



SOLAR

REVISTA DE FILOSOFÍA IBEROAMERICANA

Nº 9 – año 9 – Lima, Perú 2013

ISSN 1816 – 2924

Artículos – Reseñas

SOLAR se encuentra indexada en:



SOLAR, Revista de Filosofía Iberoamericana, es una publicación anual que difunde la filosofía peruana y latinoamericana. Muestra el ejercicio de la filosofía contextualizada y un decidido compromiso con la historia nacional y regional. La revista está dirigida a todo público interesado. Se distribuye a través de librerías.

© SOLAR

© De los autores

Derechos reservados de esta edición

© SOLAR

© Rubén Quiroz Avila

Tiraje: 300 ejemplares

N° de proyecto editorial: 21501421101426

ISSN: 1816-2924

Hecho el depósito legal en la Biblioteca Nacional del Perú

N° 2008- 15521

Dirección:

Instituto de Investigación del Pensamiento Peruano y Latinoamericano

Av. Venezuela 3400 - Ciudad Universitaria - Puerta 3

Pabellón de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas

Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú.

www.revistasolar.org

REVISTA DE FILOSOFÍA IBEROAMERICANA N° 9 –Año 9
Lima 2013
www.revistasolar.org

Director

Rubén Quiroz Ávila

Consejo Editorial

Helí Córdova, Juan Antonio Bazán

Coordinadora de artículos

Cinthya Gonzáles Jibaja

Coordinador de reseñas

Joel Rojas Huaynates

Consejo de Honor

Gianni Vattimo, Francisco Miró Quesada Cantuarias

Consejo Internacional

Horacio Cerutti (UNAM), Miguel Ángel Quintana
(Universidad Miguel de Cervantes, Valladolid), José Ignacio López
Soria (Organización de Estados Iberoamericanos), Edgar Montiel
(UNESCO), Song No (Purdue University), José Luis Gómez-Martínez
(Universidad de Georgia), Antonio Jiménez † (Universidad
Complutense de Madrid), José Carlos Ballón (Universidad Nacional
Mayor de San Marcos), José Luis Mora (Universidad Autónoma
de Madrid), Antolín Sánchez Cuervo (Consejo Superior de Investiga-
ciones Científicas, Madrid), José Luis Villacañas (Universidad
Complutense de Madrid), Patrice Vermeren (Universidad de París VIII),
Adriana Arpini (Universidad Nacional de Cuyo),
Luis Ferreira (Universidad de París VIII), Alex Ibarra (Chile).

Patrocina

Sociedad Inca Garcilaso por el Desarrollo Intercultural (Lima/París)
y Consejo Editorial de SOLAR

Diseño y Diagramación

Carmen Huancachoque Velásquez

Hecho el depósito legal en la Biblioteca Nacional del Perú:
N° 2008-15521 / ISSN: 1816-2924

INDICE

<i>Editorial</i>	5
1. Adriana María Arpini, <i>Construcción del “a priori antropológico” en escritos de Arturo Andrés Roig, 1969 – 1981.</i>	7
2. Manuel Ramos Lava, <i>Antonio Ruíz de Montoya: el concepto de contemplación en la mística del Sílex del divino amor.</i>	21
3. Segundo Montoya Huamaní, <i>Vidas paralelas: Zulen y Mariátegui. Análisis sobre las posibles aproximaciones discursivas y vivenciales.</i>	43
4. Zachary Payne, <i>La razón poética y el existencialismo de los poetas de la primera promoción de postguerra española.</i>	61
5. Pablo De la Vega, <i>Filosofía en Guatemala: ideas, corrientes y pensadores en el siglo XX.</i>	89
6. José Santos Herceg, <i>Filosofía y universidad en la época de los “patriarcas”. Enrique Molina Garmendía y Pedro León Loyola.</i>	109

Reseñas

7. Alex Ibarra Peña, <i>Drama y utopía en el Facundo, Gerardo Oviedo.</i>	135
8. Manuel Ramos Lava, <i>Homenaje Félix Schwartzmann. Pensar lo humano y sentir al prójimo desde Chile y América. Alex Ibarra Peña (compilador).</i>	138
9. Carlos Reyes Álvarez, <i>Historia de las Ideas en el Perú Contemporáneo & ¿Existe una Filosofía de Nuestra América? Augusto Salazar Bondy.</i>	142
10. Edgar Montiel, <i>Romper la conjura del silencio Acción de la mujer en la Independencia. Sara Beatriz Guardia.</i>	152

EDITORIAL

Nuestra comunidad filosófica latinoamericana tiene varias agendas pendientes. Una de ellas, es historiar sus propios procesos de reflexión y que puedan ser muestrarios válidos de sus complejas deliberaciones. Para ello tiene que aceptarse previamente, y sin pudor, la legitimidad de su tradición y las diferentes matrices culturales que la componen. De ese modo, tejer el firmamento de la historia de la filosofía latinoamericana podrá conjeturar escenarios mayores de debate. Así, ese tejido, como un enorme y antiguo telar de la cultura Paracas, está hilándose aunque lenta pero de manera persistente.

Es así como entendemos que nuestro proyecto *Solar* forma parte de ese equipo de latinoamericanistas que, con sus resultados en sus respectivos países, en sus instituciones, en sus circuitos de discusiones, en sus reuniones, en sus encuentros constantes, en sus hallazgos intelectuales, en sus alianzas, en sus batallas ideológicas, tienen esa vitalidad de aquellos que intuyen que solo el trabajo inquebrantable, solidario, tenaz y colectivo tendrán efectos eficaces y tangibles en el repertorio latinoamericanista.

Este número, que ustedes lectores gentiles, tendrán a su disposición es una manera de aproximarse al programa latinoamericanista del cual participamos.

Rubén Quiroz Avila
Director
París, 2013

**CONSTRUCCIÓN DEL “A PRIORI ANTROPOLÓGICO”
EN ESCRITOS DE ARTURO ANDRÉS ROIG, 1969–1981**
**CONSTRUCTION OF THE “ANTHROPOLOGICAL A PRIORI”
IN THE WRITINGS OF ARTURO ANDRÉS ROIG, 1969–1981**

Adriana María Arpini¹

Universidad Nacional de Cuyo, Argentina

INCIHUSA – CONICET

aarpini@mendoza-conicet.gob.ar

RESUMEN

En cuanto crítica, la filosofía no se reduce a la investigación de los límites del conocimiento y del obrar. Se ocupa también del sujeto que conoce y obra, es decir del filósofo y de su particular realidad histórica. Cabe, entonces, preguntar ¿cómo llevar la crítica de las condiciones de posibilidad del conocer y el obrar al terreno de la historicidad vivida por los hombres concretos? Proponemos una reflexión acerca de la dimensión crítica de la filosofía como respuesta a la pregunta por el sujeto del filosofar. Apelamos al análisis de algunos textos del filósofo mendocino Arturo Andrés Roig, producidos en el lapso que va desde 1969 hasta 1981, en el contexto del surgimiento de la filosofía latinoamericana de la liberación.

Palabras claves

Ejercicio crítico del filosofar, *a-priori* antropológico, Arturo Andrés Roig.

¹ Adriana María Arpini es argentina, de Mendoza. Profesora y licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional de Cuyo, doctora en Filosofía por la misma Universidad, donde actualmente se desempeña como profesora de grado y posgrado. Es Investigadora de CONICET en las áreas temáticas de la Filosofía Práctica y la Historia de las Ideas Latinoamericanas. Autora y compiladora de libros, también ha publicado capítulos de libros y artículos en revista de circulación internacional. Actualmente es directora de la Maestría en Estudios Latinoamericanos de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional de Cuyo.

SUMMARY

As criticism, philosophy is not restricted to the investigation of the limits of knowledge and action. It also deals with the subject who knows and works, the philosopher and their particular historical reality. It should then ask: how carry critics of the conditions of possibility of knowing and doing to the historicity experienced by individual men? We propose a reflection on the critical dimension of philosophy as a response to the question of the subject of philosophy. We appeal to the analysis of some texts of the *mendocino* philosopher Arturo Andrés Roig, produced in the period that goes from 1969 to 1981, in the context of the rise of Latin American liberation philosophy.

Key Words

Critical exercise of philosophy, anthropological *a-priori*, Arturo Andrés Roig.

LA EXPERIENCIA FILOSÓFICA COMO LIBERTAD Y EXPECTATIVA

Roig aborda la cuestión del *a-priori* a propósito de la lectura de textos platónicos, al tratar el tema de “La experiencia de la filosofía en Platón”.² Sostiene que, para el filósofo griego, el filosofar, en cuanto experiencia, es acto de libertad. Veamos su argumentación.

Según Platón, la fuente de la experiencia es doble, una deriva de lo fáctico y otra proviene de la psique. Esta pone un modo de determinación mediante un acto de ideación. De modo que el “aprender”, en cuanto ejercicio de la experiencia, consiste en “retomar los conocimientos”, es decir en elevarlos hacia lo dado *a-priori*, desde lo cual se da sentido a lo meramente empírico. Que el “aprender sería recordar”, significa en un primer momento, según la lectura de Roig, que el saber científico sólo es posible a partir del *a-priori*, acto en el que el proceso de adquisición de los conocimientos alcanza su plena significación. En este momento el hombre podría dar razón de lo que sabe.

La función trascendental de la psique se manifiesta en el acto de unificación de la empiria llevado a cabo mediante el “poner

una idea una”, o simplemente en el “poner la unidad”. Se parte de la aceptación fáctica de las cosas en cuanto múltiples, pues sería absurdo rechazar la multiplicidad empírica y sus contradicciones. Sin embargo, reconocer la multiplicidad no significa aceptar un desorden o un caos. La función dialéctica de la psique consiste en poner la unidad frente a las multiplicidades empíricas y trascender gracias a este acto hacia otro horizonte superador en el que se constituye el conocimiento.

La acción de *poner* —dice Roig— implica visiblemente un movimiento de la conciencia pura que no se reduce a un simple enfrentamiento con lo empírico, sino más bien en un salirse de sí misma, que en esto consiste aquella trascendencia (...). Implica también la fundamentación de toda posibilidad de ver las cosas, es decir, de darles un sentido, en cuanto hace de ellas objeto.³

Con el verbo griego τίθημι se hace referencia a un *poner* entendido como función trascendental de la conciencia. Es un acto de decisión que supone una espontaneidad de la psique y un modo de libertad respecto de lo óntico.⁴ Hay que aclarar, sin embargo que en la acción de *poner*, lo *a-priori* trascendental no da forma a la estructura sensible en sí misma, no la “construye”, no se trata de una *póiesis*, sino únicamente de una *noesis*.

Lo empírico y el modo estructural dinámico como ya está dado de hecho, está puesto, no necesita de nuestra verdad, nuestra función de *poner* es ni más ni menos que la de dar sentido; consiste en el modo como asumimos para nosotros las realidades estructurales eidéticos-ónticas, con lo cual hacemos posible la construcción de nuestro «mundo».⁵

Es decir que el *poner* en cuanto acto que da sentido permite la emergencia del mundo de la cultura, donde “[l]a filosofía se llena por entero en el libre descubrimiento del sentido de la realidad”.⁶

Ahora bien, al preguntar por el *a priori* del alma misma, Platón pasa del horizonte trascendental al del fundamento. El hiato que parece surgir entre el conocimiento de los entes y la ciencia pura

2 Roig, Arturo Andrés, “La experiencia de la filosofía en Platón”, en: *Philosophia. Revista del Instituto de Filosofía*, N° 35, Mendoza, 1969, (5–42). Este extenso artículo, con ligeras modificaciones, da forma a los capítulos I y II del libro *Platón o la filosofía como libertad y expectativa*, Mendoza, FFyL, UNCuyo, Instituto de Filosofía, Colección Estudios Filosóficos, 1972.

3 Roig, (1969: 9; 1972: § 9, 15–16).

4 Cfr. Roig, (1969: 10; 1972: § 11, 17).

5 Roig, (1972: § 26, 26).

6 Roig, (1969: 19).

de las ideas deriva del modo como ponemos el concepto puro en el orden trascendental y cómo está puesto en el orden fundante. En el primer caso se trata de una “ciencia en nosotros” y de una “verdad en nosotros”; en el segundo, dada la naturaleza en sí de la idea, se trata de “una ciencia que es de la verdad que es”.⁷ Así ambos órdenes —el trascendental y el del fundamento— parecen escindidos. La dificultad para relacionarlos radica en el alcance y sentido que la esencia tiene cuando es intuita *en nosotros* y cuando en función de su propia trascendencia es considerada como realidad *en sí y por sí*. Roig destaca que el saber de los entes es siempre *episteme*, o sea que no es el saber meramente sensible de un yo empírico, al contrario, se trata de un saber de los entes que se constituye en un orden de subjetividad trascendental. Tal es la operación que el concepto ejerce respecto de lo empírico. Por otra parte, la posibilidad de una ciencia que trabaje con la *verdad en sí* de las esencias sin referencia a los entes, está dada en el intento de fundar una ciencia de las ideas no sólo como “ciencia en sí de lo en sí”, sino también como “ciencia en nosotros”, gracias a la noción de δύναμις, “potencia de realización”.⁸ Todo ello lleva a concluir que “[n]o hay ni es posible una «ciencia en sí de lo en sí» en la medida que toda ciencia es «saber en nosotros»,⁹ y que

Lo eidético—óntico constituye una estructura y el error ha consistido en mirar a la idea como una pura trascendencia respecto del ente. ... No hay —enfatisa Roig— en el platonismo por un lado ideas y por el otro cosas que participen de ellas en una absurda duplicación de las sustancias, sino estructuras eidético—ónticas, con una interna dinamicidad dialéctica.¹⁰

En la lectura que hace Roig del *Alcibiades* se plantea el problema de la conciencia pura de modo tal que permite dar el paso de lo epistemológico a lo antropológico. Todo comienza allí con la esperanza óntica de Alcibiades, de llegar a ser “el más poderoso de la ciudad”. A través del diálogo socrático consigue elevarse a un plano de realización en lo ontológico: se trata de una investigación en la naturaleza del hombre que permite distinguir entre lo que en él manda y lo que en él hace de instrumento. La búsqueda de este “sí mismo” y su caracterización es una tarea que

exige ser cumplida en común, no aisladamente. La comunicación se da de hecho entre almas, pero el “examinar en común” no se lleva a cabo con los elementos físicos del lenguaje (v. gr. el rostro) ni con el alma como mera realidad psíquica, sino como aquella actividad que le es realmente propia: el “mirar” con “vista de ideas” (sabiduría), o sea la captación de las esencias presentes en el horizonte trascendental de la psique y el pensar acerca de estas realidades ontológicas. Esto sobrepasa al hombre individualmente, para presentarlo en su naturaleza única, en la que es posible la comunicación y el “examen en común”. El conocimiento de sí mismo se alcanza mirando el sí mismo de otra alma. De donde el *dictum* “conócete a ti mismo” puede ser expresado también como “mira a ti mismo”, pero tal mirar sólo es posible en otro: “si un ojo contemplando un ojo y fijando su mirada sobre aquello que es lo mejor de él, en él mira, de este modo a sí mismo se mira”.¹¹

Otro tanto le sucede al alma si quiere alcanzar su propio conocimiento. Al encontrar lo semejante en la otra, descubre lo trascendental que la define. La única manera de alcanzar conciencia de la universalidad y exactitud de las esencias se logra cuando las encontramos como una realidad común que nos trasciende individualmente. ... La *reflexión en común* supone pues el modo originario del filosofar del cual depende todo otro modo.¹²

Con lo cual se pasa del yo al *nosotros* gracias al “recurso inagotable del diálogo” y el mirar-se en otro.

Este mirar-se en otro permite también avanzar desde la dimensión epistémica a la ético—antropológica, por cuanto se trata en cada caso de “mirar aquello que es lo mejor en él”, su mejor modo de ser. Tal mirar, cuando se trata de objetos, permite dar con la razón de ser de una cosa, y cuando se refiere a la dimensión moral señala el modo de ser de la razón ante el cual se decide la voluntad. Uno y otro no se dan separadamente, sino que ambos suponen la estructura moral del hombre y el ejercicio de la libertad tanto en el conocer como en el obrar. Así se explica por qué Sócrates, siendo coherente consigo mismo (con su propia estructura moral) en un acto de libertad suprema, elige la cicutu.

7 *Parménides*, (134a, 4–5).

8 Anticipada en el *Parménides*, (134d, 6–7), y tema central del *Sofista*.

9 Roig, (1972: § 28, 27)

10 *Ibidem*, (§ 29, 28–30)

11 *Alcibiades*, (133a, 5–6)

12 Roig, (1969: 24; 1972: §33, 33)

Ahora bien, ¿es suficiente para la conciencia filosófica afirmar que el orden trascendental es correlativo con otro orden y no inquirir por la naturaleza de ese otro orden? En los textos platónicos, la respuesta se encausa por dos vías: la del mito y la de la reducción del *poner*, llevada a cabo, esta última, sobre la base del concepto de “hipótesis” o “sub-posición”. Asunto especialmente trabajado por Roig por cuanto ofrece acceso a la consideración de la experiencia como expectativa.

Mientras que la acción trascendental se expresa mediante el verbo *poner*, el intento de alcanzar la posibilidad absoluta de toda experiencia será expresado con el verbo sub-poner (ὑποτίθημι) y su correspondiente sustantivo *hipótesis*. El *poner* implica ya un *sub-poner*, un tomar como base o fundamento algo respecto de algo. Es decir que toda hipótesis es condicionante y condicionada por una hipótesis superior. Esta ambigüedad juega en el desarrollo del método, pues en virtud de la potencia de dialectizar es posible, en la dimensión noética, sostener la expectativa de pasar desde la hipótesis al principio no-hipotético.¹³ Cabe preguntar cómo se comporta la naturaleza humana en relación con tal expectativa.

La doctrina de la expectativa se funda en Platón en una teoría de la “vaciedad” y de la “repleción” (sic).¹⁴ Tanto el cuerpo como el alma experimentan formas de vaciedad, como el hambre y la sed para el cuerpo y la ignorancia o la insensatez para el alma. Ambas carencias pueden trocarse en plenitud gracias al alimento y la inteligencia. La “repleción” implica pues un modo propio de ser del alma en función del cual se constituye como estructura abierta, como expectativa. Existe en cada uno de nosotros el ansia de llenarnos, como existe la realidad con la cual nos hemos de llenar. “Todo hombre está lleno de muchas esperanzas”.¹⁵

El ser humano —concluye Roig— se mueve entre el dolor provocado por el vacío y la alegría por la esperanza de llenarlo si no por ese doble y profundo dolor que es el que provoca nuestra vaciedad y nuestra desesperanza ante la imposibilidad de la plenitud. Más tanto aquella expectativa esperanzada como la desesperanza, suponen la *esperanza* como forma misma del alma. Las *esperanzas* en plural, apuntan por el contrario

a la “materia” de nuestra repleción, aquello con lo cual nos llenamos, mas no constituyen lo que funda la posibilidad de llenarse.¹⁶

La esperanza como forma del alma es ontológica, las esperanzas en plural remiten a la temporalidad como condición propia de los seres humanos. Pero ambas son modos formales del alma. “La esperanza así entendida —podemos esperar porque estamos hechos para esperar— significa pues *posibilidad* de una radicación absoluta de toda experiencia. El pensamiento platónico se nos muestra de este modo construido como una *filosofía de la libertad y de la expectativa*”.¹⁷

Una lúcida lectura de los textos platónicos permite a Roig establecer algunas conclusiones que hacen posible pasar del horizonte trascendental (o de fundamentación) al horizonte ético-antropológico que se juega en la dimensión histórica. Señalamos las siguientes. En primer lugar, la función trascendental de la conciencia consiste en poner —τίθημι— la unidad en la multiplicidad y dar sentido a la realidad eidético-óptica del mundo. Es decir, reconoce el carácter social, histórico y cultural de los seres humanos. Además, una correcta interpretación de la δύναμις o “potencia de realización” interna de las estructuras eidético-ópticas permite suturar la escisión entre ideas y cosas (o dualidad de mundos). No menos importante para dar el paso de lo ontológico a lo antropológico es la lectura roigeana del *Alcibiades* que dimensiona el autoconocimiento como puesta en práctica de una reflexión en común, que mira aquello que es lo mejor de lo otro y del otro; reflexión sostenida por un ejercicio de libertad en el conocer, tanto como en el obrar. Por último, la consideración que Roig propone a partir del tratamiento de una cuestión que surge de la dimensión trascendental: la posibilidad de pasar de la hipótesis al principio no hipotético, habilita una precisión de la doctrina de la expectativa como tensión entre vaciedad y repleción, lo que supone la esperanza —y las esperanzas— como estructura abierta del alma. Aún en el caso de la desesperanza ante las dificultades para la plenificación.

Queda así prefigurado el “a-priori antropológico” como sujeto empírico, es decir caracterizado a partir de su historicidad, proyectada hacia el futuro como posibilidad. Temas que son desarro-

13 Roig, (1972: § 48 y § 49, 45–46).

14 Cfr. libro IX de la *República* y retomada en *Filebo*.

15 *Filebo*, (40a, 3–4).

16 Roig, (1969: 41–42; 1972: § 59, 53–54).

17 Roig, (1969: 42).

llados por el autor, de manera sistemática, en obras posteriores, tales como “La función actual de la filosofía en América Latina” (1976), *Teoría y Crítica del pensamiento latinoamericano* (1981), entre otros.

“EL ACAECERSE COMO ACTO DE LIBERTAD”: DE LA LIBERTAD A LA LIBERACIÓN

En 1974 se realizó en Morelia, México, el Encuentro de Filosofía que ha sido caracterizado como el hito de lanzamiento a toda América Latina de la Filosofía de la Liberación, cuyo surgimiento se había producido en la Argentina desde 1969, dando lugar a intensas polémicas.¹⁸ Iniciado ya el camino del exilio, Roig presenta en la reunión de Morelia un extenso y denso trabajo titulado “Función actual de la filosofía en América Latina”, en el cual toma posición respecto de los principales puntos en debate. Nos detendremos en los aspectos propositivos de dicho trabajo, donde son retomados los temas de la libertad y la expectativa, reelaborados desde una radicalización de la historicidad, que permite evitar formalismos, ontologismos y eticismos.¹⁹

Roig comienza señalando que la filosofía debe tomar conciencia de su tarea dentro del marco del sistema de conexiones de su época, ya que la liberación y la integración de los pueblos latinoamericanos es un procesos histórico y social complejo, al que la filosofía se suma como una determinación histórica más. Dicho proceso reclama una reformulación del saber ontológico, dentro del cual es fundamental el tema de la historicidad del hombre, que a su vez conlleva una reformulación de nuestra historia de la filosofía. Ello implica no pocas dificultades epistemológicas, pues nuestro comienzo está dado por un *a facticidad*, inscrita en una comprensión y una valoración. Se trata de una situación existencial captada desde un cierto *a priori histórico*.²⁰ Al utilizar este concepto Roig menciona a Foucault, no obstante considera que el término debe ser redefinido diciendo que no es un *a-priori* que determina lo temporal desde fuera, sino que el *a-priori* mismo es histórico.

Es una estructura epocal determinada y determinante en la que la conciencia social juega, ... una causalidad preponde-

rante y cuya *a priori* es puesta de modo no necesario a partir de la experiencia y es, por eso mismo también una *a posterioridad* en cuanto a su origen en los momentos de formación de una época o de una generación.²¹

Así pues, la misión actual de la filosofía en América Latina consiste en la búsqueda de nuevos conceptos integradores y de sus símbolos, apartándose de formalismo y evitando caer en nuevos ontologismos. Roig propone una ontología que dé prioridad al objeto sobre la idea, al mundo socio-histórico sobre la conciencia y que muestre la historicidad del hombre como realidad dada en la experiencia cotidiana. Sobre estas bases es posible pasar desde una “teoría de la libertad”, considerada esta como sustantivo, que llena el discurso de nuestros fundadores, a una “teoría de la liberación” entendida como una acción, como una tarea. “La historia —dice— es historia de la realización del hombre de acuerdo con un repertorio epocal de fines. Ese asumir los propios fines supone un hacerse, un *acaecerse* como acto de libertad”.²²

Asimismo, la tarea de la liberación supone la expectativa de lo nuevo, es decir, un mirar esperanzado sobre las posibilidades del hombre en la historia y, al mismo tiempo, una denuncia de las totalizaciones opresoras. Dice Roig:

La historia 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. ... 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.²³

En síntesis, desde el reconocimiento de la radical historicidad del hombre, Roig redefine la libertad como liberación y la expectativa como apertura a la emergencia de la alteridad en la historia. Quedan prefigurados, así, desarrollos posteriores del pensamien-

18 Cfr. Arpini, (2010: 125–150).

19 Roig, (1976: 135–152).

20 *Ibidem*, 137.

21 *Ibidem*, 138.

22 *Ibidem*, 146.

23 *Ibidem*, 147.

to roigeano sobre las cuestiones de la utopía y de la emergencia.

PROFUNDIZACIÓN DE LA CRÍTICA Y LA HISTORICIDAD: “LA VIRTUD DE LA MODESTIA”

“La falta de sentido histórico es el pecado original de todos los filósofos”, dice Nietzsche en uno de los párrafos de *Humano, demasiado humano*. Por eso, para este maestro de la sospecha la filosofía histórica es una necesidad, “y con ella la virtud de la modestia”. En sintonía con las afirmaciones nietzscheanas nos preguntamos ¿Cómo es posible que un filósofo tenga la ambición de alcanzar una verdad absoluta y eterna cuando apenas puede mirar en torno un lapso relativamente breve de la historia de la humanidad? ¿No sería más fecundo abandonar esa pretensión de verdad y volver la mirada sobre el presente, sobre la propia condición del filosofar? Pero esto ¿no requiere una transformación en el modo de encarar la crítica?

Pues bien, si la filosofía es crítica, entonces requiere una reflexión sobre ella misma, esto es, una investigación que se interesa no sólo por la dimensión epistemológica sino, especialmente, por el sujeto que conoce, en particular el filósofo, en cuanto expresión de un *nosotros*, es decir de una realidad humana e histórica concreta.²⁴ Se trata de un tipo de crítica que busca dar cuenta del problema de la misma vida filosófica. Una crítica de esta naturaleza supone otro tipo de *a priori*, ya no formal sino preñado de cierta materialidad, propia de la vida de seres humanos, atravesada por las condiciones de su época y su situación. Se trata de lo que Roig, en *Teoría y Crítica del pensamiento latinoamericano*, denomina *a priori* antropológico.

El hecho de que el saber filosófico sea una práctica —dice Roig—, surge con claridad justamente 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 científicidad de la misma su verdadero alcance.²⁵

Roig retoma a Hegel en sus afirmaciones de la *Introducción a la historia de la filosofía*, cuando asevera que la filosofía “comienza allí donde el pensamiento logra alcanzar la existencia en su libertad,

donde logra arrancarse de su estar sumergido en la Naturaleza, de su unidad con ella, y se constituye para sí, donde el pensar entra en sí mismo y es por sí”. Este surgir del espíritu, aclara Hegel, “se relaciona, por el lado histórico, con el florecimiento de la libertad política”. No se trata de un mero dato histórico, antes bien, se trata de las condiciones en que es posible el surgimiento de la filosofía. En tales condiciones históricas de libertad política, “la conciencia se manifiesta teniendo en sí un valor infinito, en tanto que me pongo para mí y valgo sencillamente para mí”, es posible “pensarse como una esencia libre que se refiere a sí misma”.²⁶

A partir de su lectura de Hegel, Roig reelabora las condiciones de posibilidad del comienzo y los re-comienzos del filosofar. Sostiene que

El sujeto que se afirma como valioso ... no es un sujeto singular, sino plural, ... motivo por el cual podemos enunciar el *a priori* antropológico ... como un «querernos a nosotros mismos como valiosos» y consecuentemente un «tener como valioso el *conocernos* a nosotros mismos», aun cuando sea este o aquel hombre particular el que ponga de manifiesto dicho punto de partida.²⁷

En la medida que se plantean las condiciones de posibilidad de un comienzo concreto de la filosofía, éste deja de ser un mero dato histórico, y adquiere el carácter normativo del *a priori* antropológico, que habilita comienzos y re-comienzos del filosofar.

Si se afirma el carácter normativo del *a priori* antropológico, cabe inquirir ¿de qué normas se trata? Precisamente de aquellas que señalan el camino para alcanzar el discurso filosófico, “por lo que la elección de la ruta no es accidental respecto de lo que se persigue, no se trata de una vía casual, sino de la necesaria para llegar a donde se desea, y las exigencias que se nos dan para transitar ese camino no son por tanto extrañas al resultado”.²⁸

Dicho *a priori* exige el rescate de la cotidianidad, en cuanto “acto de un sujeto empírico, para el cual la temporalidad no se funda ni en el movimiento del concepto, ni en el desplazamiento lógico de una esencia a otra”, sino en su historicidad. Razón por la cual la posibilidad de alcanzar un cierto pensamiento filosófico

24 Roig, (1981: 9).

25 Roig, (1981: 11).

26 Hegel, (1968: 190–191).

27 Roig, (1981: 11).

28 *Ibidem*, 12.

adquiere el sentido de “programa” o de “tarea”, que muestra su plenitud en la medida que el filosofar es una función de vida y que esta no nos es dada como algo terminado, sino como algo por hacerse —*natura naturans*—; es decir como algo abierto, que implica formas de deber ser, el cual a veces puede ser impuesto, pero también puede ser libremente asumido desde una autovaloración.

El programa filosófico de la modernidad se resolvió principalmente en el terreno del conocimiento, aunque en los casos de Kant y especialmente de Hegel también despunta la posibilidad de plantear el saber filosófico como saber histórico. Es precisamente desde Hegel, y a pesar suyo, que surge la posibilidad de pensar la filosofía como un saber enraizado en una *sujetividad* cuya categoría básica es la temporalidad en cuanto historicidad.²⁹ El hecho de pensar la historicidad como categoría antropológica, dice Roig:

se presenta acentuado en nuestros días como consecuencia de una comprensión tal vez más radical del hombre como ente histórico y por eso mismo responsable de su hacerse y de su gestarse. ... [E]l *a priori* antropológico «recubre» las formas lógicas sobre las que se organiza el pensamiento en cuanto que la necesaria afirmación del sujeto, su autovaloración, constituye un sistema de códigos de origen social-histórico, que se pone de manifiesto en la estructura axiológica de todo discurso posible.³⁰

Cabe aclarar que en el texto que estamos comentando —y en general en los escritos de Roig posteriores a 1980— el término *sujetividad* se diferencia de “*sujetividad*”, pues mientras el primero suele utilizarse en el sentido de arbitrariedad, “libre arbitrio” o particularidad, el segundo hace referencia a la afirmación del sujeto como actor y autor de su propia historia, teniendo en cuenta que se trata siempre de un sujeto en acto de comunicación con otros, como quedó anticipado en el análisis roigeano del Alciades.

De la pauta que señala la afirmación del sujeto como exigencia fundante de carácter antropológico, se desprenden otras que dan cuerpo a lo que podríamos considerar un programa para la filoso-

fía latinoamericana. Ellas son: 1) El reconocimiento del otro como sujeto, es decir, la comprensión de la historicidad de todo hombre, que conduce a revisar la problemática del humanismo; 2) La exigencia de determinar el grado de legitimidad de nuestra afirmación de nosotros mismos como valiosos, que lleva a enfrentar el problema de las ideologías; 3) El requerimiento de organizar una posición axiológica desde nuestra propia empiricidad histórica, que conlleva un replanteo de la relación moralidad-eticidad; 4) El constituirse dentro de un tipo de saber filosófico transformador, de liberación, que excede a la filosofía misma, pero cuyas bases teóricas están dadas en ella; 5) La reivindicación del quehacer historiográfico relativo al propio pensamiento, es decir del estudio de los modos en que los sujetos americanos han llevado adelante el ejercicio de su autoafirmación y autovaloración y del grado de conciencia que han alcanzado de las mismas.³¹

Una filosofía crítica, o mejor un filósofo crítico, es aquél cuya reflexión presiona sobre los límites que su propia época ha sedimentado y al hacerlo abre nuevas posibilidades a la reflexión. En esto consiste también su modestia: en dejar de lado la pretensión de descubrir verdades absolutas y, en su lugar, encarar la ardua tarea —“el duro trabajo”— de horadar, con las herramientas de la crítica, la clausura de una época y abrir posibilidades antes no imaginadas. Por eso la crítica se ejerce sobre las condiciones de posibilidad del filosofar. Pero al mismo tiempo, toda crítica lleva impresa las marcas de su propia época. Así como la crítica kantiana muestra el sello de la Ilustración, que es su posibilidad, pero también su límite, y otro tanto puede decirse de Hegel y el idealismo alemán; así también la crítica de Roig, en los escritos que hemos seleccionado, tiene marcas de una reflexión surgida de los debates de la filosofía de la liberación. El ejercicio de la crítica, llevado a sus últimas consecuencias como práctica de un filosofar histórico permite superar la conceptualización moderna de la libertad y avanzar sobre una práctica filosófica de liberación —aun cuando Roig prefiere prescindir del término “filosofía de la liberación” porque pueda cristalizarse su sentido—. Dicha práctica filosófica de liberación se juega en la tensión entre lo que es y lo que puede ser históricamente posible, nuevo, diferente.

29 Roig, (1981: 13).

30 Roig, (1981: 14).

31 (cfr. Roig, 1981, 16–17).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARPINI, Adriana María (2010), “Filosofía y política en el surgimiento de la Filosofía Latinoamericana de la Liberación”, en: *SOLAR, Revista de Filosofía Iberoamericana*, N.º 6, año 6, Lima, Universidad Científica del Sur – Centro Cultural de España, (125–150).

HEGEL, G. W. F. (1968), *Introducción a la historia de la filosofía*. Traducción de Eloy Terrón, quinta edición, Buenos Aires, Aguilar.

ROIG, Arturo Andrés (1969), “La experiencia de la filosofía en Platón”, en: *Philosophia. Revista del Instituto de Filosofía*, N.º 35, Mendoza, (5–42).

ROIG, Arturo Andrés (1972), *Platón o la filosofía como libertad y expectativa*, Mendoza, Instituto de Filosofía de la Universidad Nacional de Cuyo.

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

ROIG, Arturo Andrés (1981), *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, Fondo de Cultura económica. (Segunda edición corregida y aumentada: Buenos Aires, Una ventana, 2009).

Recibido: Setiembre 2013
Aceptado: Noviembre 2013

ANTONIO RUIZ DE MONTOYA: EL CONCEPTO DE CONTEMPLACIÓN EN LA MÍSTICA DEL SÍLEX DEL DIVINO AMOR¹

ANTONIO RUÍZ DE MONTOYA: THE CONCEPT OF CONTEMPLATION IN THE MYSTICISM OF SÍLEX OF THE DIVINE LOVE

Manuel Ramos Lava²

Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú
ramosmanuel82@yahoo.com

RESUMEN

El pensamiento de Ruiz de Montoya se divide en dos momentos bien diferenciados: El primero, en la *Conquista espiritual*, y el segundo en el *Sílex del Divino Amor*, en este último libro se desarrolla un particular concepto de la contemplación. El presente artículo pretende interpretar el concepto de contemplación y el particular sentido de la mística en el *Sílex del Divino Amor*. En la parte final, se tratará la importancia histórica de este libro y de la obra general de Antonio Ruiz de Montoya.

Palabras Clave

Mística, contemplación, jesuita y tratado de oración.

ABSTRACT

The thought of Ruiz de Montoya is divided into two distinct stages: First, in the spiritual conquest, and the second in the Flint of Divine Love, in this latest book a particular concept of contemplation develops. This article aims to interpret the concept

¹ El presente artículo está elaborado sobre la base de algunas de las consideraciones que el autor ha formulado en su tesis de licenciatura en Filosofía, presentada en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, intitulada *Sílex del Divino Amor: El concepto de contemplación en la obra de Antonio Ruiz de Montoya*, Lima, 2014.

² Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

of contemplation and particular sense of mysticism in the Flint of Divine Love In the final part, the historical importance of this book and the general work of Antonio Ruiz de Montoya will be discussed.

Keywords

Mystical contemplation, Jesuit and Treatise of prayer.

1. CONTEMPLACIÓN EN EL SÍLEX DEL DIVINO AMOR

La contemplación originalmente encuentra su nacimiento histórico, como tema, dentro de la reflexión filosófica en los primeros filósofos griegos teniendo como los casos más paradigmáticos a Platón y Aristóteles. Esta tradición antigua griega continúa en la Edad Media, con los Padres de la Iglesia, destacándose entre ellos Agustín de Hipona, San Gregorio de Nisa, etc. Pero este tema tiene su momento central, cuando se le asocia a la mística del Pseudo Dionisio Areopagita entre los V-VI d.C. A partir del autor de *Los nombres divinos* existe toda una problemática en torno a cuál es el sentido intrínseco de la contemplación mística. Existen varias propuestas al respecto. En ese marco histórico el *Sílex del Divino Amor* será una respuesta, entre otras, a ese problema. ¿Cuál es el sentido del concepto de contemplación en *Sílex del Divino Amor*? En las líneas que siguen esta interrogante central será el hilo conductor de la presente investigación.

SÍLEX DEL DIVINO AMOR

Sílex del Divino amor y rapto activo del Alma³ en la Memoria, Entendimiento y Voluntad, que se emprende el Divino fuego mediante un acto de Fe, que es el fundamento de esta obra. Dedicada a la incomprehensible Magestad de Dios Trino y uno Criador y Señor del Universo

3 Aquí no nos estamos refiriendo a la edición de José Luis Rouillon del año 1991 publicada por el Fondo Editorial de la PUCP, sino a la versión original del *Sílex del Divino Amor*, manuscrito que se encuentra en la Lilly's Library de la Universidad de Indiana, paleografiado y transcrito por Juan Dejo Bendezú, SJ. en su tesis doctoral "Contempler dans la Mission" (París, Centre Sèvres, 2011), aún inédita. El manuscrito está fechado en numeración romana como habiendo sido redactado en 1640. Sin embargo, las fuentes coinciden en situarlo en 1650. La incertidumbre de la fecha original no es resuelta por el autor y éste recomienda colocar ambas fechas en la referencia del texto de Ruiz de Montoya, pauta que seguimos en adelante, anotando luego los folios que citamos del original. Se cita esta edición, que contiene un prólogo del propio Ruiz de Montoya, para entender de una forma más completa el sentido del *Sílex del Divino Amor*

es el título original y completo de la obra mística más importante del sacerdote jesuita limeño Antonio Ruiz de Montoya redactado aproximadamente en el año 1650.

En lo que se puede denominar el prefacio de este libro denominado *Sílex* se dan algunas pautas para el mejor entendimiento de su contenido. Interpretando este prefacio se puede entender de una primera forma el concepto de contemplación intrínseco en el *Sílex*.

Primero, nuestro filósofo nos describe metafóricamente qué significa el *Sílex*. Según Ruiz encierra tres cosas "entidad de piedra, calidad de fuego, aptitud de producirlo: símbolo de Dios trino y uno. La piedra, el Padre; el fuego que en sí encierra y produce, el Hijo; la aptitud aplicada a la Voluntad y amor, el Espíritu Santo." (Ruiz de Montoya, 1640/1650: f. s/n).

De este modo, el *Sílex* está relacionado con el misterio de la Santísima Trinidad, por ello menciona al ente piedra (el Padre), a la calidad de fuego (el Hijo) y la aptitud de producir tal fuego (el Espíritu Santo). Este fuego y divino de la Santísima Trinidad tiene la capacidad de encender tres cosas: la memoria, el entendimiento y la voluntad que son, en su conjunto, esencialmente, el alma. De la misma forma estas tres facultades del alma son una metáfora del Dios Uno y Trino, pues no olvidemos que este concepto se encuentra en el título original y completo del *Sílex*. En ese sentido, la memoria representa la persona del Padre (por conservar las especies inteligibles); el entendimiento la persona del Hijo (por el acto de entender que tienen los seres humanos) y la voluntad la persona del Espíritu Santo (por la facultad de amar que es el origen de la vida espiritual) (Ruiz de Montoya, 1640/1650: f.Iv)

De momento lo que Ruiz de Montoya presenta en el prólogo del *Sílex* no es un tratado erudito de interminables citas sino un tratado práctico que facilite la oración para llegar a la divina contemplación:

He intentado decirte en poco mucho, y así e (sic) huido de amontonar zitas (sic) y lugares contento con poner la verdad limpia sin apoyos, atendiendo a dos cosas: la una, que este volumen sea pequeño y manual, no pesado ni enfadoso y así los (signos de parágrafos) son breves para que sean puntos fáciles para la oración. (Ruiz de Montoya, 1640/1650: f. II- f.IIv)

Esto explicaría algunas cuestiones: Este es el motivo de que no haya citado en el *Sílex* al gran pensador de la mística como ha

sido el Pseudo Dionisio Areopagita, debido a este afán de huir de numerosas referencias. De la cita también es importante resaltar que no desea que su tratado sea dificultoso en su lectura como muchos tratados místicos de su época, sino lo que Ruiz brinda en su obra son breves avisos o consejos para la oración, por estos están divididos en párrafos.

Ahora bien, con respecto a la contemplación en el *Sílex del Divino Amor*, este concepto es una noción mencionada numerosas veces en esta obra de madurez de Ruiz de Montoya. Hay momentos que este concepto de contemplación tiene sinónimos por ejemplo cuando Ruiz de Montoya lo trata como abstracción. Pero esto lo analizaremos con mayor detalle más adelante.⁴

CONTEMPLACIÓN EN EL *SÍLEX DEL DIVINO AMOR*

Ahora, vayamos directamente a la definición del *Sílex* de contemplación. El autor sostiene en el opúsculo tercero que la contemplación es “una sincera vista de Dios que carece de discurso y produce en el entendimiento un concepto altísimo (sic) de Dios y un ardiente deseo de la voluntad de amarle”. (Ruiz de Montoya, 1640/1650: f.89v.). Para llegar a esta contemplación se debe pasar por grados en lo que respecta la oración, pues existen tres tipos de oración como son la oración vocal, mental y contemplativa, propiamente dicha. Aquí en este último tipo de oración se llega a la contemplación. Sin embargo, los primeras dos formas de oración son imprescindibles para llegar a esta contemplación, según el *Sílex del Divino Amor*.

Y advierte lo que en el opúsculo de el (sic) entendimiento queda dicho, para que estimes la oración vocal, que si procedes en ella como debes (sic), ésta te dará la mano para la meditación y ésta te guiará para la contemplación y unión con la primera causa, y será quando (sic) exercites (sic) dos cosas: la primera, un recogimiento total en ti mismo. La segunda, quando (sic) quites el discurso de la razón y te afixes (sic) en un simple mirar de la verdad inteligible, y cesando el discurso, fijas tu mirar en una simple verdad; y en esta obra de el ánima, no ay error, como tampoco lo ay en entender los primeros principios que conoces con un simple mirar. Y como miras a un amigo ausente a quien amas mucho, en quien ya no difines (sic) su

hermosura, sus riquezas y partes que captivaron (sic) tu amor —sino haciendo nada, o mui (sic) poco el entendimiento—, empleas en él toda la fuerza de tu voluntad. (Ruiz de Montoya, 1640/1650: f.102v.)

En esta larga cita se afirma que en la contemplación existe un total recogimiento del hombre espiritual contemplador y también otra característica —relacionado con lo citado anteriormente— que en la contemplación hay una negación del discurso racional (entendimiento), por ello que en ella se da una importancia mayor a la voluntad sobre el entendimiento.

