

SOLAR
REVISTA DE FILOSOFÍA
IBEROAMERICANA

SOLAR se encuentra indexada en:



y

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

© De los autores

Derechos reservados de esta edición

© SOLAR

© Rubén Quiroz Ávila

Tiraje: 300 ejemplares

N° de proyecto editorial: 21501421101426

ISSN: 1816-2924

DOI. 10.20939/solar.2015.11.02

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

Editado por SOLAR, Revista de filosofía iberoamericana

Edición y diagramación

Joel Rojas - joelix7@hotmail.com

Diseño y concepto creativo de la portada: Pilar Suárez

Artista Visual Internacional

Diseño Creativo e Ilustración - Perú

artesispancz@icloud.com

Corrección de texto

Mabel Sarco - mabelsarco@gmail.com

REVISTA DE FILOSOFÍA IBEROAMERICANA

Año 11 Vol. 11 - N°2

Publicación semestral

Lima 2015

www.revistasolar.org

Director

Rubén Quiroz Ávila

Asistente Editorial

Edmundo Roque

Asesor de Dirección

Edgar Montiel

Guido Canchari Obregón

Consejo Editorial

Cinthya Gonzáles Jibaja (Solar, Revista de Filosofía Iberoamericana),
Joel Rojas Huaynates (Universidad Nacional Mayor de San Marcos),
Segundo Montoya Huamaní (Solar, Revista de Filosofía Iberoamericana),
Oscar Martínez Salirrosas (Universidad Nacional Mayor de San Marcos)

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), 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
Investigaciones Científicas, Madrid), José Luis Villacañas (Universidad
Complutense de Madrid), Juan Carlos Lago (Universidad de Alcalá),
Patrice Vermeren (Universidad de París VIII), Adriana Arpini
(Universidad Nacional de Cuyo), Luis Ferreira (Universidad
de París VIII), Alex Ibarra (Chile)

Agradecimientos

Sociedad Inca Garcilaso para el Desarrollo Global (París)
y Consejo Editorial de SOLAR

CONTENIDO

EDITORIAL	7
-----------------	---

DOSSIER SOBRE FILOSOFÍA CHILENA

1. Nota introductoria. Filosofía chilena sin tachadura importancia de la producción y el problema de la pregunta Introductory Note. Chilean philosophy without stigmatizing importance of production and the problem of the question <i>Alex Ibarra Peña</i>	11
2. Notas sobre la desprolijidad en torno a la vida y obra del filósofo chileno Jenaro Abasolo Notes about the carelessness around the life and work of the Chilean philosopher Jenaro Abasolo <i>Francisco J. Cordero Morales y Pablo R. Martínez Becerra</i>	21
3. El marxismo en Chile en la década de 1930: entre el marasmo y la “creación heroica” Marxism in Chile in the 1930s: between Marasmus and the “creation heroic” <i>Marcelo Alvarado Meléndez</i>	53
4. Las reflexiones de Enrique Molina en el pensamiento latinoamericano del periodo de “entreguerras”: su visión del continente americano The reflections of Enrique Molina in the Latin American thought of the “between wars” period: his vision on the American continent <i>Aldo Ahumada Infante y Stefan Vrsalovic Muñoz</i>	91
5. La idea de comunidad en el pensamiento de Jorge Millas The idea of community into thought of Jorge Millas <i>Fernando Gallo A.</i>	111

6. El exilio y el 'lugar' en la filosofía chilena
The exile and the 'place' within the Chilean philosophy
Matías Silva Rojas 123
7. Institucionalidad de la Filosofía en Chile: rutas y quiebres
The institutionality of philosophy in Chile: routes and breakdowns
María Cecilia Sánchez González 145

ARTICULOS

1. La dimensión política en la construcción de subjetividad colectiva en el pensamiento de José Carlos Mariátegui
The political dimension in the construction of collective subjectivity in the thought of José Carlos Mariátegui
Pamela Soto García y Braulio Rojas Castro 167
2. El Vitalismo de Antenor Orrego a través de una lectura de Pueblo Continente: Hacia una Nueva Construcción de lo Americano
The Vitalism of Antenor Orrego through a reading of people continent: towards a new construction of the American
Gonzalo Jara Townsend 193

EDITORIAL

Latinoamérica como conjunto de diversas matrices culturales no necesariamente comparte una misma agenda. Es más, ese mosaico de diversidades justamente enriquece su propia dinámica como región. Por ello, considerar, bajo esa atmósfera de pluralidades, las líneas que la conforman, nos ayudaría a ir entendiendo todo ese periplo múltiple. Este número lo dedicamos principalmente a mostrar el panorama de la filosofía chilena. Este país, de poderosa raigambre republicana, como notarán en los trabajos respectivos, tiene un futuro sugerente y con cada vez mayor activismo en sus quehaceres filosóficos.

Alex Ibarra, nuestro colega, se ha encargado de organizar e invitar este fresco de nuestros amigos del Sur. La vinculación con los filósofos chilenos es de vieja data para los peruanos. Y, durante toda la etapa decimonónica hubo varios tipos de vínculos a pesar de la Guerra del Pacífico. El siglo XX no estuvo exento de las redes intelectuales sin embargo en las últimas décadas, por factores externos a los intereses académicos, no se agudizaron los encuentros. La etapa post-Haya y sus veredictos asumidos por ambos países, han facilitado los canales de comunicación y mostrado esa permanente relación fraternal de sus comunidades académicas. Es por ello que es un hito saludable este dossier de filosofía chilena. La introducción planteada por Ibarra devela las dimensiones sobre la cual se está asentando la discusión. Además, para todos aquellos interesados en saber el estatus actual de nuestros amigos chilenos, esta perspectiva emprendida es precisa para tener claridad sobre lo que está sucediendo.

Servida la mesa filosófica latinoamericana.

Rubén Quiroz Avila
Puerto del Callao, 2015

DOSSIER CHILENO

Artículos

**Nota introductoria. Filosofía chilena sin tachadura
importancia de la producción y el problema de la pregunta¹**

**Introductory Note. Chilean philosophy without stigmatizing
importance of production and the problem of the questio**

Alex Ibarra Peña
Universidad Católica Silva Henríquez
alex_ibape@yahoo.com

¿Dónde están los filósofos?
¿Dónde están los filósofos chilenos?
Los busqué en la plaza de armas
y no los encontré.
Los esperé varias horas y días sin verlos,
¿Hay filósofos en Chile? Hay pero no están.
Me entretuve a la intemperie viendo a los ajedrecistas,
a una sonora al estilo Huambalí.
¡Puchas que dan ganas de bailar
las patitas se te mueven solitas!
Sentado al lado de una puta
me ofrecieron drogas que ya no consumía.
Un pastor evangélico de pecador me trató
mientras más lejos se escuchaban las campanas
que llaman a misa a los pedófilos
no arrepentidos ni condenados.
A ningún filósofo ví
la mayoría salió de viaje a congresos,
otros apurados en terminar algún abstract o paper
para volver a salir antes de desarmar
la maleta del viaje anterior.
El resto redactando documentos
con membretes del CONICYT
los menos haciendo clases formando juventudes.

1 Aclaro que hay una versión previa de este texto que fue leída en el mes de julio de este año en la Universidad de Valparaíso en una jornada realizada en torno a las preguntas de si podemos hablar de “filosofía chilena” o “filosofía en Chile” organizada por el CEPIB, agradezco la invitación que me hiciera Braulio Rojas.

Introducción

La inclusión de la palabra tachadura en este título es un guiño estilístico de esos que suelen usarse en la escritura filosófica, pero en este caso es para aludir a cierta cuestión más bien historiográfica. Con esto quiero recordar ciertas reflexiones que podrían servir para una sistematización sobre el problema planteado en este encuentro que invita a reflexionar en torno a una definición o aproximación del uso apropiado que refiera la producción filosófica nacional desde las expresiones “filosofía chilena” o “filosofía en Chile”.

Quisiera recordar algunos textos que asumiendo una perspectiva de revisión de la producción filosófica eludieron la expresión “filosofía chilena”. El texto inaugural de esta ya prolongada y desconocida reflexión es del año 1972 y fue escrito por Patricio Marchant y aparece bajo el título “Situación de la filosofía y situación de la filosofía en Chile” en donde la palabra Chile aparece tachada, en la cual sentencia: *“La filosofía en Chile no ha servido nunca ni ha pensado nunca adecuadamente”*. Si consideramos esta sentencia con cierta perspicacia podríamos extraer conclusiones ventajosas para establecer el requerimiento de una filosofía nacional más apropiada. Pablo Oyarzún se ha referido a la obra de Marchant considerándola como un intento de hacer una filosofía situada lo cual, según Pablo Oyarzún, vendría a constituir una cuestión novedosa entre los cultores de la disciplina en nuestro país. Cecilia Sánchez también ha reclamado en *Escenas del cuerpo escindido* la escasez de un pensamiento situado al interior de la actividad filosófica nacional: *“...mi incomodidad también se extiende a los cierres que sus propios cultores han practicado, impidiéndose ejercer una reflexión situada y en conexión con fenómenos políticos y fuerzas corporales, en espacios y tiempos que afectan a las palabras y a quien las emite en su estatuto y en su decibilidad”* (23). Estos autores ya sea elaborando, interpretando o reclamando la necesidad de una filosofía situada, no han llegado a la expresión de “filosofía chilena”, otros que han reflexionado después sobre este asunto evaden o problematizan la expresión “filosofía chilena”. Se puede afirmar que incluso entre los más dispuestos a reconocer una actividad filosófica nacional hay una suerte de negación al reconocimiento de una “filosofía chilena”, en consecuencia, todavía sigue siendo riesgoso utilizar dicha expresión. Pero, es más problemático aún en los ámbitos académicos locales en los cuales se favorece un cultivo de la disciplina filosófica bastante exiguo basado en la

repetición de ciertas nociones especulativas elementales, pero no siempre claras.

Sin embargo, existe una cierta producción, que si bien ligada a la academia se ha atrevido a salir de una concepción filosófica estandarizada incluyendo la actividad filosófica chilena. Nombres como los de Luis Oyarzún, Juan Rivano, Mario Berríos, Patricio Marchant, Roberto Escobar, Cecilia Sánchez, Alex Ibarra y Matías Silva abrieron campos de reflexión y aportaron cuestiones metodológicas para el estudio de ésta. Otros más han ayudado a realizar estudios sobre algunos filósofos chilenos o planteando algunos problemas, entre éstos están Patricia Bonzi, Osvaldo Fernández, Marcos García de la Huerta, Carlos Ruiz Schneider, Jaime Caiceo, Jorge Vergara, Hermes Benítez, Pablo Oyarzún, Olga Grau, Ricardo Salas, Maximiliano Figueroa, Zenobio Saldivia, José Santos, José Jara, Miguel Orellana Benado, Wilfredo Quezada, Andrés Bobenrieth, Patricia González, Alejandro Serani, César Abarca, Fernando Viveros, María José López, Alvaro García, Alejandro Fielbaum, Stefan Vrsalovic, Marcelo Alvarado, Miguel Vicuña, Jorge Acevedo, Iván Trujillo, Rogelio Rodríguez, Fernando Gallo, Patricio Peñailillo, Francisco Cordero y Pablo Martínez, Marcos Aguirre, Eduardo Fernandois, etc.

A pesar de la proliferación de estos importantes estudios escasamente se ha usado la expresión “filosofía chilena”, sin atribuir mucho mérito al uso de esta expresión que utilicé hace algunos años, quisiera señalar que por lo menos ha sido productiva en cuanto que ha sido problematizada, motivó distintas publicaciones, seminarios, números de revistas dedicadas a los filósofos chilenos, hasta título de artículos en prensa.

En ese libro siguiendo algunas ideas de Miguel Orellana Benado acerca de la institucionalización y de Cecilia Sánchez sobre la institucionalización de los estudios filosóficos en Chile, intenté aplicar algunos criterios para relevar la presencia de la filosofía analítica en Chile. Si bien el libro presentaba un estudio bastante reducido de filósofos chilenos ha sido recogido como texto útil para el estudio de la filosofía latinoamericana por importantes filósofos latinoamericanos como el argentino-mexicano Horacio Cerutti-Guldberg que lo incorporó en la bibliografía de sus cursos de doctorado de la UNAM y en la Universidad Católica de Córdoba, David Sobrevilla lo comenta

en un artículo que hace un balance sobre la producción actual de la filosofía latinoamericana, Pedro Krcmarczic publicó una reseña crítica en Argentina, y el colega y amigo César Abarca que lo reseñó para la revista española *Hispanismo Filosófico*. En el ámbito local Miguel Orellana Benado, Wilfredo Quezada y Rodrigo López han asumido una discusión crítica con el texto, centrada en el esclarecimiento de si existe o no existe un desarrollo de la filosofía analítica en Chile. Puedo concluir que el libro ha tenido bastante suerte dado de que la discusión y el comentario crítico serio en nuestro medio es escasa.

No voy a abordar una defensa de las ideas expuesta en el libro ni tampoco una discusión con los generosos colegas y amigos. Dada la gran tarea que exigen los estudios sobre la “filosofía chilena” he ocupado el tiempo en otros estudios apartados de la tradición analítica en Chile.

Quiero aprovechar esta oportunidad para avanzar hacia una discusión menos evidente que se ha presentado en torno a ciertas críticas y precisiones que han sido hechas de manera menos rigurosa debido a que no se ha registrado en textualidad. Este asunto crítico se ha hecho de manera menos directa, por lo tanto no siento la necesidad de hacerme cargo de una discusión más seria. El intento, entonces, será una discusión más oblicua, pero que tiene la pretensión de aclarar ciertas cuestiones en beneficio de la expresión “filosofía chilena”.

Producción filosófica nacional

Nos han invitado a hablar sobre la posibilidad de las filosofías nacionales, según mi modo de ver dicha producción es innegable y la reflexión sobre éstas aporta para la discusión en torno a la historia de la ideas latinoamericanas, pero además son valiosas para la instalación de nuestro canon filosófico que sigue ampliamente ignorado o negado bajo el imperio de una concepción filosófica atrapada en la idea de la universalidad de la filosofía que termina siendo más bien un problema ideológico sustentado por el eurocentrismo tan criticado durante todo el siglo XX. Las críticas al eurocentrismo difundidas en varias disciplinas del saber, parece que en nuestra disciplina no suelen ser asumidas. Uno de los principales atrasos de nuestra filosofía tiene que ver con este asunto que en definitiva produce una reducción metodológica para el quehacer filosófico. La filosofía en escasas ocasiones se ha hecho desde criterios reductivos, más bien a la filosofía le son propias cuestiones relacionadas

a ampliaciones metodológicas. La defensa de la filosofía disciplinaria fue necesaria en el proceso de instalación de ésta en las universidades chilenas durante la década del 50, dicha tarea no tiene vigencia en nuestros días, salvo que queramos defender un desarrollo de la filosofía ligado a cuestiones que sólo tendrían sentido al interior de los departamentos de filosofía, pero que no prestan ningún servicio a las universidades ni a la reflexión social-cultural-política. Otra posibilidad para insistir en esta reducción metodológica es la consideración que asume a la filosofía como un saber puro alejado de un quehacer práctico. ¿Qué necesidad tiene la universidad de mantener el cultivo filosófico entendido en estos márgenes? Nuestra universidad debería responder a las transformaciones sociales a las que estamos asistiendo por estos días, sería un error hacer una defensa de la universidad entendiéndola como una torre de marfil. Hoy la universidad se encuentra exigida -y con razón- por las necesidades históricas y cambios políticos.

Si es que aceptamos que la filosofía tiene que ver con algo así como producción de ideas motivadas por la reflexión, creo que la podríamos evaluar a partir de la afirmación de Eduardo Devés cuando sostiene que en distintos momentos históricos las ideas tienden a la reoriginalización, aludiendo con esto a la latinoamericanización de las ideas, pero desde nuestra perspectiva, también aludiendo a la posibilidad de los pensamientos locales y por extensión nacionales. La filosofía, por lo tanto también se encuentra condenada a sufrir estos derroteros.

Plantear esta cuestión sobre las filosofía nacionales tiene la riqueza de que obliga a los especialistas a tener que considerar las distintas producciones locales en todo ámbito de la cultura: artes, letras, ciencias, creencias y costumbres, etc; pero, también prestar mucha atención al desarrollo de las ideas políticas, sociales, económicas y éticas. Teniendo en cuenta las producciones locales en estos ámbitos señalados podemos ver que asistimos en estos días a uno de esos momentos de reoriginalización que no se representaba con nitidez desde la década del sesenta.

Esta tarea de reflexión tiene que estar muy atenta a no caer en una sobrevaloración acrítica de la producción nacional frente a los peligros que representan los “nacionalismos” que boicotean cuestiones tan importantes y pendientes como la integración latinoamericana. La valoración de nuestras ideas filosóficas no puede traer consigo el desprecio de otras filosofías.

El problema de la pregunta

La pregunta sobre la existencia de una “filosofía chilena” es una pregunta bastante fructífera que viene siendo contestada con variadas investigaciones, pero que al asumir discusiones escolásticas como si *tenemos* que hablar de “filosofía chilena” o “filosofía en Chile” se parte reconociendo ciertas cuestiones problemáticas que no ayudan al reconocimiento de nuestro canon filosófico.

Este problema semántico con apoyo en formación analítica ha sido discutido con mayor rigor cuando surge la polémica en torno de la existencia de una filosofía latinoamericana entre el peruano Augusto Salazar Bondy que planteaba la cuestión de si se podría realizar una filosofía latinoamericana auténtica y la respuesta que daba Zea a este planteamiento. Creo que dicha polémica no está resuelta definitivamente, aunque los latinoamericanistas recurren a Zea para eludir el problema planteado por el filósofo peruano. Para mí el problema es que a esta provocación analítica se ha respondido desde una perspectiva distinta que podría llamar esencialista, de ahí la respuesta de Zea que puede ser entendida desde un inconveniente simplismo al plantear que un latinoamericano no podría hacer filosofía de un modo distinto a su identidad. Claramente en el ámbito de la filosofía no hay un reconocimiento ni una preocupación por las cuestiones identitarias, de ahí que Salazar sostenga que no puede haber una filosofía latinoamericana, ya que los filósofos latinoamericanos se construyen negando su identidad latinoamericana, justificándose en el mito de la universalidad de la filosofía.

El debate que varios sancionan a favor de Zea ha sido mal entendido, como bien ha interpretado David Sobrevilla cuando señala que Zea no respondió a la pregunta del filósofo peruano, bajo el argumento de que la respuesta se sitúa en un nivel discursivo distinto al cual se enmarca la pregunta. Lo que nos parece interesante del problema que plantea la pregunta de Salazar Bondy sobre si lo que produce Latinoamérica como filosofía es auténtica está en que se cruza con el problema de la concepción universalista de la filosofía. Para problematizar con esta discusión podríamos plantear la pregunta ¿existe una filosofía auténtica? ¿Qué es esto de una filosofía auténtica? Esta ambigüedad discursiva en el centro de la polémica señalada ha llevado al extraño hecho de que siendo una cuestión resuelta se vuelva cada cierto tiempo sobre esta cuestión.

Considero que el problema de la autenticidad también es un peligro para esta discusión sobre la existencia de una filosofía latinoamericana y por extensión para la existencia de la filosofía chilena. De ahí que consideremos que desde una perspectiva pragmática sea más conveniente eludir el asunto de la autenticidad.

Quisiera señalar que hay otro peligro que se puede abandonar, me refiero al mito de la “universalidad” de la filosofía. No podemos negar que la filosofía discute con una tradición textual, pero eso no debe ser confundido con la falsa creencia de que la filosofía es universal. El universalismo ha sido denunciado como una cuestión principalmente ideológica fundada en el eurocentrismo y ha tratado de ser contrastado desde una perspectiva que entiende a la filosofía como un quehacer situado.

Para terminar quiero plantear que si se quiere seguir haciendo la pregunta sobre la existencia de una “filosofía chilena” se debe plantear la pregunta de una manera novedosa abandonando los clichés que hemos aludido. Me parece mucho más fructífero resolver la cuestión sobre la “filosofía chilena” renunciando a las preguntas previas que discuten la existencia de ésta en la actitud que renuncia a su estudio. Creo que la lectura de nuestros filósofos y filósofas, como se viene haciendo, ayuda a fortalecer la evidencia sobre la existencia de la filosofía chilena, para el estudio de ésta es urgente seguir ayudando en la construcción de nuestro canon.

Aspectos como la institucionalidad de la filosofía -aunque lentamente- comienzan a considerar la aceptación de nuestras filosofías. Creo que es en la definición de una política filosófica en la que hemos avanzado menos. Es urgente una discusión política acerca de lo que entendemos por filosofía, supongo que abandonando un poco la preocupación por el concepto y yendo a una reflexión sobre la práctica filosófica se puede avanzar en beneficio del reconocimiento de nuestro quehacer filosófico.

Síntesis del número Revista Solar

En este número quedamos en clara deuda con algún texto referido a la filosofía en el periodo colonial. Entre los investigadores chilenos son escasas, esto en parte tiene que ver con la falta de un acuerdo en común

entre quienes se ocupan de la investigación de la filosofía chilena lo que viene a sellar la falta de una clasificación de nuestro canon. Sabemos, por ejemplo que en el Perú y México estos tipos de estudios tienen vigencia y suelen ser bastante rigurosos. En el caso de Chile las figuras que destacan son Alonso Briceño y Manuel Lacunza. En el primero quien más ha indagado sobre su obra es Mirko Skarica, pero también han prestado atención en este autor Hernán Guerrero y José Tomás Alvarado. La obra de Lacunza ha sido investigada por Javier Pinedo y me incluyo en este intento a partir de la dimensión utópica latinoamericanista que anticiparon Arturo Roig y Horacio Cerutti-Guldberg.

En relación al siglo XIX aportamos con un texto sobre la obra de Jenaro Abasolo, el cual resulta novedoso en cuanto a que problematizan con filósofos e historiadores chilenos que antes se habían ocupado sobre esta obra. Los autores del artículo que incluimos Francisco Cordero y Pablo Martínez se vienen ocupando hace varios años en entregar una interpretación más rigurosa sobre esta obra y han venido reeditando una serie de textos necesarios para el estudio de la filosofía chilena. Autores que se omiten en este número y que han tenido la suerte de ser estudiados en el último tiempo son Andrés Bello que ha sido estudiado por Carlos Ossandón, Carlos Ruíz, Marcos García de la Huerta, Cecilia Sánchez y Jorge Vergara. La obra de Francisco Bilbao también viene siendo estudiada con rigor por Alvaro García, además ha sido reconocida por el maestro David Sobrevilla. Sobre el positivismo de esta época Miguel Vicuña ha hecho algunos aportes importantes.

Marcelo Alvarado colabora con un texto en el cual hace una interpretación de ensayistas comprometidos con el marxismo pertenecientes a la década del 30 del siglo XX. Hay que señalar que son escasos los estudios al interior de las investigaciones filosóficas que aborden este tipo de indagación. La obra de mayor largo aliento en nuestro país es la realizada por Jaime Massardo. En América Latina los aportes sustanciales, desde la filosofía, han sido realizados por el español-mexicano Adolfo Sánchez Vázquez, el nicaragüense Alejandro Serrano y el cubano Pablo Guadarrama.

Sobre el siglo XX aparecen dos autores destacados el conocido Enrique Molina. Esta obra ha sido estudiada hace poco por Carlos Ossandón, en este número se incluye un texto de Stefan Vrsalovic y Aldo

Ahumada que vienen hace un tiempo aportando estudios interpretativos sobre la filosofía latinoamericana. Otro autor de este periodo destacado es Jorge Millas con el aporte que realiza Fernando Gallo para este número. Hay que destacar que la obra de Millas es, sin duda, la más estudiada de este periodo, los principales aportes que podemos destacar sobre este autor son los de Eduardo Devés, Maximiliano Figueroa, Ricardo Salas y Agustín Squella. La deuda del número es con Juan Rivano, el filósofo más crítico desde la segunda mitad del siglo XX, hasta su muerte reciente. Revista Solar en números anteriores han incluido artículos sobre este autor, lo mismo ha hecho la Revista Mapocho en Chile. Pero, también aparecen deuda con la obra de Luis Oyarzún que ha sido estudiado principalmente por Patricia Bonzi y Olga Grau; y con Humberto Giannini que ha sido estudiado por varios investigadores contemporáneos.

Estudios sobre la filosofía chilena en tiempos de dictadura han sido reclamados en distintas publicaciones, quienes han aportado mayormente en esta temática son Marcos García de la Huerta, José Jara y Alejandro Fielbaum. En este número incluimos un artículo en esta línea, pero que aborda la perspectiva desde el exilio, el artículo es escrito por Matías Silva que viene hace algunos años tratando esta cuestión abordó este desafío para el número que presentamos. En esta línea también se encuentran algunos trabajos de Osvaldo Fernández.

Finalmente, consideramos un artículo de Cecilia Sánchez en el cual repasa un texto fundacional en el sentido de que muchos nos hemos inspirado en él para iniciarnos en el estudio de la filosofía chilena. Este artículo que se presenta en el número además incluye algunas notas que destacan el aporte hecho por filósofas chilenas.

Agradezco a todos los autores que se dieron el tiempo para colaborar con este número, otros convocados, seguramente debido a las exigencias actuales que impone la universidad chilena, no alcanzaron a cumplir con el compromiso para esta publicación. Hago también un reconocimiento a Rubén Quiróz y al grupo de jóvenes investigadores que hacen posible que Revista *Solar* se haya convertido en un referente innegable para los estudios de la filosofía latinoamericana.

Notas sobre la desprolijidad en torno a la vida y obra del filósofo chileno Jenaro Abasolo

Notes about the carelessness around the life and work of the Chilean philosopher Jenaro Abasolo

Francisco J. Cordero Morales¹

Pablo R. Martínez Becerra²

contacto@jenaroabasolo.cl

RESUMEN

En este artículo se ponen en evidencia las diversas desprolijidades que son constatables en algunos de los análisis que se han realizado respecto de la vida y la obra del filósofo chileno Jenaro Abasolo. Comenzando por los primeros documentos en que se alude a su persona, se llega hasta la actualidad, mostrando que ha sido recurrente la falta de cuidado y la escasa atención diligente entre quienes se han interesado por su biografía y pensamiento.

PALABRAS CLAVE: Abasolo, desprolijidad, historia, filosofía en Chile.

ABSTRACT

This article highlights the various carelessness observable in some of the

1 Licenciado y magíster en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (Chile). Profesor Universitario. Autor de *La creación díscola del mundo o la voluntad como fundamento metafísico en Schopenhauer* (2007). Desde el año 2008 se ha dedicado, con Pablo Martínez, a investigar la vida, obra y pensamiento de Jenaro Abasolo. En la actualidad prepara -junto a P. Martínez- la edición del libro *La Personnalité* (en español), y de los *Manuscritos inéditos* de Abasolo.

2 Doctor en filosofía, moral y política por la Universidad de Valencia (España). Profesor de la Universidad de Playa Ancha (Chile). Autor, entre otros textos, de *Nietzsche y el despliegue de la libertad* (2007), y *Nietzsche, descenso a Dionisio y ascenso trágico* (2008). Desde el año 2008 se ha dedicado, con Francisco Cordero, a investigar la vida, obra y pensamiento de Jenaro Abasolo. En la actualidad prepara -junto a F. Cordero- la edición del libro *La Personnalité* (en español), y de los *Manuscritos inéditos* de Abasolo.

analysis that have been made about the life and work of Chilean philosopher Jenaro Abasolo. Beginning from the first documents in which his person is alluded, until nowadays, showing that has been recurrent the negligent and scarce diligent attention among those who have been interested in his biography and thought.

KEY WORDS: Abasolo, carelessness, history, philosophy in Chile.

Introducción

La *prolijidad* puede resultar molesta cuando hace que el trabajo, sobre todo el relevante, se extienda más allá de lo que manda la prudencia. Se dice que el *prolijo* o *cuidadoso en extremo* pecaría por exceso, puesto que dilata y extiende más de lo debido una obra, como si olvidase que *es preferible algo no tan bueno a tiempo que lo perfecto a destiempo*. Pero, la *prolijidad* es aconsejable cuando se trata de grandes tareas en las diversas disciplinas, sobre todo cuando éstas son *reconstructivas* y el que las lleva a cabo entiende, por un lado, que los frutos de ese trabajo no se cosechan a corto plazo y, por otro, que su labor es *un eslabón más* de una larga cadena. En razón de esto último, quien busca éxito a corto plazo o quien posea un ego sensible a las tareas parciales poco vistosas, suele ser enemigo de la *prolijidad*, pues ella poco tiene que ver con el *efecto inmediato*.

Pero, si la *prolijidad* puede ser enojosa, la *desprolijidad* —de la que nadie pareciera escapar— es destructiva cuando se trata de acceder con cierto grado de unidad al devenir biográfico de un personaje o dar cuenta de manera justa del pasado en general. Cabe aceptar que la *prolijidad* da lugar, en ciertos casos, a una plétora de datos diletantes y accesorios, pero también hay que convenir que no es poco frecuente que estos devengan fructíferos y necesarios con el paso de los años. Mas, la *desprolijidad* que han tenido los escritores en el pasado al referirse a la figura y obra de algún personaje, impone a quien investiga una tarea añadida que pudo haberse evitado con *un poco de cuidado y sin prisas*.

Precisamente, con el pensador Jenaro Abasolo (Santiago, 1833-1884) —como veremos más adelante, nombrado el *más importante filósofo chileno del siglo XIX*— se ha ensañado la *desprolijidad* de gran parte de quienes se han ocupado, en diversos grados, de hilvanar su biografía o de dar cuenta de su ideario. A causa de ello, sucede que hoy en día quien investigue *seriamente* en su figura y obra está obligado a dilapidar gran

parte de su tiempo en rectificaciones y controversias que se gestaron no por carecer de fuentes directas e indirectas, sino por una verdadera *negligencia doxográfica e historiográfica*.

La mayor parte de los *errores* sobre Abasolo pertenecen a aquellos contados autores que se han preocupado de recabar datos biográficos y definir su línea ideológica. Estos han sido en su mayoría historiadores o, al menos, escritores allegados a la disciplina historiográfica y, por lo mismo que han gastado más tinta en él, son los que han cometido *más errores* o realizado *más asertos sin pruebas*. Los filósofos apenas se han ocupado de Abasolo desde el análisis de sus conceptos filosóficos, es decir, más allá de hablar de sus supuestos *dotes filosóficos* y de cuán recomendable sería que fuesen conocidos.

Ahora bien, en modo alguno se pretende pontificar aquí sobre la *prolijidad*, sino que, al haber una *responsabilidad* de esta herencia representada en Abasolo, se desea *rectificar*. La responsabilidad en este asunto parte con mostrar en forma temporal estos *defectos, descuidos y/o imprecisiones*, por cuanto *en este caso* es posible acceder a mayores grados de verosimilitud. Para tales efectos se ha dividido el cuerpo del escrito en nueve apartados que, siguiendo un orden cronológico, se componen del análisis de una selección de obras que hemos estimado como más relevantes en el proceso histórico de hacerse cargo de la figura de Abasolo. Así pues, en cada apartado se busca advertir sobre las declaraciones realizadas en torno a Abasolo y que —creemos— merecen ser enmendadas o respecto de las cuales hay que tener cautela en aceptarlas por no haber aún certeza avalada a través de investigaciones rigurosas que nos lleven a datos duros al respecto. Luego en los apartados se prescinde —en general— de lo que se *ajusta* a la vida, a las obras y al pensamiento de Abasolo, estando el acento puesto en lo que hay de *desprolijo* y en su corrección necesaria.

Imprecisiones y rectificaciones

1. Las primeras y en general imprecisas noticias sobre la vida y obra de Jenaro Abasolo se hallan en una *necrología* publicada —sin firma— cinco días después de su muerte en «El Americano», un periódico mercantil-literario noticioso (de distribución gratuita), de corta e intermitente existencia³. La *necrología* se titula: «Don Jenaro Abasolo Nava-

3 «El Americano», Santiago, 1884-1887; 1895-1897.

rete», y está fechada el día 8 de octubre del año 1884, correspondiendo al N°17, año 1, del periódico santiaguino.

En el escrito aparecen referencias acerca de la personalidad y especiales condiciones humanas de Abasolo, destacando que

«fue enemigo del ruido y hacía su camino de la vida, entregado por completo a la ciencia que fue su culto apasionado». Importa destacar que Abasolo fue «enemigo del ruido», porque esta singular y efectiva característica de su personalidad es algo —hasta el día— *muy ajeno* a quienes se dedican a las *letras*. Y si a esto se le suma una entrega *completa y apasionada a la ciencia*, se logra entender, aunque sólo en cierta medida, la nula citación de su nombre por quienes integraron los circuitos de *pensadores y políticos* del siglo XIX chileno⁴.

Se puede leer en el texto, además, que Abasolo fue «publicista»⁵ e «ingeniero», y que «en su juventud fue íntimo amigo de Paulino del Barrio y de Francisco Bilbao, esos dos grandes talentos de soñador». Sin embargo, Abasolo no fue ingeniero sino *agrimensor*⁶. Y de su *amistad íntima* con del Barrio y Bilbao, cabe dudar. De hecho, hasta el día se carece de información fehaciente que dé cuenta siquiera de un nombre con el que se pueda decir que Abasolo trabó relaciones de amistad íntimas, por lo menos en Chile⁷. Aunque no cabe dudar que Abasolo debió tener *algún contacto* con del Barrio, ya que ambos estudiaron agrimensura y se graduaron el mismo año (1854) por la Universidad de Chile⁸; titulán-

4 Vid. lo que hemos denominado “El problema Abasolo”, pp.93-95, en Martínez, P. & Cordero, F. *Jenaro Abasolo: Esbozo de su pensamiento*. Revista «Filosofía, Educación y Cultura», N°11, 2010, Universidad de Santiago de Chile, Facultad de Humanidades, Departamento de Filosofía, pp.91-108.

5 Lo cual resulta ser significativo, ya que el concepto *publicista* se ajusta perfectamente a las materias —derecho público— de que habla Abasolo en varios de sus escritos.

6 Vid. Boletín de la Sociedad Nacional de Minería. Revista «Minera», N°93, Año XIII, Serie 2, Vol. VIII de 31 de julio de 1896, p.121. También en Guía Profesional de la Ingeniería en Chile *Who's who* del Instituto de Ingenieros de Minas de Chile, 1939, p.170.

7 Tenemos certeza que Abasolo trabó amistad, en Europa, con el pensador Félix Bovet, pues contamos con tres (3) *Cartas inéditas*, escritas por Abasolo a Bovet, fechadas en el año 1877, que permiten corroborar dicha relación. En Chile, según Marcelo Segall, Abasolo habría tenido una relación de amistad con el destacado escritor y político Manuel Antonio Matta, información que hasta ahora no ha sido corroborada. Vid. Segall, M. «Jenaro Abasolo Navarrete», en *Filósofos y Utopistas*, diario “Las Últimas Noticias”, Año LXIII, 29/05/1965, p.5.

8 Boletín de la Sociedad Nacional de Minería. Revista «Minera», N°93, Año XIII, Serie 2,

dose del Barrio también, dos años después (1856), como *ingeniero en minas*, en lo que fue la primera generación de estos profesionales, y esta vez junto con Vicente Abasolo⁹, uno de los hermanos de Jenaro. Pero con Bilbao, en cambio, no hay siquiera una sola prueba de contacto¹⁰.

Ahora bien, en el periódico se da cuenta de la producción literaria de Abasolo de forma vaga y en ocasiones a la vez errada. Por ejemplo, se menciona entre sus obras *La religión de un americano*, fechándola en el año 1861. Y de inmediato —e incompletamente— se nombra el folleto *Dos palabras sobre la América y su porvenir*, como otra de las obras de Abasolo, pero sin data. Mas lo cierto es que fue este segundo texto mencionado en la *necrología* el que se publicó en el año 1861¹¹, editándose *La religión de un americano* cinco años después, o sea en 1866¹². Luego de esto, en la *necrología* se alude a las poesías de Abasolo —entre las cuales descollaría su «oda a Colombia»— y a sus «excelentes traducciones de lord Byron». Al respecto debe aclararse, por una parte, que la «oda a Colombia», de Abasolo, no se publicó por separado, sino que está inserta en *Dos palabras sobre la América y su porvenir: la Patria*, que corresponde al título completo del folleto publicado en 1861¹³, y, por otra parte, que de las traducciones de Abasolo del vate británico, aún no existe noticia alguna¹⁴.

Vol. VIII de 31 de julio de 1896, p.121.

9 Ibid. p.122.

10 Hasta ahora, que se sepa, no existe documento alguno que permita sostener una amistad, o siquiera un nivel mínimo de contacto, entre Abasolo y Bilbao. Esto no obstante que Flora Abasolo, la hija de Jenaro, afirma, en *Carta inédita* n°1 enviada a Miguel de Unamuno (Santiago de Chile, 4 de febrero de 1907), que su padre, «aunque 10 años menor que el gran Bilbao [...] fue su amigo y su compañero de ideas».

11 Abasolo, J. *Dos palabras sobre la América y su porvenir: la Patria*. Santiago, Imprenta Chilena, 1861. (firmado J.A). Vid. reedición en Revista La Cañada (www.lacanada.cl). Edición a cargo de Francisca Ugarte U. Hemos advertido antes de algunas imprecisiones detectadas en Noticias, que preceden a la reedición. Vid. esta *advertencia* en Abasolo, J. *La personalidad política y la América del porvenir* (reedición 2013). Edición, Estudio Introductorio, Notas y Apéndices, de Pablo Martínez y Francisco Cordero. Ediciones Universitarias de Valparaíso, Valparaíso, p.39, y notas 58 y 59.

12 Abasolo, J. *La religión de un americano*. Santiago. Imprenta de La Unión Americana, 1866. (sin firma). Vid. reedición (2016) en Cenaltes Ediciones, Colección Linotipo 1.9, Viña del Mar, en colaboración con la Biblioteca Saavedra Fajardo. Edición, Estudio Introductorio, Notas y Apéndices de Francisco Cordero y Pablo Martínez, 162 pp.

13 Abasolo, J. *Dos palabras sobre la América y su porvenir: la Patria*...pp.13-20.

14 Se desconoce cualquier testimonio en torno a que Abasolo haya traducido alguna obra

Se remata en la *necrología* las alusiones a la producción literaria de Abasolo, sosteniendo que «su obra más estimada y aplaudida es sin duda alguna su libro *La personnalité* [sic], dado a luz en Bruselas el año antepasado», o sea, siguiendo la fecha de la noticia periodística, en 1882, y que —se adiciona en la *necrología*— «el modesto pensador ha dejado algunos manuscritos» inéditos, entre los que se cuentan «un *Estudio sobre la filosofía alemana*, especialmente sobre Kant, *La Libertad*, *El pensamiento en América* o sea un estudio sobre las razas americanas, *La personalidad política, pobres y ricos o lo consumado y lo posible*».

Sobre estos últimos asertos, es necesario decir lo siguiente: primero, que la obra *La Personnalité* se publicó efectivamente en Bruselas, pero en el año 1877¹⁵. Segundo, que la obra fue estimada y aplaudida sólo relativamente¹⁶ (de hecho, en Chile habría sido conocida sólo por unos pocos¹⁷). Y tercero, que si bien Abasolo dejó unos *Manuscritos inéditos*, entre los que se contaría el nombrado *Estudio sobre la filosofía alemana*, no debe incluirse sin embargo entre estos escritos¹⁸ *La personalidad política. Los pobres y los ricos o lo consumado y lo posible* —forma original del título—, pues esta obra se hizo pública en el año 1872¹⁹.

2. Fue en el año 1897 cuando apareció la segunda referencia pública sobre Jenaro Abasolo. Esta vez a cargo del *historiador* Pedro Pablo

desde el idioma inglés al español (sólo es posible constatar la utilización de algún verso del poeta como epígrafe, pero, puesto en idioma original). Tampoco hay datos respecto a los «artículos en alemán», que en la *necrología* se dice que Abasolo «escribió».

15 Abasolo, J. *La Personnalité*. Bruxelles, Typographie V°CH. Vanderauwera, 1877.

16 Flora Abasolo sostiene que en Europa, el libro *La Personnalité* «fue muy bien recibido por algunos pensadores y entusiastamente felicitado por el Rector de la Universidad de Berna, M. Félix Bovet», así como también por la viuda de Edgar Quinet (de esto último Flora da testimonio mediante la publicación de una carta enviada por Hermione Asachi a Jenaro Abasolo). Vid. Abasolo, J. *La personalidad política y la América del porvenir* (2013), p.23, nota 27.

17 Esto según Flora Abasolo, en *Carta inédita* n°1, a Miguel de Unamuno (Santiago de Chile, 4 de febrero de 1907).

18 Es muy probable que los títulos «*La Libertad*», y «*El pensamiento en América* o sea un estudio sobre las razas americanas», hayan sido incluidos en la obra *póstuma* de Abasolo, nombrada *La personalidad política y la América del porvenir*, publicada por sus hijos en Santiago, Imprenta y Encuadernación Universitaria, 1907.

19 Abasolo, J. *La personalidad política. Los pobres y los ricos o lo consumado y lo posible*. Imprenta de la Patria, Santiago, 1872. (sin firma). Vid. reedición en Cenales Ediciones, Colección Linotipo 1.9, Viña del Mar 2015, en colaboración con la Biblioteca Saavedra Fajardo. Estudio Introductorio de Rodrigo Castro Orellana y Martín Ríos López.

Figueroa, en su *Diccionario Biográfico de Chile*²⁰. Y todo indica que P.P. Figueroa tomó buena parte de las líneas que dedica a Abasolo de la *necrología* aparecida trece años antes en «El Americano»²¹, incluyendo algunas de sus imprecisiones y faltas, y añadiendo otras propias.

Principia P.P. Figueroa su exposición sobre Abasolo caracterizándolo no como filósofo, sino como «publicista»²². Mas, a renglón seguido cae P.P. Figueroa en un *error grosero*, consistente en señalar como fecha de nacimiento de Abasolo el año «1825»²³. Después de lo cual continúa P.P. Figueroa con una serie de noticias imprecisas e inciertas sobre Abasolo, de no menor calibre que la anterior. Dice literalmente el *historiador* que Abasolo «se graduó de ingeniero civil»²⁴. También señala que Abasolo, a partir de la «publicación de sus obras filosóficas», desempeñó «un rol importante en el drama del progreso nacional de su época»²⁵. Tanto así, que —afirma P.P. Figueroa— Abasolo habría cooperado «en la empresa reformista de Francisco Bilbao, Santiago Arcos y Paulino del Barrio»²⁶.

Pero, Abasolo, ni nació en 1825, ni —que se sepa— *desempeñó rol alguno en el drama del progreso nacional*. Tampoco sus *obras filosóficas fueron conocidas*, ni *cooperó en empresa reformista alguna*. Abasolo «nació en Santiago de Chile el 10 de septiembre de 1833»²⁷. Además, hasta ahora no hay indicios de que sus *obras filosóficas* hayan causado *efecto alguno en la sociedad* de su época, y menos existe siquiera un documento que

20 Figueroa, P.P. *Diccionario Biográfico de Chile*. Imprenta y Encuadernación Barcelona. Santiago, 1897, pp.23-25.

21 De hecho, la mitad final de la presentación sobre Abasolo realizada por P.P. Figueroa (pp.24-25), consiste en una *copia* literal de la *necrología* aparecida en «El Americano» en el año 1884. Y aún antes P.P. Figueroa recogió sin cuestionamiento alguno lo dicho en la *necrología* sobre las obras de Abasolo.

22 Aunque P.P. Figueroa habla luego del filósofo Abasolo. *Ibíd.*, pp.24-25.

23 *Ibíd.*, p.23.

24 *Ídem.*

25 *Ídem.*

26 *Ídem.* P.P. Figueroa se refiere, no cabe duda, a «La Sociedad de la Igualdad». Pero, hasta ahora, en ningún documento vinculado a «La Sociedad de la Igualdad» aparece el nombre de Jenaro Abasolo.

27 La fecha exacta de nacimiento de Abasolo fue aclarada por su hija Flora, en la «Breve Reseña Biográfica. Homenaje Filial Don Jenaro Abasolo N.», que realiza en la obra póstuma de su padre, *La personalidad política y la América del porvenir* (1907: VI). Vid. en reedición (2013), p.33.

permita vincular su nombre con «La Sociedad de la Igualdad»²⁸, que sin duda es la *empresa reformista* a que alude P.P. Figueroa.

Y como si a P.P. Figueroa no le hubiese bastado con las imprecisiones y faltas ya dichas sobre Abasolo, agrega otras. Pues habla el *historiador* «de los honrosos conceptos que al eminente filósofo y publicista francés Mr. Edgard [sic] Quinet mereció la obra *La Personalidad*, de Abasolo, casi desconocida para Chile y la América, pero obra superior entre las más notables de la era republicana»²⁹. No obstante, respecto de la primera parte de lo citado, cabe señalar que es toda una falsedad, porque Quinet murió en marzo 27 de 1875, o sea dos años antes de que se publicara la obra de Abasolo aludida (1877); luego los elogios de Edgar Quinet a *La Personnalité* nunca existieron. Y en cuanto a la segunda parte de lo citado, si bien efectivamente la obra de Abasolo publicada en la ciudad de Bruselas fue *casi desconocida para Chile y América* (puede agregarse, ¡hasta el día de hoy!), no se sabe de dónde P.P. Figueroa infiere su *superioridad y condición sobresaliente*, ya que no presenta prueba alguna de ello.

Huelga advertir, finalmente, que P.P. Figueroa (Copiapó, 1857 - Santiago, 1906), fue contemporáneo de Abasolo, y dedicó gran parte de su vida a la *literatura* y a la *investigación histórica*³⁰, por lo que sorprende negativamente la escasa prolijidad constatable en este trabajo suyo.

3. Le tocó en suerte a la hija de Jenaro Abasolo, la escritora Flora Abasolo³¹, ajustar noticias y datos aparecidos con antelación sobre la

28 Vid. Zapiola, J. *La Sociedad de la Igualdad y sus enemigos*. Imprenta Enrique Blanchard-Chessi, Santiago, 1902.

29 Figueroa, P.P. op.cit., p.25.

30 Se cuentan entre los trabajos de P.P. Figueroa: *Biografía de don Benjamín Vicuña Mackenna* (1884), *Apuntes históricos* (1885), *Galería de escritores chilenos* (1885), *Diccionario Biográfico de extranjeros* (1890), *Los principios del liberalismo democrático* (1893), *Vida del general José Francisco Vergara Gana* (1894), *La librería de Chile* (1894), *Rómulo Mandiola, su vida y sus escritos inéditos* (1903), *Antología chilena* (1908, póstumo), y *Biografía de don Jorge Rojas Miranda* (1908, póstumo).

31 Similarmente a como sucede con su padre, los datos sobre Flora Abasolo escasean. Sin embargo, puede decirse que habría colaborado en la revista *La Mujer* (Curicó) que publicó Leonor Urzúa Cruzat. Además, algunas de sus poesías se habrían publicado en *La Revista Nacional* (Buenos Aires), y en *El Mundo Latino* (Madrid). En prosa, Flora Abasolo realizó una *Biografía del general Mitre*, que se habría publicado en *La Nación* de Buenos Aires. Vid. Figueroa, Virgilio. *Diccionario Histórico y Biográfico de Chile (1800-1925)*. Imprenta y Litografía La Ilustración. Santiago de Chile, 1925, pp.51-52. También en José Toribio Medina, *La literatura femenina en Chile*, Imprenta Universitaria, Santiago

vida y la obra de su padre. Esto lo realizó la *escritora* en la «Breve Reseña Biográfica. Homenaje Filial. Don Jenaro Abasolo N.» que precede a la obra *póstuma* de Abasolo, *La personalidad política y la América del porvenir* (1907), ya antes mencionada³². Encargándose también —Flora— de añadir información sobre el pensamiento de Abasolo. Mas todo esto de modo panorámico y no sin caer también ella en equívocos, exageraciones y desaciertos al respecto.

Así pues, luego de discurrir sobre las —a su juicio— *excelsas bondades* del texto *póstumo* de su padre, Flora da cuenta de algunas relaciones familiares de Abasolo, y divulga características desconocidas de la personalidad de éste y aun de su aspecto físico³³. Pero, no bien acaba de realizar esto, la *poetiza* pasa a entregar, en las líneas que siguen, una que otra información inexacta. Dice, por ejemplo, Flora Abasolo, que su padre realizó sus estudios secundarios y universitarios «en el Instituto Nacional y Universidad de Santiago», recibiendo en esta última institución «su diploma de ingeniero a los 19 años»³⁴. Sin embargo ya se aclaró que Abasolo se tituló no de ingeniero, sino de *agrimensor*, en el año 1854, o sea cerca de los 21 años, y en la Universidad de Chile³⁵. Casi inmediatamente después de lo citado añade Flora que su padre, aquejado por el

«exceso de estudio [que] llegó a alterar su salud [...] fue enviado por su familia a Mendoza con una ocupación. De ahí pasó a Buenos Aires donde se dio a conocer por algunos artículos sobre educación. En casa de Sarmiento conoció a varios jóvenes que figuraron en esa»³⁶.

Abasolo efectivamente vivió afectado por problemas de salud, los que, en cierta medida, le habrían llevado a emprender viajes en busca de condiciones climáticas benignas y, finalmente, provocado su temprana muerte³⁷. También es cierto que Abasolo permaneció en Argentina, aun-

de Chile, 1923, p.221. En este último texto, J.T. Medina incluye a Flora Abasolo como colaboradora, *pero* con Deyanira Urzúa Cruzat y otras, del periódico literario *La Mujer*, redactado en Curicó (1897-1899) por las “Socias de la Academia”.

32 Vid. «Breve Reseña Biográfica. Homenaje Filial. Don Jenaro Abasolo N.», en Abasolo, J. *La personalidad política y la América del porvenir* (2013) pp.33-42.

33 Vid. Abasolo, J. *La personalidad política y la América del porvenir* (2013), pp.34-35.

34 *Ibid.*, p.35

35 Vid. nota 4. Muy probablemente, en la época se designaba coloquialmente a la Universidad de Chile como Universidad de Santiago.

36 Abasolo, J. *La personalidad política y la América del porvenir* (2013), p.35.

37 Vid. «Estudio Introductorio», p. XV, en Abasolo, J. *La religión de un americano*. (reed-

que no se sabe aún por cuánto tiempo³⁸. No obstante, de sus *artículos sobre educación* por los que —según su hija— *se dio a conocer* en Argentina, no existen información. Tampoco hay noticias de las *relaciones* de Abasolo con Domingo Faustino Sarmiento, insinuadas por Flora. Es más, resulta poco creíble que Abasolo haya establecido algún tipo de contacto —por lo menos totalmente feliz— con Sarmiento, toda vez que las lecturas sobre las *realidades social, política y económica* realizadas por Abasolo, sus perspectivas respecto de las *problemáticas* que estas realidades encierran, y sus *posibles soluciones*, distan en mucho de las de Sarmiento³⁹.

Avanzando en la «Breve Reseña Biográfica», Flora despeja toda duda de la efectiva autoría de su padre de los tres *folletos* que publicó sin firma distintiva, y que ya se mencionaron: el del año 1861, que lleva por *Dos palabras sobre la América y su porvenir: la Patria*⁴⁰, el del año 1866, titulado *La religión de un americano*⁴¹, y el del año 1872, encabezado *La personalidad política. Los pobres y los ricos o lo consumado y lo posible*⁴².

ción 2016) Cenaltes Ediciones, Colección Linotipo 1.9, Viña del Mar. En colaboración con Biblioteca Saavedra Fajardo.

- 38 Hasta el momento el único testimonio de la estadía de Abasolo en Argentina, se halla en el «Anuario» de la *Revista de la Junta de Estudios Históricos de Mendoza*, donde se lee: «el gobierno de la provincia con fecha 10 de marzo de 1858 designó para dictar el curso completo de matemáticas al agrimensor don Genaro [sic] Abasolo». Vid. «Anuario», de la *Revista de la Junta de Estudios Históricos de Mendoza*, t.I, n°1, Mendoza, 1940, p.289.
- 39 Si bien pudo haber habido un *punto de coincidencia* entre Abasolo y Sarmiento en lo relativo a algunas cuestiones de *educación*, bastaría, para probar la *enorme distancia* entre el pensamiento de uno y otro, con comparar, por ejemplo, el texto *La personalidad política. Los pobres y los ricos o lo consumado y lo posible* (1872), del primero, y *Civilización y Barbarie. Vida de Juan Facundo Quiroga* (Imprenta del Progreso, Santiago, 1945) del segundo.
- 40 Ya se dijo (nota 9) que este *folleto* lo “firmó” Abasolo sólo con sus iniciales: J.A., lo que produjo toda un controversia, creyendo algunos que su autor había sido el periodista y político liberal Justo Arteaga. Vid. «Estudio Introductorio», p. XXVI, en Abasolo, J. *La religión de un americano* (reedición 2016). Flora nombra este texto sólo como *Dos palabras sobre la América y su porvenir*, o sea, incompletamente.
- 41 Este texto de Abasolo, tal cual el anterior de 1861, también generó cierta controversia en su época, pues se creyó que había sido escrito por Francisco Bilbao. Vid. «Estudio Introductorio», pp. XXV-XXVI, en Abasolo, J. *La religión de un americano* (reedición 2016).
- 42 Este escrito es nombrado por Flora sólo como «*Pobres y ricos*». Vid. *La personalidad política y la América del porvenir* (reedición 2013, p.36), y así ha tendido a ser citado. Vid. «Estudio Introductorio», pp. XXVII-XXIX, en Abasolo, J. *La religión de un americano*

Acto seguido, la *escritora* habla del *Diario íntimo* de su padre, con lo que regresa a dar noticias sobre aspectos ignorados de la vida de Abasolo: de sus viajes⁴³, de sus singulares —por lo contrarias a *la moda*— consideraciones en torno a Europa, de sus *Manuscritos inéditos*, de la recepción del libro *La Personnalité* en el Viejo Mundo, y de otros asuntos⁴⁴ que posibilitan hacerse una idea —aunque sea muy somera— del pensamiento del filósofo santiaguino.