Ahora bien, percibimos que en el concepto de contemplación del *Sílex del Divino Amor* hay momentos de actividad como también de pasividad. Por ello, al pensamiento y la obra de Ruiz de Montoya se le ha caracterizado como una “mística de la acción”, esto es propio de la espiritualidad jesuita, en donde existe una síntesis entre la contemplación (teoría) y la acción (práctica). Esto también se puede percibir en Ignacio de Loyola, tratado líneas arriba, para quien Dios estaba presente en todas las cosas. A Dios se le alcanza mediante los sentidos en la contemplación ignaciana. En cambio, en la contemplación ruiziana a Dios se le alcanza aniquilando todo lo material.

Nuestra posición al respecto es la siguiente: Si vemos de manera general la obra de Ruiz de Montoya podemos afirmar —con la “*Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tapé*”— que también hay una gran afinidad por la sensibilidad en lo que respecta a su práctica misionera de este sacerdote jesuita. Por tanto, teniendo una mirada en conjunto tanto de su obra mística —el *Sílex del Divino Amor*— como de su obra misional, podemos sostener que el concepto de contemplación en el *Sílex del Divino Amor* —que no es otra cosa que la puesta en práctica de su obra misionera— de Ruiz de Montoya es una síntesis de teoría (contemplación, propiamente dicha) y acción (praxis). En este sentido, no hay una separación entre la vida activa y la vida contemplativa, se puede afirmar que en el *Sílex* y en Ruiz de Montoya, la vida contemplativa es una continuación de su vida activa. Esto es propio de la contemplación jesuita, en donde hay asociación tanto de mística y acción. Este tipo de contemplación se diferencia de la antigüedad clásica griega en donde la contemplación era lo mismo que la teoría (θεορία); en cambio, en la contemplación jesuita esa teoría tiene sus cimientos en la práctica (πράξις) misional.

⁴ Este tópico se tratará más adelante cuando se mencione el apartado titulado: “Contemplación activa y pasiva en el *Sílex del Divino Amor*”

En las líneas que siguen vamos a mostrar que el concepto de contemplación implica una teoría y una práctica, con lo cual veremos mostrar que el concepto de teoría en este marco jesuita, en general, y del *Sílex del Divino Amor*, en particular, implica tanto pasividad pero también actividad. Esto lo trataremos de mostrar de la siguiente forma: Afirmando que en el *Sílex* hay dos tipos de contemplación: tanto una contemplación activa, en el opúsculo tercero, y una contemplación pasiva, en el opúsculo cuarto. Para luego sostener que el *Sílex* es un tratado de oración y un tratado de mística, para esto nos basaremos también en el opúsculo tercero y el cuarto, respectivamente. Luego de haber analizado profundamente el tópico de la contemplación en el *Sílex*, pasaremos a relacionar este concepto con la mística desarrollada en el *Sílex*. Hasta aquí nos percatamos que nuestra interpretación hermenéutica y reflexión filosófica se centrará básicamente en los opúsculos tercero y cuarto y se hará referencia a los dos primeros opúsculos sólo cuando exista esa necesidad. Para culminar, a modo de conclusión se verá —en una última parte de este capítulo— la importancia histórica de Antonio Ruiz de Montoya y el *Sílex del Divino Amor*.

2. CONTEMPLACIÓN ACTIVA Y PASIVA EN EL *SÍLEX DEL DIVINO AMOR*

Este apartado titulado “Contemplación activa y pasiva en el *Sílex del Divino Amor*” es nuestro primer argumento para mostrar que el concepto de contemplación es una síntesis de teoría y práctica, y con esto llegar a mostrar que la teoría implica tanto pasividad como actividad. Ruiz de Montoya y el *Sílex del Divino Amor* es uno de los pocos autores y pocos libros, por no decir el único, que expresa una contemplación activa y pasiva, en dos diferentes momentos, pero en un mismo libro.

CONTEMPLACIÓN ACTIVA EN EL *SÍLEX DEL DIVINO AMOR*

El primer argumento para mostrar que existe una contemplación activa en el *Sílex* —basándonos en el opúsculo tercero de esta obra, a diferencia de otros tratados de mística— es la originalidad con respecto a la mística tradicional. Aquí no se da la mística tradicional en donde el hombre es transportado por Dios, el cual lo conduce por unas Moradas o Mansiones, sino que en el opúsculo tercero podemos percibir a un hombre independiente, consciente de sus facultades (memoria, entendimiento y voluntad) que renuncia, aniquila a sus sentidos; desune el entendimiento de la voluntad; también, renuncia a los gustos de la voluntad. En todo este opúsculo la única que actúa es la fe, que es el fundamento de esta obra —como bien dice el título original. Pero, ¿cuál es la

novedad en este planteamiento? Esta mística del *Sílex* no es una mística típica, en donde lo central es el silencio absoluto como en los místicos clásicos; sino aquí hay una renuncia activa del sujeto espiritual que ayudada por Dios llegará a la contemplación o abstracción activa del entendimiento. Esta idea central y este opúsculo tercero del *Sílex* presentan la novedad del sujeto activo que está en búsqueda de lo divino, a diferencia de la mística clásica de San Juan de la Cruz o Santa Teresa.

El segundo argumento es la respuesta a la siguiente pregunta: ¿Cómo se está entendiendo el concepto de contemplación activa en el *Sílex*? En este opúsculo, este concepto se entiende como *abstracción* activa del entendimiento. Entonces, la contemplación activa es lo mismo, en el *Sílex*, que la abstracción activa del entendimiento. Pero, ¿a qué se refiere Ruiz con abstracción activa del entendimiento? En este tipo de contemplación, ya se renuncia a la memoria. Esto se refiere más a la abstracción, entendida como en Aristóteles, como el acto reflejo de la mente de verse pensando, o simplemente la purificación de una cosa percibida, todo esto se hace de modo activo. Entonces lo que se refiere esta abstracción es la separación activa del entendimiento de la voluntad. Por tanto, esta denominación de *abstracción activa del entendimiento* está en función del entendimiento, debido a que el entendimiento se va a separar de la voluntad, la cual es ciega, por ello también a la voluntad se le debe purificar de toda imaginación, pues ésta tiene como base lo sensible. A fin de cuentas, nos quedamos con la voluntad liberada de todo lo sensible y lista para contemplar y unirse con el ser divino, Dios, mediante el amor, concepto básico en la teología mística contemplativa del *Sílex del divino amor* que más que teórica es práctica o experimental. Todo esto se alcanza mediante la fe, mencionado en el primer argumento.

Como tercer argumento se puede indicar que el tercer opúsculo del *Sílex* trata sobre la contemplación activa porque en el *Sílex* el objeto de contemplación es un Dios que está haciendo cosas y que se expresa en la naturaleza, actuando. El contemplar ese Dios no es pasividad, sino actividad del entendimiento y la voluntad, que en su conjunción forman al hombre espiritual, que es activo, porque pide, se mueve y hace; a diferencia del hombre contemplativo que es pasivo y no tiene otro fin que unirse con Dios. Por tanto, si el objeto de contemplación es activo (Dios), entonces el hombre espiritual también es activo y la forma de llegar a Dios no es mediante el silencio, sino mediante la acción. Entonces, este opúsculo tercero expresa una mística, no porque este hombre está en silencio y recogimiento, sino porque está conectado con Dios a

través de la acción. De este modo, se puede decir que la mística de Ruiz de Montoya es una mística de la acción, en donde hay una verdadera imitación de la vida y virtudes de Cristo.

CONTEMPLACIÓN PASIVA EN EL *SÍLEX DEL DIVINO AMOR*

Luego de haber explicado la contemplación activa en el *Sílex del Divino Amor*, ahora trataremos la *contemplación pasiva en el Sílex del Divino Amor*, centrándonos básicamente —para este objetivo— en el opúsculo cuarto de esta obra.

Esta contemplación pasiva empieza en la quinta mansión descrita por Antonio Ruiz de Montoya llamada *Unión*. A partir de aquí se inicia la contemplación pasiva, en donde el hombre espiritual pasa a ser un hombre contemplativo, propiamente dicho, que es conducido por Dios hacia las nueve mansiones restantes de este castillo divino. Esta abstracción pasiva llena los senos vacíos del entendimiento; este tipo de abstracción es la superación de la abstracción activa del entendimiento, pues es la cumbre de la divina contemplación. Esta contemplación pasiva es el objetivo final del recorrido de la contemplación activa del entendimiento.

Este cuarto opúsculo que trata sobre la contemplación pasiva, a diferencia del tercer opúsculo, sigue el modelo basado en los tratados de mística de los clásicos europeos, y, particularmente, en el místico jesuita Diego Álvarez de Paz. Este opúsculo, a partir de la quinta mansión, donde propiamente se inicia esta contemplación pasiva, es una descripción de los estados de unión con Dios. Este opúsculo es más un tratado de mística que de oración. Pero esto lo trataremos en el siguiente apartado.

En base a estas afirmaciones, concluimos en esta parte que en el *Sílex del Divino Amor* se puede hablar de una contemplación activa y una contemplación pasiva, en el sentido que lo hemos tratado líneas arriba. A continuación, siguiendo esta línea hermenéutica del *Sílex* veremos si este opúsculo es un tratado de oración o de mística, para este fin también nos basaremos en los opúsculos tercero y cuarto, respectivamente.

3. *SÍLEX DEL DIVINO AMOR*: ¿TRATADO DE ORACIÓN O DE MÍSTICA?

En las líneas que siguen trataremos el tópico de la naturaleza del libro más importante de un místico escrito luego de una obra misionera, vale decir, el *Sílex del Divino Amor*. Análogamente al apartado anterior, para este análisis hermenéutico de esta obra nos centraremos en el opúsculo tercero y cuarto del *Sílex del Divino Amor*.

TRATADO DE ORACIÓN: HOMBRE ESPIRITUAL Y LA CONTEMPLACIÓN ACTIVA

El *Sílex del Divino Amor* de Antonio Ruiz de Montoya, sacerdote jesuita del siglo XVII, lo podemos leer como un tratado de oración, pero no cualquier oración sino de oración contemplativa, pues no olvidemos que existen tres tipos de oración dentro de los monasterios: Primero, la oración vocal, que es la que se expresa en los coros de las misas; en segundo lugar, la oración mental, que es lo podríamos denominar en este contexto del *Sílex* como contemplación activa, que lo mencionábamos líneas arriba, y, por último, la oración contemplativa, que es propiamente la contemplación pasiva del entendimiento, el fin de todo tratado de mística.

En ese contexto conceptual, podemos afirmar que —particularmente— el tercer opúsculo del *Sílex* es un tratado de oración. Esto lo explicaremos en el subsiguiente párrafo. Al respecto, no se debe olvidar lo que decía un discípulo de Ruiz de Montoya, Francisco del Castillo, quien narraba con sencillez y orígenes del *Sílex del Divino Amor* del siguiente modo:

Andaba yo en este tiempo con el espíritu muy inquieto con la variedad e inconstancia que entonces tuve en el modo y materia de mi oración. Llegué un día a comunicar por mi dicha y a dar cuenta de mi conciencia y del modo y materia de mi oración al Venerable Padre Antonio Ruiz (...) Reconoció y díjome el Siervo de Dios que el camino que yo llevaba de oración y meditación era un perpetuo quebradero de cabeza; comenzóme entonces a enseñar el modo y el ejercicio de oración mental (...) cuya esencia y sustancia consiste en una simplísima vista y conocimiento de Dios, con actos fervorosos y continuos de amor en la voluntad. (González, 2000: 39)

En esta cita nos damos cuenta que el objetivo central de Ruiz de Montoya en el *Sílex* es enseñarle a su discípulo la teoría y práctica de la oración mental que la define como “simplísima vista y conocimiento de Dios, con actos fervorosos y continuos de amor en la voluntad” (González, 2000: 32), esta enseñanza que le da a su discípulo es lo central del *Sílex* que es la definición de la contemplación como “una sincera vista de Dios que carece de discurso y produce en el entendimiento un concepto altísimo de Dios y un ardiente deseo en la voluntad de amarle” (Ruiz de Montoya, 1991: 145).

Este tercer opúsculo del *Sílex del Divino Amor*, que trata el tópico de la contemplación activa, es un tratado de oración pero no una oración vocal —mencionada líneas arriba—, sino una oración de meditación que conduce a la contemplación, para ello es necesario dejar los discursos y tener fe, eso es lo que recomienda Ruiz de Montoya a Francisco del Castillo, a quien está dedicado este libro.

Como se había dicho arriba, el tratado de oración no dice que el hombre activo espiritual debe llegar necesariamente a la contemplación; sin embargo este tratado describe los pasos de la oración de la meditación para alcanzar la contemplación o unión mística. Esto quiere decir que si se practica el tratado de oración no necesariamente nos llevará a ser místicos.

En ese sentido, este tercer opúsculo del *Sílex del Divino Amor*, titulado “*Sílex del Divino Amor y Rapto Activo del Alma ya purgada en sus potencias Memoria, Entendimiento y Voluntad*”, es un tratado de oración (ascética, piedad, devoción), porque Ruiz de Montoya introduce una forma práctica de realizar la oración, por lo cual podemos sostener que esta parte de esta obra de Montoya es un tratado de oración.

Siguiendo con lo tratado en este apartado, este tercer opúsculo es el más original de toda la obra mística de Antonio Ruiz de Montoya:

Lo interesante de este Tratado es que es escrito por un jesuita destacado en una misión en medio de la región guaraní, en el actual territorio paraguayo y sureño del Brasil. En otras palabras, es único por ser un texto “espiritual” escrito en territorio de misión. (Dejo, 2010, s.n.)

De este modo, esta parte del *Sílex* no es propiamente un tratado de mística, de esto hablaremos en el siguiente apartado, sino que dentro de los estudios de textos espirituales de la Orden jesuita podría ser calificada como una guía propedéutica (forma práctica de oración) para alcanzar la perfección espiritual.

Por último, queremos relacionar aquí tres conceptos: Tratado de oración, contemplación activa y el hombre espiritual, para sustentar que el tercer opúsculo del *Sílex* es un tratado de oración. El hombre espiritual, que nace al aniquilar sus sentidos, se mueve, hace y pide; esto último, el pedir, es lo propio de la oración, podemos decir aquí, mística o afectiva. Todo este pedir la realiza el hombre espiritual activo; por eso que esta oración afectiva se despliega en el contexto de la contemplación activa. En resumen,

tanto el tratado de oración afectiva y la contemplación activa —tratada líneas arriba— la realiza el hombre espiritual que pide, aniquila la memoria y suspende su entendimiento para quedarse con su voluntad, despojada de lo sensorial, que ama —de ahí que sea una oración afectiva o mística— al ser que le dio origen, Dios. Prueba de ello es que tanto el tratado de oración como la contemplación activa se encuentran en este tercer opúsculo. De ahí que estas dos cuestiones señaladas se encuentran en la parte activa del concepto de contemplación del *Sílex del Divino Amor*. Aquí el hombre espiritual consciente de su naturaleza se despoja de todo lo sensible y suspende su entendimiento para, por un lado, tratar de alcanzar la contemplación o unión con lo divino y, por otro lado, pedir —mediante esta la oración de la meditación que nos presenta el *Sílex*— abstraernos de todo lo sensible y aumentar nuestra fe cada día, y de ese modo alcanzar la contemplación.

TRATADO DE MÍSTICA: EL VÍNCULO ENTRE EL HOMBRE CONTEMPLATIVO Y LA CONTEMPLACIÓN PASIVA

Además de un tratado de oración, el *Sílex del Divino Amor* también lo podemos leer como un tratado de mística. En las líneas siguientes trataremos de mostrar esta tesis desde la lectura del cuarto opúsculo del *Sílex*. Este opúsculo titulado “*Sílex Pasivo del Divino Amor en el Entendimiento y la Voluntad*” es un tratado de mística.

A diferencia de los tratados de oración —descritos arriba— el tratado de mística nace de la tradición contemplativa originada en los monasterios. Este tipo de tratado de mística versa sobre una descripción de un estado de unión con Dios, esto quiere decir que los tratados de mística se refieren a la contemplación del misterio de Dios o una intuición de lo divino. Por ejemplo, el tratado místico por excelencia es *Los nombres divinos* o la *Teología mística* del Pseudo Dionisio Areopagita, en donde, a diferencia del tratado de oración que expresa cómo llegar a la contemplación mística, contempla el objeto místico. Esto quiere decir que los tratados de oración describen un objeto como es Dios, pero no explica racionalmente —como lo hace el tratado de oración— cómo llegar a esa contemplación de Dios.

En este sentido, sostenemos que el cuarto opúsculo del *Sílex del Divino Amor* es un Tratado de mística porque es una descripción de los estados de unión con Dios, estados que Montoya las llama Mansiones que son trece. En su conjunto, las trece Mansiones puede caracterizarse como un Tratado de mística. Sin embargo, no todas las Moradas —término usado por Teresa de Ávila— se

encuentran dentro de la contemplación pasiva; sino que a partir de la quinta mansión llamada *Unión*, nosotros le agregaríamos mística, empieza la contemplación pasiva del entendimiento, esto es lo que propiamente llamaremos contemplación. La primera parte la llamamos abstracción activa del entendimiento (contemplación activa). En este tipo de tratado existe un hombre contemplativo que es pasivo, pues es movido, padece y su fin es unirse con Dios.

Por tanto: Lo que queremos relacionar aquí son tres conceptos claves en el cuarto opúsculo del *Sílex*: Tratado de mística, contemplación pasiva y hombre contemplativo. Éste, como está dicho arriba, es movido y su fin volverse uno con Dios; este hombre contemplativo así caracterizado es el que realiza la contemplación pasiva en el entendimiento y la voluntad. Esta contemplación pasiva, en este opúsculo *Sílex del Divino Amor*, es la contemplación propiamente dicha. Y lo que describa este hombre contemplativo es lo que estamos llamando aquí el Tratado de mística, que es como comúnmente se le ha caracterizado al *Sílex*. Pero nosotros aquí matizamos diciendo que este cuarto opúsculo del *Sílex* es el que se puede caracterizar como un Tratado de mística. Por tanto, el Tratado de mística y la contemplación pasiva la realiza un hombre contemplativo que padece y tiene como fin volverse uno con Dios. Por ello podemos afirmar que el cuarto opúsculo del *Sílex* es un Tratado de mística que describe la contemplación mística (pasiva) realizada por el hombre contemplativo pasivo. Todo esto se puede percibir en el cuarto opúsculo del *Sílex del Divino Amor*. Todo esto mostraría que esta parte de este libro es un Tratado de mística.

Por tanto concluimos en esta parte que el *Sílex del Divino Amor* es, por un lado, un Tratado de oración y, también, por otro lado, un Tratado de mística, en el opúsculo tercero y cuarto de esta obra, respectivamente, sustentado con los argumentos expuestos. Se da esta dicotomía en el *Sílex* porque Ruiz de Montoya es un jesuita, y lo propio de esta espiritualidad —fundada por Ignacio de Loyola— es la tensión entre la contemplación y la acción, o lo que mejor resume esta espiritualidad es el adagio de Jerónimo de Nadal que llamó a los jesuitas: *contemplativos en acción*, como también lo fue Antonio Ruiz de Montoya. Hasta aquí concluimos todo con respecto al concepto de la contemplación (activa y pasiva), propiamente dicha; ahora, a continuación, relacionaremos este concepto con el concepto de mística tratado en el *Sílex del Divino Amor*.

4. EL CONCEPTO DE CONTEMPLACIÓN EN LA MÍSTICA DEL *SÍLEX DEL DIVINO AMOR*

LA MÍSTICA EN EL *SÍLEX DEL DIVINO AMOR*

No podemos tratar sobre el concepto de la contemplación, sin tratar antes sobre la mística. De este modo, en relación a este tema señalamos lo siguiente: La mística desarrollada en el *Sílex del Divino Amor*⁵ es la “mística de la acción” que es propiamente jesuita. Pero, ¿qué significa que en el *Sílex* se presenta una mística de la acción? Expliquemos mejor este problema desde diferentes perspectivas.

Primero, tenemos que afirmar que la mística se desdobra en una experiencia personal intransferible y una expresión literaria. Esto se puede percibir en el *Sílex* que es la puesta en práctica de la experiencia en la misión —donde siente Ruiz de Montoya la presencia de Dios— y que es expresada —en varios momentos— poéticamente.

La mística contemplativa jesuita es la síntesis de la contemplación y la acción. Sobre este último concepto, la acción en la mística jesuita, queremos reflexionar. Esta acción o sensibilidad en el *Sílex* expresa una búsqueda de Dios a partir de sus criaturas. Al respecto, Rouillon sostiene:

La búsqueda de Dios a través de las criaturas (...), la purificación de las potencias del alma, la salida de todas las criaturas y aun de sí mismo (...) tiene en el *Sílex* un acento filosófico y abstracto peculiar. Dios es ante todo la primera Causa. Este criollo que ha vivido en la selva y en la corte tiene una gran sensibilidad y vive deslumbrado ante el universo. (Montoya, 1991: CXII)

De este modo, en contraposición a la mística especulativa, la mística desplegada en el *Sílex* es una mística jesuita dirigida al servicio activo de Dios, en esta mística tiene mucha importancia la sensibilidad (el sentir gustoso de la imaginación). Aquí, en cierto sentido, se está siguiendo la epistemología aristotélica que afirma que el conocimiento empieza por los sentidos. Pero, sin embargo, la influencia más cercana sobre este tópico —la sensibilidad— es Ignacio de Loyola en sus EE:

5 A partir de aquí al *Sílex del Divino Amor* nos referiremos simplemente como *Sílex*.

[2] 2ª La segunda: es, que la persona que da a otro modo y orden para meditar o contemplar (sic), debe narrar fielmente la historia de la tal contemplación (sic) o meditación, discurrendo solamente por los puntos (sic) con breve o sumaria declaración; porque la persona que contempla, tomando el fundamento verdadero de la historia, discurrendo y racionando por sí mismo, y hallando alguna cosa que haga un poco más declarar o sentir la historia, quier (sic) por la ración propia, quier (sic) sea en quanto (sic) el entendimiento es iluminado por la virtud divina, es de más gusto y fruto (sic) espiritual, que si el que da los ejercicios (sic) hubiese mucho declarado y ampliado el sentido de la historia; porque no el mucho saber harta y satisface al ánima, mas el sentir y gusta de las cosas internamente. (Loyola, 1987: 154)

En esta larga cita, Ignacio afirma que hay un deber moral del jesuita que ha llegado a la contemplación mística, pues debe narrar este camino arduo y complicado que ha tenido para llegar a esta elevación del espíritu a Dios. Esta mística es histórica, en contraste a la mística especulativa que es abstracta, y se da por la imitación —que realiza este hombre contemplativo— de Cristo, que es el fundamento verdadero de la historia. Por ello que estos ejercicios son consejos prácticos para alcanzar la mencionada contemplación mística jesuita.

En la parte final de esta cita se manifiesta que en este tipo ignaciano de místico —como bien lo caracterizó Jerónimo Nadal en su adagio como “contemplativo en la acción” — se le busca en todas las cosas y a partir de la sensibilidad (sentir y gustar). Esta cita muestra, entonces, que cuestión fundamental en los ejercicios espirituales, en la mística y en la espiritualidad jesuita es la sensibilidad. Por tanto, esta contemplación mística activa es propiamente jesuita y parte de la sensibilidad.

Sin embargo, en el *Sílex* también hay momentos donde se niega la sensibilidad; por ejemplo, en la muerte de memoria, en el borrar materias y formas, etc. Podemos decir que hay una tensión en este texto como en toda la obra de Ruiz de Montoya. Hay una tensión, pues, por un lado, se afirma la sensibilidad y, por otro, se la niega. Esto ocurre tanto en su pensamiento, en su obra general y en el *Sílex*.

La causa de esta tensión no lo podemos explicar aquí, pues sólo este tópico sería objeto de una nueva investigación. Aquí nos limitamos a señalar esta tensión entre la sensibilidad y la negación de la misma; o dicho en otra clave, la mística de la acción se

origina dentro una sensibilidad para luego de esto irse buscar lo divino.

En esta tensión se encuentra la mística de Ruiz de Montoya. “El aire, los ríos, los insectos, a los que vuelve inesperadamente, en medio de las más sublimes experiencias contemplativas, expresan su enraizamiento en el cosmos, al que paradójicamente, renuncia con radicalidad; es verdad que para reencontrarlo, como San Juan de la Cruz, transfigurado en Dios” (Montoya, 1991, CXII). Esta mística de Montoya tiene un método inductivo, va de lo particular a lo general; es decir, va de la sensibilidad (acción) a la contemplación, propiamente dicha. La mística realizada en el *Sílex* es aconsejar de manera práctica el ejercicio de la oración mental para alcanzar la contemplación (oración contemplativa-teoría), pero se alcanza de este suelo histórico, determinado en un tiempo y un espacio (práctica o sensibilidad). Este llegar a Dios por sus efectos, por las criaturas, es meditar. La meditación (inicio de la contemplación) tiene carga *sensitiva*, por eso no se le puede hallar a Dios por esta vía, pues en Dios no hay materia. Esto no es contemplación —en un sentido extenso se le puede llamar contemplación activa— sino sólo meditación. Contemplar a Dios es hallar la nada, esto es una “docta ignorancia”, más sabia que todo saber. Hasta aquí con respecto a que la mística esbozada es una mística de la acción, teniendo como base la sensibilidad.

Esta mística planteada por Montoya en el *Sílex* es una mística que lo puede alcanzar cualquier persona, sin necesidad que tenga un conocimiento elevado. Ruiz de Montoya recurre a la segunda persona para narrar su propia experiencia. Jarque precisa que el indio era Ignacio Piraycí de la reducción de Nuestra Señora de Loreto, en el Guayrá (Jarque, 1900: 575). Este indio le enseña a Ruiz de Montoya cómo vivir en la presencia de Dios. El interés de Montoya será aprender esta experiencia mística e incorporarla en su vida cotidiana. La clave de esta mística —que es para todos— es tener la conciencia permanente de la presencia de Dios en la realidad mundana y en la vivencia cotidiana. Para esta mística, y, para todo el *Sílex*, existe una gran importancia de la fe, que se la entiende como una gracia, que al darse la maduración de la fe, esto es, el proceso de la contemplación, también se da la gracia de Dios.

El llamado a la mística es para todos, porque consiste en la maduración de la fe. Pero hay que prepararse y dejar la iniciativa a Dios. Recoge de las Instituciones de Tauler, de Santa Teresa o San Juan de la Cruz señales que indican el paso de la

meditación a la contemplación, de la vía activa a la pasiva, del obrar (agere) a ser llevado (agi). (Montoya, 1991: CXIII)

EL CONCEPTO DE CONTEMPLACIÓN EN LA MÍSTICA DEL *SÍLEX DEL DIVINO AMOR*

Luego de haber tratado la mística del *Sílex*, como una “mística de la acción”, y haber reflexionado sobre la sensibilidad en esta obra, y por último la importancia de la fe para este tipo de mística; en esta parte trataremos de relacionar lo desarrollado líneas arriba —la mística del *Sílex*— con la contemplación ya tratado en apartados anteriores de este capítulo. De este modo, tenemos los elementos necesarios para tematizar y relacionar los conceptos mística y contemplación en el *Sílex*

Este concepto de contemplación es propiamente jesuita que está enmarcada dentro de una “mística de la acción”, pues —a diferencia de la mística especulativa, que era puramente teórica— esta mística se origina dentro de un contexto histórico con suelo sensible. Por ello, Ruiz de Montoya al inicio del tercer opúsculo del *Sílex* diferencia entre la teología escolástica y mística:

La escolástica (...) intenta el conocimiento de la primera Causa (...) porque sólo la considera metida y encerrada en la razón; de que sólo el entendimiento queda satisfecho. La mística (...) (trata sobre)⁶ lo sobrenatural lo encuentra no sólo al conocimiento de la primera Causa, sino a su aprehensión y unión con Ella con un desnudo, simple y silencioso acto. (Ruiz de Montoya, 1991: 113)

Esta “mística de la acción” es experimental, tiene como base la sensibilidad. En este tipo de mística, tanto el entendimiento como la voluntad, y más ésta última, se satisfacen al dar amor al ser divino, Dios.

El modo como se expresa esta “mística de la acción” en el *Sílex* es de dos maneras: Primero, mediante el tercer opúsculo que describe una mística contemplativa activa, este opúsculo es el más original del *Sílex* y guarda mucha relación con la contemplación jesuita de Ignacio de Loyola. Esta contemplación activa muestra a un hombre espiritual que pide, se mueve, hace y quiere llegar a contemplar a Dios, para ese fin desarrolla un tratado de oración

⁶ Palabras puestas por nosotros para entender de mejor forma el sentido del texto.

mental. Este es el itinerario activo que debe seguir para alcanzar el simplísimo conocimiento de Dios, por medio de la voluntad. De esta forma, se despliega totalmente el lado activo, representado por este hombre espiritual, de la contemplación.

La segunda manera como se expresa esta “mística de la acción” se describe como una mística de la contemplación pasiva que se trata en el opúsculo cuarto, que ya no es tan original como el anterior, pues sigue muy fielmente a Diego Álvarez de Paz en sus grados de las mansiones. Esta contemplación pasiva muestra a un hombre contemplativo, propiamente dicho, que es guiado, llevado por las mansiones hasta volverse uno con Dios. Y lo que describe este hombre, luego de esta experiencia, es un tratado de mística que describe esta contemplación pasiva. De esta forma, se tematiza el lado pasivo, representado en el hombre contemplativo (propiamente dicho), de la contemplación que estamos tratando en este último apartado.

En resumen, la “mística de acción” tratada en el *Sílex* se desarrolla en la contemplación activa y la contemplación pasiva, lo que trae como consecuencia el tratado de oración y el tratado de mística, respectivamente. Por tanto, este concepto de contemplación implica teoría, entendida como pasividad, y práctica, entendida como actividad. Entonces, el concepto de teoría (contemplación) se amplía y no sólo implicaría pasividad —como lo entendían en la antigüedad griega como actividad de la razón (pensamiento que se piensa a sí mismo) o en el medioevo que tenía como modelo a Cristo— sino también actividad. Y este concepto de contemplación se resumiría en una “mística de la acción”. Esta es la forma como han caracterizado a la contemplación jesuita y extendería al *Sílex*, obra Antonio Ruiz de Montoya, que sería denominado como un “contemplativo en acción”, propio de la mística jesuita.

Sin embargo, daremos una reflexión final sobre este tema en conjunto. Nuestra posición aquí es la siguiente: Sostenemos que el tercer opúsculo del *Sílex* es la parte más original de esta obra, y el cuarto opúsculo no es tan original, pues sigue mucho a otros autores, básicamente a Diego Álvarez de Paz. Pero vayamos más allá de esta obviedad. Creemos que hay una lucha entre el pensamiento de Ruiz de Montoya y la realidad propuesta. Pues, Montoya, en un inicio, sentía temor a la mística, debido a la condena de la Inquisición en Lima. Casos como Luisa de Melgarejo, las alumbradas limeñas, Juan del Castillo, etc. En este contexto, si este libro acababa en el opúsculo tercero podía haber sido condenado por no ser conforme al “modo nuestro de proceder” jesuita

y tampoco hacía la defensa de la ortodoxia como se debía. Por ello que necesitaba de ese opúsculo cuarto para entrar en los clásicos tratados de mística en donde el alma es raptada por Dios y el ser humano es limitado en ese camino místico. Pues este libro debía ser una defensa de la ortodoxia de la Iglesia imperante, ya que iba a ser revisado nada menos por un “Calificador del Santo Oficio”, como muchos otros libros de mística de la época. Por esa necesidad de aprobación de la Inquisición para con este libro, se escribe de esta forma e imitando en el último opúsculo en su estructura el texto de Diego Álvarez de Paz. Por eso hay que diferenciar bien el pensamiento de Antonio (propiamente místico activo) de la realidad propuesta en su libro.

5. CONSECUENCIAS HISTÓRICAS: ANTONIO RUIZ DE MONTOYA Y *SÍLEX DEL DIVINO AMOR*.

PRESENCIA DE DIOS

Este punto lo explicaremos desde el tópico de la presencia de Dios. Sentir a Dios está en acto. Nuevamente estamos aquí con la temática del sentir que nos lleva al imaginar lo divino. En este caso estaríamos en la meditación, pues hay una sensibilidad dentro de esta contemplación activa. Esta presencia de Dios que nosotros ofrecemos al mundo brinda un sentido y configuración al mismo. Todo esto enmarcado en la fe, que no entra dentro del esquema de la racionalidad de la teología escolástica. Por medio de nuestra fe que se expresa en creencias se desarrolla la contemplación ya sea de un modo activo o de un modo pasivo. Pues cuando introducimos nuestra subjetividad —por medio de las creencias— al mundo se desarrolla una síntesis de teoría y praxis. Pues el *yo creo*, en el sentido de acto de fe, viene del verbo creer (teoría); pero a la vez adquiere el sentido del verbo crear (práctica). Por tanto, en el *yo creo* se resume la contemplación jesuita que es primera activa y luego pasiva, por lo explicado líneas arriba.

En ese sentido, Dios brinda una estabilidad gnoseológico-ontológica al mundo. Para ello es de suma importancia tener fe que se expresa en las creencias. Sin éstas no se puede alcanzar nada. Esa es la importancia histórica del *Sílex* de Antonio Ruiz de Montoya. En este libro hay una revaloración de las creencias y oración místicas que nos conducen a Dios.

ESPIRITUALIDAD RELIGIOSA: IMPORTANCIA DEL *SÍLEX* PARA LA MÍSTICA LIMEÑA

En el marco histórico-conceptual de la espiritualidad religiosa del siglo XVII, este libro es de suma importancia en lo que respec-

ta la mística limeña. En Lima, el pensamiento jesuita y el fenómeno de la mística encontraron un contexto donde desarrollarse, como vimos en el primer capítulo de la presente tesis, junto con prácticas místicas como de Rosa de Santa María, Juan del Castillo, Pedro de Urraca. Esa época fue el florecimiento de la espiritualidad limeña. El *Sílex* es la exposición de las tesis de una mística jesuita no tradicional elaborada por un peruano a su regreso de la “misión” en tierras guaraníes. Pues, una de las cuestiones que marca la diferencia en su planteamiento es postular que la mística y, por ende, la contemplación, puede ser alcanzada por cualquier persona.

Hasta el momento existen muy pocas investigaciones tanto con respecto a Antonio Ruiz de Montoya como al *Sílex*, desde el campo estrictamente filosófico, aquí se puede destacar sólo algunas como la del profesor Juan Dejo Bendezú, S.J.; y la del Padre José Luis Rouillon Arróspide.

MÍSTICA: LA NOVEDAD ESPIRITUAL DEL *SÍLEX*

Es interesante percibir en el *Sílex* el nuevo sentido del concepto de contemplación que no sólo implica teoría sino también práctica, eso debido a la formación de educación jesuita que tuvo su autor, Antonio Ruiz de Montoya. La mística ruiziana es una síntesis descrita como “mística de la acción” o “mística de la creación”, en donde el personaje central es el “contemplativo en acción”. Esta mística del *Sílex* se diferencia totalmente de la mística contemplativa, en donde el hombre es siempre pasivo y nunca activo. En cambio, en esta “mística de la acción” la contemplación se inicia en la acción, en el caso de Ruiz de Montoya, en la misión guaraní.

De este modo, al desarrollar los textos de traducción del guaraní al español, Ruiz de Montoya ya está desarrollando su mística. Es una mística práctica y no especulativa, recogida de lo sensible. Al contrario, esta mística empieza con la sensibilidad; pero, sin embargo, aquí Ruiz de Montoya no es consciente de lo mística que está desarrollando. Se hará consciente cuando empiece a redactar el *Sílex* —dedicado a su discípulo Francisco del Castillo— y sostenga que debe empezar a aniquilar los sentidos. De ese modo, quedarse sin formas (imaginación), ni materia (memoria). Hace lo mismo con el entendimiento y la voluntad, hasta purificarlas o abstraerlas totalmente de todo lo material.

Sin embargo, parecería que no hay coherencia en el pensamiento de Ruiz de Montoya, cuando en un primer momento le da importancia a los sentidos y afirma el cosmos; para luego suprimir la memoria, toda sensibilidad y quedarse purificado para

llegar a la contemplación de Dios. La pregunta central aquí sería: ¿Por qué en un inicio comienza afirmando la sensibilidad y luego en el *Sílex* la niega totalmente? Nuestra hipótesis aquí es que se niega la sensibilidad en el *Sílex* pero no tajantemente, pues hay algunos momentos que hace uso de ella, metafóricamente, para explicar lo que quiere demostrar. Además no se le niega totalmente pues también creemos que en un primer momento existe una mirada humana, para luego transformarse —al contemplar a Dios— en la mirada humana en Dios; y, de este modo, nacerá un nuevo hombre, el hombre espiritual. Pero, este tópico no lo podemos explicar aquí, más que esto. Como dijimos líneas arriba, este problema central se podría tratar en una nueva investigación.

REPERCUSIÓN HISTÓRICA DE LA OBRA DE ANTONIO RUIZ DE MONTOYA

No podemos referirnos a Ruiz de Montoya sin tratar sobre los jesuitas, la mística, las misiones en la Provincia del Paraguay, en general, su universo espiritual y sus diferentes estilos literarios; por ejemplo, en la *Conquista espiritual* se presenta como un aprendiz de conceptismo o en el *Sílex* se presenta como un autor místico que escribe su experiencia personal.

Por tanto, la importancia histórica de Ruiz de Montoya es muy amplia, pues abarca varios ejes temáticos como la teología y la experiencia misional, la mística —tratada en esta investigación, la lingüística— particularmente fue un gran conocedor de la lengua guaraní y a partir de ahí se introdujo en el imaginario de estos indígenas. Sin embargo, Ruiz de Montoya que tiene varios tópicos por investigar, aún ha sido muy poco estudiado.

CONCLUSIONES

No hay una separación entre la vida activa y la vida contemplativa, se puede afirmar que en el *Sílex* y en Ruiz de Montoya, la vida contemplativa es una continuación de su vida activa. Esto es propio de la contemplación jesuita, en donde hay asociación tanto de mística y acción. Este tipo de contemplación se diferencia de la antigüedad clásica griega en donde la contemplación era lo mismo que la teoría (θεορία); en cambio, en la contemplación jesuita esa teoría tiene sus cimientos en la práctica (πράξις) misional.

El *Sílex del Divino Amor* es, por un lado, un tratado de oración y, por otro lado, un tratado de mística, en el opúsculo tercero y cuarto de esta obra, respectivamente. Se da esta dicotomía en el *Sílex* porque Ruiz de Montoya es un jesuita, y lo propio de esta espiritualidad —fundada por Ignacio de Loyola— es la tensión entre la contemplación y la acción, o lo que mejor resume esta

espiritualidad es el adagio de Jerónimo de Nadal que llamó a los jesuitas: contemplativos en acción, como también lo fue Antonio Ruiz de Montoya.

La “mística de acción” tratada en el *Sílex* se desarrolla en la contemplación activa y la contemplación pasiva, lo que trae como consecuencia el tratado de oración y el tratado de mística, respectivamente. Este concepto de contemplación implica teoría, entendida como pasividad, y práctica, entendida como actividad. Entonces, el concepto de teoría (contemplación), en la espiritualidad jesuita y, particularmente, en el *Sílex* se amplía y no sólo implicaría pasividad —como lo entendían en la antigüedad griega como actividad de la razón (pensamiento que se piensa a sí mismo) o en el medioevo que tenía como modelo a Cristo— sino también actividad. Y este concepto de contemplación se resumiría en una “mística de la acción”. Esta es la forma como han caracterizado a la contemplación jesuita y extendería al *Sílex*, obra Antonio Ruiz de Montoya, que sería denominado como un “contemplativo en acción”, propio de la mística jesuita.

Hay una lucha entre el pensamiento de Ruiz de Montoya y la realidad propuesta. Pues, Montoya, en un inicio, sentía temor a la mística, debido a la condena de la Inquisición en Lima. Casos como Luisa de Melgarejo, las alumbradas limeñas, Juan del Castillo, etc. En este contexto, si este libro acababa en el opúsculo tercero podía haber sido condenado por no ser conforme al “modo nuestro de proceder” jesuita. Por ello que necesitaba de ese opúsculo cuarto para entrar en los clásicos tratados de mística en donde el alma es raptada por Dios y el ser humano es limitado en ese camino místico. Pues este libro debía ser una defensa de la ortodoxia de la Iglesia imperante, ya que iba a ser revisado nada menos por un “Calificador del Santo Oficio”, como muchos otros libros de mística de la época. Por esa necesidad de aprobación de la Inquisición para con este libro, se escribe de esta forma e imitando en el último opúsculo en su estructura el texto de Diego Álvarez de Paz. Por eso hay que diferenciar bien el pensamiento de Antonio (propiamente místico activo) de la realidad propuesta en su libro (escribe ajustándose al canon oficial de la Iglesia, la cual va a revisar este libro, por intermedio de la Inquisición, para publicarlo). Piensa “una mística de la acción”, pero escribe siguiendo los lineamientos de la mística tradicional aprobada por la Iglesia.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

GONZÁLEZ, Carlos (2000). “El Sílex del Divino Amor de Antonio Ruiz de Montoya: El testimonio místico de un misionero entre los guaraníes” En: *Teología*, XXXVIII (75), 29–73.

JARQUE, Francisco (1900). *Ruiz de Montoya en las Indias (1608–1652)*. Madrid: Victoriano Suárez.

LOYOLA, Ignacio (1987). *Ejercicios Espirituales*. Santander: Sal Terrae.

MONTOYA, Antonio Ruiz de (1640/1650). *Sílex del Divino Amor*. Lima: UARM.

MONTOYA, Antonio Ruiz de (1991). *Sílex del Divino Amor*. Lima: PUCP.

DEJO, Juan (2010). *Un texto “místico” jesuita made in Perú (1650)*. Recuperado el 19 de noviembre de 2012, de <http://www.pneumatiko.com/2010/02/un-texto-mistico-jesuita-made-in-peru.html>

Recibido: Octubre 2013
Aceptado: Diciembre 2013

VIDAS PARALELAS: ZULEN Y MARIÁTEGUI
ANÁLISIS SOBRE LAS POSIBLES APROXIMACIONES
DISCURSIVAS Y VIVENCIALES

PARALLEL LIVES: ZULEN AND MARIÁTEGUI
ANALYSIS OF THE POSSIBLE DISCURSIVE AND EXPERIENTIAL
APPROXIMATIONS

Segundo Montoya Huamaní¹.

Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú
sersocial30@gmail.com

“Pienso que se trata de dos vidas paralelas, dentro del sentido que el concepto de vidas paralelas tiene en Plutarco. Bajo los matices externos de ambas vidas se descubre la trama de una afinidad espiritual que los aproxima en el tiempo y en la historia.”
(J.C. Mariátegui, 1925)

RESUMEN

El presente artículo tiene por objetivo explorar y reflexionar sobre las posibles aproximaciones discursivas y vivenciales entre Pedro Salvino Zulen y José Carlos Mariátegui. Para tal efecto dividiré el artículo en tres tópicos: en el primer tópico reflexiono sobre la semejanza entre las nociones “perseverancia zuleniana” y “agonía mariateguiana”, lo cual me permite evidenciar las condiciones inter-subjetivas para una “revolución democrático burguesa” que pudo acabar con el latifundio y libere al indígena de la servidumbre, desde la postura liberal Zuleniana y socialista Mariateguiana. En el segundo tópico analizo la influencia del espiritualismo bergsonianiano a través de George Sorel, “el eslabón intelectual”, en el pensamiento de Mariátegui, y sostengo la hipó-

¹ Miembro del Grupo de Estudios Latinoamericanos, Pedro S. Zulen. Estudiante de filosofía de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos,

tesis de trabajo según la cual, Sorel aplicó creativamente la teoría metafísica de la duración (*durée*) como fundamento de la libertad humana a la esfera de la lucha de clases, bajo la forma de la huelga general. En el tercer tópico analizo la influencia del pragmatismo jamesiano en el pensamiento de Mariátegui, y sostengo que el interés de Mariátegui por el pragmatismo, no es gratuito y desinteresado, pues surge del énfasis que James le otorga a la praxis o acción humana en general, no solo como teoría de la verdad, sino principalmente como guía para la acción socialmente útil.

Palabras clave

Zulen, Mariátegui, Sorel, Bergson, James, perseverancia, agonía.

ABSTRACT

This article aims to explore and reflect on possible approaches and experiential discourse between Peter Salvino Zulen and José Carlos Mariátegui. For this purpose divide the article into three topics : the first topic I reflect on the similarity between the notions “zuleniana perseverance” and “agony mariateguiana”, which allows me to show inter-subjective conditions for a “bourgeois democratic revolution” that could end the latifundia and the Indian release from bondage, from the liberal position Mariateguiana Zuleniana socialist. In the second topic I analyze the influence of Bergsonian spiritualism through George Sorel, “the intellectual link” in Mariátegui’s thought, and hold the working hypothesis according to which creatively applied Sorel metaphysical theory of duration (*durée*) as the foundation of human freedom to the realm of the class struggle, in the form of a general strike. On the topic tecer analyze the influence of Jamesian pragmatism in Mariátegui’s thought, and argue that the interest of Mariátegui by pragmatism, not free and disinterested, it comes from the emphasis that James gives the praxis or human action in general, not only as a theory of truth, but primarily as a guide for socially useful action .

Keywords

Zulen, Mariátegui, Sorel, Bergson, James, perseverance, agony.

INTRODUCCIÓN

Nos proponemos a modo de hipótesis, desarrollar un sugerente y a vez controversial estudio comparativo entre Zulen y Mariátegui, al que denomino “Vidas Paralelas”, a propósito del artículo

“Vidas Paralelas: E. D. Morel–Pedro S. Zulen”, escrito por Mariátegui (1925), que a su vez se inspira en la obra de Plutarco. En ese sentido, creemos que en la historia de las ideas filosóficas, políticas y literarias, no hay mejor forma de rendir un homenaje, de reconocer aportes y limitaciones, de legitimar praxis y discursos, y sobre todo, visibilizar la inmensa obra pensante y operante, de un intelectual polifacético peruano como Pedro Zulen, sintomática y anecdóticamente conocido más por su escandaloso romance con Dora Mayer, que por su ejemplar contribución académica en San Marcos y social en defensa de los indígenas en las provincias del Perú a inicios del siglo XX.

El “ninguneo filosófico”² de pensadores como Zulen es una práctica disciplinaria³ casi institucionalizada en algunas universidades de Lima, además del eurocentrismo que no es la perspectiva cognitiva de los europeos exclusivamente o solo de los dominantes del capitalismo mundial, sino del conjunto de los educados bajo su hegemonía⁴. Lo cual impide, naturalmente, que estos pensadores sean situados bajo un “locus de enunciación” distinto, sean estudiados con seriedad, rigurosidad y sean leídos bajo nuevas claves hermenéuticas. En ese sentido veamos esquemáticamente algunas semejanzas y diferencias, que serán tematizadas en éste y en otros escritos posteriores; no obstante, los parentescos vivenciales y discursivos son en algunos casos evidentes, en otros, hay que desentrañarlos apelando al agudo y paciente análisis de sus vidas y obras.

Zulen nació en Lima el 12 de octubre de 1889 y murió en Lima el 27 de enero de 1925, es decir, vivió apenas 35 años de edad de manera febril, intensa y perseverante⁵, cultivando la letras, las ciencias, estudiando filosofía en Harvard, ejerciendo la docencia en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos e incursionando en el activismo pro-indígena, hasta que la tuberculosis acabó con su vida. Asimismo, Mariátegui nació en Moquegua el 14 de

2 Paz, Octavio. *El laberinto de la soledad*, p. 48–49.

3 Véase el libro *Las redes del poder* de Foucault, p.15, donde sostiene: “Disciplina es, en el fondo, el mecanismo del poder por el cual alcanzamos a controlar en el cuerpo social hasta los elementos más tenues por los cuales llegamos a tocar los propios átomos sociales, eso es, los individuos. Técnicas de individualizaciones del poder. Cómo vigilar a alguien, cómo controlar su conducta, sus aptitudes, intensificar su rendimiento, multiplicar sus capacidades, colocarlo en el lugar más útil, esto es, a mi modo de ver las disciplina.”

4 Quijano, Aníbal. *Colonialidad del Poder y Clasificación Social*, p. 343.

5 Véase el *Boceto de la perseverancia* de Zulen en el *Deber Pro-Indígena*, p.56–57.

junio de 1894 y murió en Lima el 16 de abril de 1930, con efímeros 35 años de edad, hasta que la enfermedad producto de una lesión en la rodilla acabó con su vida, es decir, vivió heroica y agónicamente, educándose por iniciativa propia (autodidacta), ejerciendo el periodismo, viajando a Europa para consolidar su aprendizaje del marxismo, desentrañando intuitiva y conceptualmente la realidad peruana en forma de ensayos, creando órganos de prensa y fundando el Partido Socialista en el Perú (1928) para forjar un “sentimiento de clase” en el proletariado y organizarlo para una eventual revolución.

Por otro lado, Zulen recepciona críticamente el espiritualismo y pragmatismo al igual que el Amauta, y se oponen al positivismo e intelectualismo de la época; Zulen se muestra interesado por el espiritismo y Mariátegui por el mito a través de Sorel y éste a través de Bergson; Zulen asimila oportunamente las teorías pedagógicas contemporáneas y propone una educación de corte demo-liberal, moralista y pragmatista⁶. Asimismo, Mariátegui defiende la educación única y democrática de corte marxista⁷; Zulen se define implícitamente como un revolucionario sin Partido⁸ y Mariátegui como un revolucionario con Partido (socialista); Zulen concibe al indígena como protagonista de la revolución democrático-burguesa desde las provincias (periferia) y Mariátegui incluye al indígena en la revolución democrático-burguesa, como aliado del proletariado desde la capital (centro); Zulen publica la revista *el Deber Pro-Indígena* (1907) y el semanario *Autonomía* (1917) a lado de intelectuales comprometidos con la causa indígena, y Mariátegui publica la revista *Amauta* y el periódico *Labor*, más próximo a la prensa de doctrina⁹ que a la prensa de información. Por último, Zulen critica el carácter oligárquico, burocrático (empleomanía) y mediocre de la educación universitaria¹⁰ al igual que Mariátegui, quien lo analiza en su cuarto ensayo sobre *El proceso de la instrucción pública y en Temas de educación*.

6 Véase *Enseñanza única y enseñanza de clase* de Mariátegui en *Temas de educación*, p.49-63.

7 Véase *La ciencia, el arte y el ideal del educador* de Zulen en *el Deber Pro-Indígena*, p.53-55.

8 Zulen, Pedro. *Revolucionarios, sí, revolucionarios*. En *el Deber Pro-Indígena*, p.116.

9 Mariátegui, J. Carlos. *Ideología y política*, p.175-178.

10 Véase *El problema de la Educación Nacional* (introducción al debate iniciado por Zulen en el Centro Universitario en el 1909).

LA PERSEVERANCIA ZULENIANA Y LA AGONÍA MARIATEGUIANA

Las nociones “perseverancia” y “agonía” se encuentran literal, explícita y principalmente en los artículos: “Boceto de la perseverancia” escrito por Zulen y “La agonía del cristianismo de Don Miguel de Unamuno” escrito por Mariátegui, aunque debo aclarar que ambas nociones están diseminadas implícitamente en varios de sus textos. Ahora bien, mis reflexiones sobre estas nociones me han conducido a la siguiente conclusión: las nociones perseverancia y agonía tienen casi las mismas connotaciones de tipo psicológicas, políticas e incluso místicas, de las cuales no podemos prescindir si queremos a modo de conjetura, fundar un estudio comparativo entre el Amuata y Zulen; también, creo que ambas nociones poseen un alto potencial explicativo acerca de las condiciones inter-subjetivas para una “revolución democrático burguesa” que acabe con el latifundio y libere al indígena de la servidumbre desde la postura liberal Zuleniana y socialista Mariateguiana.

A continuación empezaremos por analizar la noción de “perseverancia zuleniana”. En las primeras líneas del Boceto, Zulen recurre poéticamente a la metáfora del océano, leamos lo que dice: “A sí como el océano es incansable lanzado sus olas sobre las riveras, a si es la perseverancia. Pero, así como pertenece a un océano la capacidad de poner en conmoción a las playas, los hombres que llevan en sí el sentimiento de la acción son capaces de la perseverancia”¹¹. De esta manera señala las dos principales características del hombre perseverante: 1) el sentimiento y entusiasmo perenne, y 2) la praxis o acción de luchar sin doblegarse.

De estos dos rasgos particulares y excepcionales se deriva una consecuencia social y política edificante: la perseverancia de los “sujetos históricos” o actores sociales (indígenas) es condición *sine quanon* para la reforma social de los pueblos (peruano). Por ejemplo, en el caso de Cristo, dice Zulen: “El sentimiento de su doctrina que era el nervio de su perseverancia, llevo a Cristo al calvario; pero su credo se expandió entre los hombres, fundando una religión sobre la tierra”¹². En consecuencia: sin perseverancia no hay “revolución”. Por último, la noción de perseverancia entendida como sentimiento de lucha por el bien y la justicia social, se relaciona, con su muerte prematura a los 35 años producto de una tuberculosis. Por consiguiente, su vida fue sin lugar a du-

11 Véase *el Boceto de la perseverancia* de Zulen en *el Deber Pro-Indígena*, p.56-57.

12 *Ibid.*, p.56-57.

das un ejemplo de tenaz perseverancia contra la enfermedad y la muerte.

Pero, ¿qué carácter tiene la revolución para Zulen? Es que acaso estamos hablando de una revolución burguesa de cuño liberal o revolución socialista de cuño marxista. Lo cierto es que Zulen apuesta por un cambio estructural de las relaciones feudales de servidumbre, que no solo despoja al indígena de la tierra en la que trabaja, sino que además lo condena al silencio y al anonimato por falta de legítimos y efectivos derechos de ciudadanía. Zulen es sin duda un liberal consecuente y radical. Consecuente porque hay un manifiesto correlato entre su pesamiento y su acción, desde la creación de la Pro-Indígena (1909–1917), buscando el reconocimiento legal de los indígenas como legítimos ciudadanos en el ejercicio y goce de sus derechos fundamentales: derecho a la propiedad, derecho a la libertad, derecho a la igualdad, etc.. Asimismo, denunciando los abusos que cometían los gamonales y autoridades contra ellos. Radical porque está convencido de que la única forma de lograr el proyecto liberal es acabando con el régimen feudal y oligárquico en el Perú de inicios del siglo XX. Mariátegui se aproxima a Zulen en la propuesta revolucionaria, al cual denomina “revolución democrática burguesa” como fase preparatoria para la revolución socialista de talante marxista leninista.

Nos corresponde ahora, analizar la noción de “agonía mariáteguiana”¹³. Es el filósofo español, Miguel Unamuno, quien explicita, divulga y restablece el verdadero sentido, el originario o etimológico del término “agonía”, en su libro “La agonía del cristianismo”¹⁴, de estilo profundamente agonizante, místico y hagiográfico, aunque el autor prefiera denominar al estilo de su “librito” autodiálogos o sea diálogos polémicos consigo. Escrito en la época de su destierro a Francia (1924–1930), del cual recoge Mariátegui la idea de agonía, definida no como el preludio de la muerte, propia de un muriente o moribundo, tampoco como conclusión de la vida, sino como lucha contra la vida misma y sus conflictos más íntimos. A mi parecer el significado, la importancia y trascendencia de la noción “agonía mariáteguiana” radica en cinco aspectos, a saber: 1) instrumentaliza la noción unamuniana de agonía religiosa y personal, en clave marxista, incorporando

en ella la idea de clases sociales, 2) la noción de agonía caracteriza las polémicas y debates que sostuvo el Amauta con innumerables pensadores, políticos y partidos de la escena mundial contemporánea¹⁵, 3) la noción de agonía no pierde elementos místicos, sino que los refuerza y supedita a la lucha ideológica y de clases, 4) la agonía de las clases sociales dinamiza la historia de la humanidad, dando origen a las grandes transformaciones sociales, 5) la agonía de los “sujetos histórico” (proletarios e indígenas) es condición *sine quanon* para las grandes transformaciones. En consecuencia, sin “agonía” no hay “revolución”.

Sin embargo, la noción de agonía también es tomada en Mariátegui en un sentido intra-personal frente a las dolencias y malestares de su enfermedad que terminó por apagar su vida a los 35 años, muerte a la cual se enfrentó con apasionada, resuelta y digna agonía, en consecuencia, su vida fue una “dura agonía” intra-personal (contra la enfermedad), social (contra las injusticias) y clasista (contra el opresor terrateniente o capitalista).

ESPIRITUALISMO BERGSONIANO EN EL MARXISMO DE MARIÁTEGUI A TRAVÉS DE SOREL

El espiritualismo es una corriente filosófica contemporánea de origen francés que surge en el siglo XIX como una reacción principalmente contra dos líneas del pensamiento y sus respectivas consecuencias: el materialismo del siglo XVIII (con su mecanicismo y determinismo) y el positivismo (con su cientificismo y reduccionismo fiscalista). Asimismo, los espiritualistas proponen la prioridad ontológica del espíritu (alma) por sobre la materia (cuerpo), es decir, la conciencia es irreductible a los procesos físicos materiales; así como la evidencia intuitiva del libre albedrío como rasgo inherente de la condición humana. Ahora bien, Bergson (1859–1941) no es el único espiritualista francés, él es heredero de toda una tradición que comprende a autores como Lequier (1814–1962), Ravaisson (1813–1900), Boutroux (1845–1921)¹⁶, entre otros.

Es lugar común sostener que el concepto cardinal de la filosofía de Bergson es la intuición de la duración. Es por eso que su postura filosófica también adopta el nombre de “intuicionismo” o “espiritualismo”, pero qué es la intuición para Bergson. La intui-

13 Véase *La agonía del cristianismo* de Don Miguel de Unamuno, escrito por Mariátegui en el libro *Signos y obras*, p.116–120

14 Unamuno, Miguel. *La agonía del cristianismo*. p.20–25.

15 Véase el libro, *La agonía de Mariátegui*. La polémica con la Komintern, de Flores Galindo. DESCO, 1980.

16 Reale y Antiseri. *Historia del pensamiento filosófico y científico*. Editorial Herder, Barcelona. Tomo III, 2005.

ción es una operación o forma conocimiento privilegiada de la conciencia que penetra en lo que tienen las cosas de único e inexpressable. Por intuición el hombre simpatiza con las cosas, capta su interioridad, y coincide con ellas de un modo inmediato. Para Bergson la esencia de la realidad es la duración (*durée*), es decir, el progreso indefinido y continuo del pasado que muerde el futuro, y se acrecienta; es un proceso por el cual deviene toda la realidad, y en particular, la conciencia; es la maduración o tiempo vivido, de la conciencia.

Ahora bien, en lo que respecta a la influencia de Bergson en el pensamiento de Mariátegui, nos encontramos con algunas dificultades ya previstas e identificadas por nosotros, a saber: 1) si Mariátegui no escribió un texto exclusivamente filosófico y 2) si son escasas las referencias a Bergson como representantes del espiritualismo en los escritos del Amauta. Entonces, 3) trataremos de desentrañar los presupuestos filosóficos espiritualistas en el pensamiento del Amauta, examinando qué es exactamente aquello de lo que se apropia y asimila de esta corriente filosófica contemporánea. Las referencias bibliográficas sobre Bergson en las obras de Mariátegui, se encuentran en “Defensa del marxismo”, “Historia de la crisis mundial” y “Alma matinal”.

En el caso de Bergson es pertinente aclarar que Mariátegui se aproxima a sus pensamientos a través de la lectura del libro “Reflexiones sobre la violencia” (1915) de George Sorel (1847–1922), que representa otro de los libros del nuevo siglo en el que se preludia una filosofía política anti-liberal, eminentemente revolucionaria¹⁷, y no a través del contacto con Mariano Iberico¹⁸ y de la lectura de la “Decadencia de Occidente” de Oswald Spengler como sostiene David Sobrevilla¹⁹. Por la sencilla razón de que Mariátegui no se aproxima a los filósofos ni a las filosofías en general, por mero prurito intelectual, buscando “el saber por el saber mismo”, dado que es un intelectual comprometido y parcializado²⁰ por excelencia. De ahí que busque “el saber para el hacer”, es decir, utilice las teorías y métodos de la filosofía contemporánea con fines políticos, consecuente con su manifiesta filiación marxista.

17 Mariátegui, J. Carlos. *Historia de la crisis mundial*. Véase el artículo: Veinticinco años de sucesos extranjeros, p.200.

18 David Sobrevilla. *Escritos mariateguianos. Artículos y reseñas entorno a José Carlos Mariátegui*, p.156.

19 *Ibid.*, p.95.

20 Mariátegui, J. Carlos. *7 ensayo de la interpretación de la realidad peruana*, p.230, 233.

Analicemos lo que dice el Amauta sobre Sorel ya que él representaría el “eslabon intelectual” o pieza clave para explicar el nexo entre Mariátegui, el intelectual orgánico²¹, y Bergson, el filósofo y Premio Nobel de Literatura en 1927: “Superando las bases racionalistas y positivistas del socialismo de su época, Sorel encuentra en Bergson y los pragmatistas ideas que vigorizan el pensamiento socialista, restituyéndolo a la misión revolucionaria”²². De este párrafo se desprenden cuatro ideas reveladoras: 1) el socialismo de la Segunda Internacional (1889–1917), es decir, de la época de Sorel, adolecía de una confianza ciega y dogmática en los criterios de la razón, y por ende daba más importancia a la teoría que a la praxis, asimismo, rechazaba los móviles místicos y prometeicos en el proceso revolucionario. 2) el socialismo de la época de Sorel, adolecía de positivismo, esto es, defendía el método de las ciencias naturales como el único método válido, no hay conocimiento verdadero que no sea científico, creían ver en los cambios históricos un proceso gradual y evolutivo, y en consecuencia, rechazaban toda forma de violencia revolucionaria como medio de transformación. 3) Mariátegui asimila elementos del espiritualismo principalmente a través de Sorel, y éste por medio de Bergson.²³ 4) el pensamiento de Bergson a través de Sorel refuerza y le devuelve al socialismo la mística revolucionaria.

Pero qué es exactamente lo que Sorel, teórico del sindicalismo revolucionario, coge de Bergson, en materia de categorías, metodologías o sistemas filosóficos. Al respecto Mariátegui comparte la idea sostenida por Sorel en sus *Reflexiones sobre la violencia* (1915): “Bergson nos ha enseñado que no solo la religión puede ocupar la región del yo profundo; los mitos revolucionarios pueden también ocuparla con el mismo título.”²⁴... “Por el contrario Bergson nos invita a ocuparnos desde dentro de lo que allí su-

21 Para Gramsci, la categoría social de “intelectuales orgánicos” es producida por una clase social ascendente que tiene la función de dar “homogeneidad y conciencia de la propia función, no sólo en el campo económico sino también en el social y el político”. Véase: A. Gramsci, *Los intelectuales y la organización de la cultura*, B.Aires, Ed. Nueva Visión, 1972, p.9–27.

22 Mariátegui, J. Carlos. *Historia de la crisis mundial*. Véase el artículo: Veinticinco años de sucesos extranjeros, p.200.

23 Prueba de lo que estamos sosteniendo es que George Sorel cita reiteradas veces el libro de Bergson, “*Données immédiates de la conscience*” (1889), en la que Bergson a decir de Sorel, distingue la duración que transcurre y en la cual se manifiesta nuestra persona, y el tiempo matemático, con cuya medida la ciencia pone en orden los sucesos. Véase, *Reflexiones sobre la violencia*, p.36.

24 Sorel, George. *Reflexiones sobre la violencia*, p.40.

cede durante el movimiento creador: “Habría dos yo diferentes —dice— de los cuales uno sería como la proyección exterior del otro, su representación espacial y, por así decirlo, social. Nosotros aprehendemos el primero por una reflexión profunda, que nos hace palpar nuestros estados internos como a seres vivientes, en permanente vía de formación, como estados refractarios a la medida. La mayor parte del tiempo vivimos para el exterior que para nosotros. Hablamos más que lo que pensamos; somos actados más de lo que actuamos nosotros mismo. Actuar libremente es retornar a la posesión de sí, es volver a situarse en la pura duración.”²⁵

Lo que sostiene Sorel sobre las aleccionadoras enseñanzas de Bergson es resultado de dos cosas: 1) la asimilación y aplicación creativa de la teoría metafísica de la duración (*durée*) como fundamento de la libertad humana a la esfera de la lucha de clases, bajo la forma de la huelga general y 2) sostener que el mito²⁶ revolucionario de la huelga general surge de la dimensión profunda del “yo”, respalda la idea de que los actos humanos (lucha de clases) que se inspiren en mitos sean plenamente libres y realizables. Profundicemos mejor estas dos propuestas, en la primera, afirmamos que la huelga general es expresión de la lucha de clases y que ésta obedece a la propia autodeterminación de la conciencia de las masas trabajadoras; autodeterminación que se fundamenta en la concepción metafísica de la duración (*durée*), que no es otra cosa que el progreso continuo, único e irreversible de la conciencia, que crea el futuro manifestando de ese modo su libertad. En la segunda propuesta, sostenemos que el mito proviene de las vivencias internas del “*cogito*” bergsoniano, lo cual indica que comparte rasgos con la intuición de la duración, como por ejemplo, su antirracionalismo.

Me refiero al hecho de que para Bergson, la intuición proporciona un tipo de conocimiento no-simbólico, no-lingüístico y por ende no-conceptual, sino un conocimiento directo e inmediato de los contenidos básicos de la conciencia, como el tiempo, la vo-

²⁵ *Ibid.*, p.35–36

²⁶ Para Sorel, el mito se opone a la utopía. Los mitos son convicciones y voluntades de las masas que se expresan en términos de movimientos revolucionarios, por ende, no pueden ser refutados, como por ejemplo: “*la huelga general*”. En cambio las utopías son modelos teóricos inventados por intelectuales que sirven para comparar y medir el mal o bien que encierran las sociedades existentes y que dan origen a movimientos reformistas. Véase *Reflexiones sobre la violencia*, p.38–40.

luntad o la duración. De modo muy parecido el mito que propone Sorel es un conjunto de creencias, convicciones y voluntades creadas y aprendidas *por y para las masas*, es decir, son contenidos de la conciencia no discursivos, no conceptuales, sino volitivos y afectivos. De este modo ponemos en evidencia el anti-intelectualismo de Sorel.²⁷

Por lo tanto, toda lucha de clases bajo la modalidad de la huelga general que se inspira en mitos tiene la “garantía” no sólo de cautivar y formar a las masas, de granjear sus simpatías de modo directo e inmediato, casi como la intuición, sino de efectuarse como proceso voluntario, libre y movilizador de las masas trabajadoras hacia su “liberación definitiva”. A hora bien, retomando el problema de qué es exactamente aquello que el Amauta toma de Sorel e indirectamente de Bergson, sostenemos lo siguiente: Mariátegui asimila dos ideas importantes: 1) la concepción del mito como revolución social del proletariado más no como huelga general. Sin embargo cabe hacerse la pregunta ¿qué es el mito para el Amauta más allá de identificarla con la revolución? Creemos que es el componente “inter-subjetivo” más eficaz para conquistar el poder del Estado e instaurar un nuevo orden social, que Mariátegui estaba “buscando”, y lo encontró en Sorel.

En ese sentido podemos notar que se operan algunos cambios en sus propuestas, esto se debe a que Sorel es vistos para Mariátegui no como un falso y vulgar revisionista, sino como un “revisionista verdadero”²⁸, continuador y renovador de la obra de Marx. 2) La moral de los productores, según la cual la aspiración de una nueva sociedad no surge, ni se reduce mecánicamente al interés económico y de clase, sino que nace y se forma en el seno de la lucha de clase²⁹, donde se practicarían reglas y valores como la organización, la disciplina, la justicia distributiva, la solidaridad, entre otros.

PRAGMATISMO JAMESIANO EN EL MARXISMO DE MARIÁTEGUI

El pragmatismo es una corriente filosófica norteamericana que surge a fines del XIX e inicios del XX con Peirce, James y Dewey considerados los “pragmatistas clásicos” y los continua-

²⁷ Para Sorel “*la filosofía intelectualista es en verdad una radical incompetencia para explicar los grandes movimientos históricos*”. Véase, *Reflexiones sobre la violencia*, p.33.

²⁸ Mariátegui, J. Carlos. *Defensa del marxismo*. p.15.

²⁹ *Ibid.*, p.48–49.

dores considerados, “neopragmatistas” como Quine, Goodman, Putnam y Davidson. La línea divisoria entre ellos es el denominado “giro lingüístico” que se dio en los años cuarenta y cincuenta.³⁰ El término “pragmatismo” fue acuñado por Charles S. Peirce y difundido por primera vez en una conferencia que James impartió en la Universidad de Berkeley en agosto de 1898. La amistad entre James y Peirce se remonta la época en que ambos eran estudiantes en la Escuela Científica de Lawrence de Harvard. Sin embargo el intercambio más productivo entre ambos pensadores se dio en un círculo de discusión filosófica llamado *Metaphysical Club* de Cambridge, o Club Metafísico, el cual se constituyó a principios de 1872, se reunían una vez por semana y duró apenas un año, pero pasó a ser importante porque fue en él que el pragmatismo surgió.

El resultado de aquellas discusiones fue un artículo que Peirce publicó a principios de 1878. En él Peirce anuncia el principio siguiente: “Consideremos qué efectos, que puedan tener concebiblemente repercusiones prácticas, concebimos que tiene el objeto de nuestra concepción. Nuestra concepción de estos efectos es pues el todo de nuestra concepción del objeto”. Peirce formuló este principio como una máxima para obtener mayor grado de claridad en las ideas a través del análisis conceptual. Para lograr esto, señaló, solo tenemos que considerar qué efectos prácticos, próximos o remotos, entrañan nuestra concepción de un objeto.³¹

Después de veinte años de publicado el artículo de Peirce, James no solo dió a conocer al mundo este principio, sino que además, amplió y trasladó este principio al terreno de la religión y la filosofía al sostener que el significado de una proposición filosófica es la consecuencia práctica que se desprende de aceptarla. En tal virtud como él mismo lo señala, el pragmatismo inspirado en el principio de Peirce es un método útil para resolver disputas metafísicas que de otro modo serían interminables. Pues, cuando la discusión sea seria, debemos ser capaces de mostrar la diferencia práctica que implica tener la razón.³²

Como dirá el propio James en las conferencias que impartió en Harvard bajo el nombre de *Pragmatismo*: “Según los principios

pragmatistas, si la hipótesis de Dios funciona satisfactoriamente, en el más amplio sentido de la palabra, entonces es verdadera.”³³ Ahora bien: sea cual sea el residuo de dificultades que arrastre, la experiencia nos hace ver que indudablemente da resultado, y que el problema estriba en construir y determinarla de tal modo que se combine satisfactoriamente con todas las otras verdades operativas.

En consecuencia, el pragmatismo se aleja de abstracciones, de soluciones verbales, de malas razones a priori, de principios inmutables, de sistemas cerrados y pretendidos “absolutos” y “orígenes”, es decir, se vuelve hacia lo concreto y adecuado, hacia los hechos, hacia la acción y el poder. Llegado a este punto, y habiendo explicado brevemente el método pragmatista de James, analicemos lo que dice el Amauta sobre esta filosofía; sin embargo, no olvidemos las dificultades que acarrea explicar la influencia de James en el pensamiento de Mariátegui, estas dificultades son parecidas a las mencionadas anteriormente al explicar la influencia de Bergson en Sorel y el Amauta, a saber: 1) Mariátegui no escribió un texto exclusivamente filosófico y 2) son escasas las referencias a James como representantes del pragmatismo en los escritos de Mariátegui.

Por consiguiente, 3) trataremos de desentrañar los presupuestos filosóficos pragmatistas en el pensamiento de Mariátegui, tratando de examinar qué es exactamente aquello de lo que se apropia y asimila críticamente de esta corriente filosófica contemporánea. Reflexionemos sobre lo que dice el Amauta: “Vitalismo, activismo, pragmatismo, relativismo, ninguna de estas corrientes filosóficas en la que podían aportar a la revolución, han que dado al margen de movimiento intelectual marxista. Williams James no es ajeno a la teoría de los mitos sociales de Sorel”³⁴... “El pragmatismo que tan eficazmente mueve al hombre a la acción, es en el fondo una escuela relativista y escéptica.”³⁵... “Esta filosofía, pues, no invita a renunciar a la acción. Pretende únicamente negar lo absoluto...pero reconoce el mito temporal de cada época, el mismo valor y la misma eficacia”³⁶. De estos fragmentos podemos deducir cinco propuestas interesantes: 1) Mariátegui se reconoce tácitamente como parte de una “movimiento marxista

30 Richard Rorty. *¿Esperanza o conocimiento?* Una introducción al pragmatismo, p. 10.

31 Quintanilla, Pablo. *Pensamiento y acción*. La filosofía peruana a comienzos del siglo XX, p. 68.

32 James, William. *Pragmatismo*. Un nuevo nombre para viejas formas de pensar, p. 60–61.

33 *Ibid.*, p. 235

34 Mariátegui, J. Carlos. *Defensa del marxismo*. Biblioteca Amauta, Lima, p.39.

35 Mariátegui, J. Carlos. *Alma matinal*. Biblioteca Amauta, Lima, p.36.

36 *Ibid.*, p.37.

reversionista verdadero”³⁷, obviamente, la idea de “movimiento”, adopta el sentido de tendencia intelectual y místico (por compartir una fe, un mito o convicciones ideológicas y políticas) que académico, sin dejar de serlo, y asume el reto metodológico de cribar las ideas filosóficas contemporáneas por más extrañas, aparentemente contrarias y peregrinas que sean, siempre y cuando, “sirvan” para desencadenar cambios estructurales en las relaciones de dominación de la sociedad peruana. 2) el “revisionismo verdadero” del cual formarían parte George Sorel e implícitamente Mariátegui, es una posición de “apertura epistemológica del marxismo”, que no margina las corrientes filosóficas per se, sino que se nutre de los mejores insumos ideo-lógicos que estas puedan tener para fortalecer la propuesta revolucionaria (el mito en clave soreliana-mariateguiana). 3) Mariátegui vincula la teoría de los mitos sociales (huelga general) de George Sorel con el pragmatismo de “talante religioso” de James, ya que en ambos, la verdad o verosimilitud de las creencias (en Dios por ejemplo, o en el mito de la huelga general) dependen de las *acciones concretas* de los individuos, de las consecuencias prácticas y útiles que resultan de sus convicciones. 4) todo parece indicar que la primera semejanza entre pragmatismo jamesiano y marxismo mariateguiano, radica en que ambos son considerados “métodos por excelencia”.

En caso del pragmatismo, se trataría de criterios y procedimientos para hallar la verdad de nuestras ideas en las consecuencias útiles, que esquemáticamente podemos dividir en tres momentos: 1) creencia, 2) acción y 3) verdad (utilidad). De estas tres fases, la más importante es la acción o praxis, así como la experiencia, que surge del contacto con las “cosas” y “sujetos” del mundo, ya que en ella, la creencia no solo se corrobora como plenamente verdadera para una época, sino que además se convierte en una pauta indispensable para la acción individual y colectiva. Pero si la creencias de los individuos son diversas y múltiples, entonces, diversas y múltiples serán sus verdades, claro está, si estas reportan consecuencias prácticas y edificantes. Por lo tanto, el método pragmatista jamesiano desemboca inevitablemente en relativismo y escepticismo, como bien lo señala Mariátegui. En efecto, podemos notar que el interés de Mariátegui por el prag-

37 Cabe señalar que en *Defensa del marxismo* p.15-16, Mariátegui distingue dos tipos de revisión: el verdadero en sentido de renovación y continuación de la obra de Marx, representado por George Sorel y el *falso* en el sentido de parálisis, estancamiento y desviación de lo esencial de la obra de Marx, representado por Henri de Mann, Vandervelde y Max Eatman.

matismo, no es gratuito y desinteresado, mucho menos obedece a un mero prurito intelectual, pues surge del énfasis que James le otorga a la praxis o acción humana en general.

Por otro lado, el marxismo de Mariátegui, es concebido como método de interpretación histórica de la sociedad peruana³⁸, donde la “práctica”, elemento indispensable del método marxista, es entendida principalmente en tre sentidos: 1) económico-social: actividades humanas vinculadas a la producción de mercancías, de cuya relación (“relaciones de producción”) surgen las clases sociales en la historia. 2) político: actividades humanas vinculadas a la experiencia histórica de resistencia social, es decir, experiencia en lucha de clases³⁹, cuyo protagonista principal, pero no el único, sería el proletariado y el indígena⁴⁰. 3) epistemológico: como criterio de verdad, es decir, punto de *partida y llegada* de nuestros saberes (espontáneos, científicos o filosóficos) sobre la “realidad”. Esquemáticamente podemos dividir en tres momentos: a) práctica (sensorio-motriz-productiva), b) conocimiento (social-histórico-relativo) y c) práctica (verdad-productiva-política-corroborada). En efecto, es en la acción o praxis “inter-subjetiva” donde surge el saber y se corrobora la verdad, no en la pura y aislada abstracción de saberes y discursos formulados por “individuos privilegiados y dotados de talentos”. La verdad en Mariátegui es un criterio no solo epistemológico, sino también social y político, puesto que hay “intereses” de diversa índole (económicos, clasistas, religiosos, morales, estéticos, etc.) en los científicos e intelectuales, que con sus teorías y discursos beneficiarían de manera tácita o explícita, a un determinado grupo de poder, partido político, estamento o clase social.

CONSIDERACIONES FINALES

Analizar las posibles aproximaciones discursivas y vivenciales entre Zulen y Mariátegui es una empresa muy ambiciosa y ex-

38 Véase *Ideología y política*, p.112, 222 y *Defensa del marxismo*, p.36, donde Mariátegui habla del marxismo en términos de método.

39 Mariátegui, J. Carlos, 7 ensayos de interpretación de la realidad peruana, p. 123.

40 Por un criterio cuantitativo y cualitativo de las relaciones de producción y la lucha de clases, es decir, los indígenas constituían la mayoría (cuantitativo) de la población a inicios del siglo XX, pero carece de madurez ideológica y preparación en la lucha de clases. En cambio, el proletariado era una minoría, pero tenía relativa experiencia en la organización y lucha de clases, y por ende, mayor capacidad de dirección en un eventual proceso revolucionario.

tensa, por lo que me limité a tratar algunos tópicos y otros solo los mencioné de modo esquemático. En el primer tópico, abordamos la relación en las nociones “perseverancia zuleniana” y “agonía Mariáteguiana”, según nuestra interpretación ambos términos significan la idea de “lucha” en dos dimensiones: 1) personal y 2) social o colectiva. Por consiguiente, planteamos sin tergiversar a los pensadores, que sin perseverancia o agonía no habría una eventual reforma o revolución social en el Perú. En el segundo tópico, abordamos la influencia de Bergson en Mariátegui a través de Sorel, al cual denominé “eslabón intelectual”, indispensable para entender cómo recepciona Mariátegui el espiritualismo contemporáneo y dar origen a la teoría de los mitos como revolución social. En el tercer tópico, abordamos la influencia de James en Mariátegui, para ello exploramos los presupuestos del pragmatismo en el marxismo del Amauta, llegando a la conclusión de que el pragmatismo jamesiano y marxismo de mariáteguiano, son considerados “métodos por excelencia”. Asimismo, que el interés de Mariátegui por el pragmatismo, no es gratuito y desinteresado, pues surge del acento que James le otorga a la praxis o acción humana en general.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Foucault, M. Las redes del poder de Foucault. Almagesto, Buenos Aires, 1992.
- Galindo, F. *La agonía de Mariátegui*. La polémica con la Komintern. DESCO, 1980.
- Gramsci, A. *Los intelectuales y la organización de la cultura*. Buenos Aires, Ed. Nueva Visión, 1972.
- James, William. *Pragmatismo*. Un nuevo nombre para viejas formas de pensar. Ediciones Aguilar, 1985.
- Mariátegui, J. Carlos. *Historia de la crisis mundial*. Veinticinco años de sucesos extranjeros. Lima, Ed. Amauta.
-, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Biblioteca Amauta, Lima, 1994.
-, *Defensa del marxismo*. Biblioteca Amauta, Lima, 1967.
-, *Enseñanza única y enseñanza de clase*, en Temas de educación. Biblioteca Amauta, Lima, 2003
-, *Alma matinal*. Biblioteca Amauta, Lima, 1972.
-, *Ideología política*. Biblioteca Amauta, Lima, 1979.
- Paz, Octavio, *El laberinto de la soledad*. Fondo de Cultura Económica, México, 2000
- Quijano, Aníbal. Colonialidad del Poder y Clasificación Social. <http://sociology.binghamton.edu>, 2000,
- Quintanilla, Pablo. *Pensamiento y acción*. La filosofía peruana a comienzos del siglo XX. Pontificia Universidad Católica del Perú, 2009.
- Raymundo Prado Redondez. *El marxismo de Mariátegui*. Lima: Editorial Mantaro, 2007.
- Reale y Antiseri. *Historia del pensamiento filosófico y científico*. Editorial Herder, Barcelona. Tomo III, 2005.
- Richard Rorty. *¿Esperanza o conocimiento?* Una introducción al pragmatismo. Fondo de Cultura Económica, México, 1997.
- Sobrevilla, David. *El marxismo de Mariátegui y su aplicación a los 7 ensayos*. Lima, Fondo de Desarrollo Editorial de la Universidad de Lima, 2005.
-, *Repensando la tradición de nuestra América*. Lima: Fondo Editorial Banco Central de Reserva del Perú. 1999.

....., *Escritos mariateguianos. Artículos y reseñas entorno a José Carlos Mariátegui*. Fondo Editorial: UIGV. 2012.

Sorel, George. *Reflexiones sobre la violencia*. Editorial PLÉYADE, <http://psikolibro.blogspot.com>

Zulen, Pedro. *Boceto de la perseverancia* de Zulen en el Deber Pro-Indígena. Lima: Año I. N.º.7.

....., *La ciencia, el arte y el ideal del educador* de Zulen en el Deber Pro-Indígena. Lima: Año II. N.º.22. 1914.

....., *Revolucionarios, sí, revolucionarios*. En el Deber Pro-Indígena. Lima: Año III. N.º.30. 1915.

Recibido: Setiembre 2013

Aceptado: Diciembre 2013

LA RAZÓN POÉTICA Y EL EXISTENCIALISMO DE LOS POETAS DE LA PRIMERA PROMOCIÓN DE POSTGUERRA ESPAÑOLA

POETIC REASON AND THE EXISTENTIALISM OF THE POETS OF THE FIRST PROMOTION OF THE POST SPANISH CIVIL WAR

Zachary Payne¹

Universidad Complutense de Madrid, España

zpayne@ucm.es

RESUMEN

La relación que establece Zambrano entre filosofía y la Poesía permite un acercamiento al universo estético y existencial que nos traslada a la obra de los poetas filósofos de la primera promoción de poetas de postguerra española, y por tanto su aportación a la vigencia de la Filosofía existencialista en España.

Palabras claves

María Zambrano, La razón poética, la poesía como escrito filosófico, poesía de postguerra, existencialismo

ABSTRACT

The relation that is established by Zambrano in Philosophy and Poetry permits an approach of the esthetic and existential universe that the work of the philosophical poets of the first promotion of post Spanish war poets takes us to and therefore their contribution to the validity of the Existentialist Philosophy in Spain.

Key Words

Maria Zambrano, Poetic Reason, Poetry as a philosophical writing, Post Spanish Civil War Poetry, Existentialism

¹ Doctor de filosofía de la Universidad de Complutense, traductor y poeta quien ha publicado diversas traducciones y poemarios. Sus investigaciones se centran en la poesía como escrito filosófico, la poesía transatlántica y la relación entre los diferentes grupos de poetas contraculturales.

EL POEMA COMO TRATADO FILOSÓFICO

Realizar un análisis existencial de una obra poética exige aceptar la premisa que la poesía puede ser cauce de expresión filosófica. Para poder realizar el análisis del pensamiento existencialista de los poetas de la primera promoción de posguerra, debemos, por lo tanto, hacer esta justificación. Una justificación que le debemos a una de las grandes pensadoras del siglo XX, María Zambrano, quien con su idea de razón poética nos permitirá añadir a la obra de estos poetas una nueva perspectiva y nos dará la herramienta necesaria para el análisis que nos proponemos.

MARÍA ZAMBRANO

María Zambrano en sí es un ejemplo de la filosofía vertida en la literatura, en la poesía. Ana Bundgaard hablando de la mala-gueña, explica como la filósofa es un ejemplo vivo de la razón poética:²

María Zambrano, quien poetizó su discurso y recurrió, entre otros, a géneros como la autobiografía novelada, el drama alegórico de carácter apócrifo y el fragmento de inspiración romántica. Géneros que en definitiva no le resultaron satisfactorios a la autora, pues lo que ella buscaba era un “género transgenérico” que, uniéndose entre sí, los trascendiera en función de una razón ancha, capaz de albergar los “derechos de lo irracional”: la razón poética.

PRELUDIO A LA RAZÓN POÉTICA

“La misión del poeta es precisamente superar la Nada.”
A. Machado

Iniciamos a continuación un recorrido por los presupuestos de tres autores, Antonio Machado, Miguel de Unamuno y José Ortega y Gasset, que preceden al pensamiento filosófico de María Zambrano y su razón poética.

Consideramos imprescindible este recorrido, en el que no buscaremos realizar una exégesis profunda de cada autor por dos razones:

1) La primera; por que sitúa el pensamiento de Zambrano dentro de una línea de reflexión general: la validez de la razón lógica.

2 BUNDGAARD, A. (2002) *Fragmento, Aforismo y Escrito Apócrifo: Formas Artísticas del Pensamiento*, eds. Cerezo, P. y García, J. El Ensayo entre filosofía y la literatura, Editorial Comares, Granada. pág. 71

2) La segunda; por que las premisas de Zambrano nos permitirán validar el texto poético como vehículo de expresión de un pensamiento filosófico dentro de un sistema filosófico, lo que posteriormente aplicaremos a la obra de nuestro autor.