Importa destacar, por lo demás, que Flora Abasolo hizo lo posible porque el nombre de su padre, en especial mediante su texto póstumo, *La personalidad política y la América del porvenir*, se hiciera conocido y recibiera el reconocimiento que —creía la *escritora*— Abasolo merecía⁴⁵. En este ánimo Flora le envió ejemplares de la obra *póstuma* de su padre a distintos autores de probado mérito, con el fin de que *le hicieran ambiente*. En razón de esto recibieron copias del texto de 1907, entre otros, el tradicionalista peruano Ricardo Palma⁴⁶, el literato cubano-dominicano Federico García Godoy⁴⁷ y el pensador español Miguel de Unamuno⁴⁸. Significativo es este último caso, pues deja en evidencia —a través de siete *Cartas inéditas* enviadas por Flora a Unamuno— que la hija de Abasolo tenía una idea muy vaga del pensamiento de su padre y, en ra-

(reedición 2016).

43 A propósito, yerra Flora al sostener que fue «más o menos el 75» el año en que su padre viajó a «Piura (Perú)». Pues en los *Manuscritos inéditos* de Abasolo que tenemos al alcance, se puede leer que ya en el año 1874 el filósofo santiaguino estaba instalado en la nor-tina ciudad peruana de Piura. Vid. lo sostenido por Flora en Abasolo, J. *La personalidad política y la América del porvenir* (2013), p.37.

44 *Ibíd.*, pp.37-42.

45 *Ibíd.*, p.42, y nota 61.

46 Ricardo Palma contestó al envío de Flora Abasolo con fecha 12 de febrero de 1908. Vid. Epistolario de Ricardo Palma (1862-1918).

47 Federico García Godoy publicó un texto homenaje a Abasolo, bajo el mismo título del libro póstumo de éste, es decir, «La personalidad política y la América del porvenir», en *La hora que pasa. Notas críticas*. Santo Domingo, República Dominicana. Imprenta La Cuna de América, 1910, pp.373-397.

48 En la Biblioteca Casa-Museo de Unamuno, Salamanca, España, existe registro de un ejemplar de *La personalidad política y la América del porvenir* (1907). Sin embargo, no se trata del ejemplar que Flora Abasolo le envió a Unamuno ni, por tanto, del que éste leyó. De hecho, el libro existente en la Biblioteca Casa-Museo, bajo Registro 2867 (signatura U/3002), está dedicado por Flora Abasolo a Pedro Pablo Figueroa, y no contiene vestigio alguno de las típicas marcas unamunianas que denotan su lectura e intereses.

zón de ello, al no poder hacer una exposición concienzuda de sus ideas, termina supliendo esta deficiencia por medio del entusiasmo y de alisonantes palabras que le hacen un *flaco favor* a la empresa difusora que había emprendido. El hecho de querer sacar del anonimato el nombre y la obra del —para ella— preclaro pensador, deviene casi en obsesión, y el silencio final de Unamuno en la relación epistolar iniciada por ella, en 1907, es un signo de que la *escritora* no consiguió su cometido.

4. Virgilio Figueroa (Santiago, 1872-1940) es el nombre del tercer autor que dedica unas cuantas líneas a Jenaro Abasolo. Como el anterior Figueroa mencionado (Pedro Pablo), Virgilio Figueroa también fue un *historiador* y escribió, entre otros textos, el reconocido *Diccionario Histórico y Biográfico de Chile 1800-1925*, en el cual incluye el nombre de Abasolo⁴⁹.

Comienza V. Figueroa sus palabras sobre Abasolo aludiendo a las falencias contenidas en los trabajos anteriores sobre el filósofo santiaguino, y avisa que va a «procurar reconstruir la Biografía de este pensador chileno» pues «los datos suministrados por don Pedro Pablo Figueroa y por *El Americano*, no corresponden a la realidad de los hechos»⁵⁰. Auspiciosas palabras las de V. Figueroa, sobre todo considerando que contó con la «Breve Reseña Biográfica» escrita por Flora Abasolo⁵¹ para realizar su trabajo. Empero, a poco de iniciar la lectura de las líneas escritas por V. Figueroa es posible detectar unas tantas incongruencias con los hechos, relativas éstas a la vida y obras del filósofo santiaguino.

En efecto, sostiene V. Figueroa —sin dar fundamento alguno— que Abasolo fue un «filósofo embebido en las ideas del escolasticismo», y, además, que «no fue partidario de las ideas de Bilbao». Doble error de V. Figueroa. Porque, no existe evidencia alguna que pueda vincular el pensamiento de Abasolo con lo que supone el *escolasticismo*. Y también, debido a que el *ideario político y social* de Abasolo coincide en importante

49 Vid. Figueroa, V. *op.cit.* pp.52-54. Este *Diccionario* de V. Figueroa alcanzó los cuatro tomos (publicados sucesivamente los años 1925, 1928, 1930 y 1931). También V. Figueroa publicó otros escritos *menores*, como, pe., el texto *La divina Gabriela*, Santiago de Chile, Imprenta El Esfuerzo, 1933.

50 Figueroa, V. *op.cit.*, p.52.

51 V. Figueroa confiesa (vid. *op.cit.*, p.51) que Flora Abasolo cooperó con él para desarrollar parte de su trabajo.

medida con el de Bilbao, al punto que no falta quien estima que aquél fue *discípulo* de éste⁵².

Fecha, además, V. Figueroa, lo que nombra como la «obra fundamental» de Abasolo, «*La Personalidad*», en el año «1871»⁵³. Pero se aclaró antes que *La Personnalité* se editó en 1877. Y aún realiza otras dos afirmaciones injustas V. Figueroa —siguiendo a Flora—. Una se refiere a que Abasolo «recibió su título de ingeniero a los 19 años de edad»⁵⁴; la otra, atañe al año en que el filósofo santiaguino se habría encaminado a Perú —«1875», repite V. Figueroa⁵⁵—, aquejado por desgracias familiares y por su enfermedad. Por último, el *historiador* anota en su *Diccionario* de 1925 que, «en Buenos Aires», Jenaro Abasolo «visitó la casa de don Domingo Faustino Sarmiento»⁵⁶, pero, como ya hemos señalado, esta cuestión aún está en suspenso.

5. Casi treinta años después de que Virgilio Figueroa lo mencionara en su *Diccionario Histórico y Biográfico de Chile*, se volvió a tener noticias sobre Jenaro Abasolo, aunque creemos que esta vez más que *al pasar*, gracias a Marcelo Segall, otro *historiador* chileno.

En efecto, fue el año 1953 cuando Segall, en su trabajo titulado *Desarrollo del capitalismo en Chile. Cinco ensayos dialécticos*, aludió al filósofo santiaguino, esto bajo el subtítulo «Jenaro Abasolo Navarrete»⁵⁷. Se trata de casi cinco páginas dedicadas por Segall a Abasolo en las que el *historiador* caracteriza abundantemente y llena de epítetos elogiosos al *filósofo*. Aunque Segall no prueba nada de lo que dice, pareciendo sus palabras más bien divagaciones entusiastas de *primeras lecturas*, que no un examen serio que ponga en evidencia mediante argumentos y citas el *peso filosófico* de Abasolo.

52 Vid. «Jenaro Abasolo discípulo de Francisco Bilbao» (pp.47-57), en Jobet, J.C. *Los precursores del pensamiento social de Chile*. Editorial Universitaria. Santiago, 1955. (ver apartado n° 6)

53 V. Figueroa, op.cit. p.53. Podría pensarse, puesto que V. Figueroa contó con la información de Flora respecto del año exacto de la publicación del libro *La Personnalité*, que hay en el texto de V. Figueroa un error de imprenta, sin embargo son dos las ocasiones en que el historiador fecha la edición del libro en el año 1871, y por tanto erradamente.

54 Ídem.

55 Ídem.

56 Ídem.

57 Segall, M. *Desarrollo del capitalismo en Chile. Cinco ensayos dialécticos*. Editorial del Pacífico, Santiago, 1953, pp.338-342.

Por lo demás, algunas de las cuestiones que sostiene Segall sobre Abasolo provienen de alusiones realizadas por los anteriores autores nombrados⁵⁸, con lo que el *historiador* no tan sólo suma datos dudosos, sino que también repite varios juicios emitidos en negligencias pasadas. Así pues, Segall habla de que Abasolo «tradujo en versos a Byron»⁵⁹, y menciona —truncada o imprecisamente— como parte de sus obras a «La personalidad»⁶⁰ (sic), «Lo consumado y lo posible»⁶¹ (sic), «Ricos y pobres»⁶² (sic), «América del porvenir»⁶³ (sic) y «La personalidad» (sic), aclarando Segall que esta última obra —en rigor se trata de *La personalidad política y la América del porvenir*—, difiere de la escrita en francés⁶⁴. Mas, el *historiador* no se queda sólo en los títulos de las obras de Abasolo, sino que se atreve a decir algo sobre algunas de las mismas, exagerando en torno a la influencia que habría tenido Hegel en el pensamiento de Abasolo. Sostiene al respecto Segall —entre otras cosas—, que

«La personalidad» [sic] entronca directamente con la ubicación que rinde al individuo y a la sociedad Hegel. El papel del hombre como factor creador

58 Sostiene, por ejemplo, Segall, que Abasolo fue «ingeniero», y agrega algo novedoso, pero aún no establecido: a «los 19 años lo conoció Sarmiento [a Abasolo], publicándole sus primeros artículos anónimos. Del sanjuanino aprendió a conocer el pensamiento alemán». *Ibíd.*, p.338. Importa la referencia hecha por Segall respecto a Sarmiento, porque da a entender —sin respaldo alguno y yendo “más allá” que Flora Abasolo— que el famoso argentino fue quien *le publicó los primeros escritos* a Abasolo; y no sólo esto, sino que lo habría *introducido en el pensamiento alemán*. Pero, ya se dijo antes que de haber habido contacto entre Abasolo y Sarmiento, quizás pudo no ser *muy feliz*. Además, el contacto, de haber ocurrido, tendría que haberse dado en Argentina, esto más o menos entre los años en que Abasolo vivió en Buenos Aires y Mendoza, o sea entre 1854 y 1858. Pues aunque Sarmiento vivió dos exilios en Chile, el primero entre los años 1831 y 1836, y el segundo entre los años 1840 y 1851 (aquí habría que “descontar” el periodo que Sarmiento pasó en Europa, o sea desde 1845 a 1848), en dichas fechas de ambos periodos Abasolo era demasiado joven como para haber entablado *relaciones intelectuales* con Sarmiento, y no se sabe de algún texto de Abasolo ya preparado para publicarse cuando éste contaba 19 años. Finalmente, si Sarmiento influyó —como dice Segall— de modo sustantivo en Abasolo, sólo se podría explicar la única mención que hace el chileno del argentino, en su obra *La personalidad política y la América del porvenir* (en Reedición 2013, p.425), como un acto francamente *infame*.

59 *Ibíd.*, p.338.

60 *Ídem*.

61 *Ídem*.

62 *Ídem*.

63 *Ibíd.*, p.341.

64 *Ibíd.*, p.339.

recuerdan inconscientemente a los “héroes” de Carlyle y los “voluntarios” de Schopenhauer. Su extremismo, en este aspecto, es máximo. En cambio su “Personalidad” [sic], que es una obra compuesta de cinco libros, es la aplicación teórica de la concepción dialéctica de la naturaleza y de la sociedad a la vida práctica y real: «La sociedad es una potencia creadora en sí misma, conciencia y elección de lo mejor». En ambos trabajos, trata de la unidad humana social a través del desenvolvimiento del espíritu en el sentido metafísico»⁶⁵.

Resulta difícil e incluso irresponsable aceptar sin más las palabras de Segall, porque —que se sepa— dentro de la historiografía chilena no se ha desarrollado *debate* alguno respecto del contenido, el significado y los alcances de ninguna de las obras de Abasolo, y menos de *La Personnalité*, escrito que todavía no tiene versión en español.

Segall avanza más en sus asertos incluyendo parte de los *Manuscritos inéditos* de Abasolo, a los cuales sin duda tuvo acceso. Pues no sólo alude a algunos de los textos que integrarían dichos *Manuscritos*, sino que también los cita. De donde escribe el *historiador* que «en sus “Observaciones sobre la lógica de Hegel” [Abasolo] nos da una visión bella y total de la concepción del filósofo y Dios absoluto del idealismo alemán»⁶⁶. Y refiriéndose a lo que Abasolo realizó sobre Kant, dice Segall:

«A diferencia de la mayoría de los escritores filósofos de la época, en especial los sudamericanos, [Abasolo] conocía perfectamente la fuente madre del idealismo alemán, es decir, Manuel Kant. Y no a través de historiadores o comentarios. Como tal era un expositor brillante del criticismo. Detalladamente analizó al viejo profesor de Königsberg [sic]. Como él, deja dos rutas: una al materialismo y la otra a la metafísica. A pesar de su soledad de ermitaño desconocido y viajero constante se asemeja al tranquilo e inmóvil prusiano: termina deslizándose a la creencia mística y a la fe en un “Ser Supremo”»⁶⁷.

65 Ídem. Cabe advertir que las alusiones de Abasolo a Hegel, ya para destacarlo, ya para criticarlo negativamente, cuentan, en *La Personnalité*, exactamente, 16 veces (y sólo en la primera parte del libro - Libro I), y en el cuerpo de *La personalidad política y la América del porvenir*, 17 ocasiones. Por otra parte, Carlyle y Schopenhauer son nombrados sólo a la pasada por Abasolo. Bajo cierto respecto, entonces, podría decirse que la importancia de los autores nombrados, en especial Hegel, sin ser menor, no es determinante dentro de las obras de Abasolo en general, y de las mencionadas en particular. Más aún si se considera que *La Personnalité* (1877) está constituida por 267 páginas, y *La personalidad política y la América del porvenir* (1907), está integrada por 574 páginas.

66 Ídem.

67 *Ibíd.*, p.340.

Realiza, además, Segall, una serie de analogías no sólo de lo que habría sido el pensamiento de Abasolo expresado en alguna de sus obras, sino también sobre el carácter del filósofo santiaguino. Entre lo que declara Segall de Abasolo, puede citarse, a modo de ejemplo: «Hegeliano y socialista utópico», «Poeta a ratos», «nuestro Proudhon y nuestro Stirner incógnito», «casi comunista, casi dialéctico, partidario de la división de la tierra, cooperativista y anticlerical», «un contraste con la época», «historicista»⁶⁸, «Neohegeliano retrasado en el tiempo»⁶⁹.

Doce años después de las primeras alusiones de Segall a Abasolo, el *historiador* vuelve a tratar al *filósofo*⁷⁰, esta vez —como se mencionó antes— en el diario *Las Últimas Noticias*, sección “Filósofos y Utopistas”⁷¹. Destaca en el texto el que Segall —hablando de sí mismo en tercera persona singular— realiza una suerte de *apología* de sus propios juicios emitidos antes sobre Abasolo, aludiendo a algunas críticas que dichos juicios le costaron en su momento, pero de los cuales —según él— zafa. De donde literalmente dice:

«Hace años Segall, un tanto juvenil, trazó una silueta del pensador [de Abasolo], fijando su orientación hegeliana. Por ello debió sufrir un alfilerazo de Julio César Jobet, que a su vez merece una devolución penetrante. Julio, también apresurado, tuvo un error, pero de monta: definió a Jenaro Abásolo [sic] como perteneciente a las corrientes del positivismo progresista. Es, por el contrario, hegeliano y antipositivista»⁷².

68 *Ibíd.*, p.338.

69 *Ibíd.*, p.339.

70 En rigor, Segall un año antes, es decir, en 1864, hace una escueta —y en parte igualmente desacertada— referencia a Abasolo en el contexto de una temática más amplia que está tratando. Escribe Segall: «Los pensadores chilenos -Pedro Félix Vicuña, Lastarria, Bilbao, Abasolo y los Lagarrigue- sin el alcance de sus respectivos maestros, también inquirieron en los problemas sociales. Vicuña -un rico minero y utopista- descubrió *El Porvenir del Hombre* en el crédito bancario sin intereses. Lastarria -enriquecido en la minería- atacó al socialismo. Bilbao buscó la felicidad de los pobres en el sentido hegeliano de la historia. Abasolo -gran conocedor de Kant y Hegel- comenzó su labor de publicista con *Ricos y Pobres* y la termina defendiendo *La Personalidad*. Los Lagarrigue en múltiples cartas sociocráticas llamaron a la concordia social y al progreso. Pero ni Vicuña, ni Lastarria, ni Bilbao, ni Abasolo, ni los Lagarrigue analizaron la ficha-salario. Cuatro de ellos, por el contrario, las usaron». Vid. Segall, M. «Biografía social de la ficha salario», *Revista Mapocho*, Tomo II, N°2, 1964, p.35.

71 Segall, M. «Jenaro Abasolo Navarrete», en diario *Las Últimas Noticias*, sección “Filósofos y Utopistas”, 29/05/1965, año LXIII, p.5.

72 *Ídem.*

Es decir, Segall insiste en caracterizar a Abasolo de hegeliano. Y sobre ello aún agrega:

«Su itinerario de pensador tiene la secuencia del hegelianismo de la mitad del siglo chileno más el curso europeo posterior. Tomó contacto con el idealismo dialéctico a través de Bilbao, Sarmiento y M. A. Matta»⁷³.

Como se dijo arriba, es injusto sostener —como lo hace Segall— que la obra de Abasolo tiene rasgos característicos hegelianos o se sustenta en Hegel a un nivel tal que se pueda llegar a acusar al filósofo santiaguino de *hegeliano*, o de *neohegeliano*, como si este fuera el rasgo más determinante de su pensamiento⁷⁴. De hecho, por ejemplo, en las obras de Abasolo de 1861, de 1866 y de 1872, nunca se nombra a Hegel, sin embargo en una de ellas, la de 1866, titulada *La religión de un americano*, el autor tácito más determinante sería Fichte⁷⁵.

6. Julio César Jobet es el nombre del quinto autor —también *historiador*— que se ocupa de la vida, de la obra y del pensamiento de Jenaro Abasolo, esto en su ya nombrado texto del año 1955, *Precursores*

73 Ídem.

74 Sin duda, Abasolo sintió admiración por Hegel, pero en su *justa medida*, pues si bien en los *Manuscritos inéditos* del filósofo santiaguino, dedicados al *Estudio sobre la filosofía alemana* (p.90, cap.III, «La cualidad. El ser», ¿1873-1878?), es posible leer esto: «El espíritu de Hegel es universal y se mueve como el éter en todas las esferas de la ciencia y en todos los períodos de la Historia. Es como un espíritu que parece estar al mismo tiempo en todas partes alumbrando la llama de su idea en todos los lugares del pensamiento humano». En el inédito *Diario íntimo* de Abasolo, fechado en el año 1873, en cambio, se puede leer esto otro: «Me dan ganas de gritar: ¡Hegel! ¡Eres un charlatán!». Y aun en su obra *La Personnalité* —puede estimarse un tanto en sintonía con las críticas de Schopenhauer a Hegel— dice Abasolo: «Commencer à la manière de Hégel, par les idées de être et de non-être et créer la grammaire avant de supposer l'être vivant, c'est jouer le rôle de prestidigitateur. Hégel veut faire abstraction du moi adulte qui possède la vie multiple du monde, pour déduire le moi au moyen d'une opposition d'idées, qui en réalité ont été créées par l'esprit dans le commerce du monde et qu'il suppose être primordiales dans la pensée» [«Empezar a la manera de Hegel, por las ideas de *ser* y de *no-ser* y crear la gramática antes de suponer al ser vivo, es jugar el rol de prestidigitador. Hegel quiere hacer abstracción del yo adulto que posee la vida múltiple del mundo, para deducir el yo por medio de una oposición de ideas, que en realidad han sido creadas por el espíritu en el comercio del mundo y que supone que son primordiales en el pensamiento»]. Abasolo, J. *La Personnalité* (1877), pp.24-25.

75 Vid. «Estudio Introductorio», pp. IX-LII, por Francisco Cordero y Pablo Martínez, en Abasolo, J. *La religión de un americano* (reedición 2016).

del pensamiento social de Chile (I), capítulo 3 (pp.47-57), encabezado «Jenaro Abasolo, discípulo de Francisco Bilbao»⁷⁶.

Separa Jobet sus consideraciones sobre Abasolo en tres partes. En la primera el *historiador* se refiere de forma superficial a la vida y a las obras de Abasolo, repitiendo —en ocasiones meramente— algunas de las palabras vertidas al respecto por P.P. Figueroa, por Flora Abasolo y por Virgilio Figueroa⁷⁷, citando incluso a este último brevemente. Importa sobre todo de esta primera parte, sin embargo, la nota (nº4) a pie de página escrita por Jobet, pues en ella el *historiador* confiesa que

«por intermedio de un descendiente, nuestro alumno en el Instituto Nacional, traté de obtener noticias sobre las obras indicadas por Flora Abasolo y Virgilio Figueroa [se refiere Jobet a los *Manuscritos inéditos*], pero me informó en definitiva, después de algunas averiguaciones entres sus diversos parientes, que todo había desaparecido»⁷⁸.

Pero, esto de que «todo había desaparecido»⁷⁹ no es así, ya que nosotros contamos con aproximadamente quinientas páginas de dichos *Manuscritos inéditos* de Abasolo —entre las que se incluye su *Diario íntimo*⁸⁰—, e incluso con *Cartas inéditas* escritas por Abasolo el año 1877, en su estadía en Europa, a su amigo Félix Bovet.

En la segunda parte de su texto, Jobet, de forma muy panorámica, habla de las obras de Abasolo *La religión de un americano* (1866), y *La Personnalité* (1877), recurriendo a algunas líneas de las mismas⁸¹. Y

76 Dos años antes, Jobet había escrito unas líneas en el mismo sentido, bajo el título: «Notas sobre Francisco Bilbao y Jenaro Abasolo», en *Occidente*, v, X, n°94, diciembre de 1953, pp.27-31.

77 Así pues, dice Jobet de Abasolo: que fue «ingeniero civil, a los 19 años», y también que «escribió algunos artículos de educación y visitó la casa de Sarmiento». Jobet, J. *Precursores...*p.49.

78 *Ibíd.* pp.51-52.

79 Jobet rectifica esto varios años después, en su «El ensayo filosófico-social en Chile», en *Occidente*, n°226, mayo de 1971, p.54, nota. En esta publicación Jobet sostiene que la mayor parte de las obras inéditas de Abasolo se encuentran en poder del escritor Marcelo Segall, y otra porción en manos de su descendiente, el doctor Jorge Abasolo S., agregando que está haciendo gestiones para conseguir esas publicaciones inéditas.

80 Testimonio de esto puede verse en las reediciones de las obras de Abasolo que hemos realizado, *La personalidad política y la América del porvenir* (2013), y *La religión de un americano* (2016), en donde se han incluido algunos extractos de dichos *Manuscritos inéditos*.

81 En esta parte, Jobet habla de las consideraciones de la viuda de Edgar Quinet sobre el

recién aquí deja entrever Jobet la condición de *discípulo* que —según él— tendría Abasolo de Bilbao, sosteniendo muy *a la pasada* que en una de las páginas de la obra de 1866, se

«alude al héroe moderno de la razón que murmura, *Las palabras de un creyente* (obra de Lamennais) o *El evangelio americano*, de Francisco Bilbao, alusión indicadora de la influencia de ambos pensadores en Abasolo»⁸².

Y añade Jobet más adelante, al parecer a modo de prueba de su aserto plasmado en el título de sus líneas: «En este folleto [*La religión de un americano*] menudean las citas de Michelet, Quinet, Proudhon y Lamennais, los mismos autores predilectos de Bilbao»⁸³.

En lo que es la tercera parte de su escrito, Jobet habla ligeramente de la obra titulada *La personalidad política y la América del porvenir*, en la cual —sostiene el *historiador*— Abasolo «se exhibe como un continuador de Bilbao», y «acepta muchas de sus doctrinas, sobre todo, recoge su americanismo elevándolo a un credo inflexible, hasta afirmar: “Pensar y creer bajo el dictamen de los europeos es abdicar de nuestro destino”»⁸⁴. Y aún: «Abasolo es un pensador solitario y curioso, seguidor entusiasta de Bilbao, con ideas vigorosas en defensa de la libertad, la tolerancia y la educación moral»⁸⁵. Finaliza su escrito el *historiador* sosteniendo, entre otras cosas, que

«Jenaro Abasolo, al igual que Francisco Bilbao, es un precursor ideológico del Partido Radical y de los grupos racionalistas y laicos que jugaron un papel progresivo hasta comienzos del presente siglo»⁸⁶.

Más allá de estas consideraciones señaladas, sin embargo, Jobet no prospera, por lo que el revelador título de su texto, «Jenaro Abasolo, discípulo de Francisco Bilbao», se queda sólo en la apariencia, sin mayor garantía.

libro de Abasolo, *La Personnalité*, pero sin decir el *historiador* de dónde la extrae la información. Vid. Jobet, J. *Precursores...*, p.54. Lo que dice Jobet está extraído de la «Breve Reseña Biográfica», escrita por Flora Abasolo (vid. de J. Abasolo *La personalidad política y la América del porvenir*, reedición 2013, pp.39-40).

82 Jobet, J. *Precursores...*, p.52. Vid. esta alusión de Abasolo en *La religión de un americano* (reedición 2016, p.125).

83 Jobet, J. *Precursores...*, p.53.

84 *Ibíd.*, p.56.

85 *Ídem.*

86 *Ibíd.*, p.57.

7. Mil novecientos sesenta y nueve es el año en que otro autor *historiador-ensayista*, de nombre Raúl Armando Inostroza, dedica unas páginas a Jenaro Abasolo, esto en su libro *El ensayo en Chile desde la Colonia hasta 1900*, capítulo IV, «El ensayo social», bajo el subtítulo «Jenaro Abasolo (1833-1884)»⁸⁷.

Inostroza escribe sobre Abasolo sin mayor respaldo bibliográfico⁸⁸. Su texto se inicia con una referencia muy general a la vida del filósofo santiaguino sosteniendo, entre otras cosas, la condición de «ingeniero civil» de Abasolo, y el hecho de que éste, en su paso por Buenos Aires, «tuvo ocasión de conocer a don Domingo Faustino Sarmiento»⁸⁹.

Después, y siempre a la ligera, Inostroza enlista las obras escritas por Abasolo, y a lo ya sabido en relación a ellas añade algo novedoso, pues dice:

«En Bruselas, [Abasolo] publicó su libro *La Personnalité* (1877) el cual convirtió después, a su vuelta a Chile, en un grueso volumen (574 páginas) que sus hijos publicaron en 1907 con el título de *La personalidad política y la América del porvenir*»⁹⁰.

Luego, si seguimos a Inostroza, Abasolo habría *convertido, transformado* su libro de 1877, *La Personnalité*, en el escrito de 1907, conocido como *La personalidad política y la América del porvenir*. Pero, ¿en qué fundamenta Inostroza su aserto? En nada.

Lo cierto es que Abasolo, en el *Post scriptum* de su obra *La Personnalité*, sólo señala:

«Cet ouvrage, contenant deux parties, *la Personnalité en soi et la Personnalité sociale*, aurait dû en contenir une troisième, intitulée *la Personnalité poétique*. Toutes les trois auraient eu pour but de démontrer logiquement la responsabilité inaliénable de la conscience humaine et la puissance suprême et primordiale de la volonté»⁹¹.

87 Inostroza, R. A. *El ensayo en Chile desde la Colonia hasta 1900*, Editorial Andrés Bello. Santiago, 1969, pp.128-139.

88 Inostroza recurre, para respaldar sus palabras, a Jobet y su texto *Precursores del pensamiento social de Chile* (en dos ocasiones, p.128 y p.139), y a lo escrito por Flora Abasolo en su «Breve Reseña Biográfica», que antecede a *La personalidad política y la América del porvenir* (en una ocasión, p.129).

89 Inostroza, R. A. *El ensayo en Chile...*, p.128.

90 *Ibíd.*, p.129.

91 [«Este trabajo, que está compuesto de dos partes, *La Personalidad en sí y La Personalidad*

Es decir que, de existir una *relación* entre los textos *La Personnalité*, y *La personalidad política y la América del porvenir*, ella sería de *continuidad* o de *complemento*, que no de *conversión* o de *transformación*. De hecho, con sólo leer el *Post scriptum* y apelar a los subtítulos de las dos partes en que se divide el libro de Abasolo de 1877 —*La personalidad en sí y La personalidad social*—, se puede descubrir que, de haber una tercera parte, esta versa sobre *otra idea* integradora del autor, *La personalidad política*.

Cabe señalar, por lo demás, que en el texto *póstumo* publicado en el año 1907, *La personalidad política y la América del porvenir*, han tomado parte los hijos de Abasolo⁹². De donde, contrario a lo que sostiene Inostroza, el filósofo santiaguino no habría dejado antes de su muerte (1884) sus escritos totalmente *acabados y dispuestos* para su publicación. Prueba de esto es que en el año 1904, a instancias de Flora Abasolo, se publica en la «Revista Ibero-americana de Ciencias Médicas», de Madrid, el texto de Abasolo titulado «La función social del talento en la ciencia y en la historia»⁹³, el cual, en el libro póstumo del filósofo santiaguino, corresponde al Libro III, encabezado «La personalidad en la historia y en la ciencia», capítulo 23: «Los dos talentos fecundos — Observadores y Creadores — Sus aplicaciones a la ciencia, a la moral, al arte y a la Historia — ¿Qué es talento realizador?»⁹⁴.

En cuanto a lo restante que escribe Inostroza sobre Abasolo, se trata simplemente de una descripción muy vaga —todo indica que teniendo como referente principal la obra *La personalidad política y la América del porvenir*—, en la cual compara en más de una ocasión el

social, debería haber tenido una tercera, titulada *La Personalidad política*. Las tres habrían tenido como objetivo demostrar de manera lógica la responsabilidad inalienable de la conciencia humana y la fuerza suprema y primordial de la voluntad.] Abasolo, J. *La Personnalité* (1877), p.5.

92 Vid. «Estudio Introductorio», p.21 (y nota 22), en Abasolo, J. *La personalidad política y la América del porvenir* (2013).

93 Abasolo, J. «La función social del talento en la ciencia y en la historia». «Revista Ibero-americana de Ciencias Médicas», Madrid. Anales Instituto Rubio, 1904, vol. 11, pp.229-233.

94 En reedición 2013 de *La personalidad política y la América del porvenir*, corresponde a pp.229-240. El texto de Abasolo publicado en 1904 en Madrid, no se ajusta exactamente a lo publicado tres años después, en 1907, en Santiago, pues aparte del título distinto, tiene variaciones terminológicas en su desarrollo.

trabajo del filósofo santiaguino con el de otros autores, en especial Bilbao, y donde resulta difícil distinguir cuándo se está leyendo las *ideas* de Abasolo y cuándo los *comentarios* de Inostroza.

8. Para quienes en Chile se dedican a los estudios de filosofía, Jenaro Abasolo es sin duda más desconocido aún que para los historiadores nacionales. Las alusiones a su vida y obra son, por tanto, desde la disciplina, también mínimas y mayormente vagas e inciertas.

Por ejemplo, Enrique Molina, en su obra *La filosofía en Chile en la primera mitad del siglo XIX*, nombra a Jenaro Abasolo entre quienes «manifestaron acentuado temperamento filosófico y dedicación a la filosofía», y luego sostiene que el filósofo santiaguino, el cual «merece mucho más que la escasa o nula recordación que se le tributa», dejó entre sus obras: «“La Religión de un Americano”, “La América y su porvenir” [sic] y “Personalidad” [sic]»⁹⁵.

Otro ejemplo de un autor filósofo que menciona a Abasolo desprolijamente es Santiago Vidal Muñoz, en «Introducción a la historia de las ideas filosóficas en Chile en el siglo XIX». Vidal, en medio de la realización de una clasificación de lo que —para él— serían las tendencias principales del pensamiento jurídico, incluye a Abasolo como parte de «la tendencia romántica, utópica y positivista de Lastarria», sosteniendo de inmediato que «Jenaro Abasolo, discípulo de Bello, realiza obra filosófica poco conocida aún [sic]»⁹⁶. Discutibles resultan de esta cita la caracterización de *tendencia utopista* y *positivista* del pensamiento de Abasolo, y también su condición de *discípulo* de Bello, que menciona Vidal. Pues, si sobre la *tendencia utopista* del pensamiento de Abasolo se trata, cabe decir que éste tiene de utopista lo que cualquier *pensamiento humanista*

95 Molina, E. *La filosofía en Chile en la primera mitad del siglo XIX*. Editorial Nascimento. Santiago, 1953, p.8. Siguiendo el razonamiento de Molina, habría que decir que Abasolo, tal cual Bello, Lastarria, Bilbao y otros, no alcanzó la categoría de *filósofo propiamente tal*, pues aquél como éstos, «vivían absorbidos por los problemas sociales y políticos y por el afán de atender al progreso y reestructuración de la colectividad. Eran filósofos en el sentido con que lo fueron —y cuyos títulos hoy para el caso no les valdrían— los llamados filósofos de la gran revolución francesa: Voltaire, Montesquieu, Rousseau, Diderot; es decir, publicistas, precursores de sociólogos, filósofos de la historia, reformadores sociales». *Ibíd.*, pp.9-10.

96 Vidal, S. «Introducción a la historia de las ideas filosóficas en Chile en el siglo XIX», cap. III, p.56. En Fernando Astorquiza (edit.) *Bio Bibliografía de la Filosofía en Chile desde el siglo XVI hasta 1980*. Universidad de Chile. Santiago, 1982.

tiene: el deseo de una humanidad que progrese social y políticamente. No más que esto. En cuanto a su *tendencia positivista*, predicada por Vidal, no existe. Por el contrario, Abasolo antes bien rechaza el *positivismo*, calificándolo de «monstruosa absurdité»⁹⁷. Y otro tanto puede decirse respecto de la suposición de Vidal: Abasolo «discípulo de Bello». Porque, ¿qué aprendió Jenaro Abasolo de Bello? ¿Cuándo Bello dirigió a Abasolo, y en qué? ¿Dónde están los testimonios de la relación entre ambos autores? De hecho, en toda su obra Abasolo *nunca* nombra a Bello, lo que ya es mucho decir⁹⁸.

También el autor Roberto Escobar se ha interesado por Jenaro Abasolo. Pues, en su libro *El vuelo de los búhos. Actividad filosófica en Chile de 1810 a 2010*⁹⁹, Escobar dedica cerca de cinco páginas para dar cuenta de la vida y obras de Abasolo¹⁰⁰.

Comienza Escobar su escrito citando unas líneas del libro de Abasolo *La Personnalité*, y destacando el hecho de que un chileno publicara un libro de filosofía, en otro idioma que la lengua española, y en Europa. Luego de lo cual Escobar realiza una relación un tanto forzada del carácter *americanista* del pensamiento de Abasolo con el cultivo profundo de la filosofía. Y para esto cita nuevamente unas líneas, pero en esta oportunidad del texto *póstumo* del filósofo santiaguino¹⁰¹. A continuación Escobar habla de la vida de Abasolo, de su «título de Ingeniero» y de su desempeño «como profesor de matemáticas en el Liceo de Niñas de Copiapó»¹⁰², datando además su muerte en el año «1888». No obstante, ya antes se descartó la profesión de «ingeniero» de Abasolo y se dio a

97 [monstruoso absurdo] Abasolo, J. *La Personnalité* (1877), p.59. Sobre lo mismo, dice, un tanto exageradamente, Flora Abasolo en *Carta inédita* n°1. 04/02/1907: «mi papá ataca el positivismo en todas sus obras».

98 Vid. «Estudio Introductorio», en *La personalidad política y la América del porvenir* (reedición 2013), p.23, nota 27.

99 Escobar, R. *El vuelo de los búhos. Actividad filosófica en Chile de 1810 a 2010*. RIL Editores. Santiago 2008, pp.68-72.

100 Escobar ya había escrito, exactamente lo mismo que escribe en *El vuelo de los búhos...*, sobre Abasolo, en su texto *La filosofía en Chile*. Universidad Técnica del Estado. Santiago 1976, pp.39-43.

101 Cabe señalar que Escobar atribuye dicha cita al libro *La Personnalité* (1877). Vid. Escobar, R. *El vuelo de los búhos...*, sección Notas, p.96. Sin embargo, las líneas copiadas por Escobar corresponden al texto de Abasolo *La personalidad política y la América del porvenir* (2013), p.463.

102 Escobar, R. *El vuelo de los búhos...*, p.69.

conocer la fecha de su muerte (1884). También hay que rechazar, ahora, lo que dice Escobar sobre la institución donde realizó clases Abasolo, porque no fue en el «Liceo de Niñas» de Copiapó, sino en el Colegio de Minería de Copiapó¹⁰³.

Avanza después su escrito Escobar comentando unas citas del texto *La Personnalité*¹⁰⁴, en medio de lo cual menciona lo que él considera como «desafecto» de Abasolo «por el idealismo y muy especialmente por Hegel»¹⁰⁵. Empero, para ser precisos, Abasolo habla sin estima de lo que para él sería en un aspecto específico «l'idéalisme subjectif de Hegel»¹⁰⁶, que no de Hegel absolutamente, ni tampoco del idealismo como tal. ¿Cómo Escobar no percibe esto si a continuación habla de los ensayos de Abasolo que quedaron inéditos, los cuales dicen relación con Kant, Fichte, Schelling y Hegel, es decir los *idealistas* alemanes? De hecho, es bastante manifiesto en los escritos del *agrimensor* que el devenir histórico de la humanidad no puede desdecir del *destino del hombre*, o sea, de una esfera suprasensible que se pone como referente de realización y que moldea todo proyecto político y social. Con lo que las propuestas del *idealismo alemán* vendrían a constituir, para Abasolo, el resguardo crítico para reconducir lo que en principio puede verse como un puro *factum* histórico irremediable¹⁰⁷.

Remata Escobar su escrito referido a Abasolo citando las últimas líneas del libro póstumo de éste, *La personalidad política y la América del porvenir*, y una vez que añade algunas consideraciones generales sobre el pensamiento del filósofo santiaguino, sostiene lo que viene a ser una verdadera *contradictio in adjecto*: «De todo el siglo XIX, Abasolo se perfila como el filósofo chileno más cabal y sistemático, pero cuyas obras fueron

103 Vid. Nombramiento como profesor de matemáticas del Colegio de Minería de Copiapó, de Jenaro Abasolo, en Boletín de Instrucción Pública, Santiago, mayo 7 de 1859.

104 A propósito, sostiene Escobar que «la intención de la primera parte [de *La Personnalité*] es comentar las corrientes del pensamiento de Leibniz, Kant, Hegel y Espinoza». Escobar, R. *El vuelo de los búhos...*, p.69. Consideramos que Escobar es *desproporcionado* en su aserto, pues la primera parte del libro de Abasolo de 1877 supera lo que podría considerarse *comentarios de las corrientes de pensamiento* de los autores nombrados. Vid. «Estudio Introductorio», pp. XXXI-XXXIII, en Abasolo, J. *La religión de un americano* (2016).

105 Escobar, R. *El vuelo de los búhos...*, p.70.

106 [idealismo subjetivo de Hegel] Abasolo, J. *La Personnalité* (1877), p. 103.

107 Vid. «Estudio Introductorio», pp. XLV y ss., en Abasolo, J. *La religión de un americano* (2016).

poco difundidas y aún permanecen desconocidas»¹⁰⁸.

El último autor que creemos debe considerarse cuando de la vida y de las obras de Abasolo se trata es José Santos. A diferencia de los autores anteriores, Santos desarrolla un análisis relativamente extenso y destacable sobre una de las tantas problemáticas tratadas por Abasolo, y que dice relación con América¹⁰⁹. De aquí el título del texto de Santos: *Jenaro Abasolo, el Americano*¹¹⁰. Sin embargo, ya en la segunda página del escrito de Santos es posible detectar imprecisiones. Pues, sostiene Santos que el «primer gran libro lo redactó [Abasolo] mientras vivía en Europa y fue publicado en Bruselas en 1877»¹¹¹. Lo cual es sólo relativamente cierto. Porque, en efecto, como ya se ha dicho, Abasolo publicó en Bruselas (1877) su libro *La Personnalité* —que es al cual se refiere Santos—, pero no lo redactó en Europa, sino que lo llevó *avanzado* desde Chile y lo terminó en el Viejo Mundo¹¹².

En la misma página (50) anteriormente citada, nota n°9, Santos sostiene que Abasolo, previo a *La Personnalité*,

«sólo ha publicado anónimamente dos textos breves que fueron inicialmente atribuidos a Francisco Bilbao: *Dos palabras sobre la América y su porvenir* (Imprenta chilena. Santiago. 1861) y *La religión de un Americano* (Imprenta de la Unión Americana. Santiago. 1866)»¹¹³.

108 Escobar, R. *El vuelo de los búhos...*, p.72.

109 Vid. En «Estudio Introductorio», pp.19-20, en Abasolo, J. *La personalidad política y la América del porvenir* (2013).

110 Vid. Santos, J. *Jenaro Abasolo, el Americano*. Revista La Cañada (revistalacañada.cl), 2011, n°2, pp.48-69.

111 *Ibíd.*, p.50.

112 De esto da testimonio Flora Abasolo cuando escribe que su padre «había llevado en preparación desde Chile» el libro *La Personnalité*. Vid. «Breve Reseña Biográfica», p.38, en Abasolo, J. *La personalidad política y la América del porvenir* (2013). Cabe señalar que Santos da a entender, además, que el *Estudio sobre filosofía alemana*, de Abasolo, fue redactado también en Europa. Dice Santos: «Flora Abasolo informa de dos manuscritos que redactara en la misma época. El primero de ellos se habría llamado “Estudios [sic] sobre filosofía alemana”. Santos, J. Ídem. Pero, conforme a los *Manuscritos inéditos* que tenemos *a mano*, creemos que el *Estudio sobre filosofía alemana* fue iniciado en Chile, continuado en Europa y nunca terminado. De hecho, escribe Flora al respecto que su padre, «Cuando llegó a Chile traía casi terminado su valioso *Estudio sobre la filosofía alemana*». Vid. «Estudio Introductorio», p.40, en Abasolo, J. *La personalidad política y la América del porvenir* (2013).

113 Santos, J. *Jenaro Abasolo, el Americano*, p.50.

Pero, el primer texto nombrado por Santos —del año 1861— ya dijimos que Abasolo lo firmó sólo con sus iniciales (J.A.)¹¹⁴. Ocurriendo que fue el segundo escrito a que alude Santos —del año 1866— el atribuido erróneamente a Bilbao¹¹⁵. A esto ha de agregarse que Santos no nombra el texto de Abasolo del año 1872, *La personalidad política. Los pobres y los ricos o lo consumado y lo posible*, obviamente anterior a *La Personnalité*¹¹⁶.

Además, Santos agrega que en *La Personnalité*, Abasolo «discute con toda la tradición europea comentando los pensamientos de Hegel, Kant, Leibniz, Spinoza, entre otros». Lo cierto, empero, es que Abasolo en *La Personnalité* trata a estos autores mencionados, y a otros, como, por ejemplo, Lamennais, Quinet, Bossuet, Pascal, Chateaubriand y Voltaire, mas sin intención de *comentarlos*, sino en función de dar a conocer la dimensión especulativa de su *propio* filosofar¹¹⁷.

A las imprecisiones anteriores, Santos suma otra, al sostener que «su segundo libro [de Abasolo] fue redactado también durante su estadía en Europa, aunque no se publicó hasta después de su muerte»¹¹⁸. Santos se refiere al texto *La personalidad política y la América del porvenir*, respecto del cual Flora Abasolo dice, en su «Breve Reseña Biográfica» que precede al libro de 1907, algo distinto, a saber: «Poco antes de morir terminó la obra que presentamos aquí, escrita durante los últimos años que pasó en Chile después de su vuelta de Europa»¹¹⁹.

114 Vid. más atrás nota n°11.

115 Vid. «Estudio Introductorio», pp.XXV y ss., en Abasolo, J. *La religión de un americano* (2016).

116 Han de considerarse, además, como anteriores a *La Personnalité*, los dos *Comunicados* publicados por Abasolo en el periódico *La voz de Chile*, en el año 1862: «Sobre México» (año 1, n°42, 01/05), y «Sobre los cargos hechos a la forma republicana» (año1, n°99, 07/07). Vid. «Estudio Introductorio», pp. XXX-XXXI, en Abasolo, J. *La religión de un americano* (2016).

117 Cabe señalar que el libro *La Personnalité* (1877) tiene cierta relación de continuidad con el texto *La religión de un americano* (1866). De hecho, en el libro de 1877 se encuentran citas textuales dichas once años antes por Abasolo en su folleto de 1866. Vid. Abasolo, J. *La religión de un americano* (2016), «Estudio Introductorio». 2. «Fuentes filosóficas principales del texto», pp. XLV y ss.

118 Santos, J. *Jenaro Abasolo, el Americano*.p.51.

119 Vid. «Breve Reseña Biográfica», p.41, en Abasolo, J. *La personalidad política y la América del porvenir* (2013).

Escritos republicanos. Selección de escritos políticos del siglo XIX, es otro texto en que Santos se refiere a Abasolo, bajo el título «Jenaro Abásolo (1833-1884)»[sic]¹²⁰. Aquí Santos, entre cosas certeras, escribe algunas de las cuestiones erradas presentes en su *Jenaro Abasolo, el Americano*, repite otras imprecisiones sostenidas por Flora Abasolo en su «Breve Reseña Biográfica», y «corrige» lo señalado en párrafo anterior, por cuanto sostiene en su artículo inserto en *Escritos Republicanos*, que el libro de 1907 «fue redactado, en su mayor parte, también durante la estadía [de Abasolo] en Europa»¹²¹. Aunque, a renglón seguido Santos dice —sin evidenciar su fuente— que el libro *La personalidad política y la América del porvenir* fue editado por las «hijas»¹²² de Abasolo. Pero, en *Carta inédita* n°1 a Miguel de Unamuno, fechada en febrero 4 de 1907, Flora Abasolo señala que su padre dejó a su muerte «dos hijos menores de edad y huérfanos de madre también». Y refiriéndose al libro póstumo de su progenitor, declara Flora que lo «he principiado a publicar con mi hermano».

9. En el sitio digital Memoria Chilena¹²³, dependiente de la Biblioteca Nacional de Chile, aparece mencionado el nombre de Jenaro Abasolo en tres ocasiones¹²⁴.

Primero, cuando se habla de los *Inicios y desarrollo formal de la filosofía en Chile*. Aquí, y refiriéndose a una modo característico de hacerse

120 Santos, J. y López, M. (compiladores) *Escritos republicanos. Selección de escritos políticos del siglo XIX*. LOM Ediciones, Santiago, 2011, pp. 221-251. Santos escribe una «Noticia Introductoria» (pp.223 a 227) y luego copia, de *La personalidad política y la América del porvenir*, la mayor parte de los capítulos correspondientes al Libro II, Principios políticos (en el libro original de 1907, corresponden a pp.139-232), realizando una que otra aclaración a pie de página.

121 Santos, J. y López, M. (compiladores) *Escritos republicanos. Selección de escritos políticos del siglo XIX*, p.224.

122 Ídem.

123 Memoria Chilena es un sitio de la Biblioteca Nacional de Chile «destinado a reunir, compartir y atesorar la gran historia colectiva y las pequeñas aventuras individuales que conforman nuestra identidad como país». Vid <http://www.memoriachilena.cl/602/w3-article-648.html>.

124 No se considera aquí la referencia hallable en Catálogo de la Biblioteca Nacional, en la cual se puede leer, en lo que al autor de *La personalidad política y la América del porvenir* se trata, lo siguiente: «Abasolo Navarrete, Jenaro, 1825-1884». Es decir, la Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos de Chile aún fecha el año 1825 -señalado por P.P. Figueroa-, como de nacimiento de Abasolo.

cargo de la reflexión filosófica, más apegada a la *impronta cultural americana y chilena*, se dice que «el pensamiento filosófico de Andrés Bello y el de Jenaro Abásolo [sic] resultaron ser significativos»¹²⁵. Sobre Bello no habrá pronunciamiento, porque no es el objetivo de este artículo. Pero, en lo atingente a Abasolo, cabe preguntar: ¿en qué resultó ser *significativo* su pensamiento? Es más, ¿cuántos autores de su época conocieron a Abasolo? ¿Dónde se hallan las *pruebas documentales* de este aserto? Y aun, ¿quién se hace cargo de esta *sentencia oficial* sobre Abasolo?

Después, en uno de los enlaces del sitio, titulado *Cronología*, se vuelve a nombrar a Jenaro Abasolo destacándolo superlativamente. En forma literal, se escribe al respecto:

«1877. Jenaro Abásolo [sic], el más importante filósofo chileno del siglo XIX, publica en Bruselas su obra *Personnalité* [sic], en la que expone y comenta parte del pensamiento de Leibniz, Kant y Hegel, así como su comprensión ética y teológica. Abásolo [sic] rechaza la filosofía positivista»¹²⁶.

Estos juicios, que demuestran la pertinaz perseverancia en la falta de sustento e imprecisiones, se emiten sin entregar fuente ni referencia alguna que permita comprobar que Abasolo es *el más importante filósofo chileno del siglo XIX*. ¿Quién lo dice? y ¿con qué argumentos? Y, ¿cuál es el título del estudio, del libro o del artículo referido a *La Personnalité* en que se puede constatar que en esta obra Abasolo expone y comenta a Leibniz, Kant y Hegel? La respuesta es simple: ¡no existe!

Por último, y en otro enlace del sitio mencionado, referido esta vez al desarrollo de la *Filosofía ilustrada* en Chile, Abasolo igualmente es nombrado —y como antes— con admiración.

«Sin embargo —dice en el sitio virtual¹²⁷—, a poco andar, surgió la figura y la obra de uno de los más originales filósofos chilenos, Jenaro Abásolo [sic], que a la par que comentó agudamente las obras de algunos de los más importantes pensadores alemanes como Leibnitz [sic], Kant y Hegel, presentó una también aguda crítica en lo que concernía al modo en que América se relacionaba con el pensamiento europeo, estableciendo la necesidad fundamental de que el mencionado continente constituyera, desde sí y para sí, particulares maneras de comprender la propia realidad».

125 <http://www.memoriachilena.cl/602/w3-article-648.html#presentacion>.

126 <http://www.memoriachilena.cl/602/w3-article-648.html#cronologia>.

127 <http://www.memoriachilena.cl/602/w3-article-94692.html>.

Nuevamente caben las consultas: ¿en qué radica la *originalidad* de Abasolo y de su obra? ¿Quién *postula* dicha originalidad? Y, ¿dónde se encuentran publicados los *comentarios agudos* de Abasolo respecto de los *pensadores alemanes* mencionados?

¡Ni qué decirlo! Hasta ahora se desconoce quién o quiénes emiten —y en qué sustentan— las aseveraciones expresadas sobre Jenaro Abasolo en el sitio mencionado¹²⁸. Quizás si por tratarse de un sitio virtual *oficial*, las noticias aclaratorias respecto de los autores —esto es, sus nombres y apellidos— detrás de cada uno de los textos, se pierden¹²⁹. Importa decir, sin embargo, que sólo relativamente dichas noticias son certeras, y que, en general, surgen de ellas interrogantes que hasta la fecha *no han sido respondidas*.

A modo de conclusión

El intento de ver a Abasolo como «el más grande filósofo chileno» o como un «espíritu singular» del siglo XIX, no puede sustentarse en el simple y secreto *deseo* de que esto sea así, sino desde la profundidad del análisis de su obra.

Sin duda, nuestro espíritu se regocija por la sola esperanza de encontrar un filósofo que siendo nuestro connacional, esté a la altura de las grandes reflexiones hechas en la historia y que, además, su pensamiento reboce de originalidad y sentido. Mas, dicho estado del espíritu no puede hacernos renunciar, por un lado, a la sinceridad y, por otro, a la indagación seria de lo dicho por el pensador chileno. Así pues, lo que nos pro-

128 Cabe agregar que en otro sitio virtual *oficial* chileno, perteneciente al Congreso Nacional, sección Biblioteca del Congreso Nacional de Chile/BCN, se lee que la obra de Jenaro Abasolo, escrita en idioma francés y titulada *La Personnalité* (1877), es adjudicada a Jorge Abasolo Aravena. Vid. <http://www.bcn.cl/catalogo/>. Ubi.: Sede Santo Domingo. Colección: Monografías. Nro. pedido: 159.923 A118p. 1877. Advertimos: Jorge Abasolo Aravena es un periodista descendiente de Jenaro Abasolo, actualmente vivo.