Recordemos que en 1898, con la derrota en Cuba y las pérdidas de sus territorios, España entró en una crisis y en un proceso de europeización. Eso llevó a muchos de los pensadores del momento a reflexionar sobre la razón y el sentido de la misma. Se ve por ejemplo que Machado y Unamuno atacaron esta definición de la razón lógica europea y salieron en búsqueda de maneras diferentes de reformarla. Para Machado, el cambio tenía que ver con la Metafísica, la suya era una preocupación ontológica, un cambio de enfoque: de la ontología de ser a la ontología de no ser. El problema no es “lo que aparece” ni “lo que hay” ni “lo que es”, pero si: “lo que no aparece”, “lo que no hay”, “lo que no es”. Para enfrentarse a este problema Machado habló de la “metafísica de poeta.”

Machado entendió que la “oscuridad del no ser” enriquece la “heterogeneidad del ser” y que la expresión de estos conceptos sólo puede lograrse desde la lógica poética y su lenguaje poético.

Este lenguaje poético ha de darnos una vivencia profunda del tiempo psíquico del poeta, buscando a la vez eternizar sus sentimientos; para ello ha de recurrir a imágenes que nos da la intuición más directa posible de las cosas. Por eso el poeta ha de huir de todo pensamiento lógico y conceptual, manifestación de la nada, ese hueso que le dio a roer la divinidad para que pudiera pasar el rato y engañar su hambre metafísica.³

La misión del poeta es una respuesta a la crisis, la respuesta de no usar la lógica sino más bien hundirse en los sentimientos y la intuición poética. Para Machado estos conceptos suponen desarrollar una metafísica, individual. “La posibilidad de hacerlo distingue al verdadero poeta del mero señorito que compone versos.”⁴ Machado hizo exactamente lo que concebía como la misión del poeta y expresó el principio de la ontología del “no ser” poéticamente mediante las voces de los poetas apócrifos, primeramente con un poema de Abel Martín, seguida por la contestación del poeta Juan de Mairena:

3 ABELLÁN, J. (1996) *Historia del pensamiento español de Séneca a nuestros días*, Espasa Calpe, Madrid. pág. 546

4 MACHADO, A. (1990) Abel Martín: Cancionero de Juan de Mairena, Losada, Buenos Aires. pág. 49

(Abel Martín escribió)
 Borraste el ser; quedó la nada pura.
 Muéstrame ¡oh Dios! la portentosa mano
 que hizo la sombra; la pizarra oscura
 donde se escribe el pensamiento humano.

(Mairena, glosando a Martín)
 Dijo Dios: Brote la nada.
 Y alzó la mano derecha,
 hasta ocultar su mirada.
 Y quedó la nada hecho.⁵

En contraposición con el pensamiento lógico, Machado nos ofreció lo poético. La solución de Machado con ésta contraposición es muy parecida a lo que hará Zambrano más tarde con su razón poética.

El segundo autor sobre el que vamos a comentar algunas aportaciones de suma importancia para entender el pensamiento de nuestra autora es Miguel de Unamuno. Unamuno se enfrentó a la europeización de España y a la razón lógica, encerrándose en lo español y el individuo. En su ensayo *Sobre la europeización*, declara:

Tengo la profunda convicción, por arbitraria que sea, de que la verdadera y honda europeización de España, es decir nuestra digestión de aquella parte de espíritu europeo que pueda hacerse espíritu nuestro, no empezará hasta que tratemos de imponernos en el orden espiritual de Europa, de hacerles tragar lo nuestro, lo genuinamente nuestro a cambio de lo suyo, hasta que no tratemos a españolizar a Europa.⁶

Igual que destaca la importancia de lo español frente lo europeo también hará hincapié en el individuo frente al grupo. En su libro, *Del sentimiento trágico de la vida*, expresó este punto clave de su filosofía. Unamuno reivindica al hombre de carne y hueso, con su sufrimiento, sus necesidades y toda su muerte, al que entiende como un verdadero hermano: “Ni lo humano ni la humanidad, ni el adjetivo simple ni el adjetivo sustantivo, sino el sustantivo concreto: el hombre.”⁷ La manera que tuvo Unamuno de expre-

5 op. cit. pág. 50

6 ABELLÁN, J. (1996) *Historia del pensamiento español de Séneca a nuestros días*, Espasa Calpe, Madrid. pág.528

7 UNAMUNO, M. (1997) *Del sentimiento trágico de la vida*, Espasa Calpe, Ma-

sar su filosofía y sus dudas con la razón, hacen de él un ejemplo perfecto de lo que María Zambrano desarrollará más tarde como razón poética.

En el libro de Zambrano titulado *Unamuno*, ella comparó a nuestro pensador con Kierkegaard y destacó como ambos criticaron la filosofía partiendo de la existencia concreta de cada individuo. La gran diferencia entre los dos filósofos es que Kierkegaard hizo su crítica desde dentro de la filosofía misma, mientras Unamuno lo hizo por medio de la novela, la confesión, la poesía.

La propia María Zambrano explicó como Unamuno roza la confesión mediante la novela, una novela existencial donde los personajes únicamente se dedican a existir. Sin embargo no será el único género que, según la filósofa, Unamuno utiliza para expresar su concepto filosófico; eso lo sitúa en un punto complejo:

Y en la poesía,...Unamuno de escritor a autor, se vio ante la posibilidad de convertirse en filósofo; se vio entre filosofía y poesía. Y no ya como dos géneros o formas de pensamiento y de hacer con la palabra, sino como ante dos posibilidades de ser.⁸

Junto a la división poesía/filosofía, Unamuno ahonda en conceptos como “el estado del medio” entre ambos géneros, la posibilidad de expresar pensamientos filosóficos poéticamente, digamos por medio de la heterogeneidad. Ciriaco Móron en su ensayo sobre Unamuno, “La retórica del ensayo: Unamuno” explica como Unamuno intenta cerrar la división entre la poesía y filosofía, acercando ambos por sus búsquedas comunes.⁹

El poeta y el filósofo desean desvelar un misterio. El tratado de lógica y el poema serán muy distintos como productos diferenciados, pero los dos tipos de texto se originan en la misma necesidad vital: esclarecerse a sí mismo y esclarecer a los demás el sentido de la existencia.

Unamuno busca la filosofía por medio de otros géneros literarios, un puente entre ambos, una unión; exactamente lo que

drid. pág. 21

8 ZAMBRANO, M. (2004) *Pensamiento y poesía en la vida española*, Biblioteca nueva, Madrid. pág. 176-177

9 MORÓN, C. (2002) *La retórica del ensayo: Unamuno*, eds. Cerezo, P. y García, J. El Ensayo entre filosofía y la literatura, Editorial Comares, Granada. pág. 150

Zambrano va a conseguir con la reconciliación en su razón poética. Unamuno situó la vida del individuo en contra de la razón, ya que la razón es antivital; para él la razón siempre se enfrenta con el anhelo de la persona de ser inmortal:

la razón es enemigo de la vida. Es una cosa terrible la inteligencia. Tiende a la muerte como a la estabilidad la memoria. Lo vivo, lo absolutamente inestable, lo absolutamente individual, es, en rigor, ininteligible. La lógica tira a reducirlo todo a identidades y a géneros, a que no tenga cada representación más que un solo y mismo contenido en cualquier lugar, tiempo o relación en que se nos ocurra. Y no hay nada que sea lo mismo en dos momentos sucesivos de su ser.¹⁰

Para Unamuno la “razón es enemigo de la vida” y la lógica reduce todo a identidades o géneros con el mismo contenido. En cualquier espacio y tiempo no hay nada igual en dos momentos sucesivos del mismo ser. Por ello, para el filósofo, se entiende que la razón conduce al escepticismo absoluto y a la invalidez de la verdad. Hay una oposición clara entre la vida y razón y lo explicó con más detalle diciendo:

La disolución racional termina en disolver la razón misma, en el más absoluto escepticismo, en el fenomenalismo de Hume o en el contingencialismo absoluto de Stuart Mill, éste el más consecuente y lógico de los positivistas. El triunfo supremo de la razón, facultad analítica, esto es, destructiva y disolvente, es poner en duda su propia validez. Cuando hay una úlcera en el estómago, acaba éste por digerirse a sí mismo. Y la razón acaba por destruir la validez inmediata y absoluta del concepto de verdad...¹¹

Ya que la razón, como creía Unamuno, pone en duda su propia validez, para escapar de éste problema sin solución, de ésta batalla entre la vida y la razón, el filósofo echó mano a la imaginación, y como siglos antes lo había hecho Platón, decidió que él también haría mitología.

Al final del capítulo, *Del sentimiento trágico de la vida* el filósofo deja al lector un resumen de lo que ha escrito; “He traído hasta aquí el lector que ha tenido paciencia de leerme a través

10 UNAMUNO, M. (1997) *Del sentimiento trágico de la vida*, Espasa Calpe, Madrid. pág. 106-107

11 op cit.pág. 121

de una serie de dolorosas reflexiones, y procurando siempre dar a la razón su parte y dar también su parte al sentimiento.” y nos advierte a donde va a llevarnos con su pensamiento; “No quiero engañar a nadie ni dar por filosofía lo que acaso no sea sino poesía o fantasmagoría, mitología en todo caso.”¹²

Su solución para el problema de la razón es entrar en “un campo de contradicciones,” buscar la verdad en el medio de los dos frentes de la batalla o la lucha del sentimiento con el raciocinio.

Como vemos, todas estas ideas van configurando la necesidad de un vehículo de expresión filosófica más intuitivo, menos lógico. Serán las aportaciones de Ortega y Gasset las que terminen de ofrecer a Zambrano el camino de reflexiones necesarias para su “razón poética.” José Ortega y Gasset heredó la antinomia entre razón y vida y buscó su solución en lo que él llamó la razón vital. La idea central de la razón vital se sitúa en las circunstancias o la historia del individuo, parte de la idea de Unamuno sobre la relación de lo individual, el lugar, el tiempo, y las circunstancias que nunca son las mismas. Desde ésta posición Ortega planteó su reforma de la razón.

En su libro *Meditaciones del Quijote*, el filósofo nos muestra que él no está dispuesto a considerar separadamente el yo de su entorno. “yo soy yo y mi circunstancia...y si no la salvo a ella, no me salvo yo.”¹³ El discípulo del maestro, Julián Marías, en su obra *Introducción a la filosofía*, definió lo que es la circunstancia;

Circunstancia es todo aquello que está en torno mío; es decir, todo lo que encuentro o puedo encontrar a mi alrededor: desde mi cuerpo, hasta las nebulosas más remotas, desde mis disposiciones y vivencias psíquicas hasta el mundo histórico y social que me rodea, desde mi pasado personal hasta la prehistoria, desde mis ideas hasta las culturas, todas en su integridad. Se entiende: todas estas cosas no como tales, tomadas aislada o aditivamente, sino en cuanto están alrededor de mí —circum me.¹⁴

Bajo este planteamiento, la razón vital libera a la razón concreta del ser temporal incorporando la historicidad y la cultura.

12 op. cit. pág. 140-141

13 ORTEGA Y GASSET, J. (2005) *Meditaciones del Quijote*, Cátedra, Madrid. pág. 25

14 MARÍAS, J. (1985) *Introducción a la filosofía*, Alianza Universidad Textos, Madrid. pág. 43

Alain Guy describió la razón vital y mencionó su necesidad porque hacía falta una reforma en la razón clásica. Para Guy, el racio-vitalismo es una reconciliación con la cultura y la espontaneidad que pasa por rechazar el racionalismo occidental y el vitalismo oriental:

el esfuerzo de Sócrates y de sus sucesores por separar las esencias y fundar la lógica fue, sin duda alguna, indispensable; pero, después de tantos siglos, esta tendencia crítica se ha borrado y ha llegado incluso a ser peligrosa, en tanto que ha conducido al intelectualismo de una razón totalmente abstracta y seca.¹⁵

Ortega y Gasset salvó la razón de la abstracción y la sequedad uniéndola con la vida, la vida de cada uno. Al ligar la razón a la vida, la vida individual, tomando en cuenta las circunstancias de cada uno, hace que esta nueva forma de pensar sea más amplia, más flexible.

Así, este autor reclama una nueva razón que no sea ni lógica, ni matemática, ni física, sino narrativa histórica:

Resulta evidente que a la nueva realidad radical había de corresponderle a un nuevo modelo de razón: “Frente a la razón pura físico-matemática hay, pues, una razón narrativa. Para comprender algo humano, personal o colectivo, es preciso contar una historia. Este hombre, esta nación hace tal cosa y es así porque antes hizo tal otra y fue de tal modo. La vida sólo se vuelve un poco transparente ante la razón histórica.”¹⁶

La forma nueva de pensar que empezó a trabajar Ortega en *Meditaciones del Quijote*, acerca de este ser (individuo) en su circunstancia, se va ampliando para considerar al individuo envuelto en su historia personal o en el pueblo, en su historia colectiva. La razón vital se hace razón histórica:

José Lasaga Medina en su estudio sobre Ortega explica como la razón vital postulada en los años 20 se complica con estos nuevos conceptos, “No son dos modos de razón, sino la misma, una vez que hemos precisado la estructura metafísica de la vida

humana.” Se puede decir que la razón vital constituye la razón histórica y este a su vez la narrativa. Lasaga entiende que para Ortega, “Si la vida humana no tiene otra consistencia que la de su historia, conjunto sistemático de acontecimientos, comprenderla exigirá contar esa historia.”¹⁷ Más adelante este autor describe el sistema filosófico de Ortega haciendo hincapié en que el filósofo creó un sistema abierto, móvil, capaz de ir incluyendo más, un sistema que es igual al hombre, un ser o sistema haciéndose continuamente, el sistema de Ortega es lo opuesto de los sistemas que él estuvo reformando, fijos, inmutables, cerrados y definitivos.

En definitiva Lasaga entiende que la razón histórica es un sistema filosófico abierto porque no puede serlo de otra manera. La razón vital además encierra un sistema que categoriza el mundo de manera abierta.¹⁸

La razón vital o histórica es un sistema filosófico abierto. Ortega no lo cerró porque no podía hacerlo, porque su clausura sólo es posible en aquellos modos de pensar que había dejado atrás con su descubrimiento... Sin embargo, el sistema categorial de la razón vital es abierto. Esto significa que sus categorías no están fuera del tiempo, sino dentro de él, siendo por tanto históricas... la vida humana no es un *factum* ya terminado, sino un *faciendum*, por lo que en el futuro puede, en su ir haciéndose, adquirir otras determinaciones, incorporar otros modos del ser y del haber que condicionen a su vez otros modos de pensar.

La idea de “siempre estar haciéndose” será un punto clave para María Zambrano pues le interesará la capacidad del hombre para adquirir otras determinaciones y tal y como ella misma señala. “Sin embargo él —refiriéndose a Ortega— me abrió la posibilidad de aventurarme por una tal senda en la que me encontré con la razón poética, razón, quizá, la única que pudiera hacer de nuevo encontrar el aliento a la filosofía para salvarse.”¹⁹

En una carta escrita a Rafael Dieste en 1944, María Zambrano habla de los inicios de la razón poética y estos nuevos conceptos, diciéndole:

15 GUY, A. (1985) *Histoire de la philosophie espagnole*: trad. español por Ana Sánchez, *Historia de la filosofía española*, Anthropos, Barcelona. pág. 290-291

16 LASAGA, J. (1997) *Ortega y Gasset (1883-1955)*, Ediciones de Orto, Madrid. pág. 44

17 op. cit. pág. 44

18 op. cit. pág. 48-49

19 BLANCO, R. y ORTEGA, J. (1997) *Zambrano (1904-1991)*, Ediciones del Orto, Madrid. pág. 37

Hace ya años, en la guerra, sentí que no eran “nuevos principios” ni “una Reforma de la Razón” como Ortega había postulado en sus últimos cursos, lo que ha de salvarnos, sino algo que sea razón, pero más ancho, algo que se deslice también por los interiores, como una gota de aceite que apacigua y suaviza, una gota de felicidad. Razón poética... es lo que vengo buscando. Y ella no es como la otra; tiene, ha de tener muchas formas, será la misma en géneros diferentes.²⁰

La filósofa no buscó otra reforma del concepto de razón pero necesitó esta nueva anchura, esta nueva razón que es más que “lo que ha sido”. Esto es el legado de Ortega a la generación de María, la creación de la posibilidad de indagar y buscar esta anchura:

No se trata de la tentación de ceder al irracionalismo, sino de un nuevo racionalismo, de describir un nuevo uso de la razón más complejo y delicado. Se trata de acercar, en suma, el entendimiento a la vida, pero a la vida humana en su total integridad, para lo cual es menester una nueva y decisiva reforma de entendimiento humano o de la razón, que ponga a la razón a la altura histórica de los tiempos, y al hombre en situación de entenderse a sí mismo.²¹

Abrir la razón y añadirle nuevos conceptos o acercamientos que harán posible que la propia razón explique la vida humana, la experiencia humana en su totalidad. La manera de conseguir que esto suceda y que la razón pueda entender la vida humana total e íntegramente, es incluir más formas de llegar a la verdad, más formas de saber. La filósofa aquí da importancia al individuo y al hombre interior, hace posible que él pueda prestar atención a la voz interior que dicta la verdad, es una ruptura con la filosofía del momento y la razón pura europea. Zambrano incorpora “estas muchas maneras de saber,” dándoles su debida importancia y con ellas hace su reforma de la razón y crea su Razón Poética.

Saber se puede de muchas maneras: por observación aislada, por intuición, por inspiración poética, por esa iluminación repentina de la mente que capta algo de modo deslumbrador. Y

20 ABELLÁN, J. (2006) *María Zambrano: una pensadora de nuestro tiempo*, Anthropos, Barcelona. pág. 41

21 ROCHA, T. (1997) *María Zambrano: la razón poética o la filosofía*, Tecnos, Madrid. pág. 120

todas estas formas de saber y aún algunas más se articulan en la forma llamada sabiduría,²²

En conclusión a todo este recorrido queremos destacar dos cuestiones. La primera son los conceptos que Zambrano toma de los autores reseñados. Podemos decir que de la situación histórica nace su preocupación por esta nueva razón.

De Antonio Machado tomará la oposición entre “el ser” y “el no ser” y la necesidad de una expresión intuitiva para expresar lo que choca con la racionalidad del pensamiento filosófico y reclama esta forma de expresión como la “misión del poeta”, el uso de la lógica poética y su lenguaje. De Unamuno retomará el concepto de “estado medio”, donde la literatura encierra filosofía a la vez que reclama al hombre, al individuo y su movimiento, el movimiento de los estados del ser que invalidan la razón lógica, pues fija contenidos y abre la filosofía a los distintos géneros de literatura.

Por último Ortega abrirá su universo de expectativas con esa evolución de la razón vital a la razón histórica. Podemos decir que le ofrece esa anchura necesaria para desarrollar todas estas formas de saber, entre las que se encuentra la intuición poética y que permite articular sabiduría.

En segundo lugar este epígrafe nos permite adelantarnos en el concepto de razón poética de María Zambrano. Queremos recordar que nos interesa ante todo este concepto, pues entendemos que valida a la poesía como un vehículo para llegar a la verdad, parte crucial de su sistema y sentido filosófico.

¿QUÉ ES LA RAZÓN POÉTICA?

La razón, reformándose a sí misma, tiene que aceptar las nuevas formas de saber, aun si antes estas eran vistas como incompatibles. La Razón Poética es el arreglo de la escisión platónica entre la razón y el sentimiento, el cerebro y el corazón. Si Platón clasificó el eros pasional como tragedia y el eros de la mirada como filosofía y abrió una brecha entre ambos, la razón poética subsana esa herida.

El filósofo clásico abrió aún más dicha brecha descartando la tragedia como mentira y echando a los poetas de la ciudad, “... cuál será, a volver a hablar de la poesía, nuestra justificación por

22 BLANCO, R. y ORTEGA, J. (1997) *Zambrano (1904–1991)*, Ediciones del Orto, Madrid. pág. 35

haberla desterrado de nuestra ciudad...”²³ Nietzsche dijo sobre aquel momento en la historia humana que Apolo venció sobre Dionisio, lo racional venció a lo pasional.

La razón poética de Zambrano es la reconciliación entre Apolo y Dionisio, la reconciliación de lo racional con lo pasional; así para Alain Guy no es otra cosa que un recurso de la intuición poética en el sentido amplio, se trata de una simpatía de connaturalización que permite al corazón y al espíritu penetrar en la esencia de las cosas. Para Concha Fernández Martorell son “nuevas formas de pensar”, la expresión de ideas por la palabra, que hace mediante ellas posible la creación de un mundo nuevo:

A lo largo de su obra, Zambrano investiga sus propias raíces mientras crea las condiciones que harán posibles nuevas formas de pensar, pues la interpretación y la expresión de ideas crean un mundo a través de la palabra. Este es el contenido de la “razón poética” que define su pensamiento.²⁴

Pero es sin duda la propia Zambrano quien mejor lo expresa:

... hoy poesía y pensamiento se nos aparecen como dos formas insuficientes; y se nos antojan dos mitades del hombre: el filósofo y el poeta. No se encuentra el hombre entero en la filosofía; no se encuentra la totalidad de lo humano en la poesía. En la poesía encontramos directamente al hombre concreto, individual. En la filosofía al hombre en su historia universal, en su querer ser. La poesía es un encuentro, don, hallazgo por gracia. La filosofía busca, requerimiento guiado por un método.²⁵

María Zambrano en su libro *Filosofía y pensamiento* (1939), escrito en México, hace un estudio intensivo sobre el divorcio entre la filosofía y la poesía, basándose en el libro de *La República*. Es de este divorcio que viene la crisis de la verdad en Europa. Platón plantea que la naturaleza del hombre es la razón. Hablando de este principio platónico, María entiende que la crisis de la cultura occidental pasa por la crisis de la idea platónica y que eso es lo que no se está llegando a aceptar.

23 PLATÓN. (2010) *La república*, Alianza Editorial, Madrid. pág. 579

24 FERNÁNDEZ, C. (2004) *María Zambrano: entre la razón, la poesía y el exilio*, Montesinos, España. pág. 13

25 ZAMBRANO, M. (2001) *Filosofía y poesía*, Fondo de cultura económica, Madrid. pág. 13

Tal vez toda la crisis actual por que pasa la cultura occidental no sea en esencia sino la crisis de esta idea platónica hecha creencia en la conciencia europea, en los momentos más felices de la vida de Europa. La naturaleza humana es la razón. Es lo que hoy muchos hombres se rebelan a aceptar.²⁶

El crítico José Luis Abellán desarrolla esta idea cuando nos explica el pensamiento de la autora, entendiendo que la razón pura emblema de Europa conduce a una videncia insoportable (en España la guerra civil, además de las dos guerras mundiales), es como si la racionalidad conllevara al suicidio y surge la necesidad de superarla, que no es abandonarla. Para hablar de la misma crisis intelectual y filosófica a la cual se refería Zambrano, el crítico lo dice así:

La razón pura —producto arquetípico de la Ilustración—, que es la expresión emblemática de la razón europea, nos ha conducido a una violencia insoportable, como han dejado claro dos grandes guerras del siglo XX. La racionalidad llevada a su último extremo nos ha conducido en Europa a la desesperación y hasta el posible suicidio; de aquí que —sin abandonar la razón— nos veamos obligados a superarla, de forma que pueda ser superada la divergencia entre la razón humana y el mundo natural.²⁷

La divergencia o desacuerdo que viene desde Platón, es que el hombre es razón, que la naturaleza del hombre es la razón y esta idea es lo que inspiró la Razón Pura. Para Zambrano este principio platónico es irracional e inspira en ella la necesidad de un mejor entendimiento o reforma sobre lo que es el humano y lo que es la razón.

La autora nos explica como esto puede conducirnos a actitudes irracionales, carentes de valores y con poca fe en el porvenir.

Esta trágica divergencia puede dar origen a una actitud misticamente irracionalista, casi a un culto de la irracionalidad... Actitud que bajo apariencias heroicas oculta una profunda falta de valor y un absoluto descreimiento en el porvenir del hombre y cuya última raíz sería la desesperación.²⁸

26 op cit pág. 52

27 ABELLÁN, J. (2006) *María Zambrano: una pensadora de nuestro tiempo*, Anthropos, Barcelona. pág. 47

28 ZAMBRANO, M. (2001) *Filosofía y poesía*, Fondo de cultura económica,

A esta situación de desesperación y descreimiento, María Zambrano propondría un nuevo uso de la razón, de una razón completa, delicada y compleja que estaría vinculada a la conciencia de la relatividad; un relativismo positivo. Una razón móvil, capaz de incluir el movimiento que se aleja de la rigidez de la razón pura.

Quiere decir que la razón humana tiene que asimilarse el movimiento, el fluir mismo de la historia, y aunque parezca poco realizable, adquirir una estructura dinámica en sustitución de la estructura estática que ha mantenido hasta ahora. Acerca, en suma, en su total integridad, para lo cual es menester una nueva y decisiva reforma del entendimiento humano o de la razón, que ponga a la razón a la altura histórica de los tiempos y al hombre en situación de entenderse a sí mismo.²⁹

La razón poética es justo eso, una razón dinámica que entiende la relatividad de la verdad y la relatividad de la razón personal dada la nueva flexibilidad para asimilar ambos. Otro de los principios platónicos que Zambrano explica en *Filosofía y poesía* es el de que la poesía es una mentira, lo contrario a la verdad, y según Platón es imposible llegar a la verdad usando la mentira, razón por la que él desprecia la poesía. La filósofa retoma el concepto de filosofía entendida como una forma de amor no pasional sino intelectual (eros pasional enfrentada al eros de la mirada) y con este amor que es filosofía crea un paradigma donde el amor y la inteligencia se salven mutuamente. “Mas, ¿qué es la filosofía? La respuesta que voy a darles a ustedes a esta pregunta no es muy usual, aunque sí antigua, y, quizá, le sorprenda un poco. Filosofía es una forma de amor, la única forma de amor que no es pasión, pues es amor intelectual.”³⁰ Volviendo a la descripción antigua de la filosofía como un “amor”, Zambrano encuentra la respuesta a la división entre el eros pasional y el eros de la mirada, uniéndolos.

En su libro dedicado a su maestro Unamuno, la filósofa explica cómo esta unión de los eros hace posible una razón de más anchura:

Y así, siendo amor, participa de las cualidades de la inteligencia; más aún, de la esencia misma del pensamiento. Y a su vez, el pensamiento, al ser amor, participa de lo intrínseco del amor que es su capacidad de trascender. Amor y pensamiento quedan así salvados el uno por el otro: el amor queda salvado de ser una pasión, es decir, de ser pasivo y, en el fondo, inmóvil, limitado. El pensamiento de quedarse en esa fría región que flota por encima de la vida, de ser estéril, de no tener capacidad para engendrar una forma de vida.³¹

Donde Platón va descalificando maneras de saber, la filósofa de Málaga tuvo que reconciliar la poesía con la filosofía, tuvo que, con su relectura de Platón, explicar de dónde venía la ruptura de la poesía y la filosofía. Concha Fernández Martorell explica el trabajo de Zambrano así: “deshacer la historia, desandar sus pasos, recuperar el ensueño primigenio en que aún eran posibles las antiguas nupcias,”³² Zambrano mostró con su relectura de Platón las razones que él había dado para rechazar a la poesía (por ser pasional y por ser mentira). Desde esta postura, Zambrano buscó la manera de unir de nuevo las dos formas de eros.

La búsqueda de la verdad no puede realizarse con una sola facultad, ese es el error que Zambrano encuentra en la razón que heredamos de Platón. El acto de menospreciar y eliminar formas de saber o maneras de llegar a la verdad empujados y empobrecen la eficacia de nuestro saber o conocimiento. La razón poética de María devuelve al hombre todas las posibles herramientas para llegar a la verdad. Con la reconciliación de los conceptos platónicos, con la nueva unión de poesía y filosofía, Zambrano da una nueva amplitud a la razón que da cabida al corazón y a los sentimientos en la filosofía. Abre la filosofía a nuevas formas de explicar la razón y eso hace que podamos mirar hacia otras fuentes para llegar a la verdad, como bien ha enseñado la filósofa en toda su trayectoria, entre las que podemos encontrar la poesía.

Esto es la razón poética y con ella, con la unión de la filosofía y la poesía, podemos acceder al conocimiento. Zambrano lo describe con estas palabras: “apaciguamiento en que los secretos anhelos se aplacan y la vida encuentra su adecuado espejo.”³³ El

Madrid. pág.93.

29 Idem.

30 ZAMBRANO, M. (2001) *Filosofía y poesía*, Fondo de cultura económica, Madrid. pág. 163

31 Ibid

32 FERNÁNDEZ, C. (2004) *María Zambrano: entre la razón, la poesía y el exilio*, Montesinos, España. pág. 26

33 ZAMBRANO, M. (1999) *Dictados y sentencias*, Edhasa, Barcelona. pág. 38

existencialismo es una filosofía a la cual es más fácil acceder y estudiar tomando en cuenta esta reforma de la razón y esta nueva anchura de pensamiento. Es una filosofía que no se puede entender sin el sentimiento.

Desde esta nueva perspectiva revisaremos los pensadores que forman los poetas de la primera promoción, buscaremos ese espejo que nos ofrecen estos poetas y en el que se integra su propio pensamiento.

CONTENIDO FILOSÓFICO EN LA POESÍA DE LA PRIMERA PROMOCIÓN

La primera promoción de poetas de la poesía de postguerra es un grupo formado por diez poetas. Son José María Valverde, Carlos Bousoño, José Luis Hidalgo, José Hierro, Blas de Otero, Leopoldo de Luis, Julio Maruri, Eugenio de Nora, Victoriano Crémer y Carlos Salomón.

La primera promoción lo que hace es dar continuidad al pensamiento existencial de España, y al seguir esa tradición de grandiosos escritores; eso no quiere decir que sus temas no coincidieran coetáneamente en otros países europeos como en Francia, ya que el poeta, como hombre, vive y respira todos los problemas de su tiempo. Gran parte de la poesía de la primera promoción trata de cuatro paradojas del existencialismo, que expresan la angustia existencial: 1) La soledad, 2) La presencia invisible, 3) La náusea existencial y 4) El miedo a la muerte.

El uso de las paradojas empezó en los escritos de Kierkegaard como vehículo para mostrar lo absurdo de la vida. Con las paradojas Kierkegaard explica el sinsentido de la vida. Julián Marías hablando del contenido existencial de las obras de Unamuno nos describe exactamente el objetivo del autor existencial en sus escritos. Marías está hablando sobre la misión de la novela, sin embargo la misión existencial es la misma en la poesía:³⁴

... procura la mayor desnudez y autenticidad posible en el objeto que trata de abordar. Intenta llegar hasta la inmediatez misma del drama humano y contarlo, simplemente, dejándolo ser lo que es. La misión de la novela existencial o personal es hacernos patentes la historia de la persona, dejándola desarrollar, ante nosotros, en la luz, sus íntimos movimientos, para desvelar así su núcleo último. Se propone simplemente, mostrar en su verdad la existencia humana.

34 MARÍAS, J. (1959) La escuela de Madrid, Emecé, Buenos Aires. pág. 29

El silencio de Dios, o la imposibilidad del hombre de comunicarse con él o con los demás seres que rodean al poeta, hace que éste se sienta terriblemente solo. Solo rodeado de millones. Leopoldo de Luis en su libro *Los imposibles pájaros* (1949), tiene un poema titulado "Soledad"³⁵ que expresa la soledad del hombre frente al silencio divino:

*Cuando bajo el silencio de los astros
el hombre y la mujer solos se encuentran
enfrente a la eternidad, en la alta noche.
nada más que un designio sordo en huellas
de estremecida carne los asiste,
sólo un primario instinto los acerca.*

Pero el que sufre, sufre siempre solo.

*Inmensamente solo está el que llora
bajo la imperturbable luz de las estrellas.*

El sufrimiento de la incomunicación con el creador es un problema individual que cada hombre y cada mujer padecen en soledad. En otros versos del mismo poema, Leopoldo de Luis escribe:

*El hombre sufre siempre solo.
No hay amor. No hay amor. El hombre apenas
hermano de su igual se reconoce,
y el triste solo con su angustia yerra.*

*Qué inmensamente solo está el que llora
en medio de la fría, oscura tierra.*

El ser humano bajo tanta angustia comete el gran error de no conocer a su propio hermano y, en vez de padecer juntos, se aleja y se aísla y así tiene que sufrir en soledad. Es justo en el proceso del aislamiento donde surge la paradoja de la situación, el silencio divino hace que el hombre se sienta solo y eso le causa angustia y, al sentir esta angustia, el hombre se separa aún más y está aún más solo.

El silencio de Dios es indiferencia de Dios hacia el ser humano y el ser humano al sentir esta indiferencia se pierde solo en el mundo. Eugenio de Nora en su libro *Cantos al destino*, en el poema "Hombre sin esperanza"³⁶ describe la huida del hombre del silencio.

35 LUIS, L. (2003) *Obrapoética (1946–2003)* Tomo 1, Visor Libros, Madrid. pág. 106

36 NORA, E. (1999) *Días y sueños Obra poética reunida (1939–1992)*, Cátedra, Madrid. pág. 137–138

*El mundo, sordo,
está en su sitio, es eso:
indiferencia y odio.*

*Y tú huyes aún más lejos.
(Más lejos, alto y solo,
como tú gime o canta
quizá un pájaro.)
Y loco
ya, aún huyes de ti, llamas
con voz de sangre: ¡todo
gira; cuidado, oh sombras:
los astros crujen, rotos!
No sientes más, no miras:
tu dolor está en todo.*

*Tus recuerdos, sañados,
te persiguen —¡tú en todo! —,
casi muerto, habitante
de espacios misteriosos.*

*¡Perdido! ¡Pozo humano
alucinante y hondo!
¡Vorágine insaciable
del recuerdo! Remoto
está el mundo, y su luz.
Perdido en ti; cercado
de indiferencia y odio,
¡vencidos!, ya no esperas.
Y sufres, y estás solo.*

Después de esta descripción del silencio y del estado del mundo por la retirada de la comunicación entre Dios y el hombre, Nora explica que el hombre huye y se aleja. En los últimos versos del poema Nora retrata la pérdida de esperanza que sobreviene al hombre en esta situación. El sentimiento de la soledad es un sufrimiento por el aislamiento del hombre entre los hombres causado por la ruptura de la comunicación entre Dios y el hombre. Que es diferente al sufrimiento del ser humano por el sentimiento de la pérdida de Dios.

La segunda paradoja de la angustia existencial es la presencia invisible de Dios. Al encontrarse solo en el mundo, el ser humano busca la compañía de un ser invisible y tal vez inexistente. Al hombre le consuela la idea de la presencia divina en medio de la desolación de su propia existencia, y por eso el ser humano se entrega completamente a esta idea, encontrando en ella consuelo y felicidad interior. Pero la razón, como bien ha explicado Una-

muno en sus obras, ataca esta felicidad y el hombre experimenta una verdadera batalla entre la razón y la fe, y dicha batalla le niega la realidad de un consuelo. El poeta José María Valverde capta esta batalla perfectamente en su libro, *Hombre de Dios* (1945), en el poema inicial “Salmo inicial”.³⁷

*Señor, no estás conmigo aunque te nombre siempre.
Estás allá, entre nubes, donde mi voz no alcanza,
y si a veces resurges, como el sol tras la lluvia,
hay noches en que apenas logro pensar que existes.
Eres una ciudad detrás de las montañas.
Eres un mar lejano que a veces no se oye.
No estás dentro de mí. Siento tu negro hueco
devorando mi entraña, como una hambrienta boca.*

*Y por eso te nombro, Señor, constantemente,
y por eso refiero las cosas a tu nombre,
dándoles latitud y longitud de Ti.
Si estuvieras conmigo yo hablaría de cosas,
de cosas nada más, sencillas y desnudas,
del cielo, de la brisa, del amor y la pena.
Como un feliz amante que dice sólo: «Mira
qué pájaro, qué rosa, qué sol, qué tarde clara»,
y vierte así en la luz de los nombres su amor.
Pero no. Tú me faltas. Y te nombro por eso.
Te persigo en el bosque detrás de cada tronco.
Te busco por el fondo de las aguas sin luz.
¡Oh cosas, apartaos, dadme ya su presencia
que tenéis escondida en vuestro oscuro seno!
Marcado por tu hierro vago por las llanuras,
abandonado, inútil como una oveja sola...
Hombre de Dios me llamo. Pero sin Dios estoy.*

Dios es una presencia invisible o una ciudad escondida en las montañas o un mar que está allí pero no se puede oír. El hombre quiere ver a su Dios, refugiarse en la ciudad o refrescarse en el mar, sin embargo no llega a realizar ninguna de las tres acciones. Y aun teniendo la fe en que existe Dios, ciudad, mar; su propia razón convence al hombre para negar esa fe y esa existencia. En el último verso de “Salmo inicial” Valverde plasma en sus palabras la batalla perdida, diciendo, “Hombre de Dios me llamo. Pero sin Dios estoy.” Lo que queda es sólo un hombre angustiado, sin esperanzas, ni refugio en un Dios, un hombre a quien su razón ha ganado la batalla.

37 VALVERDE, J. (1996) *Antología de sus versos*, Cátedra, Madrid. pág. 31

José Luis Hidalgo expresa la amarga duda que tiene el hombre al enfrentarse a la presencia invisible de Dios. En su libro *Los muertos* (1947), publicado unos meses después de la muerte del joven poeta, Hidalgo dice en su poema “Verbo de Dios”:³⁸

*Señor, toda la vida es mi pregunta,
de noche a noche largamente sangra:
¿Ardes sin tregua tras el cielo negro,
o habitas solamente en mi palabra?*

*No sé si sólo Verbo, sólo un sueño
que hay que nombrar para que llegue al alma.
¿Acaso no eres más, Señor, que este
signo confuso que mi sed reclama?*

*Verbo sólo de Dios. Sólo su nombre.
Voy por la tierra con mi duda amarga.
Pero si Tú no existes, ¿por qué, entonces,
he de dar nombre a mi esperanza?*

De nuevo vemos que al cuestionar la existencia de un dios el hombre empieza a cuestionar su felicidad y esperanza, porque es en la idea de la existencia de Dios donde el hombre encontraba su posible felicidad, a pesar de lo que pasara en la tierra. Este poema de José Luis Hidalgo lleva de epígrafe una cita de Quevedo, que resume justo este sentimiento del cuestionamiento, “Alma, a quien todo un Dios prisión ha sido”. Blas de Otero en su poema “Hombre”,³⁹ de su libro *Ángel fieramente humano* (1950), no solamente cuestiona su posible felicidad en yuxtaposición a la de la posible inexistencia de Dios, mas pone en duda su propia inexistencia o existencia futura o mejor dicho, pone en duda la inmortalidad del hombre;

*Luchando, cuerpo a cuerpo, con la muerte,
al borde del abismo, estoy clamando
a Dios. Y su silencio, retumbando,
ahoga mi voz en el vacío inerte.*

*Oh Dios. Si he de morir, quiero tenerte
despierto. Y, noche a noche, no sé cuándo
oirás mi voz. Oh Dios. Estoy hablando
solo. Arañando sombras para verte.*

38 HIDALGO, J. (2000) *Poesías Completas*, DVD Poesía, Barcelona. pág. 123

39 OTERO, B. (1996) *Verso y prosa*, Cátedra, Madrid. pág. 27-28

*Alzo la mano, y tú me la cercanas.
Abro los ojos: me los sajas vivos.
Sed tengo, y sal se vuelven tus arenas.*

*Esto es ser hombre: horror a manos llenas.
Ser —y no ser— eternos, fugitivos.
¡Ángel con grandes alas de cadenas!*

La presencia invisible de Dios crea una sombra de incertidumbre para el hombre.

La tercera paradoja existencial común en los poemas de la primera promoción es la náusea existencial. La causa de esta náusea es el conjunto de miserias e incertidumbres de la vida humana. No es solamente un planteamiento circunstancial, sino esencial, que abarca y engloba la consideración de si la vida de verdad tiene un sentido. El gran ejemplo, para la primera promoción, fue Dámaso Alonso, uno de los primeros en mostrar la angustia existencial, que describe esta náusea en su artículo “Poesía arraigada y poesía desarraigada”, escrito en 1952 y que también sirve de prólogo para el libro *Ancia* de Blas de Otero. Al reflejar la situación del país y del hombre dice:

...otros estamos muy lejos de toda armonía y toda serenidad hemos vuelto los ojos entorno, y nos hemos sentido como una monstruoso indescifrable apariencia, rodeada, situada por otras apariencias, tan incomprensibles, tan feroces, quizás tan desagradecidas como nosotros mismo: (monstruo entre monstruos), o nos hemos visto cadáveres entre otros millones de cadáveres vivientes, pudriéndonos todos, en inmenso montón para mantillo de no sabemos que extrañas flores o hemos contemplado el fin de este mundo, planeta ya desierto en el que el odio y la injusticia, monstruosas raíces invasoras, habrían ahogado, habrán extinguido todo amor, es decir, toda vida. Y hemos gemido largamente en la noche. Y no sabíamos hacia dónde vocear.⁴⁰

Dámaso Alonso usa la imagen de un monstruo rodeado por otros monstruos para representar la náusea que siente el hombre al mirar a su alrededor y ver un mundo de dolor y de injusticia. El hombre se encuentra sin poder, no sabe adónde puede dirigirse. El poeta Carlos Bousoño, en su libro *Subida al amor* (1945), capta

40 ALONSO, D. (1978) *Hijos de la ira*, Espasa-Calpe, Madrid. pág. 349

la tristeza del hombre provocada por la náusea existencial en su poema “La tristeza:”⁴¹

*Acaso el mundo sea bello,
cuando el sol claro lo ilumina,
pero yo sé que hay hombres tristes
como la lluvia gris y fría.*

*Yo sé que hay hombres sobre cuyas almas
pasó de Dios quizá la sombra un día.
Pasó, y hoy queda sólo ausencia,
hueco que fuera vida.*

*Hombres tristes en todos los caminos
con la tristeza pensativa.*

*Quizá la aurora sea pura,
el aire delicado, claro el día.
Mas muchos hombres hay como la lluvia
oscura e infinita.*

*Escúchame, Señor. Mi voz hoy sólo
tiene palabras de melancolía.
Sobre la tarde inmensa cae la lluvia,
monótona, fría.*

La Guerra Civil puso en duda para muchos la existencia de Dios porque si hubiera un dios en el cielo, cómo iba a dejar pasar tantas injusticias en la tierra. Para la primera promoción un tema central, que es gran parte de la náusea existencial y cuestiona el sentido de la vida, es la muerte de tantos amigos. Por culpa de la guerra España perdió una generación entera. El poeta Julio Maruri usó una metáfora que compara la muerte de la generación con el paso de la primavera al otoño. En su libro *Los Años* (1947) escribe;

*Yo vi morir la primavera
cuando abril más hermoso estaba.*

*Vi crecer el oro marchito
y caer las hojas livianas.*

*Vi la muerte del joven que espera,
con sollozos de fúnebres flautas.*

*La tristeza final de un viento
yerto en mitad de la mañana...*

*Era en todo mi propia muerte
primaveral que se quejaba.*⁴²

Una flor arrancada en pleno momento de florecimiento, un otoño en pleno abril y una generación perdida en su juventud.

La cuarta paradoja existencial que es común en los versos de la primera promoción es el miedo a la muerte. El hombre, un ser consciente de lo absurda que es su vida, un ser convencido de la imposibilidad de lograr la felicidad aquí en la tierra, que está sumergido en un pozo de constante angustia, ve y envidia la paz absoluta que el hombre encuentra al morir. Entre la vida sin sentido y absurda y el estado envidiable de la muerte el hombre siente un miedo invencible al tránsito, o sea, al momento de morir. Y así, la solución definitiva de la angustia existencial, la muerte, es al mismo tiempo, la causante del más profundo miedo. Victoriano Crémer representa esta relación rara entre desear la muerte para apagar el angustioso fuego que es vivir y luchar para seguir viviendo y sufriendo. Él dice en su poema “Cancionero del desánimo”,⁴³

*Si hubiera muerto, siquiera...!
¡Ay, si hubiera muerto*

*Si esta mi piel, reseca,
y estos tactos abiertos,
y este mirar sin brillo y esta boca
se me hubieran deshecho...!*

*...No tendría esta angustia
ni este apretado cerco
de gritos,
ni este sordo
y siniestro merodeo
que ventea la sombra de mi sombra
como un perro...*

Es obvio por los versos de Crémer que es consciente de que la muerte es la solución al sufrimiento existencial, que, con la muerte,

41 BOUSOÑO, C. (1998) *Primavera de la muerte Poesías completas (1945–1998)*, Tusquets, Barcelona. pág. 44

42 MARURI, J. (1993) *Algo que canta sin mí poesía: 1944–1992*, Universidad Popular San Sebastián de los Reyes. pág. 150

43 CRÉMER, V. (1967) *Poesía total (1944–1966)*, Plaza y Janés, Barcelona. pág. 38–39

el hombre por fin encuentra la paz. Sin embargo en el mismo poema el poeta niega este conocimiento y aconseja al lector seguir viviendo.

*¡Pero hay que aguantar la vida,
compañero!
Y tritura la arena del camino
entre los dientes negros;
y ver el sol, la luna,
las flores y el cemento!*

*¡Verlo todo! Sentirlo
como un clavo de fuego:
con estos viejos ojos enterrados
en sus fosos de cieno
y esta cruda sonrisa, florecida
entre surcos de acero...!*

*¡Hay que resolver la vida,
compañero!
¡Hay que seguir
viviendo...!*

Encontramos los mismos sentimientos en los versos de José Hierro, en el libro *Tierra sin nosotros* (1947), primeramente en el poema titulado, *Serenidad*.⁴⁴ El poeta dice; “Serenidad, tú para el muerto, / que yo estoy vivo y pido lucha.” y más tarde en el poema “Noche final (Epílogo)”⁴⁵, donde hay una descripción bellísima sobre lo que es la muerte, un premio celestial de contemplar las estrellas:

*Pero morir sin rebelarme,
someterme sin resistencia,
ser por los siglos de los siglos
sólo luz o sólo tinieblas,
irme cegando de hermosura
hasta dejar de ser materia,
aunque mi premio sea un día
mirar por dentro las estrellas...*

Aún con el premio que la muerte pueda suponer para el hombre, éste tiene que luchar contra ello para seguir viviendo en su estado de sufrimiento.

La primera promoción de postguerra recogió los pensamientos de los filósofos escritores anteriores y los hizo suyos para escribir una poesía humana; una poesía que expresaba la angustia que sentía en su vida, día a día. Un existencialismo puro que explicaba la relación entre Dios y el hombre y el sufrimiento de los hombres cuando se encontraron solos en el mundo con su duda. Es una poesía llena de las almas de sus poetas y como bien dice Unamuno, una persona vale más que cualquier libro o institución. Este es el valor de la primera promoción de poetas de la postguerra, que dejaron sus almas, sus experiencias personales para comunicarnos lo que es la angustia existencial y por medio de la razón poética de Zambrano nos es posible hablar de la filosofía de estos poetas.

44 HIERRO, J. (2002) *Antología*, Visor, Madrid. pág. 53

45 op. cit. pág. 69

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABELLÁN, J. (2006) *María Zambrano: una pensadora de nuestro tiempo*, Anthropos, Barcelona.
- (1996) *Historia del pensamiento español de Séneca a nuestros días*, Espasa Calpe, Madrid.
- ALONSO, D. (1978) *Hijos de la ira*, Espasa-Calpe, Madrid.
- BLANCO, R. y ORTEGA, J. (1997) *Zambrano (1904–1991)*, Ediciones del Orto, Madrid.
- BOUSOÑO, C. (1998) *Primavera de la muerte Poesías completas (1945–1998)*, Tusquets, Barcelona.
- BUNDGAARG, A. (2002) *Fragmento, Aforismo y Escrito Apócrifo: Formas Artísticas del Pensamiento*, eds. Cerezo, P. y García, J. El Ensayo entre filosofía y la literatura, Editorial Comares, Granada.
- CRÉMER, V. (1967) *Poesía total (1944–1966)*, Plaza y Janés, Barcelona.
- FERNÁNDEZ, C. (2004) *María Zambrano: entre la razón, la poesía y el exilio*, Montesinos, España
- GUY, A. (1985) *Histoire de la philosophie espagnole*: trad. español por Ana Sánchez, *Historia de la filosofía española*, Anthropos, Barcelona.
- HIDALGO, J. (2000) *Poesías Completas*, DVD Poesía, Barcelona.
- HIERRO, J. (2002) *Antología*, Visor, Madrid.
- LASAGA, J. (1997) *Ortega y Gasset (1883–1955)*, Ediciones de Orto, Madrid.
- LUIS, L. (2003) *Obra poética (1946–2003) Tomo 1*, Visor Libros, Madrid.
- MACHADO, A. (1990) *Abel Martín: Cancionero de Juan de Mairena*, Losada, Buenos Aires.
- MARÍAS, J. (1985) *Introducción a la filosofía*, Alianza Universidad Textos, Madrid.
- (1959) *La escuela de Madrid*, Emecé, Buenos Aires.
- MARURI, J. (1993) *Algo que canta sin mí poesía: 1944–1992*, Universidad Popular San Sebastián de los Reyes.
- MORÓN, C. (2002) *La retórica del ensayo: Unamuno*, eds. Cerezo, P. y García, J. El Ensayo entre filosofía y la literatura, Editorial Comares, Granada.
- NORA, E. (1999) *Días y sueños Obra poética reunida (1939–1992)*,

Cátedra, Madrid.

- ORTEGA Y GASSET, J. (2005) *Meditaciones del Quijote*, Cátedra, Madrid.
- OTERO, B. (1996) *Verso y prosa*, Cátedra, Madrid.
- PLATÓN. (2010) *La república*, Alianza Editorial, Madrid.
- ROCHA, T. (1997) *María Zambrano: la razón poética o la filosofía*, Tecnos, Madrid.
- UNAMUNO, M. (1997) *Del sentimiento trágico de la vida*, Espasa Calpe, Madrid.
- VALVERDE, J. (1996) *Antología de sus versos*, Cátedra, Madrid.
- ZAMBRANO, M. (2004) *Pensamiento y poesía en la vida española*, Biblioteca nueva, Madrid.
- (2001) *Filosofía y poesía*, Fondo de cultura económica, Madrid.
- (1999) *Dictados y sentencias*, Edhasa, Barcelona.

Recibido: Octubre 2013

Aceptado: Noviembre 2013

**FILOSOFÍA EN GUATEMALA: IDEAS, CORRIENTES
Y PENSADORES EN EL SIGLO XX¹**

**PHILOSOPHY IN GUATEMALA: IDEAS, TRENDS
AND THINKERS OF THE 20TH CENTURY**

Pablo De la Vega²

Universidad Rafael Landívar, Guatemala

RESUMEN

El siguiente estudio hace un esbozo de la historia de las ideas filosóficas en Guatemala en el siglo XX, de 1900 a 1985, y muestra los pensamientos filosóficos que se han desarrollado en dicho país. Se exponen las ideas filosóficas que han influido en el pensamiento guatemalteco, cómo se da la relación entre ellas y los sucesos históricos, cómo a través de estas ideas se formula y penetra en el acontecer nacional y cuáles han sido los autores más relevantes para el pensamiento filosófico.

El presente artículo está dividido en varias secciones, las cuales expondrán de manera cronológica las corrientes filosóficas que se han desarrollado en Guatemala. En esas secciones se abordarán las ideas principales que maneja cada corriente y las dinámicas que hicieron modificar y evolucionar sus postulados.

Palabras clave

Historia de las ideas, filosofía, Guatemala, historiografía.

1 Este documento está basado en el capítulo IV de la tesis del autor para optar al grado de Licenciado en Letras y Filosofía: De la Vega, P. (2014). *Hacia una historia de las ideas filosóficas en Guatemala: aproximaciones preliminares al pensamiento en el siglo XX*. Tesis inédita, Universidad Rafael Landívar, Guatemala.

2 Licenciado en letras y filosofía por la Universidad Rafael Landívar, catedrático universitario de dicha casa de estudios en el área de ética y filosofía. Ha sido consultor para Naciones Unidas y trabajado en la formación del pensamiento crítico impartiendo talleres y formaciones en el área educativa.

ABSTRACT

This study presents an outline of the History of the philosophical Ideas in Guatemala during the 20th century, from 1900 to 1985, and shows the philosophical thoughts that had been developed in that country. It discusses about the philosophical ideas that had influenced the Guatemalan thought, how is the relation between them and the historical events, and how through these ideas the national events are formulated and who had been the most relevant authors for the philosophical thought.

The article is divided into several sections, which expose chronologically the philosophical movements that have developed in Guatemala. In these sections the main ideas that handle each movement and the dynamics that modified and evolved their principles will be addressed.

Key words

History of Ideas, philosophy, Guatemala, historiography.

1. INTRODUCCIÓN

Historiar las ideas es un ejercicio que permite conocer, explicar y analizar el acontecer del pensamiento humano durante un periodo de tiempo. Esta metodología de estudio se ha realizado en Europa y América y ha permitido conocer el desarrollo intelectual que se dio en dichas regiones. El caso de Guatemala es diferente. Son pocos los estudios que se han hecho sobre las ideas y menos aún desde la filosofía. Partiendo de esta situación nace la necesidad de preguntarse por las “ideas nacionales”, las que se han desarrollado *en o desde* la patria. El siguiente trabajo hace un esbozo de la historia de las ideas filosóficas en Guatemala durante el siglo XX, de 1900 a 1985, y muestra los pensamientos filosóficos que se han desarrollado en el país. Así, se exponen las ideas filosóficas que han influido en el pensamiento, cómo se da la relación entre ellas y los sucesos históricos, y cómo a través de estas ideas se formula y penetra en el acontecer nacional.

En la medida en que América Latina daba paso al siglo XX sus naciones surgían con la inquietud de *pensarse* a sí mismas y hacer una reivindicación de lo propio americano. El intelectual chileno Devés Valdés (2000) afirma que “modernización e identidad son los dos grandes conceptos o problemas que marcan (enmarcan, estructuran, ordenan) el pensamiento latinoamericano del siglo XX” (p. 13). En Guatemala lo *modernizador* era el proyecto que desde la Revolución Liberal de 1871 estaba incursionando men-

talidades reformistas, liberales y positivistas al territorio. Lo *identitario* fue la lucha por establecer una ideología dominante que unificara al país, que anulara las propuestas contrarias (liberales vs. conservadores) y que lograra, aunque no como tema fundamental, ahondar en *lo guatemalteco*.

La conflictividad manejada en la historia política del país desde el ocaso del siglo XIX conllevó una división de ideologías que tomará fuerza a lo largo del siglo XX. Una división destructora, cargada de luchas políticas por el poder que resultarían en dictaduras, revoluciones, golpes de estado, gobiernos fallidos y el más sangriento episodio de la historia de Guatemala: el conflicto armado interno. La diversidad es patente en el país y los marcados contrastes entre los guatemaltecos hacen que su población no logre integrarse en búsqueda de un futuro común, beneficioso para todos sus integrantes.

De esta manera, hay épocas en las que el afán modernizador entra en vigencia y otras en las cuales se tiene más preocupación por la identidad. En otras situaciones, ambas convergen en lo que parece ser un actuar unificado. Guatemala sigue la línea latinoamericana y comienza a forjar un pensamiento filosófico acorde al contexto regional, que veía el pensamiento occidental como un conjunto de corrientes con las cuales podía fabricar su propio pensamiento. Al mismo tiempo el pensamiento se volvía crítico con su realidad, proponía, cuestionaba, advertía y empezaba a formar a la intelectualidad más reconocida de Guatemala: los autores del siglo XX.

2. INICIO DEL PENSAMIENTO FILOSÓFICO EN EL SIGLO XX:**EL PROBLEMA DE MÁXIMO SOTO HALL Y SU CRÍTICA POR LA IDENTIDAD Y EL IMPERIALISMO**

Muchos historiadores se cuestionan cuándo empezó el siglo XX en Guatemala. Algunos discuten sobre un siglo anticipado, que comenzó con la Reforma Liberal de 1871; otros hablan de un siglo tardío, que principió con la Revolución de Octubre de 1944. Ambos episodios poseen características de transformación social que vinculan aspectos ideológicos de cambio, de ruptura con los modelos que se estaban manejando. A nivel intelectual se propone una fecha distinta. En América Latina el pensamiento del siglo XX empieza con la publicación de una obra fundamental para la evolución de las ideas latinoamericanas: *Ariel* (1900). En Guatemala, el pensamiento del siglo XX comienza por *El problema* (1899).

LAS IDEAS DE LA IDENTIDAD EN *EL PROBLEMA* COMO CRÍTICA A LAS IDEAS DEL PROGRESO IMPERIALISTA

¿Por qué una obra literaria es el acontecimiento que marca el inicio del pensamiento de un siglo? Con el positivismo en boga, la Reforma Liberal ya había cimentado sus ideas y se encontraba en un periodo avanzado. Con este panorama, los intelectuales buscaban formas de promulgar las reflexiones sobre la importancia de transformar al país en pueblos autónomos, no dependientes de los países europeos y Estados Unidos, que venían a imponer su cultura, su economía, su sistema de producción y desarrollo. Esto calaba en la identidad de los pueblos, puesto que el entorno condicionaba el desarrollo de su propio ser.

El problema fue publicado en San José, Costa Rica en el año de 1899. El argumento trata de las desventuras amorosas de un joven y posee un ambiente de ficción futurista. En la novela, los ideales amorosos se ven contextualizados en el inevitable progreso positivista, que empieza a tomar terreno en América Latina a raíz de las reformas sociales que se realizan con el apoyo de Estados Unidos. Por su postura *El problema* se convierte en una cuestión por la identidad del centroamericano en contraposición con la identidad estadounidense.

El imperio de Estados Unidos es esa tríada “sajonizante–naturalista–utilitaria”, que no fue “conquistadora, sino absorbente; que no ejercía dominio sino influencia” (Soto Hall, 1899, p. 21). El plantear el choque de identidades representa la pregunta: ¿cuál es nuestra identidad como pueblo, como nación, como América Latina? *El problema* es una alusión al conflicto identitario que suscita en el latinoamericano. Los personajes toman cierta identificación cultural: el conflicto padre–hijo (Don Tomás y Julio) representa la identidad–emulada, aquella que copia la idiosincrasia extranjera, contra la identidad–nacional, la que tiene valores patrióticos; el conflicto Emma–Margarita simboliza el contraste entre la mujer decente, las ideas conservadoras nacionales, y la mujer sensual, cuyo altanería y desenvolvimiento representan los modelos éticos de la sociedad estadounidense; y el conflicto Julio–Mr. Crissey, es la lucha entre el hombre nativo contra el extranjero. El texto de Soto Hall va más allá de una exposición de contrastes y adquiere un sentido ético en la pregunta por la identidad. Abordar esta cuestión es ahondar en los valores, las costumbres, el modo de pensamiento, e incluso las ideas de un pueblo.

3. EL PAGANISMO Y SU FILOSOFÍA EN GUATEMALA

Láscaris (1989) anota que un momento de sobresalientes intelectuales en la historia de Centroamérica es el paso del siglo XIX al XX con el paganismo. En cuanto a literatura, estos autores son denominados como los “modernistas”. Láscaris anota que el paganismo “es a la vez la búsqueda de lo universal (y lo hallan en Grecia) y del terruño (lo indígena)” (p. 121). Pese a manejar conceptos e ideas filosóficas, no son reconocidos como tales, sino como “esteticistas”. El título de “paganos”, cuya etimología proviene del latín *pagus*, que significa “la aldea”, es la denominación que se les da por su pretensión vivencial de lo terreno, que adquiere categoría cósmica. Los paganistas fueron en Centroamérica la generación que tomó conciencia de la tierra, “verdadera condición histórica para la forjación de las nacionalidades, no como ficción jurídica, sino como empresa vital” (ídem.). Láscaris reconoce dos generaciones: la primera, de los propiamente paganos, quienes se identificaban con lo local, lo aldeano, pero eran a su vez cosmopolitas (el caso de Enrique Gómez Carrillo); la segunda generación fue la que revirtió esa fuerza vital hacia el colorido del folclore (aquí resalta a Asturias). Láscaris concluye, “por eso la literatura popular se dio como culminación de la valoración pagana de lo ‘propio’ de la generación anterior” (p. 122).

Entre los intelectuales guatemaltecos afines al paganismo resaltan Enrique Gómez Carrillo, con sus libros *Cultos profanos* (1911), *Ciudades de ensueño* (1920) y *El evangelio del amor* (1922); Rafael Arévalo Martínez, con el texto *Concepción del cosmos* (1954); y Miguel Ángel Asturias, quien a lo largo de su obra presenta este pensamiento.

4. LAS IDEAS EN CONTRA DE LA DICTADURA DE ESTRADA CABRERA: UNIONISMO, ANTIIMPERIALISMO Y DEGENERACIONISMO

EL ANTIIMPERIALISMO EN CONTRA DE LA SUJECIÓN POLÍTICA

García Giráldez comenta que el antiimperialismo se define como una “doctrina, opinión o movimiento político que condena o se opone a la sujeción política y económica de otro país” (2008, p. 166). La autora lo considera también una categoría conceptual que cuestiona el positivismo, el cual promueve el desarrollo. Pero, en el caso de Guatemala y otras naciones latinoamericanas, el desarrollo promovido tenía un mensaje tácito de sujeción a Estados Unidos. Es por ello que el discurso positivista es también una justificación de la superioridad de una nación que puede llegar a imperar sobre otra a través de proyectos utilitaristas y pragmáticos.

Varios intelectuales se opusieron al imperialismo a lo largo del siglo XX. Es de mencionar entre otros a Máximo Soto Hall, con su libro *El problema* (1989); Virgilio Rodríguez Beteta (1885–1967), con *No es guerra de hermanos sino de bananos. Cómo evité la guerra en Centroamérica en 1928 y Trascendencia nacional e internacional de la guerra en Centroamérica contra Walker y sus filibusteros* (1960); Alberto Velázquez (1891–1968), con *Yo busqué a Dios en Wall Street*; Flavio Herrera (1895–1968), con *Hacia el milagro hispanoamericano* (1934); Rafael Arévalo Martínez (1884–1975), con *La Oficina de Paz de Orolandia (novela del imperialismo yanqui)* (1925); Miguel Ángel Asturias (1899–1974), *Week-end en Guatemala* (1955); y Juan José Arévalo (1904–1990), *Guatemala, la democracia y el imperio* (1954), entre otras. Como movimiento social y político, el unionismo se opuso al imperialismo y fue el grupo ideológico que luchó en contra del gobierno de Estrada Cabrera.

EL UNIONISMO COMO UN ESFUERZO POR DERROCAR LA TIRANÍA

Una de las propuestas unionistas fue la integración centroamericana, la búsqueda de una patria unificada. Así, en Centroamérica el unionismo surgió como una expresión de rechazo a las dictaduras, al localismo y al imperialismo. Entre los intelectuales unionistas “hay idealistas y pragmáticos, positivistas, socialistas utópicos y libertarios, liberales y masones” (p. 205). Destaca el teósofo espiritista guatemalteco Carlos Wyld Ospina.

Wyld Ospina (1891–1956) escribe que el gobierno de Estrada Cabrera fue una Autocracia. Esta afirmación, junto con las explicaciones al régimen de los primeros años del siglo XX, se recopilan en el libro *El Autócrata* (1929), el cual puede ser considerado como un ensayo de filosofía política. En él, Wyld Ospina (1967) explica cómo “La política de las autocracias es siempre una política personal, tanto más personal cuanto más vigorosa sea la individualidad del mandatario” (p. 87). En este sentido podemos ver la relación entre la autocracia y la tiranía aristotélica, la cual es “un gobierno monárquico que mira por el interés del único que la gobierna” (Aristóteles, 2005, p. 193). Wyld Ospina afirma que el gobierno de Estrada Cabrera empobreció la República de Guatemala por el miedo que tenía el dictador de perder su posición. “Era un vesánico” (1967, p. 90), afirma. Como un factor social que da certeza a esta postura, Wyld Ospina consideraba que la decadencia de la República de Guatemala se debía a un liberalismo fallido de la mano de un «indio» incapaz de civilizarse (Casaús Arzú, 2010). Pese a esta afirmación, Casaús Arzú (2009) considera que “la aportación más novedosa y hasta el momento apenas conocida de Wyld Ospina fue su defensa de la igualdad

de los grupos étnicos, la falacia de la idea de la pureza de razas y de la supremacía de la raza aria” (p. 117).

LAS IDEAS DEGENERACIONISTAS Y REGENERACIONISTAS EN GUATEMALA

Un fenómeno que acompañó la caída de Estrada Cabrera fue la propuesta degeneracionista–regeneracionista a principios del siglo XX y que tuvo influencia de las teorías eugenésicas de Francis Galton. Estas ideas se demarcan dentro de la filosofía social ya que no solo tratan de explicar la relación que acaece dentro de la sociedad en la búsqueda de superioridad, sino también el «ser social», la esencia de la sociedad y los estados que alteran el bienestar de la masa. En principio, es de resaltar la división de clases que promueve la eugenesia al considerar que una raza es superior a la otra. En Guatemala, el *ladino*, fue un concepto utilizado generalmente para designar a quién no era «indio» y siempre tuvo superioridad frente a este.

El argumento degeneracionista–regeneracionista proponía replantear la cuestión del «indio» en Guatemala. Las influencias de esta corriente veían al indígena como un ser inferior y que causa el retraso. Esto recuerda el debate ontológico por el ser americano que Bartolomé de las Casas discutió con Ginés de Sepúlveda y que, al parecer, aun no estaba superado. Esta tesis va a ser utilizada por el escritor guatemalteco Carlos Samayoa Chinchilla y desarrollada por la Generación del 20.

5. LAS IDEAS DE LA GENERACIÓN DEL 20 Y EL PROBLEMA DEL «INDIO»

En el albor de 1920, un grupo de aproximadamente doscientos estudiantes se conformó para protestar en contra del dictador Manuel Estrada Cabrera. En seguimiento de las ideas de identidad, la filosofía del grupo manejaba conceptos acordes a la Patria y la Nación, la idea de lo centroamericano, el pensamiento social de José Vasconcelos y José Ingenieros, las ideas de democracia y libertad. Otro pensamiento que trataron fue el “problema del indio”, visto desde la perspectiva degeneracionista. Fuentes Oliva (2010) argumenta que si se considera una filosofía básica de la Generación del 20, a esta se le debería encuadrar dentro del vitalismo.

Es de nombrar algunos de los autores más reconocidos miembros de esta generación: Clemente Marroquín Rojas, Miguel Ángel Asturias, David Vela, César Brañas, Flavio Herrera, Carlos Samayoa Chinchilla, José Luis Balcárcel, Carlos Wyld Ospina, Rafael Yela Günther,

LA IDEA DEL INDÍGENA EN LA GENERACIÓN DEL 20

Influídos por el positivismo racialista de Gustave Le Bon e Hippolyte Taine, la Generación del 20 asegura que “el indígena es una raza estancada porque la fusión de su sangre está agotada y de ello procede su degeneración” (Casaús Arzú, 2010, p. 169). Basados en estos postulados se pueden apreciar distintos matices en la concepción degeneracionista de los intelectuales guatemaltecos. Por ejemplo, Epaminondas Quintana, Carlos Samayoa Chinchilla y Miguel Ángel Asturias parten de la concepción eugenésica para dar fuerza a su discurso sobre los indígenas. De este último autor destaca su tesis *El problema social del indio* (1923), donde expone la importancia de estudiar la sociedad guatemalteca para “ponernos en posibilidad de hacer de Guatemala una nación racial, cultural, lingüística y económicamente idéntica” (Asturias, 1923, p. 7). Por su parte, Samayoa Chinchilla explica que “el indígena tiene una incapacidad psicológica para evolucionar porque no ha podido evadirse de su mundo mental” (Casaús Arzú, 2010, p. 169).

Sin embargo, no queda ahí su postura. El discurso de la Generación del 20 irá evolucionando de un degeneracionismo a un regeneracionismo. Esta posición involucra al indígena dentro de la evolución social y considera que, pese a estar sumido en el atraso, no es una raza inferior; al contrario, puede convertirse un actor principal de la sociedad y de la Nación.

6. POSTERIOR A LA GENERACIÓN DEL 20: EL INFLUJO TEOSÓFICO Y LA SOCIEDAD GABRIELA MISTRAL

La transformación del pensamiento degeneracionista viene del pensamiento teosófico. Fuentes Oliva (2010) menciona que el argumento central de esta corriente de pensamiento es “buscar una combinación, un equilibrio entre la religión que pretende alcanzar el conocimiento divino y la ciencia positivista que confiaba estrictamente en la razón” (p. 341). En Centroamérica el máximo representante de la teosofía fue Alberto Masferrer, cuyo texto, *El mínimun vital*, es un referente de esta corriente. Entre los pensadores guatemaltecos que siguieron esta vertiente están Carlos Wyld Ospina, Jorge A. Miranda –quién se casó con la hermana de Masferrer– y Adrián Recinos. Para ello crearon revistas de divulgación y las denominadas “sociedades” grupos y círculos de intelectuales teosóficos, como el Círculo de Estudios Teosóficos fundado en 1922.

LA SOCIEDAD GABRIELA MISTRAL: LA VOZ TEOSÓFICA FEMENINA

Inspirada en la poetisa chilena, este grupo comenzó como un espacio propuesto en la revista *Vida* y tomó tanta fuerza que formó uno de los movimientos femeninos más representativos del pensamiento teosófico. Este grupo se declaraba como “una asociación feminista que ‘pretende abolir la inferioridad de las mujeres, demostrar que aunque sea en un limitado círculo que tanto vale, puede tanto el hombre como la mujer y que, siendo un ser de elevados sentimientos, es digna de justicia, y de igualdad política y social’” (Casaús Arzú, 2001b, p. 230).

Influídas por las ideas de Elena Blavatsky y Annie Besant, su propuesta feminista es considerada radical para su tiempo. En el fondo estas mujeres luchaban porque sus derechos civiles y políticos fueran reconocidos y que se dejara atrás el estereotipo de que las mujeres estaban dispuestas al trabajo de madres y esposas. Ellas luchaban porque su condición de “reproductoras biológicas” no fuera el principal aspecto de su condición humana, sino también que pudieran tener igual acceso a la “cultura, la libertad y a la evolución espiritual que los hombres” (p. 232).

7. LOS ANTECEDENTES IDEOLÓGICOS DE LA REVOLUCIÓN DE OCTUBRE

TESTIMONIO DE CARLOS ILLESCAS Y EL CONTEXTO FILOSÓFICO PREVIO A LA REVOLUCIÓN

Arturo Arias (1998) en el apéndice de su libro *La identidad de la palabra: narrativa guatemalteca a la luz de un nuevo siglo*, entrevista al escritor Carlos Illescas, miembro del Grupo Acento, o Generación del 40, que participó en el derrocamiento de Ubico. En esta entrevista se discute sobre el contexto ideológico previo a la Revolución del 44. A la pregunta de Arias, “¿Qué corrientes filosóficas se manejaban? ¿Qué tipo de conocimiento se tenía de las mismas?”, Illescas responde que él no cree que haya habido alguna corriente filosófica. Se tenía noción de filósofos como Ortega y Gasset o Unamuno, de quién era escuchado su irracionalismo en *El sentimiento trágico de la vida*. Otro punto que destaca es que se dialogaba sobre la teoría de los valores, de Max Scheler, por los libros de Juan José Arreola. También, menciona una revista denominada *Cinco centavos de axiología* –publicado por Juan José Arévalo en 1936. Recasens Siches daba conferencias de filosofía de la libertad, basado en Edmund Husserl, y se sumaron a su pensamiento intelectuales como Jorge del Valle Matheu, David Vela, Rolz Bennet, Carlos García Bauer.

Desde el cristianismo se impartió el tomismo por parte de los padres de Santo Domingo, quienes fundaron la asociación llamada Jesús Obrero. En 1937 regresaron los jesuitas a Guatemala y en 1943 llegó el padre Ángel Arín Ormazábal y Caballero, quien impartió en la Facultad de Derecho de la Universidad el pensamiento de Edmund Husserl, Bertrand Russell y Arthur Schopenhauer.

Con el marxismo hubo cierta reserva. Illescas resalta que fueron los estudiantes de la Facultad de Economía de la Universidad de San Carlos quienes por el año 1943 empezaron a interesarse por esta filosofía. Como último punto, en el diario *El Imparcial*, el escritor Marco Antonio Ramírez publicó en los años cuarenta unos artículos denominados “Los místicos de la economía”, donde se hacía referencia a Marx.

8. JUAN JOSÉ ARÉVALO (1904–1990): EL FILÓSOFO GOBERNANTE

PENSAMIENTO FILOSÓFICO DURANTE SU MANDATO Y LOS RESULTADOS

Humanista nato, manejó temas de filosofía, pedagogía, psicología, literatura, oratoria, ensayo, memorias e historia. También abordó el terreno axiológico, el cual intentó plasmar con su filosofía en el gobierno que presidió, impulsando “el acceso al arte, el derecho laboral, la libre expresión, la inserción de la mujer en el mundo del estudio y del trabajo, entre otros” (Méndez de Penedo, 2004, p. 9). González Orellana (2004) afirma que hay dos ejes en su pensamiento: el filosófico y la relación con sus prácticas de gobierno. Su postura filosófica es espiritualista, en contra del positivismo que se había forjado desde finales del siglo XIX. Esto influyó sobremanera en su concepción pedagógica, que se podría tildar de “liberal socializante” (p. 25). Otra de sus influencias fue el idealismo, que marcó toda su vida intelectual y la cual se relaciona con el espiritualismo al relegar el materialismo utilitarista de las ciencias positivas y concebir más importancia a las ideas y al sujeto. Ambas, espiritualismo e idealismo, desde la perspectiva de Arévalo, ahondan una ética que permite construir condiciones de dignidad humana y que pueden ser plasmadas en la política y la vida social.

EL SOCIALISMO ESPIRITUAL: IDEAS SOBRE FILOSOFÍA DE LA EDUCACIÓN Y FILOSOFÍA POLÍTICA

Argueta (2010) afirma que las reflexiones filosóficas de Juan José Arévalo siempre están relacionadas a la Educación. Arévalo, citado por Argueta, asegura que “el problema educativo es un problema filosófico, y los problemas filosóficos se definen

diciendo que son problemas eternos del espíritu humano” (p. 49). Varios de sus títulos representan esta postura: *La pedagogía de la personalidad*, *La filosofía de los valores y la pedagogía*, *Escritos filosóficos y pedagógicos* y *La inquietud normalista*, entre otros. Para Argueta, hay una constante relación entre la pedagogía y la política, en cuanto la primera es una práctica de filosofía política. Esto construye una “comunidad política espiritual”, que Arévalo desarrolló más en la propuesta que denominó *Socialismo espiritual*: “El socialismo, antes que una doctrina política, es una forma espiritual que se define como la simpatía del hombre por el hombre, en contraposición a aquella forma de vida espiritual que enfoca la obsesión del hombre por sus menguados intereses personales”. (Citado por Argueta, 2010, p. 50–51).

Otro componente del *Socialismo espiritual* es la teoría de los valores. Estos tienen relación con lo “espiritual” y se perfilan en la construcción de condiciones de dignidad del ser humano. El socialismo de Arévalo no es materialista, no enfatiza el carácter material del hombre. En contraposición, sostiene que la importancia radica en la “voluntad de dignidad” —“Ser dignamente un hombre o no ser nada” (p. 51)— y que el fundamento de esta filosofía es el concepto de liberación, tanto moral como económica, de manera conjunta como sociedad y no de forma individual.

Varios autores ejercen influencia en el pensamiento arevalista: los filósofos Scheler, Nietzsche, Brentano, Platón, Aristóteles, Kant, Hegel, Marx y una larga lista de autores que aborda y cita en sus textos. Sobre pedagogía, es de resaltar la escuela de pedagogos alemanes —como Hugo Gaudig— en torno al pensamiento filosófico de Rudolf Eucken, que manejaban el concepto de la “pedagogía de la personalidad” (Arévalo, 1948).

9. FILÓSOFOS DESTACADOS TRAS LA REVOLUCIÓN DE OCTUBRE

Durante el periodo de gobierno de Arévalo y Árbenz, la apertura ideológica permitió que se desarrollaran los intelectuales y que tuvieran oportunidad de expresar sus ideas y realizar publicaciones y cátedras. Los autores que se mencionan a continuación han tenido influencia en las ideas manejadas en los ambientes académicos guatemaltecos y en el estudio de la filosofía.

Luis Recasens Siches (1903–1977): un filósofo hispano-guatemalteco

Láscaris (1989) lo considera como la figura más importante de la filosofía del derecho y la sociología. De nacionalidad guatemalteca, desde temprana edad viajó a España, donde radicó hasta el exilio. Ahí estudió entre 1918 a 1923, donde siguió el pensamiento

de José Ortega y Gasset y Giorgio Del Vecchio. Criticó el neokantismo; proponía no ser restrictivo al campo epistemológico, incluir en lo jurídico las dimensiones funcionales del Derecho, superar los formalismos axiológicos y “reelaborar la estimativa jurídica desde la fenomenología de los valores y la filosofía de la ‘vida humana’” (p. 247).

Enrique Muñoz Meany (1907–1951): la filosofía del derecho y la política socialista

Estudió Derecho y fue profesor y político. Se le reconoce como uno de los dirigentes de la Revolución de Octubre. Además, destacada figura durante la presidencia de Juan José Arévalo y del gobierno de Árbenz donde propulsó ideas socialistas. Láscaris (1989) lo considera como el inspirador de los estudios de filosofía jurídica en América Central. Entre sus influencias destacan Immanuel Kant, Max Scheler, Eduard von Hartmann, José Ortega y Gasset y su compatriota, Recasens Siches, de notable influjo en su pensamiento y crítica filosófica.

José Mata Gavidia (1916–1989): el salvadoreño que hizo filosofía en Guatemala

De una familia de intelectuales salvadoreños, fue director del Departamento de Filosofía de la Universidad de San Carlos y decano de la Facultad de Humanidades de 1958 a 1962. Sus obras abordaron la historia de Centro América y tenían un fin pedagógico. Fue influido por el pensamiento de Martin Heidegger y Karl Jaspers. A decir de Láscaris (1989) “ha dedicado la mayor parte de su fuerte vitalidad a auscultar la historia de las ideas en Guatemala y a organizar los estudios filosóficos en San Carlos” (p. 239). Una obra ejemplar de estas investigaciones es *Panorama filosófico de la Universidad de San Carlos al final del siglo XVIII*. Es de resaltar su tesis de licenciatura *Existencia y perduración en el Popul Vuh*.

Héctor–Neri Castañeda (1924–1991): el filósofo guatemalteco de renombre internacional

Nació en Guatemala y realizó sus estudios universitarios en Guatemala, Costa Rica, Estados Unidos —en la Universidad de Minnesota— y en Inglaterra —en la prestigiosa Universidad de Oxford. Es importante su labor como investigador lógico en Estados Unidos. Láscaris (1989) reconoce tres épocas en el pensamiento de Castañeda: la primera es pedagógica; la segunda, lógica; y la tercera, ética. En todas reconoce que el hilo conductor es *lenguaje*. El primer momento marca su tendencia positivista,

que él denominó como “preocupación gramática” (p. 183). El segundo momento es la filosofía analítica que estudió en Estados Unidos y se cuestiona por los principios de unidad entre el yo, la experiencia, el lenguaje y la realidad (Castañeda, 1998) con la intención de fundar la moral y formular la estructura ontológica del mundo (Láscaris, 1989). El aporte más relevante del pensamiento de Héctor–Neri es *la dialéctica de la conciencia de sí mismo*.

10. LA IDEA DEL «INDIO» Y SU TRASFONDO FILOSÓFICO

En el siglo XX surgen los estudios sociológicos y antropológicos que empiezan a ahondar lo que ha significado el indígena a lo largo de la historia de Guatemala, antes y después de la conquista de América. Estos estudios se desarrollaron desde los años veinte y cobraron fuerza en la década revolucionaria con la creación del Instituto Indigenista de Guatemala, en 1945, el cual tenía como principal objetivo estudiar los problemas indígenas y colaborar en la integración del pueblo indígena en la sociedad. Durante la década de los sesenta y setenta, los estudios sobre el pueblo indígena y su relación con los «ladinos» fueron tomando más relevancia y destacan obras como *Indigenismo en Guatemala* (1964) de Antonio Goubaud Carrera. Otras obras indispensables para comprender la situación y relación entre el indígena y el ladino, tanto de forma contemporánea como en el transcurso histórico del país son: *La patria del Criollo* (1970) de Severo Martínez Peláez y *Guatemala: una interpretación histórico-social*, de Carlos Guzmán Böckler y Jean–Louis Herbert.

EL INDIGENISMO Y LAS IDEAS DEL LADINO

Herbert (2002) afirma que el indigenismo “constituye la ideología, desde el punto de vista propiamente marxista, específica de la clase dominante en un país de estructura colonial ... [que] no supera el antagonismo social, sino que más bien lo encubre con mixtificaciones que permiten la consolidación de esa dominación” (p. 138). El autor lo considera como una fase de la dialéctica colonial, en el cual el colonizador pierde su conciencia racista y paternalista. Esto implica la elaboración de un discurso humanista en el cual busca la integración del indígena al sistema económico-social, con la intención de mitigar el racismo y la discriminación. La pregunta por la relación indio-ladino es además la cimiento de una cuestión ontológica que se ha manejado a lo largo del siglo: ¿qué supone ser ladino o ser indígena? También en este cuestionar se ahonda el plano ético, donde se valoriza la dignidad del ser humano y se explica cómo la división de

clases a lo largo de la historia establece una jerarquía axiológica que corresponde a los intereses del grupo dominante.

Pero la pregunta por lo indígena supone preguntar por la contraposición, el antagonista, lo opuesto: el «ladino». Guzmán Böckler (2002) en su ensayo, “El ladino: un ser ficticio”, cuestiona: “¿Por qué el ladino de Guatemala no ha sido capaz de participar en un *nosotros los guatemaltecos* que abarque por igual a todos los pobladores del país?” (p. 117). Él hace una primera aclaración: hay que omitir el *nosotros*. Existe una escisión en lo *guatemalteco*, donde el representante de lo *nacional* y lo *patriótico* es el ladino, mientras que el indígena es lo *folclórico*, *exótico* y *turístico*. En este sentido, el ladino no solo trata de comprender lo indígena, sino explicarlo dentro de las categorías occidentales al considerarlo como un ente supeditado a la dominación del ladino.

Por su parte, Gallo (1978) indica que el reconocerse dentro de un grupo en específico hace que el individuo adquiera distintos principios de conducta, valores, ideas, entre otros, que lo identifican como parte de dicha agrupación. De esta manera se puede hablar de *grupos étnicos*, los cuales constituyen la *identidad nacional* cuando un solo grupo étnico conforma un país. En el caso de Guatemala se da un *pluralismo étnico* que surge de la diversidad grupal que conforma la nación. En la medida en que se dé una armonización de los grupos que componen a un país plural y estos adquieran una “identificación” como nación se podrá hablar de una verdadera identidad nacional.

11. IDEAS EN EL CONFLICTO ARMADO INTERNO

Uno de los momentos más cruentos de la historia de Guatemala fue el conflicto armado interno. Aproximadamente, este suceso abarca del año 1962 a 1996. Este periodo fue un tiempo oscuro, donde las voces propositivas eran calladas por los grupos opositores. La producción intelectual y el debate se mantuvo, pero siempre con moderación, retraída al aula o a discusiones privadas. Fue un periodo en el cual la expresión de ideas de la nación seguían, de manera general, dos vertientes: las autoritarias y las insurgentes.

Así, varios insurgentes buscaban expresar ideas en contra de la represión, liberarse de las ataduras ideológicas y procurar, con las letras y las armas, un cambio en la mentalidad de la nación. A decir de Morales (2011) el pensamiento en la lucha armada tenía ciertos rasgos característicos expuestos en la literatura —en especial la poesía— de algunos personajes emblemáticos de la insurgencia: “la afirmación —por medio de la práctica

literaria— de perfiles de identidad históricos y culturales; y la práctica instrumental, emergente, en poesía, en el marco ideológico de una lucha que identifica la consolidación de la propia identidad nacional con el logro de la propia liberación nacional” (p. 167). Entre los pensadores que resaltan durante este periodo de tiempo están: Otto René Castillo, poeta de izquierda, y Mario Payeras, filósofo revolucionario.

12. CONSIDERACIONES FINALES

Para culminar con este trabajo se señalan algunos puntos a grandes rasgos, encontrados en la investigación de las ideas filosóficas. El desarrollo de la filosofía en Guatemala ha sido influenciado por el pensamiento occidental, por lo que las propuestas, críticas y análisis de los intelectuales guatemaltecos siguen las vertientes de pensamiento de Europa y Estados Unidos, matizándolos con el contexto del país. Como corrientes ideológicas vinculadas al devenir histórico político-social del siglo XX, resaltan el positivismo, el liberalismo, el antiimperialismo, el krausismo, el paganismo, el espiritualismo, el socialismo, el indigenismo, el marxismo y el comunismo. Como ramas filosóficas que se han dado en Guatemala destacan la filosofía política, la filosofía social, la antropología filosófica, la ética y la moral; de igual manera, pero sin vincularse del todo a la realidad político-social, la lógica, el pensamiento analítico, filosofía del derecho y la historia de la filosofía.

La paupérrima situación económica, política y social, además de la relación con los gobernantes, influyó sobremanera el desarrollo de los pensadores, intelectuales y filósofos, por lo que se pueden apreciar varias reacciones de parte de ellos a su entorno ideológico. Muchos intelectuales simpatizaron con la postura del gobierno de turno y obtuvieron, pese a ser circunstancias distintas en cada caso, el favor y patrocinio del mismo gobierno para publicar, trabajar o estudiar en el extranjero (como Asturias, Héctor-Neri Castañeda y Gómez Carrillo). Otra reacción conllevó a los intelectuales estar en contra del gobierno. Esta es una de las posturas ideológicas más extendidas y ha tenido fruto en dos ocasiones: con la caída de Estrada Cabrera y la Revolución de Octubre (en ambos momentos participaron destacados miembros de la Generación del 20). Una última reacción fue el exilio, donde el intelectual, situado en otros contextos, tiene libertad de expresión ideológica y desarrollo de su pensamiento (Lorenzo Montúfar, Recasens Siches).

Las cuestiones filosóficas de más relevancia en el acontecer de Guatemala son las que abordan el problema identitario y, por

ello, el «problema del indio» y su relación con el «ladino». Esto se ha abordado desde tiempos pretéritos, en el debate de las Casas y Sepúlveda. En el siglo XX se dan con vinculación política, con el deseo de crear nuevos órdenes sociales inclusivos. Es este un discurso ontológico que analiza la diversidad y la búsqueda de un *ser* que integre al guatemalteco dentro de la gama plural de condiciones que representa, pero ajena a los imperialismos y las influencias externas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Arévalo, J. J. (1948). *La pedagogía de la personalidad*. Guatemala: Tipografía Nacional.