129 En el sitio en cuestión existe un listado de colaboradores (<http://www.memoriachilena.cl/602/w3-article-123897.html>). Pero, nosotros nos referimos puntualmente a las noticias sobre los autores de los textos que nos importan, y que incluyen y se refieren a Jenaro Abasolo. En contacto-consulta vía correo electrónico, María José Cumplido Baeza, Editora del Mini sitio de Memoria Chilena en que se habla de Abasolo, señala al respecto: «los minisitios son investigaciones colaborativas y sujetas a cambios, por lo que no tienen un autor específico que firme el texto. A pesar de eso, los editores nos hacemos responsables de lo que allí se escribe». (mayo 30 de 2016).

duzca la fantasía respecto del alcance del filosofar de Abasolo, debe ser un aliciente, pero, en ningún caso el centro. Luego, por lo mismo, el fin de nuestras indagaciones debe ser cómo Abasolo ha pensado y con qué altura los procesos y la vida en general, lo que en él incluiría un carácter netamente *latinoamericanista*. Sin comprender su vida y su tiempo, sin la lectura de sus textos, el hablar de Abasolo será discurrir en torno a su figura idealizada, será negarse a entender que para evaluar su pensar, lo primero es escuchar sus palabras para conocer sus ideas y, luego, ver —de ser afortunados— si hemos encontrado en ellas el devenir de la vida, las relaciones que las *cosas* guardan entre sí y un *deber ser* adecuado para la humanidad.

En fin, para encumbrar a Abasolo a un sitio destacado, es un deber romper con el hábito de la *desprolijidad*. Es decir, debemos vencer esa disposición que no pocas veces se genera en nuestros sistemas de enseñanza, pues, en ellos suele ser el diletantismo el que se superpone al viejo y fecundo hábito de cavar y profundizar para encontrar *algo más que una pura imagen aparente*.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abasolo, J. (1861): Dos palabras sobre la América y su porvenir: la Patria. Santiago, Imprenta Chilena.
- (1877): La Personnalité. Bruxelles, Typographie V^oCH. Vanderauwera.
- (2013): La personalidad política y la América del porvenir (reedición). Edición, Estudio Introductorio, Notas y Apéndices, de Pablo Martínez y Francisco Cordero. Ediciones Universitarias de Valparaíso, Valparaíso.
- Abasolo, J. (1866): La religión de un americano. Santiago. Imprenta de La Unión Americana (reedición 2016): Cenaltes Ediciones, Colección Linotipo 1.9, Viña del Mar- Biblioteca Saavedra Fajardo. Edición de Francisco Cordero y Pablo Martínez, 162 pp.
- Boletín de la Sociedad Nacional de Minería. Revista «Minera», N°93, Año XIII, Serie 2, Vol. VIII de 31 de julio de 1896, p.121.
- Guía Profesional de la Ingeniería en Chile Who's who del Instituto de Ingenieros de Minas de Chile, 1939, p.170.
- Figueroa, P.P. (1897): Diccionario Biográfico de Chile. Santiago. Imprenta y Encuadernación Barcelona.
- Jobet, J.C. (1955): Los precursores del pensamiento social de Chile. Santiago. Editorial Universitaria.
- Martínez, P. & Cordero, F. 2010): "Jenaro Abasolo: Esbozo de su pensamiento" en Revista Filosofía, Educación y Cultura, N°11, Universidad de Santiago de Chile, Facultad de Humanidades, Departamento de Filosofía, pp. 91-108.
- Segall, M. (1965): «Jenaro Abasolo Navarrete», en Filósofos y Utopistas, diario Las Últimas Noticias, Año LXIII, 29/05/1965, p.5.
- Zapiola, J. (1902): La Sociedad de la Igualdad y sus enemigos. Santiago. Imprenta Enrique Blanchard- Chessi.

Recibido: Julio 2015

Aceptado: Octubre 2015

El marxismo en Chile en la década de 1930: entre el marasmo y la “creación heroica”

Marxism in chile in the 1930s: b etween marasmus and the “creation heroic”

Marcelo Alvarado Meléndez¹

marcelo.alvarado@uarcis.cl

*En memoria de Jaime Massardo (1949-2016),
Intelectual orgánico de las clases subalternas de América Latina*

RESUMEN

El presente artículo aborda el desenvolvimiento del pensamiento marxista en Chile durante la década de 1930. Tras este objetivo se describe el contexto histórico de la gran crisis del sistema capitalista mundial y sus consecuencias económicas, sociales y políticas en nuestro país. En este escenario, surge una pléyade de intelectuales que asume la teoría marxista en uso para interpretar la realidad y elaborar programas de cambios sociopolíticos. Seleccionamos a tres autores representativos de este período: Eugenio Orrego Vicuña, Oscar Waiss y Gregorio Guerra. Estos tres intelectuales incorporan en sus ensayos, de manera limitada pero creadora, los supuestos teóricos del discurso marxista. El valor de estos trabajos reside en la inauguración de una tradición intelectual que será acogida no sólo por el mundo académico en las décadas siguientes, sino que será también un componente decisivo de la cultura política articuladora de la “vía chilena al socialismo” en la década de 1970.

PALABRAS CLAVE: Marxismo en Chile. Historia de las ideas. Ensayistas. Eugenio Orrego Vicuña. Oscar Waiss. Gregorio Guerra.

¹ Licenciado en Filosofía. Investigador y docente, Universidad Arcis.

ABSTRACT: This article discusses the development of Marxist thought in Chile during the 1930s. After this objective, it describes the historical context of the great crisis of the world capitalist system and the economic, social and political consequences in our country. In this scenario, a court of intellectuals arise using Marxist theory to interpret reality and develop socio-political changes. We selected three representative authors of this period: Eugenio Orrego-Vicuña, Oscar Waiss and Gregorio Guerra. These three intellectuals include in their essays, in a limited but creative way, theoretical assumptions of Marxist speech. The value of these works lies in the opening of an intellectual tradition that will be welcomed not only by the academic world in the following decades, but also in being a crucial component of the articulating political culture of the “Chilean way to socialism” in the 1970s.

KEY WORDS: Marxism in Chile. History of the ideas. Essayists. Eugenio Orrego Vicuña. Oscar Waiss. Gregorio Guerra.

I. Introducción

Entre 1890 y 1930 existe una multitud de ensayos, tesis de grado, folletos y artículos de periódicos que citan, para elogiar o para impugnar, las obras Marx y sus discípulos. En ellos es posible reconocer, de manera incipiente, la presencia en nuestro ambiente del denominado “socialismo científico”, ligado teórica y políticamente a la Segunda Internacional y, en menor medida, a la Tercera Internacional. No obstante esta difusión, no se puede afirmar, a nuestro juicio, que en este período se desarrollara un “marxismo vernáculo” con el dominio crítico de las fuentes y carácter creador para interpretar nuestra realidad ya que los mencionados trabajos no pasan de las referencias para acreditar erudición o encender polémicas. Esta precariedad intelectual contrasta con los esfuerzos desarrollados en países vecinos en los años que indicamos como son los de Juan B. Justo, –primer traductor al castellano de *El Capital*– y Aníbal Ponce en Argentina, y el descollante trabajo de José Carlos Mariátegui en Perú, por citar algunos ejemplos.

A partir de 1930 se observa ya no una simple circulación de textos sino una creciente elaboración teórica acogiendo creadoramente, por un lado, la concepción de la historia y los conceptos sociológicos y sumándose, por otro lado, a la crítica cultural y a las discusiones ideoló-

gicas derivadas del pensamiento marxista contingente. Este proceso de *apropiación* del marxismo fue encauzado por algunos intelectuales que buscaban respuestas a los desafíos de la coyuntura histórica que enfrentaba el país: en primer lugar, se debe señalar los efectos de la Gran Depresión en nuestra economía monoprodutora que implicó el cierre de las faenas salitreras y la cesantía e indigencia de 130.000 obreros y sus familias. La situación de miseria vivida en las principales ciudades del país significó para la opinión pública el surgimiento de una crítica radical a la viabilidad del sistema capitalista. En segundo término, en lo político-social se verificó una creciente efervescencia y movilización ciudadana tras las demandas de cambios políticos y económicos: la caída de la dictadura de Ibáñez como resultado de la desobediencia civil y protesta de las masas en las calles; la insurrección de la Armada en septiembre de 1931 que exigía reformas de carácter nacional; el levantamiento y posterior masacre de obreros de Vallenar y Copiapó en la navidad de 1931, conocida como “Pascua Trágica” y la efímera República Socialista encabezada por Eugenio Matte y Marmaduke Grove en junio de 1932 que intentó por primera vez sustituir el capitalismo en el continente.

En este contexto dramático, surgió una *intelligentzia* que intentó comprender nuestra realidad específica asimilando elementos teóricos del marxismo en uso, orientado principalmente a cuestionar el predominio del capitalismo financiero en el mundo y en nuestro país. Creemos que este desenvolvimiento del marxismo se expresa, de manera paradigmática, en el pensamiento de tres intelectuales representativos de esta época de *ensayos y errores*; desde luego, aunque sus trabajos puedan juzgarse —a la luz del presente— como deficitarios e ingenuos reconocemos en ellos un valor fundacional que debe ser rescatado.

II. La “revolución ilustrada” de Eugenio Orrego Vicuña

Eugenio Orrego Vicuña (1900-1959) es un intelectual destacado que intenta incorporar de modo original los supuestos teóricos del marxismo en algunas de sus obras. Provenía de una acomodada familia de tradición liberal que le proporcionó los medios favorables para una sólida formación humanista: era hijo del novelista Luis Orrego Luco y nieto, por el lado materno, del historiador y tribuno Benjamín Vicuña Mackenna. Aunque creció en el típico ambiente oligárquico santiaguino de comienzos del siglo XX, adhirió con entusiasmo en su juventud al

ideario socialista, entusiasmo que al parecer abandonó con el tiempo, para terminar retornando a sus cauces oligárquicos. No obstante este zig-zagueo, dejó importantes documentos que acreditan su paso por el marxismo. Motivado por sus inquietudes políticas, viajó a la Unión Soviética para conocer en terreno la experiencia de transformación social. En este país simpatizó con el ensayo de construcción socialista y se familiarizó con la doctrina revolucionaria, dejando dos gruesos volúmenes con sus testimonios.²

Al morir José Carlos Mariátegui en 1930, dictó una serie de conferencias en su homenaje que fueron publicadas en un folleto. Conocedor de la vida y obra del pensador peruano, valora su trascendencia para la causa socialista latinoamericana. Afirma sobre el autor de *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* que, como él,

“nadie ha realizado una labor de interpretación más sólida, más sincera, más científica. Ella comprende un esquema de la evolución económica, cinco estudios admirables sobre el problema del indio, el problema de la tierra, el proceso de instrucción pública, el factor religioso y el debate sobre regionalismo y centralismo. Un estudio notabilísimo sobre la literatura de su tierra, en que el crítico manifiesta toda su valía, clausura el volumen”.³

Destaca Orrego que el problema del indio es lo más relevante de trabajo de Mariátegui ya que esta problemática es común en todo el Continente pero que tiene su especificidad en el Perú: el régimen de la propiedad de la tierra y la persistencia del gamonalismo. Asimismo subraya el papel del mito como forma arcaica subsistente en el imaginario cultural peruano pero potencialmente movilizadora de las masas indígenas para luchar por la emancipación social, ponderando así el rescate que hace el “Amauta” del mito social postulado por Sorel. Este socialismo propiciado por Mariátegui, nos dice su comentarista, no es abstracto sino que se acopla con la tradición del “Incario” vinculada con formaciones económico-sociales donde superviven rasgos de un comunismo ancestral en importantes poblados del país andino.

2 Orrego Vicuña, Eugenio. *Tierra de Águilas. Un sudamericano en la U.R.S.S.* Santiago: Editorial Robert Barrington, 1929; y, *El país de Lenin. Panorama general de la U.R.S.S.* Santiago: Imprenta Universitaria, 1932. Para una biografía de Orrego, véase: Massone, Juan Antonio. *Eugenio Orrego Vicuña (1900-1959)*. Santiago: Cuadernos de la Academia Chilena de la Lengua, 2000.

3 Orrego Vicuña, Eugenio. *Mariátegui*. Santiago: Ediciones Mástil, 1930, pp. 13-14.

Sin embargo, la lectura que hace Orrego de Mariátegui es paradójica: por un lado, valora su agudeza para considerar el problema indígena como uno de los desafíos capitales del socialismo en el Continente; pero, por otro lado, desconoce —o quiere desconocer— que dicho problema sea parte de los llamados países del “Cono Sur”:

“El punto de vista de Mariátegui es válido para casi todos los países de Sud América, *con excepción de Chile, Argentina y Uruguay, en que la raza blanca domina casi exclusivamente*”.⁴

Esta paradoja de Orrego que se asombra por el acierto del intelectual peruano pero que se inhibe mentalmente para cuestionarse y aplicar creadoramente su metodología a la realidad chilena donde perviven múltiples pueblos originarios sometidos política y culturalmente por el Estado-nación, no puede explicarse sino por un invencible sesgo racista del autor, confesado sin ambages:

“Creo que de la mayor parte de las razas indígenas de América no cabe esperar sino muy poco. *Casi todas ellas son notoriamente inferiores, en calidad humana, a la raza blanca y a la raza negra*”.⁵

A contrapelo de la concepción indigenista del socialismo de Mariátegui, Orrego también subestima la contribución de los pueblos indígenas para la superación del capitalismo, estimando que éste será más el producto de los obreros organizado y no de las comunidades originarias a las que califica de regresivas para el avance histórico:

“No hay, tampoco, duda de que el desenvolvimiento socialista y su aporte a la civilización y a la sociedad socialistas, *se verán dificultados, entrabados y disminuidos por el factor indígena*”.⁶

Otro tópico que destaca Orrego Vicuña de la obra de Mariátegui es el estudio del factor religioso en el Perú, que puede tener proyecciones para el tratamiento de este fenómeno en otros pueblos latinoamericanos por la similitud de sus características. Comenta que si el Tawantinsuyu fue un sistema teocrático, donde la religión y el imperio estaban indisolublemente unidos, esta tradición favoreció la unidad política entre la Iglesia y el Estado durante la Colonia y la República, pero consigna que

4 *Ibidem*, p. 16 (cursivas nuestras).

5 *Ibidem*, p. 17 (cursivas nuestras).

6 *Ibidem*, p. 18 (cursivas nuestras).

la influencia religiosa del catolicismo en el pueblo es débil. El cristianismo se superpuso a los mitos religiosos indígenas sin eliminarlos del todo, los cuales reviven en los mitos sociales como potencial revolucionario. Para Orrego este es un acierto de Mariátegui y ejemplo de aplicación del materialismo histórico.

Más adelante, Orrego examina la lectura que hace Mariátegui de la obra de Marx. Revisa la crítica a Henri de Man en su *Defensa del Marxismo* donde también esboza sus diferencias con el marxismo oficial soviético, diferencias que suscribe nuestro autor:

“Su doctrinarismo excluye, pues, sin dejar de ser dogmático en lo esencial, toda intransigencia y, en tal sentido, lo aparta de la ortodoxia escrita de Moscú. Y es que Mariátegui no es propiamente comunista, en el sentido bolchevique. Admira a Lenin con hondo fervor, observa la marcha de sus realizaciones en la gran nación eslava y comprende que ahí nacerán los mol-des del nuevo tiempo, pero *no parece comulgar íntegramente con la Tercera Internacional. Sus reservas, no especificadas, fluyen de la naturaleza misma de su obra*”.⁷

Un último aspecto del ensayo de Orrego que nos interesa destacar es la *función ética del socialismo* en la obra de Mariátegui. La construcción de una nueva sociedad exige, más que especulaciones, “la creación de una moral de productores por el propio proceso de la lucha anticapitalista”; es decir, la reforma intelectual y espiritual del proletariado para encarar con reciedumbre pero también con humanidad las luchas sociales:

“En la lucha de clases estriba, pues, la ascensión al socialismo como régimen en ejercicio, *pero este concepto alcanza en Mariátegui un significado más humano que en el bolchevismo*, un significado que importa condenación de violencias inútiles sin dejar la acción. En este sentido, Mariátegui aparece más integralmente socialista que los ortodoxos de Moscú”.⁸

En estos comentarios no están ajenos los reparos a las prácticas jacobinas de los revolucionarios burgueses, repicadas, en cierto modo, por los revolucionarios de las izquierdas. Los móviles y los medios de la revolución socialista –sentencia– deben ser distintos de los móviles y medios de las prácticas burguesas. La nueva sociedad no puede edificarse sobre la miseria y el ilotismo del proletariado, pero tampoco puede asentarse en la envidia y la venganza.

⁷ *Ibidem*, p. 28 (cursivas nuestras).

⁸ *Ibidem*, p. 29 (cursivas nuestras).

Orrego Vicuña a partir de su revisión somera de la obra de Mariátegui, piensa en los desafíos que debe enfrentar el socialismo en América Latina para solucionar la angustiada situación de nuestros pueblos. Reconoce los logros de las leyes sociales para el mejoramiento de la calidad de vida popular y los esfuerzos de las clases trabajadoras para educarse y formarse una conciencia, pero teme que la revolución social conlleve a rupturas radicales e irreversibles. El socialismo —dice Orrego— si reclama materiales nuevos, no busca la destrucción inútil de todo lo anterior sólo por ser anterior,

“no por ello podría desdeñar lo bueno, lo grande y lo útil que encuentre en la sociedad burguesa. Es preciso no olvidar que no hay solución de continuidad posible en la marcha de la historia, —si aplicamos para juzgarla los principios del materialismo histórico— y la sociedad socialista tendrá que asumir, en su día, el rol de heredera y superadora de la sociedad burguesa”.⁹

En conclusión, para nuestro autor, el valor de la obra de Mariátegui consiste en que intuyó las características singulares del proyecto socialista latinoamericano:

“Creo que éste ha de orientarse en un sentido de tolerancia sin dejar de ser enérgico, de paz sin perder la conciencia de la necesidad de la ofensiva, de libertad en lo que ésta sea compatible con el advenimiento y arraigamiento de nuevas formas sociales y económicas. Nuestro socialismo, —resume Orrego Vicuña— deberá buscar su realización integral sin transacciones que comprometan su acción o su desenvolvimiento, pero, también, ahorrando todas las crueldades, todas las inútiles injusticias y los inexcusables privilegios”.¹⁰

En la línea de la formulación del socialismo vernáculo, Orrego dio un paso más con su trabajo “Perspectiva del desenvolvimiento socialista en América y en el mundo”, incluido como apéndice en su libro *En el país de Lenin*. A su juicio, el capitalismo reside esencialmente en la polarización de la sociedad de clases: “millonarios y potentados en uno y mendigos en el otro”. Como el sistema está fundamentado en la desigualdad más excesiva, se hace imperioso su reemplazo por una civilización que permita a la humanidad “alcanzar la plenitud física e intelectual”. Pero, en concordancia con su ensayo sobre Mariátegui, cree

9 *Ibidem*, p. 32.

10 *Ibidem*, p. 33.

que el socialismo debe reconocer “la valía civilizadora del capitalismo”, heredando y haciéndose cargo de

“los progresos maravillosos de la ciencia y de la técnica y el desarrollo del maquinismo que hizo entrever la liberación del hombre de sus cadenas seculares, liberación que se hará posible con el desenvolvimiento de la economía socialista ordenada”.¹¹

Piensa Orrego que si bien el capitalismo se encuentra en una fase postrera, y que el socialismo está llamado naturalmente a reemplazarlo, es difícil su advenimiento porque la elite burguesa ha sido incapaz de procurar las condiciones sociales para la formación cultural de las grandes masas proletarias, produciéndose un divorcio abismal entre ambos sectores. Estima, sin embargo, que con el inicio de un proceso de transformación tal situación se iría revirtiendo, ya que surgiría una sola gran clase social que tendría garantizada un mínimo nivel económico y cultural:

“En ella se irán fusionando todos los hombres, con lo que se alcanzarán sus finalidades integrales. Durante su gestación podrá advertirse un alza constante del estándar de vida. Y cuando la sociedad socialista esté lograda la democracia socialista será un hecho, previa la disminución casi absoluta del Estado y de su aparato, por lo menos de su concepto de fuerza y coacción”.¹²

Puesto que esta etapa de transición no puede ser determinada en el corto plazo, cree que se desarrollará cuando se logren los fines culturales y económicos propios del socialismo. Asimismo, considera que tal proceso histórico de construcción socialista tiene un alcance universal, el cual conservará en un nuevo contexto todos los valores de las sociedades pretéritas:

“Reinará, finalmente, en el conglomerado universal de uniones y repúblicas socialistas federadas, la democracia obrera. Esta, ni aun en el período en que sea solo élite intelectual y obrera, podrá ignorar el sentido de humanidad y benevolencia. Se puede edificar la nueva sociedad sin que sea menester destruir antes las grandes construcciones del arte, de la ciencia y de la técnica burgueses... La sociedad de trabajadores no es, en su período inicial –ni puede serlo nunca– asociación de hombres fríos, de verdugos implacables, de destructores arrancados a los períodos más oscuros de la barbarie”.¹³

11 Orrego Vicuña, Eugenio. “Perspectiva del desenvolvimiento socialista en América y en el mundo”. *El país de Lenin...* Op. Cit., p. 371.

12 *Ibidem*, p. 372.

13 *Ibidem*, pp. 372-373.

Convencido de que el socialismo encarna los más caros principios humanistas y que contiene “íntegramente la idea de libertad”, Orrego se pregunta por qué se instaló en la Rusia Soviética un régimen dictatorial, observándose así una antinomia entre el postulado y la realidad. Ante esta contradicción incontestable, indica que cabrían dos explicaciones: la primera, que justifica de acuerdo con la teoría la aplicación de la dictadura del proletariado como una fase necesaria pero transitoria que tendría que sustituirse por un régimen de plena libertad. Sin embargo, por otro lado, piensa que la dictadura en Rusia era “inevitable” por sus características sociales; ya que, en los países “sin tradición de libertad” no subsistiría un proceso pacífico de transición al socialismo. Estima que en sociedades donde campea la miseria, la indisciplina social y la falta de cultura exigen regímenes de fuerza. Repara sí, que debe evitarse el uso exagerado de violencia, añadiendo que el período de “comunismo de guerra” en Rusia fue provocado por la invasión extranjera y la porfiada resistencia de la burguesía local.

De acuerdo a esta experiencia, el carácter violento o pacífico del proceso de transición al socialismo en Nuestra América dependería, en su opinión, de la actitud política y social que adoptasen las burguesías criollas. La “vía pacífica” para Orrego supone una colaboración “inteligente y comprensiva” de la burguesía al asumir racionalmente el significado civilizatorio del proceso de socialización de los bienes económicos. Del mismo modo, la colaboración activa en la construcción del socialismo de los sectores más avanzados de la clase burguesa como intelectuales, científicos y técnicos, darían al mundo una de las lecciones éticas más trascendentes.

Por otra parte, reconoce que uno de los principales obstáculos al cambio social es el temor de las clases altas a la insurrección de los de abajo. Pero dicho temor arranca, a su juicio, de la confusión entre dos conceptos: el de lucha de clases y el de odio de clases. El primero se refiere a “la batalla librada en el sector cultural y principalmente en el económico por la supresión de las diferencias de clases”. En cambio, el segundo, es un sentimiento de rencor de los de abajo por su secular postergación pero que desaparecería con la instauración de la justicia social:

“Es un complejo de inferioridad alimentado por la intransigencia de los usufructuantes, por el brutal egoísmo de los explotadores. El rencor social desaparece al extinguirse la causa que lo provoca. En la hora del banquete

los que fueron hambrientos y están hartos, los que sufrieron persecuciones y miseria y se sienten plenos del derecho de una nueva justicia que ya no podrá ser derogada por voluntad alguna, se tornan generosos. La hora del rencor es la de la injusticia, la de los privilegios que ignoran la oportunidad de ceder”.¹⁴

No obstante, Orrego sostiene que el odio de clases puede existir de manera latente, pudiendo exacerbarse espontáneamente en las épocas de hambre. Añade que en Rusia existió este fenómeno pero en forma parcial. Asimismo, opina que el recurso a la violencia no se comprende sólo como la expresión del malestar de los de abajo, —lo cual no dejaría de ser una mera revuelta popular— sino que también debe abordarse como un medio posible para avanzar al socialismo. Analizando históricamente esta cuestión anota que el régimen de fuerza instalado por el naciente Estado Soviético derivó de las particulares circunstancias internas y externas que lo atenazaron. Acota que las medidas coercitivas en los pueblos habituados al despotismo, sin espíritu de rebeldía y en extremo incultos, resultan eficientes pero no son justificables en aquellos con acendrada tradición democrática:

“Rusia necesitaba dictadura. Sin ella era imposible iniciar la transformación socialista ordenada. Pero no puede estimársela como sistema uniforme, a seguir en todas partes. Pueblos de tan alta civilización como el alemán o el norteamericano no harían necesaria, quizá, una dictadura potente y prolongada. En América cambia un poco el diagnóstico, pues la mayoría de sus pueblos tienen el hábito de las tiranías de caudillos militares. La dictadura socialista será necesaria en casi todos, pero no en las formas propiamente soviéticas”.¹⁵

Reconociendo las limitaciones inherentes de todos los regímenes de fuerza Orrego valora, empero, la experiencia rusa ya que proporciona lecciones para nuevos procesos, aunque cree que no puede ser el modelo exclusivo para todas las naciones. Afirmando que cada pueblo debe partir de sus propias condiciones para determinar su camino, señala algunos desafíos particulares del socialismo en el Continente:

“En América hay un problema de cultura y otro de disciplina. El de la cultura casi tan grave como en la Rusia zarista. En algunos países más grave. Las masas aborígenes han sufrido el yugo de la explotación en forma casi o

14 *Ibidem*, p. 375.

15 *Ibidem*, pp. 376-377.

tan salvaje como en los países coloniales. Con la independencia de España no mejoró la situación. El gamonalismo en el Perú, la opresión bestial de las indiadadas bolivianas, paraguayas, brasileras, colombianas, venezolanas... En las de Méjico hasta ayer agudamente. Este cuadro prueba la imposibilidad de culturización, el prolongamiento de una cuasi animalidad en todo el período que va corrido desde la Independencia hasta hoy”.¹⁶

Insiste en que el problema de la disciplina es uno de los más graves en nuestro Continente ya que no la tenemos por tradición, ni tampoco han contribuido a su asimilación las dictaduras castrenses instaladas para contener el ascenso popular; por el contrario, la han reemplazado por prácticas represivas que producen un disciplinamiento forzado y aparente:

“Los gobiernos sometían a sus siervos indígenas con el látigo, la metralla, el alcohol y los estupefacientes. La disciplina obtenida es la de los cementerios. Sin otra que permita colaboracionismo intelectual y técnico, que sea promisor de solidez, ¿cómo actuaría el proceso de transformación? La disciplina condiciona el proceso en casi idéntica proporción que la cultura”.¹⁷

Para nuestro autor es una cuestión capital conseguir la disciplina social para acelerar el proceso que conduzca al socialismo. Para lograrla, en su opinión, se requiere de cuerpos dirigentes y organizadores, de intelectuales y técnicos, de artista y agentes culturales bregando en terreno. Sin el concurso de estos cuadros seleccionados, la revolución se malogrará, retardándola en el tiempo y en la calidad de sus frutos. Una “revolución de hambrientos”, sentencia, está destinada al fracaso.

Ante este desafío, asoma en la propuesta de Orrego el papel de la organización política. Piensa que no es posible reeditar en América Latina un partido similar al bolchevique, pero es necesaria la formación de partidos socialistas o comunistas dirigidos por hombres eminentes que contengan los eventuales desmanes de una revuelta acéfala. La “revolución ilustrada” tiene que adelantarse a la “revolución de los hambrientos” la cual reaparece obsesivamente en su discurso como un peligro que se debe conjurar:

“Para que se produzca se requieren circunstancias de miseria general, de desocupación obrera, ruina fiscal y hambre. Ella amenaza sordamente todo

¹⁶ *Ibidem*, pp. 377-378.

¹⁷ *Ibidem*, p. 378.

país en que exista crisis económica como consecuencia de un estado de anarquía o bien del derroche y de la imprevisión de dictaduras fascistas o militar-fascistas... Es el más peligroso género de revoluciones proletarias. Estallada se propaga en onda de saqueos, incendios y asesinatos. El caos impera. Una embriaguez de sangre y destrucción se apodera de las masas hambrientas y guía sus pasos. Los actos de esta se contradicen y sólo aceptan la colaboración o la dirección desordenada de agitadores que estén dispuestos a adular sus más bajos instintos, a servir oportuna y eficazmente el *delirium tremens* que caracteriza el estallido pasional de quienes han sufrido en largo silencio un atroz calvario. Los odios contenidos se desatan tremendamente. Los más oscuros fermentos de animalidad primitiva suben a la superficie. El frenesí destructor —que ya no teme a la muerte ni a nada, que desafía los mayores peligros, que avanza victorioso contra las mismas bayonetas cuando éstas no se rinden contagiadas sólo puede calmarse con la más extrema saciedad”.¹⁸

Estima que una revuelta de estas características sólo podría durar unos días pero no lograría el triunfo del socialismo: sería aplastada por una reacción despiadada de la burguesía apoyada con la intervención de fuerzas externas. Recuerda Orrego el caso de la ocupación norteamericana de Nicaragua. La “revolución de hambrientos” y la consiguiente restauración burguesa significarían una derrota para la clase obrera, agudizaría sus sufrimientos y postergaría el avance hacia el socialismo.

Para marchar hacia el socialismo y no incurrir en los desvaríos de la revuelta anarquizante, se requiere de la constitución de partidos populares que, sin importar su nombre —obrero, socialista o comunista— incorporen a los intelectuales con quienes el proletariado comparte demandas comunes:

“La intelectualidad sudamericana está proletarizada en sus nueve décimas partes. Las aristocracias productoras de elementos seleccionados, se encuentran en ruina. Las oligarquías burguesas desprecian a los intelectuales. Más aún: los temen y combaten. Numerosos sectores de la clase media se encuentran, también, proletarizados. Otro tanto ocurre a gran número de profesionales y abundan los médicos sin clientela, los ingenieros, agrónomos y arquitectos en paro forzoso”.¹⁹

18 *Ibidem*, p. 380.

19 *Ibidem*, p. 382.

En este contexto, Orrego Vicuña subraya que el partido socialista, sin descuidar la organización obrera y sindical, debe procurar atraer a nuevos segmentos de intelectuales y técnicos, a la juventud universitaria y a los elementos más avanzados de la burguesía, para sumarlos a las barricadas populares e incorporarlos como cuadros profesionales para participar en el proceso de cambio social:

“Esos elementos, técnicamente preparados para la tarea de construcción, deben reconocer filas junto a los proletarios, fraternalmente, sin odios que sólo excusan los complejos económicos. Hacer esa propaganda, obtener esa unión —precursora de la fusión del trabajo intelectual y manual, que está en la raíz del marxismo— es nuestro deber urgente”.²⁰

Orrego recurriendo a la experiencia rusa destaca el papel de los intelectuales como Lenin, Trotsky, Lunacharsky y otros. De la misma forma, explica que los “Planes Quinquenales” de la economía soviética requerían del concurso de técnicos y personal calificado, ya que los progresos del socialismo exigen asimilar lo más avanzado de la cultura burguesa y sus conquistas científicas y técnicas.

De acuerdo con estas premisas, sin intelectuales no habrá revolución en América Latina. Sin embargo, Orrego enfatiza sobremanera el protagonismo de los sectores ilustrados, y si bien no desmerece el papel del proletariado, al parecer lo estima de segundo orden:

“La *tarea esencial* —dice— consiste en organizar los grandes cuadros políticos y técnicos del socialismo, en *atraer a los intelectuales y en general a los elementos avanzados de la burguesía*, en disciplinar a las masas obreras —la disciplina y fuerza de ésta garantizará la corrección y eficacia del elemento no proletario—, en establecer vigorosos nexos internacionales, traducidos en una Internacional Socialista de América”.²¹

Orrego analiza algunas características del período de transición al socialismo en América Latina como el tiempo de duración de este proceso, el que estima que está sujeto a la maduración de la conciencia y disciplina de los trabajadores, por un lado, y a la aceptación positiva por parte de la antigua burguesía de la justicia de la revolución social, por otro. Además, es partidario de indemnizar a los grupos que sean expropiados de los medios de producción para aplacar su descontento

²⁰ *Ibidem*, p. 383.

²¹ *Ibidem*, p. 385 (cursivas nuestras).

y evitar que, ávidos de venganza, intenten por la violencia recuperar sus antiguos privilegios. Cree, finalmente, en la masificación de la educación socialista formadora de sujetos con un amplio sentido de la responsabilidad colectiva en la producción y distribución de los bienes pero también conscientes de ser los protagonistas de la construcción de una sociedad sin explotación dando un salto cuantitativo en la historia de la Humanidad. Cierra su ensayo reformulando, al tenor de las nuevas circunstancias, la proclama del *Manifiesto Comunista* con la divisa: “¡Proletarios e intelectuales del mundo, úniós!”.

III. Oscar Waiss y la primera interpretación marxista de la historia de Chile

El mérito de la primera interpretación marxista de la historia de Chile corresponde a Oscar Waiss Brand (1912-1994) quien a los 22 años introdujo esta novedosa perspectiva historiográfica en nuestro medio. El joven Waiss con su ópera prima inauguró, además, una carrera intelectual que se prolongará por varias décadas. Nacido en el seno de una familia de origen judío, tempranamente adoptó posiciones revolucionarias, las que describe vívidamente en sus *Memorias*:

“El año 1928 yo tenía apenas 15 años, pero ya ocupaba un puesto en las filas, pues a esa edad ingresé a la Escuela de Derecho, que funcionaba en la vieja casona de la Alameda, y me incorporé a los grupos marxistas embrionarios; en el año 1931 participé en las luchas que provocaron el derrumbe de un régimen dictatorial y el 32 permanecí relegado en la isla Mocha, inhóspito lugar de la geografía sureña, donde comencé a curtirme como revolucionario”.²²

A comienzos de la década de 1930, Waiss fue integró el Grupo Avance, donde también participaba el estudiante de Medicina Salvador Allende, entablándose entre ambos una amistad que perduraría más de cuatro décadas. A la sazón también militaba en la disidencia comunista, que después se transformó en la Izquierda Comunista. En sus recuerdos se refiere a las obras que contribuyeron a su formación teórica y que utilizó con provecho: el resumen de *El Capital* de Deville, *El Manifiesto Comunista*, *Las Reflexiones sobre la Violencia* de Sorel y algunas obras de

22 Waiss, Oscar. *Chile Vivo. Memorias de un Socialista 1928-1970*. Madrid: Centro de Estudios Salvador Allende, 1986, p. V.

Lenin.²³ Destaca, asimismo, la influencia clave que recibió de los *Siete Ensayos* y otros libros de José Carlos Mariátegui que, según nos informa, “circulaban profusamente en Chile entre los años 30 y 34”.²⁴

En 1934 presentó su memoria de prueba para licenciarse en Ciencias Jurídicas con el título de *Antecedentes económicos y sociales de la Constitución de 1833*. Dicha memoria fue publicada ese mismo año con el nombre de *Esquema económico-social de Chile* con un preámbulo donde señala que se trata de una primera parte de un estudio mayor, elaborado “como un aporte marxista a la interpretación de éste país semi-colonial, dada la inexistencia casi total de ensayos de esta índole”.²⁵

Su trabajo comprende siete capítulos: 1) Antecedentes Históricos; 2) La Conquista; 3) Economía Feudal; 4) Tierras y Ciudades; 5) Prólogo de la Independencia; 6) La Gesta Heroica; y, 7) Los Primeros Pasos. Esta periodización establecida en el *Esquema* no difiere formalmente de la instalada por la historiografía tradicional para mistificar a las clases dirigentes; sin embargo, en el fondo, difieren sustancialmente ya que la intención del autor es investigar la génesis y el desarrollo del capitalismo en Chile como eje explicativo de la historia nacional. Tras este propósito después de revisar la organización social de las comunidades indígenas y las características de la guerra de resistencia al conquistador, formula la tesis de que en la perspectiva general del desarrollo capitalista chileno se deben reconocer *tres momentos fundamentales*:

“En nuestro proceso económico es necesario considerar con caracteres especiales tres acontecimientos que involucran el curso sucesivo y el ritmo de su evolución; son ellos la conquista, la Revolución de la Independencia y la función del capital financiero internacional”.²⁶

Para Waiss la conquista es la fase inicial del desarrollo socio-económico en que los pueblos originarios pasaron violentamente de una organización social y económica de clan al régimen de encomienda y, por consiguiente, de la libertad a la servidumbre:

“La conquista es tan sólo una cruenta campaña de ferocidad inaudita, determinada por el imperativo histórico de la expansión colonial. Si es ver-

23 *Ibidem*, p. 9.

24 *Ibidem*, p. 45.

25 Waiss Brand, Oscar. *Esquema económico-social de Chile* (Cuaderno I: Hasta 1828). Santiago: Imprenta y Encuadernación Lers, 1934, p. 5 (cursiva nuestra).

26 *Ibidem*, p. 15.

dad que en los documentos de la época se suele revestir de formas legales las matanzas y las exacciones, ello no basta para ocultarlas. La conquista cumple con su papel de limpiar el campo de inconvenientes que dificulten la explotación... Para el conquistador no caben reparos en la repartición de tierras, minas, hombres y bestias. Es el primer acto que se ejecuta, y encontramos abundantes muestras de su reiteración... Cuando se cumple con una finalidad de expansión colonial, de conquista de mercados, de ampliación económica, no hay asidero para reflexiones humanitarias ni motivo para contemplaciones sentimentales”.²⁷

Waiss al revisar con prolijidad algunos documentos de la época, los relatos de los cronistas coloniales, de los historiadores liberales del siglo XIX, de los etnólogos y antropólogos de su tiempo, no ahorra elocuencia en sus conclusiones:

“Raras veces es posible encontrarse con actos de crueldad más innecesarios que en este período de la invasión europea en Chile. Hay casos verdaderamente escalofriantes, como el narrado por Rosales en su excelente relación histórica, respecto de aquellos soldados de La Imperial que quemaron, sin motivo alguno, a más de doscientos indios encerrados en un rancho”.²⁸

Con la misma agudeza analiza el sistema de la encomienda que combinaba formas de economía feudal con el régimen de servidumbre del indígena para las labores en los campos y en las minas posibilitando un incipiente proceso de acumulación capitalista. En este contexto, sin embargo, Waiss afirma que las consecuencias del sometimiento de los pueblos indígenas —que persiste a lo largo de los siglos— no constituye un problema independiente del llamado “problema nacional”. Es decir, considera que el “problema indígena” no existe en nuestro país, y —aún más— es regresivo plantearlo:

“Los problemas nacionales existen, no se inventan, y si la agitación por la República Araucana puede tener un sabor local y criollo de buen gusto, no involucra ninguna reivindicación efectiva de la masa aborígen, asimilada al sistema económico del resto del país. El problema del indio, capital en América, no es en Chile sino *un apéndice del problema agrario*, con muy escasas características independientes”.²⁹

27 *Ibidem*, pp. 16-17.

28 *Ibidem*, p. 18.

29 *Ibidem*, p. 21 (cursiva nuestra). Como se puede observar, la posición de Waiss frente al problema indígena es, en su esencia, concordante con la de Eugenio Orrego Vicuña.

Estas sorprendentes declaraciones de un intelectual marxista, incomprensibles el día de hoy en que el pueblo mapuche ha librado una larga lucha por la reparación histórica y de recuperación de la memoria, sólo son explicables por la indigencia de la teoría en la que se basa nuestro autor. Su interpretación ostenta un claro sesgo “obrerista” que le lleva a supeditar la complejidad de la “cuestión indígena” al carácter nacional de la lucha de clases soslayando la especificidad de los problemas étnicos y culturales de las formaciones sociales latinoamericanas.³⁰

La invasión de América requirió estructurar una economía que adoptó, al comienzo, formas similares al feudalismo europeo pero que se encaminaba a la organización capitalista formando un sistema articulado entre las potencias centrales y sus colonias: “La “acumulación primitiva” se acelera en los países colonizadores y la extracción de las riquezas coloniales va a volcarse como capital en Europa”.³¹

Como la mayoría de los marxistas de la época, Waiss cree que en nuestros suelos los colonizadores trasplantaron un régimen feudal –asunto que motivará agudas controversias en las décadas siguientes–; pero repara que el vasallaje tuvo sus particularidades con la encomienda, el repartimiento y la mita, que permitieron al largo plazo la metamorfosis de la estructura económico-social de la colonia:

30 Para el historiador Luis Vitale, entre las muchas debilidades del marxismo ortodoxo, estaba la incompreensión de la identidad cultural y autonomía de los pueblos originarios, que llevaban a los partidos tradicionales de izquierda a asimilarlos sin más al mundo campesino. Se desconocía así su historia ancestral y su lucha por la autodeterminación. El racismo, concebido por las minorías blancas, y reproducido por las grandes masas mestizas, legitimaba una discriminación social y cultural del “indio”. La ideología racista se mantenía en función de la explotación de clases, impuesta por los conquistadores y era reproducida por sus descendientes para conservar sus prerrogativas y privilegios. Este problema llevó a Vitale a formular el postulado de la “relación etnia-clase” para comprender la especificidad de la sociedad latinoamericana: “El concepto de etnia –asimilado peyorativamente con el de “raza”– se refiere no tanto al color sino fundamentalmente a comunidades con costumbres, religión, lengua y tradiciones comunes, solidaridad colectiva, etnocencia, arte y cultura propios... La etnia es una expresión social y cultural que cambia más lentamente que las clases, pero que está inserta en el proceso de lucha de clases desde que surgieron las sociedades de clases en América. La etnia blanca europea se impuso por la fuerza sobre las etnias indígenas, estableciendo un régimen de explotación y dominación de clase que pasó a ser fundamental, por encima del color de la piel, pues también fueron explotados posteriormente los blancos pobres, ya que en una misma etnia pueden darse diferentes sectores de clase”. Véase Vitale, Luis. *Introducción a una teoría de la historia para América Latina*. Buenos Aires: Editorial Planeta, 1992, p. 164.

31 *Ibidem*, p. 23.

“El proceso que tiende a aniquilar el estadio transitorio del sistema de organización feudal se desarrolla en América con considerable retardo... Las etapas que llevan del feudo al capitalismo naciente, a través de la separación radical del productor y los medios de producción, se presentan en las colonias americanas sujetas a impulsos propios, asentados en la aceleración o retardo, en la inmisión generalmente violenta de la economía europea a través de las invasiones, la legislación o las resoluciones externas al medio al que iban a aplicarse”.³²

Siguiendo este relato, el historiador juzga que el sistema colonial, constituido y orientado para el envío de riquezas a la metrópoli, estableció un régimen administrativo jerárquico que funcionaba a la perfección. Las encomiendas y repartimientos organizados bajo la forma de la mita, lograron una eficacia en las utilidades que le reportaban a la Corona y a los señores de la tierra. De ahí la tenaz resistencia de los encomenderos para evitar la subdivisión de la tierra; perpetuando, a través de la institución del mayorazgo, la concentración de la propiedad rural que llevaba aparejada la explotación de las masas indígenas y campesinas, aún bajo los gobiernos republicanos: “La política del coloniaje supervive en la realidad feudal y semi-feudal del latifundio y la servidumbre”, comenta Waiss. En abono de su tesis cita de Mariátegui un párrafo que juzga aplicable a nuestra realidad:

“La antigua clase feudal –camuflada o disfrazada de burguesía republicana– ha conservado sus posiciones. La política de desamortización de la propiedad agraria iniciada en la revolución de la Independencia –como una consecuencia lógica de su ideología– no condujo al desenvolvimiento de la pequeña propiedad. La vieja clase terrateniente no había perdido su predominio. La supervivencia de un régimen latifundista produjo, en la práctica, el mantenimiento del latifundio”.³³

La Revolución de la Independencia la entiende nuestro autor como resultado de la inevitable colisión de fuerzas sociales que envuelve el embrionario desarrollo capitalista. El despliegue del capitalismo estimuló el crecimiento urbano, la emergencia de la manufactura y la necesidad de nuevos mercados para los productos locales, generando un conflicto entre la ciudad y el campo y el antagonismo entre la aristocracia feudal y la burguesía capitalista. En esta transición, surgió un malestar en

32 *Ibidem*, p. 23.

33 Mariátegui, José Carlos. *Siete Ensayos de interpretación de la realidad peruana*, citado por Waiss, p. 28.

las fuerzas progresistas con la dependencia de la Península a nivel nacional y continental que se encaminaba a la ruptura con el orden colonial. Respalda estos asertos con crónicas y documentos de la época, Waiss resume las principales notas de la crisis histórica del sistema colonial:

“El siglo XIX que concierne la economía al interés internacional del capitalismo, comenzó a atraer a la periferia de la actividad exterior a los sectores urbanos en proceso histórico de crecimiento. Las masas restan ajenas a tal captación occidental y aún suelen mostrarse hostiles a tal política; entre criollos y chapetones los indígenas solieron inclinarse hacia los últimos. La aristocracia de la tierra juega un rol pasivo, pero se muestra propensa a aceptar la liberación del yugo colonial. Son los sectores urbanos de industriales, profesionales y comerciantes los que en forma más activa se unen a la agitación liberal y le prestan el necesario contenido histórico”.³⁴

En este contexto, deja en claro que, la elite que dirigió la Independencia del colonialismo español, proclamando la soberanía del pueblo, tuvo la prevención de no extender las libertades ciudadanas a los sectores más explotados, sino que se orientó a conseguir el respaldo de los grandes terratenientes disconformes con las gabelas del régimen colonial:

“Cuidaba, por lo tanto, de hablar con cierta mesura sobre los problemas de la extensión agraria, de la esclavitud, de los impuestos territoriales. La libertad se anunciaba con demasiadas contemplaciones para que pudiera amenazar la estructura feudal de la sociedad con relieves de alguna seriedad, y por eso que la revolución de la independencia, no sólo no involucra la aspiración latente de las masas expoliadas, sino que tampoco logra realizar su propio programa encaminado a la liquidación de la feudalidad. El gorro frigio no sentaba bien en la cabeza de los encomenderos”.³⁵

Después de extenderse en la guerra de la Revolución de la Independencia y las disputas entre sus caudillos, el autor analiza el significado histórico de este proceso. A su juicio, fue un paso necesario para la incorporación de las sociedades americanas al sistema capitalista mercantil constreñidas hasta entonces por la dominación española. De este modo, las economías nativas se transformaron en proveedora de materias primas y consumidora de productos elaborados, lo que también implicó, en pocas décadas, el paso “de la opresión comercial a la opresión financiera”.³⁶

34 Waiss Brand, Oscar. *Esquema económico-social de Chile... Op. Cit.*, pp. 39-40.

35 *Ibidem*, pp. 42-43.

36 *Ibidem*, p. 51.

La revolución significó en el plano político la consolidación de una nueva oligarquía criolla, que se siente omnipotente y dueña de toda la hacienda nacional, aunque no deja de ser una oligarquía con contradicciones en su seno. La emergente burguesía urbana busca encabezar al conjunto de la clase dominante, encontrándose con la resistencia activa y pasiva de las clases terratenientes, empero ambos sectores de la oligarquía coinciden en excluir de hecho a masas explotadas de las decisiones. La prédica democrática se torna así, una fórmula vacía:

“Una revolución democrática sin sujeto para ejercer la democracia. Un reflejo no siempre brillante de los postulados liberales o demo-liberales y de las agitaciones occidentales. La disolución de la sociedad feudal no se realiza y no se liberan, por tanto, los elementos de la sociedad capitalista, sino en proporciones demasiado exiguas para la resonancia de los himnos liberadores. Se hace la revolución, pero se hace a medias. La acaudilla la burguesía; pero una burguesía inconsistente, que no logra adquirir el control de la pseudo-democracia que se gesta. Para las masas, formas similares o casi similares de explotación. Para el país en conjunto, un porvenir preciso de sometimiento económico, de tutelaje financiero, de captación por el monopolio, de esquilma sistemática”.³⁷

Si bien el *Esquema* de Waiss comprende hasta las primeras décadas del siglo XIX, su interpretación histórica no queda incompleta si consideramos un trabajo anterior: “Análisis del proceso capitalista en Chile” publicado en dos entregas en el *Boletín del Seminario de Derecho Público* de la Facultad de Derecho de la Universidad de Chile. Este ensayo pareciera ser el esbozo primitivo de su memoria donde ya está configurado el plan general de su investigación, en el cual, además, es posible reconocer párrafos literales de la versión definitiva.

Completando, entonces, de este modo la interpretación histórica del novel autor, su artículo aborda el desarrollo del capitalismo embrionario durante el siglo XIX y la consolidación del carácter primario-exportador de nuestra economía. Las riquezas mineras y agrícolas son progresivamente apropiadas por capitales extranjeros, principalmente ingleses. Comienza así una asociación entre los intereses de capitalistas externos con los grandes propietarios locales. Los grupos beneficiados con este impulso para capitalizar la riqueza establecieron los bancos como una necesidad del proceso de acumulación:

37 *Ibidem*, p. 52.

“La aparición de los primeros bancos creó una formidable máquina relacionadora de los intereses comunes, y por lo tanto no escasamente considerables, de los hacendados, los industriales y los zánganos enriquecidos por medio de los préstamos a que el Estado hubo de recurrir necesariamente, todo lo cual se tradujo en una más perfecta explotación de las masas campesinas y del proletariado”.³⁸

El hecho de quedar sometido al capital inglés determinó la fisonomía semi-colonial del país. La presión financiera británica dominó la economía a través de empréstitos, maneja el sistema bancario y la manufactura. El imperialismo inglés tras el control absoluto de la industria del salitre fue determinante en el estallido de la Guerra con Perú y Bolivia de 1879 y promovió la Guerra Civil de 1891.

El análisis de Weiss abarca hasta las primeras décadas del siglo XX y describe las disputas interimperialistas en la economía chilena, explicando el declinación de la hegemonía británica y las nuevas alianzas de la burguesía nacional con el gran capital norteamericano. En este sentido comenta el papel político de la dictadura de Ibáñez para facilitar la penetración estadounidense:

“El imperialismo yanqui logra lentamente un efectivo predominio en nuestra economía (cobre, hierro, electricidad, teléfonos, manufacturas, etc.), pero el capital británico interesado en el nitrato se consolida en su en sus posiciones por medio de la Asociación de Productores de Salitre, que logra enseñorearse del gobierno aliándose a los sectores más decisivos de la burguesía capitalista nacional y gran parte de la clase pequeño-burguesa cuyo nacionalismo demagógico desvía contra la penetración creciente del imperialismo norteamericano. El capital financiero yanqui busca entonces la alianza de los sectores más reaccionarios, feudales y semi-feudales de la sociedad y logra el desplazamiento de Alessandri y, más tarde, la tutela sobre el gobierno dictatorial de Ibáñez, que es financiado fuertemente desde Wall Street”.³⁹

La interpretación de Weiss cierra con un párrafo que caracteriza la sociedad chilena en pleno período de la crisis mundial del capitalismo de los años 30 y la efervescencia revolucionaria que provocó en nuestras tierras:

38 Weiss, Oscar. “Análisis del proceso capitalista en Chile”. *Boletín del Seminario de Derecho Público* N° 1. Santiago, 1932, p. 67.

39 *Ibidem*, pp. 70-71.

“a) País semi-feudal sometido al tutelaje del imperialismo yanqui que procura desplazar al capital financiero británico; b) Aceleración en la venta de las reservas naturales, como efecto de la dictadura de Ibáñez y de la última crisis; c) Formas feudales de producción en los campos y supervivencias feudales en las grandes industrias extractivas (salitre, cobre, carbón); d) Incremento de la clase burguesa capitalista en función de la penetración imperialista, como un proletariado industrial bastante efectivo; e) Diferenciación clasista derivada del avance de las relaciones pre-capitalistas de producción, acompañada de un desplazamiento hacia la derecha del gobierno y la desintegración de la clase pequeño-burguesa; f) Ligazón de la burguesía industrial y financiera, y de la aristocracia feudal al imperialismo en forma refleja al progreso del espíritu revolucionario de las grandes masas; g) Posibilidades de evitar el ciclo y la revolución democrático-burguesa por medio de la instauración de una dictadura proletaria factible en atención al incremento obrero provocado por la intensiva explotación imperialista, como a la organización del gran centro revolucionario soviético; y h) Posibilidades de que la falta de suficiente radicalización de las masas se preste para que elementos pequeño-burgueses y quizás burgueses, exploten sus ilusiones demo-liberales, jugándose en un movimiento de tendencia socializante”.⁴⁰

Creemos que para comprender cabalmente el diagnóstico de la sociedad chilena elaborado por Waiss y las posibilidades revolucionarias que infiere de éste, debe considerarse su compromiso político coetáneo a la redacción de sus ensayos. De estos años de militancia en la Izquierda Comunista se conservan artículos publicados en el *Boletín* de la colectividad y un extenso “Informe Político” presentado en el Congreso del partido celebrado en marzo de 1933, todos firmados con la chapa de “Jorge Norte”.