Argueta, B. (2010). El humanismo espiritual como filosofía de la educación en Juan José Arévalo. *Revista Abrapalabra*, 37, 49–68.

Arias, A. (1998). *La identidad de la palabra: narrativa guatemalteca a la luz de un nuevo siglo* (versión electrónica). Recuperado el 13 de noviembre de 2013 de: <http://www.literaturaguatemalteca.org/arias25.htm>.

Aristóteles. (2005). *Política* (versión electrónica). Recuperado el 12 de noviembre de 2013 de: <http://books.google.com.gt/books?id=c5lhK5RKy8MC&printsec=frontcover&dq=Pol%C3%ADtica+Arist%C3%B3teles&hl=en&sa=X&ei=GgyDUoWmNYnokAecj4DQBA&ved=0CCsQ6AEwAA#v=onepage&q=Tiran%C3%ADa&f=false>.

Asturias, M. A. (1923). *El problema social del indio* (versión electrónica). Recuperado el 13 de noviembre de 2013 de: <http://www.scribd.com/doc/25159268/Tesis-Miguel-Angel-Asturias-el-problema-social-del-indio>.

Carrera, M. A. (1982). *Ideas políticas en el teatro de Manuel Galich*. Tesis inédita, Universidad de San Carlos de Guatemala, Guatemala.

Casaús Arzú, M.E. (2001a). *Las élites intelectuales y la generación del 20 en Guatemala: su visión del indio y su imaginario de nación*. En M.E. Casaús Arzú, O. Peláez (Comps.) *Historia intelectual de Guatemala* (pp. 1–50). Guatemala: CEUR.

Casaús Arzú, M. E. (2001b). Las redes teosóficas de mujeres en Guatemala: la Sociedad Gabriela Mistral, 1920–1940. *Revista Complutense de historia de América*, 27, 219–255.

Casaús Arzú, M. E. (2009). *La influencia de la teosofía en el pensamiento espiritualista centroamericano: Alberto Masferrer, Fernando Juárez Muñoz y Carlos Wyld Ospina*. En M. E. Casaús Arzú y T. García Giráldez, *Las redes intelectuales centroamericanas: un siglo de imaginarios nacionales (1820–1920)*. Guatemala: F&G Editores.

Casaús Arzú, M. E. (2010). *El binomio degeneración-regeneración en el positivismo y espiritualismo de principios del siglo XX*. En M.E. Casaús Arzú (Coord.) *El lenguaje de los ismos: algunos conceptos de la modernidad en América Latina* (pp. 203–249). Guatemala: F&G Editores.

Castañeda, H. N. (1998). *Autobiografía filosófica*. México D.F. Instituto de investigaciones filosóficas, Universidad Nacional Autónoma de México.

De la Mora, R. (2012). Intelectuales guatemaltecos en México: del movimiento Claridad al antifascismo, 1921–1939. *Signos Históricos*, 27, 104–137.

Devés Valdés, E. (2000). *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Entre la modernización y la identidad*. Tomo I: *Del Ariel de Rodó a la CEPAL (1900–1950)*. Buenos Aires: Editorial Biblos.

Díaz-Rozzotto, J. (2000). *La obra el combate del primero Miguel Ángel Asturias*. En M. A. Asturias. *El señor presidente* (pp. 526–533). Barcelona: Galaxia Gutenberg, Colección Archivos.

Fuentes Oliva, R. (2010). *Espiritualismo, vitalismo y teosofía en el pensamiento de una red de intelectuales de 1920*. En M.E. Casaús Arzú (Coord.) *El lenguaje de los ismos: algunos conceptos de la modernidad en América Latina* (pp. 203–249). Guatemala: F&G Editores.

Galich, M. (2001). *Del pánico al ataque*. Guatemala: Editorial Universitaria.

Gallo, A. (1978). *Identidad nacional*. Guatemala: Editorial Académica Centroamericana.

García Giráldez, T. (2008). Imperialismo–antiimperialismo en el unionismo centroamericano, 1900–1930, *Cuadernos Americanos*, 124, 157–180.

González Orellana, C. (2004). Pensamiento pedagógico y principales realizaciones del Dr. Juan José Arévalo. *Revista Abrapalabra*, 37, 23–28.

Guzmán Böckler, C. (2002). *El ladino: un ser ficticio*. En Guzmán Böckler, C. y Herbert, J. L. *Guatemala una interpretación histórico-social* (pp. 118–134). Guatemala: Cholsamaj.

Herbert, J. L. (2002). *Expresiones ideológicas de la lucha de clases: de la discriminación racial institucional a su mixtificación; el indigenismo*. En Guzmán Böckler, C. y Herbert, J. L. *Guatemala una interpretación histórico-social* (pp. 138–170). Guatemala: Cholsamaj.

Jiménez, A. (2011). Hacia la conformación de los fundamentos filosóficos del pensamiento maya. *Cultura de Guatemala*, XXXII, III, 235–246.

Láscaris, C. (1982). *Historia de las ideas en Centro América* (2a. ed.) San José: EDUCA.

Láscaris, C. (1989). “Las ideas en Centroamérica 1838–1970”. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XXVII, 65, 1–272.

Méndez de Penedo, L. (2004). Presentación. Actas del Encuentro “Juan José Arévalo, presencia viva: 1904–2004”. *Revista Abrapalabra*, 37, 9–10.

Morales, M. R. (2011). *La ideología y la lírica en la lucha armada*. Guatemala: Ministerio de Cultura y Deportes, Editorial Cultura.

Soto Hall, M. (1899). *El problema* (versión electrónica). Recuperado el 11 de noviembre de 2013 de: <https://archive.org/stream/elproblema00sotogoog#page/n6/mode/2up>.

Recibido: Setiembre 2013

Aceptado: Diciembre 2013

**FILOSOFÍA Y UNIVERSIDAD
EN LA ÉPOCA DE LOS “PATRIARCAS”. ENRIQUE
MOLINA GARMENDIA Y PEDRO LEÓN LOYOLA¹**

**PHILOSOPHY AND THE UNIVERSITY
IN THE TIME OF THE “PATRIARCHS”. ENRIQUE
MOLINA GARMENDIA AND PEDRO LEÓN LOYOLA**

José Santos Herceg²

*IDEA / Universidad de Santiago de Chile
santoshherceg@gmail.com*

RESUMEN

Este texto tiene como finalidad presentar las figuras de Enrique Molina G. y Pedro León Loyola L., en tanto que fundadores o patriarcas de la Filosofía académica en Chile, de acuerdo con la conceptualización que acuñara Francisco Romero y utilizara por Francisco Miró Quesada para organizar el decurso de la Filosofía en América Latina. Para hacerlo se aludirá a una serie de aspectos tanto institucionales como teóricos, ligados al desarrollo de la Filosofía en la Universidad y de la Universidad misma, en los que estos pensadores chilenos tuvieron un papel de enorme relevancia.

Palabras Claves

Filosofía, universidad, fundadores, patriarcas.

ABSTRACT

This text aims to introduce the figures of Enrique Molina G. and Pedro León Loyola L. as founders or patriarchs of academic Philosophy in Chile, according to the terminology described by Francisco Romero and used by Francisco Miró Quesada to

1 Una versión anterior de este texto fue leída en el congreso “La Idea de Universidad”, que tuvo lugar en la sede del Ex Congreso Nacional de Chile, entre los días 14 y 16 de mayo de 2014.

2 Profesor en la Universidad de Santiago de Chile. Autor de *Conflicto de Representaciones. América Latina como lugar para la filosofía*, FCE, Chile/México (2010). Codirector de la revista *La Cañada*.

organize the history of Philosophy in Latin America. In order to do that, there will be referred a series of aspects, both institutional and theoretical, bounded to the development of Philosophy in University and of the University itself, in which this Chilean thinkers had enormous relevance.

Key words

Philosophy, university, founders, patriarchs.

La relación entre Filosofía y Universidad puede analizarse desde diferentes perspectivas. La más evidente es, sin duda, la de una “Filosofía de la Universidad”: una reflexión acerca del tema universitario. Los pensadores de la Filosofía occidental han hecho de la Universidad —desde hace siglos hasta hoy— sin duda, un tema prioritario de reflexión. En el último tiempo podría aludirse, por ejemplo, a textos que van desde la polémica *Autoafirmación de la Universidad Alemana* de Heidegger hasta *Universidad sin condición* de Derrida, pasando por aquel texto titulado *La Idea de Universidad* de Jaspers, y el de Habermas con el mismo nombre. La relación entre Filosofía y Universidad, por supuesto, podría analizarse desde otro punto de vista; por ejemplo, desde el del lugar de la Filosofía en la Universidad. Al respecto hay una tradición en donde sobresalen textos como el *Conflicto de la Facultades* de Kant o *Sobre la Filosofía de la Universidad* de Schopenhauer, entre otros muchos.

En el caso de los pensadores chilenos, contra lo que algunos podrían creer, la situación se replica, pues éstos han dedicado considerable tiempo y esfuerzo a reflexionar acerca de la Universidad en general y sobre el lugar que ocupa la Filosofía en ella, en particular. Sobre el tema universitario, de hecho, parece sin duda posible sostener la existencia de una tradición reflexiva que atraviesa al menos los doscientos años de República, aunque se podría retrotraer hasta la época colonial, en tanto se incluya la discusión en torno a la Universidad de San Felipe. Como sea, en el contexto de la República se podría hablar de una tradición que comienza con las reflexiones de un Andrés Bello, de un José Victorino Lastarria, de un Ignacio Domeyko, y que, en el último medio siglo ha tenido representantes tan notables como Jorge Millas, Luis Scherz, Jorge Eduardo Rivera, Humberto Giannini y Carlos Ruiz, solo por referir a los autores de algunos libros sobre el tema.

Acerca del asunto del lugar de la Filosofía en la Universidad, por su parte, la literatura es algo menor, sin embargo, es posible encontrar allí obras importantes relativas a su historia. Cecilia

Sánchez ha dado cuenta de la historia de la Filosofía en el Instituto Pedagógico y la Universidad de Chile (1992), Luis Celis, Jaime Caiceo y su equipo se han referido a la Filosofía en la Pontificia Universidad Católica de Chile (1982), Miguel da Costa Leiva, por otra parte, ha dado cuenta, en un texto lamentablemente aún inédito, del desarrollo de la Filosofía en la Universidad de Concepción (1992). Hay también otros escritos algo más breves como son, entre otros, los de José Jara (2009), Osvaldo Fernández (2011), Joaquín Barceló (1976 y 1982), Jorge Estrella (1999), Eduardo Fernandois (2009), Ibarra y Vallejos (2010), Patricio Marchant (1970 y 2000) y Juan de Dios Vial (1990).

En esta oportunidad quisiera ensayar una mirada sincrónica y detenerme en un solo momento, uno muy particular de esta reflexión, uno en el que el tema de la idea de Universidad y el del lugar de la Filosofía en la Universidad se entrelazan, por tratarse de un momento que podríamos llamar, sin lugar a dudas, fundacional. El momento que me interesa tiene este carácter, pues se trata de los inicios, del nacimiento de lo que podríamos llamar Filosofía académica en Chile. Es justamente cuando se inauguran dos procesos conocidos en el contexto de la Filosofía en América Latina como normalización y profesionalización de la actividad filosófica.

La normalidad tal como fuera acuñada por el argentino Francisco Romero³ designa, como es sabido, una etapa del desarrollo de la Filosofía en el continente que tiene lugar hacia mediados del siglo XX. Romero constata que el lugar de la Filosofía cambia, pasando de ser un acontecimiento excepcional, extraordinario, incluso raro, a ser algo habitual. La Filosofía, dice el autor, “... se generaliza, alcanzando el sentido de una común función de la cultura” (1952:11). Observa agudamente el argentino, que en adelante ya a nadie le extrañará que esto que se llama Filosofía circule en la sociedad, integrándose a la cultura como una más de sus funciones. Se ha vuelto, dice “...una actividad ordinaria a la común vida del espíritu” (61), al punto de que, agrega, “se va consolidando” (11). Para probar su punto, Romero alude a una serie de acontecimientos de orden institucional: la existencia de sociedades de Filosofía, de cátedras, de departamentos universitarios de la especialidad, de programas de estudios en Filosofía, de publicación de libros, de congresos, etc.

3 El concepto fue estrenado, al parecer, en un homenaje que hiciera Romero a Manuel García Morente en el PEN Club de Buenos Aires, en 1934.

El proceso de profesionalización, íntimamente unido con el de normalidad, se caracteriza por el paso de una formación fundamentalmente autodidacta y a-sistemática a una de tipo programado, organizado y especializado. Dicha formación le otorga a los filósofos mayores herramientas e información para desarrollar su tarea: herramientas conceptuales, metodológicas, categoriales, etc. Ya no se tratará de buscar en solitario y a tientas el camino, sino que se es guiado, al menos orientado. Para el caso de América Latina, Miró Quesada ha expresado esto cuando se refiere al paso de la primera generación de filósofos, llamada los “patriarcas” o “fundadores” a la segunda de los “forjadores”, para finalmente llegar a la tercer denominada “joven o técnica” (1974:4–5). Dice este autor que “... empiezan a surgir aproximadamente desde 1940, ensayos, trabajos de investigación y libros que se caracterizan todos por determinado tipo de formación técnica, semejante a la formación técnica que requieren ciertas obras europeas de gran especialización filosófica” (20).

El momento que nos interesa aquí es justamente el del comienzo de la normalidad filosófica y el inicio de la profesionalización de la Filosofía en Chile, el de esos patriarcas o fundadores. Cronológicamente hablando, interesa detenerse en la década de los 40 del siglo pasado. Es en este decenio que se funda la Filosofía universitaria, la Filosofía académica chilena, aquella que sigue vigente hasta hoy. Enlazado con ello, es también un momento en el que los filósofos participan activamente en el diseño e instalación concreta de una cierta idea de Universidad. Los fundadores de la Filosofía académica y profesional en Chile piensan la Universidad e incluso, contribuyen concreta y directamente en su encarnación.

Entre los “patriarcas” de la Filosofía latinoamericana, Miró Quesada, menciona a “Caso y Vasconcelos en México, Vaz Ferreira en Uruguay, Korn en la Argentina, (...) Deustua en el Perú, Fariás Brito en el Brasil” (1974). En el caso de Chile, el autor alude a Enrique Molina Garmendia quien, sin duda, merece ser contado entre los miembros de este grupo. Habría que agregar también otro nombre, igualmente relevante para el caso chileno: el de Pedro León Loyola. Por compartir un origen provinciano⁴, por su

4 Ambos autores tienen en común el ser de provincia, ninguno de ellos nace en Santiago, aunque lo hacen en diferentes latitudes: Pedro León Loyola es de Romeral y Enrique Molina, de La Serena.

cercanía de edad⁵, por sus idénticas formaciones⁶, por la cercanía de sus trayectorias⁷ y por sus personalidades afines⁸, pero sobre todo, por su obra en sentido amplio, estos autores deben ser considerados conjuntamente como las mayores personalidades filosóficas de la primera mitad del siglo XX en Chile, pues comparten además de su labor reflexiva, el mérito de ser los fundadores o patriarcas de la Filosofía profesional y académica en nuestro país.

Los patriarcas o fundadores, según la descripción de Miró Quesada, son los que dan forma a los estudios de Filosofía a nivel

5 Pese a una leve diferencia de edad, se les puede considerar como contemporáneos: Molina vive entre 1871–1964 y el Loyola 1889–1978.

6 Ambos estudian exactamente lo mismo y en el mismo lugar: Derecho en la Universidad de Chile y luego Pedagogía en Historia y Geografía en el Instituto Pedagógico. Enrique Molina se graduó de pedagogo en 1892 y de abogado en 1902, mientras que Pedro León Loyola comienza con Derecho en 1908 y en 1911, junto con estudiar y rendir dos ramos del quinto año, estudia Geografía entre 1912–1915. Se recibe finalmente de profesor el 10 de enero de 1917. Ninguno de los dos estudia Filosofía sistemática y formalmente, lo que es propio de los llamados “patriarcas”. No existe, de hecho, la posibilidad de hacerlo en aquel momento. El primer encuentro con la Filosofía de Loyola fue, como él mismo relata, un curso extraordinario de Filosofía que tomó con el Dr. Mann luego de haber egresado. El tema central de este curso fue la Filosofía de la historia, según Fichte.

7 Tienen trayectorias bastante similares. Mientras que la vida académica de don Pedro León Loyola está indisolublemente ligada al Instituto Pedagógico, en particular, y a la Universidad de Chile, en general, sus inicios fueron en la educación pública: fue Inspector y profesor de Filosofía del Liceo de Aplicación, (1917–1928) y en el Instituto Nacional (1918–1937). Aunque en 1918 asume las cátedras que dejara Guillermo Mann en el Instituto Pedagógico. La trayectoria de Enrique Molina, por su parte, habría de estar vinculada siempre al sistema escolar: profesor del Liceo de Chillán hasta 1903, del de Concepción —actual Liceo Enrique Molina— desde 1903 hasta 1905, rector del Liceo de Hombres de Talca desde 1905 hasta 1915 y del Liceo de Concepción, desde 1915 hasta 1935. Solo en 1919 con la fundación de la Universidad de Concepción se vincula con la educación superior.

8 Loyola se define a sí mismo en los siguientes términos: “Ciertamente, y desde muy joven; sus ideales han sido de avanzada en lo político y social, pero subordinadas siempre al respeto a la ley y a los valores del espíritu” (Loyola, 1966:36). Escribe Mario Ciudad “La personalidad de nuestro profesor era jovial y retraída, serena y vehemente, contenida e impulsiva” (1978:12). Da Costa describe a Molina como “un hombre culto, tal vez el último de los intelectuales chilenos del siglo XX que poseía una cultura enciclopédica producto de la lectura diaria, la extraordinaria curiosidad por el saber y de una disciplina personal excepcional. Tenía una gran facilidad de palabra, por lo que sus charlas y conferencias eran seguidas con fruición por una pléyade de admiradores, alumnos y profesionales que veían en él a un auténtico maestro. Su vida, en general, fue y sigue siendo un paradigma de rectitud, honestidad de lo que debe ser un ciudadano” (2004:161).

universitario en los diferentes países de América Latina, en la medida en que ellos organizan los programas de estudio de manera sistemática y estructurada. Son, además, los grandes maestros, los profesores, los formadores de toda la primera generación de filósofos profesionales⁹. Son en tercer término, los que conforman y fundan toda la estructura institucional que, con modificaciones menores, sostendrá el desarrollo posterior de la Filosofía en América Latina hasta hoy. Considerando estos tres sentidos es que no puede haber ninguna duda en calificar a Enrique Molina G. y a Pedro León Loyola como patriarcas y fundadores de la Filosofía académica en Chile. Su radical aporte puede observarse al menos en los siguientes aspectos: la fundación de instituciones y los cargos que ocupan en ellas, su labor docente, especialmente como profesores de Filosofía, su obra principalmente escrita y, por supuesto, su idea de lo que ha sido y pueda ser la Filosofía en Chile.

En lo referente a la institucionalidad filosófica, ambos pensadores participan protagónicamente en la fundación de la Sociedad Chilena de Filosofía, en 1848. Molina fue su primer presidente, luego de que Loyola rechazara la oferta, aunque este último fue quien lo sucedió en el cargo y posteriormente fue designado Presidente Honorario Vitalicio, en 1976. Santiago Vidal, hablando de la sesión constitutiva de la sociedad comenta: "A continuación se ofreció la presidencia a don Pedro León Loyola Leyton, quien en términos emotivos declinó agradeciendo el honor que le tributaba la asamblea. Los miembros de la Sociedad solicitaron a don Enrique Molina G. que aceptara dicha presidencia, quedando a su cargo por el término de dos años"¹⁰. El mismo Loyola relata ese momento en los siguientes términos: "En 1948, junto con otros estudiosos, principalmente don Santiago Vidal que fue el primero en concebir y difundir la idea, el señor Loyola fundó y organizó la Sociedad Chilena de Filosofía. No aceptó, sin embargo, ser su presidente, cargo para el cual fue elegido por unanimidad don Enrique Molina" (Loyola, 1966:47). También Molina tiene su versión de los hechos: "Según la opinión espontánea y unánime de los concurrentes habría sido elegido presidente de la Sociedad el

9 Los patriarcas dice Miró Quesada "... con humildad y reverencia, empiezan a enseñar la Filosofía europea contemporánea. Su ideal, es difundirla, aumentar la riqueza espiritual de sus países y de su continente. Su afán, tratar de comprenderla en sus aspectos más comprensibles" (1974:21).

10 "Fundación y primer año de funcionamiento de la Sociedad Chilena de Filosofía", *Revista La Cañada*, 2012, p.251. Este texto fue publicado originalmente, sin título, en el primer número de la *Revista de Filosofía*, 1949.

distinguido profesor Pedro León Loyola, pero esto no ocurrió por la tenaz e invencible negativa del señor Loyola a aceptar el cago. El Directorio quedó constituido en la forma siguiente: Presidente: Enrique Molina Garmendia..." (1953:137-137).

Muchos años antes de la fundación de la Sociedad, sin embargo, es necesario hacer notar que fue Pedro León Loyola quien organizó la formación filosófica en el Instituto Pedagógico. Luego de suceder a Guillermo Mann en sus cátedras de Filosofía, Loyola va a intentar ordenarlas nuevamente de manera más sistemática¹¹. Posteriormente da forma y funda el famoso "Curso especial para la formación de profesores de Filosofía" en el Instituto Pedagógico en el año 1935, que, según, Cecilia Sánchez constituye el "primer cierre disciplinar de la Filosofía en Chile" (Cf.: 1992)¹². El mismo Loyola relata la historia de la constitución de dicho curso en su libro autobiográfico. "Al cabo de perseverantes esfuerzos, consiguió el señor Loyola que, en abril de 1935 se creara en el Instituto Pedagógico el 'Curso Especial para la Formación de Profesores de Filosofía'" (Loyola, 1966:29). Incorpora en dicho texto información completa acerca de su conformación¹³. Según Mario Ciudad "Al académico profesor Loyola debe reconocérsele la institucionalización universitaria de la Filosofía en Chile" (1991:319).

Ambos autores definen a sí mismos fundamentalmente como profesores, educadores, formadores... nunca como filósofos. Ya

11 Sucesor de W. Mann a cargo de la enseñanza de la Filosofía en el Instituto Pedagógico, procuró, según el mismo informa, darle un nuevo orden, más sistemático. Enseñó las materias en este orden: 1) Introducción a la Filosofía, 2) Psicología, 3) Lógica, 4) Filosofía general de las Ciencias, 5) Historia de la Filosofía. Los estudios de la Filosofía y la Pedagogía, sin embargo, permanecen vinculados, pues hasta 1923 se rinde un solo examen final con el nombre de "Pedagogía y Filosofía". Sólo desde 1923 hubo exámenes separados de Filosofía y Pedagogía (Cf.: Loyola, 1966:19).

12 Roberto Munizaga señala que "Cuando en 1918 se hizo cargo de la enseñanza de la filosofía en el Instituto Pedagógico, ella se encontraba reducida a una condición subalterna, dependiente y precaria (...) Loyola inauguró aquí una nueva etapa" (1979:10). Loyola le habría dado al estudio de la Filosofía, según este autor "...la jerarquía que dichos estudios adquieren, durante largo tiempo, en la formación de nuestros profesores secundarios" (11).

13 Primer año (IV del Instituto): 1) Filosofía de las ciencias matemáticas y físicas, 2) Filosofía de las ciencias biológicas, 3) Sociología general. Segundo año: 1) Ética, 2) Estética, 3) Historia de la Filosofía occidental (Edad media y Renacimiento). Tercer año: 1) Historia de la Filosofía occidental (Época moderna), 2) Seminario de historia de la Filosofía, 3) Teoría del conocimiento y metafísica. (Después se agregaron: Psicología profundizada y Lógica profundizada. (Cf.: Loyola, 1966:25).

lo decía Miró Quesada: "Los patriarcas no se sintieron filósofos, quisieron solamente ser profesores de Filosofía" (1974: 32). Como un hecho fortuito declara Enrique Molina en sus Memorias el que se haya matriculado en el naciente Instituto Pedagógico de Santiago, en el año 1889, dejando su formación de abogado. De esta forma casual y por sugerencia de un amigo de juventud — Matías Ríos González — se le abrió lo que llama "el destino y la vocación de mi vida" (Molina, 1974: 50). Enrique Molina fue, según señala Miguel da Costa "un MAESTRO con mayúscula, en todo el sentido de la palabra. La gente de su tiempo así lo comprendió plenamente y por eso llevó su figura y obra al bronce, como testimonio de venerable ejemplo para las futuras generaciones" (2004: 135 y 160). Molina llega a decir que "Para nosotros el culto y el cultivo del hombre total pasa los límites de la política y casi toma los caracteres de una devoción ontológica y metafísica" (1953: 60).

Pedro León Loyola, por su parte, dice en su texto autobiográfico: "Se me pide hacer 'una síntesis de mis ideas filosóficas'. Si por tales ideas debiera entenderse 'ideas filosóficas originales', lo sincero y honrado de mi parte sería decir simplemente: 'Nada de eso en mí'" (Loyola, 1966: 51) e insiste luego, "No he realizado 'obra filosófica' en el sentido de 'crear una filosofía'" (52). Su conclusión no se hace esperar cuando señala que "No he tenido el honor y la felicidad de formar 'filósofos'. ¿Cómo podría haberlo conseguido si yo mismo no soy un filósofo? Pero creo haber contribuido a formar hombres capaces de pensar y de obrar bien" (61). Mario Ciudad reafirma esta vocación al decir que Loyola "Fue un profesor notable por la seriedad de la información, por la claridad con que exponía sus ideas, por la penetración de su pensamiento y por la ascendencia moral que le era universalmente reconocida" (Ciudad, 1991: 319). Pedro León Loyola fue un profesor de Filosofía que marcó a la que podría considerarse la primera generación de profesionales de la Filosofía, entre los que él mismo menciona a Jorge Millas y Luis Oyarzún Peña (Cf.: Loyola, 1966: 30), a los que podríamos agregar, sin duda, por propia confesión, a Mario Ciudad y Roberto Munizaga¹⁴. Loyola es, además, de acuerdo con

14 El mismo Munizaga señala que "No es, pues, el volumen de lo publicado el mejor índice para identificar y circunscribir su influencia; ha sido, antes que nada, la continuidad y jerarquía de su enseñanza directa sobre varias promociones liceanas, sobre numerosas generaciones de profesores del Instituto Pedagógico, y; singularmente, su labor en profundidad, restringida a un pequeño número de alumnos en los seminarios de Teoría del Conocimiento y Metafísica, del Cursos especial para la formación de profesores de filosofía..." (1979: 15).

Munizaga, "el único que ha formado discípulos para la enseñanza de la filosofía en nuestro país, el único que, en verdad ha constituido una tradición" (1979: 16).

Loyola no se limitó, sin embargo, a impartir clases, sino que hizo de la enseñanza su tema de investigación. Es así como una parte importante de su obra escrita está dedicada a este asunto. Podría nombrarse aquí, por ejemplo, "La Filosofía en la educación secundaria" (*El Universitario*, N° 4, 5, 6 y 7, Santiago, 1916) y las *Reflexiones sobre algunos problemas generales de educación*, y *La enseñanza de la Filosofía en el liceo* (Publicación del Departamento Técnico del Ministerio de Educación, 1930). Molina, por su parte, sin que la enseñanza de la Filosofía en particular fuera su tema, dedica una gran aparte de sus escritos al asunto de la enseñanza en general. Se puede mencionar aquí textos como *Educación Contemporánea: (Ensayos)* de 1914 o su estudio sobre las *Universidades Norteamericanas*, de 1921. También textos menores, como el artículo titulado "Algunas consideraciones sobre la misión del profesor i la enseñanza de la historia" (1906)¹⁵ o "El liceo y la formación de la elite" (1933).

Cabe hacer alusión, por otra parte, a la feroz pelea que diera Loyola en contra la disminución de las horas de Filosofía en los Liceos de 3 a 2 semanales¹⁶. El mismo relata en tercera persona que "El Prof. Loyola, en un memorándum del 27 de febrero y en una carta abierta del 9 de marzo que fue publicada por los diarios de Santiago, hizo presente al Ministro esos errores" (1966: 30). De esta carta quisiera citar un largo apartado en extremo decisivo y sorprendentemente actual:

"Piense el señor Ministro que no hay ramo alguno que tenga un horario tan exiguo. Y se trata, no obstante, de una disciplina fundamental en toda seria cultura humanista. Y, aun más, yo me atrevería a decir que nunca su importancia ha podido ser mayor que en este instante, en que el más horrendo caos ideológico amenaza destruir las bases mismas de nuestra cultura occidental. Los bárbaros no están ya a las puertas, señor Ministro; están dentro —sus alaridos han sabido oírse

15 *Anales de la Universidad de Chile*, Vol. 99, (1906), p. 63–75.

16 "En los primeros meses de 1935 el Ministerio de Educación elaboró un nuevo plan y nuevos programas para la educación secundaria. La Filosofía, de 3 y 3 horas que tenía en los años 5° y 6°, quedó sólo con dos en cada uno y —lo que es realmente, extraño— se aumentó al mismo tiempo su materia" (1966: 30).

hasta en el recinto del Congreso— y desde dentro pretenden, inconscientes, aniquilar cuanto de grande y hermoso había logrado crear el espíritu humano. Pues bien, ya que no a los bárbaros mismos, podemos siquiera salvar a sus hijos; éstos vienen generalmente a nuestros colegios, a los liceos del Estado. No los dejemos irse de nuevo al torrente enloquecedor de la vida, de esta desorbitada vida moderna, sin que lleven su alma ennoblecida, con más luz y disciplina en la mente y más bondad en el corazón. Algo de esa puede conseguirse con una enseñanza seria de la Filosofía impartida por maestros que la amen de veras y estén dispuestos a consagrar a los jóvenes lo mejor de su propia existencia...” (Loyola, 1966:31–32)

En cuanto a la obra filosófica en términos de textos escritos, Loyola da a la luz tan solo cuatro libros. Uno de ellos es claramente teórico y lleva por título *Una opción fundamental en el pensamiento moderno: causalidad y evolución* (Editorial Jurídica, Santiago, 1954). Tiene, además, algunos textos destinados a la enseñanza de la Lógica y la Filosofía¹⁷. Finalmente publica un libro autobiográfico en 1966, que, como está escrito en tercera persona¹⁸. El título de este texto es *Hecho es Ideas de un Profesor* (1966). Además es posible encontrar un par de artículos menores del profesor Loyola¹⁹. Mario Ciudad se queja de que no escribiera más “por desgracia nuestro profesor prodigó su pensamiento sin practicar la atinada exhortación agustiniana [de no confiar en la memoria y escribir las verdades que pudiera descubrir]. Por lo demás, aún falta una revisión detenida de los papeles que haya podido dejar.” (Ciudad, 1978). El mismo Loyola reconoce que “No he realizado ‘obra filosófica’ en el sentido de ‘crear una Filosofía’ (1966:52). Pero he consagrado mi vida —eso sí— al estudio y la enseñanza de esa disciplina”

17 Curso Elemental de Filosofía: Lógica formal (Universitaria, Santiago, 1938, 1935, 1933, 1931, 1929) y Curso Elemental de Filosofía (Impr. Universitaria, Santiago, 1927).

18 Loyola explica en el prólogo que “La redacción en tercera persona de la mayor parte de su contenido me fue pedida por don Enrique Sanhueza, distinguido colaborador de la Enciclopedia” (1966:7).

19 “Reflexiones sobre algunos problemas generales de educación”, *La renovación pedagógica y el liceo*. Santiago: Dirección General de Educación Secundaria (Chile), 1930. p. 589–603, “La enseñanza de la Filosofía en el liceo, *La renovación pedagógica y el liceo*, Santiago: Dirección General de Educación Secundaria (Chile), 1930. p. 605–612, “¿Hay un determinismo estricto y verdaderamente universal?”, *Revista de la Universidad de Chile*, 1976, “Ideas filosóficas”, *Revista de la Universidad de Chile*, 1978.

(51). En este mismo sentido Munizaga escribe que “todo su genio lo puso en la labor creadora de sus clases, en sus obras escritas no haría puesto más que su talento” (Munizaga1979:10)

La obra escrita de Enrique Molina, por su parte, es enorme, incluye casi una treintena de libros, además de artículos, textos para la docencia y cartas. Hay, incluso, gran cantidad de entrevistas²⁰ y columnas publicadas en la prensa acerca de Molina. Se ha publicado, además, una *Obra completa* del autor, en cinco tomos, dirigida por Miguel da Costa Leiva, de la Universidad de Concepción. Su primera publicación es absolutamente pionera en Chile y en el continente, se trata del libro titulado *Filosofía Americana, Ensayos* de 1914. Escribe, luego, textos sobre educación en general²¹, sobre América del Norte²², especialmente sobre sus universidades y sistema de educación²³. Redacta escritos sobre temas políticos²⁴, sobre historia de la Filosofía²⁵, sobre la Universidad²⁶. Molina escribe e introduce en Chile una serie de autores como Bergson²⁷, Guyau²⁸, Nietzsche²⁹. Desarrolla también sus propias ideas filosóficas, cuyas mayores obras parecen ser los textos *De lo espiritual de la Vida Humana*³⁰ y *Por los valores espirituales*³¹. Escribe,

20 Safamí, Jacobo, “Itinerario de Memoria: entrevista con Enrique Molina” 1957, *Chasqui, Revista Estados Unidos*, N° 2, 1994, p. 143–149, también en la *Revista Chilena de Literatura*, Santiago, Chile, N° 44, abr. 1994, p. 141–148. “Habla don Enrique Molina”, *Noticias de la Tarde*, Talcahuano, Chile, mayo 14, 1969, p. 6–7.

21 *Educación Contemporánea: (Ensayos)*, Imprenta Universitaria, Santiago de Chile, 1914.

22 *Por las dos Américas, Notas y Reflexiones*, Editorial Minerva, Santiago de Chile, 1920; *Páginas de un diario: viaje a los Estados Unidos de Norte América: abril–julio de 1940*, Nascimento, Santiago de Chile, 1940.

23 *De California a Harvard, Estudio sobre las universidades norteamericanas*, Imprenta y Litografía Universo, Santiago de Chile, 1921.

24 *La revolución rusa y la dictadura bolchevista*, Prensas de la Universidad de Chile, Santiago, 1934.

25 *La herencia moral de la Filosofía griega*, Ediciones Atenea, Concepción, 1938. Segunda edición, Nascimento, Santiago de Chile, 1957.

26 *Discursos Universitarios*, Ediciones Atenea, Concepción, 1939. (Nascimento, Santiago, 1945), *Doce discursos universitarios*, Cuadernos Atenea, Concepción, Chile: Editorial Universidad de Concepción, 2009.

27 *La Filosofía de Bergson*, Impr. Barcelona, Santiago, 1916; *Proyecciones de la Intuición, Nuevos estudios sobre la Filosofía Bergsoniana*, Prensas de la Universidad de Chile, Santiago, 1935.

28 *Dos filósofos Contemporáneos; Guyau–Bergson*, Nascimento, Santiago, 1925, 1948.

29 *Nietzsche, dionisiaco y asceta: su vida y su ideario*, Nascimento, Santiago, 1944.

30 Nascimento, Santiago, 1937.

31 Nascimento, Santiago, 1925, 1938.

finalmente, un par de textos autobiográficos³² y otro sobre la Filosofía en Chile, que también tiene algo de autobiográfico, por ser él mismo parte de esa historia³³.

Para comprender cabalmente la idea que tenía el profesor Loyola sobre la Filosofía en general y la Filosofía en Chile en particular, hay que tener a la vista las cuatro observaciones con las que cierra su texto autobiográfico. Comienza diciendo que “La Filosofía no puede ser pensamiento puro, aunque sea el más completo y profundo. Tiene que ser vida plena del alma, en inteligencia, en dignidad, en bondad”, pues, explica seguidamente, “Un pensador hábil y brillante pero insincero porque no vive ni se esfuerza en vivir de acuerdo con su pensamiento, podrá ser un charlatán magno, o un sofista incomparable, no un filósofo” (Loyola, 1966:60–61). A esta fuerte afirmación agrega que “Nunca el filosofar debe ser abstruso, patrimonio exclusivo de una ‘élite’. ¡Ni torres de marfil, ni lenguaje esotérico! La Filosofía ha de ser luz espiritual, poderosa y pura, capaz de orientar y ennoblecer hasta la más humilde vida humana” (Loyola, 1966:61). En tercer lugar, señala que “en todas partes, y sobre todo en nuestros pueblos latinoamericanos, de cultura incipiente, es un deber estricto del estudioso de la Filosofía dedicar buena parte de su esfuerzo a la elevación intelectual y moral de su patria y de sus conciudadanos” (Loyola, 1966:61). Finalmente, cierra su escrito diciendo que “Suele preguntarse si hay Filosofía en Chile. Yo contesto: probablemente sí, como esfuerzo denodado y perseverante de algunas almas para asumir, en plenitud de conciencia, una actitud firme y noble ante la vida. Pero no en cuanto actividad especulativa realmente creadora. Por lo menos, yo no conozco nada que, en este orden signifique un aporte valioso a la cultura universal. Y mi impresión es que algo semejante ocurre en los demás pueblos de la América Latina” (Loyola, 1966:61).

Sobre este tema, Molina, cerrando su texto sobre la Filosofía en Chile en la primera mitad del siglo XX, señala que “por lo que hemos visto en la apretujada reseña que acabamos de hacer, se nota la inquietud filosófica entre nosotros. Hemos encontrado obras de mérito y en todas ellas el rasgo común del respeto a la personalidad humana, llama sagrada que esperamos no se extinga nunca. Y ese florecimiento, que confiamos ha de seguir creciendo, no ha

32 *Peregrinaje de un universitario*, Nascimento, Santiago, 1941 y *Confesión filosófica*, Nascimento, Santiago 1942.

33 *La Filosofía en Chile en la 1ª mitad del siglo XX*, Nascimento, Santiago, 1951, 1953.

de ser sino para el bien y dignidad de Chile, de América y de la cultura universal” (1953:160).

Además de la evidente incidencia de estos autores en la instalación universitaria de la Filosofía, a ambos debe reconocérsele al mismo tiempo un lugar central en lo relativo al desarrollo de la institución universitaria en general. En este sentido se podría sostener que también tienen un papel del tipo patriarcal, sobre todo si se tiene a la vista, por ejemplo, los cargos que desempeñaron al interior de la Universidad, las ideas de educación y universidad de sustentan y los proyectos universitarios concretos que lideraron e impulsaron.

En efecto, tanto Loyola como Molina llegaron a detentar el cargo de Rector en dos de las que hasta hoy son de las más importantes universidades del país. Así relata Pedro León Loyola su designación como rector de la Universidad de Chile “A la caída del señor Ibáñez, (domingo 26 de julio de 1931) y por resolución del gobierno de don Juan Esteban Montero, tomada a petición de los estudiantes de todas las Facultades era presidente de la Federación el poeta Julio Barrenechea, el señor Loyola ejerció el Rectorado Accidental de la Universidad, con el encargo de reorganizarla” (1966:25). Comenta, en nota, además, que él no quería asumir la tarea, sin embargo, dice “hube de inclinarme ante la insistencia del Ministro, Don Pedro Godoy Pérez, quien, con emoción, me pidió que ‘le ayudara a llevar la carga’” (Idem)³⁴. Su rectorado se extendió desde 26 de julio de 1931 hasta el 18 de octubre de 1933. Roberto Munizaga, en el discurso de incorporación de Loyola a la Facultad de Filosofía y Educación la de Universidad de Chile —el lunes 8 de junio de 1953— relata el acontecimiento señalando que “cuando en 1931, frente a graves trastornos nacionales, la juventud de las escuelas buscó alguien que fuera digno de ocupar la Rectoría de la Universidad de Chile en virtud de un indiscutido magisterio espiritual, se acordó de don Pedro León Loyola —el estudiante de 1913, el maestro de siempre, el ciudadano— y

34 Julio Barrenechea relata de esta forma los acontecimientos universitarios luego de que Ibáñez dejara el poder: “El 27 de Julio en la mañana, una juventud radiante de triunfo desbordaba el salón de honor de la Universidad de Chile. Se deseaba el cambio de autoridad universitaria, y yo interpretando un sentimiento claramente perceptible en la masa, propuse, como candidato de los estudiantes a la Rectoría, a Don Pedro León Loyola, el Maestro de dos generaciones. Una aclamada en la que parecían vibrar hasta las columnas del Salón, aprobó la propuesta, y se propuso una Comisión para que fuera a buscarlo hasta su casa. Al llegar, entró por la puerta lateral de San Diego, pero avanzó por el centro del salón en medio de una ovación delirante” (1979:27)

lo llevó, en gloria y majestad, a la Casa de Bello y Letelier. Los estudiantes no querían expedientes burocráticos sabiduría electoral ni administradores competentes... Las casas del espíritu no se administran. La Universidad necesita rectores —maestros de juventud— no administradores. Y eso era justamente Loyola..." (Munizaga, citado por Loyola, 1966:62).

Enrique Molina, por su parte, detenta fundamentalmente cuatro cargos importantes en el ámbito de la educación, en general, y de la educación superior en particular. Es, en primer lugar, fundador y rector vitalicio de la Universidad de Concepción, desde que se creara en 1919. Al parecer, su designación tuvo lugar en su ausencia, en el momento que había viajado a Santiago para entrevistarse con el Presidente de la República. En segundo lugar, en 1927 es elegido Superintendente de Educación de Chile en el marco de una profunda reforma educacional (Cf.: Labarca, 1939:258–260), cargo que detenta por muy poco tiempo pues la reforma toma otros rumbos y Molina viaja a Europa en busca de profesores para la Universidad de Concepción. En tercer término, ahora en 1947, el entonces Presidente de la República, Gabriel González Videla lo convoca para encargarse del Ministerio de Educación Pública, cargo que desempeña por el lapso de un año.

La educación para Pedro León Loyola tiene un lugar absolutamente central, pues, como dice expresamente, "sin su concurso, todo plan humano se frustra o sólo da menguados frutos" (Loyola, 1966:60). Su fe en lo que se puede lograr gracias a ella es enorme: el mismo señala "Soy optimista sin embargo: creo que el destino de la educación es perfeccionarse y ampliarse aceleradamente" (Loyola, 1966:59). Dicho con otra formulación del mismo Loyola, la educación contribuye a la "realización efectiva de la humanidad" (1966:60) que constituiría, según este autor, aquello por lo que deben luchar individuos y pueblos unidos. Es en este contexto que habría que situar la idea que tiene Loyola de la Universidad como instancia educativa, pues, según escribe, en las sociedades "modernas" las universidades tienen una función que califica de "extraordinariamente importante", "delicada" e "irrenunciable" que consistiría en "impulsar y orientar la vida del espíritu" (Loyola, 1966:60). Dicha tarea de la Universidad, por supuesto, solo podrá alcanzarse mediante la "razón y la persuasión", nunca a través de formas autoritarias y dogmáticas, como lo habría hecho la Iglesia. Al interior de las casas de estudios superiores, dice Loyola expresamente, "debe haber libertad e igualdad de oportunidades para todas las doctrinas, sin otra limitación que el respeto al principio y norma fundamentales que antes for-

mulé" (Loyola, 1966:59). Este principio al que alude es un axioma formulado por Loyola en tres enunciados: "1) El hombre busca la felicidad. 2) No puede hallarla sino en el bien 3) El verdadero Bien del individuo es solidario con el de su familia, el de su patria y el de la humanidad" (58–58).