En el último texto, recogido en el volumen *En Defensa de la Revolución*, expone su adhesión al marxismo como herramienta teórica para interpretar la realidad ajustándose en rigor a ella y no, como lo hace el dogmatismo, ajustando la realidad a la teoría:

“El marxismo —dice— no es un ritual para uso de beatas rojas, sino el equipo ideológico de la lucha revolucionaria: a su luz deben aclararse todos los procesos en que se juegue el desenvolvimiento del mundo capitalista... La historia no se desarrolla al gusto de los elucubreadores de escritorio; la

40 Waiss, Oscar. “Análisis del proceso capitalista en Chile”. *Boletín del Seminario de Derecho Público* N° 2. Santiago, 1933, p. 95.

experiencia no se amolda a la teoría, sino en la proporción precisa en que la teoría es justa y exacta”.⁴¹

El documento reconoce el significado de la Revolución Rusa, pero señala que después de la muerte de Lenin este proceso ha perdido el rumbo. Comparte a la crítica de Trotsky a la Internacional Comunista cuestionando sus políticas como supercherías antimarxistas. Rechaza la teoría del socialismo en un solo país, la catalogación como social-fascistas a los gobiernos socialdemócratas y la propuesta de un gobierno de obreros y campesinos, postulando en cambio un régimen encabezado sólo por el proletariado. Analiza el fraccionamiento internacional del comunismo denunciando la tendencia burocrática del Partido Comunista chileno que produjo la división del partido.

El “Informe” presenta como telón de fondo las modalidades de las contradicciones de clases a nivel internacional para situar, desde un enfoque marxista, el carácter de las luchas del proletariado mundial:

“El panorama mundial nos muestra coordinadamente dispuestos, diversos hechos que se entaban en la dinámica general del proceso histórico. La crisis capitalista se agrava y de día en día se hace más insubsanable; el movimiento obrero se radicaliza; los problemas nacionales no encuentran solución en Europa ni en los demás países continentales; la lucha interimperialista se inclina en favor de EE. UU., y en desmedro de los otros imperialismos, especialmente el inglés que, en conjunto, prepara la intervención contra la U. R. S. S., que sobrevive en medio del mundo capitalista: los gobiernos fascistas pasan a suplir el sistema de represión normal de la democracia... Tales son a grandes rasgos las facetas principales en que radica el proceso histórico; el sistema capitalista, llegado a la época del monopolio imperialista, traduce el duro embate de las fuerzas económicas en la superestructura política que bulle y se agita desordenadamente”.⁴²

Waiss concluye el informe declarando su confianza en que las “condiciones objetivas” son favorables para la transformación revolucionaria, aunque no tiene seguridad de que estén dadas las condiciones “subjetivas”. Por lo mismo, cree que la insurrección proletaria será inminente cuando se resuelvan los problemas de conducción política derivados de la división del comunismo en las distintas latitudes,

41 Norte, Jorge (Oscar Waiss). “Informe y Tesis Política”. *En Defensa de la Revolución*. Santiago: Editorial Luis E. Recabarren, 1933, pp. 90-91.

42 *Ibidem*, p. 95.

estimando que la unidad política es un deber imperativo para los revolucionarios del mundo a fin de acabar con la dominación burguesa en la historia:

“No basta que reconozcamos la bancarrota capitalista; es necesario provocar el derrumbe. No basta que definamos a la burguesía como una clase históricamente en trance de desaparecer, es necesario barrerla...”⁴³

IV. Gregorio Guerra, pensador de la bancarrota del capitalismo

El último autor que hemos elegido es el profesor y ensayista Gregorio Guerra. Nacido hacia fines del siglo XIX, falleció después de varias décadas consagradas al trabajo intelectual cerca de los 80 años en 1973.⁴⁴ Guerra durante largo tiempo enseñó Sociología en el Instituto Central de Perfeccionamiento para Profesores del Ministerio de Educación, pero también se destacó como activista gremial y político de las izquierdas desde 1920 en adelante. Dirigente de

la Unión de Empleados, su nombre se hizo popular en el movimiento social de la época y su presencia pública se puede rastrear en diversos ámbitos: en la película que se conserva de los funerales de Recabarren en 1924, figura leyendo un discurso despidiendo al líder del movimiento obrero chileno. De la misma manera, en 1925 participó como representante gremial de los empleados en la Asamblea de Obreros e Intelectuales conocida como “La Constituyente Chica”, dejando una serie de artículos sobre este torneo.⁴⁵ Durante la efímera República Socialista de 1932 asumió el cargo de director de la Caja de Previsión Social.⁴⁶ En lo político fue uno de los fundadores de la Acción Revolucionaria Socialista (ARS) en 1932 y, al año siguiente, del Partido Socialista, colectividad que abandonó después de años para ingresar a las filas del Partido Comunista. Siendo militante comunista publicó en 1955 *Amanecer en las Democracias Populares* voluminoso reportaje de un viaje a Rumania.⁴⁷

43 *Ibidem*, p. 98.

44 Testimonio de su ahijado Winston Walton.

45 Véase, entre otros artículos de Gregorio Guerra: “El Congreso de la Constituyente y los empleados”, y “Al margen de la Constituyente”, *La Nación*, 9 y 13 de marzo de 1925 respectivamente; y “Los empleados de Bancos en el movimiento gremialista”, y “Acuerdos trascendentales”, en *Los Tiempos*, 27 de febrero y 17 de marzo de 1925.

46 *Crónica*, 7 de junio de 1932, p. 1.

47 Jobet, Julio César. “Estudio sobre las ideas políticas en Chile”. *Arauco* N° 72, enero de

La producción periodística de Guerra desarrollada entre 1920 y 1970 es vastísima; sin embargo, se encuentra dispersa en revistas culturales y diarios de avanzada esperando antologías y estudios críticos que permitan ponderar su trabajo intelectual. A comienzos de la década de 1930 formó la editorial “Documentos” junto a Julio Walton y Gerardo Ortúzar dando a luz los *Cuadernos Internacionales* y los *Cuadernos de Economía Mundial*, quincenarios en formato de bolsillo que difundían las novedades del pensamiento socialista. En esta misma línea, más tarde fue un activo colaborador de las revistas *Acción Socialista*; *Principios* en su primera etapa⁴⁸; y *Multitud* editada por Pablo de Rokha. En los años del Frente Popular dirigió la *Revista de Beneficencia*, órgano de los funcionarios de esta repartición pública.

Entre sus trabajos teóricos fundamentados en el marxismo sobresalen tres: *Revolución y crisis de la racionalización* (1932); *Miseria y Desocupación* (1937); y su *Interpretación Marxista del Arte* (1939). Pese a la disparidad de temas, estos trabajos tienen una raíz histórica común y un eje que los articula: la crisis del capitalismo y sus diversas manifestaciones en la vida contemporánea.]

En el contexto de la aguda crisis de los años 30 publicó “Revolución y crisis de la racionalización”, donde analiza el fenómeno de la racionalización económica consignando que desde su génesis está vinculado a la industrialización moderna. Piensa que ambos procesos se orientan históricamente al mejoramiento de las condiciones de vida de las sociedades de masas. En este sentido comparte la opinión de algunos autores marxista que estiman que la racionalización es imprescindible para construir el socialismo, de manera que sus logros tendrían que incorporarse creativamente en los programas de transformación social.

Tras este horizonte, describe las consecuencias sociales que tienen los procesos de racionalización y sus perspectivas revolucionarias, como el perfeccionamiento mecánico de la producción, el aumento del rendimiento, el bienestar psicológico de los trabajadores y la disminución de los tiempos y costos que optimizaría una economía basada no en el lucro sino en la satisfacción de las necesidades. Piensa que estos bene-

1966, p. 43.

48 Véase Loyola, Manuel. “Primera época de la revista Principios (1933-34) y la construcción del espacio intelectual marxista en Chile”, en www.izquierdas.cl, N°13, agosto de 2012, pp. 29-46.

ficios tendrían importantes repercusiones en el futuro, contribuyendo a la reorganización de los procesos económicos y a la superación de la propiedad privada de los medios productivos. Confía en que si bien la racionalización está en una etapa primaria, su desarrollo ulterior conduciría inexorablemente a la desaparición de los intermediarios en la vida económica, prospectando así que el intercambio de bienes y servicios llegará a realizarse entre los productores y consumidores directos. De la misma forma, considera que la racionalización, llevada hasta sus últimas consecuencias, tendería a la desaparición de la plusvalía como mecanismo de la explotación capitalista:

“La racionalización no se practica hoy día íntegramente, luego sus resultados no pueden ser valorizados dentro del fenómeno político-económico presente. Tiene un uso parcial, que intenta únicamente consolidar las finanzas, servir de bastión ante lo inevitable de la revolución. En síntesis, el capitalismo hace un uso anticientífico de la racionalización, la degenera. Es por ello, que a su sombra espera el ajuste de la actual crisis. Pero no hay que olvidar –nos dice Sammy Baracha– que *la racionalización es un puñal de dos filos que terminará por degollar al capitalismo*”.⁴⁹

En su análisis afirma que durante la primera etapa histórica de la racionalización sólo se observa una combinación de super-industrialización con un super-pauperismo, que califica de modelo liberal manchesteriano. Las capas medias, profesionales e intelectuales se pauperizan sufriendo la miseria, lo cual los une a los otros grupos explotados:

“La súper-industrialización ha ido proletarizando las masas de las clases medias, empujando a los profesionales, intelectuales, maestros, empleados a la misma línea vertical de miseria que sufre el obrero. Este proceso, complica todavía más la crisis ya que las masas se solidifican, formando un solo block, con la intervención orgánica de esas nuevas fuerzas burguesas desplazadas. El pequeño burgués ya no un satélite del capitalismo, ha sumado sus fuerzas intelectuales al trabajador manual. La masa así, tiene comandos poderosos... El comando de las fuerzas trabajadoras por el intelecto capacita a las masas, para el asalto científico del poder”.⁵⁰

En contrapartida a este ejemplo destaca la racionalización implementada en la Unión Soviética la cual puede exhibir el logro histórico

49 Guerra, Gregorio. “Revolución y crisis de la racionalización”. *Cuadernos de la Economía Mundial* N° 6. Santiago: junio de 1932, p. 4.

50 *Ibidem*, p. 5.

del mejoramiento de las condiciones de vida de sus habitantes, aunque reconoce sus dificultades por el secular atraso social de este país.

Por otro lado estima que la racionalización desarrollada en los Estados Unidos si bien permitió la elevación del estándar de vida norteamericana, poniendo a su disposición artículos de consumo masivo que antes los gozaban sólo una minoría, derivó en una racionalización distorsionada. Como consecuencia del uso restringido y mal intencionado de la racionalización, terminó transformándose en uno de los factores concomitantes en la detonación de la depresión económica:

“Pero esos consumos estaban sustentados sobre bases falsas, como era la inflación de los créditos. Esa inflación de los créditos venía a salvar al capitalismo transitoriamente de la bancarrota, ya que la superproducción había saturado los mercados y con este sistema se ampliaban desmesuradamente”.⁵¹

En opinión de Guerra si la bancarrota del capitalismo provocó la pauperización de los pequeños capitalistas, los grandes capitalistas conservaron, en cambio, íntegramente su poder ya que se aseguraron de concentrar, por un simple traspaso de capitales, todos los dineros de las clases trabajadoras, sus propiedades, ahorros y pagarés fortaleciéndose así como clase y concentrando empresas y capitales. Cree, sin embargo, que estos mecanismos no fueron suficientes para garantizar el salvataje de la elites ya que emergió subterráneamente la rebelión de los subordinados que se constituyen progresivamente en sujeto revolucionario:

“Sus inquietudes se suman a las inquietudes del mundo, formando un solo ejército de asalariados sin salarios, llevando a la cabeza banderas rojas, las únicas banderas, pidiendo el comando de las fábricas y de la tierra. Han dejado de ser los ciudadanos de un imperio mercantil, para transformarse en ciudadanos del mundo, en una hermandad unísona con los trabajadores de China o Alemania. Estas masas no tienen otra aspiración que apropiarse de los comandos, para derrocar a las elites financieras, que durante cien años han implantado su dictadura férrea y sangrienta. El capitalismo ha hecho su época y ha cumplido largamente su etapa histórica, si es que hubo necesidad de su dolorosa etapa. Esta fuerza colectiva que se ha infiltrado en las multitudes, esa riqueza dinámica y constructora, no ha sido aprovechada por el capitalismo”.⁵²

51 *Ibidem*, p. 8.

52 *Ibidem*, p. 15.

Pero si los trabajadores deben articularse en una fuerza a escala planetaria es porque se enfrentan a otra poderosa fuerza constituida también a escala planetaria: el capitalismo financiero. En su ensayo *Desocupación y Miseria*, de 1937, que presenta una anatomía del sistema capitalista mundial y las consecuencias de la gran crisis económica de los años treinta, revisa precisamente las características del gobierno mundial del capital financiero.

En una primera parte describe históricamente la evolución del capitalismo financiero indicando que las crisis periódicas que tienen su despliegue no son sino costos de sus reajustes orientados al logro de mayores utilidades para los consorcios mundiales. El capital financiero, afirma, tiene –con la excepción de Rusia– el *control absoluto* de todos los países, sea cual fuese su régimen de gobierno. Esta supremacía del capital financiero en el gobierno mundial, anula todas las posibilidades de un genuino desenvolvimiento democrático provocando un alto sacrificio para los pueblos:

“La democracia política ha sido un tabú. Hemos sido engañados durante 145 años por ese mito democrático. No puede existir democracia política sin democracia económica. Todos los países capitalistas están manejados por la oligarquía financiera internacional, ya sea directa o indirectamente. En 145 años de régimen “democrático capitalista”, el mundo ha ido de tumbo en tumbo: crisis económicas periódicas; crisis políticas, como resultados de ésta, con caídas de dinastías, derrumbe de países, guerras, revoluciones, asesinatos en masas de los obreros y campesinos, dictaduras, abolición de todas las libertades, barricadas, encarcelamientos, exilios, crímenes de todas especies, caídas ruidosas del capitalismo independiente que no ha sido monopolizado, proletarización de la clase media y quiebra de la pequeña burguesía industrial, agrícola, minera y rentista. Todo se destruye y se modifica; pero, una sola entidad queda en pie, insensible a estas modificaciones, a este dramático y cruel encadenamiento de procesos sociales económicos: el capital financiero nacional e internacional”.⁵³

En la segunda parte de su trabajo, describe los fenómenos típicos del desarrollo capitalista financiero: la superproducción; la disminución de los salarios; el alza de costo de la vida; surgimiento del fascismo y del militarismo con la consiguiente supresión de las libertades ciudadanas. Es significativo que Guerra analice en particular la pérdida de indepen-

53 Guerra, Gregorio. *Desocupación y Miseria*. Santiago: Editorial Smirnow, 1937, pp. 9-10.

dencia económica de nuestro país en el concierto indoamericano. Muestra la penetración de las compañías británicas y estadounidenses en las actividades productivas y comerciales, que acentuaban cada vez más la dependencia:

“Las dos principales riquezas del país: el salitre y el cobre, están en manos del capital imperialista americano. El primero bajo el control de Guggenheim de Estados Unidos y el segundo, de propiedad íntegra de ese mismo consorcio metalúrgico... La riqueza ganadera del sur del país es de propiedad de accionistas ingleses. La lana que sería un producto para vestir a nuestro pueblo, que carece de vestimentas, es de igual propiedad, la que vuelve al país industrializada por los hilanderos de Lancashire, Manchester, etc... El crédito está controlado por dos grandes empresas que son terribles tenazas para la economía nacional. El National City Bank, avanzada del famoso dictador del mundo, –Morgan– que ha intervenido directamente en la esclavitud de diversos países centro-americanos. Y el banco Anglo Sud-Americano, reducto del capital financiero londinense.... Todo el alto comercio de exportación e importación está en posesión de capitalistas extranjeros (ingleses, americanos, árabes, italianos, etc.) como asimismo las empresas que debieran ser de carácter público, como la electricidad, los tranvías, compañías de desagüe, etc. Todo ello es una sangría permanente. Comparando esta explotación internacional desmedida, se puede saber las razones de nuestro pobre pueblo hambreado y vestido con harapos, como si fuera una tribu de pueblos incivilizados”.⁵⁴

Guerra anota las características especiales de la crisis del capitalismo en los países indoamericanos, señalando cómo las corporaciones norteamericanas se han apoderado de las riquezas básicas del Continente. Critica que todos los intentos de solución a la crisis tengan un carácter cosmético sin alterar la estructura profunda en la que se asienta las políticas económicas. Denuncia, asimismo, la impotencia de los gobiernos reformistas para tomar medidas de afirmación de la soberanía nacional:

“Hasta las mismas políticas tienen el control imperialista. La revolución cubana que tenía todas las características de una revolución integral, fue ahogada por intermedio del National Bank City. El asesinato de Sandino no es más que una actitud de influencia política americana en los soldados de la Guardia Nacional nicaragüense, guardia organizada y uniformada por marineros norteamericanos”.⁵⁵

⁵⁴ *Ibidem*, pp. 24, 25 y 27.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 28.

Otro de los fenómenos asociados a la debacle capitalista es la emergencia del fascismo. Para Guerra expresa el estado de “neurosis social” explotado por el capitalismo financiero para facilitar el establecimiento de dictaduras como las de Hitler, Mussolini o Franco. Una de las características de estos regímenes es la manipulación de las diversas capas socio-económicas desmoralizadas estimulando los conflictos entre ellas, posibilitando por este mecanismo su dominación. Producida la neurosis social es controlada y dirigida por estos grandes intereses económicos y políticos:

“Por medio de campañas espirituales estimulan todas las pasiones para quebrar o destruir los focos insurgentes. Se moviliza así diversas pasiones: nacionalismo guerrero, antimarxismo, imperialismo, formas primitivas de economía que puedan llegar fácilmente a las mentalidades medias, patriotismo chauvinista, narcisismo o egolatría ciudadana al servicio del Estado reaccionario, etc.”.⁵⁶

En la tercera parte el autor aborda las soluciones ofrecidas por el sistema para sortear la desocupación y la miseria. Recurre nuevamente al postulado de la racionalización de la economía planteado cinco años antes. Piensa que mediante la ordenación de la gran producción se tendería a disminuir los costos y subvenir las necesidades fundamentales de las grandes masas. Valora el maquinismo y *taylorismo* norteamericano pero reitera nuevamente que el modelo a seguir es el de la Unión Soviética que, a su juicio, ha logrado racionalizar la producción y el consumo de manera conjunta:

“La máquina en el régimen capitalista desplaza a los obreros de las fábricas, pero esa misma máquina prepara la independencia del hombre en la Rusia Soviética, entregándole a la comunidad alzados estándares de vida, disminuyéndole en el futuro las horas de trabajo, para realizar en fecha no lejana, la más grande aspiración humana: el rompimiento de la esclavitud económica”.⁵⁷

Gregorio Guerra no sólo fue un teórico de los procesos socioeconómicos del capitalismo, sino que también desarrolló amplios estudios sobre los fenómenos culturales, situándolos en la perspectiva histórica de la obsolescencia de la cosmovisión burguesa del mundo y la tentativa de edificación de una cultura nueva. En esta dirección se inscribe su *Inter-*

⁵⁶ *Ibidem*, p. 32.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 42-43.

El marxismo en Chile en la década de 1930: entre el marasmo y la “creación heroica”

pretación Marxista del Arte, breve tratado de estética en los que aborda las expresiones artísticas en correspondencia orgánica con la marcha de los ciclos políticos y económicos. Aunque el objeto de nuestro artículo no es reseñar el libro, —por lo que omitiremos los abundantes ejemplos, nombres y obras que ilustran su erudito trabajo— destacaremos dos de sus tópicos principales que iluminan el modo de apropiación del marxismo en el campo de la crítica cultural: en primer lugar, su planteamiento de lo que llama “materialismo estético de la historia”; y, en segundo término, su visión de la confrontación estética entre el arte burgués y el arte revolucionario.

Respecto al primer tópico nuestro autor asume la tesis fundamental del materialismo histórico de que la conciencia está cimentada sobre las condiciones materiales de existencia; sin embargo, estima que las actividades espirituales tienen amplias posibilidades para emanciparse creadoramente de las determinaciones impuestas por la vida:

“El espíritu es la quintaesencia de la materia. Es una fuerza que se desprende de ella, nace en ella y muere con ella. Es materia volatizada, expresión de un conjunto de moléculas que ha formado toda la arquitectura psicológica. Si quisiéramos sintetizar diríamos que el espíritu es el lenguaje que habla la materia, es su voz. No puede ser entonces extático, está en permanente movimiento de adaptación. Se acomoda y actúa siguiendo las variantes, el fenómeno de las causas y efectos que sufre su envoltura”.⁵⁸

El arte, dice nuestro autor, está relacionado directamente con la producción de la vida; cada civilización surgida a partir de una economía específica genera las condiciones para el desarrollo de las formas artísticas que le son propias pero que contienen también el germen de su superación:

“Si es verdad que el arte a través de la historia está seriado por ese proceso, todas las etapas están encadenadas, formando ciclos armónicos, sabiamente rítmicos en sus líneas generales. Así como se transmite la herencia humana por medio de los genes, partículas vitales que resumen las cualidades psicológicas de los caracteres, así también las nuevas sociedades se forman con los genes, con las herencias de las anteriores civilizaciones y con los aportes —indudablemente— que le insufla la nueva etapa”.⁵⁹

58 Guerra, Gregorio. *Interpretación Marxista del Arte*. Santiago: Editorial Smirnow, 1939, pp. 9-10.

59 *Ibidem*, p. 92.

El segundo tópico que queremos destacar de este ensayo es el contrapunto entre “arte burgués” y “arte revolucionario”. Para nuestro autor la producción artística de la burguesía adquirió diversas modalidades en los años que siguieron a la Primera Guerra Mundial, preámbulo del período de descomposición del régimen capitalista, destacando tres formas principales: el arte condicionado, el “arte por el arte” y el arte fascista.

El arte condicionado es producto del modo como todas las expresiones de la cultura son acaparadas por los grandes intereses económicos del mundo. La sociedad burguesa desde que toma el poder político en 1789, comprende que el reforzamiento de su poder exige una legitimación a través de la propaganda y del “dominio estético”. Insufla sentimientos de aceptación no sólo pasiva sino también idolátrica del orden establecido al servicio de la acumulación de riquezas.

La dirección de la cultura y de las artes se convierte así en un desafío permanente de los regímenes capitalistas, alcanzando su expresión máxima en el “control de las almas”, de Goebbels:

“El arte está controlado severamente como ciertas mercancías. El alumnado alemán que sigue doctrinas estéticas está obligado, paralelamente a tomar cursos de política nacist... En el Ministerio de Guerra de ese país funciona un Departamento especial para dirigir psicológicamente a las multitudes bajo las directivas de profesores psicólogos, para planificar el pensamiento alemán. Existen verdaderos laboratorios de experimentación en que se ordenan y se hacen actuar todas las doctrinas anímicas, para desarmar y aplastar toda oposición intelectual”.⁶⁰

Para Guerra toda conquista material imperialista implica una conquista cultural; la expansión de los mercados requiere, a la vez repeler todo intento de “insurrección estética o científica”. El predominio del capital financiero para explotar a las masas subordina las costumbres y creencias de los pueblos a sus fines. Recurre a nuevos mitos y nuevos dioses para controlar la simpleza humana y hacerse de sus gustos y decisiones:

“Las concepciones estéticas están entonces condicionadas, fluyendo enteramente de sus condiciones de vida social, con diferenciaciones a través de los países por los mayores o menores rendimientos en el proceso de civilización, que en último término, es el proceso de mayor acopio de factores técnicos para hacer producir mayores volúmenes de mercancías”.⁶¹

⁶⁰ *Ibidem*, p. 44.

⁶¹ *Ibidem*, p. 46.

Añade que el proceso de internacionalización del capital a través de la circulación de los créditos ha sido uno de los principales factores que contribuyen a la “internacionalización de la cultura”, lo que ha significado el desaparecimiento del arte autóctono en las diversas latitudes:

“La radio, los grandes rotativos, los discos de cera, han influenciado hasta las más apartadas laderas del orbe. Hay que dar grandes zancadas en el pasado para encontrar un arte legítimamente autóctono, revisando tal vez las bibliotecas aztecas, incaicas, africanas... y todavía ese arte fue inmediatamente desvirtuado con la llegada de los invasores. Junto con imponer las modalidades sociales y económicas al nuevo mundo, impusieron su arte dominador”.⁶²

El arte fascista, como el arte condicionado, también está creado y dirigido para ser utilizado dentro del conflicto social contemporáneo. Está al servicio de la propaganda de las dictaduras respaldadas por las empresas y bancos. Estimula en las masas la exaltación neurótica de chauvinismo, el odio social y la pasión de venganza. Los artistas fascistas adulan a los dictadores presentándolos como figuras salvadoras, degradándose como unos panfletarios del patrioterismo:

“Hitler se ha hecho asesorar por todo un grupo de pseudos intelectuales que han sido catalogados como paranoicos, temperamentos acerados, de ideas fijas, políticas invariables y de una tenacidad, por supuesto, que muestra al *obsesionado mental*”.⁶³

El llamado “arte por el arte” es reflejo de la egolatría del artista, quien aparentemente está desconectado de las luchas sociales pero, en el fondo, es reticente a ellas por comodidad o indiferencia. Es una producción para satisfechos e insensible a la opresión y al sufrimiento:

“Sus intérpretes están sordos al dolor universal, no lo sienten, ni siquiera sospechan que en la vida hay algo más que un torrente de visiones exuberantes... Las interpretaciones que se hagan del mundo son falsas, flores de un exotismo exacerbado, de un jardín superpuesto sobre la materia, superestructurado, arte ficticio y que es también hermoso, sin sensibilidad social. Es burgués quintaesenciado, fermento elegante para una burguesía materializada en el mismo tono”.⁶⁴

62 *Ibidem*, p. 50.

63 *Ibidem*, p. 82.

64 *Ibidem*, pp. 105-106.

Para nuestro autor el “arte por el arte” es decadentista porque es representativo de las vicisitudes de una época de decadencia. Expresa las anomalías espirituales profundas de un sistema social en descomposición: neurosis, egolatría, narcisismo, cinismo, demagogia y realismo grosero y mercantil. El capitalismo desarrolla una industria de arte con una estética estereotipada al servicio de la acumulación. Transforma las artes, la ciencia y la filosofía en “mercancías espirituales” que actúan en el mercado en las mismas condiciones sociales que los otros productos sometidos a la ley de la oferta y la demanda. Sin embargo, el capitalismo no puede impedir que resurja un arte combativo, cuestionador del presente y auspiciador de las grandes reformas del futuro. Este es el arte revolucionario al cual Guerra le dedica el último capítulo de su libro.

El arte revolucionario, dice el sociólogo, actúa como fermento social. Revisando los cambios revolucionarios de Europa consigna el papel fundamental de los artistas e intelectuales en la remoción de los antiguos regímenes:

“Las elites en ciertos momentos de la historia, en que se juega el proceso más trascendental, del combate entre las viejas y nuevas modalidades, en el período crítico, suman todos sus haberes emocionales a la contienda y deciden como en esa época de la caída del régimen feudal, el triunfo de la revolución francesa”.⁶⁵

La fuerza de estas brigadas de intelectuales y artistas radica en que en la historia no sólo prevalecen los hechos económicos sino que también operan los factores psicológicos y espirituales. Gregorio Guerra asume un marxismo reñido con las visiones deterministas, ilustrando latamente con ejemplos tomados de la historia de la cultura las querellas e innovaciones estéticas que preceden a los cambios sociales. Pero si las crisis históricas son representadas estéticamente por un amplio espectro del decadentismo cultural, también podemos hallar en ciernes el surgimiento del nuevo arte. El imaginismo, el idealismo y la utopía asoman para poner al descubierto las profundas contradicciones del régimen en descomposición: “El revolucionarismo era romántico, de pura cepa idealista, con impulsos incontrolados, pero, a través de la querella se ordena, se estructura y se ubica”.⁶⁶

⁶⁵ *Ibidem*, p. 136.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 138. Cuando el autor habla de “Imaginismo”, alude al movimiento literario

Es así como el arte prerrevolucionario precede al arte revolucionario. Guerra observa que en las inflexiones históricas, los artistas de vanguardia presienten la inminencia de la catástrofe mostrando las angustias y miserias humanas. Recuerda como los artistas y escritores de la Ilustración atisbaron la Revolución Francesa. Del mismo modo, consigna que la literatura rusa al describir la tragedia de su pueblo, en parte, fecundó los movimientos insurreccionales que culminaron en la Revolución de Octubre. Para nuestro autor, el “realismo socialista”, es una continuación del arte pre-revolucionario formando parte de una misma batalla donde el fin es “crear el héroe socialista”, para comprenderlo y convertirlo en un modelo a seguir: “La Rusia Soviética está estructurando este “realismo socialista”, sople vital que fecunda inmensas áreas humanas, que ha burlado el principio capitalista del arte de clases, para ser un arte de masas”.⁶⁷

Gregorio Guerra cierra su ensayo indicando que el arte revolucionario no sólo expresa el combate estético de las clases sociales sino que también plasma el proceso de creación de una sociedad inédita con todo el colorido y esperanzas de los explotados seculares que empiezan a resplandecer en la nueva época.

V. A modo de conclusión

A través de la revisión de la trilogía de ensayistas se puede observar en ellos una apelación —desde distintos ángulos— al marxismo como teoría explicativa de la realidad histórico-social en el contexto de la crítica década de 1930. Debido a la diversidad de enfoques políticos e ideológicos expresados por cada uno de ellos, no se puede hacer una generalización doctrinaria de sus planteamientos sin incurrir en conclusiones improcedentes. Sin embargo, existe un elemento común en estos autores que unifica sus múltiples visiones: es el intento de comprensión de la lógica del funcionamiento de capitalismo en nuestro país para fundamentar las propuestas de transformaciones necesarias. Asimismo, en la perspectiva histórica, se puede advertir la presencia de algunas tesis del discurso marxista de la época y que asomarán permanentemente en el debate teórico de las décadas siguientes.

chileno que con este nombre tuvo gran relevancia en las décadas de 1920 y 1930. Sus obras combinan ciencia ficción, viajes de ultramar y utopías sociales. Sus representantes más importantes son, entre otros, Salvador Reyes, Luis Enrique Délano y Manuel Astica.

67 *Ibidem*, p. 147.

1) La exacerbación de las contradicciones de clases donde el conflicto principal no es sólo entre burgueses y proletarios –como lo señalaba el *Manifiesto Comunista*–, sino entre la gran burguesía especuladora y todos los sectores explotados comprendidos bajo la categoría conjuntiva de trabajadores manuales e intelectuales. En esta concepción las fuerzas motrices protagónicas del cambio social son aquellas vinculadas a la producción industrial y a la vida urbana, introduciendo un reconocimiento sociológico y político a los intelectuales. En contrapartida, –por una estrechez teórica e histórica– se les asigna un papel secundario a los trabajadores del campo. Asimismo, se subestiman a los pueblos indígenas y sus demandas como rémoras sociales debido a la insuficiente comprensión de la relación etnia-clase.

2) El capitalismo es conceptualizado en su etapa de predominio del capital financiero internacional con la consiguiente subordinación de la soberanía nacional a la voluntad de los conglomerados transnacionales. Este capitalismo también se caracteriza por la creciente hegemonía norteamericana que significa el desplazamiento del capitalismo británico dominante hasta entonces en las economías locales. La consecuencia política de esta situación es la asunción del carácter antiimperialista de las luchas sociales tras la divisa de la “segunda independencia nacional”.

3) Los autores expresan simpatías por el proceso revolucionario soviético aprovechando todas las lecciones que se derivan de esta experiencia histórica pero estiman que este modelo no es aplicable mecánicamente a nuestras condiciones histórico-sociales ni es compatible con nuestra cultura. Anhelan explícitamente la formulación de un proyecto socialista indoamericano que rescate nuestras tradiciones e idiosincrasia. En esta búsqueda del camino propio, asoma la huella de Mariátegui que marca el rumbo en la reflexión y pensamiento revolucionario.

4) En los ensayos revisados encontramos una preocupación por el papel de la cultura en la sustitución del régimen capitalista y la construcción del socialismo. Pero si hay un énfasis en la promoción de los nuevos valores de la justicia social y de la solidaridad, rechazando la obsolescencia de los hábitos y motivaciones del individualismo burgués, también hay un reconocimiento a las creaciones culturales de todas las sociedades anteriores que adquieren un valor patrimonial que el socialismo debe custodiar. De la misma forma, surge una nueva estética que muestra al

El marxismo en Chile en la década de 1930: entre el marasmo y la “creación heroica”

hombre en todo su dramatismo pero también el carácter sublime de las faenas de redención social.

5) Pese a todas las limitaciones que podemos constatar en estos trabajos, entrañan, empero, el carácter de obras precursoras. Son el comienzo de un despliegue intelectual que tendrá gran influencia en nuestro medio a partir del año 1938 con el triunfo del Frente Popular y que se extenderá por varias décadas. En el mundo académico el pensamiento marxista será acogido como una fuente legítima de las ciencias sociales y las humanidades contemporáneas. Su inserción en las disciplinas humanísticas lo instalará como un interlocutor válido en el debate con las otras cosmovisiones presentes en el siglo XX. De la misma forma, el marxismo será un componente doctrinario fundamental en los movimientos de la izquierda chilena que, en la década de 1970, alcanzarán el gobierno por cauces democráticos, por primera vez en la historia de la humanidad. Será la “vía chilena al socialismo”, creación heroica de gran repercusión mundial, encabezada por el Presidente Salvador Allende de convicciones revolucionarias tributarias del “marxismo vernáculo” de los años 30.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Guerra, Gregorio (1932): “Revolución y crisis de la racionalización” en Cuadernos de la Economía Mundial N° 6. Santiago.

----- (1937): Desocupación y Miseria. Santiago. Editorial Smirnow.

----- (1939): Interpretación Marxista del Arte. Santiago. Editorial Smirnow,

Jobet, Julio César (1966): “Estudio sobre las ideas políticas en Chile” en Arauco N° 72.

Loyola, Manuel. “Primera época de la revista Principios (1933-34) y la construcción del espacio intelectual marxista en Chile”, recuperados en www.izquierdas.cl, N°13, pp. 29-46 (2012)

Massone, Juan Antonio. (2000): Eugenio Orrego Vicuña (1900-1959). Santiago: Cuadernos de la Academia Chilena de la Lengua.

Norte, Jorge (Oscar Waiss) (1933): “Informe y Tesis Política” en Defensa de la Revolución. Santiago: Editorial Luis E. Recabarren.

Orrego Vicuña, Eugenio (1929): Tierra de Águilas. Un sudamericano en la U.R.S.S. Santiago. Editorial Robert Barrington.

----- (1930): Mariátegui. Santiago. Ediciones Mástil.

----- (1932): El país de Lenin. Panorama general de la U.R.S.S. Santiago. Imprenta Universitaria.

Waiss Brand, Oscar (1932) “Análisis del proceso capitalista en Chile” en Boletín del Seminario de Derecho Público N° 1. Santiago.

(1934) Esquema económico-social de Chile (Cuaderno I: Hasta 1828). Santiago. Imprenta y Encuadernación Lers.

----- (1986) Chile Vivo. Memorias de un Socialista 1928-1970. Madrid. Centro de Estudios Salvador Allende.

Recibido: Julio 2015
Aceptado: Octubre 2015

Las reflexiones de Enrique Molina en el pensamiento latinoamericano del periodo de “entreguerras”: su visión del continente americano.

The reflections of Enrique Molina in the Latin American thought of the “between wars” period: his vision on the American continent.

Aldo Ahumada Infante¹

ahumada@ug.uchile.cl

Universidad Central de Chile

Stefan Vrsalovic Muñoz²

stefanvrs@gmail.com

Universidad Alberto Hurtado

RESUMEN

El presente trabajo revisa las reflexiones sobre América de Enrique Molina dentro del contexto del pensamiento filosófico latinoamericano de su tiempo, especialmente el período de entreguerras y la relación de este pensamiento con Europa y su contexto histórico. Se sostiene que la visión del hombre latinoamericano que exponen ciertos pensadores como Leopoldo Zea y el mismo Molina, recae más en un imaginario que en un hecho real. Además, se reflexiona en torno a la visión del panamericanismo y los Estados Unidos que posee el filósofo chileno nombrado.

PALABRAS CLAVE: Filosofía latinoamericana; pensamiento latinoamericano; historia de las ideas; filosofía chilena.

ABSTRACT

The present work revises them reflections on America of Enrique Molina within the context of the thinking philosophical Latin American of his time, especially the period of interwar and the relationship of this thought with Europe and its context historical. Is says that the vision of the man Latin American that expose certain thinkers as Leopoldo Zea

1 Magister en Estudios Latinoamericanos, Universidad de Chile.

2 Doctorado de Filosofía, Universidad de Chile. Becario CONICYT-PCHA/Doctorado Nacional/2014-21140075.

and the same Molina, lies more in an imaginary than in a made real. In addition, reflection around the vision of Pan-Americanism and the United States, which has named Chilean philosopher.

KEY WORDS: Latin American philosophy; Latin American thought; history of the ideas; Chilean philosophy.

Introducción

Se puede decir que el iberoamericano es un milenarista; un hombre que espera la llegada mesiánica de un futuro que no cree merecer por lo que es y por lo que ha sido: un Adán culpable, en recriminación permanente, que espera la llegada de la gracia que ha de situarle entre los elegidos de la historia, de la historia de la que se sabe parte vergonzante, de la historia del mundo Occidental

(Zea, 1957: 27)

Las décadas 30 y 40 del siglo XX en el pensamiento filosófico latinoamericano, han de ser tiempos en que se vuelve a creer con fuerza en la posibilidad de que la voz del hombre que se empeña en hacer filosofía, se escuche, al fin, más allá de la región; aun el hecho de repercutir en el continente ya era un logro, ya que la lectura entre pares no era un hecho tan abundante. Arturo Andrés Roig nos dice que el pensamiento latinoamericano es un pensar de recomienzos más que de comienzos, y el período que estamos nombrando -a nuestro juicio- podemos identificarlo con uno de esos recomienzos. Europa había salido de una guerra de grandes proporciones, pero el conflicto seguía producto de gobiernos totalitarios, especialmente el de Hitler y su visión expansionista, para pronto dar pie a lo que se hará de llamar la Segunda Guerra Mundial. Esta Europa averiada dio las circunstancias para creer que los pensamientos llamados periféricos tuvieran la oportunidad de sacar una voz que antes poco se escuchaba, esa voz que anunciaba, al fin, la presencia de los hombres que habían bebido del humanismo europeo, y que ahora lo veían caer a pedazos. *Todos los hombres son iguales*; la grandilocuencia que poseía el hablar desde el centro de la producción del conocimiento, daba por sus circunstancias la chance para que otros hombres levantaran tal apotegma -que antes solo estaba revestido de oropel- y así lograr poner al europeo

como un hombre entre otros muchos hombres, ni más ni menos que ellos. Este era el momento, más que de sacar la voz, de ver las potencialidades que poseía el pensar y el hombre latinoamericano para así al fin poder entrar, en acto obsesivo, en el concierto de las voces universales que Europa cargaba en su canon.

Este trabajo tiene la intención de analizar las reflexiones del filósofo chileno Enrique Molina, en torno al hombre y la filosofía en América Latina. Principalmente se revisarán las obras *Llamado de superación de la América Hispana* de 1942 y *De lo espiritual en la vida humana* de 1947. Para tal análisis, antes se situarán las ideas que rondaban y se desarrollaban en la época, y posteriormente se quiere demostrar un diagnóstico que, a pesar de caracterizarse por ser mayormente negativo, da cuenta de la situación que estaba viviendo en ese entonces el pensamiento filosófico latinoamericanos a la hora de pensarse a sí mismo.

E. Molina como pensador

Enrique Molina (1871-1964), tuvo sus estudios en el Instituto Pedagógico; ahí estudia derecho, historia y filosofía. En este lugar es influenciado fuertemente por el positivismo que tanto estaba en boga por aquellos tiempos finiseculares en Chile. Hay que tener en cuenta que el positivismo fue una corriente que se hizo presente prácticamente en todo el continente latinoamericano, y en Chile tuvo grandes exponentes como los hermanos Lagarrigue y Valentín Letelier. Éste último, muy preocupado por la educación chilena, fue uno de los principales impulsores de la educación al estilo germánico en el país, además fue parte de los fundadores del Instituto Pedagógico, lugar en donde se preparaba a los profesores de Estado chilenos. Según Iván Jacksic, “El Instituto Pedagógico se convirtió en el lugar más importante de las nuevas tendencias filosóficas aprobadas por Letelier y los positivistas” (2013: 128). Aquello no quiere decir que el pensamiento chileno de la época estaba totalmente homogéneo, existían pensadores que ponían en cuestión el pensamiento positivista, el cual, por cierto, de a poco iba menguando para dar la vuelta nuevamente a la metafísica y la espiritualidad. Enrique Molina, podría decirse, es parte de esta transición. A pesar que no deja del todo el pensamiento positivista, sus intereses se vuelcan hacia una filosofía mucho más metafísica y enfocada en las problemáticas del espíritu. Así, nuestro pensador adquiere una mirada crítica contra el positivismo, a pesar de guardar ciertas nociones.

De esta forma, el pensamiento de Enrique Molina no puede tomarse de manera homogénea, es decir, no debe identificársele dentro de una sola corriente de pensamiento; su versatilidad desgasta toda línea que intente demarcarlo de forma taxativa. En palabras de Miguel Da Costa Leiva: “Molina, por lo tanto, debe ser estudiado a la luz de su evolución intelectual, lo que significa que biográficamente va pasando por diferentes posturas doctrinales” (1999: 156). A pesar de ello, se puede situar dentro de los pensadores que comienzan a reivindicar la metafísica que tan fuertemente fue criticada y desechada por el positivismo; por ejemplo, Molina señala en referencia a un breve diálogo en 1908 con el Rector de la U. de Chile: “no sospechaba que la metafísica, condenada por el positivismo a relegación perpetua, renacía lozanamente en las preocupaciones del espíritu.” (1953: 18)

La distancia al positivismo que se estaba dando en el pensamiento chileno, era parte de un proceso a nivel continental, la entrada de nuevas tendencias filosóficas provenientes principalmente de Europa, daban la bienvenida a los ojos críticos hacia el pensamiento positivista en América Latina. Sobre este proceso transitorio, el filósofo e historiador de las ideas Leopoldo Zea nos dirá lo siguiente:

El positivismo que había dado bases teóricas a nuevas oligarquías o dictaduras, se anquilosaba al igual que éstas. El positivismo, la llamada filosofía del progreso, se mostraría ante los ojos de una nueva generación, la generación con la que se inicia la historia del pensamiento contemporáneo del pensamiento en la América Latina, como una filosofía del retroceso. El positivismo dejaba de ser la filosofía del progreso a partir de la consideración que se habían hecho sus sostenedores, la de que el progreso culminaba y determinaba con ellos, en el apogeo y mantenimiento de sus limitados intereses (1976: 409-410).

Esta sensibilidad por las cosas del espíritu vendrá dada, tal como se ha mencionado, por las lecturas de pensadores que tomaban distancia del positivismo aún vigente en los aires decimonónicos. No obstante a ello, Molina no sólo fue cambiando su pensamiento por el hecho de haber cambiado la reflexión en Europa, no se debe caer en la recepción pasiva de las influencias, sino más bien tenía una preocupación latente sobre la espiritualidad, asunto que no podía resolver el positivismo. Además, tenía gran interés en las cuestiones referentes a la “responsabilidad

moral, voluntad individual y la propia libertad” (Jacksic, 2013: 142). Por otra parte, uno de los intelectuales con los que discutió de igual a igual, y que tuvo, por lo mismo, gran importancia para el propio pensamiento de Enrique Molina fue Henri Bergson, de hecho escribe tres libros en torno al pensador francés: *La filosofía de Bergson* (1916), *Dos filósofos contemporáneos: Guyau-Bergson* (1925) y *Proyecciones de la intuición. Nuevos estudios sobre la filosofía bergsoniana* (1935).

La época de Molina en la que se enfoca este trabajo, será la más distanciada hacia el positivismo, en donde los intereses de nuestro pensador estarán marcados fuertemente por temas vinculados al hombre y a la moral. Para un pensador como Pablo Salvat, las reflexiones de nuestro pensador estarían hermanadas en varios puntos con el pensar de varios de los pensadores que Francisco Miró Quesada denomina los “fundadores” del pensamiento filosófico latinoamericano; los que -además- serían los autores más representativos que iniciarían la “normalidad” filosófica. Hablamos de Antonio Caso en México, Alejandro Deústua para el caso peruano, el argentino Alejandro Korn, Enrique José Varona en Cuba, Carlos Vaz Ferreira como ejemplo uruguayo. Según Salvat, el pensamiento de Molina tendría puntos confluidos con estos pensadores en los siguientes aspectos:

Un primer rasgo hace referencia a la crítica de una adopción imitativa del positivismo, puesto como solución de los males del continente. Uno segundo, comparten una actitud receptiva y abierta a diversas influencias filosóficas, alejándose de cualquier dogmatismo. En tercer término, se declaran humanistas, es decir, reflejan una preocupación por el hombre, pero no sólo como esencia atemporal, sino por aquellos que cohabitan estas tierras aquí y ahora (2009: 903).

Estas distinciones del pensamiento en Molina son las que nos darán las bases para nuestro próximo paso, las reflexiones de nuestro pensador en torno a América Latina. Antes de ello, debemos aclarar que la inquietud de Enrique Molina por América Latina es un tema de mediana preocupación en cuanto a producción, su pensamiento mayormente apuntó a problemas denominados “universales”. Sin embargo, el diagnóstico que hace de lo que sucede en Nuestra América, tiende a ser más bien negativo, pero potencialmente promisorio. Lo promisorio, a nuestro juicio, tendrá más que ver con las circunstancias históricas que

por el potencial mismo del pensar latinoamericano. Europa vivía una profunda crisis producto de las guerras, por ende, el discurso compacto y continuo con el que suele caracterizarse la voz de la filosofía europea, en el imaginario de esta parte del mundo, comenzó a resquebrajarse. Por aquellas grietas, dejadas a la vista de todo el mundo, es que el pensamiento filosófico latinoamericano -entre otros- percibe tener la oportunidad de su vida: entrar al concierto de la historia universal (la historia occidental) del pensamiento filosófico. Por ejemplo, el argentino Francisco Romero (1947) señala que una de las causas del crecimiento de los estudios filosóficos en América Latina es la disminución de la actividad filosófica europea “casi detenida ahora por la guerra y aun por un clima ideológico poco favorable para la libre indagación filosófica, y sin perspectiva más felices para los tiempos que en seguida vendrán” (1947: 9). Así, nuestro mundo tendría la posibilidad de salir de ese no-mundo, lo que al decir de Cristián Valdés sería “un platonismo bastardo, donde nos mantenemos en la caverna sucia y llena de ignorancia, mientras otros han salido y visto la luz” (2007: 8).

El hombre de América Latina como hombre entre hombres

Aquello se acabó: las bocas se abrieron solas; las voces, amarillas y negras, seguían hablando de nuestro humanismo, pero fue para reprocharnos nuestra inhumanidad (Sartre, 2009 [1961]).

Molina escribe el texto *Llamado de superación de la América Hispánica* en 1942, para ese entonces las noticias sobre el acontecer europeo hace ya bastante tiempo que se sabían, más aún en países del Cono Sur producto de la gran cantidad de inmigrantes, sobre todo en Argentina. Por lo mismo, los regímenes totalitarios “intentaron crear lazos con países latinoamericanos, especialmente donde había núcleos importantes de inmigrantes originarios de esos países” (del Pozo, 2002: 111). Este acontecer será -a juicio nuestro- un quiebre importante en la visión del hombre y de la filosofía. Este es el tiempo en que se logran escuchar otras voces, o más bien se cree que se hacen escuchar las voces de los países denominados periféricos.

El período -que luego los historiadores denominarían “entreguerras”- se caracterizó por el desequilibrio de poder, la crisis económica sostenida y las fracturas políticas en los países europeos. Tampoco estuvo ausente de tiempos bélicos en las colonias, de invasiones y el más que

tenso enfrentamiento ideológico entre comunismo y capitalismo (Munchnik; Garvie, 2007: 82).

Leopoldo Zea nos dice que el latinoamericano deberá apoyarse a sí mismo para llegar a la anhelada universalidad (Zea, 1976), y esto no sería sólo en términos filosóficos o del pensamiento, debemos recordar que en este período comienza el “desarrollo hacia dentro”, el cual durará hasta aproximadamente la década del 70 en América Latina. En la década del 40 comienza a asomarse una vuelta a lo identitario en el pensamiento del continente, el que tendrá más fuerza aún en los 50. Un notable ejemplo es *El laberinto de la soledad* de Octavio Paz en plena mitad del siglo XX. En nuestro “diálogo” con Europa, y al ver que en varias de sus ciudades más que luces del pensamiento lo que se hallaba eran luces de las bombas, los diagnósticos sobre la humanidad en general no tardaron en hacerse presente; y era obvio, la Humanidad con mayúscula, aquella que guiaba los pasos de lo que realmente debía ser una civilización, una cultura, la sempiterna vanguardia en todo, se nos hundía tal como se hundían gran parte de sus mejores buques de guerra en los océanos del planeta.

De uno a otro extremo de la América Latina [...] se sentaban las bases para una filosofía empeñada en volver los ojos a la propia realidad. Filosofía a veces afirmativa, a veces negativa; pero filosofía que destacaba aspectos de esa realidad, por dolorosos que fuesen, como cirujanos que abrían la llaga para poder extirparla. A esta especie de nacionalismo le dará mayor ímpetu la primera guerra mundial y el mundo que le siguió, para completarse con el impacto moral que en todos los pueblos del mundo provocó la segunda gran guerra (Zea, 1976: 436).

Dentro de este ambiente “cultural-filosófico” es que se quiere instalar las reflexiones de Enrique Molina en torno al continente latinoamericano. Como bien hemos indicado, este pensador tenía gran interés en la responsabilidad moral tanto individual como colectiva, la cual quedaba consternada con todas las noticias que llegaban de Europa. Debemos recordar que el nazismo para 1942 aún no perdía fuerza, es más, recién se determinaba que los judíos había que exterminarlos físicamente, lo que fue otra vuelta de tuerca. Bajo este contexto, Enrique Molina en sus *Confesiones Filosóficas* -también del 42- nos dirá lo siguiente:

En medio del horroroso desconcierto del mundo es fácil percibir una nota de la psique de América en que ésta siente su destino de ser salvadora de la cultura amenazada. Bajo este signo y el de crear una cultura nueva pugnan los pueblos del Nuevo Mundo. De aquí también su inquietud ante el peligro de imperios militaristas y ambiciosos que pudieran ahogar su plena libertad, tanto económica como política, e imponerle ideologías que considerara incompatibles con su estructura democrática (1942: 85).

América puede ser voz, puede adquirir su derecho al logos como nos dice Zea, puesto que las condiciones están dadas. A pesar de que Molina considere que nuestras circunstancias están lejos de ser las mejores como para poder levantar un discurso filosófico propio, contundente y continuo, al menos percibe que el paso está más cerca que tiempo atrás. Los latinoamericanos, según el parecer de Zea, han sido los primeros pueblos en buscar la “universalización”, que -vaya curiosidad-, justo es esa que beben los europeos prácticamente desde su nacimiento como pueblos, al menos así nos lo muestra Hegel y su espíritu que se posa en Europa como punto culminante de la Historia. Aquel fue un “afán de occidentalización de la que fueron bien conscientes nuestros pueblos” (Zea, 1965: 10) nos dice el pensador mexicano; y al identificarnos, desde esta perspectiva, como occidentales, el pensamiento del hombre europeo también es parte del nuestro, pero el problema radicaría en que nuestro pensar no necesariamente sería parte del europeo. En este período de crisis, se nos abriría tal oportunidad:

Nosotros y los hombres que nos sirvieran, en un pasado inmediato, como modelo, al volver, unos y otros, sobre sí mismos, nos hemos encontrado y nos hemos reconocido como hombres sin más, haciendo a un lado sentimientos de inferioridad o de superioridad. Y en ese encuentro, por primera vez en nuestra historia, ya occidental, y la de otros muchos pueblos que parecían sernos ajenos, nos encontramos semejantes (Zea, 1965: 13).

Hombres sin más nos dice Zea, el hombre se topa con el hombre y ven que muchas diferencias no tienen, que buscan lo mismo. Por esto, en lo que a filosofía respecta, había que imitar la actitud del filosofar del europeo, y no sus frutos; sus frutos serían el resultado de sus propias circunstancias. El latinoamericano debía filosofar con esa misma actitud, y producto de ello saldrían los frutos propios, es decir, reflexiones acordes de las circunstancias de esta parte de América. Este es el tiempo en el que los hombres se ven las caras y se derrumba un humanismo; por lo mismo Enrique Molina se refiere a América con estas palabras:

Las reflexiones de Enrique Molina en el pensamiento latinoamericano del periodo de “entreguerras”: su visión del continente americano

América siente que ha llegado su hora. El porvenir dirá si ha sido así. Entre tanto nosotros de ninguna manera nos equivocaremos al aceptar este llamado del reloj de la historia y asumir sus responsabilidades. Alistarse en la aventura del espíritu, arca del valor, buscador de lo cierto y creador del bien y de lo bello, es lo que ha aconsejado siempre la actitud filosófica, es lo que pide ahora el signo señalado por los nuevos tiempos de los cielos de América, es lo más noblemente humano, y, quizá, dentro de lo que nos es dado alcanzar en la Tierra, lo único posiblemente divino (1942: 86).

Las reflexiones apuntan a algo semejante de las de Zea, es nuestro tiempo. Aquel tiempo se caracteriza por un tropiezo, “Un doloroso tropiezo que le hace reconocer [al hombre europeo] en otros rostros, en otras pieles, a hombres no menos hombres que él” (Zea, 1996: 81).

La América Latina de Enrique Molina: sus trabas y potencialidades

Antes de partir con las apreciaciones de Molina sobre el continente americano, no se puede dejar pasar la oportunidad de ver cómo reflexiona 17 años antes José Carlos Mariátegui sobre el mismo período de entreguerras. El pensador peruano, en un texto titulado ¿Existe un pensamiento hispanoamericano? de 1925, nos mostrará que la Europa está por lejos de verse aminorada en su pensamiento a pesar de estar pasando por un momento crítico, aunque no tan crítico como en los tiempos de Molina.

La civilización occidental se encuentra en crisis; pero ningún indicio existe aún de que resulte próxima a caer en definitivo colapso. Europa no está, como absurdamente se dice, agotada y parálitica. A pesar de la guerra y la posguerra, conserva su poder de creación. Nuestra América continúa importando de Europa ideas, libros, máquinas, modas (Mariátegui, 1986: 494-495).

Ambos pensadores tienen similar diagnóstico del pensamiento en Nuestra América: aquel está en formación. La salida a aquel camino de siempre estar en construcción continua no se debe en lo principal al nivel de desarrollo intelectual, sino que el problema recae en nuestra situación económica. Si no hay una economía fuerte, difícil es que podamos tener sólidas bases en el conocimiento, y sólo nos sería dado el importar desde tecnología hasta filosofía.

Enrique Molina nos dice que Chile, durante todo el siglo XIX, fue un modelo en todo el continente por la solidez de sus instituciones,

la seriedad de sus procedimientos y la honradez de sus hombres públicos. Además, se han dejado atrás todos los problemas fronterizos con los países vecinos; es por esto que, tanto Chile como el continente entero debería “vanagloriarse ya con razón de ser el mundo de la paz y del arbitraje internacional” (Molina, 1942: 94). A nuestro juicio, si en esa fecha se le preguntara a Perú y -sobre todo- a Bolivia si tiene conflictos fronterizos, la respuesta no estaría tan acorde con la perspectiva de nuestro pensador, no obstante, esa es la América Latina de Molina.

Se agrega también la existencia del gran impedimento que cruzaría toda la historia de este continente independiente: el subdesarrollo, un subdesarrollo no solamente material, sino también en el orden del pensamiento: “Y salta a la vista que el origen de las desventajas que con razón nos desazonan se halla en esta sencilla y trágica fórmula: somos civilizados para consumir y primitivos para producir” (Molina, 1942: 102). Frase que parece más actual hoy que en el tiempo en que se escribe. Los diagnósticos negativos que hace Molina con respecto a Nuestra América, en el texto casi siempre son contrarrestados con el ejemplo norteamericano, ejemplo que, por cierto, es de pleno éxito en comparación con nuestra experiencia.

En cuanto a la dependencia material, Molina nos remarcará que todo lo que se refiere a las exigencias de nuestras sociedades: autos lujosos, carreteras asfaltadas, teléfonos y máquinas de escribir entre otras comodidades y aparatos tecnológicos, no los fabricamos y debemos traerlos del extranjero. Otros autores sostendrán similares cosas, como por ejemplo el peruano Augusto Salazar Bondy. Pero la América, Nuestra América, tiene pies para caminar, y no solamente en lo que a industria se refiere, sino también en el ámbito del pensamiento.

En nuestras universidades se lleva a cabo una labor científica apreciable y en algunas de ellas despunta [...] la aurora de un pensamiento filosófico independiente. Con estos briosos anuncios de madurez, América ha empezado a alzarse contra la tutela espiritual de Europa (Molina, 1942: 108).

El que América se alce contra la tutela espiritual de Europa no quiere decir que se le dé la espalda, Molina es claro en decir que aquella suerte de esencialismo que busca una autenticidad, que insta a una cierta repulsión del legado europeo es sencillamente carente de todo sentido. No se puede prescindir de todo vínculo con la cultura europea. Lo que

hay que hacer en realidad es saber cómo tomar el legado europeo, tener la conciencia de las propias circunstancias, y así uno puede saber qué es útil y que se puede simplemente desechar.

Es claro que los paradigmas de Europa no son para ser tomados a ciegas y para aprovecharlos es aconsejable proceder con cauteloso discernimiento. De todo hay en la hirviente caldera del atormentado continente (Molina, 1942: 112).

Si bien se abre la posibilidad de un abandono de la tutela europea como fuente de producción intelectual, aún no se puede llevar a cabo tal empresa puesto que aún no somos independientes de forma íntegra. Pablo Salvat nos dirá que Molina considera al hombre americano como un ser aún de carácter débil, el cual debe escapar de dos grandes defectos: la indisciplina y la desorientación de carácter (Salvat, 2012). También, América no tiene una conciencia histórica, ya que América sólo entra en la historia a partir de la llegada de los españoles. Lo que se quiere decir es que el continente aún debe verse como un joven pueblo en desarrollo, puesto que:

Las circunstancias en que arriba a la historia [América] y su continuación peculiar, así como sus condiciones de existencia son las que van dando dirección y sentido a su esencia, es decir, a su particular modo de encarnar el ser. Modo particular que hacemos patente, especialmente por su negatividad, por su no-ser aún, o sea, por sus carencias y falencias presentes, que nos revelan una potencialidad como posibilidad inmanente al afirmarnos y re-conocernos desde esa relativa e histórica negatividad (Salvat, 2012: 166).

Siguiendo con las reflexiones de Salvat en torno a Molina, este nos dirá que para nuestro pensador el origen de esta negatividad en el hombre latinoamericano posee dos fuentes principales: la raza y la herencia colonial: “Sudamérica ha sido la víctima de un mal punto de partida en materia de razas” (Molina, en Salvat, 2012: 167). Habría un legado del cual se nos es difícil escapar, sería algo así como el pecado original del cual en la década de los 50 nos hablará Murena. Una de las particularidades de esta negatividad será la falta de carácter, la que nos impediría determinarnos como sujetos colectivos; aquel carácter negativo tendría como rasgo distintivo el ser impulsivos y poco reflexivos. Aquello nos estaría condenando con una ausencia de racionalidad en la autocomprensión y proyección hacia el futuro (Salvat, 2012). En breve, el diagnóstico negativo que poseería Molina según Pablo Salvat de América Latina, se resumiría en la siguiente cita:

Pues bien, la falta de un cultivo constante de nuestras tradiciones, la ausencia de un trabajo por recuperar la memoria histórico-cultural que nos constituye, la debilidad de las energías acumuladas en nuestro devenir como pueblos [...] todo esto, conduce fácilmente al sujeto colectivo americano a una actitud de imitación de lo venido desde más allá del continente (2012: 177).

Hay que decir que las reflexiones expuestas en la cita anterior son recogidas de varias obras de nuestro pensador, no solo del *Llamado de superación...* A continuación, queremos dar cuenta de la visión que Enrique Molina tiene de Estados Unidos, del panamericanismo y las acusaciones que se le da a ese país de ser un país imperialista. Nos será útil ver las diferencias que existen entre sus particulares puntos de vista con las apreciaciones de José Carlos Mariátegui sobre el mismo punto, notaremos que ambos autores poseen puntos de vista notablemente diferentes.

Los Estados Unidos de Norteamérica de Enrique Molina

Algo ya hemos comentado sobre las apreciaciones de nuestro pensador respecto al país del norte. En este apartado veremos la posición en pos de una defensa hacia las acusaciones que se le impugnan a Estados Unidos por ser un país carente de humanismo, poseer un pragmatismo deleznable, pero sobre todo ser un país que se inmiscuye en la política interna de los países vecinos -y no tan vecinos-, y por el actuar imperialista que ha tenido con distintos países de América Latina. Para dar cuenta de esas acusaciones, expondremos la postura que tiene Mariátegui sobre el mencionado país, la que posee una gran distancia con la del pensador chileno. Empezaremos con Mariátegui.

En el texto *El Iberoamericanismo y panamericanismo* aparecido en primera instancia en la revista *Mundial* en 1925, Mariátegui instala sus juicios sobre la política exterior que Estados Unidos emplea sobre los países Latinoamericanos. Para él estas relaciones diplomáticas son un engaño: “El panamericanismo, en tanto, no goza del favor de los intelectuales. No cuenta, en esta abstracta e inorgánica categoría, con adhesiones estimables y sensibles” (1986: 497). De los intelectuales que habla Mariátegui, son los que estarían libres de “todo ornamento diplomático”, los que, por cierto, serían la mayoría. La existencia y adhesión de esta especie de estrategia sería exclusivamente diplomática:

La más lerda perspicacia descubre fácilmente en el panamericanismo una túnica del imperialismo norteamericano. El panamericanismo no se manifiesta como un ideal del continente; se manifiesta, más bien, inequívocamente, como un ideal natural del imperio yanqui (antes de una gran democracia, como les gusta calificarlos a sus apologistas de estas latitudes, Estados Unidos constituye un gran imperio) (Mariátegui, 1986: 497).

Creo que no hay mucho más que agregar, las palabras son muy explícitas como para dar cabida a interpretaciones. La idea de ver a Estados Unidos como un imperio no es una idea que cueste encontrarla en los pensadores latinoamericanos de la época, de los más representativos podemos nombrar a José Martí y José Enrique Rodó, entre otros. Sobre esta política imperialista, nuestro pensador peruano nos dirá lo siguiente:

La política norteamericana no se preocupa demasiado en hacer pasar como un ideal del continente el ideal del imperio. No le hace tampoco mucha falta el consenso de los intelectuales. El panamericanismo borda su propaganda sobre una sólida malla de intereses. El capital yanqui invade la América indoibérica. Las vías de tráfico comercial panamericano son las vías de esta expansión (1986: 497).

Mariátegui es bien consciente de que las políticas de Estados Unidos no representan necesariamente a los habitantes de ese país. El pueblo estadounidense por ningún motivo debe ser considerado un pueblo aciago o causar antipatía. La intelectualidad norteamericana y sus expresiones culturales han de ser de admiración y de cercanía; nada tienen que ver los asuntos diplomáticos con las personas:

“La nueva generación hispanoamericana debe definir neta y exactamente el sentido de su oposición a Estados Unidos. Debe declararse adversaria del imperio de Dawes y de Morgan; no del pueblo ni del hombre norteamericano.” (Mariátegui, 1986: 498).

Por otra parte, y a pesar de la distinción entre prácticas políticas e intelectuales de Estados Unidos, Molina defiende y reflexiona desde otros derroteros el supuesto imperialismo o, más bien, el supuesto carácter negativo que tal imperialismo tendría.

El pensador chileno verá a Estados Unidos como contraejemplo de la América hispana; el hombre norteamericano se caracterizaría por tener una mayor independencia en cuanto a la realización de sus cosas, y esta independencia tiene que ver con el Estado. En sus reflexiones con respecto a esta diferencia, Molina expondrá la siguiente pregunta:

“¿Será menester sumar, en este recuento de causas diferenciales, que el norteamericano para el logro de sus aspiraciones espera menos que el sudamericano de la protección del Estado, y confía más en el esfuerzo e iniciativas de su propia personalidad?” (Molina, 1942: 97-98)

Lejos está Molina de aceptar que los hombres norteamericanos son solo materialista y pragmáticos, sino por el contrario, ellos tendrían un fuerte arraigo humanista y espiritual. Por lo que ante la postura de Rodó, de que Norteamérica sería un país que sólo tendría como gran característica el ser un país materialmente adelantado, a diferencia de la América Hispana que si bien en lo material careceríamos por mucho en comparación a los adelantos del país del norte, esta parte de América se caracterizaría por su espiritualidad, por el humanismo que tendríamos por herencia de las raíces latinas, Molina dirá: “Dudo mucho de que lo afirmado por Rodó fuera cierto en su tiempo. Ahora no lo es en absoluto” (1942: 98). Expresión del humanismo que existiría en Estados Unidos son los nombres de John Dewey, Jorge Santana y R. B. Perry.

En cuanto a las oposiciones entre ambas Américas, Molina nos dice que en realidad lo que existe no son diferencias, sino más bien complementariedades; es verídico que en nuestra América hay un cierto desarrollo en las espiritualidades, y eso puede ser transmisible hacia el norte del río Bravo, pero no quiere decir que en Estados Unidos no exista desarrollo espiritual, Molina nos dice que hay gran trabajo en ello y que este país no solamente puede caracterizarse por su superioridad técnica. Siguiendo con el relato, en líneas más adelante Molina mostrará sus cartas en cuanto al lugar de enunciación desde dónde estará hablando respecto a los Estados Unidos:

Existe en el orden de cosas que acabamos de apuntar una situación de indudable desventaja para los ibero-americanos. ¿Pero dónde se halla la verdadera razón del mal? ¿En un supuesto imperialismo o en nuestras propias, llamémoslas transitorias, incapacidades y deficiencias? Pocos temas se han prestado tanto en estos tiempos en ciertos sectores políticos para vociferaciones estentóreas y destempladas como el imperialismo (1942: 100).

Molina, utilizando sus mismas palabras, deplora “con toda su alma” esta postura de vincular a Estados Unidos con una visión imperialista, aquella visión sería más bien una suerte de voladero de luces que apartaría los ojos del real problema. Aquellas voces apasionadas no

valdría la pena escucharlas, poco tiene que decir respecto a la realidad e intenciones que tendría el *bondadoso* país del norte. Aquellas posturas que miran con sospecha a Estados Unidos caerían en un doble inconveniente: desconocerían la verdad y se estarían alejando de la solución que se desea respecto a aquello.

Imperialismo es la dominación que ejerce un Estado sobre otro u otros por medio de la fuerza. Los Estados Unidos, y no es del caso ocuparse del imperialismo de otros países, tuvieron sin duda veleidades imperialistas cuando ejercitaron la política llamada por Teodoro Roosevelt del *bigstick* (garrote) y estigmatizada por propios escritores norteamericanos con el mote de «diplomacia del dólar», política de que fueron víctimas principalmente pueblos de las Antillas y de la América Central, y que los ibero-americanos todos no pudieron dejar de considerar llenos de indignación. Pero hace un buen número de años que el gobierno de Washington, con mejor acuerdo, ha cambiado de camino y práctica en forma leal y perfecta la política del buen vecino. En estas condiciones puede haber, sí, hegemonía industrial y comercial, pero no habiendo empleo de la violencia no cabe hablar de imperialismo (Molina, 1942: 101-102).

Podríamos adscribir a esta postura si sólo considerásemos como violencia el acto físico, encubriendo así todas las demás violencias: simbólica, epistémica, psicológica. No obstante, Molina tiempo más tarde, en 1947, no será tan condescendiente con Estados Unidos y admitirá que existe un imperialismo, al menos, económico: “El imperialismo de que podemos lamentarnos por estos lados es exclusivamente económico.” (1947: 208) Sin embargo, la responsabilidad de la efectividad de tal imperialismo no es Estados Unidos y sus políticas de expansión económica, sino de nuestras propias deficiencias tanto morales como político-económicas:

“Los abusos a que este orden de cosas pueda dar lugar y el propio imperialismo, desaparecerán si atendemos ante todo a enmendar las deficiencias nuestras, que hacen posible y reclaman esa intervención extranjera.” (1947: 209)

En este sentido, Molina es un exponente claro de que en Latinoamérica no existió de forma unitaria un rechazo al imperialismo de Estados Unidos. Es más, pareciera que debido a tal postura de nuestro pensador es que no se desarrolló en Chile lo que Zea denominó *proyec-*

to asuntivo: el momento donde América Latina se vuelve a sí misma y asume definitivamente su pasado, con tal de contrarrestar políticamente el expansionismo económico (y militar) de Estados Unidos³. Puede ser una explicación, entre otras y por investigar, del por qué la historia de las ideas, por ejemplo, no tuvo mayores reflexiones ni discusiones en esta parte de Latinoamérica.

En cuanto al panamericanismo, desde Molina veremos esta política como un acto de unidad continental, una forma de protección y de mantenimiento de una paz tan anhelada en aquellos tiempos de constante tumulto. Recuérdense las opiniones de Mariátegui con respecto a esto, ya que aquí lo que veremos es algo completamente diferente, citamos a Molina:

El panamericanismo es un plexo espiritual, cultural y jurídico que une a las naciones del Nuevo Mundo. Conservando éstas su autonomía de entidades soberanas e iguales en derecho persiguen dentro de él su mejor conocimiento recíproco, el mantenimiento de la paz, el imperio de las normas jurídicas en sus relaciones y la ayuda mutua tras las finalidades del progreso. La Unión Panamericana creada en 1890 con sede en Wáshington es el organismo central del movimiento panamericano (1942: 105).

El panamericanismo, en breve, tiene como característica principal el espíritu de cooperación y solidaridad americana. Como hemos visto, Molina posee gran admiración por Estados Unidos y sus políticas exteriores con respecto a los países de América Latina; tiene fe en la unidad del continente en su completitud, y la visión de una Norteamérica como el tío que ha de salir en defensa de los países del sur, lo cuales carecen del avance técnico y, por ende, militar.

Esta fe en la unidad que puede ocurrir en nuestro continente, se basa en su idea de los tres estados de vida espiritual que todo espíritu objetivo⁴ puede tener. El primero, en base a resignación y renunciamiento; el segundo, un pueblo ya formado pero con una economía deficiente;

3 Proyecto que se concreta, para Zea, por primera vez con la Revolución Mexicana de 1910 y culmina con la Revolución Cubana de 1959.

4 “¿En qué consiste el espíritu objetivo? Está formado por agrupaciones sociales naturales, como ser pueblo y naciones, grupos de pueblos [...] Lo integran también las manifestaciones de la vida de los mismo grupos, a saber: sus creencias, su derecho, su moral, el lenguaje, las prácticas del culto, todos los usos y costumbres, las canciones y bailes populares, y hasta la moda.” (Molina, 1947: 147)

y tercero, la que florece en armonía con un progreso material sólido. Obviamente, los países latinoamericanos pertenecen al segundo estadio de la vida espiritual, dejando a Europa y Estados Unidos como lo representantes del primero. Justamente, por ser expresiones del tercer estadio de la vida espiritual, Estados Unidos no puede ser caracterizado como lo hizo Rodó, sino que se debe aceptar y destacar su gran valor espiritual, al menos, desde la perspectiva de Molina. Esta diferenciación entre estadios de vida espiritual sería la causa de dos circunstancias, la primera, el imperialismo ya explicado; y, la segunda, la ansiedad de imitación:

Los grandes progresos, que generalmente se inician en Europa y en los Estados Unidos de Norteamérica, suelen despertar en los hispanoamericanos un ansia desatentada de imitación, y para seguirlos rápidamente, las dictaduras, que con frecuencia han sufrido, han copiado lo externo y lo frívolo, atropellando derechos, desconociendo el valor de la personalidad humana y no llegando a la raíz espiritual de toda verdadera cultura” (205).

La causa de nuestros males, como se resalta nuevamente, no es debido solo a agentes externos, sino también a nuestras propias debilidades y deficiencias de espíritu. Pero hay que resaltar que Molina no reduce nuestro posible paso al tercer estadio de la vida espiritual al progreso material, sino que este es solo un medio para alcanzar la vida espiritual: “Pero no olvidemos que este progreso material y el dominio y explotación de las fuerzas naturales, no deben ser tenidos como fines en sí, sino como instrumentos y medio de vida espiritual.” (1947: 210) En otras palabras, la acción creadora del hombre es el fin del desarrollo material de las naciones y no al revés, ya que es en esa acción donde “lo humano a veces se diviniza y lo divino, buscando hacerse leal, desciende a humanizarse.” (1947: 20)

Palabras finales

En lo revisado en este trabajo, queremos dar cuenta de nuestra posición en ciertos puntos vistos. El primero remite a la oportunidad que poseía la voz de la filosofía latinoamericana en la década del período estudiado. Creemos que este diagnóstico más que una oportunidad tendió a ser una ilusión, una representación, un imaginario. No porque pocas voces europeas hablaran de este quiebre de su humanismo, como el ejemplo de Jean Paul Sartre para Leopoldo Zea, sino porque la mayoría del pensar europeo no daba cabida a las relaciones simétricas con voces

de otras localidades. Creemos que eso es una excepción, tan excepción como los pensadores que tenían un pensamiento afirmativo en cuanto a la filosofía latinoamericana y el rescate de nuestro legado intelectual. El segundo punto a ver es la visión de Molina sobre el pensamiento filosófico latinoamericano. Este pensamiento sería defectivo, las carencias sobrepasarían con crecer las virtudes, a América Latina le falta tiempo, desarrollo e historia; aún no hay piso para construir un pensamiento auténtico y original. Tercer y último punto son los Estados Unidos de Enrique Molina; la defensa que el pensador le hace a este país, a nuestro juicio cae en una suerte de compromiso diplomático, ya que la historia da cuenta del comportamiento del país del norte con los pueblos latinoamericanos, que en última instancia podría creerse en la alternativa de la integración y la paz a nivel de relaciones simétricas entre países. Las relaciones de Estados Unidos con sus países vecinos del Sur nunca han sido relaciones de mutuo provecho directo; siempre los beneficios de los países latinoamericanos han sido marginales, sólo como ejemplo podría revisarse las relaciones económicas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Da Costa Leiva, M. (1999). "El pensamiento de Enrique Molina Garmendia". En E. Devés, J. Pinedo, & R. Sagredo, *El pensamiento chileno en el siglo XX* (págs. 154-197). México: Fondo de Cultura Económica.
- del Pozo, J. (2002). *Historia de América Latina y del Caribe 1825-2001*. Santiago: LOM.
- Jaksic, I. (2013). *Rebeldes Académicos. La filosofía chilena desde la independencia hasta 1989*. Santiago: Ediciones Universidad Diego Portales.
- Mariátegui, J. C. (1986). "¿Existe un pensamiento hispanoamericano?". En VV.AA., *Ideas en torno de Latinoamérica* (págs. 493-496). México: UNAM-UDUAL.
- Mariátegui, J. C. (1986). "El iberoamericanismo y panamericanismo". En VV.AA., *Ideas en torno de Latinoamérica* (Págs. 497-499). México: UNAM-UDUAL.
- Molina, E. (1942). *Confesiones filosóficas y llamado de superación a la América Hispana*. Santiago: Editorial Nascimento.
- Molina, E. (1947). *De lo espiritual en la Vida Humana*. Santiago: Editorial Nascimento.
- Molina, E. (1953). *La filosofía en Chile en la primera mitad del siglo XX*. Santiago: Editorial Nascimento.
- Muchnik, D., & Garvie, A. (2007). *El derrumbe del humanismo. Guerra, maldad y violencia en los tiempos modernos*. Buenos Aires: Edhasa.
- Romero, F. (1947). *Filósofos y problemas*. Buenos Aires: Losada.
- Salvat, P. (2009). "Enrique Molina". En E. Dussel, E. Mendieta, & C. Bohórquez, *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" [1300-2000]* (págs. 903-904). México: CREFAL - Siglo XXI.
- Salvat, P. (2012). "Carencias y salvación de América según Enrique Molina G.". En J. S. (comp.), *Nuestra América Inventada. Imágenes de América Latina en los pensadores chilenos* (págs. 159-201). Santiago: RIL Editores.

Sartre, J. P. (2009). "Prefacio". En F. Fanon, Los condenados de la tierra (págs. 7-29). México: Fondo de Cultura Económica.

Valdés, C. (2007). El mundo de la Vida (Lebenwelt) de Rodolfo Kusch y el Esta-en-el-Mundo (in-der-welt-sein) de Martin Heidegger: Rodolfo Kusch: la descolocación del pensamiento americano y la necesidad de situarlo en el Mundo de la Vida (Lebenwelt) americano. [Tesis para optar al grado de Magister en Filosofía] Universidad de Chile. Santiago.

Zea, L. (1957). América Latina en la historia. México: Fondo de Cultura Económica.

Zea, L. (1965). América Latina y el mundo. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.

Zea, L. (1976). El pensamiento latinoamericano. Barcelona: Ariel.

Zea, L. (1996). La filosofía americana como filosofía sin más. México: Siglo XXI.

Recibido: Agosto 2015

Aceptado: Noviembre 2015

La idea de comunidad en el pensamiento de Jorge Millas **The idea of community into thought of Jorge Millas**

Fernando Gallo A.
Pontificia Universidad Católica de Chile
fsgallo@uc.cl.

RESUMEN

El presente trabajo busca develar a partir de las reflexiones del filósofo chileno Jorge Millas (1917-1982), una concepción de la comunidad que dé cuenta del difícil problema de la convivencia entre los hombres. Para tal propósito, seguimos el recorrido intelectual que Millas efectuara por los meandros de la antigüedad clásica para de esta forma encontrar la fundamentación de una política definida como “arte de convivencia”. Los conceptos de comunidad y convivencia en el ideario de Millas cobran vigencia a la luz de una antropología que el autor fue configurando a lo largo de su obra y que nosotros intentamos reconstruir para articular su personal forma de ver la realidad humana y su mejor forma de desarrollo.

PALABRAS CLAVE: comunidad-convivencia-Millas-antropología-Roma.

ABSTRACT

This paper seeks to reveal the reflections from the Chilean philosopher Jorge Millas (1917-1982), a conception of community that accounts for the difficult problem of coexistence among men. For this purpose, we followed the intellectual journey that Millas effected by the meanders of classical antiquity to thereby find the basis of a policy defined as “art of coexistence”. The concepts of community and coexistence in the thought of Millas charge effect in the light of an anthropology that the author was shaped over his work and we try to rebuild to articulate their personal way of seeing the human reality and the best way to development.

KEY WORDS: community-coexistence-Millas-anthropology-Rome.

El concepto de comunidad (*koinonía*) presenta, a nuestro juicio, una multiplicidad de dificultades a la hora de clarificarlo debido en parte a que ha sido tensionado por un disolvente proceso conocido como globalización. Nuestro interés por rastrear este concepto tiene una raigambre eminentemente filosófica e intentaremos abordarlo desde la perspectiva del filósofo chileno Jorge Millas.

Millas arribó a la cuestión de la comunidad indagando en las raíces y el modo como se fue perfilando la fisonomía espiritual de Occidente¹¹. Para Millas, el tema de la convivencia humana envuelve, a la vez que un problema, la tentativa de una posible solución: nos referimos a la promoción de la comunidad como salida a las complejidades que supone el trato de unos hombres con otros. Es importante señalar que para nuestro autor el concepto de comunidad se da en estrecha relación con otros dos conceptos como son “cultura” y “política”, separado de los cuales pierde indefectiblemente su fuerza y potencia originales.

Millas procede indagando con mirada retrospectivo-crítica el pasado, remontándose a los orígenes de lo político, es decir, teniendo en consideración las estructuras sociales más avanzadas de organización (Grecia, Roma y del mundo cristiano en general), para de este modo perfilar la fisonomía espiritual de Occidente. Su análisis lo llevó a constatar que las primeras formas como los hombres se agruparon son, propiamente hablando, cultura, y esa cultura ya es política en un grado importante.

“Toda cultura es, en verdad, política, en cuanto, en un sentido u otro, ha de organizar el poder social, evitando que el conglomerado humano se convierta en manada”²².

Esta afirmación se comprende mejor al someter el concepto de cultura al análisis de su etimología. En términos generales, es aceptado que el término cultura (*cultus*) tiene dos acepciones que remiten, por un lado, al “cultivo de la tierra” y, por otro, al “cultivo del espíritu”. Estos dos significados están íntimamente relacionados, sin obviar todo lo pro-

1 El presente trabajo tiene como base el libro de MILLAS, Jorge, *Ensayos sobre la historia espiritual de Occidente*, Chile, Universitaria, 1960. Las restantes citas de esta obra se harán según esta edición.

2 *Ibid.*, 87.

blemático que la constitución del término implica³³ y que por razones de espacio no podemos abordar en este ensayo.

Siguiendo por el mismo derrotero que señalara Cicerón, Millas va a reconocer la contraposición entre “naturaleza” y “cultura” para indicar la posibilidad de superación que puede alcanzar el hombre, en la medida en que es capaz de vencer la fase “bestial” e instalarse en una nueva dimensión que hará posible la consolidación, frágil por de pronto, de un horizonte humano.

“(…) la cultura está ahí, montada sobre la vida natural, para hacer posible la convivencia humana y las relaciones con el mundo, mediante normas—ideas, valores, principios, conocimientos— que sustituyan las relaciones primarias espontáneas de hombre a hombre y de hombre a cosa”⁴⁴.

Por esta razón, la cultura es política en la medida en que cumple la función de organizar el complejo humano, dándole sentido y forma. Si hacemos una meta lectura del párrafo en cuestión, podemos afirmar que la cultura, más que un complemento de la política, aparece como el reverso lógico de ella; visto de otra manera, podría también cumplir un papel análogo al que cumple la ideología en toda forma de organización social y política⁵⁵.

3 “Hasta dónde se sabe, el primer uso del término cultura — un término bastante vulgar referido a algo así como ‘pasar el arado’ — para referirse a la vida de los hombres aparece en Cicerón en torno al año 100 a.C. Con él se quiere indicar que los hombres no nacen listos para vivir de acuerdo al ideal de la humanidad. Para ello, y como Cicerón era estoico, proponía que cada uno tenía que ‘pasarse el arado a sí mismo’ para germinar la semilla sublime que portaba en sí. La metáfora agrícola oponía naturaleza biológica frente a los ideales, y el tránsito entre ambos se lo atribuía a la capacidad del hombre para superar su propia naturalidad (Fisch 1992, Williams 1985, Bauman 2002, Dalfen 1984). Como Cicerón quería proponer una metáfora moral, por supuesto que no usó el término cultura para describir la dificultad y el drama real de semejante tránsito entre naturaleza y humanidad, sino para señalar la obvia superioridad del punto de llegada y la garantía de la viabilidad del paso. ¿Acaso no es normal que una semilla bien ‘cultivada’ derive en flor? El estoico latino no sólo estableció una oposición, sino que la hizo moralmente asimétrica y transitable con fuerzas humanas. Cultura quedó marcada con la seña de la posibilidad práctica del absoluto moral a partir de la sola fuerza de la interioridad humana”. GÜELL, Pedro, “¿Qué se dice cuando se dice cultura? Notas sobre el nombre de un problema”, *Revista de Sociología*, N° 22, (Chile, U. de Chile, 2008), 43.

4 MILLAS, Jorge, *Ensayos sobre la historia espiritual de Occidente*, 232-233.

5 Basándonos en la posición de Althusser: “La ideología es un sistema de representaciones, que en la mayoría de los casos no tiene nada en común con la “conciencia”: estas represen-

Otro punto que llama profundamente la atención es que Millas vaya a contrapelo de una idea sobre la que se viene insistiendo hace bastante tiempo y que dice que la política, como forma de organización humana, surge en Grecia y alcanza en ella su apogeo. Grecia no fue, a juicio del autor, la primera y más pura expresión del espíritu político. En su lugar, Millas sitúa a Roma como expresión idónea y encarnación efectiva del concepto.

“Roma fue, en verdad, la primera cultura de alma esencialmente política (...) Roma llevó las posibilidades de la vida política a la más alta y completa expresión en el mundo antiguo. Por primera vez, en efecto, se hizo posible en la Historia, la existencia de una comunidad supranacional de razas, culturas y lenguas diferentes”⁶⁶.

Esta afirmación no debe ser tomada como una provocación, Millas admiró profundamente el genio griego pero no concibió en sus análisis que Grecia haya efectivamente logrado instaurar en plenitud en la historia un verdadero espíritu político. En este punto comenzamos a perfilar los rasgos que, a su juicio, componen una verdadera comunidad. Millas piensa, como más arriba señalamos, que una comunidad surge como una tentativa de solución a un problema social complejo como es la convivencia humana.

“Roma representa, antes que nada, la voluntad política del mundo clásico antiguo, es decir, la voluntad de organizar conscientemente bajo la forma del Estado, una vasta, universal comunidad de hombres. En este sentido, Roma es, por sobre todo, creadora de instituciones, de regímenes, modos y órganos para la solución de uno de los más críticos problemas de la cultura humana: el de la convivencia ordenada, autorregulada, en el seno de una sociedad compleja”⁷⁷.

taciones son, en la mayoría de los casos, imágenes y a veces conceptos; pero es ante todo como estructuras que se imponen a la inmensa mayoría de los hombres, sin pasar por su conciencia. Ellas son objetos culturales percibidos-aceptados-soportados, y actúan funcionalmente sobre los hombres mediante un proceso que estos no captan”. ALTHUSSER, Louis, *Por Marx*, Cuba, Revolucionaria, 1966, 226. Queremos clarificar que si bien Millas es un filósofo no-marxista, su lectura de lo que son las ideologías revela cierta similitud con la concepción althusseriana: “Toda ideología tiene el efecto de sacar a las ideas de sus quicios intelectual-descriptivos y de aislarlas, rompiendo sus enlaces con el sistema general del conocimiento que les da sentido. Nacida la idea para mostrar y hacer ver las cosas, una vez ideologizada (...) hace todo lo contrario: esconde y enmascara”. MILLAS, Jorge, *Las máscaras filosóficas de la violencia*, Chile, Aconcagua, 1978, 12.

6 MILLAS, Jorge, *Ensayos sobre la historia espiritual de Occidente*, 87.

7 *Ibid.*, 86. Nótese que Millas utiliza el concepto de “Estado” para referirse al mundo roma-

Las palabras del pensador chileno trasuntan el perfil histórico y espiritual de un pueblo: detrás del genio creador de instituciones que caracterizó a los romanos, existió una voluntad que animó ese genio y que no es otra que el impulso de querer dar solución a un problema gravitante. De aquí se desprende que el fundamento del mundo romano, es decir, la base sobre la que cimentó su grandeza, no fue teórica, sino práctica⁸⁸.

“Esta cohesión pudo darla Roma, con admirable sentido de integración de lo particular y diverso en la unidad de un poder político jurídicamente institucionalizado. Sólo con ese aporte fue posible superar el particularismo ético y cívico de los griegos, expresado en el ideal ya exhausto de la ciudad-estado”⁹⁹.

La comunidad supone un alto grado de cohesión de lo diverso o, como lo señalara el santo de Hipona, de “unidad en la diversidad”. Sin embargo, aquí se nos plantea un problema: el fundamento que da origen a una comunidad es la unidad espiritual, dicho en otros términos, de lo que se trata es de compartir valores “comunes” que de alguna manera enlacen a los individuos en torno a una profunda amistad cívica, lo que nosotros vamos a denominar como la constitución de un “complejo axiológico unitario”. En segundo lugar, y como consecuencia de la unidad espiritual-axiológica, se produciría la unidad en torno a un poder institucionalizado. Sin embargo, el orden de los factores abre una interrogante, pues si una comunidad se funda sobre la base de una unidad espiritual que luego requiere de un Estado o de un órgano político que la regule o controle, esto viene a significar que la base espiritual sobre la que se levanta no es suficiente para soportar el peso de la estructura. ¿Acaso no basta la fuerza y el poder de la unidad espiritual que se desvanece sin la presencia de un Estado coercitivo? O también se puede plantear el problema de la siguiente manera: ¿Qué es primero, la formación del órgano coercitivo, en cualquiera de sus formas, para luego aglutinar las partes por la vía de la comunidad de valores, o viceversa?

no. Este concepto es inadecuado pues la noción de Estado es moderna y debe su origen a Maquiavelo.

8 “El genio romano, antes que especulativo, es práctico: se inclina original y primordialmente, no al pensamiento explicativo de las cosas, sino al manejo o transformación de ellas”.

Ibid., 94.

9 *Ibid.*, 88.

Millas resuelve esta cuestión de la siguiente manera:

“(…) aquellos viejos Imperios orientales no habían sido, propiamente hablando, comunidades políticas. La comunidad política no implica sólo la centralización del poder, esto es, la unidad exterior, *sino la interna*, espiritual cohesión, de la que el poder central es *sólo consecuencia* o instrumento. En sus formas supremas, aquellas que realizan plenamente la posibilidad de convivencia, la comunidad política representa un sabio equilibrio de variedad y unidad, de diferenciación e integración, de espontaneidad y sujeción”¹⁰¹⁰.

Millas pone de relieve el justo equilibrio entre lo político y lo espiritual, entre la ley y la libertad, dejando en claro que la formación del Estado, lo que equivale a decir su formación como entidad material, surge como consecuencia de una previa cohesión interior, todo lo cual permitió la existencia de una comunidad que facilitó la convivencia de un dantesco conglomerado humano como fue el romano.

Este sabio equilibrio es una conquista que, a juicio de Millas, Roma logró ejecutar con inigualable maestría. De este modo, podemos apreciar que lo verdaderamente importante es una voluntad de querer dar concreción a un anhelo humano fundamental: la convivencia entre los hombres, convivencia que supone no sólo una estructura jurídica e institucional sólida, sino, primeramente, el deseo de vivir unos con otros en paz, en un marco de igualdad, respetando las legítimas diferencias que podamos albergar, sin constituirse las mismas en un elemento de división sino más bien en un factor que imprime dinamismo al despliegue de lo propiamente humano.

Pero nada de esto habría sido posible de no mediar un hito de carácter político acaecido en la Roma imperial. Millas cree ver este acontecimiento en la entrega de ciudadanía a todos los habitantes del Imperio, como carta de legitimidad y pertenencia a una sola gran comunidad.

10 MILLAS, Jorge, *Ensayos sobre la historia espiritual de Occidente*, 88. Las cursivas son nuestras. Para mayor abundamiento: “Se puede mandar políticamente y ser obedecido, sin convivir, esto es, sin la conciencia de una común situación de necesidades y posibilidades— que es esencial para la convivencia verdadera— de un coincidir fundamental en la valoración recíproca de quienes comparten la empresa política”. MILLAS, Jorge, *De la tarea intelectual*, Chile, Universitaria, 1974, 57-58. Las restantes citas de esta obra se harán según esta edición.

“Por eso el hecho más formidable de la historia romana no es, verdaderamente, ninguna acción bélica, sino un acto político: la concesión de la ciudadanía romana a todos los habitantes del Imperio, proclamada por Caracalla en el año 212. La ciudadanía es un artificio jurídico de función eminentemente política. En él se refunden las ideas de comunidad y de orden normativo garantizado por el poder social. Ninguna otra institución refleja mejor el ideal profundo de la política como *arte de convivencia*, como anhelo de crear el ámbito propicio para la integración de la diversidad natural de los seres humanos”¹¹¹¹.

Este acto político no puede ser interpretado como un acto vacío, una mera formalidad con la que se alcanzó la tan anhelada unidad de la convivencia¹²¹². Todo acto político, para serlo verdaderamente, debe estar animado por un ideal profundo, insuflado por una conciencia de lo que es el hombre y lo que debe llegar a ser; *ser* y *deber* que se infieren de la toma de conciencia de lo que es el hombre: un ser racional, libre y dialogante¹³¹³. El despliegue de estas notas esenciales supone, para su efectiva realización, la concordia de una íntegra convivencia. Es importante tener en consideración que la antropología de Millas es de carácter esencialista. Millas reconoce en el hombre una “naturaleza”, aun cuando esa naturaleza sea de carácter histórico¹⁴¹⁴.

“Con el acto del 212 viene, por eso, a culminar la potencia histórica de Roma, su voluntad de poder, en la idea de una comunidad universal de hombres regida por el derecho. Y no se trataba de un mero acto de admi-

-
- 11 *Ibid.*, 89. Las cursivas son nuestras. Para mayor abundamiento: “Lo político no está ligado sólo a la necesidad de determinar las coordenadas para el mando y la obediencia, sino, por sobre todo, al desafío de dar adecuado curso a la convivencia humana”, MILLAS, Jorge, *De la tarea intelectual*, 57.
 - 12 “Pero tales cosas no pueden por sí mismas explicar la historia romana, como tampoco los músculos explican al atleta o la ligereza de manos al prestidigitador (...) La historia queda mejor entendida, ya que no exhaustivamente explicada, partiendo de variables más hondas de orden anímico, y no de exterioridades, que son sus instrumentos o, a lo sumo, condiciones de su expansión”. MILLAS, Jorge, *Ensayos sobre la historia espiritual de Occidente*, 88-89.
 - 13 Para profundizar en la antropología del autor, véase: MILLAS, Jorge, *Idea de la individualidad*. En un sentido más amplio *Cfr.*, *De la tarea intelectual* y *El desafío espiritual de la sociedad de masas*.
 - 14 “Porque del análisis no se colige, como lo enseña Ortega y lo proclama, sobre todo, el existencialismo, que el hombre carezca de naturaleza, de esencia o legalidad permanente. Ya su sino temporal es una forma de naturaleza, aunque no la única”. MILLAS, Jorge, *De la tarea intelectual*, 14-15.

nistración política, que pudiera llevarnos a pensar en motivaciones estrictamente sujetas a las convivencias del buen gobierno y de la economía. Ellas han sido, a no dudar, importantes. Pero una medida de esta índole, que alteraba por modo tan radical los hábitos de la ciudad antigua, no hubiera sido posible sin una adecuada conciencia de lo humano y sus correspondientes modos de concebir y valorar”¹⁵.

Esta adecuada “conciencia de lo humano” que refiere Millas supone no sólo asumir que el “otro” participa de un carácter racional, que por lo demás es bastante vago e impreciso, sino más bien de lo que se trata es de reconocer en el otro una igualdad personal. Esta igualdad personal, que no implica una absoluta igualdad de caracteres ni de opiniones, presupone una identidad espiritual que es, en definitiva, la potencia de la que emana todo nuestro ser: es el centro donde mora la capacidad de razonar, de estimar, de elegir, de amar y de valorar¹⁶. El reconocimiento de esta igualdad funda el legítimo derecho que tenemos todos de poder determinarnos a nosotros mismos en virtud de nuestra propia configuración interior. Este es el núcleo al que debe propender toda comunidad que se precie de tal, pues no se trata de ejercer la dominación despótica sobre un grupo de personas, prescindiendo de lo que estas piensan y sienten. La política, en palabras de Millas, como “arte de convivencia”, supone un cierto ordenamiento flexible, que dé forma a la comunidad, donde cada uno de los miembros posea el legítimo derecho de desenvolver su propia persona sin dañar al otro, pues cualquier vulneración se constituye en un atentado en contra de la paz social, base de la convivencia entre hombres libres.

Una vez alcanzada esta conciencia de lo humano, es posible comenzar a hablar del modo como se levanta la jurisdicción, el derecho,

15 MILLAS, Jorge, *Ensayos sobre la historia espiritual de Occidente*, 89-90.

16 “(...) identidad espiritual es la realidad tangible del prójimo como percipiente de sí mismo, en primer lugar, como sujeto de actos libres, en seguida, como centro de interés y valor, en tercer término, y, en fin, como ser pensante, capaz de discernir y valorar”. MILLAS, Jorge, *De la tarea intelectual*, 65. Para mayor abundamiento: “La exigencia de ser su forma espiritual, no debe llevarnos a olvidar que ha de ser una forma espiritual en todo caso. No tomemos este adjetivo por modo abstracto ni con flojedad. El término se intenta aquí rigurosamente y en concreto, para designar la participación activa del hombre en el hacerse de su vida mediante una toma de conciencia que, sostenida por el conocimiento y la valoración, le permita interpretarla y dirigirla”. MILLAS, Jorge, *El desafío espiritual de la sociedad de masas*, Chile, Ediciones de la U. de Chile, 1962, 42-43.

las instituciones y organizaciones que deberán cautelar y resguardar la comunidad de los hombres en cuanto que individuos libres. He aquí la grandeza de Roma: reconocer a todos los que habitaban en sus límites la condición de ciudadanos¹⁷¹⁷.

En *De la tarea intelectual*, texto del que no hemos querido prescindir, Millas expone su posición respecto a la comprensión del “otro”. Las implicancias que este texto tiene en lo que a materia de convivencia y comunidad se refieren, son de una claridad notable. Citamos en extenso.

“El entenderse implica, por lo pronto, el acto primordial de la humanidad del hombre, que es reconocer al prójimo, es decir, al hombre mismo. Comienza, en efecto, nuestro entendernos con la experiencia de ver al otro allí, frente a nosotros, no como cosa simplemente, no como incidente de nuestro paisaje vital, sino como hombre a una con nosotros en la experiencia común de la existencia. Es un acto a la par metafísico y ético el de este reconocimiento: metafísico, porque mediante él constituimos esa realidad tan singular que es la del ser compartido, propio del hombre; ético, porque hacemos el acto primero de la justicia, si la justicia consiste en dar a cada cual lo suyo, según lo proclamaron los romanos: damos, en efecto, al prójimo lo más suyo, reconociéndolo como existente humano. Pero este reconocimiento tiene en la experiencia del entenderse un carácter específico. No es sólo – y casi no lo es – el reconocimiento de la entidad corporal del prójimo, ni tan siquiera – aunque lo es también – el de su realidad psicológica. Es, mucho más que eso, la percepción de su identidad espiritual (...) en efecto, identidad espiritual es la realidad tangible del prójimo como percipiente de sí mismo, en primer lugar, como sujeto de actos libres, en seguida, como centro de interés y valor, en tercer término, y, en fin, como ser pensante, capaz de discernir y valorar. En definitiva, pues, el entendimiento de que aquí hablamos es, ante todo, el reconocimiento del hombre como ser espiritual en ese preciso sentido, el reconocimiento en buenas cuentas, del prójimo como persona. Pero no sólo eso, aunque lo demás viene dado con ello. Porque es también un modo peculiar de

17 “Al proponernos un esbozo del carácter romano, es conveniente tomar en cuenta las naturales limitaciones del propósito. La más obvia dificultad consiste en que la cultura romana, como toda cultura, es una experiencia colectiva que, cursando el tiempo, cambia profundamente en más de algún aspecto. No podría, pues, hablarse del espíritu romano como de algo estático”. MILLAS, Jorge, *Ensayos sobre la historia espiritual de Occidente*, 92.

trato con el ente humano así reconocido, que implica realmente dos cosas: el de la relación moral y el de la relación racional. Gracias a la primera, tratamos al prójimo como un fin en sí, como centro de dignidad y de interés, distinguiéndolo preferencialmente de las meras cosas, que no son jamás fines en sí, sino instrumentos de nuestros fines. Y gracias a la segunda establecemos con el prójimo un vínculo sui generis, propio de los entes humanos: el de la relación dialogante, el de la comunicación en sentido estricto. El diálogo supone el empleo de nuestra capacidad racional de concebir, juzgar, prever, en una palabra, de construir el conocimiento, en una empresa común con el prójimo”¹⁸.

Observaciones finales

A la luz de este trabajo fue posible vislumbrar un concepto claro y categórico de la política como “arte de convivencia”, es decir, el concepto capital en que se juegan las coordenadas de la actividad política no es la conquista territorial, o la obtención, conservación y acrecentamiento del poder (Maquiavelo), ni el sometimiento forzado de la conciencia personal al dictamen de un partido político y su ideología dominante. Para Millas, la política supone el esfuerzo permanente y siempre renovado por construir una comunidad que permita la convivencia pacífica entre hombres libres e iguales en dignidad; común unidad dialogante y participativa, pues la participación es el modo como el diálogo se encarna y se manifiesta. Esta concepción de la política encuentra su fundamento en una antropología que el filósofo chileno fue construyendo a lo largo de su itinerario intelectual, en la que destaca el carácter racional y dialógico, fuertemente influido por las concepciones clásicas, principalmente platónicas y aristotélicas, y también por la máxima kantiana de nunca transformar en medio unpreciado fin como lo es la persona. Es bajo esta lógica que entendemos los esfuerzos de Millas por rescatar, por la vía de un análisis crítico-retrospectivo, el perfil espiritual de una época o la forma bajo la que ésta se desenvolvió para dar sus frutos.

Es en comunidad donde todo hombre tiene la posibilidad única de desarrollarse a sí mismo bajo la égida de valores compartidos, porque comunidad significa tener en “común” cosas que nos permiten la convivencia: idioma, valores, problemas similares, entre otros. Sin embargo,

18 MILLAS, Jorge, *De la tarea intelectual*, 64-65.

creemos que los problemas de la comunidad surgen cuando en su interior dos (o más) cosmovisiones no logran ponerse de acuerdo en aspectos fundamentales. Esta tensión, de prolongarse en el tiempo, puede provocar graves alteraciones en la sociedad y poner en serio riesgo la existencia de la comunidad. La función de la política, entonces, debe propender a la conservación del diálogo por todos los medios, sin escatimar esfuerzos, intelectuales y/o materiales, pues lo que está en juego es la comunidad, es decir, la convivencia pacífica entre hombres cuya naturaleza es la inventiva y creatividad que surge del diálogo y apertura al otro.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALTHUSSER, Louis, *Por Marx*, Cuba, Revolucionaria, 1966.

GÜELL, Pedro, “¿Qué se dice cuando se dice cultura? Notas sobre el nombre de un problema”, *Revista de Sociología*, N° 22, Chile, U. de Chile, 2008.

MILLAS, Jorge, *De la tarea intelectual*, Chile, Universitaria, 1974.

MILLAS, Jorge, *El desafío espiritual de la sociedad de masas*, Chile, Ediciones de la Universidad de Chile, 1962.

MILLAS, Jorge, *Ensayos sobre la historia espiritual de Occidente*, Chile, Universitaria, 1960.

MILLAS, Jorge, *Idea de la individualidad*, Chile, UDP, 2009.

MILLAS, Jorge, *Las máscaras filosóficas de la violencia*, Chile, Aconcagua, 1978.

Recibido: Julio 2015

Aceptado: Octubre 2015

El exilio y el 'lugar' en la filosofía chilena **The exile and the 'place' within the Chilean philosophy**

Matías Silva Rojas
Université catholique de Louvain
matiazsilva@gmail.com¹

RESUMEN

El presente artículo pretende hacer el camino de búsqueda del lugar del exilio dentro de la historia de la filosofía en Chile. Para ello, se intenta poner de relieve lo distintivo de la filosofía hecha en exilio respecto de la filosofía que se desarrolla en dictadura al interior del territorio nacional. En esta dirección, y luego de contrastar algunas perspectivas de comprensión de la historia de la filosofía chilena, se pondrá el acento en la importancia de la cotidianidad para la comprensión de la filosofía posterior al golpe de estado en tanto es lo que diferencia a la filosofía chilena que vive la dictadura respecto de la que está en el exilio: esta última sufriría justamente una suspensión de dicha cotidianidad. Al final, se mencionan algunas consecuencias de la inclusión de exilio desde esta perspectiva en la construcción de la filosofía chilena.

PALABRAS CLAVE: Filosofía chilena, exilio, dictadura, cotidianidad, lugar.

ABSTRACT

This paper addresses the way of finding a place for the Exile within the history of philosophy in Chile. It attempts to emphasize the distinction between the philosophy made during exile and the philosophy in a dictatorship context without leaving the country. After contrasting di-

¹ Licenciado en Filosofía y Master en Pensamiento español e iberoamericano. Actualmente se encuentra realizando su Doctorado en Filosofía con una investigación centrada en las filosofías del exilio chileno. Sus principales líneas de investigación refieren a la filosofía chilena, la filosofía latino e iberoamericana y la filosofía intercultural, dentro de las cuales se ha interesado principalmente por las prácticas disciplinares, la problemática metodológica entre filosofía y experiencia, y las relaciones entre filosofía y exilio.

fferent approaches about the comprehension of the history of Chilean philosophy, the paper will focus on the significant role that the everyday life plays in understanding Chilean philosophy after the coup. In fact, everyday life is what makes the distinction between philosophical activity carried out when ordinary life takes place in authoritarian countries and when life happens in exile. Particularly, the exiled philosopher is who undergoes a break in his everyday life. Finally, some consequences regarding the inclusion of exile for the construction of the Chilean philosophy are taken into account.

KEY WORDS: Chilean philosophy, exile, dictatorship, everyday life, place.

Desde los tiempos de la colonia se han sucedido en Chile episodios en donde el exilio ha sido parte de la realidad política del país. Ejemplo de ellos son la expulsión de los Jesuitas en 1767, el fin de la guerra civil de 1891 o la Ley de Defensa Permanente de la Democracia, conocida como la “Ley Maldita”, promulgada por el presidente Gabriel González Videla y que en 1948 ilegalizaba al Partido Comunista Chileno, dejando a Neruda quizá como el más ilustre de sus proscritos. Sin embargo, ninguno de estos tuvo la magnitud y el impacto del proceso que se inicia con el golpe de estado el 11 de septiembre de 1973.