La actividad universitaria de Loyola, sus intervenciones tanto desde el lugar de alumno, primero, como del de profesor después, dan cuenta de hasta qué punto vivió esta idea de Universidad. Baste recordar, aquí, a modo de ejemplo, tres eventos relatados por el mismo autor. En primer lugar, su discurso del 25 de junio de 1910 como estudiante, cuando señala que "Los estudiantes hemos comprendido nuestro deber y queremos cumplirlo. Hemos sentido en nuestra conciencia una voz imperiosa que nos gritaba: ¡Luchad por el bien! y dispuestos estamos a luchar y a vencer" (1966:38). En segundo lugar, se puede aludir a la defensa que hace Loyola del expulsado profesor Dr. Max Westenhoefer sosteniendo "... como doctrina general, que en las decisiones y actos de la institución no debía imperar jamás la razón de estado, sino otras más elevadas: la verdad y la justicia" (1966:39). En tercer término, al presentar al escritor argentino Manuel Ugarte en 1913, Loyola, según el mismo relata, "exhortó una vez más a sus compañeros a cumplir su función de impulsores del progreso espiritual".

Para Molina, por su parte, la educación tiene como finalidad el cultivo de la personalidad. "El elemento más importante del proceso educativo —dice expresamente— es el desarrollo de la personalidad del individuo. La eficiencia que esta personalidad obtenga a través de la educación debe ser tal, que pueda constituirse en un centro de perfeccionamiento continuo" (Cf.: Da Costa, 2004:145). Es por ello que en el discurso de conmemoración de los 20 años de la fundación de la Universidad de Concepción (30 de abril de 1939), lo primero que hace es tomar distancia de la universidad profesionalizante que, si hemos de creer a Luis Scherz, era la que imperaba en Chile y el continente en esos tiempos. "Una Universidad —dice Molina— no consiste sólo en un taller donde se forjan profesionales y especialistas" (1956:57). Molina pone un acento prioritario en las funciones "...que se refieren a dar orientaciones generales y armar a la personalidad, de suerte que pueda avanzar con éxito e ímpetu a través de las pruebas en que consistirá su camino por el mundo" (1956:57).

En la concepción de este autor, la Universidad debería aspirar a ser algo así como un mundo paralelo, un "jardín apartado" que se mantenga un poco al margen de la sociedad, con el objeto de servir de remanso, de espacio incontaminado en el que todas las

posiciones tengan un lugar. Usando la palabras de mismo Molina "... la Universidad tiene que aspirar a ser una especie de república ideal, para ofrecer a los hombres, (...) en medio de esos trastornos e incertidumbres, una orientación posible. O no es Universidad. Ahí todos, maestros y discípulos, paradigmas de una existencia social que busca su perfección, deben comulgar en el ideal común del respeto a la plena dignidad humana del individuo." (1956:57). La buena fe y la tolerancia deben ser, según Molina los principios que imperen en la Universidad, solo así podrán expresarse libre y abiertamente todas las "manifestaciones de la vida espiritual"³⁵.

El habitar este mundo aparte que sería la Universidad no exige a los alumnos de sus deberes cívicos. Molina señala que "para la Universidad es esencial que estos deberes se observen". Su cumplimiento debe hacerse, no obstante, "... sin que las algarras de la calle, la violencia y la política, en cuanto agria marejada de pasiones e intereses en lucha, penetren en su recinto que debe ser tranquilo como un templo" (1956:60). El ideal de Universidad para Molina es el de un "ambiente de serenidad y justicia, de cooperación y cordialidad, que, dando tranquilidad y paz al corazón, haga más fecunda y fructífera la labor de la inteligencia" (1950). Según explica acertadamente Da Costa, la descripción de Molina apunta a "una Universidad idealizada, aséptica a la contingencia ideológica, formada casi por hombres virtuosos y solidarios, una especie de academia platónica, alejada de los trajines y conflictos sociales" (2004:158). La educación, sin embargo, es para Molina "la gran esperanza y herramienta capaz de cambiar, no sólo la naturaleza espiritual de los hombres, sino la composición del Estado" (Da Costa, 2004:151). La Universidad, por lo tanto, tiene la función de "servir a la sociedad" (1933:473)³⁶.

Sobre la base de estas concepciones de educación y universidad ambos autores impulsan, fundan y protagonizan proyectos universitarios alternativos, diferentes. Enrique Molina relata, en un discurso en que se conmemoran los 10 años de la Universi-

35 "Este es un subsuelo sólido para las actividades de la inteligencia creadora: humus fecundo, atmósfera de buena fe y tolerancia en que pueden lograr su expresión todas las manifestaciones de la vida espiritual" (1956:57).

36 "La Universidad, antes que nada tiene como divisa servir a la sociedad, es como un jardín apartado para que el hombre se acostumbre a venerar la verdad por sobre todo. La Universidad, siendo una escuela de ciencia, es también un lugar donde se cultiva la cooperación y la abnegación y en donde la inteligencia reconoce sus límites y se hace modesta, encendida de amor hacia lo humano y a lo evidentemente cierto" (Molina: 1933:473).

dad de Concepción, las vicisitudes de su fundación: las entrevistas que tuvo en 1907 con el Presidente de la República, la toma de consciencia de que el Estado no llevaría nunca a la realidad el proyecto universitario y la decisión del "Comité Pro-Universidad y Hospital Clínico de Concepción" de fundarla de todas formas. "El Comité —dice Molina— se cansó de esperar y en un gesto de audacia y de fe resolvió, sin más ni más, abrir la Universidad a principios de 1919. (...) Fue este un gesto que no vacilo en calificar de heroico y temario. Dificulto que universidad alguna en el mundo haya nacido en cuna más humilde y desamparada" (1956:11). Según cuenta Molina, se hicieron giras, colectas, se solicitaron subvenciones, etc., "pero todo esto era muy poco para lo que necesitábamos y la Universidad se mantuvo principalmente por el entusiasmo, tenacidad y abnegación de sus fundadores y de los primeros maestros que profesaron en sus aulas" (12). Ni siquiera, al menos hasta 1924, se podía pagar con regularidad los "modestos sueldos" a empleados y profesores. La salvación habría sido la idea de las "donaciones por sorteo" que luego se transformó en la "Lotería de Concepción" que, en un principio, se manejaba por el borde externo de la legalidad.

La Universidad de Concepción fue, a partir de 1919, la obra que concentró la atención de Molina hasta su muerte. Dice Da Costa que Molina "asume la rectoría de la Universidad de Concepción y se lanza a la difícil tarea de organizarla hasta darle su fisonomía característica, empeño al que dedicará todo el resto de su vida" (2004:138). El proyecto completo es sorprendente en múltiples sentidos. Entre ellos podríamos mencionar, al menos, en primer lugar, el hecho de que se trata de una iniciativa de la comunidad de Concepción. Luego de que el Estado chileno no concretara su apoyo al proyecto y la iniciativa legal fuera bloqueada sistemáticamente en el Congreso, son los mismos habitantes de la ciudad los que se organizan y dan vida a la universidad. Es sorprendente, en segundo lugar, porque la universidad, al no contar con el apoyo del Estado o de alguna otra organización como la Iglesia Católica, se levanta con financiamientos privados, sin renunciar a la gratuidad. La Universidad de Concepción hasta los años 80, nunca cobra a sus alumnos, sino que, como se decía, logra sustentarse con donaciones y, sobre todo, con la Lotería. Se trata de un proyecto sorprendente, en tercer lugar, porque dado que nace desde la comunidad, la Universidad de Concepción surge atravesada por la idea de que tiene una vinculación estrecha con ella, está siempre abierta a la comunidad, de allí que rápidamente se impone la idea de una "ciudad universitaria".

En 1910, Pedro León Loyola, como estudiante, daba una conferencia en el Salón de Honor de la Universidad de Chile, donde señalaba que “Nos proponemos libertar poco a poco a la clase obrera de sus esclavitudes, que son las de la ignorancia, el vicio, la miseria y la injusticia. Directamente atacaremos sólo la primera; pero mediante la cultura intelectual y moral que pondremos en sus manos, el obrero mismo sabrá en seguida librarse de sus demás yugos...” (Loyola, 1966:38). Esta aspiración tiene su encarnación más concreta en la fundación de la Universidad Popular José Victorino Lastarria, que, según informa Mario Ciudad, Loyola crea y dirige entre 1908 y 1926³⁷. El mismo Loyola cuenta en su autobiografía que “en abril de 1918 fundó la Universidad Popular Lastarria, primera en su género en América del Sur, y la dirigió durante varios años, si bien no en forma continua” (Loyola, 1966:40–41). Melgar anota que la fundación de esta universidad se vincula con la Reforma Universitaria que estaba teniendo lugar en todo el continente³⁸. Como sea, su creación fue, en palabras de Schweitzer —en su momento Presidente de la Federación de Estudiantes— un “verdadero acontecimiento educacional” (Schweitzer: 1922). Roberto Meza Fuentes, en 1921, corrobora el juicio señalando que “era la obra más bella de la federación de estudiantes”.

Según explica Mario Ciudad respecto de esta universidad popular; “el designio era aproximar al pueblo al espíritu de la universidad. (...) El académico Pedro León Loyola se proponía mantener un aula siempre abierta al pueblo, con la intención de promover el espíritu del chileno, de enaltecerlo sin fines partidarios políticos” (Ciudad, 1991:320). En su autobiografía Loyola describirá su obra en los siguientes términos: “fue un instituto absolutamente diferente de todos los que más tarde han existido en Chile con el nombre de ‘universidad popular’. Difundía la alta cultura sin ningún fin proselitista, sólo para cultivar y ennoblecer el alma del pueblo. Había una conferencia cada noche. He aquí su plan de estudios: Física, Astronomía, Biología, Historia de la

37 “La visión de apreciar el proyecto filosófico como proyecto de vida, lo impulsó a realizar la obra quizás más importante de sus actividades en el extramuros universitario. Dio vida a la Universidad Popular ‘José Victorino Lastarria’, que creó y dirigió desde 1918 a 1926, la primera en Sudamérica” (Ciudad, 1991:320).

38 “La Universidad Popular ‘Lastarria’, había sido fundada en 1918 por Pedro León Loyola, bajo los ecos de la Reforma Universitaria y bajos los auspicios de la Federación de Estudiantes” (Melgar, 1999:11)

civilización (a veces Literatura), Ciencias sociales, Filosofía. Hubo que cerrarla en 1926; su vida era imposible bajo la dictadura” (Loyola, 1966:41).

En la revista Claridad, órgano de difusión de la Federación de Estudiantes de la Universidad de Chile, Arturo Piga, en su calidad de Secretario General de la Universidad Popular Lastarria, describía en 1922, los tres principios inspiradores del proyecto. Dice Piga: “Tres son los principios en cuya conquista se haya empeñada la nueva Universidad; libertad de asistencia; libertad de docencia y representación del alumnado en los consejos directivos”. Nótese la actualidad de las propuestas: principios como estos, que aparecen en la Reforma Universitaria de 1918 en Argentina, recién se propondrán en Chile en la Reforma Universitaria de finales de los años 60 y luego de la aplastante labor de la Dictadura del General Pinochet recién en los últimos años están comenzando a plantearse nuevamente propuestas en este sentido. Especialmente interesante resulta la propuesta de incorporar a los alumnos en la decisiones. Comenta Piga que “desde que los alumnos son los principales beneficiarios en la enseñanza, es natural que se les permita hacer oír su voz, señalando las necesidades más urgentes para ellos” (Piga, 1922).

La detención ha sido, como prometí al comienzo, en un momento muy particular, uno en el que el tema de la idea de Universidad y el del lugar de la Filosofía en la Universidad se entrelazan, por tratarse de un momento fundacional. Dos personalidades se han destacado especialmente: Enrique Molina Garmendia y Pedro León Loyola. Ellos son los que en gran medida dan forma, en Chile, a la Filosofía universitaria, una de la que somos parte todos los que hoy nos dedicamos a cultivar esta disciplina en el contexto chileno. Por ello es que podemos considerarlos como los patriarcas de la Filosofía académica en nuestro país. Ellos fundan las instituciones y detentan los cargos principales, desarrollan una notable labor docente, especialmente como profesores de Filosofía, construyen una sustancial obra filosófica principalmente escrita y, por supuesto, articulan expresamente una idea de lo que ha sido y pueda ser la Filosofía en Chile. El legado de estos personajes no se vincula, sin embargo solo con el lugar de la Filosofía en la Universidad, sino que con la institución universitaria misma. En este sentido también podría reconocérseles el papel de fundadores, pues, como se ha visto, ambos detentaron cargos de las más alta jerarquía universitaria —llegan a ser rectores—, los dos sostuvieron una idea de Universidad bastante cercana la una de la otra, que intentaron instalar desde la acción concreta y llegaron a liderar novedosos y sorprendentes proyectos universitarios.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Barceló L., Joaquín, (1976), "La enseñanza de la Filosofía en la Educación Superior", *Anuario Filosófico*, Actas del primer Congreso Nacional de Filosofía, 29-31 de julio 1976, Santiago, Sociedad Chilena de Filosofía, 1976, pp.131-155.

....., (1982), "La actividad filosófica en Chile en la segunda mitad del siglo XX", *Bio-Bibliografía de la Filosofía en Chile desde el s. XVI hasta 1980*, Astarquiza (Edit.), Instituto Profesional de Santiago, Chile, pp.108-112.

Barrenechea, Julio, (1979), "Recuerdos personales de Don Pedro Loyola", *Don Pedro León Loyola*, Universitaria, Santiago, p.25-28.

Benzi Z., Ives, y Mora, María Soledad, (1985), *Bio-biografía; homenaje a don Pedro León Loyola Leyton*, Universidad de Chile, Departamento de Filosofía.

Castillo M., Hector, (1976), "Discurso de recepción en homenaje a Don Pedro León Loyola Leyton al conferírsele el grado de Doctor Honoris Causa de la Universidad de Chile", *Revista de la Universidad de Chile*, Vicerectoría de extensión y comunicaciones, Año 1, N°8, pp.3-4.

Celis, Luis; Caiceo, Jaime; López, Sara y Sánchez, Elena, (1982), *La presencia de la Filosofía en la Universidad Católica (1888-1973)*, Pontificia Universidad Católica de Chile, Anales de la Escuela de Educación, N. 5.

Ciudad, Mario, "Pedro León Loyola" (1991), *Societas*, Año 1, N° 1, pp. 318-322.

....., (1978), "Vida y Filosofía en Pedro León Loyola", *Revista de la Universidad de Chile*, Santiago, Chile, N° 139, p9. 12-13, dic. 7. También en Don Pedro León Loyola, Universitaria, Santiago, 1979, pp.17-24.

....., (1976), "Vida y Obra del profesor Don Pedro León Loyola Leyton", *Revista de la Universidad de Chile*, Vicerectoría de extensión y comunicaciones, Año 1, N°8, pp.5-6.

....., (1976), "El rostro espiritual de un maestro", *Revista de la Universidad de Chile*, Vicerectoría de extensión y comunicaciones, Año 1, N°8, pp.7-9.

Da Costa, Miguel, (2004), "Enrique Molina Garmendia: sus ideas pedagógicas", *Pensamiento Educativo*. Vol. 34, pp.135-161.

....., (1992), *La Filosofía en la Universidad de Concepción*, texto inédito.

Enríquez F., Edgardo, (1972), *Proyecciones del pensamiento y de la personalidad de don Enrique Molina en la Universidad de Concepción*, Concepción : Universidad de Concepción.

Escobar, Roberto, (2008), "Pedro León Loyola", *El vuelo de los Búhos. Visión personal de la actividad filosófica en Chile*, RIL Editores, Santiago, pp.107-111.

Estrella, Jorge, (1999), *Filosofía en Chile*, Universidad Nacional Andrés Bello, RIL Editores, Santiago.

Fernández, Osvaldo, (1980), "Chile: ¿Qué enseñanza filosófica?", *Araucaria de Chile*, N°10, Ediciones MICHAY, Madrid. pp. 129-138.

....., (2011), "Una experiencia docente. Algo acerca de Heidegger en Chile", *La Cañada. Revista del pensamiento filosófico chileno*, N°2, pp.111-124.

Fernandois, Eduardo, (2009), "Más filósofos que Filosofía. Un panorama de la Filosofía en Chile durante el siglo XX", Garrido, Manuel (ed.), *El legado filosófico de España e Hispanoamérica en el siglo XX*, Cátedra, Madrid.

Ibarra, Alex y Vallejos, (2010), "Propuesta para una investigación sobre la institucionalización de la Filosofía analítica en Chile", *Revista Mapocho*, N° 67, pp.353-372.

Jara, José, (2009), "Un siglo corto de Filosofía", *Archivos. Revista de Filosofía*, N° 1, pp.75-88.

Loyola, Pedro León, (1966), *Hecho es Ideas de un Profesor*, Facultad de Filosofía y Educación de la U. de Chile. Imprenta de la Escuela de Periodismo.

....., (1944), "La crisis actual de la Universidad", *El Mercurio*, 10-XI-1944.

Marchant, Patricio, (1970), "Situación de la Filosofía en Chile", *Nueva Atenea*, Concepción, 424, 51-58.

....., (2000), "Sobre la necesidad de fundar un Departamento de Filosofía en la (Universidad de Chile)", *Escritura y Temblor*, Cuarto Propio, pp. 269-282.

Melgar, Ricardo, (1999) "Las Universidades Populares en América Latina 1910-1925", *Revista Estudios*, N°11-12, enero-diciembre, Centro de Estudios Avanzados de la Universidad de Córdoba.

Meza Fuentes, Roberto, (1968) "Crónica del Movimiento de los Estudiantes de Chile", *La Reforma Universitaria*, de Gabriel del Mazo (compilador), Tomo II, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, pp.57-65.

Miró Quesada, Francisco, (1974), *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, FCE, México.

Molina, Enrique, (2013), *Lo que ha sido vivir (recuerdos y reflexiones)*, Editorial Universidad de Concepción, Cuadernos Atenea.

....., (2009), *Doce discursos universitarios*, Gilberto Triviños (edit.), Cuadernos Atenea, Concepción, Editorial Universidad de Concepción, Chile

....., (1953), *La Filosofía en Chile en la 1ª mitad del siglo XX*, Nascimento, Santiago.

....., (1950), "Discurso de agradecimiento en la ceremonia de un busto de su imagen patrocinado por el personal de la Universidad de Concepción", Diario "La Patria" de Concepción, 3 de diciembre de 1950.

....., (1945), *Discursos Universitarios*, Ediciones Atenea, Concepción, Nascimento, Santiago, (1939).

....., (1933), "La Universidad", *Revista Atenea*, N° 101, septiembre de 1933, pp. 473.

....., (1932), "El concepto de Universidad", *Revista Atenea*, julio de 1932.

....., (1929), *Los diez primeros años de la Universidad de Concepción*. Santiago de Chile, Imprenta Cervantes, Atenea, Concepción, Chile, N° 54.

....., (1906), "Algunas consideraciones sobre la misión del profesor i la enseñanza de la historia" (I) *Anales de la Universidad de Chile*, Vol. 99 pp.63-75.

Munizaga, Roberto, (1979), "Don Pedro León Loyola: el hombre, el maestro, el ciudadano", *Don Pedro León Loyola*, Universitaria, Santiago, pp.5-17.

....., (1954), "Discurso de recepción" (Para recibir a Don Pedro León Loyola como miembro académico de la Facultad de Filosofía y Educación de la Universidad de Chile, pronunciado el lunes 8 de junio de 1953), publicado en *Una oposición fundamental en el pensamiento modernos: causalidad y evolución*, Editorial Jurídica de Chile, Santiago, pp. 71-31.

Piga, Arturo, (1922), "Labor de la Universidad Popular Lastarria (Primera parte)", *Claridad*, Vol. 2, N°53.

....., (1922), "Reorganización de la Universidad Popular Lastarria", *Claridad*, Vol. 2, N°51.

Pinto Lagarrigue, Fernando, "Pedro León Loyola", *La Tercera de La Hora*, Santiago, Chile, p.3, feb. 1, 1979.

Romero, Francisco, (1952), *Sobre la Filosofía Americana*, Editorial Raigal, Buenos Aires, (Escrito en 1942).

Sánchez, Cecilia, (1992), *Una disciplina de la distancia. Institucionalización universitaria de los estudios filosóficos*, Santiago, CESOC.

Schweitzer, Daniel, (1922), "La universidad popular Lastarria en 1922", *Claridad*, Vol. 2, N° 51, mayo 13.

Sepúlveda, Germán, (1979) "Homenajes a don Pedro León Loyola y a don Roberto Munizaga Aguirre". *El Mercurio* (Santiago, Chile) 19-IV-1979, p. 7.

Vial, Juan de Dios, (1990), "Situación, tradición y problemas de la Filosofía en Chile", *La enseñanza, la reflexión y la investigación filosóficas en América Latina y el Caribe*, Tecnos, España, pp.83-96.

Vidal, Santiago, (1979), "Don Pedro León Loyola Leyton (1889-1978)", *Boletín Informativo de la Sociedad Chilena de Filosofía* N°9, pp.17-20.

Recibido: Octubre 2013

Aceptado: Noviembre 2013

Reseñas

Drama y utopía en el Facundo, Gerardo Oviedo,
San Luis Libro, Argentina, 2012, 105 pp.

Alex Ibarra Peña,
Universidad de Buenos Aires

Un nuevo libro sobre el *Facundo*. Podría uno preguntarse, ¿acaso no se ha dicho mucho ya sobre este libro? Lo que atino a responder es que los textos que pertenecen al canon están siempre expuestos a renovadas interpretaciones. No sé si es legítimo esto de que haya un canon de textos, ya que podría ser entendido como una manera similar a la configuración de un índice ideológico en su sentido más negativo. Pero, no vamos por lo más negativo.

Supongamos que es necesario el reconocimiento de un canon. Sobre todo de un canon latinoamericano. Tal vez sea nuestra única posibilidad alternativa, frente a las ya reiteradas y siempre por venir reinterpretaciones del canon occidental. Una manera de persistir es el prestar atención a los textos de nuestro canon, haciéndolos perseverar y salvándolos de la invisibilización. Por cierto, que esto puede ser entendido como mera treta. Sin embargo, las tretas son válidas cuando se quiere fisurar o socavar algo. En este caso una resistencia al canon colonizador que permanece, sin mayor cuestionamiento, como si fuera parte de nuestra tradición. Es de *drama y utopía* de lo que pretende hablar el autor del libro.

Si bien el texto habla de identidades, utopías y proyectos, creo que queda localizado en algún margen del nacionalismo, lo que quedaría sentenciado en la frase con que termina el ensayo: “*La esperanza secularizada última que aún persevera en llamarse “la Argentina”*”. Esto aunque Oviedo persista a lo largo de este libro en nombrar a la Argentina en correspondencia con aquello que nombra Latinoamérica.

Desde mi punto de vista, este gran país no representa al resto de Latinoamérica, por lo tanto no asumo una correspondencia entre lo que estas dos palabras (Argentina y Latinoamérica) nombran. El *Facundo* es un texto de argentinidad que no condensa —en aquella imagen de la pampa— la diversidad cultural de lo nuestroamericano. Por otra parte, la bibliografía a la que recurre es casi exclusivamente argentina, creo que nuestros textos pierden cuando no se alimentan de comparaciones y revisiones de autores vecinos. A favor del autor juega que este texto en principio está escrito para argentinos.

Entonces podemos preguntar ¿es un vicio en nuestros escritos universalizar la experiencia local hacia el resto de los países vecinos?, ¿conviene aceptar que en nuestros países hemos tenido procesos similares?

Suele ser útil aquí, ante este problema, acudir al recurso de la simetría, que no siempre es un método tan erróneo. Pero, intuyo que la intencionalidad del autor va por otro lado. No creo que se conforme sólo con el recurso a la simetría.

Creo que las suposiciones de Oviedo para referir el caso argentino como transfronterizo se justifica en que la escritura de Sarmiento es parte de una escritura perteneciente a una élite latinoamericana. Dicha élite la encontramos actuando en el terreno intelectual y en el terreno político en los distintos países de América latina. Es la élite que en nuestras ciudades quedó como esfinges dándoles nombre a las avenidas principales, parte del fruto del pasado decimonónico. Cuando Oviedo en reiteradas ocasiones recurre a la simetría entre Argentina y Latinoamérica, lo hace con esa intuición que comprende que las narrativas hegemónicas las encontramos en cada uno de nuestros países. Por suerte, en este caso, el asunto a discutir es sobre la narrativa, y no sobre la crueldad de la historia, tantas veces reiterada en los intentos de homogenización que incluso han aplicado las peores represiones.

Asumo que el texto puede dispersarnos en reflexiones, me parece eso una de las riquezas de la escritura del autor que se encuentra manifiesta en su intencionalidad ensayística. Es este género del ensayo el que ocupa al autor del libro hace ya algún tiempo. Destaca como uno de los apologetas de la consideración de que en la lectura de los ensayos podemos encontrar vetas filosóficas. La idea es que este género literario esconde una vocación filosófica, por lo tanto a partir de una lectura atenta podríamos salir de la oscuridad de la caverna y encumbrarnos a una suerte de descubrimiento o develamiento.

En lo específico el *Facundo* sería un texto en el cual encontramos aspectos de la identidad argentina. Una identidad que va transitando entre el Drama y la Utopía. La argentina sería un pueblo en busca de su destino, es este el horizonte por el cual se apostó. Los argentinos y las argentinas se la juegan por un destino. Enfatizo esto de un destino: el destino nacional. Ese mito del destino nacional o de la nación, es la bandera de lucha de las élites políticas e intelectuales decimonónicas.

Como se puede ver el escenario discursivo en el cual nos instala este ensayo sobre el canónico ensayo de Sarmiento alimenta variadas posibilidades de discusión. Pero, no son sólo estas cuestiones las que resultan de interés. En lo que sigue resumiré algunos aspectos relevantes específicos del libro.

El ensayo se estructura en cuatro partes. En la primera parte se entrega un extenso listado que acredita al *Facundo* como uno de los textos más estudiados de la producción literaria argentina. De aquí que se sostenga que con el *Facundo* la argentina entró a la literatura universal. En la Argentina autores tan destacados como Jorge Luis Borges, Exequiel Martínez Estrada y Beatriz Sarlo, han escrito sobre este texto. Por cierto, que los nombrados no agotan la extensa lista que se detalla en esta parte del libro. La intención de Oviedo de hacer las menciones a estos estudios previos resultan útiles para establecer la clasificación

entre apologetas y acusadores de Sarmiento. Por cierto, que Oviedo no quiere caer en esta típica discusión y quiere resaltar el aporte filosófico de este texto.

En la segunda parte, presenta una revisión crítica de algunos intentos anteriores que quisieron dar cuenta de la vocación filosófica que esconde el *Facundo*. En esta presentación hay que agradecer el análisis a filósofos argentinos que podrían ser rescatados en el campo de la historia de las ideas, aunque las presentaciones sean sintéticas, ya que al autor le interesa rescatar lo concerniente a lo que dijeron acerca del *Facundo*. Los filósofos que presenta son Saúl Taborda, Homero Guglielmini y Luis Juan Guerrero. Todos estos autores asumen sus estudios sobre Sarmiento, debido a que en Argentina hace años se dieron cuenta de la importancia del pensamiento y de la filosofía nacional, cuestión que por cierto podría aportar a los procesos de descolonización tan urgentes en nuestras filosofías académicas. En el sistema educativo chileno en este aspecto existe una gran deuda. Las investigaciones acerca de la filosofía chilena resultan escasas y están dadas por opciones —en algún aspecto por lo menos— alternativas.

En la tercera parte se encuentra la interpretación más arriesgada. El asunto es que en el texto de Sarmiento encontramos una cuestión ontológica. Dicha cuestión ontológica dada en el ser del pampeano, podría ser considerada como un asunto previo a un pensamiento de la liberación, por eso es que se habla de drama y utopía. El sustento para esta hipótesis se encuentra en algunos de los planteos del filósofo mendocino Arturo Roig. Una primera cuña arranca desde el postulado de Roig de que el *Facundo*, sería rico para el pensamiento latinoamericano, no porque habla de la civilización, sino que más bien en él encontramos los rostros de la barbarie, y que por lo tanto aquí se entrega una visión de los desplazados y marginados. Y una segunda cuña y la más importante en este capítulo, sería que, según Oviedo la idea del a priori antropológico de Roig podría fundamentarse en un a priori ontológico. En mi parecer, no sé si el filósofo mendocino aceptaría alguna fundamentación ontológica para el a priori antropológico. Aquí está el riesgo interpretativo que asume el autor de este ensayo que comento.

El riesgo interpretativo de Oviedo busca su justificación en dos grandes ensayistas Exequiel Martínez Estrada y Carlos Astrada. Ambos autores representantes de la filosofía del siglo XX argentino. Esta ontología tendría alguna función utópica debido a que apostarían por una liberación del ser humano. Interesante resulta también la presentación que se hace de estos autores argentinos.

En la última parte y a modo de conclusión se recomienda hacer uso de un método hermenéutico no conservador para la lectura del *Facundo*, pero no sólo de este texto sino que se le entiende como una estrategia útil para la interpretación de ensayos —y podríamos agregar del canon latinoamericano. Es este método el que permite una lectura que no sólo entrega novedad, sino que también permite la alternatividad, ya que no tiene sentido interpretar textos sólo para conservarlos.

Alex Ibarra Peña (compilador). *Homenaje Félix Schwartzmann. Pensar lo humano y sentir al prójimo desde Chile y América.* Santiago de Chile: Bravo y Allende Editores. Grupo de Estudios del Pensamiento Filosófico en Chile, 2012, 114 pp.

Manuel Ramos Lava

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

La presente reseña presentará sobre un homenaje a la obra de Félix Scharztzmann, filósofo, epistemólogo y gran pensador chileno, autor que se da a conocer con su obra monumental y de suma importancia para la filosofía latinoamericana titulada “El sentimiento de lo humano en América”, publicada en 1950 y que ha sido merecedora de varios premios dentro del ámbito intelectual chileno, convirtiéndolo de esta manera en un gran aporte en la historia de las ideas latinoamericana.

Este libro, compuesto de una serie de artículos, está compuesto en dos partes. En la Primera Parte titulada: *El sentimiento de lo humano en América. Un libro del canon en el pensamiento filosófico latinoamericano* escriben tres filósofos ajenos al pensamiento filosófico chileno como Dina Picotti (Argentina), Horacio Cerutti (México) y Gerardo Oviedo (Argentina), quienes se comprometieron a realizar este homenaje —al decir de muchos— el más grande filósofo chileno, Félix Schwartzmann.

En esta Primera Parte se brindan razones para considerar *El sentimiento de lo humano en América* —libro central de Schwartzmann a analizar en esta reseña— como un texto que con justicia pertenece al canon del pensamiento latinoamericano. En ese sentido, la filósofa argentina Dina Picotti —en su artículo titulado *Pensar desde América*— sostiene que esta obra de Schwartzmann tiene que ver con las posibilidades de vivir en la búsqueda de otro diferente a nosotros. Estas posibilidades estarían determinadas por una peculiar manera de vivir lo humano. Ahora bien, la cuestión central planteada por Picotti se expresaría en la siguiente pregunta: ¿Cómo vive el americano a su prójimo? Esta relación que existe entre el americano y su prójimo tendrá como base de determinación lo expresivo, por ello que Picotti utilice como referencia central para su argumentación hermenéutica–filosófica al arte americano, asumiendo que el arte es aquello que conceptualizamos comúnmente como *sentimiento estético*. Por tanto, lo planteado por Schwartzmann —al decir de Picotti— es lo siguiente: Lo que relaciona al americano con su prójimo es sentimiento estético del arte. Y este arte —americano— expresaría el *sentimiento de lo humano en América*.

Lo anterior se puede explicar también de la siguiente forma: Una manera de experiencia, una manera de sentir lo humano en el ambi-

to americano —según la interpretación que Picotti hace de Schwartzmann— es el arte. En este sentido —señala Picotti— varios conocedores de la obra de Félix Schwartzmann consideran que *El sentimiento de lo humano en América* sería un texto fundamental de *teoría de la expresión*. Se puede ver que esta filósofa argentina percibe en esta obra central del filósofo chileno el inicio de esa reflexión.

El siguiente filósofo que trata la obra de Schwartzmann es Horacio Cerutti–Guldberg, filósofo argentino (Mendoza) nacionalizado mexicano, uno de los filósofos más importantes de la Filosofía de la Liberación, en su ponencia titulada *Sentir al próximo* recuerda que *El sentimiento de lo humano en América* es una lectura del comienzo de su formación filosófica. Luego— continúa— se pregunta centralmente: ¿Schwartzmann es un clásico del pensamiento filosófico latinoamericano? Este filósofo de la liberación sostendrá que sí y esbozará algunas razones para sustenta esta afirmación. En primer lugar, la sistematicidad y calidad argumentativa denota un pensamiento muy bien elaborado y cuidadosamente expresado, con la finalidad de alcanzar el máximo de rigor deseable.

En segundo lugar, Cerutti resalta en Schwartzmann resalta la temprana crítica a la modernidad, pues este libro *El sentimiento de lo humano en América* data de inicios de los años 50, para ser exactos la primera publicación de este libro es del año 1951 y la segunda de dos años después. Dentro de esta crítica a la modernidad —o mejor dicho post–modernidad— es importante también su crítica a los neocolonialismos y su separación del existencialismo, cuestión resaltada también por Horacio Cerutti como para considerar a Schwartzmann como un clásico del pensamiento filosófico latinoamericano.

En resumen, para Horacio Cerutti hay que releer con mucho cuidado, detalle y pertinencia para quedar en mejores condiciones para poder valorar y apropiarnos en lo fundamental de sus interesantes aportes. Cerutti recomienda: abrirse a sentir al próximo (prójimo), escuchar, respetar, aceptar el diálogo es imprescindible o prioritario en los tiempos actuales.

El último trabajo a comentar en esta Primera Parte es del filósofo argentino Gerardo Oviedo quien sostiene la siguiente tesis central con respecto a la obra de Schwartzmann: *El sentimiento de lo humano en América* (1950) de Félix Schwartzmann merece un punto central en el canon latinoamericano de la *prosa de ideas* del siglo XX.

La motivación de Oviedo por justificar su idea de que *El sentimiento de lo humano en América* es un texto del canon ensayístico nace de la comparación con el texto del argentino Ezequiel Martínez Estrada, *Radiografía de la pampa*, texto del cual critica la tesis del ontologismo telúrico. Lo importante aquí es que Oviedo esboza razones para clasificar la obra central de Schwartzmann como ensayo creador.

Existe en este texto —piensa Oviedo— una clara conciencia autorreflexiva. En general, trata ofrecer aportes en torno a un género ensayístico en torno a un género específico que se podría llamar *ensayo latinoamericano*, y que se sitúa como periférico, habitando con justicia a

los márgenes avisado de lo hegemónico.

En lo que viene trataremos la Segunda Parte de *Homenaje Félix Schwartzmann*, Segunda Parte que está compuesta de los estudios críticos que se originaron de la lectura colectiva de los filósofos chilenos. En esta parte titulada *Lecturas críticas a la obra* escriben una presentación de *El sentimiento de lo humano en América* los siguientes filósofos: César Abarca González (Chile), Cristóbal Friz Echeverría (Chile) y Fernando Viveros Collyer (Chile), quienes expusieron en ponencias sus presentaciones escritas.

Empieza esta parte de lecturas críticas a la obra de Schwartzmann el filósofo chileno César Abarca González que comienza centrándose en algunos aspectos metodológicos de la obra del autor de *Teoría de la expresión*. Luego, Abarca presta una especial atención al concepto de soledad, tanto así que a partir de este concepto desarrolla una lectura hermenéutica de *El sentimiento de lo humano en América* (1951). Con este concepto de soledad se amplía la idea de lo humano que presenta el autor de la obra escrita en 1951; y, de esta manera, nos introducimos a una *antropología filosófica* que intenta dar cuenta de una *sensibilidad muy difundida en Hispanoamérica*. Con esto todo está quedando para que Abarca interprete este concepto de soledad como la diferencia propia del hombre de estos suelos americanos.

Ahora bien, para Schwartzmann —según Abarca González— la soledad, en sus diversas formas, será necesaria y auténtica para la existencia humana; pero, claro está, encierra tremendas posibilidades y un análogo peligro. Esta soledad propiamente americana empuja a la búsqueda de nuestro ser; esta soledad tiene una fuerza especial en América, incluso una distinción propia de esta cultura.

De esta soledad —continúa Abarca— el sujeto se descubriría a sí mismo, a partir de sus interacciones, la presencia de un tú informa de su yo y viceversa. Igualmente de valor prioritario, para ambos. De ese real encuentro surgiría una búsqueda, ahora no puramente proyectada hacia el interior, sino al exterior a través de un efectivo establecer “vínculos ingenuos con el prójimo”.

Así —según Abarca—, en el fondo, lo que plantea Schwartzmann es una invitación a una *liberación de los afanes de dominio*, a lo menos los inapropiados para este espacio que nombramos, lo que supone aceptar un cierto descontrol en el encuentro, el miedo a lo desconocido y quizás el buen sabor de éste, es decir llegar a apreciarlo.

En este *gusto* americano, que poseen para la búsqueda de encuentros personales, habría necesariamente una especial sensibilidad y pasión, en el sentido del latín “passio”, vale decir, un deseo y tendencia natural, que hace incluso padecer profundamente al sujeto, con todas las complejidades psicológicas que supone esto; pero, sin embargo, lo desdobra hacia todo lo que es o tiene la huella de lo originalmente humano. Por tanto, lo propiamente del ser americano sería el deseo natural por el gusto apasionado, esto sería lo propio del hombre americano. Sin embargo, no es una satisfacción de los deseos naturales de maneras desme-

suradas, sino una satisfacción que sigue el ritmo de la naturaleza con la tensión de lo humano y lo natural.

En resumen, Abarca considera que el texto de Schwartzmann nos lleva a repensar la unidad de lo americano que ha sido impuesto por potencias externas; vale decir, modelos coloniales. En ese sentido, la obra de 1951 de este filósofo y epistemólogo chileno nos lleva a repensar el tema de la humanidad americana, bajo el concepto clave de la soledad que definiría nuestra unidad como seres americanos.

Cristóbal Friz comienza su artículo sobre el artículo de Schwartzmann situándose desde la categoría del supuesto antropológico aportada por el filósofo mendocino Arturo Roig, la cual sostiene que el filosofar tiene la capacidad de distintas posibilidades de recomienzos. En ese sentido, Friz se pregunta básicamente en este artículo lo siguiente: ¿Existe en la obra de Schwartzmann un reconocimiento de lo americano como valioso, lo que se manifiesta en la afirmación de la historicidad plena del sujeto americano? ¿O, por el contrario, se niega en Schwartzmann dicho reconocimiento?

Friz sostiene que en la obra central de Schwartzmann se puede percibir una *afirmación de lo latinoamericano*, por eso a éste le interesa realizar un ensayo de antropología. De este modo, lo propio del sentimiento de lo humano en América es la experiencia del prójimo, que está en contraste con el individualismo moderno. En ese sentido, la propuesta de Schwartzmann sería liberadora del esquema clásico colonialidad/modernidad, habría una convivencia fundada en el vínculo ingenuo con el prójimo.

Sin embargo, Cristóbal Friz critica estas ideas de Schwartzmann mediante la tesis de la *negación de lo americano*: Lo propiamente americano sería una experiencia por venir y no realizada. El mundo americano no existe aún, es un mundo por crear. Para Schwartzmann —siguiendo a Friz— América del Sur es ante todo la joven América, la América expectante del futuro, que aún no se encuentra en la madurez suficiente para hacerse cargo de sí.

De este modo, en esta reseña hemos visto la gran importancia de la obra fundamental de Schwartzmann para el pensamiento filosófico latinoamericano del siglo XX. A Schwartzmann se le puede considerar un clásico de este pensamiento debido a sus argumentos esgrimidos y el orden de éstos dentro de su obra fundamental. Otro punto interesante de este pensador chileno es la adelantada crítica a la modernidad en sus conceptos de colonialidad/modernidad mediante su concepto de experiencia del prójimo o el sentir al prójimo. En este sentido, aquí también es importante su crítica a los nuevos colonialismos y alejamiento del existencialismo. Por tanto, este libro que es motivo de nuestra reseña nos sugiere que debemos de releer nuevamente “El sentimiento de lo humano en América” para entender de mejor manera su pensamiento filosófico, en donde se encuentra una alternativa para entrar en un diálogo intersubjetivo con el prójimo, tan importante en estos tiempos, pero muy poco habituado en la práctica filosófica.

Augusto Salazar Bondy, Historia de las Ideas en el Perú Contemporáneo & ¿Existe una Filosofía de Nuestra América? Lima: Fondo Editorial del Congreso de la República del Perú, 2013, 516 pp.

Carlos Reyes Álvarez

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

El libro “Historia de las ideas en el Perú contemporáneo” publicado por Francisco Moncloa Editores en 1965 y reeditado, por primera vez, en 1967, por la misma editora, es la segunda reedición a cargo de la editorial del Congreso de la República del Perú, junto a él se reedita el texto, “¿Existe una filosofía de nuestra América?” publicado por primera vez en 1968 por siglo XXI Editores y reeditado ya en varias ocasiones. El libro primero, como el autor del prólogo¹ lo indica, es el “referente clásico del pensamiento filosófico peruano desde fines del siglo XIX hasta mediados del XX”. El segundo es la apertura a una polémica sobre la existencia y posibilidad de una filosofía en Hispanoamérica.

El libro “Historia de las ideas en el Perú contemporáneo” es un trabajo exhaustivo que Salazar hace leyendo y analizando los textos más fundamentales en el Perú contemporáneo, que va desde la terminada guerra con Chile, es decir desde la aparición y ocaso del positivismo, hasta la filosofía actual, practicada en las universidades y de manera mucho más académica y especializada, según él, también toma en cuenta las “ideologías” de los partidos políticos que, en aquel entonces, entraban en escena, pues es el siglo XX en el Perú el siglo de los partidos políticos de masas, entre ellos se detiene a analizar el Aprismo, el Socialismo de Mariátegui, la Democracia Cristiana, Acción Popular y el Movimiento Social Progresista, en el que Augusto participó activamente.

Es un trabajo que él realiza en aras de indagar el pensamiento filosófico en el Perú en el siglo XX, y que completara con otros trabajos de filosofía en el Perú publicados anteriormente, lo mismo hizo en “¿Existe una filosofía de Nuestra América?” pues hace un repaso por la filosofía en Hispanoamérica. De todo él llega a una conclusión, que no hubo filosofía “auténtica” en nuestro continente. Y este fue el propósito, en realidad, por el que estudio toda la filosofía. Incluye categorías como de “dominación”, “dependencia” y “subdesarrollo” así como de “alienación”, “autenticidad”, “originalidad”, etc. para explicar mejor su propuesta. Tuvo en él mucha influencia José Gaos y su historicismo, elabo-

orado por Ortega y Gasset, y la revolución historiográfica de la escuela de los annales en Francia. Obtuvo, así mismo, respuesta rápida en esa polémica con Leopoldo Zea en su libro “La filosofía americana como filosofía sin más”, quien afirmara la existencia de una filosofía en nuestra América como una manera de instrumentalizar la filosofía europea y adaptarla a nuestras condiciones.