Aunque ha llegado a ser un consenso la dificultad y casi imposibilidad de un cálculo preciso de su cuantía, el éxodo emprendido por miles de chilenos luego del derrocamiento de Salvador Allende ha sido estimado las más de las veces dentro del amplio rango de entre 200.000 y 400.000 personas, las que directa o indirectamente debieron salir por motivos políticos. (Cfr.: Rebolledo, 2006) Esta cifra es significativa si se toma en cuenta que Chile contaba, para 1973, con poco más de diez millones de personas (INE-CEPAL, 2002)

Tanto porque una parte importante del mundo de la cultura y la intelectualidad estuvo desde un principio ligado al proyecto de la Unidad Popular,² como porque la represión contra artistas e intelectuales se mostró desde un primer momento brutal e implacable, cosa que se confirmaba con el brutal asesinato de Víctor Jara durante los primeros días de esta, o la utilización de artillería en el cerco y toma de la Universidad

2 Conglomerado político que llevo a la presidencia al socialista Salvador Allende en 1970.

Técnica del Estado por los militares, lo cierto es que una parte no poco importante de la intelectualidad chilena de esa época tuvo que salir al exilio.³ En efecto, para la historiadora Carmen Norambuena, el campo más afectado por el exilio chileno sería el intelectual y artístico, sangría que habría provocado que, luego del fin de la dictadura,

“en casi dos décadas, el país aún no pueda recuperar su nivel de desarrollo universitario en Humanidades, Artes y Ciencias Sociales.” (Norambuena, 2008:170)

A pesar de su magnitud, sin embargo, el exilio chileno ha sido uno de los temas que han ido quedando ocultos a lo largo de la transición democrática en Chile, como si sólo por la desaparición de la prohibición explícita de retorno que recaía sobre los exiliados y porque un vespertino pudiera titular “FIN DEL EXILIO”⁴, este nunca hubiera existido, hubiera realmente desaparecido. Muestra de ello es, por ejemplo, que las políticas de reparación dirigidas a los exiliados⁵ sólo se mantuvieron vigentes durante los primeros 4 años de la ‘vuelta a la democracia’, sub-utilizando recursos aportados por la cooperación internacional y reasignando dichos saldos a programas que pudieran fomentar el desarrollo del país. (Cfr.: Lira y Loveman; 2005: 276). También que, en principio, recién el año 2017 será la primera vez que los chilenos residentes en el extranjero puedan votar para un cargo de elección popular en Chile.

Este gesto puede circunscribirse dentro de lo que agudamente describió Tomás Moulian como el ‘blanqueo de Chile’, al hablar de la compulsión al olvido que ya para 1997 mostraba nuestro país. Aunque en este bloqueo de la memoria puedan encontrarse negación, remordimiento o contradicciones, habituales en sociedades enfrentadas a experiencias límites, el principal componente de este sería una negación estratégica, supeditada a una ‘Razón de Estado’:

“La llamada transición ha operado como un sistema de trueques: la estabilidad, se dijo, tiene que ser comprada por el silencio. Pero creo que se trató de una trampa de la astucia. (...) Esa estrategia se basaba, más que por el temor, en la complicidad con el proyecto. (...) Lo que en realidad se busca-

3 A mediados de los 80’, se calculaba que un 46% de los exiliados eran profesionales universitarios (Vaccaro, 1991) y la Oficina Nacional de Retorno (ONR), cifraba en un 50,81% a aquellos que pertenecían a la categoría de los profesionales y técnicos. (Rebolledo, 2006)

4 *La segunda*, 1 de septiembre de 1988.

5 Fundamentalmente de apoyo al retorno y la reinserción socio-laboral.

ba era resituarse a Chile, construirlo como país confiable y válido, el Modelo, la Transición Perfecta”. (Moulian; 1997:33)

Silencio y filosofía

En lo que respecta a la filosofía chilena, el exilio chileno ha sufrido no sólo el silencio diagnosticado por Moulian, sino que ha estado sumido en otro, un doble silencio desde el que muchas veces se ha descrito la situación de la misma filosofía en Chile.

Por una parte, el ‘silencio’ ha sido para muchos la única respuesta frente a la pregunta por la filosofía en Chile: “NO COMMENT”, ha dicho Roberto Torretti, premio nacional de Humanidades junto a Carla Cordua en 2011, al ser interrogado por su visión al respecto. (Cf.: 2011:317) En este sentido, creo, el silencio estaría relacionado tanto con el escaso interés que los propios filósofos chilenos tienen respecto de la filosofía en nuestro país, con la inadecuación de la práctica filosófica en Chile respecto de los patrones de una ‘correcta’ filosofía, como con la poca pertinencia de hablar de una filosofía con un arraigo particular, en este caso, Chile. Para José Santos, una consecuencia de este silencio sería la casi completa ausencia de un discurso crítico sobre la filosofía chilena, que la articule, integre y organice. Esto afectaría a la constitución misma de ésta, ya que dependería, en tanto que ‘filosofía chilena’, de la misma reconstrucción de su historia, de que el discurso historiográfico la constituya. (Cfr.: 2010:323)

Por otra parte, el ‘silencio’ ha sido utilizado como una metáfora para denunciar la posición de distancia que la filosofía académica en Chile ha tomado respecto del espacio social y político. En uno de los más recientes momentos de debate público de este diagnóstico, Fernando Miranda afirmaba en su columna “El silencio de la filosofía”, que, si

por algo puede llamar últimamente la atención la filosofía en Chile, es por su ausencia: nada se escucha de ella, sus representantes, que los hay, no son consultados en los grandes ni en los pequeños debates. Nada parecen tener que decir y, en estos momentos en que Chile parece estar desesperadamente buscando una nueva forma de entenderse y de darse a entender, no son precisamente los filósofos quienes toman la palabra. (Miranda, 2014)⁶

6 El último de estos momentos lo representa la columna de opinión de Juan Carlos Rauld, publicada en el mismo medio, titulada “El silencio de los filósofos” el día 14 de mayo de

Del primero de estos silencios, que podríamos llamar ‘historiográfico’, es necesario decir que, si bien el trabajo que la academia hace con respecto a la filosofía chilena es extremadamente menor en comparación al realizado respecto de otros temas considerados de mayor importancia y actualidad (en el IV Congreso Nacional de Filosofía de 2015, por ejemplo, de las trescientas sesenta y cuatro ponencias presentadas, tan sólo siete de ellas versaba sobre algún tema o autor de la filosofía en Chile)⁷ sin embargo, este trabajo e interés ha ido aumentando, abriendo nuevas líneas de investigación y crítica, así como nuevos lugares de expresión.⁸

Por el contrario, respecto del segundo de estos silencios, no podemos decir algo similar. En el mismo Congreso de 2015 fueron sólo seis las ponencias que se involucraron en temas contingentes del país, lo que certifica la actualidad y plausibilidad de la denuncia.⁹ Esta cuestión fue

2016. Esta columna, que intenta reflexionar también sobre el desaparecimiento de los filósofos de la escena pública, responde explícitamente a un reportaje del diario *La Tercera*, del día 12 de marzo de 2016, titulado “¿En qué están pensando los filósofos?” y que se proponía preguntarles a las nuevas generaciones de filósofos, “por qué están tan callados.”

- 7 Las ponencias fueron “Jenaro Abasolo y su concepto de América como territorio de despliegue de la personalidad política” de Francisco Javier Cordero, “Memoria y (post)dictadura: voces feministas de la filosofía en Chile” de Karen Glavic, “La filosofía de raíz marxista en Chile: notas para una discusión” de Patricia González, “Ernesto Grassi en Chile” de Cristóbal Olivares Molina, “Ensayismo y destino en Enrique Molina” de Carlos Ossandón Buljevic, “El filósofo chileno y la tradición. (Un guiño a Borges)” de Eduardo Sabrovsky y “El exilio y la construcción de la filosofía chilena.” de Matías Silva Rojas. (Cfr.: ACHIF)
- 8 Dan cuenta de esto la aparición en los últimos años de algunos trabajos más extensos al respecto, como la publicación en 2013 de la versión castellana del texto de Iván Jaksic (1989) *Academics rebeldes in Chile. The role of philosophy in higher Educations and politics*, el trabajo de Alex Ibarra Peña (2011) *Filosofía chilena. La tradición analítica en el periodo de la institucionalización de la filosofía* o la reciente *Cartografía crítica. El quehacer profesional de la filosofía en Chile* (2015) de José Santos. Destaca también la revista *La Cañada* que quiere ocuparse, desde 2010, específicamente de la historia del pensamiento filosófico en Chile.
- 9 Las ponencias que contabilizamos son Atria, Fernando; “Lo público de la universidad”; Kaiser Barents-von Hohenhagen, Vanessa; “El Museo de la Memoria y los Derechos Humanos (MMDDHH) bajo el prisma arendtiano”; Bobenrieth, Andrés; “Filósofos ante lo constituyente”; Boitano, Ángela; “Retóricas de la alteridad y la pertenencia en textos culturales de sujetos indígenas” Fernández, Guillermo; “La noche de enfrente o la espera de la muerte” Ramis, Álvaro; “Bioética, hermenéutica sabiduría mapuche. Contribuciones de la Bioética narrativa al paradigma de la salud intercultural.”. Muy probablemente algunas ponencias sobre educación, a las cuales no asistimos y tampoco pudimos encontrar

incluso destacada en el mismo Congreso por Andrés Bonbenrieth, en referencia a la cuestión de la nueva constitución y el proceso constituyente, tema de indiscutible profundidad y actualidad, pero sobre el cuál su ponencia fue la única presentada.

Respecto del exilio en la filosofía chilena, ya sea por el silencio impuesto por la transición, por el desinterés por la propia historia o por la distancia que se toma frente a lo social y contingente, este silencio se nos hace evidente: conocemos sólo un trabajo, aunque en proceso de elaboración, que intenta una forma de leer o interpretar la filosofía chilena del exilio¹⁰ y muy pocos que aborden directa, aunque genéricamente, la cuestión del exilio.¹¹ Por otra parte, sólo tenemos conocimiento de una actividad que ha intentado poner de relieve la experiencia del exilio en la filosofía chilena, que ha sido la celebración del ‘Día mundial de la Filosofía’ de 2015, bajo el título “Experiencia de la filosofía en Chile en tiempos de exilio”, donde Osvaldo Fernández fue invitado a ofrecer su visión al respecto.¹²

Sin embargo, aunque el primero de estos silencios, al que podríamos llamar ‘historiográfico’, ha sido una constante dentro de la filosofía chilena, el segundo, sin embargo, ese ‘silencio público’, contrasta con los derroteros de su historia. Iván Jaksic muestra, por ejemplo, que los filósofos en Chile han interpretado tradicionalmente su quehacer en función de los problemas políticos y sociales del país. Esto sin negar que ha habido, en todo caso, una importante tendencia dentro de la filosofía de intentar marginarla de estos problemas, especialmente de los políticos.

su resumen en la página de la ACHIF, puedan ser contabilizadas dentro de este grupo, sin embargo, esto no cambiaría significativamente la disparidad con el resto de temáticas presentadas.

10 Trabajo de Jorge Vergara Estévez que, en lo que conocemos, se aventura a interpretar desde una perspectiva común tanto el exilio interior como el exterior.

11 Dentro de este grupo cabe destacar el trabajo “Filosofía y exilio” de Marcos García de la Huerta en Giannini, H., Cordua, C. y García de la Huerta, M. eds. (1998), *A fin de cuentas. Homenaje a José Echeverría*. Santiago de Chile: Dolmen-Cátedra UNESCO de Filosofía, Chile; “Exilio y universalidad. Interpretación fenomenológica del exilio” de Eduardo Carrasco, en Carrasco, Eduardo (2002), *Palabra de hombre*. Santiago de Chile: RIL Editoriales) y “Exil de la conscience et conscience de l’exil” de José Echeverría (en *Bicephale. Europe Amérique-Latine*, n°1, automne.)

12 Actividad organizada el 19 de noviembre de 2015 por la Fundación Millas, Red de Profesores de Filosofía de Chile (REPROFICH), Asociación Chilena de Filosofía (ACHIF) y la I. Municipalidad de Providencia.

(2013:21-30)

Cecilia Sánchez, por su parte, en su investigación sobre la institucionalización de los estudios filosóficos en Chile, muestra que la filosofía no sólo no estaba en un principio alejada del ámbito político, sino que por el contrario tenía una relación de dependencia con este: como un complemento de las carreras de pedagogía, estaba llamada, según Sánchez, a hacer coincidir la ‘moral individual’ de los estudiantes con una ‘moral de Estado’, necesaria para modelar al nuevo ciudadano moderno, apto y útil para el Estado y la nueva Nación. (Cfr.: Sánchez; 1992:57-59) Es posteriormente que, frente a los procesos de modernización de la universidad a partir de los años 50’ del s. XX y la consecuente ‘normalización’ de la filosofía como disciplina, esta buscará ganar autonomía frente al poder político estatal a través de la instauración, dice Sánchez, de una “legalidad cuya operación principal es establecer una suerte de ‘frontera’ entre los efectos externos del espacio social y los criterios y valores cognitivos del funcionamiento interno del discurso filosófico.” (Sánchez; 1992:80)

Para Jaksić, toda la historia de la filosofía en Chile se comprende desde esta relación entre filosofía y política, y puede leerse a través de la tensión producida entre aquellos que consideran a la filosofía como una disciplina académica que depende de su propia evolución para nutrirse (a los que llama ‘profesionalistas’), frente a los que creen que la filosofía debe ser un instrumento de análisis y cambio social (los ‘críticos’). Estas tendencias se habrían ido alternando el dominio del campo a lo largo de su historia republicana, reflejando un conflicto más amplio al interior de la Universidad entre especialización y politización. (Cfr.: 2013:21-30) Antes del golpe de Estado de 1973 esta división habría llegado, para Jaksić, a delimitarse nítidamente entre quienes creían que la filosofía tenía el deber y derecho de orientar la sociedad y entre quienes pensaban que los acontecimientos sociales debían dar fundamento al pensamiento filosófico.

“Lo que los filósofos (...) estaban discutiendo era si la filosofía debía mantener un enfoque profesionalista en el ser humano, los valores y la tradición occidental, o si debía centrarse en los temas sociales y políticos que inquietaban a la sociedad en general y a Chile en particular” (Jaksić, 2013:277)

Podríamos interpretar, de esta forma, el denunciado ‘silencio’ ac-

tual de la filosofía desde esta perspectiva, en tanto que un momento en el continuo de aquella tensión entre ambas posturas, momento en el cuál aquella tendencia ‘profesionalista’ dominaría ampliamente el campo de la filosofía en nuestro país.

Sin embargo, creo que la historia así descrita de la filosofía chilena se quiebra el 11 de septiembre de 1973. Con el golpe de Estado, la consecuente intervención de las Universidades chilenas y la expulsión en los primeros meses de la dictadura de cerca de un 35% de sus académicos, la actividad de la filosofía ‘al interior de la universidad’ decayó significativamente. Para Sergio Rojas, la filosofía se sume en un silencio como disciplina que no tienen que ver ya con la disputa sobre el lugar que le corresponde al filósofo en relación con la sociedad, sino que implica un silencio de la disciplina: “la dictadura no solo le ocurrió a quienes se dedicaban a la filosofía, sino a la filosofía misma.” (Rojas 2013:34)

En efecto, el mismo Jaksic afirma que la disciplina sufrió una transformación de tal magnitud a partir de 1973, que se hace necesario revisar la trascendencia de la distinción por él propuesta para comprender la filosofía en adelante: “el panorama filosófico en Chile cambió drásticamente a los pocos años del régimen militar: los críticos fueron perseguidos, los profesionalistas alejados y se estableció una nueva corriente oficialista nunca antes existente” (Jaksic; 2013:283) Uno de los puntos relevantes a evaluar para Jaksic en este cambio, y en el que se puede distinguir la diferencia entre el silencio de los filósofos y de la filosofía como disciplina, fue que, pese a la ‘oficialista’ realidad disciplinar de la filosofía y a que los medios para publicar eran escasos, la producción filosófica creció, fuera de las universidades, en comparación a los años anteriores al golpe. (Cfr.: ídem)

Lo que me gustaría destacar entonces es que, más que el fin de su actividad o el silencio absoluto, el golpe militar implicó para una parte de la filosofía la salida de los marcos de la institucionalidad universitaria: “Durante y tras la experiencia de la dictadura –afirma en esta dirección Sánchez– la filosofía se ha visto forzada a *salir(se)* tanto física como académicamente del ámbito y de las reglas de la universidad.” (2005: 33) La tensión entre ‘profesionalistas’ y ‘críticos’ no bastaría entonces para interpretar lo sucedido con la filosofía chilena posterior al golpe militar, menos aún respecto de su relación, en tanto que disciplina, con el espa-

cio social y político, ya que la mayoría de aquellos que mantenían dicha pugna fueron expulsados o perseguidos. De esta forma, como afirma Rojas, el “lugar de la filosofía queda (...) institucionalmente “disponible” para la retórica oficialista del fundamento”. (Rojas, 2013:33)

Creo con Sergio Rojas que la comprensión de algunos aspectos que la disciplina muestra hoy en día en Chile supone la comprensión de este desplazamiento. (Cfr.: 2013:34) Lo importante para nuestra perspectiva, sin embargo, es que este desplazamiento no divide a la filosofía chilena únicamente en el adentro y el afuera de la universidad:

“La persecución de que ha sido objeto la filosofía en este periodo –afirma Sánchez–, no ha conseguido, como se esperaba, su muerte, solamente ha quebrado su «fraternidad» dividiendo su territorio en un *fuera* y un *dentro* de la *Universidad*, así como en un *fuera* y un *dentro* del *país*. (Sánchez 1988: 179).

En efecto, una parte importante de aquellos que sufrieron la expulsión de la universidad se encontraron fuera de esta por haber sido ‘penados’ con una expulsión primera, la expulsión del país. La comprensión de la filosofía chilena desde aquella situación de salida de la institución se hace incompleta, desde mi punto de vista, si no toma en cuenta esta situación, sobre todo porque las experiencias en las que están inmersos los filósofos chilenos, si bien tienen un origen común, son radicalmente distintas.

Filosofía y cotidianidad.

En el artículo citado, publicado en un número especial de *Anales de la Universidad de Chile* con motivo de los 40 años del golpe militar, Sergio Rojas comienza su reflexión respecto del sentido del golpe militar y del proceso al que fue sometida la Universidad de Chile en dictadura, preguntándose por la relación que puede tener la Universidad con lo social:

“¿Tiene la Universidad alguna tarea esencial que trascienda la producción de profesionales que requieren los procesos de desarrollo económico y tecnológico del país?” y por otra parte, “¿en qué medida la vida universitaria, especialmente en su dimensión académica, es permeable a las discusiones y problemas que se alojan en el núcleo del presente?” (2013:21-22)

Es esta misma cuestión la que estaría a la base de la división entre

‘profesionistas’ y ‘críticos, en el periodo anterior al golpe de estado. Leyendo a Jaksić, Rojas afirma que esta disputa se basaba principalmente en cómo, cada una de estos grupos, entendía el límite que, aunque sin separarlos, distinguía el espacio social del espacio universitario:

Para unos es la filosofía la que debe cruzar el límite discusivamente, dirigiéndose hacia la sociedad conflictuada. Esto suponía, por cierto, la naturaleza esencialmente racional de los conflictos, de manera que los sujetos en pugna podrían orientar o reorientar sus posiciones. Para otros, en cambio, era la filosofía universitaria la que debía dejarse intervenir por el conflicto social, lo que implicaba (...) que la gravedad del conflicto era en lo fundamental de una índole no argumentativa sino propiamente *histórica*. (Rojas; 2013: 33)

Tomando en cuenta las artes, ciencias sociales y humanidades, Rojas va a reparar en la importancia de ‘lo cotidiano’ a la hora de abordar las implicancias que puede tener el pensamiento en lo social, centrándose especialmente en una particular característica de lo cotidiano. En una descripción similar a la que hace Humberto Giannini en su trabajo *La ‘reflexión cotidiana’. Hacia una arqueología de la experiencia* (1988), Rojas afirma que los elementos que exhibe lo cotidiano (una red de habitualidades, inercias, protocolos, anónimos recorridos circulares) contribuyen a mostrar lo cotidiano como una realidad ajena al curso de la historia, lejana a los grandes acontecimientos (cfr.: 2013: 26). Dirá Giannini, por su parte:

Tomemos, pues, la calle como punto provisorio de referencia. Esta calle por la que yo —como tantos otros— voy y vengo todos los días; en la que todos los días, a una hora consabida, *vuelven* a repartirse los periódicos, a barrerse las veredas, a levantarse las cortinas de las tiendas, a instalarse los vendedores callejeros, a pasar el recolector municipal, et-
cétera.

Desde esta perspectiva, cotidiano es justamente lo que pasa cuando no pasa nada. Nada nuevo, habría que agregar. (1988:20-21)

Lo importante para Rojas será, sin embargo, reparar en que lo cotidiano siempre ha estado allí “y no puede suspenderse o romperse más allá de la temporalidad inhumana que dura un instante.” (2013: 26) Más que una realidad frágil o deficitaria, fácil de interrumpir, que es como suele entenderse pre-reflexivamente a lo cotidiano, este es una realidad

sólidamente constituida que no solamente no es ajena a la historia, sino que la contiene: “Lo cotidiano no se contrapone a la alteridad del acontecimiento, sino que su poder consiste precisamente en su capacidad de incorporar la alteridad en su seno, de asimilar la intensidad de lo infamiliar y *contenerla* bajo su superficie.” (ídem)

La solidez de dicha constitución, creemos, se basa en la estructura que tiene la cotidianidad. Para Gianni, la vida cotidiana describe un movimiento ‘reflexivo’ en tanto que, a través de las cosas, regresa constantemente a un mismo punto de partida espacial y temporal. Al hacer la descripción de la estructura de lo cotidiano, Giannini identifica este movimiento reflexivo en relación con tres espacios bien delimitados: el domicilio, la calle y el trabajo. El movimiento que día a día desde el domicilio parte, pasando por la calle, hacia el trabajo, y que, desde el trabajo, nuevamente a través de la calle, vuelve al domicilio, es lo que Giannini llama propiamente la ‘reflexión cotidiana’. (1988: 21-ss.) La indagación de Giannini se dirige a intentar transitar de manera reflexiva, filosófica, aquella ruta de la reflexión cotidiana para mostrar con ello cómo este concepto de reflexión converge y ‘funda’ aquella ‘reflexión’ en sentido psíquico, como una de las características principales del ser humano.

Sin entrar en los detalles de su argumentación, basta para nuestro propósito el mostrar que, para Giannini, la propia identidad “parece no estar asegurada por aquel pensamiento reflexivo que va diciendo “pienso, luego soy”. Parece estarlo, en cambio, por esta otra reflexión espacial, cotidiana que regresa a sí a través de los laberintos del mundo”. (1988:133) Es en la misma ruta del regreso espacial de esta reflexión cotidiana en dónde se abre la posibilidad de la transgresión, que ‘lo que pasa’ nos seduzca y, con ello, nos revele a nosotros mismos, abriendo con ello la posibilidad de la reflexión en sentido psíquico. Ello, sin embargo, no se da de manera mecánica: se necesita de una disponibilidad especial, de una hospitalidad como despeje de sí mismo en palabras de Giannini, para poder acoger aquello que se presenta, porque siempre cabe, afirma Giannini, “coger de la novedad (de Lo que Pasa) aquello que nos sirve para suprimirla, y proseguir así por la ruta de la identidad incuestionable.” (1988:145)¹³

13 “Como aquel edificio público que repentinamente, en su recogimiento dominical, avanza con todo su pasado solemne hacia nosotros o nos absorbe en la serena belleza de sus

Este nexo entre cotidianidad y reflexión sería el fundamento, a mi entender, de la importancia de la cotidianidad para comprender la filosofía chilena después del Golpe y, en especial, la salida de la filosofía de la universidad. Sería también una de las razones, para Rojas, de por qué se hace tan difícil para nosotros pensar el tiempo de la dictadura:

En septiembre de 1973, el edificio de La Moneda en Santiago de Chile aún humeaba después del bombardeo aéreo, y la cotidianeidad ya se había recompuesto, con la incertidumbre y el horror adentro. Lo cotidiano es en este caso la insuperable disimulación de la *falta de mundo*. (Rojas; 2013:26)

Lo crucial entonces es que la dictadura no representa, desde esta perspectiva, la suspensión de la cotidianidad, sino que llegó a ser parte constitutiva de ella. El poder así ejercido produjo, sin eliminarlo, el cierre de lo cotidiano sobre sí mismo, enclaustrando a la ciudadanía en su esfera cotidiana, separada de forma radical de las instancias de debate y decisión política. (Cfr.: Rojas; 2013:27) La dificultad para pensar la filosofía en dictadura, tendría que ver con que

“el terror y el extrañamiento, con los que hoy tendemos a caracterizar esos años, parecen corresponder a la idea de que el tiempo de la dictadura era la catástrofe de toda representación posible.” (Rojas; 2013:34)

Por el contrario, aunque el terror remita a lo irrepresentable, el poder, aunque terrorífico, no deja, al decir de Rojas, de producir representaciones en el sujeto.

“La noción de “democracia protegida” que el régimen militar puso en circulación posteriormente corresponde a una *cotidianeidad sobreprotegida*: todo se hace cotidiano, “lo político” viene a ser algo de lo cual solo se sabe de oídas.” (2013: 27)

En ello radica la importancia de lo cotidiano para entender la filosofía chilena durante y después de la dictadura. Para la filosofía, piensa Rojas, no se trataba de ‘disciplinar’ epistemológicamente la experiencia de la dictadura. Su actividad se desarrollaba a partir de esa experiencia “*del límite y la prohibición*” (Rojas; 2013:35) en correspondencia con una especie de intimidad fracturada, empujando “a los individuos hacia

líneas o en la nobleza de su materia. Para verlo realmente habría que aprender a vagar por las calles de la propia ciudad con aire dominical o con el alma infantil del turista. (...) O de filósofo.” (Giannini, 1988:143)

la reflexión y el lenguaje.” (ídem) Se entiende así, por ejemplo, la importancia que empieza a tener el arte para la filosofía que se encuentra fuera de la universidad, ya que, de lo que se trataba, era de “dar cuenta de esa alteración radical del sujeto moderno que en ella era posible reconocer. Y en este contexto, parecía que el arte ponía en obra precisamente eso que sumía al discurso filosófico en el silencio.” (ídem)

Cotidianidad y exilio.¹⁴

Creo que es justamente en la importancia de la cotidianidad donde radica, sin embargo, la diferencia y especificidad de la experiencia que vive la filosofía en Chile en dictadura, al ser también escindida, a causa del exilio, entre un adentro y un afuera del país. Eduardo Carrasco, aborda en “Exilio y universalidad. Interpretación fenomenológica del exilio” (2002), algunas características del exilio que, enfrentadas a la descripción que hace Giannini de la cotidianidad, nos ayudarán a ejemplificar el punto.

Carrasco parte del contraste del exilio con la experiencia del viaje, experiencia que, a diferencia de la del exilio, puede ser compartida por la gran mayoría. La finalidad de todo viaje, afirma Carrasco, es el regreso. Siempre que se viaja es igual de importante la determinación del punto de partida como el de destino, ya que el que viaja sabe que su viaje terminará con el regreso a ese punto: el viaje no se completa sino con el retorno. Así, la circularidad es lo que definiría la esencia de todo viaje y, por esto mismo, estaría anclado al punto de partida. (Cfr.: 2002:207-210)

Para Giannini, la cotidianidad, que describe también un movimiento circular, reflexivo, tiene así mismo como referencia principal su punto de partida. El domicilio es el eje central de la reflexión cotidiana, el punto en el que hay que estar para poder salir a cualquier lugar (a ganarse la vida, por ejemplo) y que se mantiene siempre abierto a la

14 Algunas de las reflexiones de este apartado fueron presentadas en el coloquio *Conversaciones Humberto Giannini*, realizado en Santiago de Chile entre los días 25 y 27 de noviembre de 2015. En aquella ocasión, sin embargo, ponía el acento en la metodología propuesta por Giannini como una vía posible para la investigación de la filosofía del exilio chileno. Ahora, por el contrario, me aparto de esa perspectiva para poner el acento sólo en el contraste que la propuesta de Giannini nos aporta para vislumbrar la especificidad del exilio.

posibilidad de la vuelta. “El regreso a sí –hecho definitorio de la vida cotidiana– es privilegio del domicilio, se cumple con él.” (1988:122) Es esta posibilidad de retorno al domicilio la que permite, según Giannini, un efectivo regreso a Sí mismo, ya que el domicilio nos permite contar con la realidad tal como la dejamos todos los días al estar conformado por cosas, espacios y tiempos que me son familiares, que están a mí disposición. Por ello, mi identidad personal depende en cierta medida que ese orden no amanezca día a día trastornado. “La separatividad espacial y temporal del domicilio, simboliza ese liberarse negativamente de lo que nos ocupa: ‘despeje’ periódico del mundo. Introversión.” (1988:122)

El análisis fenomenológico que Carrasco hace del exilio, al igual que el esquema de Giannini, nos muestra tres situaciones o puntos claramente identificables en él: un territorio demarcado del cual se sale, del que el exiliado es expulsado, un territorio fuera de esa demarcación y el salto que va de un territorio a otro. En el exilio, el territorio circundado es el país, pero éste nunca se presenta a la conciencia como un límite geográfico, una demarcación administrativa; el país es siempre un espacio habitado, con puntos, referencias y significaciones concretas y precisas. Es paisaje vital. (Cfr.: Carrasco; 2002:205-207)

No debemos entender entonces, según Carrasco, la noción de país en el sentido moderno de estado-nación, sino, como la misma etimología lo muestra, como el pago, el lugar de proveniencia, el ‘dónde originario’. En este sentido, el país o ‘dónde originario’ es el lugar que nos determinará como individuos en una situación determinada, será el sustrato de nuestra individualidad. Carrasco afirma que se es individuo a partir de una circunstancia concreta, lo que quiere decir que toda conciencia se ve a sí misma en una unidad con tal o cuál paisaje vital. Esto hace que toda conciencia sea, en esencia, determinada y concreta, o lo que es lo mismo, que la propia individualidad sea una unidad entre la conciencia y la circunstancia en la que cada cuál es. (Cfr.: 2002:210-214)

Esto lleva a Carrasco a mostrar que el país, en cuanto ‘dónde originario’, es el centro de referencias de nuestra vida, es lo dado para el individuo, es la circunstancia en la que vive desde que comienza su existencia como ser humano y por esto no puede ser ni elegido ni abandonado: lo llevamos vayamos donde vayamos. Así, un intento como el ‘cambiarse de país’, en el sentido de cambiar la propia pertenencia, es

para Carrasco “una empresa que conlleva una profunda ambigüedad, un proyecto cuya realización es tan imposible como abandonar el ser que somos.” (2002:215)

Por un lado, para el exiliado, las referencias concretas de su ‘dónde’ originario (su casa, su barrio, su trabajo) que hacían de éste algo evidente e indiscernible, que le permitían, en la terminología de Giannini, poder mantenerse en Sí mismo, han desaparecido, haciendo que el exiliado viva en carne propia la experiencia real del desarraigo. Por otra parte, con el exilio se abre la posibilidad (o necesidad) de entrar en el ‘dónde’ ajeno, mostrándose esta tarea tan imposible como lo sería un real y efectivo cambio de país. El exilio se vive entonces como la experiencia imposible de instalar y compartir el ‘dónde’ propio en el ‘dónde’ de otros. (Cf.: Carrasco; 2002:227-231.)

El exilio se muestra entonces como una forma particular de vivir la propia pertenencia, una manera de llevar el propio país a cuestas. Esto se aprecia claramente en una de las primeras notas distintivas entre el exilio y un viaje cualquiera: para el exiliado, la vuelta está totalmente excluida. Es por ello que el exilio no será sólo la circunstancia del desplazamiento, el cruce de frontera, de un adentro, el país, hacia el exterior. Lo plenamente característico del exilio será, para Carrasco, la propia situación inestable del salto, la peculiar situación de no estar en ningún ‘dónde’. (Cfr.: Carrasco; 2002:205-207)

Desde nuestra perspectiva, es aquella ‘reflexión cotidiana’ la que se rompe y desgarrar en el exilio justo en tanto es la que parece fundar la relación de pertenencia a un dónde y tiempo originarios, la identidad del sí mismo. La reflexión cotidianidad consiste en volver siempre al domicilio. De la misma forma, la cotidianidad de un viaje cualquiera, consiste siempre en volver al país o ciudad de origen: el viaje se completa sólo con la vuelta. El domicilio es para el transúnte lo que el país o la ciudad para el viajante; el ser domiciliado, un correlato del ser de un lugar, de la experiencia de la pertenencia a un lugar.

Si la imposibilidad de la vuelta es la experiencia radical y primera desde la cual el exilio se revela como desarraigo, es porque esa forma particular, cotidiana, de vivir la pertenencia queda suspendida y a la vista en esta experiencia. La reflexión cotidiana sería, en este sentido, el modo más común (compartido y dado por descontado) en el que se da la rela-

ción de pertenencia a un lugar; es la que nos hace ser de un lugar ‘siéndolo’, día a día, en movimiento, justo porque la cotidianidad es, para Giannini, una categoría, es decir, “un modo de ser de un ser que, viviendo, se reitera silenciosamente y día a día ahonda en sí mismo.” (1988:19)

Es esa relación de pertenencia (cotidiana) la que quedaría suspendida en la experiencia del exilio, la que justamente hace del exilio un modo distinto de vivir aquella pertenencia. La cotidianidad, desde esta perspectiva, se muestra como el fundamento de una pertenencia que, al contrario que en la experiencia del exilio, vive esta forma (cotidiana) de pertenecer, como si fuera ‘la’ manera y, por ello, como una forma atemática de llevarla consigo.

La imposibilidad del regreso y la situación de estar en ese ‘dónde sin dónde’ hace que, para el exiliado, desde la perspectiva que esquematisamos, le sea imposible la consumación que la vuelta otorga al viaje: el exiliado no sólo es desterrado de su país, sino de su calle (de su ciudad, de su barrio), de su domicilio y también, algo crucial para la comprensión de la filosofía chilena, de su trabajo.

Lo importante aquí, si asumimos con Giannini que la reflexión cotidiana funda aquella otra reflexión filosófica, es que la comprensión de la filosofía chilena posterior al golpe de estado no puede quedarse en la interpretación de su desarrollo desde la comprensión de la disputada relación entre filosofía y política y el sentido que el filósofo le dé a su actividad; tampoco, sólo desde la interpretación de la expulsión de la filosofía de la universidad, aunque esto sea una parte importante.

Asumir el exilio como una experiencia de ruptura de la cotidianidad nos ayuda a diferenciar el lugar que el exilio puede tener dentro de la filosofía chilena respecto de la filosofía en dictadura. Puede describirse, por ejemplo, la situación de la filosofía fuera de la universidad en tanto que una situación de exilio o destierro de su lugar institucional. Así lo hace el mismo Rojas, por ejemplo, cuando afirma la importancia de la condición de salida institucional de la filosofía:

“la reflexión filosófica sale de la Universidad respondiendo a sus propias exigencias, y lo que le ocurrirá en esa especie de exilio es una condición fundamental respecto a algunos aspectos de condición de la disciplina en la actualidad en Chile” (2013: 34)

La equiparación de esta especie de exilio interior¹⁵ y el exilio propiamente tal nace, sin duda, de la experiencia común de la expulsión de la institucionalidad vigente. En cuanto a la filosofía en Chile, sin duda que esta perspectiva metafórica del exilio ayuda a comprender la experiencia del interior; en el mismo gesto, sin embargo, tiende también a ocultar la especificidad del exilio, diluyéndola en una genérica experiencia de desarraigo y encasillándola en la figura del 'ausente'.

Esto no quiere decir que la experiencia del exilio interior no lleve consigo una suerte de desarraigo, experiencia que no es exclusiva de los exiliados, motivo por el cual se pueden llegar a comprender y equiparar ambas experiencias. De hecho, el exilio ha funcionado un muchas veces como el paradigma de la experiencia del desarraigo, siendo la expulsión del paraíso su metáfora por antonomasia. El punto es que el desarraigo interior se da, si seguimos a Rojas, contenido en el seno mismo de la cotidianidad: "el sujeto reconoce como "su tiempo" precisamente ese período en el que no terminaba de hallarse, en el que era permanentemente asediado por una extrañeza fundamental pero también muy cotidiana." (2013:34) Resaltar la importancia de la cotidianidad para comprender la filosofía chilena posterior al golpe de estado nos ayuda a dar un lugar específico a experiencias que, como la del 'exilio' o la 'exoneración', aunque tienen una raíz común, se desarrollan en situaciones muy distintas.

Exilio y filosofía, chilena.

Sin entrar a analizar aquí el trabajo de los filósofos chilenos que sufrieron el exilio a partir de 1973, cabe destacar aquí justamente esa particular manera que comporta el exilio de llevar la pertenencia, esa experiencia del desarraigo que implica la ruptura y suspensión de la cotidianidad para el exiliado. En esta dirección, crucial es que, sin una experiencia límite como la del exilio, sería muy difícil para cualquiera apreciar o descubrir nuestro propio 'dónde', nuestro propio lugar, ya que este es tan inmediato y cotidiano que lo damos por descontado. En el exilio, sin embargo, este 'dónde' aparece con una nitidez privilegiada, "como si aquello en lo que estaba antes sumergido sin darse cuenta qué era y cómo

15 Expresión acuñada por Miguel Salabert en 1958 en el semanario *L'express* y que posteriormente fue utilizada por el mismo Salabert como título para una novela suya publicada en París (*L'exil intérieur*, Julliard, 1961) Fue utilizada principalmente para describir la situación de los intelectuales disidentes en la España de Franco.

era, se le apareciera en toda su pertinaz apariencia. El “dónde” es ahora [para el exiliado] su tema, su vivencia constante.” (Carrasco; 2002:224)

Como hemos visto, el desarraigo hace evidente ese ‘dónde originario’ justo por haber perdido ese lugar, por encontrarse ‘suspendido’ en un ‘dónde’ sin ‘dónde’. En este sentido, el exilio puede ofrecernos una ‘perspectiva’ distinta respecto al lugar propio y compartido entre los exiliados y los que no hemos sufrido la pena del exilio.¹⁶ De esta forma, aventura, la ausencia y la nitidez con la que el exiliado parece estar enfrentado con sus raíces hace que el ‘lugar’ pueda aparecer, aunque problematizado, de manera más patente y nítida.

Esto conduce, a la filosofía y la historiografía de la filosofía chilena, a enfrentar directamente el silencio ‘público’ de la filosofía. El exilio traslada nuevamente la cuestión de la ‘filosofía chilena’ a lo problemático del lugar mismo y su tiempo que ha sido desgarrado. Sin embargo, se vuelve hacia ello como un lugar ‘problemático’, en tanto que un lugar que puede ser visto desde la distancia del desarraigo, cosa que la cotidianidad hace casi imposible.

Dos cuestiones importantes pueden anotarse aquí. La primera de estas es el potencial crítico del exilio en tanto que una particular perspectiva del lugar. Concuero en esto con Antolín Sánchez Cuervo, cuando al referirse al *u-topos* que representa el exilio, advierte:

El exilio es por definición el lugar de la *utopía*, precisamente por su condición de no-lugar. (...) La figura del exilio invita por tanto a rescatar el momento negativo y más crítico de todo pensamiento utópico, impidiendo que su fuerza imaginativa se pierda en la ensoñación idealizadora bajo la que siempre se reproducen las localizaciones opresivas. (...) El exilio alude entonces a un afuera interpelador o a un margen desde el que se exige que la polis dé cuenta de sus dimensiones excluyentes. Obliga a visibilizar el costo del vínculo comunitario cuando este se construye en función de universalismos particularistas, de conceptos de justicia en cuyos contenidos no caben las respuestas a la injusticia”. (2014, p.125)

En este sentido interesa rescatar ese posible potencial crítico del exilio chileno como un aporte a la re-construcción de la filosofía chilena,

16 Que el exilio configure una perspectiva particular, lo ha advertido, por ejemplo, el historiador Enzo Traverso en su libro *Cosmópolis, Figuras del exilio judeo-alemán*, en donde afirma que la situación de desarraigo del exiliado configura lo que él llama ‘privilegio epistemológico del exilio’. (Traverso, 2004)

a combatir ese ‘silencio historiográfico’ desde una perspectiva crítica que, en el fondo, hace problemática la misma noción de ‘filosofía chilena’, no ya por lo problemático de relacionar una filosofía que se pretenda universal con un lugar particular, sino porque apunta justamente a aquel ‘dónde’ compartido cuyo ruptura o desgarró es la experiencia común en la que se desenvuelven tanto la filosofía del exilio como la del interior. Rescatar las filosofías del exilio chileno puede ser útil justamente para advertir los peligros de toda construcción que se pretenda, a lo menos, ‘nacional’, como pudiera ser una ‘filosofía chilena’ advirtiéndonos de sus unilateralidades y exclusiones, de las cuales el silencio sobre el exilio dentro de esa construcción es ya una prueba flagrante.¹⁷

Esto es importante, por ejemplo, en momentos en que la ‘filosofía chilena’ como tema de interés e investigación parece estar empezando a transitar aquel camino de ‘normalización filosófica’ descrito por Francisco Romero para la filosofía latinoamericana de los años 50’: empieza a ser una ‘función común’ de la cultura académica chilena, que se expresa en la aparición de cursos, seminarios, coloquios y, sobre todo, la creciente publicación de trabajos académicos al respecto. Importante es notarlo, porque una parte no menor de los trabajos que versan sobre la filosofía en Chile se posicionan de manera crítica contra algunas de las consecuencias de aquella ‘normalización’, en tanto que un ideal de la filosofía que uniformiza su práctica, la distancia del espacio social y termina desactivando su potencial crítico y transformador. (V. gr. Sánchez, 1992; Silva Rojas, 2009; Santos, 2015)

La segunda cuestión importante es que la perspectiva que con respecto al lugar nos ofrece el exilio, nos remite a una de las características principales del exilio y que no hemos puesto de relieve hasta aquí, a saber, que el exilio es una política de castigo que, ejercida contra un

17 Mari Paz Balibrea ha identificado agudamente la dificultad teórica de esta perspectiva, en específico con respecto al estudio del exilio republicano español: “Lo difícil aquí es dirimir cómo el exilio habla de la nación, incluso cuando al hacerlo consiste en socavarla y forzarla a llegar a un punto donde deja de ser ella misma. Visto desde esta perspectiva, podríamos decir que el reto para los historiadores y estudiosos en general del exilio republicano es probar en sus análisis e interpretaciones que, aunque parezca un contrasentido, afirmar que existe una relación de exterioridad e incompatibilidad entre el exilio republicano y la nación—dictatorial y democrática— moderna española no equivale a postular que no hay relación entre ellos y que es por tanto irrelevante o insignificante el análisis.” (2007, pp. 84-85)

grupo particular, busca una construcción unilateral de la convivencia común y, en este sentido, busca la expulsión de un grupo de personas de un proyecto histórico. En este sentido el exilio es una política que hace parte de ese otro proyecto histórico de transformación social y cultural que lleva a cabo la dictadura, proyecto del cual el silencio posterior de la filosofía respecto de esta como de otras experiencias (como la tortura, las desapariciones, las exoneraciones) se hace, como afirmaba Moulian, cómplice directo.

Esta vuelta hacia la problemática del lugar, nos ayuda entonces a recordar que la construcción de la filosofía chilena se desarrolla en el contexto de un proyecto histórico de convivencia siempre en construcción, por lo que el rescate de esta perspectiva implica la búsqueda de una perspectiva y memoria crítica que incida en ese proyecto y, por ello, en la construcción del presente. En este sentido, las filosofías del exilio chileno pueden ayudarnos a poner de relieve que en la construcción de la filosofía chilena no solo se juega la pregunta sobre qué filosofía chilena tenemos, qué filosofía chilena queremos o para qué queremos filosofía en Chile, cuestiones relevantes y que remiten al silencio historiográfico, sino que indisolublemente a estas se encuentra la pregunta que subyace al ‘silencio público’ de la filosofía: la pregunta por qué Chile queremos, o cómo ha de ser el lugar de nuestra pertenencia común.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACHIF, *Asociación chilena de Filosofía*, portal institucional. En línea, [03/05/2016] www.achif.cl

Balibrea, Mari Paz (2007), *Tiempo de exilio. Una mirada crítica a la modernidad española desde el pensamiento republicano del exilio*. España: Montesinos Ensayo.

Bobenrieth, Andrés (2015), *Filósofos frente a lo constituyente*. Ponencia presentada en el IV Congreso Nacional de Filosofía, ACHIF, Santiago de Chile, entre los días 26 y 30 de octubre.

Carrasco, Eduardo (2002), “Exilio y universalidad. Interpretación fenomenológica del exilio” en *Palabra de hombre. Tractatus philosophiae chilensis*. Santiago de Chile: RIL Editores, pp. 203-261.

Giannini, Humberto (2013), *La reflexión cotidiana. Hacia una arqueología de la experiencia*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Diego Portales.

INE-CEPAL (2002), *CHILE: Proyecciones y Estimaciones de Población. Total País. 1950-2050*. En línea: [29/04/2016] http://www.ine.cl/canales/chile_estadistico/demografia_y_vitales/proyecciones/Informes/MicrosoftWordInforP_T.pdf

Jaksić, Iván (2013) *Rebeldes académicos. La filosofía chilena desde la independencia hasta 1989*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Diego Portales.

Lira, Elizabeth y Loveman, Brian (2005) *Políticas de reparación Chile 1990-2004*. Santiago de Chile: LOM.

Miranda, Fernando (2014) “El silencio de la filosofía” en *El mostrador*, columna de opinión aparecida el 16 de diciembre de 2014. En línea [10-05-2016] <http://www.elmostrador.cl/noticias/opinion/2014/12/16/el-silencio-de-la-filosofia/>

Moulian, Tomás (1997), *Chile actual. Anatomía de un mito*. Santiago de Chile: ARCIS-LOM.

Norambuena, Carmen (2000), “Exilio y retorno. 1973-1994” en Garcés, M. et. Al. Comp. (2000), *Memorias para un nuevo siglo. Chile, Miradas a la segunda mitad del siglo XX*. Santiago de Chile: LOM.

_____, (2008), “El exilio chileno: río profundo de la cultura iberoamericana” en *Sociohistórica*, n° 23-24.

Rebolledo, Loreto (2006), *Memorias del desarraigo. Testimonio de exilio y*

retorno de hombres y mujeres de Chile. Santiago de Chile: Catalonia.

Rojas, Sergio (2013), "Pensar la superficie infinitamente profunda de lo cotidiano" en *Anales de la Universidad de Chile. Edición extraordinaria con motivo de los 40 años del Golpe de Estado de 1973*. Pp. 21-42.

Sánchez Cuervo, Antolín (2014), "Fuera de lugar, en otro tiempo. El exilio como figura de la política" en: Aguirre, A., Sánchez Cuervo, A., Roniger, L. *Tres estudios sobre el exilio. Condición humana, experiencia histórica y significación política*. Puebla: Facultad de Filosofía y Letras, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Sánchez, Cecilia (1988), "La búsqueda de un nuevo lugar teórico para la filosofía en Chile" en Gómez-Martínez, José Luis y Pinedo, Francisco Javier, *Chile: 1968-1988*. Georgia: University of Georgia: Center for Latin American Studies.

_____ (1992), *Una disciplina de la distancia. Institucionalización universitaria de los estudios filosóficos en Chile*. Santiago de Chile: CERC-CESOC.

_____ (2005), "Institucionalidad y escenas de la filosofía en Chile", en *Escenas del cuerpo escindido. Ensayos cruzados de filosofía, literatura y arte*, Santiago de Chile: ARCIS/Cuarto Propio, pp. 23-36.

Santos, José (2010), "200 años: Apuntes para una historia episódica de la filosofía en Chile" en *Mapocho*, nº67, pp. 323-352.

Santos, José (2015), *Cartografía crítica. El quehacer profesional de la filosofía en Chile*. Santiago de Chile: Libros de la cañada.

Silva Rojas, Matías (2009), "Normalización de la filosofía chilena: un camino de clausura disciplinar" en *Universum*, vol. 4, nº2, pp. 172-191.

Torretti, Roberto (2011), "Entrevista con Alex Ibarra" en *La cañada*, nº2, pp. 309-3017.

Traverso, Enzo. (2004), *Cosmópolis. Figuras del exilio judeo-alemán*. México DF: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones filológicas, Seminario de Poética-Fundación Cultural Eduardo Cohen.

Vaccaro, Victor, ed. (1991), *Seminario exilio y retorno de académicos e intelectuales: El reencuentro es posible*. Santiago de Chile: ONR-Academia de Humanismo Cristiano- SUM.

Recibido: Julio 2015

Aceptado: Octubre 2015

Institucionalidad de la filosofía en Chile: rutas y quiebres **The institutionailly of philosophy in Chile: routes and breakdowns**

María Cecilia Sánchez González
Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Chile
cecisanchez0@gmail.com¹

RESUMEN:

El artículo aborda la configuración histórico-conceptual de los estudios filosóficos en Chile desde el punto de vista del libro *Una disciplina de la distancia. Institucionalización universitaria delos estudios filosóficos en Chile*, publicado en 1992. Con este propósito, se enfatiza el concepto de “institucionalidad” que permite hacer prevalecer los fenómenos político-epistemológicos de enunciación, en vez de concebir la interioridad del autor o autora como el momento fundacional del saber. El itinerario que sigue el artículo da cabida tanto a la “ruta” como a los “quiebres” experimentados por la filosofía en Chile en sus formas de organización, en discusión con los principios neoliberales de la universidad tras el Golpe de Estado. También se discute con los supuestos que invisibilizan a la filosofía desarrollada en América Latina y se señala el tipo de dificultades que experimentan las mujeres en este ámbito del saber.

PALABRA CLAVE: institucionalidad, filosofía, universidad

1 Doctora en Filosofía en la Universidad París 8 y en Literatura en la pontificia Universidad Católica de Chile (cotutela). Es académica de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Ha publicado *Una disciplina de la distancia. Institucionalización universitaria de los estudios filosóficos en Chile* (Cerc-Cesoc, Santiago-Chile, 1992); *Escenas del cuerpo escindido. Ensayos de filosofía, literatura y arte* (Santiago-Chile, coedición Cuarto Propio/ Universidad Arcis, 2005); *El conflicto de la letra y la escritura. Legalidades/contralegalidades de la comunidad de la lengua en Hispano América y América Latina* (Fondo de Cultura Económica, Santiago-Chile, 2013). Actualmente desarrolla una investigación FONDECYT titulada: “El cuerpo, las pasiones y la política. Una lectura de la pluralidad y la intersubjetividad en Hannah Arendt y Luce Irigaray”.

ABSTRACT:

This article addresses the historical-conceptual configuration of philosophical studies in Chile, from the point of view of the book *Una disciplina de la distancia. Institucionalización universitaria de los estudios filosóficos en Chile*, published in 1992. For this purpose, the concept of “institutionality” that allows the prevalence of political-epistemological phenomena of enunciation, instead of conceiving the inwardness of the author as the founding moment of knowledge is emphasized. The itinerary that follows the article accommodates both the “routes” as the “breakdowns” experienced by the philosophy in Chile on its forms of organization, in discussion with the university’s neoliberal principles after the coup d’état. It also discusses the assumptions that make invisible the philosophy developed in Latin America, and the kind of difficulties women experience in the field of knowledge is stated.

KEY WORDS: Institutionality, Philosophy, University

1. INSTITUCIONALIDAD VERSUS NORMALIDAD

Tomando en cuenta una de las premisas del pensamiento de Humberto Giannini (2004), según la cual lo “diarístico” corresponde tanto a lo que “pasa” en la mantención de una *ruta* como también al *quiebre* de esa ruta, examino la institucionalidad de la filosofía desarrollada en Chile en función de lo que le ha *pasado* en algunas de sus rutas y quiebres. De igual modo, en ese “pasarle” a la filosofía, de acuerdo a cómo se practica entre nosotros y nosotras, narro entrelíneas breves sucesos de lo que me ha pasado a mí durante la escritura del libro *Una disciplina de la distancia. Institucionalización universitaria de los estudios filosóficos en Chile*, publicado en 1992. Añado a esta narración el ingreso de las mujeres en la esfera de la filosofía institucional chilena, tema que he desarrollado en artículos posteriores al libro mencionado. Concluiré con lo que le ha pasado a la filosofía en su itinerario hasta el día de hoy. Me importa hacer notar la dualidad diarístico-descriptiva de esta narración para evitar escribir un *paper*, cuya lógica puramente descriptiva nos priva de exhibir las condiciones dramáticas, incluso jocosas que motivaron la investigación que emprendí hace algunas décadas.

Este tipo de problemáticas son las que intentaré evidenciar a continuación, partiendo por mencionar la tensión entre una filosofía

intraacadémica, que guarda la debida “distancia” al momento de abordar los temas desde las pautas de la especialización, y una filosofía mundana, que atiende al acontecer del mundo.

Antes de comenzar, subrayo que el enfoque que le he dado a todos mis escritos referidos a la forma de organización de estos estudios es el de la *institucionalidad*. Este énfasis se debe a que permite entender las ideas y corrientes filosóficas provenientes de los diversos centros del saber a partir de su forma de circulación por lugares político-epistemológicos de enunciación. Con esta perspectiva evito asumir el punto de vista de la interioridad o conciencia del autor o autora genial como momento fundacional del saber.² En este punto es necesario aclarar que la “institucionalización” de la que hablo es una forma de hacer filosofía que no debe confundirse con el término “normalidad”, de acuerdo al significado otorgado por Francisco Romero para referirse al período de la organización profesional de estos estudios en América Latina. La pregunta por la institucionalidad atiende más bien a las mediaciones y excedentes provenientes de instituciones como el Estado, la Iglesia, el mercado o la sociedad civil en los sistemas educacionales y en el saber en general. En la esfera de la institucionalidad habría que incluir también las mediaciones y repercusiones provenientes de la cultura local, del género o la diferencia sexual, de la lengua y de las economías mundiales. Estas mediaciones son voces que permean las ideas o corrientes de pensamiento emitidas o recepcionadas. En cambio, la “normalidad” se refiere sólo al período de instalación de la filosofía académica, etapa correspondiente al promediar los años 40 en Argentina y Chile.

Asimismo, en el esquema de la institucionalidad, no son indiferentes los significados que, desde el humanismo clásico, configuran al “Hombre”, varios de cuyos signos repercuten en lo que se entiende hoy por humanidades. Esta es una zona que cobija a la filosofía, en oposición a los saberes de las ciencias sociales y naturales. Entre sus efectos no puede

2 En el campo de la filosofía francesa, ha sido Jacques Derrida uno de los pensadores que ha profundizado la perspectiva “institucional” del saber. Desde el punto de vista de la colonialidad del poder y la pregunta por los lugares de enunciación, Santiago Castro-Gómez (2010) lo desarrolla en su libro *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada*. En el caso de la institucionalidad filosófica en Chile, ver Cecilia Sánchez (1992), *Una disciplina de la distancia. Institucionalización universitaria de los estudios filosóficos en Chile*.

desconocerse que la palabra Hombre ha encubierto la servidumbre del esclavo, ha silenciado la voz de las mujeres y excluido a todo *Otro* que, por sus diferencias, aparece como no- humano o bárbaro. Asimismo, el radio del significado de lo humano en Occidente escasamente incluyó a las culturas prehispánicas y a otras culturas a causa de las jerarquías entre razas bárbaras y civilizadas, degeneradas y puras, según las demarcaciones establecidas por los colonizadores y por las elites latinoamericanas del siglo XIX. Incluso, en la época de la promoción de las libertades -y aún hoy- a las mujeres se les adjudica el servicio y a los hombres la dignidad de la libertad y la autonomía, según se lee en filósofos tan paradigmáticos como Rousseau, Locke, Kant y Hegel, entre varios otros.

2. ANTECEDENTES SOBRE LA RELACIÓN ENTRE FILOSOFÍA Y UNIVERSIDAD EN CHILE

Para referir las experiencias que mueven los hilos del libro que comento es preciso señalar de modo breve mi itinerario personal. En mi caso, estudiar filosofía fue un propósito que se concretó en 1973, año del Golpe Militar en Chile. En ese período no tenía muy claro qué me ligaba a la filosofía, ni siquiera si era un saber lo que yo buscaba. En el contexto de los estereotipos extremos de la política del período, supuse que la filosofía aportaba un intervalo, una detención que en mi caso duró hasta que, en septiembre, irrumpe en nuestras vidas el Golpe de Estado. Esto es lo que en primer lugar “pasó” y *nos pasó*, me refiero a uno de los quiebres más feroces de la institucionalidad social, económica y política. Como bien se sabe, la suspensión del Estado de Derecho, el trastorno de las rutinas de la vida cotidiana y la introducción del modelo neoliberal en todas las áreas de la sociedad impactan hasta el día de hoy la forma de organización de los saberes escolares y universitarios.³

Para introducir desde ya el aspecto de la institucionalidad de la filosofía, debo agregar que para ese momento de quiebre había iniciado

3 El giro neoliberal de las universidades chilenas ocurre a partir de la legislación de 1981. Bajo la nueva Ley de Universidades disminuyen los subsidios estatales y las universidades entran a competir por su sobrevivencia. Gran parte de las razones de por qué ocurre esta transformación se pueden leer en extenso en uno de los números de la revista de *Realidad* N°22 (1981). De orientación conservadora, en el número mencionado figuró bajo el título “Debate sobre una nueva legislación universitaria”. Los introductores del debate fueron Jaime Guzmán, principal ideólogo de la Constitución del 80, y Hernán Larraín, actual director de la UDI, uno de los partidos políticos de la derecha más conservadora.

mis primeros cursos en la así llamada “Sede Norte” de la Universidad de Chile. Menciono el ingreso a este lugar porque no quiero homogeneizar la situación de la filosofía bajo la generalización que encierra la palabra “Chile”. En ese período, la Universidad de Chile llegó a tener tres sedes en Santiago: la Sede Oriente del Instituto Pedagógico, la Sede Poniente o Departamento de Estudios Humanísticos y la Sede Norte. En estos lugares se podía estudiar una licenciatura en filosofía, aunque la opción pedagógica estaba supeditada a la sede Oriente. La filosofía también se enseñaba en universidades católicas y en regiones. En el caso de la Universidad de Chile, sus sedes se extienden a las provincias bajo el nombre de “Colegios Universitarios”.⁴ Bajo una modalidad autónoma, cabe contabilizar la Universidad de Concepción y la Universidad Austral. En cambio, la Universidad de Valparaíso y la de la Serena eran prolongaciones de la Universidad de Chile. Del tronco católico derivan la Universidad Católica del Maule, la Universidad Católica de la Santísima Concepción y la Universidad Católica de Valparaíso. Todavía no se conocían las hoy denominadas universidades privadas, pese a que las provenientes del tronco católico lo son. Esta dualidad público-privada de la educación, que hoy se examina con preocupación debido al peligro de lucro que conlleva, en ese momento pasaba casi desapercibida porque respondía a una organización de la República que, no sin conflictos, había establecido un modo mixto de educación desde el siglo XIX.

En el caso del pequeño Departamento de Filosofía denominado “Sede Norte”, territorio por el que transité en mis primeros años de estudio, su institucionalidad se desmorona el año 1975. Su director, el filósofo Humberto Giannini, cesa en este cargo tras ser declarado el cierre de la Sede Norte por las autoridades militares del período y la expulsión de casi todos los profesores. Este decreto supuso el traslado de sus alumnos a la Sede del Instituto Pedagógico, también conocido

4 Bajo la rectoría de Juan Gómez Millas, en la Universidad de Chile se crean, entre 1960 y 1964, los “Colegios Universitarios” o “sedes” de Talca, Temuco, La Serena, Antofagasta, Osorno. Posteriormente, estas sedes se extienden a Arica, Iquique, Valparaíso, Ñuble. La dependencia con la Universidad de Chile se acaba con la reforma que ciertos civiles neoliberales le impusieron al sistema educacional a partir de 1981. Ver de Javier Pinedo (2012), “El nacimiento de una universidad en el Valle Central y la amputación de las sedes regionales de la Universidad de Chile. El caso de la Universidad de Talca”.

como sede Oriente. Como se habrá notado, Norte, Oriente y Poniente son puntos cardinales que nos hablan de las ubicaciones urbanas de la filosofía; a la par, también representan concepciones institucionales de la filosofía en ese período. Humberto Giannini preside en la sede Norte un proyecto orientado al pensamiento contemporáneo en diálogo con otras disciplinas. Entre sus fundadores, además de Humberto Giannini, se debe nombrar a Patricia Bonzi, Carlos Ruiz y Jaime Sologuren. En la sede Oriente predominaba la figura de Juan Rivano. Entre una serie de autores, este carismático profesor cultivó la concepción dialéctica de Hegel y Marx, influyendo política e intelectualmente en un grupo de jóvenes.⁵ Asimismo, la sede Occidente, también conocida como el Centro de Estudios Humanísticos, tuvo como Director a Roberto Torretti. Entre sus integrantes se encuentra Carla Cordua, Patricio Marchant, Ricardo Morales, José Echeverría, Marcos García de la Huerta, Ronald Kay, Cástor Narvarte, entre otros. Un rasgo distintivo de este espacio institucional, en comparación con otros departamentos de filosofía, ha sido su estructuración como unidad académica de investigación, cumpliendo en el plano docente una suerte de prestación de servicios a la Escuela de Ingeniería.

En el marco de la investigación que realicé sobre la filosofía en Chile, comprendí que Giannini, Rivano y Torretti son muy relevantes para comprender la institucionalización de la filosofía antes del Golpe de Estado. Asimismo, las obras de estas figuras representan diferentes modalidades de ejercicio y de escritura filosófica. Pablo Oyarzún caracteriza el estilo de Giannini como “escritura de ensayo”, en la medida en que esta modalidad es una “escritura pensante” o “pensamiento que (se) escribe”.⁶ Entre los libros de importancia de Giannini se puede mencionar *La reflexión cotidiana Hacia una arqueología de la experiencia* (1987), traducida al francés en 1992, con un Prefacio de Paul Ricoeur. En el caso de Torretti, su pensamiento se orienta a la física y la matemática, siendo reconocido internacionalmente por su libro *Manuel Kant. Estudio de los fundamentos de la filosofía crítica* (1967), entre otros artículos y libros de importancia. Juan Rivano se hizo conocer muy especialmente

5 Sobre su orientación filosófica, ver de Eduardo Naranjo (2001), “Juan Rivano. Un largo contrapunto”.

6 Ver de Pablo Oyarzún (1999), “Metafísica y redención” (Prólogo), en el libro de Humberto Giannini, *Metafísica del lenguaje*.

por ser introductor de la dialéctica hegeliana y materialista, cuestión que desarrolla en su libro *Entre Hegel y Marx. Una meditación ante los nuevos horizontes del humanismo* (1962).

Por cierto, las figuras mencionadas no son las únicas, pero el propósito del libro consistió en nombrar a filósofos y pensadores que inciden en la institucionalidad de la filosofía, ya como fundadores de instituciones, de revistas, de sociedades de filosofía, como directores de sedes o influyendo en grupos de alumnos/as. Los nombres que prevalecen en el ámbito de la filosofía institucional son los de Andrés Bello, Ventura Marín, Valentín Letelier, Enrique Molina, Pedro León Loyola, Luis Oyarzún, Jorge Millas, Humberto Giannini, Roberto Torretti, Mario Ciudad, Juan Rivano, Juan de Dios Vial Larraín, entre otros. Durante la dictadura es relevante citar a Juan de Dios Vial Larraín, debido a que su nombramiento como Rector fue decidido por Augusto Pinochet. En el lado de los expulsados que posteriormente ocupan cargos de importancia, se encuentra Carlos Ruiz y Rodrigo Alvaay, primero como organizadores del área de filosofía del CERC (Centro de Estudios de la Realidad Contemporánea patrocinado por la Academia de Humanismo Cristiano) y como introductores, junto a Renato Cristi, Marcos García de la Huerta, Jorge Vergara, Fernando García, Olga Grau, Eduardo Devés, Ricardo salas, de temas como el pensamiento conservador, la democracia, la educación, el feminismo y los temas de género, el pensamiento latinoamericano, entre otros temas. De vuelta de sus respectivos exilios, debe mencionarse a Patricia Bonzi, Cristina Hurtado y a Osvaldo Fernández, entre otros.

A la luz de lo dicho hasta el momento, cabe preguntar por qué preocuparse de la filosofía en medio de la dictadura. Debo mencionar que mi investigación sobre la filosofía universitaria, al ser realizada en este período, se encuentra marcada institucionalmente por la “vigilancia” (como dirá Jorge Millas) y la supresión de toda autodeterminación en lo que al quehacer intelectual se refiere. Esta es la razón por la que este estudio lo desarrollé en organizaciones del saber no universitarias. En una primera versión, el período comprendía los años 60-70 del siglo XX como parte de una investigación para el curso para Investigadores Jóvenes de la FLACSO. Posteriormente, este alcance cronológico lo extendí al siglo XIX, siendo financiada en esa etapa por la beca de formación de investigadores jóvenes otorgada por World University Service (w.u.s. Chile).

En 1992, la investigación asume la forma de libro y recibe el patrocinio del CERC (Centro de Estudios de la Realidad Contemporánea), ONG a la que ingresé en 1987. En el libro se explicita una suerte de duelo respecto a la universidad, ya que se asume a la universidad como una “ausente” por haber interrumpido la libertad de pensar. De este modo, la reflexión se efectúa sobre la base de un *objeto perdido* que envía todo tipo de señales de su problematicidad.

Me parece importante dar cuenta del carácter paradójal de la investigación, pues en la “Presentación” del libro señalo que: “La filosofía, tal cual ha existido en Chile en lo que va corrido del presente siglo, supone a la Universidad como su puntal” (Sánchez, 1992: 13). Sin embargo, la situación de censura del período imposibilitó la realización intrauniversitaria del estudio sobre la filosofía local. Además, pocos reconocían en ese momento que la forma institucional de hablar de la filosofía fuera “filosófica”, ya que precisamente lo que se resistía era la remoción de las fronteras acostumbradas y que la filosofía explicitara una espacialidad geopolítica y se estableciera bajo una forma fechada. El dominio de la historia de la filosofía, organizada en torno a la unidad de la razón, que durante el siglo XIX se asume en función de las categorías del eclecticismo cousiniano, del idealismo alemán y luego del positivismo comteano, no tolera, incluso hasta el día de hoy, que la filosofía occidental se enuncie en otras latitudes, según formas de recepción que tienden a desmembrarla y a dejar en evidencia que ella es, ante todo, un asunto de interpretación. Pablo Oyarzún (1996) enfatiza esta situación diciendo que “la clase de filosofía es una clase de historia de la filosofía” (29). Este fundamento posteriormente convive con la filosofía analítica y su privilegio del argumento que, según Oyarzún, profesionaliza al operador de la filosofía.⁷

En la línea de esta nueva forma de especialización, cabe mencionar que la preocupación por la epistemología, la filosofía de las ciencias y la filosofía analítica ha sido examinada por Alex Ibarra (2011). Según Ibarra, estas líneas teóricas habrían comenzado en 1960 con Juan Rivano y Gerold Stahl. En la actualidad, la lista es grande, aunque entre algunos de los conocidos se cuenta a Jorge Estrella, Guido Vallejos, Wilfredo

⁷ Según Pablo Oyarzún, la filosofía analítica es la filosofía de la época técnica. Ver *El dedo de Diógenes*, p.31.

Quezada, José Tomas Alvarado, Eduardo Fernandois, Juan Ormeño y Andrés Bobenrieth.⁸

3. TRÁNSITO DE LA UNIVERSIDAD DE SAN FELIPE A LA UNIVERSIDAD DE CHILE

La investigación sobre la filosofía en Chile arrancó con el período de la postindependencia. Este énfasis supuso dejar fuera del estudio la etapa colonial. Walter Hanisch (1963) ha publicado un excelente estudio que asume la exploración de la filosofía en Chile desde 1594 a 1810, considerando dentro de la “Escolástica de Indias”, según la llama, el pensamiento de los dominicos, los franciscanos, los jesuitas, los agustinos, finalizando con la instalación de la Universidad de San Felipe en 1738 y el pensamiento ilustrado del siglo XVIII. El pensamiento de estas órdenes religiosas gira en torno a Santo Tomás, San Agustín, Juan Duns Escoto y Francisco Suarez. Hanisch asume su estudio tomando partido por la escolástica y la lengua latina que la vehiculiza.

En el siglo XIX, Victorino Lastarria es uno de los vehementes intelectuales decimonónicos críticos del escolasticismo y de la España monárquica. De los legados ofrecidos por la “Madre Patria” a sus colonias, sólo aprecia el habla castellana, debido a su potencia para anunciar los progresos de la razón. Sin embargo, en el actual paradigma del saber, Walter Mignolo caracteriza al español, al italiano y al portugués como lenguas de “traducción” (2003: 28-29). Además de esta referencia a la lengua, me interesa mencionar a Lastarria como uno de los antagonistas de Andrés Bello, el fundador de la Universidad de Chile, a quien acusa de “corifeo de la contrarrevolución intelectual” (2001:28) a raíz del apoyo prestado al Estado portaliano durante el gobierno del Presidente Joaquín Prieto, caracterizado por su pesimismo ante la instalación de la democracia. Es importante mencionar a estos autores en relación a la perspectiva institucional de la filosofía, ya que Lastarria y Bello discrepan respecto de la forma que adoptó la fundación de la Universidad de Chile en 1843, institución que surge de la ruptura con la Universidad de San Felipe. En el caso de Andrés Bello, una de las frases políticamente ambigua de su discurso inaugural referida a la organización de los estudios superiores, señala que “las verdades se tocan”. Dicho enunciado,

8 Ver de Alex Ibarra (2011), *Filosofía chilena. La tradición analítica en el período de la institucionalización de la filosofía*.

señal inequívoca de su vocación ecléctica, le permite conjugar, en un sistema común, las ideas iluministas de la razón con el dogma católico. De este modo, Bello sitúa en un “justo medio” (Ruiz, 1976) la disputa mantenida entre los intelectuales liberales de la época y aquellos de tendencia conservadora. Al narrar el encuentro forzado que tiene lugar en tal discurso, Lastarria se burla de quien fuera su maestro, pues Bello se las arregla para no satisfacer a ninguno de los dos bandos. De este modo, puede decirse que la Universidad de Chile se asienta sobre estas dos corrientes encontradas.

Teniendo presente la óptica de Víctor Cousin, Andrés Bello y Mariano Egaña organizan a la Universidad bajo los preceptos de la ley napoleónica, sobre la base de una Superintendencia de la enseñanza en todas sus ramas y también bajo la forma de la Academia. Como Superintendencia, el cometido es propiciar la unidad del Estado nacional mediante la actividad docente. En tanto que Academia, se esperaba de la Universidad investigaciones originales y debates, además de establecer como disciplinas racionalizadoras a las letras y la gramática. Sobre el aspecto académico y el de la investigación, me interesa subrayar su corto alcance, ya que en poco tiempo este ideal se desecha, en parte por la inexistencia de académicos y porque la actividad del docente y la del académico/a han tendido a rivalizar. Pese a que el aspecto investigativo figuró en su fundación, lo que de modo decisivo pesó en su diseño es la instalación de “conocimientos útiles”, según señala Bello en su discurso inaugural. Como bien acota Julio Ramos (2003), en la concepción de su primer Rector nunca estuvo presente considerar a la universidad un recinto de la “cultura desinteresada”, como sí lo fue para Rodó, entre otros pensadores latinoamericanos.

Desde el punto de vista de su institucionalidad, la filosofía gira primero en torno al poder de la Iglesia y luego se supedita al Estado. En el segundo caso, la filosofía implícita por la que dicha instalación se rige proviene de los supuestos de una “humanidad universal”, proclamada por el pensamiento letrado-iluminista. Desde las categorías que la acompañan, se reclama un derecho a las letras y al pensamiento, bajo el supuesto de que el intelectual iberoamericano es un participante sin más de la cultura occidental.

En Chile, los contenidos del pensamiento anglo-francés (sensualismo, espiritualismo, eclecticismo) inciden en el pensamiento de Andrés Bello y Ventura Marín. De Bello, el libro póstumo más conocido en la línea del eclecticismo es *Filosofía del entendimiento humano* (1881). En el caso de Ventura Marín y José Miguel Varas, la matriz que figura en *Elementos de Ideología* (1830) es el sensualismo. Diferente es el caso de *Elementos de la filosofía del espíritu humano* (1834), su segundo libro, cuyo desarrollo se rige por las coordenadas del eclecticismo, motivo por el cual obtiene la aprobación de Bello. En Brasil, es Frei Mont' Alverne uno de los cultores de tales corrientes. Como se trataba de una filosofía que armoniza ideas contrarias (Cousin y Jouffroy), en el libro editado por Cruz Costa (1957), Gilberto Freyre llega a decir: "Tal vez tenemos una capacidad especial para soportar contradicciones y al mismo tiempo para armonizarlas" (1957: 12).

Al finalizar el siglo XIX, la filosofía comienza a enseñarse desde los parámetros científico-positivistas predominantes en el período, a fin de apuntalar la formación del pedagogo moderno. No debe obviarse que, con la preponderancia del positivismo de Comte, Littré y Spencer en el sistema educativo, queda de manifiesto que la filosofía vale por su acompañamiento y por la asistencia prestada a la pedagogía. Eugenio María Hostos es un representante del positivismo, cuyo paradigma es la ciencia apreciada por su aplicabilidad. Bajo este modelo la pedagogía se institucionaliza en 1889 con la creación del Instituto Pedagógico, uno de cuyos cometidos es la creación del título "Profesor de Estado". Los cursos de filosofía que se imparten en esta nueva institución tienen un carácter instrumental. Se cuida que la historia de la filosofía sirva para unificar las ciencias particulares, juzgando su validez según los criterios lógicos y epistemológicos traídos desde Alemania por profesores científicistas como Guillermo Mann y Jorge Schneider. A modo de reacción hacia el espíritu científico, se crea en 1888 la Universidad Católica, organizada bajo las coordenadas de la filosofía tomista. Si se comparan las políticas institucionales, entre una y otra las diferencias son irreconciliables, por este motivo el estudio sobre la filosofía en Chile apuntó muy especialmente a la propagación de las políticas de la Universidad de Chile y del Instituto Pedagógico en figuras relevantes de la filosofía institucional, cuyo quehacer se desarrolló en diferentes espacios institucionales.

4. “NORMALIDAD” INSTITUCIONAL: DE LA VOCACIÓN A LA FILOSOFÍA ACADÉMICA

En su siguiente fase o figura los sistemas de organización del saber y los de la cultura letrada se configuran de acuerdo al modelo intelectual moderno. En 1935 se perfilan los primeros rasgos del profesor de filosofía que adquiere cierta autonomía a partir de la creación del “Curso Especial para la formación de profesores de filosofía”.⁹ Este curso se concentra en el cultivo y la difusión de un saber cuyo estudio se divide en ética, estética, metafísica, entre otros.

En el caso del estilo filosófico ejercido en Chile durante los años 40, Luis Oyarzún y Jorge Millas encarnan el clásico contrapunto entre el intelectual de vastos intereses culturales que guarda fidelidad a su intimidad y vocación (ese es el caso de Luis Oyarzún),¹⁰ y el académico que, como Millas, se define como un “estudioso” porque prefiere la comunicación con sus iguales en el orden del pensamiento, en vez del “pensar multitudinario” que es común, dice Millas, en marinos, mineros, legisladores e historiadores (1943: 15).

Tras la Segunda Guerra Mundial, momento a partir del cual se desplaza la política mundial de Europa a Norteamérica, Iberoamérica aspira participar en la totalidad mundial según un modelo de racionalidad tecno-económico: esto es, por sus índices de modernización, contruidos según las pautas vigentes en el mundo desarrollado. El cambio de modelo no sólo rediseñó el destino de la universidad y de las instituciones escolares; también la totalidad de la vida social adhirió a esta nueva lógica, conduciéndola a adaptar el mercado, las entidades burocráticas y la política.

En la esfera del saber, la concepción del conocimiento como factor de producción apelará a un nuevo tipo de intelectual, para quien prima la educación técnica en estrecha conexión con el trabajo industrial. Se trata del intelectual *experto*, contrapuesto al tipo tradicional de intelectual, título conferido al jurista, literato, filósofo o artista. Pese a no coincidir con las exigencias intelectuales de la modernización desarrollista, el

9 Pedro León Loyola (1966) es quien propicia la instalación de dicho curso en el Instituto Pedagógico de la Universidad de Chile.

10 A propósito del predominio autobiográfico de la escritura de Luis Oyarzún, ver de Olga Grau (2008), *Tiempo y escritura. El diario y los escritos autobiográficos de Luis Oyarzún*.

estudio de la filosofía intentará autonomizarse adhiriendo a varios de los valores y principios proclamados por el nuevo modelo institucional. En el nuevo esquema, pensar significa asimilar una mayor y mejor información en vista de una demostración de “rigor” de acuerdo a la adquisición de técnicas de análisis de actualidad. Para ilustrar el carácter de ese rigor, Salazar Bondy (1984) cita el caso del peruano Alberto Wagner de Reyna, para quien el trabajo filosófico supone —entre otras cosas— “superar el atraso en la información adecuada”, “[...] pagar tributo al dato pequeño, al rigor, que es la garantía contra lo ambiguo y nebuloso” (66).

Antes de la modernización, Iberoamérica se había entendido como una “extensión” de Europa y había aplicado sin pudor sus ideas y esquemas de pensamiento en la búsqueda de una suerte de mayoría de edad o madurez. En palabras de Alberdi, “la América practica lo que piensa Europa”. La nueva lógica industrial cambió los términos de lo que se entendía por progreso. Los países desarrollados aparecen ahora como referentes, cuya única disimilitud es de carácter tecno-económico. De allí que el mundo aparezca redimensionado en los términos del centro y la periferia. Bajo estas coordenadas, el ejercicio académico asimila a la filosofía como el producto de las sociedades greco-europeas, es decir, con un único principio organizador. De este modo, la relación con la filosofía ha tendido a establecer al filósofo/a latinoamericano como un narrador fiel de su historia universal, más cercano al esquema del profesor de filosofía que a la figura del filósofo o de la filósofa.

En el caso de Chile, el momento más paradigmático de la profesionalización fundada en el rigor se hace notar en un sistema o método de enseñanza impartida entre los años 52-53 por Ernesto Grassi, el profesor ítalo-alemán contratado para dictar la cátedra de metafísica. Se le reconoce muy especialmente por hacer de la clase un trabajo de lectura que descompone los textos en pequeñas unidades para buscar al interior del texto su sentido original. El lector se convierte, así, en el develador de una verdad inicial y un guardián de textos sagrados que lo lleva a comportarse como un estudiante eterno.

Si Romero bautizó el arribo de la filosofía académica con el apelativo de “normalidad”, el peruano Augusto Salazar Bondy en *¿Existe una filosofía de nuestra América?* hablará de “inautenticidad” respecto del trabajo filosófico y cultural realizado en Hispanoamérica. Como se sabe,

dicho adjetivo descalifica la forma “mimética” asumida por la filosofía en el continente, debido a nuestro común itinerario de países dominados.

Además de creer que el único principio organizador de la filosofía es el de las sociedades greco-europeas, ha sido dominante en dicha institucionalización el supuesto de que la filosofía está adscrita al género masculino porque este sería un sujeto universal.¹¹ Este último supuesto ha generado innumerables inconvenientes a las mujeres que han querido ingresar en la esfera de este saber. En Francia, una de las primeras filósofas en explicitar esta situación es Simone de Beauvoir. En América Latina es Rosario Castellanos la primera en discutir con Schopenhauer, cuyos argumentos enfatizan la incapacidad intelectual de las mujeres. -

5. EL INGRESO DE LAS MUJERES EN LA FILOSOFÍA

Un antecedente cultural de las contradicciones que han experimentado las mujeres en la esfera del saber en Chile reside en la promulgación en 1877 de un decreto que permite el ingreso de las mujeres a los estudios universitarios. Pese a esta apertura, desde el positivismo se impide el desarrollo profesional y educativo de las mujeres en su nivel universitario. En ese punto de vista restrictivo se encuentra Valentín Letelier, para quien la educación escolar debe ser igualitaria para ambos sexos, no así la educación universitaria. La finalidad de la educación escolar es la de suprimir los disgustos domésticos que son reveladores de una disconformidad de opiniones. Sin embargo, esta propuesta no ofrece a las mujeres una salida al espacio público, aunque formalmente se pudiera ingresar a la universidad. De acuerdo al paradigma comteano utilizado por Letelier, es importante la *cientificación* del *papel de la madre*, ya que más que engendrar y nutrir su cometido es *educar*: “ser la maestra de sus hijos”. Tales argumentos permitieron exigirle al Estado una instrucción semejante para los dos sexos y hacer también de las mujeres seres sociales, pese a que el destino de aquéllas no parecía ser otro más que “el techo doméstico”, único lugar donde podía desarrollarse la misión social de las mujeres en tanto que madres y esposas¹². En este contexto, Amanda Labarca ha

11 Bien sabemos que sobre la filosofía pesa el juicio de androcentrismo, en donde lo universal encubre la particularidad de la comunidad de varones en desmedro de las mujeres. Chile no es una excepción. Este androcentrismo institucional se expresa en la menor presencia de mujeres en el ámbito de la filosofía y en su marginación implícita.

12 Valentín Letelier (1895) establece sólo dos excepciones para las mujeres que quieran seguir

sido considerada una de las primeras intelectuales cuyo pensamiento gira en torno a la doble cuestión de la nueva pedagogía humanista y feminista, desde donde disiente de los estereotipos conservadores de la identidad femenina, prestando apoyo a la aparición de las maestras en el área de la educación. De modo breve, este es el marco en el que puede comprenderse el ingreso de las mujeres en la filosofía institucional alrededor de los años 50 del siglo XX.-

En la esfera de la filosofía, una de las figuras femeninas de mayor relevancia es Carla Cordua. Su ingreso a la universidad de Chile se produce en 1948, formando parte de la promoción en la que destacan figuras como la de Luis Oyarzún y Jorge Millas. En comparación con los profesores del período, ella es una de las profesoras que primero cumple con las exigencias de la “normalidad”, según la expresión de Romero mencionada anteriormente. Con estudios en Alemania, Estados Unidos y España, obtiene el grado de “Doctor en filosofía” y también tempranamente publica varios libros sobre filosofía contemporánea. A propósito de su condición de mujer, en una entrevista concedida a Zdenek Kourim (1989) acerca de su investigación sobre la filosofía practicada por mujeres en España y América Latina, Cordua testimonia que esta actividad se encuentra “reservada en Hispanoamérica casi exclusivamente a los hombres”. Entre los problemas que afectan a una mujer que estudia y ejerce profesionalmente la disciplina, señala la dificultad para obtener un puesto de trabajo, a lo que se añade el de ser “aislada” por su grupo de colegas y el de efectuar un trabajo que no interesa a nadie. Las dificultades enumeradas a lo largo del artículo se resumen en la frase que sigue: “El trabajo de una mujer en esta profesión será, en general, invisible” (114). He citado estas palabras de Carla Cordua, referidas en la entrevista efectuada por Kourim, para evidenciar que esta es una situación que afecta hasta el día de hoy el trabajo de las mujeres. José Santos y Valentina Buló agregan que, en el caso de la investigación, sigue siendo escaso también el reconocimiento a las investigadoras.¹³

estudios universitarios, ante todo debían ser “viudas” o “solteronas”.

13 Véase José Santos Herceg (2012), “Treinta años de filosofía-FONDECYT. Construcción de una elite e instalación de un patrón investigativo”, en *La Cañada* núm. 3, www.revistalacañada.cl. De Valentina Buló (2012), véase “Nosotros y nosotras. Filosofía hecha por mujeres en Chile”, en revista *Paralaje* núm. 18.

Por lo general, las mujeres que ingresan a la filosofía lo hacen en función de las “ideas universales”. En ese registro son numerosas las mujeres que participan en filosofía. Muy posteriormente, algunas investigadoras y profesoras harán valer el punto de vista de las filósofas mujeres, los problemas del feminismo, así como los estudios de género y la diferencia sexual. En este modo de reflexión se encuentra Olga Grau, Susana Münnich, Marta Vitar, Felicitas Valenzuela, Alejandra Castillo, María Isabel Peña, Verónica González, Patricia González, Giannina Burlando, Pamela Soto y Valentina Buló (en cuya enumeración me incluyo). En primer lugar, la palabra género evita ser neutra o trascendental, pues ya no quiere desapegarse de los deseos, de la intimidad y de los símbolos que la presiden.¹⁴ Por lo general, se parte por revisar los supuestos epistemológicos, morales y políticos de la razón occidental desde el punto de vista del poder patriarcal y de las identidades de género. En el presente, el concepto de género convive con los planteamientos del feminismo de la igualdad, las críticas al patriarcado y a la razón imperial; también con las nuevas versiones en que se presenta la discusión en términos de identidad de género, de feminismo postcolonial o de posfeminismo.

A nivel institucional, los temas de género comienzan a desarrollarse desde inicios de los años noventa en la Facultad de Filosofía y Humanidades y en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Chile. Después se expanden a diferentes universidades en el área de la literatura y las ciencias sociales, aunque siguen siendo resistidos por los departamentos de filosofía.

6. LA INSTITUCIONALIDAD DE LOS RESULTADOS

La investigación sobre la institucionalización de la filosofía en Chile conseguí publicarla en 1992. Recién en 1990 se acaba la dictadura y empieza lo que se ha denominado una transición a la democracia. En este contexto, ¿qué ha pasado con la filosofía? En mi opinión, las universidades han continuado las rutas diseñadas por el neoliberalismo

14 Algunos de los planteamientos de Felicitas Valenzuela, Olga Grau, Marta Vitar y Cecilia Sánchez se publicaron en *Género y Epistemología. Mujeres y disciplinas*, documento que reúne las ponencias del encuentro internacional sobre género y disciplina realizado en Santiago de Chile, cuyas compiladoras fueron Sonia Montecino y Alexandra Obach, publicado por el Programa Interdisciplinario de Estudios de Género, Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Chile, 1988.

en el período de la dictadura. Los/as profesores/as ingresados sin concurso durante la dictadura han continuado ejerciendo y sólo algunos de los exonerados han reingresado al sistema. Asimismo, los concursos son poco confiables y los perfiles de los profesores que buscan las universidades siguen legitimando al profesor lector que reproduce el saber en áreas cada vez más especializadas de la historia de la filosofía o de la filosofía analítica. En el ámbito de la enseñanza escolar la situación es aún más deficitaria. En 2015 se han producido los últimos ajustes curriculares que debilitan su presencia en el aula. Esta situación ha concitado la organización de los profesores en lo que se denomina REPROFICH, Red de Profesores de Filosofía de Chile, cuya meta es la defensa de la filosofía.

En el área de la investigación se hace mayormente evidente el tipo de procedimientos y políticas institucionales que se centran en el pragmatismo de las “competencias”, la “excelencia” y los “resultados”. El problema es que esta validación desmerece los criterios que por largo tiempo han permitido establecer diferencias entre pensamiento y conocimiento. El ejemplo más papable de esta política institucional puede leerse en las modalidades de la escritura del *paper* publicado en revistas indexadas, exigido por las instituciones que financian la investigación y por las universidades que buscan figurar en los *rankings* de las universidades con estándares de productividad. El formato del *paper* parte por exhibir sus palabras principales y un resumen en inglés que delata la dependencia con el sistema norteamericano de validación del saber. En especial, a quien escribe en este formato se le exige ser informativo y evitar digresiones, detenciones, desvíos y detalles, cuestión que para la filosofía es en extremo nociva; agregándose a ello la exigencia de novedad que, a diferencia de las ciencias, en filosofía atenta con el valor que tiene la tradición.¹⁵ Si bien este tema quedó fuera del libro *Una disciplina de la distancia*, en artículos posteriores lo he planteado como parte del decaimiento de la filosofía frente al auge del conocimiento que se valida por su productividad.¹⁶

15 Ver de José Santos (2015), “El *paper*-filosófico”, en *Cartografía crítica. El quehacer profesional de la filosofía en Chile*.

16 Ver de Cecilia Sánchez (2010), “Institucionalidad de la Filosofía. Entre la reflexión y el conocimiento Productivo”.

A modo de conclusión, puede decirse que la figura comercial que adquieren las universidades actualmente no es sólo un problema local. El nuevo espacio público que experimentamos hoy es un efecto de las nuevas técnicas de comunicación, información, archivación y producción del saber articulado por el mercado globalizado. Este espacio público permea a las universidades mediante su desempeño productivo, desmereciendo el ejercicio de las humanidades, cada vez más desfinanciadas y carentes de prestigio académico.

En la ruta trazada en este artículo conforme a lo que le *pasado* en Chile a la filosofía, muchos detalles han quedado marginados. Sólo me resta resaltar algunos aspectos de las tres figuras institucionales que han dominado en la institucionalidad chilena de la filosofía. En la primera, la filosofía anglo-francesa configura el marco republicano de la Universidad de Chile, pero a nivel de la enseñanza la filosofía como ejercicio ocupa un lugar auxiliar de las pedagogías. En su segunda figura, su espacio institucional se autonomiza a la par que se profesionaliza o normaliza, de acuerdo a los criterios de los centros internacionales del saber. La tercera figura es la que aparece con la intervención militar en las universidades, generando un quiebre institucional y la pérdida de la autonomía de la filosofía, además de hacerla girar hacia el neoliberalismo. De estas tres figuras han surgido las modalidades de enseñanza y formas de escritura del profesor y la profesora de filosofía, el estilo del operador de la filosofía, como denomina Oyarzún a su versión analítica, y la del filósofo/a, en su versión ensayística. De entre estas figuras, lo que mayormente ha dominado es la actitud distanciada y neutra del profesor o profesora de filosofía que examina la tradición de los textos canónicos de modo reproductivo. En mi caso, he querido defender una relación de la filosofía con el mundo, intentando suprimir la consabida dicotomía entre el pensador académico y el mundano, por así llamar a este último. En este sentido, la historia institucional de la filosofía es también una historia crítica del modo dominante de hacer filosofía, descrito como académico, profesional, androcentrista y eurocéntrico. Con estas críticas no pretendo acabar con el rigor profesional, sino tan solo con la *distancia* que aísla del mundo para desarrollar un trabajo filosófico considerado propio o específico de las universidades.

A estas consideraciones críticas debe agregarse el cuestionamiento al humanismo clásico que ha marginalizado a las mujeres de la esfera

filosófica, tolerando su presencia, pero careciendo de la atención que corresponde en una esfera como esta. Del mismo modo, cabe criticar los humanismos eurocéntricos que han dejado fuera de la humanidad a las culturas no occidentales, cuestión que hoy ha tomado una gran fuerza en el pensamiento contemporáneo sobre la cultura y el pensamiento en/ desde y sobre América Latina. Estos dos aspectos del humanismo atraviesan la forma de organización de la filosofía y de toda la cultura letrada en América Latina.

En cuanto a los y las continuadores/as de la cuestión de la filosofía en Chile, debo citar muy especialmente los trabajos de José Santos, Alex Ibarra, Carlos Ossandón, Mario Berríos, Ricardo Salas y Eduardo Devés, Carlos Ruiz, Olga Grau, Maximiliano Figueroa, Álvaro García, Fernando Viveros, Alejandro Fielbaum, Valentina Buló, Eduardo Fermandois, Rosario Olivares, José Jara, Fernando Longás, Matías Silva, Marcos García de la Huerta, Pablo Solari, Yui Tuillang, Cristina Hurtado, entre otros. Especial importancia tienen Enrique Molina, Walter Hanisch, Pedro León Loyola, Jorge Millas, Luis Oyarzún, Humberto Giannini, Patricia Bonzi, Osvaldo Fernández, Iván Jaksic, Jorge Acevedo, Patricio Marchant, Pablo Oyarzún, quienes me antecedieron en el tema. Sin coincidir con sus criterios, también debo mencionar a Juan de Dios Vial, Roberto Escobar, Joaquín Barceló, entre otros. Asimismo, celebro que innumerables alumnos y alumnas se incorporen a la interrogación del problema en algunas de sus variables.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BELLO, Andrés (1885), “Discurso de instalación de la Universidad de Chile”, en O. C. Vol.VII, Santiago de Chile, Ministerio de Educación.
- BULO, Valentina (2012), “Nosotros y nosotras. Filosofía hecha por mujeres en Chile”, en revista *Paralaje* núm. 18. www.revistalacañada.cl
- CASTRO- GÓMEZ, Santiago (2010), *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada*, Bogotá, Editorial Pontificia Universidad Javeriana,
- CRUZ COSTA (1957), *Esbozo de una historia de las ideas en el Brasil*, traducción de Jorge López, México, Fondo de Cultura Económica.
- DERRIDA, Jacques (1984), *La filosofía como institución*, Barcelona, Ediciones Granica.
- GIANNINI, Humberto (2004), “Rutina y transgresión en el lenguaje”, en *La “reflexión” cotidiana. Hacia una arqueología de la experiencia*. Santiago de Chile, Editorial Universitaria.
- GRAU, Olga (2008), *Tiempo y escritura. El diario y los escritos autobiográficos de Luis Oyarzún*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria.
- GUZMÁN, Jaime; LARRAÍN, Hernán (1981), “Debate sobre una nueva legislación universitaria”, *Realidad* N°22.
- HANISCH, Walter (1963), *En torno a la filosofía en Chile (1594-1810)*, Santiago de Chile, Ediciones de la Universidad Católica de Chile.
- LASTARRIA, Victorino (2001), *Recuerdos literarios*, Santiago de Chile, LOM.
- LETÉLIER, Valentín (1895), “La instrucción de la mujer”, en *La lucha por la cultura*, Santiago de Chile, Imprenta y encuadernación Barcelona.
- LEÓN LOYOLA (1966), Pedro, *Hechos e ideas de un profesor*, Santiago de Chile, Ediciones de la Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Educación.
- IBARRA, Alex (2011), *Filosofía chilena. La tradición analítica en el período de la institucionalización de la filosofía*, Santiago de Chile, Bravo y Allende Editores.
- MIGNOLO D., Walter (2003), *Historias locales/ diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid, Akal.
- NARANJO, Eduardo (2001), “Juan Rivano. Un largo contrapunto”, en *Convergencia*, Revista de Ciencias Sociales, Vol. 8, N°24, enero- abril, Universidad Autónoma del Estado de México.

OYARZÚN, Pablo (1996), *El dedo de Diógenes*, Santiago de Chile, Dolmen.
----- (1999), “Metafísica y redención” (Prólogo) al libro de Humberto Giannini, *Metafísica del lenguaje*, Santiago de Chile, LOM/ Universidad ARCIS.

OSSANDÓN, Carlos, Carlos Ossandón, *Hacia una filosofía Latinoamericana*, Santiago de Chile, Nuestra América Ediciones, 1984.

PINEDO, Javier (2012), “El nacimiento de una universidad en el Valle Central y la amputación de las sedes regionales de la Universidad de Chile. El caso de la Universidad de Talca”, en Revista Anales, Séptima Serie, N° 4.

KOURIM, Zdenek (1989), “L’hegelianisme critique de Carla Cordua”, en *Femmes-philosophes en Espagne et en Amérique Latine*, Paris, Editions du Centre National de la Recherche Scientifique.

RAMOS, Julio (2003), “Saber del otro: escritura y oralidad en el Facundo de D.F. Sarmiento”, *Desencuentros de la modernidad en América Latina*, Santiago de Chile, Cuarto Propio,

RUIZ, Carlos (1976) “Política de la moderación”, *Escritos de Teoría*, Santiago, diciembre de 1976.

SALAZAR BONDY, augusto (1984), *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, México, Siglo Veintiuno Editores

SÁNCHEZ, Cecilia (1992), *Una disciplina de la distancia, Institucionalización universitaria de los estudios filosóficos en Chile*, Santiago de Chile, CERC-CESOC.

----- (2008) “Ingreso de las mujeres chilenas en la filosofía. Problemas de visibilidad y de estilos”, en *Mujeres chilenas. Fragmentos de una historia*, Santiago de Chile, Catalonia.

----- (2010) “Institucionalidad De La Filosofía. Entre la reflexión y el Conocimiento productivo”, *Mapocho* N°67.

SANTOS HERCEG, José (2012), “Treinta años de filosofía-FONDECYT. Construcción de una elite e instalación de un patrón investigativo”, en *La Cañada* núm.3 www.revistalacañada.cl

----- (2015), *Cartografía crítica. El quehacer profesional de la filosofía en Chile*, Santiago de Chile, Libros De La Cañada.

TORIBIO, Daniel (1994), “Institucionalización de la filosofía e instituciones filosóficas en Latinoamérica” en *La filosofía, los filósofos, las instituciones filosóficas. Una perspectiva generacional en la Argentina del fin de siglo* (varios autores), Buenos Aires: Sociedad filosófica de Buenos Aires.

Recibido: Julio 2015
Aceptado: Octubre 2015

La dimensión política en la construcción de subjetividad colectiva en el pensamiento de José Carlos Mariátegui

The political dimension in the construction of collective subjectivity in the thought of José Carlos Mariátegui

Dra. Pamela Soto García

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso

Dr. Braulio Rojas Castro

Centro de Estudios Avanzados (CEA), Universidad de Playa Ancha

RESUMEN:

El presente texto busca identificar los principales elementos que gravitan en la indagación acerca del «problema del indio» que realiza José Carlos Mariátegui. Esta reflexión le permite elaborar una propuesta teórica que cuestiona el modo de construcción de subjetivación político-social heredada por el europeísmo en el Perú, cifrada en las ideas de raza y Estado-nación, y expresar, mediante su crítica discrepancias radicales con la doctrina fijada por la Internacional Comunista para Latinoamérica. Postulamos que la concepción de subjetivación colectiva propuesta por el Amauta, a partir de la interrelación entre: indigenismo, marxismo y *ayllu*, conceptualiza la complejidad que opera tras las lógicas de relación contra-hegemónicas en el subcontinente suramericano.

PALABRAS CLAVES: Indigenismo, marxismo latinoamericano, subjetividad colectiva, *ayllu*

ABSTRACT:

This text's aim is to identify the main elements related to the research about "the indian problem", done by Jose Carlos Mariategui. This reflection allows him to elaborate a theoretical proposal that questions the way the social and political subjectivation is constructed in Peru, focused on

the ideas of Race and Nation State, and expresses his profound criticism to the doctrine established by the Communist International for Latin America, crossed by the complex subjectivity inherited from Europeanism. We postulate that the concept of collective subjectivation proposed by Amauta, from the relation between Indigenism, Marxism and Ayllu conceptualizes the complexity behind the counter-hegemonic relationships logics in the South American sub continent.

KEYWORDS: Indigenism, latin american marxism, collective subjectivity, ayllu.

El cientista político Marcos Roitman señala que una de las características más significativas del desarrollo del capitalismo a partir del último tercio del siglo XX hasta hoy “es el grado creciente de «despolitización» y desideologización de las decisiones políticas. En otras palabras, las propuestas del nuevo imperialismo consisten en convertir las decisiones políticas en decisiones técnicas instrumentales fundadas en los principios de racionalidad y eficacia económica” (Roitman, 2003:115), lo que ha tensionado la relación de los Estados latinoamericanos con los pueblos originarios. Las actuales experiencias en Bolivia y Ecuador, las resistencias de los grupos mapuches en Argentina y Chile, y otros focos de conflicto de las comunidades originarias con los Estados-nacionales y el capitalismo mundial integrado¹, hacen que el «problema del indio» no se pueda dar por zanjado. Esta referencia nos servirá para situar el problema que nos interesa abordar, pues, ante la situación expuesta, es legítimo volver a preguntarse acerca de la posibilidad de construcción de una subjetividad política para América Latina a partir de las consideraciones que implica el problema del indio, que van a contrapelo de las actuales lógicas hegemónicas de relación.

1 Tomamos el concepto de Capitalismo Mundial Integrado (CMI) de Felix Guattari, denominación que da cuenta del estado en que se encuentra el desarrollo del sistema capitalista mundial: “Señalemos para empezar que hoy en día ya no sólo existe una división internacional del trabajo, una captura generalizada de todos los modos de actividad, incluidos aquellos que escapan formalmente a la definición económica del trabajo. Los sectores de actividad más «atrasados» y los modos de producción marginales, las actividades domésticas, el deporte, la cultura, etc., que hasta ahora no incumbían al mercado mundial, están cayendo, uno tras otro, bajo su dependencia” (Guattari, 2004: 58).

La apuesta teórica de José Carlos Mariátegui (1894-1930) se articula a partir del cruce entre la reflexión acerca de la condición del indio y de la praxis socialista, cuyas implicancias heterodoxas consideramos que deben ser explicitadas para aproximarse a la originalidad y radicalidad de su pensamiento. Ésta apuesta se sustenta en tres elementos: 1) la valorización de la condición del indio en el análisis de la realidad peruana, que se ilustra en la figura del *ayllu*; 2) la problematización de los principios del marxismo ortodoxo y la afirmación de la heterodoxia; 3) la crítica de la tradición filosófico-política que instaura la modernidad, entendida como una modernidad o Ilustración moderada (Israel, 2012).² Eduardo Devés, por ejemplo, señala que a partir de las propuestas de un socialismo latinoamericanista que se desarrollan en la década de 1920 (Devés, 2000), Mariátegui piensa al indio, desde una óptica situada y, a su vez, rupturista del orden epistemológico, tanto socialista como capitalista.

Para aproximarnos a estos problemas es necesario realizar algunas precisiones conceptuales que permitan comprender el impacto de la crítica que origina el pensamiento del Amauta en —a lo menos— dos ejes: el primero vinculado a la relación con la heterodoxia marxista en nuestro continente, y el segundo, enfocado a distinguir los elementos que confluyen en el pensamiento del Amauta, para la construcción de otro tipo de subjetivación política. El desarrollo de esta propuesta de lectura se divide en tres apartados: el primero de ellos dedicado a dar cuenta del modo de subjetivación que implica el indigenismo de José Carlos Mariátegui, distinguiéndolo de otras propuestas políticas y epistemológicas en disputa, para delimitar cómo su pensamiento fisura algunos elementos

2 Se toma esta conceptualización de la propuesta desarrollado por Margaret Jacob (*The Radical Enlightenment: Pantheist, Freemasons and Republicans*, Cornerstone Book Publishers, Louisiana, 1981), y Jonathan Israel (*Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford University Press, Oxford, 2001), sobre la idea de «Ilustración radical». La primera pone el acento en la relevancia de la masonería en la difusión de las ideas ilustradas, destacando la importancia de no sólo los pensadores filosóficamente reconocidos, sino de aquellos que denomina «los soldados de a pie» de la Ilustración: editores, artesanos, librepensadores de diferentes signos. Israel, por su parte, centra su análisis en la relevancia de B. Spinoza y el spinozismo, y en el trabajo de P. Bayle, quienes afirman y difunden los valores Ilustrados, distinguiendo entre una Ilustración moderada y una Ilustración radical que es la que él defiende. Una actualización de esta discusión epistemológica y política la hace Sonja Lavaert (*Philosophica* 89 (2014) pp.49-102). Nosotros hemos optamos por precisar la discusión en términos de una «modernidad moderada» en el análisis.

de la filosofía política moderna, tal como había sido recepcionada en el Perú. El segundo apartado aborda el pensamiento de Mariátegui desde la discusión que sostiene con la Tercera Internacional Comunista, enfatizando su aporte teórico como proyecto de liberación social e individual, materializado en la discusión acerca de la constitución de un partido revolucionario en el Perú. En el tercer apartado se expone el modo de subjetivación política que entrega el pensamiento de Mariátegui, mediante la reivindicación del indio, y se revisarán las implicancias de éste para el pensamiento filosófico-político, concluyendo en un análisis de los efectos de esta subjetivación en las lógicas de relación contra-hegemónicas en el subcontinente suramericano.

1. El «problema del indio» en el pensamiento de José Carlos Mariátegui

El Amauta inaugura su camino hacia la constitución de un pensamiento indigenista el 9 de diciembre de 1924, fecha en que publica el artículo “El problema primario del Perú” (Chang, 2009). Este proceso lo realiza cuando regresa del exilio impuesto por Leguía en Europa, quien luego del golpe de Estado que lleva a cabo el 4 de julio de 1919, impele a sus opositores a abandonar el país o ser encarcelados. Como precisa Patricio Gutiérrez, durante el exilio europeo, “Mariátegui permanecerá en Italia entre los años 1919 y 1922, donde conocerá el marxismo, tomando contacto con el mundo intelectual y político italiano” (Gutiérrez, 2014: 21-22). Fernanda Beigel además señala que esta estancia en Italia “ocupó la mayor parte de su viaje y conformó el principal «lente» por el que Mariátegui miraría la realidad europea de la época” (Beigel, 2005: 24), y que en su estadía en Italia, “Mariátegui fue un ávido lector de los grandes rotativos y periódicos políticos” (25)³ de todas las corrientes.

3 “En su recorrido italiano, siguió de cerca varios periódicos de circulación nacional, que podrían inscribirse entre los ‘diarios informativos que respondían a los intereses generales de las clases dominantes’. Principalmente *Il Corriere della Sera* (Milán), que le sirvió para dominar el curso de la política parlamentaria y la campaña electoral de 1921. En Turín pudo leer *L’Stampa*, y en Roma *Il Messaggero*, *Il Giornale d’Italia*, *Il Corriere d’Italia*. Entre los diarios polémicos de la reacción, Mariátegui leyó el órgano de Mussolini, *Il Popolo d’Italia* (Milán), y *L’Idea Nazionale* (Roma). Entre los moderados y radicales tuvo acceso a *Il Tempo*, *La Tribuna*, *Il Paese* y *La Epoca*. Entre la prensa que clasificó como revolucionaria, Mariátegui llegó a conocer varios diarios y semanarios de izquierda. Los más destacados por el propio Amauta fueron el órgano oficial del Partido Socialista, *Avanti!* (ediciones

Este ejercicio de lectura, le permitirá perfeccionar su estilo de escritura periodística, colaborar con diferentes revistas y periódicos, además de conocer y comentar las discusiones y los problemas de la época.