El libro “Historia de las ideas en el Perú contemporáneo” está dividido en 4 partes: I. “El apogeo del positivismo”. II. “La nueva metafísica”. III. “Espiritualismo y materialismo” y IV. “El pensamiento filosófico actual”. A su vez, estas partes están divididas en secciones y, éstas, en capítulos. Pasaremos a ver cada una de ellas.

El positivismo es la primera corriente que el autor trata, lo divide en positivismo universitario y no universitario, al respecto dice que es “un sistema de ideas amplio y ambiguo” (p. 14) y le da una duración de 25 años (desde 1885 hasta 1910). Este primer positivismo penetró en la atmósfera universitaria y surgió como pedido de Carlos Lissón para que entrase al plan de estudios (como el idealismo alemán; el estudio del kantismo era la fase previa para estudiar al positivismo), y su ocaso se debió por “la declinación del evolucionismo spenceriano” (p. 14), en el positivismo no universitario es indiscutible que no tratara a don Manuel González Prada.

Manuel González Prada aparece influido por el naturalismo y el positivismo de la época, y se nota cuando dice que “los pueblos están sujetos al curso de una regularidad estricta”, con pesimismo, aquí “la naturaleza ejerce su tiranía”, pero eso sí, cree además que la voluntad puede darle dinamicidad a la historia —en la causalidad—. “Hay unidad legal en el mundo, como dice el mecanicismo; hay también cambio y proceso, como dice el evolucionismo: ambas tesis se resuelven en una sola imagen causalista” (p. 20). Y en este cambio él ve la posibilidad de la revolución (que va a tener según Bondy un sentido ético). Y el cambio no es posible si no se viera un sistema injusto, de opresión, he allí que González Prada, siguiendo a Proudhon, propusiera terminar con la propiedad, fundamento del Estado y la Iglesia y, en ese camino, buscar la liberación humana; pero su antirreligiosidad no se visibiliza por eso, exactamente, dice Salazar Bondy, sino porque la religión, para los estados comtianos, tenía un estatus inferior, además de las crisis del catolicismo en el Perú por esos días, siendo del mismo modo un óbice para el progreso. Sin embargo el autor de “Entre Escila y Caribdis” no relata la situación crítica de la época: “la sociedad era tan gris como el cielo de Lima y la melancolía era incluso cultivada con esmero por los escritores²”, que pudo haberle dado, aún mas sentido, a la ideología, filosofía del autor tratado.

Pasa a analizar el positivismo universitario representado en primera

¹ El prólogo está a cargo de Pablo Quintanilla.

² Así describió Flores Galindo a la sociedad de estos días en su libro “La agonía de Mariátegui”.

instancia por Javier Prado, ilustre maestro sanmarquino que, rápidamente, se adhirió al positivismo. Estuvo influenciado además del “evolucionismo spenceriano y el positivismo de Comte”, por Bair, Claude Barnard, Ribot, Fouilleé, entre otros. Salazar Bondy dice, “al igual que González Prada, en franco plan agnóstico Prado rechaza pues la metafísica” (p. 43). Del mismo modo el autor de “El Genio” piensa que el pensamiento filosófico ha pasado a través de la historia por tres periodos: 1. Periodo sustancialista (en el que el hombre descubre y afirma cosas), 2. El periodo idealista (de las sustancias se pasa a las ideas y representaciones) y 3. Evolucionista (el hombre reconoce como principios básicos la experiencia y la evolución). Prado fue, también, el único filósofo que analizó la historia social peruana con el antejo positivo, de allí su obra “Estado social durante la dominación española”. Así mismo, desde la filosofía que profesaba, tocó temas estéticos, finalmente da un viraje, no completo, al idealismo, proceso que no suprime su adhesión al positivismo. Al final de las páginas dedicadas a él, Salazar Bondy lo retrata como aquel filósofo que tenía fe en que el Perú saldría de sus problemas, a través de la ciencia y la educación, en búsqueda del progreso.

Jorge Polar fue también, en la línea de la filosofía positivista, un cultor. No destacó tanto, como Javier Prado, dice ASB, por su trabajo en provincia (Arequipa) y se dedicó además de la filosofía a la diplomacia, la política y la poesía. Tiene cierto matices que le diferencian de su generación, “tal el caso de su relación con el spencerismo, de su interés estético y de la aceptación de la vigencia de la conciencia religiosa cristiana...” (p. 74). Tiene un libro, Polar, titulado “Nociones de Estética” (1903) y allí elabora una “teoría de la belleza”.

Joaquín Capelo es otro representante del positivismo peruano. Defensor del indígena, desde la Asociación Pro-Indígena, con Pedro Zulen y Dora Mayer, fue un ingeniero formado en la Facultad de Ciencias de San Marcos, aunque interesado vivamente, lo anota ASB, por la educación y la sociología. Tiene un libro titulado “Materia y Espíritu” y narra la mediación de la filosofía entre los extremos del materialismo y la fe, “...pero la filosofía es para nuestro autor, como para González Prada, algo más que una forma válida y eficaz de conocimiento; es sobre todo el motor del ascenso de la humanidad, la instancia rectora de la civilización...” (p. 87). También, bajo la doctrina evolucionista de Spencer, alega que la ciencia, mientras está ocupada de los fenómenos, lo incognoscible pertenece a la filosofía. Plantea además la “afirmación del espíritu como única entidad sustancial posible y, por tanto, como esencia del universo...” (p. 91). Como se dijo al comienzo, Joaquín Capelo tuvo una honda preocupación por la situación del indígena y su educación, debate sobre éste que fue intenso a inicios del siglo XX.

En el apartado “Estudios Estéticos” del libro, Salazar Bondy menciona a varios autores que han tratado este tema (además de los positivistas), entre ellos Clemente Palma y su libro “Filosofía y Arte” (1897), entre otros escritos, Alejandro Maguiña y su tesis “La idea de lo bello” (1893), Ezequiel Burga y su tesis “El ideal en el arte” (1898), el historia-

dor cajamarquino Horacio Urteaga y su libro “Evolución de la idea de lo bello” (1901), y pensadores de generaciones anteriores, como Sebastián Lorente y Carlos Wiesse.

En esta época el autor de “Bartolomé o de la Dominación” nos dice, “...las ciencias sociales fueron campo preferido del positivismo peruano; allí está lo mejor de la obra del movimiento...” (p. 105) y más adelante, “De la filosofía positiva obtienen ellos dos elementos fundamentales: el método y el esquema naturalista de la realidad...” (p. 106) A continuación, en este apartado que le ha denominado “La fundamentación filosófica de la ciencia social”, dividida en secciones, 1. “La sociología”, 2. “El derecho y la moral”, 3. “La economía política y la historiografía” y 4. “Educación y Progreso”, menciona a personajes importantes como Carlos Lissón, Mariano Cornejo, Carlos Wiesse, en la rama del derecho a Manuel Vicente Villarán, en la economía a José Matías Manzanilla y en la educación a algunos positivistas que hablaron sobre una educación técnica en el país.

La doctrina positivista entró en declive a inicios del siglo XX, en un ambiente en el que todavía se la cultivaba, pues no fue “un proceso fácil ni una mutación súbita”, se hizo necesaria “la acción de una personalidad conductora, entregada sin reserva a la renovación de la filosofía”, aparece, entonces, Alejandro Deustua. Nacido en 1849 y educado en la Universidad de San Marcos, se graduó en 1871 de bachiller y ejerció la docencia, obligado, en 1888 en la cátedra de Estética (de la que era adjunto) a la muerte del titular, Sebastián Lorente. Escribió sobre distintos temas, en los que destaca la Ética y la Estética; fue el introductor del bergsonismo en el Perú tras su viaje a Europa, y con el que comenzó una nueva etapa. Salazar Bondy lo aborda en 5 capítulos, a los que titula, 1. “La doctrina estética”, 2. “La doctrina ética”, 3. “La libertad y el orden”, 4. “El valor”, 5. “El espíritu y la acción social”.

En la siguiente sección, dedicada a la “Generación de 1905”, más conocidos como “arielistas”, Bondy los describe así: “no echan raíces en la filosofía; la cultivan con devoción pero sin constancia y sin vertebración y no tienen la pasión por la teoría que forma filósofos...” (p. 117) además dice, “son receptores y divulgadores del pensamiento contemporáneo...” (p. 117). Aquí trata a Francisco García Calderón, Víctor Andrés Belaúnde y Óscar Miró Quesada, excluyendo a José de la Riva Agüero porque “sólo abordó indirectamente temas filosóficos”.

La tercera parte titulará “Espiritualismo y Materialismo”. Está compuesta por dos secciones, la primera se llama “La Generación Filosófica de 1920”. En efecto, habla de los iniciadores de esta doctrina, la espiritualista, en esa época con Ricardo Dulanto, Humberto Borja García y Juan Francisco Elguera, pero también de los más destacados, es decir, Mariano Iberico Rodríguez, Pedro Zulen y Honorio Delgado con más amplitud. Del primero, tal vez el más espiritualista de todos, asevera que se plegó al bergsonismo desde su tesis de doctorado: “La Filosofía de Enrique Bergson” (de 1916) reeditándola en 1919 incluyendo dos aportes más: “La intuición estética” y la “intuición moral”. De Iberico

dice Salazar: “es una de las figuras más representativas del pensamiento filosófico en el Perú del siglo XX y, sin duda, el pensador que ha logrado con mejor éxito dar un giro original y un sello distintivo a su reflexión...”. Desarrolla en este espacio la evolución de su pensamiento, que como era común, se iniciaba en el positivismo con su tesis “El Carácter”. En su etapa madura, el pensador cajamarquino siguió siendo vitalista y empieza a preocuparse por dos temas importantes: el ritmo cósmico y el ser y el aparecer. Tiene dos libros que desarrolla a partir de estos dos temas: “El sentimiento de la vida cósmica” y “La aparición”, de revisión obligatoria.

En el caso de Pedro Zulen es distinto, en cuanto resalta Salazar la crítica a Henri Bergson y su doctrina y no tanto su acoplamiento. De él dice: “La personalidad de Pedro Zulen destaca por su probidad intelectual, su agudo sentido crítico y su fina sensibilidad”. También señala su actividad intensa por los dilemas sociales en el país, su preocupación por la educación y calidad de artista (poeta). Tiene escritos también apostando por el pragmatismo. Sobre todo fue un escritor de artículos y ensayos³. Tiene entre sus pocos libros los siguientes: “Una filosofía de lo inexpresable”, “Del Neohegelianismo al Neorrealismo” (1924) y “Programas de Psicología y Lógica” (1925) y un poemario póstumo titulado “El olmo incierto en la nevada” (1930). Zulen fue uno de los polémicos jóvenes de inicios de siglo que creía que la educación debería ser pragmática, incluyendo a los indígenas. Se opuso a la mentalidad de su época pues había una discusión sobre los indígenas y su inferioridad para recibir educación iniciada —en el presente siglo— por Clemente Palma y su racismo científico.

Honorio Delgado es otro de los autores que acogió el bergsonismo pero concilió muy bien con su pasión por la ciencia. De él dice Salazar: “Por ir de la ciencia a la filosofía, Delgado estaba doctrinariamente mejor preparado que sus colegas para encarar el problema de la relación de la filosofía y la ciencia y lograr una equilibrada estimación del papel de ambas formas del conocimiento” (p. 260). Cita muchos libros importantes de él, entre los que destaca “El psicoanálisis” (1919) su primera publicación, hasta “La objetividad de los valores frente al subjetivismo existencialista” (1956).

En la Sección II, titulada “Filosofía, sociedad y política en la tercera década del siglo”, Salazar explica los acontecimientos político-sociales que tuvieron lugar en la década del 20’ y 30’ del siglo XX y que dieron el contexto para la aparición de filosofías políticas de corte materialista, entre las que destacan dos principalmente, la de José Carlos Mariátegui

3 Sus escritos han sido recientemente publicados por el Grupo Pedro Zulen en una edición titulada “En Torno a Pedro Zulen”, es una selección de textos junto a artículos de los integrantes, entre ellos el escritor de esta reseña, Joel Rojas y Segundo Montoya, analizando algunos conceptos y propuestas del autor de “Una filosofía de lo inexpresable”.

y la de Víctor Raúl Haya de la Torre en la “Ideología del Aprismo”. De Mariátegui dice “es sin duda una de las personalidades más notables de la cultura peruana y latinoamericana. Su actividad cubrió los más diversos campos y en todos ellos dejó la huella de un espíritu sensible, equilibrado y penetrante”. Destaca su “marxismo abierto”, el que creyera al marxismo como una “crítica y un método” y asimilara todas las doctrinas si eran solamente para enriquecer la filosofía marxista. Trata al autor de “La Escena Contemporánea” en nueve cortos apartados. A estos los ha titulado, 1. Un marxismo abierto, 2. El marxismo como praxis, 3. Teoría de los mitos, 4. La moralidad del socialismo, 5. Estética y revolución, 6. La religión del socialismo, 7. Metafísica y materialismo, 8. La realidad peruana, y 9. Evolución del marxismo peruano.

Allí mismo expone las ideas más importantes del autor de “El antiimperialismo y el Apra”, su filiación marxista y su postura propia: el Espacio-Tiempo Histórico. De él dice —y quien todavía siguió escribiendo y haciendo política en el tiempo en que escribía Salazar Bondy este libro— “El APRA ha sido la fuerza política más poderosa en los últimos treinta años y ha tenido una enorme influencia en el desarrollo de la conciencia social en el Perú contemporáneo” (p.313). También menciona a otros pensadores dentro de la corriente aprista como Luis Alberto Sánchez y su marxismo inicial, a Antero Peralta y sus trabajos sobre materialismo histórico en Arequipa y a Antenor Orrego y su vitalismo bergsoniano. Pronto pasa al Capítulo VII al que titula “Otras figuras y corrientes del pensamiento filosófico actual” citando a dos autores: Hildebrando Castro Pozo y a Luis Valcárcel. Personajes que aparecieron también en esa época y que contribuyeron al desarrollo del pensamiento socialista.

En la Cuarta Parte, titulada “El pensamiento filosófico actual” llama a la Sección I como “Tránsito al predominio de la filosofía fenomenológica”. Que es según Salazar el cambio en la dirección de pensamiento, es decir, la superación de Bergson y de Spencer. De aquí dice “todo esto indica que la filosofía peruana está ingresando a su etapa de normalización” (p. 340) y menciona “nuevos focos de irradiación” de la filosofía como la creada “Sociedad Peruana de Filosofía” y no sólo la universidad y el que “la bibliografía filosófica nacional ha aumentado considerablemente en los últimos años y ha mejorado mucho en calidad” (p. 340). También apunta que, el tránsito de la filosofía de los años veinte a la fenomenológica ha pasado por un “intermedio” en la que se encuentran los estudios del neoidealismo de Eucken, el idealismo italiano, el historicismo spengleriano, el movimiento neotomista y la prolongación de la filosofía de los valores introducida por Deustua y el marxismo. De ellas hablará inmediatamente.

El Capítulo I lo titula “Idealismo e Historicismo”, aquí cita a tres autores, el primero de ellos inspirado en Eucken y su neoidealismo es Manuel Arguëlles, a Enrique Barboza, representante del neohegelianismo italiano, inspirado en Croce y Giovanni Gentile, y su etapa posterior en la fenomenología. También cita a Pérez Reinoso y su línea historicis-

ta. En el Capítulo II titulado “El neotomismo”, corriente que apareció en el Perú por la creación de la Universidad Católica, en el que Emilio Huidobro, Carlos Rodríguez Pastor, el P. Luis Lituma y Víctor Andrés Belaúnde, dirigieron la doctrina. La difusión principal del neotomismo, refiere Augusto, fue llevado a cabo por Mario Alzamora Valdés.

En capítulo III, llamado “Chiriboga y la renovación de la enseñanza filosófica”, Bondy se aboca a estudiar a este pensador. De él dice que siguió la línea del pensamiento axiológico seguida por Deustua con su tesis “Algunas consideraciones acerca del valor (1930), evolucionando poco después el autor hacia la fenomenología acercándose al pensamiento de Nicolai Hartmann. ASB dice de él y destaca su misión de maestro: “La lectura de textos, el análisis y comentario de los mismos, la discusión, la orientación directa y continua del trabajo personal del alumno, fueron los momentos principales de este modo de enseñar que Chiriboga aplicó sistemáticamente en San Marcos”.

En la Sección II, nombrada como “El predominio de la filosofía fenomenológica”. Detalla que fue la universidad el centro de producción filosófica esencialmente. Y dice: “No hay que entender, pues, este predominio como resultado de la existencia entre nosotros de una escuela fenomenológica propiamente tal, sino de una más intensa y persistente difusión y estudio de los autores representativos de la fenomenología”. El capítulo IV dentro de esta sección lo titula “La filosofía actual en la Universidad de San Marcos”, y asevera que “es sin duda hoy, como en el pasado, el más importante centro filosófico del Perú”. Cita a autores como Carlos Cueto Fernandini y sus libros “La doctrina del espacio y el tiempo en Leibniz y en Kant”, “El probkema del origen del conocimiento en los sistemas racionalistas”, entre otros. También cita a Luis Felipe Alarco, “el más importante divulgador del pensamiento de Nicolai Hartmann, cerca de quien completó su formación filosófica”. Y sus libros “Nicolai Hartmann y la idea de la metafísica” y “Lecciones de Metafísica”, entre otros.

También resalta de Alarco su preocupación por temas de filosofía de la educación. Del mismo modo, nombra con gran benemérito a Francisco Miró Quesada Cantuarias, “conocedor cabal de las grandes corrientes del pensamiento moderno, las ha divulgado tesoneramente a través de artículos, ensayos, conferencias y libros, y por su seria obra de investigador ha contribuido a la vez a fianza en el Perú la actitud crítica y el sentido del pensamiento riguroso y sistemático”. Menciona las etapas de su pensamiento. También nombra a José Russo Delgado, a Walter Peñaloza y otras figuras.

En el capítulo V, titulado “La filosofía católica actual” menciona a Alberto Wagner de Reyna y otras figuras, entre ellas a Jorge del Busto, Gerardo Alarco, Felipe Mc Gregor, Gustavo Gutiérrez, Gabriel Martínez del Solar, entre otros personajes. Y en el capítulo VI “Otros movimientos universitarios”, destaca a investigadores de las universidades del Cusco, Arequipa y La Libertad. Finalmente, le dedica espacio en la Sección III, “Contribuciones al pensamiento filosófico en otras disci-

plinas” a pensadores dentro de la psicología, el derecho, la historia, el arte, y en el capítulo IX, titulado “Las nuevas orientaciones del pensamiento social y político” nombra a filosofías en los partidos, como el de la Democracia Cristiana, Acción Popular, y el del Social Progresismo (recordemos que este último fue la doctrina que adquirió el movimiento político en el que participó Augusto Salazar Bondy en el “Partido Social Progresista” que compitió en las elecciones presidenciales de 1962).

La Cuarta Parte está dedicada al libro “¿Existe una filosofía de nuestra América?” que publicara Augusto en 1968. Este pequeño libro que logró abrir la polémica en América Latina, pues fue la primera vez que un autor analiza la filosofía hispanoamericana en sus influencias, en sus debates sobre su existencia y posibilidad, presenta la meditación acerca de cómo nuestra filosofía “inauténtica” se ha establecido así por la “dominación”, poniendo como camino el de la liberación, tema que ha sido tratado posteriormente por el movimiento argentino de la Filosofía de la Liberación, tras la muerte prematura de Augusto. Este “opúsculo” llamémosle, está dividido en 3 capítulos, 1. El proceso, 2. El debate y 3. Una interpretación. Hablaremos brevemente de cada uno, desarrollando un poco más el capítulo primero.

En el capítulo 1, llamado el “Proceso” Salazar analiza la evolución de la filosofía en la “América Hispanoindia” traída desde la “conquista”, pero refiere tres cosas a ello, que analiza la filosofía desde esta época pues antes de 1500 no se ha encontrado un pensamiento hispanoamericano porque “sólo poseemos datos bastante precisos y fidedignos a partir del siglo XVI” haciendo alusión, primero, como lo hizo en su escrito “La filosofía en el Perú”, de que no existió escritura en la época precolombina, segundo, porque no “podemos encontrar productos culturales definidamente filosóficos”, aludiendo que no lo hubo con independencia de los mitos y leyendas tradicionales, y tercero, que es “Hispanoamérica” el área que se estudiará, pues lo “hispano” viene de España.

Así, las corrientes filosóficas iniciales serán las traídas de España, es decir las de predominancia católica, “con la finalidad principal de formar súbditos del Nuevo Mundo de acuerdo con las ideas y los valores sancionados por el Estado y la Iglesia” (p. 436), se refiere a la Escolástica, en su tardía versión española. Esta se prolonga hasta el siglo XVIII. Después de esa época, según Bondy debido a factores que operaban en la misma España como factores que operaban en los mismos territorios de dominio español, se hicieron presente ideas contrarias al escolasticismo y representativas de la nueva dirección del pensamiento europeo, se refiere a las ideas de Descartes, Leibniz, Locke, Hugo Grocio, así como Galileo y Newton, entre otros, como los primeros autores que se difundieron. A esto debemos decir que, según las recientes investigaciones del profesor José Carlos Ballón de la Universidad de San Marcos en su libro “La complicada historia del pensamiento peruano”, la influencia directa fue la de “Francisco Suárez”.

Después de la independencia se abrió un periodo, dice, que se ex-

tiende hasta 1870 y marcado por el romanticismo, aquí denotan las filosofías llamadas de la “Ideología” (la última forma del sensualismo francés), las doctrinas de las escuelas escocesas del common sense, el espiritualismo ecléctico de cepa francesa, la versión krausista del idealismo alemán. Terminando este periodo empieza el de la “filosofía positiva”, que se extiende hasta inicios del siglo XX, aquí los autores más importantes fueron Comte y Spencer. Pero lo curioso es que muchos de los pensadores que fueron influenciados por estas ideas las criticaron y tomaron otra vía, influenciada por Bergson, Boutroux, Croce, James y tuvo entre sus representantes a los que Bondy llama “fundadores” como Enrique Molina, Alejandro Deustua, José Vasconcelos, Antonio Caso y sin duda, a José Enrique Rodó, Alfonso Reyes y Pedro Enriquez Ureña. De la década del 30’ en adelante, las influencias y las filosofías que marcaron la hora fueron el marxismo, el neotomismo, la fenomenología, el existencialismo, el historicismo, etc.

En épocas actuales, dice Salazar Bondy, se nota una “regularidad” o “normalización” de la filosofía, expresada en que “hoy sabemos mucho más que en el pasado, somos conscientes (quizá por primera vez plenamente conscientes) de los problemas que afectan a nuestro pensamiento o, por mejor decir, del problema radical de la justificación del filosofar hispanoamericano” (p. 443). De aquí pasa a examinar la “calidad” y el “alcance” de la filosofía en todos estos siglos. Mencionaremos los puntos más importantes: 1. Que haya habido un mismo esquema de desarrollo de las ideas en todo Hispanoamérica (sin negar las diferencias regionales), 2. Nuestra filosofía ha estado ligada a áreas de actividad cultural como la teología (colonias), la política (independencia), ciencia (positivismo). 3. La especialización y la tecnificación creciente de la filosofía en Hispanoamérica. 4. La influencia de filosofías nacionales (como la española, la anglosajona, la francesa, la alemana, etc.) en nuestro pensamiento. 5. Cierta alternancia “ondulatoria” en la evolución del pensamiento (al conservadurismo escolástico se presentó la filosofía ilustrada, y al positivismo, también conservador, se presentó el espiritualismo antipositivista).

6. Hay una “evolución paralela con determinantes exógenos” entre la filosofía europea y la de hispanoamérica en la historia. 7. Que nuestra filosofía haya sido implantada y no haya tenido detrás una etapa anterior o una evolución como en Grecia o India que se pasó del pensamiento mítico al filosófico. 8. Hay una serie de “rasgos negativos” en nuestro pensamiento filosófico. 9. El primer rasgo negativo es el “sentido imitativo de la reflexión”. 10. Otro rasgo negativo es “la receptividad universal”. 12. Otro rasgo, la “ausencia de una tendencia metodológica característica y de una proclividad teórica, ideológica identificable”. 13. También, “ausencia correlativa de aportes originales”, de ideas y tesis nuevas, susceptibles de ser incorporadas a la tradición del pensamiento mundial. 14. “Existencia de un fuerte sentimiento de frustración intelectual” entre los cultivadores de la filosofía en Hispanoamérica. Y finalmente 15. “Gran distancia entre quienes practican la filosofía y el conjunto de la comunidad”.

El capítulo II se titula “El debate”. Aquí se ocupa de las posiciones acerca de si existió o no existió o sobre la posibilidad o imposibilidad de una filosofía en Hispanoamérica. Cita a distintos autores, con sus respectivas posiciones, como Juan Bautista Alberdi, José Vasconcelos, José Carlos Mariátegui, Alejandro Korn, Francisco Romero, Gómez Robledo, Alberto Wagner de Reyna, Risieri Frondizi, Francisco Miró Quesada, Luis Villoro y Leopoldo Zea, para finalmente mencionar a su maestro, el español José Gaos.

En el capítulo III, titulado “Una interpretación”, expresa Salazar Bondy su posición frente al debate largo expuesto en el capítulo anterior. En la página 508 formula una pregunta: “¿Dónde está la causa de esta situación, el complejo determinante del estado de cosas que afecta de semejante modo a Hispanoamérica como conjunto y a cada una de las naciones que la constituyen? Y responde, “para explicar el fenómeno de nuestra filosofía es indispensable utilizar conceptos como los de subdesarrollo, dependencia y dominación”. En efecto, Salazar aquí muestra su postura sobre la existencia de una filosofía en Hispanoamérica recurriendo a estos conceptos que había desarrollado con anterioridad a este trabajo, en su artículo “La Cultura de la Dominación” (1966).

En este artículo explica que nuestra cultura es una cultura de la dominación. Dominación en cuanto una nación tiene poder de decisión sobre otra nación, es lo que sucedió con España, Inglaterra y Estados Unidos y su hegemonía en nuestro continente, esto antecedido por la “dependencia”, pues puede haber dependencia en cuanto un país necesita del otro y puede ser recíproco, o sea puede haber dependencia sin dominación. Estos dos conceptos están contenidos en el “subdesarrollo”. Nuestro continente, de esta manera, está subsumido por la dependencia, la dominación y el subdesarrollo, y en cuanto prepare su camino para la liberación, es decir, cuando logremos liberarnos (de bases económico-sociales principalmente) podremos hablar de una filosofía “auténtica”.

Finalmente, el libro contiene fotografías inéditas de Augusto Salazar Bondy que van desde su niñez, su juventud y vida familiar, hasta ponencias en congresos y conferencias, fotos que son guardadas con mucho recelo y amor por la viuda de Augusto, doña Helen Orvig.

Romper la conjura del silencio
Acción de la mujer en la Independencia.
Mujeres peruanas. El otro lado de la historia, 2013.

Edgar Montiel

Jefe de Políticas Culturales UNESCO, París 2001-2009
Profesor Honorario de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos

¿Es posible formular hoy el relato histórico de la Independencia omitiendo deliberadamente alguno de los protagonistas? ¿Provocar un apagón de la memoria para unas y encenderlas para otros? De modo que un género sea condenado al agujero negro del olvido y el otro a la recordación persistente. Estas preocupaciones saltan a la vista cuando se explora el papel de la mujer en la historia de la Independencia.

Cierta negación al *derecho de memoria* se advierte en el abordaje que se hace de la conmemoración del Bicentenario de la Independencia. Claro, no ocurre sólo en el Perú. Veámos. Los pueblos andinos, que con José Gabriel Tupac Amaru se alzaron primero en rebeldía, han sido relegados a la condición de *precursores* (1780), no de actores sociales. Se busca ahora remediar destacando el movimiento, importante, de los Hermanos Angulo (Cusco 1814), pero esto sería “acomodar” el eje de esta rebelión a ¡Cadiz y la invasión napoleónica de España! Y se sabe que no fue así. Por otra parte, los afroperuanos (por promesas de libertad) y los campesinos andinos (creyendo en la abolición de tributos) se sumaron numerosos a las tropas de San Martín y de Bolívar, pero tampoco tienen un lugar en la agenda celebratoria. Esto da mucho que pensar.

De este modo no se podría cumplir con el requisito principal de toda *conmemoración* —*aprender* en latín—, pues este “repaso de memoria” es un acto de aprendizaje colectivo para realizar juntos un balance crítico de 200 años de vida en común como Pueblos y República. Toda celebración tiene algo de *festivo*, para saludar lo logrado; y de *reparación*, para honrar a los muertos y compensar a los desfavorecidos. La Independencia ha dejado pendiente mucho de reparación. Si las Instituciones ignoran o excluyen a ciertas categorías sociales, el ejercicio conmemorativo no sería de buena fe sino vana ritualidad.

I

Hay que reconocer que las mujeres no esperaron a un Herodoto criollo que las saque del olvido y las consagre en las páginas de la Historia. Ellas saben que los libros sagrados, heroicos o filosóficos no las tienen en lugar preferencial, todo lo contrario. Con excepción de Plutar-

co, no olvidan que San Pablo pedía que las “mujeres sean sumisas a sus maridos como al Señor”, y Aristóteles insistió en que “el hombre libre dirige al esclavo como el esposo a la mujer”. Ante ideas viejas, que moldean mentalidad, las historiadoras del continente han decidido romper la conjura del silencio contando ellas mismas la historia no escrita de la mujer en la Independencia de las Américas. Tremendo desafío. Se organizaron en equipos para hacer investigaciones profundas, metódicas, con fuentes seguras, contando para esto con apoyo del Centro de Estudios de la Mujer en la Historia de América Latina, CEMHAL, que dirige la Prof. Sara Beatriz Guardia (Universidad San Martín de Porres), autora de *Mujeres peruanas. El otro lado de la historia*, con cinco ediciones.

Esta tarea *ulsiaca* se inició hace una década. En este lapso se logró coordinar a un centenar de investigadoras de América y Europa, especializadas en historia, literatura, educación, artes, ciencias sociales, provistas con “enfoques de equidad de género”, visión que busca —nada menos— incluir en la Historia reconocida a la otra mitad de la humanidad. Para acceder a las mujeres en los dominios reglados de la historiografía, el CEMHAL organizó el 2009 el primer Simposio Internacional *Las mujeres en la Independencia de América Latina*, origen de un primer libro que reunió 39 investigaciones. Y en el 2013 convocó un conclusivo Congreso Mundial, *Las mujeres en los procesos de Independencia de América Latina*, donde se debatieron 46 nuevos trabajos. El nuevo volumen resultante, pleno de novedades, se lanzó en Lima, en la Feria Internacional del Libro 2014, presentado por la Corrdinadora, y los co-autores Claudia Rosas Lauro, Diana Miloslavich Tupac y Edgar Montiel.

Es justo reconocer que estos dos volúmenes conforman el corpus académico mas relevante que sobre la mujer en la Independencia se haya publicado en el ámbito mundial. Hay otros libros —como los publicados en México, Madrid y Londres— pero no tienen el alcance interdisciplinario, originalidad temática y hallazgos logrados por estos 85 estudios, que reunidos constituyen una Enciclopedia, merecedora de ediciones internacionales en Inglés y Francés.

Incorporar a las Mujeres en el relato historiográfico de nuestros países constituye un reto epistemológico de talla, pues se trata de “dar vida” en el *logos* de la Historia a personajes inéditos, que vagan todavía en las páginas en blanco o en la tradición oral, como un pasado ilegible, negado. No pueblan por ahora —salvo raras excepciones— la memoria colectiva. Sin embargo existe información veraz de sus obras y acciones en la Independencia, registradas en documentos fehacientes dispersos en el continente, ahora halladas con esfuerzo y presentados por primera vez por las autoras de estos trabajos (ver “El mito de la escasez de fuentes y el retorno a los archivos”, de Ana Serrano Galvis). Como la historia siempre es parcial y la escriben los vencedores, hoy se trata de vencer ese selectivo olvido con documentos probatorios en mano.¹

1 Sobre la “historia silenciada” se puede ver nuestra intervención inaugural

Pero queda un obstáculo suplementario: cuando se escribe la historia en países postcoloniales —sean hombres o mujeres los oficiantes— será necesario lograr suficiente Independencia conceptual para tener una *mirada liberada*, capaz de derrivar esa muralla ideológica legada por la *escritura conquistadora*, que ya le puso nombres a las cosas, decidió quién es el “descubridor” y quién el “descubierto”, y que nos presta sus ojos para mirar por ellas. ¿No es herencia de esa “escritura-espejo” seleccionar quienes serán los *recordados* y quienes los *olvidados*?².

La historiografía habitual abunda en Heroes, Conquistas, Guerras, Presidentes, Generales, Estadistas, Inventores, Autores, Dinastías, Fortunas, Empresas, Cuarteles, Palacios etc que le importa mostrar la “excepcionalidad” de la acción individual, el heroísmo, la proeza de los personajes. Un nervio patriarcal mueve esta historia, que tiene sus métodos y sus valores. En el caso de las mujeres los escenarios son distintos: la casa, el hospital, la escuela, la iglesia, el campo, el mercado, el libro, la música, el arte, el trabajo doméstico, la trabajadora anónima, la cocinera, la enfermera, la maestra, la poeta, etc. Aquí los personajes se mueven pautados por relaciones humanas.

¿Quién ha dicho que los heroes sólo se gestan en los campos de batalla y que la valentía es un atributo sólo de varones? Las mujeres practican un heroísmo de otro tipo. No es que no hubieran *heroínas* que realizaran acciones en extremo riesgosas; existieron muchas y dejaron sus vidas en la causa³. Estos dos libros hacen por supuesto el recuento de estas heroínas, con nombres y apellidos, mas allá de las entrañables Manuela Sáenz, Juana de Azurduy, Micaela Bastidas, María Parado de Bellido, Manuela Cañizares, Policarpa Salavarrieta, Gertrudis Bocanegra, Antonia Nava, Cecilia Villarreal, entre otras. Los trabajos de Natividad Gutiérrez, Adelia Miglievich, Carlos H. Urtado, Gabriela Gresores, Beatriz Bruce, Mario Rocabado, Berta Wexler, Magdalena Valdivieso, Ana Fanchin muestran que hay mas mujeres de lo que uno cree involucradas en la parte combatiente de la independentista. Y algunas ganaron grados militares.

Pero la historia inclusiva se preocupa al igual por sacar de la *invisibilidad* a las miles de mujeres anónimas que cumplieron —como precisa Mirla Alcibiades en su estudio⁴— tareas de “lectoras, anfitrionas, activistas, escritoras, peladoras, proveedoras, troperas, soldados, sepulcristas, vivanderas, acompañantes, músicas, declamadoras, espías, in-

formantes, enfermeras, curanderas, bordadoras, costureras, cómplices etc”. Sin estas mujeres que, además del campo militar, cubrieron con versatilidad y paciencia frentes tan importantes como la Inteligencia, Logística, Sanidad, Alimentación, Adoctrinamiento, Propaganda y Agitación, no hubiera sido posible ganar esta guerra.

¿Qué les pasó a estas mujeres laboriosas en sus familias y aguerridas en la acción? Fueron: “exiladas, emigradas, peregrinas, refugiadas, desterradas, prisioneras, azotadas, emplumadas, torturadas, ajusticiadas, embarazadas, violadas, seducidas, secuestradas, y cercadas”⁵. No se trata de reconocer a la mujer solo en su acción individual —como en la historia varonil— sino reconocer por igual su obra colectiva como *Sujeto histórico* que es, fuerza productiva y social actuante en favor de las grandes causas de la humanidad: el Derecho a la Vida, la Independencia de las naciones, la Libertad individual, la República de ciudadanos, ¡lo mejor del programa de la Modernidad y la Ilustración!

Plutarco tenía razón, al incluir en sus *Obras Morales* la historia de 27 mujeres-líderes, que mostraban que la valentía y el coraje no eran “cualidades del hombre” sino **universales**⁶. Considerando este principio, formular hoy este nuevo relato histórico de la Humanidad exigió a nuestras autoras una actitud crítico-creativo frente al oficio de historiador, a fin de responder: ¿Cómo tratan Las Historias a las mujeres? ¿cómo tratan las historiografías de la Independencia a la mujer americana?, ¿por qué es necesario formular una “construcción discursiva de género”?, ¿identificar dónde se muestra o se esconde la obra femenina en la iconografía independentista?, ¿cómo se organizó la *transmisión oral* de las ideas modernas en los salones, tertulias, iglesias, escuelas o periódicos?, ¿qué impacto tuvo la educación femenina promovida por la Ilustración?, ¿de qué modo el activismo por la Independencia sirvió a la lucha posterior por la educación, la salud pública, y el derecho al voto?

Esta movilización femenina por la Independencia constituyó la primera intervención corporativa de las mujeres en el *Espacio Público*, que dio paso luego a las luchas sufragistas, al derecho de elegir y ser elegidas, y a todas esas movilizaciones que siguieron en favor de la educación de las niñas, la educación para tod@s, la salud materno-infantil, la protección de los ancianos, la equidad de salarios, la igualdad de oportunidades de estudio y trabajo. Resulta claro que la *humanización* de la agenda política ha sido, y es en la Historia, un aporte crucial de las mujeres, un signo de la *modernidad* de su acción colectiva.

II

Para favorecer la acción interdisciplinaria entre Historia-Educación-

recogida en el volumen Las mujeres en los procesos de Independencia de América Latina, Edición de Sara Beatriz Guardia, Gráfica Biblos, Lima 2014.

² Ver sobre el tema, Michel de Certeau, *L'écriture de l'histoire*, Editions Gallimard, Paris 1975.

³ Ver Francisco Martínez Hoyos, *Heroínas incómodas. La mujer en la Independencia de Hispanoamérica*. Ediciones Rubeo, Madrid 2012.

⁴ Mirla Alcibiades *Mujeres e Independencia. Venezuela 1820-1821* Archivo General de la Nación, Centro Nacional de Historia, Caracas 2013.

⁵ M. Alcibiades, opus cit.

⁶ Plutarco, *Vertus de femmes*, (fragmento de *Oeuvres morales* de Plutarque, 1845). Editio Mille et une nuits, Paris 2013.

Cultura, la Conferencia General de la UNESCO acordó en París el 2009 apoyar la Conmemoración del Bicentenario de la Independencia. Esta decisión me permitió —como Jefe de Políticas Culturales de entonces— dar un renovado impulso a las acciones de Cultura y Memoria, como el Simposio Internacional “Las mujeres en la Independencia de América Latina”, convocado por el CEMHAL. Así se inició esta fructuosa colaboración sobre Mujeres e Historia. Ya en el terreno, como Jefe de la Oficina UNESCO en Guatemala —punto focal para este tema en la región— realizamos en julio del 2011 una Consulta Internacional sobre “Los actores sociales excluidos de la historiografía de la Independencia”, que buscaba promover el reconocimiento de *Sujetos Históricos* invisibilizados por la historiografía al uso, como son las Mujeres, los Pueblos Ancestrales, y los Afroamericanos.

Gracias a reconocidos historiadores y científicos sociales el debate permitió mostrar la amplitud de esta exclusión, y su impacto negativo tanto en la autoestima colectiva como en la educación de las nuevas generaciones, que requieren contar en sus imaginarios con referentes valorativos sobre la empatía de razas, de géneros, de culturas, de clases, de religiones, necesarios para una convivencia fraterna y cooperativa. Los debates mostraron que una historia incluyente es un signo de respeto a las memorias, en plural, y un factor educativo clave para poder reducir la conflictividad socio-cultural, que se expresa en los prejuicios, el silencio, la desinformación y el racismo. Intervinieron en este encuentro los Maestros reconocidos como Edelberto Torres Rivas, Joséfina Zoraida Vásquez, Sara Beatriz Guardia, Jorge Mario García Laguardia, Hugo Chumbita, Marco Palacios, Carlos María Pagano, Rigoberta Menchú, Quince Duncan, Sheila Walker, Mario Ellington, Ali Moussa, Guillermina Herrera y Gustavo Palma, y un centenar de educadores y líderes sociales que animaron la discusión.

Al hacer el balance de todas estas iniciativas, la *Declaración de Lima. Mujer e Independencia en América Latina*, adoptada formalmente por el mencionado Congreso del 2013, consideró que “actualmente la historia de las mujeres se encuentran en un momento de reflexión crítica para entender, investigar, teorizar, y avanzar en el conocimiento y reconocimiento de la mujer como sujeto histórico múltiple y diverso”. Y sobre lo logrado en investigaciones, congresos y publicaciones, subrayan que “la historiografía de las mujeres en las Independencias las ha visibilizado como agentes históricos, lo que está contribuyendo a transformar de modo consistente el conocimiento de los procesos independentistas”. A futuro proponen, en particular:

- Capacitar a los cuerpos docentes en el conocimiento y métodos de enseñanza de la historia de las mujeres;
- Desarrollar la historia intercultural de las mujeres y nuestros pueblos indígenas amazónicos y afrodescendientes;
- Comprometer a los gobiernos e instituciones públicas y privadas en la creación de políticas favorables a la educación e investigación sobre la historia de las mujeres.

¡ Un vasto programa ¡

Este trabajo concertado, en la que participan varones feministas, ha generado una ola de investigaciones y libros en todo el continente, cerca de un centenar de publicaciones que demuestran la intervención múltiple de las mujeres en la movilización por la Independencia. Así, la *reparación* en la Memoria pendiente a las mujeres se vienen honrando. En el 2do volumen hay una lista de libros publicados, donde se encuentran aportes de Argentina, Brasil, México, Venezuela, Colombia, Guatemala, Chile, Bolivia, España, Estados Unidos, Reino Unido, Canadá, Australia, Italia y Perú. Vistos estos resultados con una mirada crítica y de conjunto, se puede decir que la década transcurrida puso en movimiento un diligente movimiento académico, camino de configurar una *escuela* de historiografía latinoamericana sobre la mujer, con sus propias categorías, sistematización y visiones. La UNESCO ha participado en este proceso desde el inicio, porque enseñan cómo el reconocimiento de la memoria fortalece al patrimonio común de la humanidad.⁷

EM, París/Lima, diciembre 2014

⁷ El avance periódico de estos trabajos se pueden consultar en www.cemhal.org

PAUTAS PARA ENVÍO DE TRABAJOS

Los textos presentados para su publicación en *Solar* deberán adecuarse a las siguientes formalidades:

1. Tratar temas relacionados con la investigación en el campo de la filosofía o temas científico–culturales abordados filosóficamente.
2. Estar escritos en lengua castellana.
3. Ser originales e inéditos.
4. El envío será preferentemente vía correo electrónico, como archivo adjunto, a solar@revistasolar.org. El formato del archivo debe ser DOC o RTF.
5. Los textos deben presentar el siguiente orden:
 - a) Título, nombre del autor, filiación institucional, correo electrónico y resumen biográfico. (El nombre del autor sólo irá en esta primera página, y no deberá repetirse en las ulteriores para asegurar una evaluación objetiva por parte de los jueces.)
 - b) Resúmenes en castellano e inglés de no más de 150 palabras cada uno.
 - c) Palabras clave en castellano e inglés.
 - d) Texto del trabajo.
 - e) Referencias bibliográficas en estilo APA.

SOLAR
Director
Revista de filosofía iberoamericana
www.revistasolar.org