Los datos aportados por Beigel permiten complementar la afirmación de Osvaldo Fernández, que indica que Mariátegui descubre a América durante su exilio en Europa (Fernández, 2010), enfatizando que la experiencia del exilio le permite hacer el cruce entre el pensamiento marxista europeo y el indigenismo latinoamericano, tal como lo expresa también Harry Vanden, “Thus, Mariátegui’s Peruvian genius had been tarnished if not spoiled by contamination from European Communist ideas” (Vanden, 1979: 62).

La agudeza crítica de Mariátegui, potenciada a partir de la experiencia italiana (París, 1981) quedará expresada en la revista de vanguardia cultural que crea al retornar al Perú, *Amauta*, de la que fue su director. En esta publicación se incluyen “desde el primer número (septiembre de 1926), ensayos, historias, cuentos, poemas, dibujos y pinturas sobre la mayoría amerindia” (Chang, 2009: 105). Esto permite constatar que Mariátegui, a su regreso, comienza a subvertir tanto a través de su teoría como de su práctica editorial, la condición subalterna del indígena y con ello el sentido común hegemónico (Gutiérrez, 2014) que la determinaba, articulando el problema indígena como parte de la discusión de la vanguardia cultural en el Perú, y de la construcción de un marxismo, latinoamericano que quiebre la sistemática asociación que “incluso los discursos de la izquierda latinoamericana” (Maíz, 2004: 136) han hecho entre indígena y campesino, con todos los problemas epistemológicos y políticos que esto conlleva.

1.1. El devenir de la categoría «indígena» en el pensamiento latinoamericano del siglo XX

Los sesgos negativos que acompañan la construcción de la categoría «indígena» tienen una larga data. El estudio de Rubén Maíz da cuenta de cómo esta categoría ha estado determinada por elementos estructurales y exógenos que la delimitan en cada lugar y tiempo específico, lo que denomina como *nation building* y *state building*, que terminan im-

de Milán y Roma) y *L'Ordine Nuovo*, convertido en cotidiano comunista a partir del 22 de enero de 1921” (Beigel, 2005: 25).

poniendo la idea de que hay “un Estado = una nación = un pueblo = una cultura = una lengua” (Maíz, 2004: 134).

Miguel Rojas Mix ha analizado detalladamente este devenir, señalando que hacia fines del siglo XIX se hacen patentes los fracasos de los proyectos modernizadores en las jóvenes repúblicas latinoamericanas. Esto lleva a los intelectuales de la época a buscar causas de dicho fracaso, “«Es el pueblo» respondieron al unísono [...] ese pueblo de indios, negros y mestizos, incapaz por condiciones raciales de asimilar la ciencia y la técnica” (Rojas Mix, 1991: 223), evidenciándose una hegemonía de la idea de raza, que “asociaba las capacidades sociales y culturales con las características biológicas” (Ibídem), la que se concretiza en la categoría de «pueblo enfermo». Este apelativo no sólo cualifica al elemento autóctono, sino que al hispanoindio (224 y ss.), concibiendo como enferma también a la herencia ibérica, invalidando el «modelo hispánico de la Modernidad», denominado Barroco, comprendido este como “una *mentalité*, en una *forma mentis* o *Weltanschauung*, que se objetiva en figuras artísticas, credos religiosos, estructuras políticas, y destacadamente, en representaciones *conceptuales* del mundo” (Álvarez Solís, 2015: 30-31).

Walter Olivari ha mostrado como la reflexión sobre la «raza» a fines del siglo XIX, que se expresaba en el contexto posterior de la guerra con Chile (1879-1883), se despliega en “un paradójico momento de inusual posibilidad, para el desarrollo de una de las más grandes críticas sociales jamás oídas y escritas en el Perú” (Olivari, 2011: 4), la que influyó en la revalorización del componente indígena en la sociedad peruana, como lo expresa Rubén Quiroz, “La reconstrucción del país pasaba por entender también la noción de patria, compleja y enmarañada tarea en tanto se trataba de un Perú en postguerra y cuya situación distaba mucho de ser ordenada e inclusiva” (Quiroz, 2010: 17). Hegemoniza este proceso la visión criolla conservadora, “contra un abanico potente de visiones menos excluyentes, pero también criollas, cuyo patrón principal apuntaba a prescindir como ciudadanos peruanos al indígena, asiático, mestizo y negro” (17-18), develándose, de este modo, el carácter segregador de la construcción del Perú republicano. Este paradigma racista tiene como uno de sus principales defensores a Clemente Palma (1872-1946), que radicaliza la mirada peyorativa sobre el indio, negando incluso la posibilidad de su regeneración por medio de la educación, al modo como lo había hecho el indigenismo mexicano (Cf.: 23). Mariátegui, ante esta

discusión, señala que “el concepto de las razas inferiores sirvió al Occidente blanco para su obra de expansión y conquista” (Mariátegui, 2008: 26), y que la teoría de la degeneración del indio es sólo una estrategia para implementar procesos de dominación en el continente.

La discusión acerca de la «cuestión indígena» “comienza en el siglo XIX, con el indianismo y culmina a fines de los años veinte con el indigenismo” (Rojas Mix, 1991: 253), que a partir de tres procesos políticos y culturales: la revolución mexicana, el indigenismo pluralista o de pacto social de Haya de la Torre, y el indigenismo marxista de Mariátegui (Cf: Ibíd. 254) permiten la reconceptualización del término. Lo relevante es que, más allá de sus diferencias, es a partir del indigenismo que se puede hablar de la irrupción de una idea de «Indoamérica» en el horizonte del pensamiento. Devés señala que si bien el problema del indio había sido analizado desde diversos esquemas de pensamiento, tales como la escolástica, la ilustración, el romanticismo y el positivismo, la singularidad de lo que acontece en la década de 1920 en el Perú es que se consigue “ligar indios y economía, indios y explotación, comunismo incaico y reforma agraria” (Devés, 2000: 181-182).

Uno de los primeros en hacer una formulación del problema del indio en el Perú, más allá de estereotipos, fue Manuel González Prada (1844-1918), instalando su reflexión sobre el componente indígena en contraposición con la mirada negativa de la oligarquía. El análisis que hace Quiroz de la posición teórica y política del pensador y poeta anarquista es inequívoco, “Para González Prada el sector reaccionario peruano, incluyendo los novecentistas arielistas, solo repite la retórica ideológica europea y encuentra en ella elementos que sencillamente continúan justificando el sometimiento” (Quiroz, 2010: 38). Desde el análisis de Rojas Mix, aquí se sitúa el inicio del indigenismo, pues, para González Prada, “No se trata de integrar al indio bajo el dominio paternal del criollo, ni de que su cultura sea un aporte al arte, se trata de cambiar al protagonista de la historia y al actor social” (Rojas Mix, 2000: 273).

El indigenismo que propone no se sostiene en una mirada filantrópica ni de compasión humanitarista, sino más bien, enfatiza que la supuesta inferioridad del indio es producto del sistema de explotación al que han sido sometidos desde la colonia. Plantea la revolucionaria tesis de que el problema del indio es el problema de la tierra, no de la raza,

visión que compartirá y desarrollará Mariátegui: “Los ‘indigenistas’ auténticos –que no deben ser confundidos con los que explotan temas indígenas por mero ‘exotismo’– colaboran, conscientemente o no, en una obra política y económica de reivindicación –no de restauración ni resurrección” (Mariátegui, 2006: 235). Para Mariátegui, si bien este autor carecía de una mirada política, su cultura “Era una cultura principalmente literaria y filosófica” (Mariátegui, 2008: 180). El Amauta reconocía que esta literatura tenía efectos políticos para las nuevas generaciones.

En cambio la lectura que realiza de la obra de Luis Eduardo Valcárcel (1891-1987), historiador y arqueólogo, le proporciona un itinerario “en busca de alianzas interdisciplinarias que permitieran una mejor comprensión de los Andes” (Pease, 1988: 3), y de la causa indígena. Es necesario indicar que Valcárcel estuvo ligado al grupo «Resurgimiento» en el Cuzco, “que planteó criterios indigenistas antes que el grupo limeño de *Amauta* (donde también colaboró)” (2). El Amauta reconoce en él a un científico, un intelectual y un activista político comprometido con la organización y reivindicación del indio en el Perú. Como afirma Kapsoli, lo que se hace patente en la obra de Valcárcel para Mariátegui, es que “es necesario buscar los mecanismos que permitan otorgar efectividad a las luchas campesinas y que anulen la esterilidad de su heroísmo y eso solo se conseguirá cuando el indio encuentre su Lenin, una manera caudillista de reclamar la unión entre el marxismo y la tradición andina” (Kapsoli, 1980: 47).

Teniendo estos tópicos en consideración, es necesario puntualizar en qué consiste la originalidad y radicalidad del indigenismo del Amauta.

2.1 La radicalidad del “indigenismo” de Mariátegui

Para Mariátegui, en el trabajo de estos intelectuales es posible constatar un giro en el modo de comprender la subjetividad indígena, pues rompen, -en mayor o menor medida-, con los estereotipos y sesgos negativos que se le habían atribuido al indio. Sin embargo la propuesta del Amauta, más que ninguna otra, profundizará en el cuestionamiento acerca de una asimilación acrítica de la cultura europea como dominante, y la incorporación de América de forma irrestricta y subordinada a la cultura occidental (Neira, 2003). De modo que la aproximación que se propone a partir del proceso de subjetivación producido desde el problema del indio permitirá aperturizar los análisis de los procesos

que la constituyen, además de cuestionar el modo de construcción de lo político que se instauró en la composición de las jóvenes repúblicas latinoamericanas. En relación con este punto, especialistas como José Santos y Hugo Neira consideran apropiado enfatizar que las repúblicas latinoamericanas se organizan a partir de un eurocentrismo dominante, en cuanto, “cada vocablo con el que se designa a América, lleva una marca europea” (586-587), evidenciado con ello una dependencia específica a este pensamiento, que tras la conquista de América pretende elevar a la condición de universal sus paradigmas, y con ellos los modos de organización política que desde estos se generan.

Europa a partir de la hegemonía de la modernidad moderada se auto-instituye como la representación del destino trascendente de la humanidad, imponiéndose como “el único devenir humano preñado de significación” (Rojas Castro, 2012: 250). En este contexto, el término Latinoamérica, por ejemplo, utilizado a partir del siglo XIX para defender un proyecto territorial, político y anticolonialista en el continente, no sería sino “un proyecto político extracontinental” (Neira, 2003: 587), heredero del régimen francés de Napoleón III, que pretendía llevar a América la herencia de la tradición latina europea, excluyendo con ello la posición indígena y negroide presente en el continente y otros proyectos de hegemonía política, económica y cultural, tales como: panamericanismo, pangermanismo y paneslavismo (Rojas Mix, 1991). Sin embargo, aquello que se quiere destacar al hacer referencia a estas nominaciones es que tras ellas se esconde un eurocentrismo, entendido como un tipo de etnocentrismo radical, en tanto, “es el primer y único etnocentrismo de carácter mundial” (Santos, 2005: 342), que se caracteriza por una conciencia de centralidad y superioridad de cierto tipo de subjetivación, y el menosprecio y negación de toda alteridad (Dussel, 2000; Santos, 2005). Rojas Mix relativiza esta interpretación, para el caso de Francisco Bilbao, quien sería el primero en acuñar esta denominación con un sesgo libertario (Cfr: Rojas Mix, 1986: 39; Rojas Castro, 2014).

Estas referencias a la cuestión onomasiológica en América (Cf: Rojas Mix, 1991; Rojas Castro, 2012) pretenden situar el aporte teórico del Amauta, en directa crítica al proyecto globalizante de la modernidad moderada y europeizante, por lo cual, su propuesta acerca de la singularidad del indigenismo es la condición de posibilidad de fisurar los parámetros que a través de éste proyecto se imponen. Mariátegui en sus textos

reconoce la relevancia del pensamiento europeo: “He hecho en Europa mi mejor aprendizaje. Y creo que no hay salvación para Indo-América sin la ciencia y el pensamiento europeos u occidentales” (Mariátegui, 2008: 9). Teniendo esto en consideración, el Amauta mantendrá una visión crítica con esta tradición e irá tras referentes teóricos que cuestionen su universalidad.

Como se ha expuesto, Mariátegui no estaba sólo ni aislado en la revalorización del indigenismo, existen elementos coyunturales que delimitan el proceso, por un lado, la herencia desgarradora de la Guerra del Pacífico y por otro, “la endémica rebelión indígena [que] comprometió esencialmente a la hacienda-comunidad y alcanzó su máxima expresión durante el Oncenio de Leguía (1919 • 1930)” (Kapsoli, 1984a: 19). Cómo lo ha indicado Wilfredo Kapsoli, la revalorización del indio que elabora Mariátegui está acompañada por los movimientos políticos, sociales, y en algunos caso, milenaristas, que habían logrado un alto grado de tensión entre los años 1921 y 1928, en especial los movimientos Tahuantinsuyo (Ibíd.), Orkopata y Los zurdos, presentes en las zonas de Arequipa, Cuzco y Puno (Kapsoli, 1984b), y el grupo Resurgimiento (Flores Galindo, 1980: 47). Estos movimientos, fueron capaces de poner en valor al indio real y presente, y no buscar una imagen mítica y etérea del mismo: “Este indigenismo no sueña con utópicas restauraciones. Sienten el pasado como una raíz, pero no como un programa” (Kapsoli, 1984b: 14).

La originalidad del proyecto de Mariátegui, radica en incluir la subjetividad indígena en la deriva latinoamericana del proyecto europeo de Estado-Nación, de modo tal que, el panorama descrito invita a preguntarse por los elementos teóricos del indigenismo de Mariátegui, que rompen con la tradición etnocéntrica y europeizante, y que permitirán hacer referencia por primera vez a un marxismo latinoamericano.

2. El indigenismo de José Carlos Mariátegui y la disputa con la Komintern

Siguiendo la lectura de Fernández (2010) en relación a la heterodoxia marxista de Mariátegui, se puede afirmar que ésta no remite sólo a la recepción del marxismo en Perú, sino que incluye al horizonte político de la modernidad moderada europea, tal y como estaba siendo recepcionada en Suramérica. Por eso no es extraño que sus tesis no sean acogidas

positivamente en la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana, que se efectuó en la ciudad de Buenos Aires el año 1929. Como detalla Flores Galindo, el grupo de Mariátegui preparó dos documentos: “El problema de las razas en América Latina” y “Punto de vista antiimperialista” (Cf.: Flores Galindo, 1980: 24). Estos dos tópicos —el problema de la raza y el antiimperialismo— están íntimamente ligados en el proyecto teórico y político del Amauta, de ahí que las interrogantes que abren en su pensamiento, en relación con el Perú de la vanguardia indigenista, “el que puede ser, pero que aun, y por ahora, es programa, propósito en pugna” (Fernández, 2010: 122), dan cuenta de un problema mayor presente a lo largo de la filosofía política.

En lo nuclear, las objeciones a los informes preparados por el grupo del Amauta se pueden resumir en los siguientes puntos: en primer lugar, en relación a la manera como se analiza la condición de subordinación del indio en el Perú a categorías etnocéntricas y europeizantes, como la de feudalidad; en segundo término, la definición de la función del partido que debería dirigir un proceso de revolución social en los países de América del Sur, en especial en el tema de su composición, y en tercer lugar, la forma como se delimita al sujeto revolucionario para el Perú, en particular, pero para toda América Latina, en lo general.

En este capítulo se hará una delimitación de los dos primeros puntos, a saber, la subordinación del «indio» a categorías etnocéntricas y europeizantes por parte del proyecto marxista, y la discusión en torno a la formación y función del partido.

2.1. El sesgo eurocéntrico del primer marxismo latinoamericano

Cuando Hugo Pesce retorna en julio de 1929 a Lima, después de asistir como uno de los emisarios del grupo político de Mariátegui a la Conferencia de Buenos Aires, informó al Amauta “de las objeciones de la Internacional Comunista tanto a sus tesis indigenistas como a las otras dos tesis políticas enviadas por intermedio de la comisión peruana” (Chang, 2009: 111). Para analizar la disputa teórica y política subyacente a este hecho es necesario realizar un alcance historiográfico.

Almeyra ha circunscrito el contexto de recepción del marxismo en América Latina durante el último tercio del siglo XIX, señalando

que a partir del año 1871, a 13 años de la publicación del polémico artículo de Marx sobre Bolívar, “llegarían a América del Sur [...] los primeros partidarios de Marx, todos ellos europeos, formados en la Primera Internacional y exiliados debido a la derrota de la Comuna de París y de las leyes antisocialistas de Bismarck” (Almeyra, 2011: 135). Este heterogéneo grupo incluye a “prudhonianos, blanquistas, nacionalistas revolucionarios, [...], jacobinos, saintsimonistas de izquierda y no sólo comunistas alemanes” (136-136), todos traspasados por los prejuicios que se tenían sobre América del Sur en Europa. Junto con este antecedente hay que considerar lo indicado por Tarcus, en relación a los cuatro períodos fundamentales en la recepción de las ideas de Marx en el Río de la Plata entre 1871 y 1910 desde donde se difunden a otros países (136) de América.

Nos interesa destacar las dos últimas etapas descritas por Tarcus⁴, pues dan cuenta del proceso de difusión de las ideas de Marx entre las clases medias ilustradas y el proletariado urbano: la tercera de ellas comprendida entre los años 1890 y 1900, en el que se asume el «socialismo científico» en el pensamiento de la Segunda Internacional, influyendo en el movimiento obrero local. La cuarta etapa entre los años 1895 y 1910, período en el que se incorpora el pensamiento de Marx en la academia, especialmente en disciplinas como sociología, filosofía positivista e historia (Cf: 136)

Estos procesos de traspaso epistemológico implicaron una reproducción, de forma más o menos acrítica, de los modos europeizantes de representación de la realidad americana en los militantes de movimientos y partidos de izquierda locales. Almeyra lo grafica en los siguientes términos: “En realidad, el Marx que se difundió en Argentina y América Latina a fines de siglo XIX y en las primeras dos décadas del XX tenía muy poco que ver con el pensamiento revolucionario del escritor alemán y, en lo fundamental, era un apóstol del desarrollo capitalista como premisa del inevitable socialismo que llegaría en brazos del progreso científico

4 Los otros dos periodos que destaca Almeyra del análisis de Tarcus son: “1) entre 1871 y 1880, la incorporación de las ideas de Marx por los emigrados franceses, obreros y artesanos; 2) entre 1880 y 1890, la visión de las mismas que traen los obreros alemanes expulsados por las leyes antisocialistas de Bismarck; [...] En todas estas fases las lecturas serán diferentes y la aceptación y difusión de la obra del pensador alemán irá unida muchas veces a su rechazo parcial” (Almeyra, 2011: 136-137).

y tecnológico” (143). La Tercera Internacional convocada por Lenin el año 1919, junto con el proceso de estalinización que se desencadenó a partir del año 1924, sólo profundizó el prurito de querer aplicar al pie de la letra en nuestro continente aquello que “los análisis de Marx, Engels, Kautsky y Lenin pertinentes en Europa” (144) establecían sin considerar que allí “las clases fundamentales tenían características diferentes, las relaciones sociales no estaban teñidas por el racismo, era otro el papel del Estado y otra la historia de la lucha de clases” (Ídem).

La posición del Amauta, y de sus compañeros de lucha, se distanciaba y oponía a lo expuesto. La heterodoxia marxista de Mariátegui busca, a partir de la inclusión del indígena en el campo de lo político, abrir las perspectivas para la construcción de un marxismo propiamente latinoamericano, que respondiese a las condiciones materiales de existencia en el continente, y diese pie a una lectura teórica de las relaciones hegemónicas y contrahegemónicas que en él subyacen. En los *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928) señala que su análisis es una “crítica socialista acerca de los problemas y la historia del Perú” (Mariátegui, 2008: 7), que pretende ser la descripción de una situación en desarrollo. Constata que la exclusión del indio no es sólo cultural, sino también política y económica, y se evidencia en el problema de la tierra: “La cuestión indígena arranca de nuestra economía. Tiene sus raíces en el régimen de propiedad de la tierra” (25). En el artículo publicado en la revista *Mundial* (25 de marzo de 1927), señala Mariátegui que no se trata de renegar de la herencia española, sino de la herencia feudal que a través de los gamonales ha excluido al indio del uso de su propio territorio, por tanto, “la solución radica en la liquidación de la feudalidad” (Chang, 2009:110). Esta crítica al feudalismo que el Amauta desarrolla lo conduce a proponer la necesidad de recuperar un sistema social sustentado en un régimen común de propiedad de la tierra. De este modo, el *ayllu*, en tanto elemento propio de la cultura indígena del Perú, que ha resistido a los modos de subjetivación eurocentrista, es “el reducto, el germen de un potencial socialismo” (Gutiérrez, 2014: 33-34).

La experiencia americana en Mariátegui surge cuando acepta y reconoce que el mundo indígena implica “un tipo de experiencia de vida que es distinta del tipo de experiencia conocida en Europa” (Neira, 2003: 586). De modo que para el Amauta este análisis no termina en el reconocimiento de las raíces precolombinas, sino en la imposición de

“tareas con respecto al indígena actual y concreto, y por su puesto con respecto a la sociedad en que vivían” (Fernández, 2013: 17).

De ahí que en la Conferencia de Buenos Aires, el grupo de Mariátegui se viese fuertemente impugnado al presentar sus tesis. A la cabeza de este rechazo estaba Vitorio Codovilla, uno de los principales dirigentes de la Internacional Comunista para América Latina, quien, como lo ha expuesto Alberto Flores Galindo en su estudio: “En el prolongado texto a que dio lectura, destinado a caracterizar la coyuntura por la que pasaba el continente y a realizar un balance provisorio de la situación comunista, la delegación que recibía más críticas, mencionada con su nombre propio, fue la delegación peruana” (Flores Galindo, 1980: 25). Esta presentación fue confrontada por los emisarios del recientemente fundado Partido Socialista del Perú (1928), el dirigente obrero Julio Portocarrero y el médico e intelectual marxista Hugo Pesce, quienes no sólo presentaron y defendieron la posición de Mariátegui, sino que plantearon posiciones y tesis propias, manifestándose así la no dependencia política del movimiento obrero peruano con respecto a la Internacional. Esta autonomía fue expresada anteriormente en la oposición que realiza Portocarrero, en el VI Congreso Sindical Rojo (*Profinterm*) de Moscú el año 1928 (Cf: 22 y ss.), a algunas imposiciones exigidas por la Internacional.

La tesis política de la Internacional con respecto a la situación del indio, establecía que la condición de subordinación e inferioridad en que se encontraba le impedía ser considerado como sujeto para la revolución. Por lo tanto, era necesario que el «indio» se transformase en «proletario», proceso que implicaba el abandono de sus tradiciones y cultura. El atraso de la sociedad indígena se conceptualizaba bajo el término de «feudalismo», el que refería a la propiedad de la tierra por los grandes terratenientes, y la consecuente condición de vasallaje a la que era sometido (Cf.: *El Movimiento Revolucionario Latinoamericano*, 1929: 150 y ss.). La referencia a la feudalidad y al modo de subordinación en la que se encontraba el indio se naturalizaba como algo inherente a su condición étnica: “para la Internacional se le podía definir simplemente como una sociedad ‘semicolonial y feudal’” (Flores Galindo, 1980: 31). En cambio, “para los socialistas peruanos se trataba de un mundo donde coexistían conflictivamente el naciente capitalismo, con el feudalismo heredado de la colonia y el comunismo agrario que daba vida a las gran-

des masas campesinas” (Ídem). En el documento presentado por Pesce en la Conferencia, se expresa que, “Económica, social y políticamente, el problema de las razas, como el de la tierra, es, en su base, el de la liquidación de la feudalidad” (Mariátegui, 2010: 63), por lo tanto, esta situación sólo se podía solucionar a través de alteraciones fundamentales al sistema de tenencia de la tierra: “Lo que asegura su emancipación [la del indio] es el dinamismo de una economía y una cultura que portan en su entraña el germen del socialismo” (70).

Ante la tesis de que el indio no podría liberarse por sí mismo, y que carecía de las condiciones para constituirse en un «sujeto» revolucionario, la posición de Mariátegui, Pesce y Portocarrero apuesta por la afirmación de un «proceso de subjetivación» emancipatorio en el indio: “Una conciencia revolucionaria indígena tardará quizás en formarse; pero una vez que el indio haya hecho suya la idea socialista, le servirá con una disciplina, una tenacidad y una fuerza, en la que pocos proletarios de otros medios podrán aventajarlo” (82). El proyecto emancipatorio indigenista queda inscrito en un proceso de subjetivación ligado a la afirmación de las lógicas de relación contrahegemónicas en el subcontinente suramericano. En el pensamiento del Amauta esto queda expresado en el cuestionamiento de las bases para la construcción de un partido socialista en el Perú.

2.2. El marxismo de Mariátegui y la constitución de un partido revolucionario

Flores Galindo ha sido uno de los muchos autores que recalca que “La cuestión del partido fue -como lo ha precisado José Aricó- el centro del debate entre los socialistas peruanos y la Internacional en Buenos Aires. Meses antes, la misma cuestión había generado la polémica con los apristas” (Flores Galindo, 1980: 73), lo que da cuenta que éste era un tema relevante para Mariátegui, sin embargo, lecturas como la de Fernández, permiten precisar este punto, al indicar que la fuerza e impacto de las transformaciones que espera Mariátegui para el Perú debiesen implementarse a partir de un modelo de partido, que siguiendo el modelo de organización de colectivo que daba vida a la *Revista Amauta*, se establecía a través de una corporeidad dialéctica entre la periferia heterodoxa y el centro ortodoxo de sus participantes.

De este modo, la constitución del partido que proyectaba Mariátegui respondería a un ejercicio de contrastación constante entre heterodoxia y ortodoxia (Fernández 2010) que permitiría polarizar fuerzas y dinamizar la producción de ideas, de modo de visibilizar con ello los conflictos sociales de los que el partido debe hacerse cargo. Estas observaciones que realiza Fernández permiten, a su vez, comprender la afirmación de Vanden, acerca de la reinterpretación que hace Mariátegui del marxismo, la que tendría como fundamento no sólo la teoría marxista producida hasta ese momento, sino también, la praxis leninista reinterpretada desde la realidad peruana (Cf: Vanden, 1979: 65), en cuanto, es Lenin quien propone que “las contradicciones del imperialismo conducirían a su destrucción no en el momento de mayor desarrollo de la evolución económica, sino en el [momento] que hubiera una mayor concentración y complejidad de conflictos sociales” (Budrovich, 2015:150, cit. 5).

De ahí que la posición teórica y política del Amauta de situar al «indio» como una subjetividad que movilice la transformación social en América Latina, tendrá un componente cultural, político y económico, que se expresará en la discusión sobre la conformación de un partido político revolucionario para el Perú. Esta posición se condice con lo señalado por Gutiérrez, quien da cuenta de que la preocupación de Mariátegui por la formación de un partido en el Perú, es paralela a la que tenía Haya de la Torre desde su exilio en México, y de las variantes que se habían promovido desde la Internacional Comunista.

A partir de las discusiones dirigidas por este grupo se puede mencionar que el año 1919 se cuestionan las formaciones bolchevizadas “donde el número era relegado siempre en función de la calidad acerada de militantes” (Gutiérrez, 2014: 30), pasando a la estrategia de «ir a las masas», para “de esa manera remplazar [sic] la guerra de asalto por un prolongado sitio de la fortaleza capitalista” (Ibíd.). Posteriormente está el viraje acontecido el año 1928 bajo la consigna de “clase contra clase”, que implicaba “la proletarianización de los cuadros y la depuración de las filas de una inminente crisis del capitalismo” (Ídem).

El Amauta tenía total claridad de la necesidad de organizar una estructura partidaria desde las bases, sin un programa preconcebido a imponer a los colectivos y comunidades indígenas, considerando la singularidad implicada en la conformación social del Perú. En *Los 7 ensayos*

de interpretación de la realidad peruana, señala que durante la colonia el indio gozaba de mayores privilegios que en la república, debido a que esta última sigue el modelo del individualismo liberal burgués (Cf.: Mariátegui, 2008: 26) excluyendo los modos propios de organización indígena en el Perú y expropiando sus tierras a través de recursos legales impuestos de forma taxativa. Entonces, si bien la república contribuyó a mejorar la condición de los indígenas a partir de “varias leyes y decretos favorables a los indios” (30), paralelamente, la república “ha pauperizado al indio, ha agravado su depresión y ha exasperado su miseria. El régimen republicano ha significado para los indios la ascensión de una nueva clase dominante que se ha apropiado sistemáticamente de sus tierras” (Ídem).

Es por esto que la inscripción de los indígenas en los programas de los partidos criollos, de fuerte raigambre europeizante, “disminuyeron [...] la voluntad por luchar por sus reivindicaciones” (31), en cuanto estos partidos homogenizaron las demandas al modo de las sociedades industriales, desconociendo la particularidad cultural y política que implicaba la situación del Perú. Señala expresamente el Amauta en sus textos que la República y la configuración de los partidos políticos, ambos con fuerte inspiración en la modernidad moderada europea, han mermado el progreso del Perú, por lo cual la recuperación del indígena desde nuevos referentes teóricos permitirá poner en valor su condición y aperturizar el campo político, a partir de la tensión que produce la configuración social indígena representada por el *ayllu* o “comunidad agraria primitiva” (Paris, 1981: 177) con el modelo de individuo de la República. Varcárcel, en su obra presenta que “el comunismo de la producción de la tierra [...] se presenta explícitamente en el Ayllu, él considera que esta organización del trabajo es de características comunistas y es la base para la vida del indio” (Jara, 2014: 94).

A partir de lo expuesto Mariátegui elabora una estrategia de constitución de un partido revolucionario, que se confrontará con lo establecido por la Tercera Internacional Comunista. Como ha destacado Juan Maiguashca, el Amauta criticó fuertemente el comportamiento elitista de los partidos tradicionales, tanto de izquierdas como de derechas, ya que él “estaba a favor de la construcción de una amplia coalición popular que utilizara sus recursos económicos, sociales, políticos y culturales para poner en marcha un movimiento de liberación desde abajo” (Maiguashca, 2013: 96), lo que contradecía la posición de la Tercera Internacional,

que se mantenía fiel a sus lineamientos. Sin embargo, allende al problema de construcción del partido, consideramos que lo que el Amauta señala no es sólo una propuesta crítica para el Perú, sino una reflexión profunda acerca de la constitución de la subjetivación política, debido a que la apuesta por el *ayllu*, conduce hacia una lectura que va a contrapelo del desarrollo político propuesto por la modernidad eurocentrista y moderada, en tanto cuestiona que se reduzca a la categoría de individuo el origen y devenir de lo político, desplazando hacia el colectivo la configuración del mismo.

A nuestro entender Mariátegui, a través de la propuesta de una revolución socialista basada en la preeminencia del indio como subjetividad política, da cuenta de un choque entre culturas, y de una deriva en el pensamiento político en Latinoamérica.

3. La dimensión política de la construcción de una subjetividad colectiva en el pensamiento de José Carlos Mariátegui

El pensador peruano considera que la Conquista española es el factor que escinde la historia del Perú, pues antes del inicio de este proceso, el mundo incaico se caracterizaba por contar con “una economía que brotaba espontánea y libremente del suelo y la gente” (Mariátegui, 2008: 9) y que este “esfuerzo común, se empleaba fructuosamente en fines sociales” (Ídem). Este tipo de organización política, económica y cultural fue destruida por los conquistadores españoles, y los fundadores de la República no manifestaron ningún interés por rescatarla. Este cambio consiste en el paso desde una economía agraria comunitaria “hacia una economía de la explotación basada en el sistema esclavista, este último de consecuencias apocalípticas, pues en la práctica el indio trabajaba hasta su muerte, de allí la destrucción en todo los sentidos (cultural, de recursos, etc.), como modelo de desarrollo” (Olmos, 2015: 39).

Mariátegui sostiene en el texto “Esquema de la evolución económica” que la efectividad político-social de la «máquina de producción incaica» permite sostener, que todas las tesis sobre el problema indígena responden a un problema económico-social, y que es gracias a la “crítica socialista” (Mariátegui, 2008: 25) que estos procesos se descubren y esclarecen -pero como hemos visto en el apartado anterior- requieren de la organización desde una estructura distinta a la propuesta por la Tercera Internacional, para tener efectos reales y concretos en el desarrollo del

Perú, que considere la alta tasa de población indígena y el modelo de desarrollo político-social del *ayllu*.

El Amauta no pretende apelar a una estructura mítica de un pasado esplendoroso, sino valorizar un modo de construcción subjetiva para ponderar sus posibilidades en el presente: “El comunismo moderno es una cosa distinta del comunismo inkaico. [...] Uno y otro comunismo son un producto de diferentes experiencias humanas. Pertenecen a distintas épocas históricas. Constituyen la elaboración de disímiles civilizaciones. La de los Inkas fue una civilización agraria. La de Marx y Sorel, es una civilización industrial. En aquella el hombre se sometía a la naturaleza. En esta la naturaleza se somete al hombre. Es absurdo, por ende, confrontar las formas y las instituciones de uno y otro comunismo” (71).

El modo de organización implícito en el *ayllu* es lo que le interesa rescatar a Mariátegui, en cuanto en este modelo es la subjetivación colectiva la que sostiene el proceso: “El *ayllu* –la comunidad-, fue la célula del Imperio. Los Inkas hicieron la unidad, inventaron el Imperio; pero no crearon la célula” (72). El *ayllu* es el primer modo de organización política que el Amauta, siguiendo las investigaciones de Valcárcel, identifica en el Perú.

El reposicionamiento del *ayllu* como comunidad agraria primaria, además de entregar un soporte material al modo de organización indígena, le permite al Amauta efectuar un giro teórico y político en la conceptualización acerca del origen y devenir del campo de lo político, desde la subjetivación individual a la subjetivación colectiva, porque: “El indio tiene arraigados hábitos de cooperación. Aun cuando de la propiedad comunitaria se pasa a la apropiación individual y no sólo en la sierra sino también en la costa, donde un mayor mestizaje actúa contra las costumbres indígenas, la cooperación se mantiene; las labores pesadas se hacen en común” (Mariátegui, 2010: 79). Si bien el *ayllu* no desconoce la condición de individuo, resalta la complejidad colectiva en la que se sustenta la construcción política para el indígena.

Estas precisiones permiten indicar que la organización política indígena que se describe surge desde otros referentes, en los que no se implican mecanismos administrativos, jurídicos o eclesiásticos, ni la raza, ni condiciones culturales y morales (Mariátegui, 2008), por lo cual, cualquier intento por resolver el problema del indio “con medidas de administración o policía, con métodos de enseñanza o con obras de viabi-

lidad, constituye un trabajo superficial o adjetivo” (25). Es oportuno, en este punto, recoger la aseveración que realiza Fernández, cuando señala que “un elemento destacado de su planteamiento [del Amauta] es la presencia del indio concreto; aquel de las comunidades indias de Perú de los años veinte [...] dentro del cual el incaísmo es sólo fermento ideológico” (Fernández, 2010: 58), desde el cual se instituye una posición contrahegemónica a la modernidad moderada y europeizante de índole liberal.

Mariátegui tiene claro, cuando describe el tipo de organización de las repúblicas latinoamericana, que éstas se implementan a partir de “El carácter individualista de la legislación de la República” (Mariátegui, 2008: 26), y que por tanto ellas se articulan desde la posición dominante del Estado, representada, -entre otros,- por Thomas Hobbes. Para este filósofo, el *conatus* constitutivo del individuo debe ser contenido en una estructura de dominación supra-individual dado que por naturaleza el derecho de los hombres a todas las cosas es lo mismo que el derecho de guerra (Cfr.: Hobbes, 2000), lo que implicaría que los individuos se hacen parte del *topos* político y se constituyen como sujeto al ceder su poder de manera irrevocable e irreversible a una instancia superior: el Estado. Los hombres desearían, voluntariamente, obligados por la naturaleza misma, someter sus pasiones a este orden trascendente. Entonces, el pacto no sólo es transferencia de derechos, sino que es enajenación del poder de los individuos y colectivos (Cf.: Rojas Castro, 2013: 109). El individuo y su comunidad quedan subsumidos al poder del Estado.

Este desplazamiento de la constitución de lo político que opera tras la legislación individualista de la República del Perú, grafica el paso de una subjetivación colectiva a una de orden individual, y con ello se culmina el ingreso irrestricto a los parámetros de una filosofía política de corte liberal. Mariátegui considera que “Puede decirse que el concepto de propiedad individual casi ha tenido una función antisocial en la República a causa de su conflicto con la subsistencia de la ‘comunidad’” (Mariátegui, 2008: 55). Y es precisamente esta condición de subjetivación colectiva subyacente en la comunidad indígena llamada *ayllu*, que describe y posiciona el pensamiento de Mariátegui en el registro de Didi-Hubermann, cuando alude al pensamiento político de Hannah Arendt: “nunca llegaremos a pensar la dimensión política mientras nos obstinemos en pensar en *el hombre*, porque la política se interesa justamente por algo distinto, que son *los hombres*, cuya multiplicidad se

modula siempre de distinta manera, ya sea en conflicto o comunidad” (Didi-Hubermann, 2014: 61).

El Amauta, a partir del *ayllu*, articula otra mirada para la comprensión del campo de lo político desde el mundo indígena, cuya potencia vital es su primera defensa ante el sometimiento al que han sido expuestos por el proceso de construcción de las Repúblicas en Latinoamérica, que en el caso de las comunidades indígenas del Perú “a pesar de las leyes de cien años de régimen republicano, no se han hecho individualista” (Mariátegui, 2008: 57), y el indio nunca se ha sentido “menos libre que cuando se ha sentido solo” (Ídem).

Para concluir, este itinerario acerca de la dimensión política en la construcción de subjetivación colectiva en el pensamiento de Mariátegui, se ha aludido a tres elementos: indigenismo, marxismo y *ayllu*. El cruce entre estos elementos permite fisurar los parámetros que la modernidad moderada y eurocéntrica, habían instaurado como decurso para el campo de lo político en América Latina, inaugurando un marxismo que no se limita a repetir las tesis impuestas por la Internacional Comunista, sino elaborar un planteamiento que permita dar cuenta de la condición particular de la subjetividad en el subcontinente suramericano, el que basado en una subjetivación colectiva articula una práctica contrahegemónica a las lógicas de relación presentes en el Estado liberal burgués. Para el Amauta esto implica construir un marxismo que no sea ni calco ni copia, sino creación colectiva (Cf. Mariátegui, 2010: 271).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Almeyra, G. (2011). “Apuntes sobre la penetración de Marx en América Latina” en *Tras las huellas de un fantasma. La actualidad de Karl Marx*, pp. 133-145, México: Siglo XXI.

Álvarez Solís, A. (2015), *La república de la melancolía. Política y subjetividad en el Barroco*, Buenos Aires, Ediciones La Cebra.

Beigel, F. (2005) “Una mirada sobre otra: el Gramsci que conoció Mariátegui”, *Estudios de Sociología, Araraquara*, v. 10, n 18/19, pp. 23-49.

Budrovich, J. (2015), “Del clamor de la realidad a la creación heroica: notas para un «marxismo peligroso»”, en Mariátegui, J.C. *Defensa del marxismo. Edición comentada*, Universidad de Valparaíso, Valparaíso, pp. 139-156.

Chang-Rodríguez, E. (2009), “José Carlos Mariátegui y la polémica del indigenismo”, *América sin nombre*, n° 13-14, pp. 103-112

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)*, Biblos – Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, Buenos Aires.

Didi-Huberman, G. (2014), “Volver sensible/hacer sensible” en BADIOU A. ¿Qué es un pueblo?, Santiago de Chile: LOM, pp. 61-88

Dussel, Enrique (2000), “Modernidad y eurocentrismo” en LANDER E., *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, CALCSO, pp. 41-53

Fernández, O. (2010), *Itinerario y trayectos heréticos de José Carlos Mariátegui*, Quimantú, Santiago de Chile

_____, (2013) “Amauta revista de polémica y debate” en Osvaldo. FERNÁNDEZ O., GUTIERREZ P., y. ROJAS B., (Eds.), *Amauta y Babel. Revistas de disidencia cultural*. Universidad de Valparaíso, Valparaíso

Flores Galindo, A. (1980), *La agonía de Mariátegui La polémica con la Komintern*, DESCO, Lima

Guattari, F., (2004), *Plan sobre el planeta. Capitalismo mundial integrado y revoluciones moleculares*, Traficante de sueño, Buenos Aires

Gutiérrez, P., (2014), “Heterodoxia y marxismo en la formación político-cultural de José Carlos Mariátegui” en GUTIÉRREZ P. (Ed). *Un marxismo para Latinoamérica: ensayos entorno a José Carlos Mariátegui*, Universidad de Valparaíso, Valparaíso, 2014, pp. 17-44

Hobbes, Th., (2000) *De cive*, Alianza, Madrid

Israel, Jonathan (2001), *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*

Jacob, Margaret C. (1981), *The Radical Enlightenment: Pantheist, Freemasons and Republicans*, Cornerstone Book Publishers, Louisiana

Jara, G., (2014), “El mito político en Georges Sorel y José Carlos Mariátegui”, en GUTIÉRREZ P. (Ed). *Un marxismo para Latinoamérica: ensayos entorno a José Mariátegui*, Universidad de Valparaíso, Valparaíso, pp. 73-104

Kapsoli, W. (1984a), *Ayllus del sol. Anarquismo y utopía andina*, TAREA, Lima

_____ (1984b), “Prospecto del grupo “Los Zurdos” de Arequipa”, *Revista De Crítica Literaria Latinoamericana*, 10 (20), 101–111. <http://doi.org/10.2307/4530162>

Lavaert, Sonja (2014), “Radical enlightenment, enlightened subversion, and Spinoza”. *Philosophica*, 89 pp. 49-102

Maiguashca, J. (2013), “Historia marxista latinoamericana: nacimiento, caída y resurrección”, *Procesos. Revista ecuatoriana de historia*, 1(38), 95-116

Maíz, R. (Enero-Marzo 2004), “El Indigenismo Político en América Latina”, *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)* Núm. 123., pp. 129-174

Mariátegui, J. C. 2015), *Defensa del marxismo. Edición comentada*, Valparaíso, Universidad de Valparaíso

_____ (2010), *Política Revolucionaria. Contribución a la crítica socialista. Ideología y Política y otros escritos*, Tomo V, El perro y la lana, Caracas

_____ (2008), *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Quimantú, Santiago de Chile, 2008

_____ (2006), *Literatura y estética*, Biblioteca Ayacucho, Caracas

Neira, H. (2005), “Latinoamerica-iberoamerica-indoamérica”, en SALAS ASTRAÍN R. (Coord), *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales*, Tomo II, Santiago de Chile, Universidad Católica Silva Henríquez, pp. 585-594

Olivari, W. (2011), “Marxismo en contextos no europeos: El caso peruano”. *Revista Andina de Estudios Políticos*, Vol. I, N° 1 [Online]

Olmos, C. (enero de 2015), “Algunos aspectos del “comunismo inkaico” en José Carlos Mariátegui”, *Revista Zétesis*, no. 1, vol. 2, pp. 32 – 42

Paris, R. (1981), *La formación ideológica de José Carlos Mariátegui*, Cuadernos de Pasado y Presente, México

Pease, F. (1988). Luis E. Valcarcel (1891-1987). *Histórica*, 12 (1), 1-4.

Quiroz Ávila R. (2010), *La razón racial. Clemente Palma y el racismo a fines del siglo XIX*, Fondo Editorial Universidad Científica del Sur, Lima

Roitman, M. (2003), “América Latina en la ideología de la globalización”, en MONEDERO, J. C. (Ed). *Cansancio del Leviatán*, Trotta, Madrid, pp. 113-137.

Rojas Castro, B. (2014) “La insociable sociabilidad chilena. Tensiones entre potencia política e ingobernabilidad democrática. Reflexiones en torno a Francisco Bilbao”, *La Cañada. Pensamiento Filosófico Chileno*, N°5: 123-137

_____ (2013), “Neoliberalismo y Dictadura: el conflicto entre ciudadanía y totalitarismo económico”, *Revista La Cañada. Pensamiento Filosófico Chileno*, 04, pp. 105-135. <http://www.xn--revistalacaada-0nb.cl/>

_____ (2012) “La difícil otredad americana: la disputa por las imágenes y el conflicto por los nombres”, *CUYO. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, Vol. 29, p. 229-266. <http://bdigital.uncu.edu.ar/5593>. Fecha de consulta del artículo: 11/03/16.

Rojas Mix, M. (1991), *Los cien nombres de América. Eso que descubrió Colón*, Lumen, Barcelona.

_____ (1986), “Bilbao y el hallazgo de América latina: Unión continental, socialista y libertaria” In: *Cahiers du monde hispanique et luso-*

brésilien, n°46,. Contre-cultures, Utopies et Dissidences en Amérique latine. pp. 35-47. http://www.persee.fr/doc/carav_0008-0152_1986_num_46_1_2261

Santos Herceg, J. (2005) “Etno-eurocentrismo” en Ricardo Salas Astraín, (Coord). *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales*, Tomo II, Santiago de Chile, Universidad Católica Silva Henríquez, pp. 341-354.

Vanden, H. E. (1979). “Mariátegui: Marxismo, Comunismo, and Other Bibliographic Notes”, *Latin American Research Review*, 14(3), 61–86. Retrieved from <http://www.jstor.org/stable/2502964>

VV.AA. (1929), *El Movimiento Revolucionario Latinoamericano*, La Correspondencia sudamericana, Buenos Aires.

Recibido: Julio 2015

Aceptado: Octubre 2015

El Vitalismo de Antenor Orrego a través de una lectura de *Pueblo Continente*: Hacia una Nueva Construcción de lo Americano

The Vitalism of Antenor Orrego through a reading of people continent: towards a new construction of the American

Gonzalo Jara Townsend¹

Centro de Estudios del Pensamiento Iberoamericano (CEPIB)

Universidad de Valparaíso

ga_jaratownsend@hotmail.cl

RESUMEN:

La filosofía de Antenor Orrego trata de mostrarnos la unificación de América a través de una filosofía vitalista y vanguardista. El ánimo de Orrego estaba dirigido a la comprensión del imperialismo, con el fin de mostrar que era un problema central en la zona. Orrego estructura la nación americana, comprendiendo que es un proceso caótico de desintegración y de mezcla, que incitará al nuevo hombre americano a formar su estilo, que tendrá una ciencia que usará como brújula, una mística que se verá en su movimiento vivo en contra de las ideas sobre el progreso del positivismo.

PALABRAS CLAVES: Vitalismo, Pueblo-continente, marxismo, imperialismo, estilo.

ABSTRACT:

The philosophy of Antenor Orrego tries to show us the unification of America across a vitalist and avant-garde philosophy. The Orrego's fortitude was directed to the comprehension of the imperialism in order to show that it was a central problem in the area. Orrego structures the American nation, understanding that it is a chaotic process of

¹ Profesor de Filosofía. Magíster en Filosofía en la Universidad de Valparaíso. Miembro del Centro de Estudios del Pensamiento Iberoamericano (CEPIB) de la Universidad de Valparaíso.

disintegration and of miscellany which incite to the new american man to forms its style, that will have a science that it was used like a compass, a mystique that will be seen in it's living movement against the ideas about the progress of the positivism.

KEYWORDS: *Vitalism, Pueblo-continent, Marxism, imperialism, style.*

*“Si vivir es crear, la imaginación que
es creadora por esencia es la vida misma”*

Mariano Ibérico Rodríguez, El Nuevo Absoluto

Introducción

Antenor Orrego expone en su libro *Pueblo-Continente* (1939) una filosofía para la creación dinámica y viva de América. Profundiza en un proyecto que consistía en la formación de un continente unificado, en oposición a las construcciones abstractas que se formaban en torno a América. Este proyecto proponía la revolución indoamericana, la cual estaba guiada por los espíritus jóvenes del Perú que se manifestaban a través de la vanguardia.

Orrego había logrado articular el libro *Pueblo-Continente* en distintos ensayos que publicó en la revista *Amauta*.² En sus páginas, el filósofo plasma sus reflexiones antipositivistas, como también una metafísica espiritualista que se encontraba en boga entre los intelectuales de la época gracias a la lectura del filósofo francés Henri Bergson³.

2 Orrego escribe en distintos periódicos y revistas como por ejemplo en *El Norte*, *La Tribuna*, en *Variedades* y *Mundial*. Pero los 17 ensayos publicados en *Amauta* forman el espíritu de *Pueblo Continente*. En *Amauta*, la revista de Mariátegui, nos dice Orrego: “publiqué los primeros ensayos que han servido de base al presente libro y de allí se reprodujeron, casi la mayor parte de ellos, por muchas revistas latinoamericanas y hasta en algunos órganos de prensa continental” (Orrego, 1957: 22) De alguna manera, estas palabras demuestran que *Amauta* sirvió como base para el libro y la formación de una filosofía continental.

3 Podemos observar la influencia que tuvo Bergson en los años 20 a través de uno de los escritos de Mariátegui, en donde nos comenta cómo el filósofo francés influye a toda su generación: “*La Evolución Creadora*, constituye, en todo caso, en la historia de estos 25 años, un acontecimiento mucho más considerable que la creación del reino servio-croata-esloveno, conocido también con el nombre de Yugoslavia. El bergsonismo ha influido en hechos tan distintos y aún opuestos, y de variada jerarquía, como la literatura de Bernard Shaw, la insurrección Dadá, la teoría del sindicalismo revolucionario, el escuadristo fascista,

Pueblo-Continente, se convierte así en el primer texto en donde muestra su proyecto de construir lo americano de manera cabal, como también su propuesta de cómo debería ser el sentido de esta construcción.

Debemos tener en cuenta, que todos los textos publicados por Orrego mostraban una profundidad y originalidad que reclamaban una praxis creativa de características místicas y herméticas. El filósofo toma del arte y la filosofía la pregunta por la cultura de Latinoamérica, la idea de formar un hombre nuevo, una vanguardia y también la revolución desde un punto de vista totalmente vitalista. Aceptaba que el vitalismo era la nueva forma de afrontar el mundo, ésta era una tendencia filosófica revolucionaria, útil para su generación ya que iba en contra de la ilusoria visión de progreso que había sido formada por los ideólogos del positivismo de las Universidades del Perú⁴. En sus textos, Orrego presenta

las novelas de Marcel Proust, la propagación del neo-tomismo de la Christian Science, la teosofía, y la confusión mental de los universitarios latinoamericanos. Bergson tiene discípulos de derecha e izquierda como los tuvo Hegel, aunque se abrigue personalmente tras de las almenas del orden, actitud personal que no compromete mínimamente el sentido de su filosofía. Históricamente, la filosofía de Bergson ha concurrido, como ningún otro elemento intelectual, a la ruina del idealismo y racionalismo burgueses y a la muerte del antiguo absoluto, aunque, por contragolpe, haya favorecido el reflatamiento de descompuestas supersticiones. Por este hecho, representa una estación en la trayectoria del pensamiento moderno. A su lado, palidece el variado repertorio de filosofías alemanas que, cerrado el gran ciclo kantiano, tienden en verdad, a la capitulación de los antiguos misterios” (Mariátegui, 1980: 198-199)

- 4 En el siglo XIX dentro de las Universidades de San Marcos fue muy fuerte la filosofía positivista, tenía representantes dentro de sus cátedras como el célebre sociólogo peruano Mariano H. Cornejo quien a propósito de las ciencias positivas decía: “La ciencia, señores, limitada por la infranqueable relatividad del conocimiento, será siempre de los fenómenos y nunca de las sustancias; ciencia de las leyes y de los hechos, y no ciencia de las cosas, ciencia del Ser; noción del movimiento y sus transformaciones, incapaz de resolver la lucha del materialismo con el espiritualismo, fuera del radio luminoso de la razón humana” (Salazar Bondy, 1967: 78) La respuesta a esta sería la “metafísica espiritualista” o llamada también la “Reacción espiritualista” dentro de las Universidades uno de sus primeros representantes es Alejandro O. Deustua (1849-1945) quien postulaba una movilidad estética basada en la libertad de creación. Deustua afirma: “Solo la actividad estética ofrece esa forma de libertad que, sin oponerse a su propia causalidad, ni a la necesidad representada por su propia resistencia, responde al impulso del espíritu hacia lo mejor, hacia lo ideal, que aspira a la expansión interior sin resistencia, que expresa la realidad creando su propio orden y su propia ley” (Salazar Bondy, 1967: 92) Orrego, se inscribe en esta última tendencia y comprende que esta reacción de alguna manera era revolucionaria y a la que debía inscribirse la nueva generación..

al continente como una idea que se encontraba en creación constante, que buscaba una expresión, y le daba mayor importancia a encontrar un “estilo” que le daría dinamismo a su existencia y a su devenir. En algunos de estos escritos define cómo debería ser una filosofía para la América en construcción, su característica tenía que ser trágica, viva, dinámica, pensar un tiempo en duración, el cual se estructuraría como herramienta en contra de las abstracciones que se formaban en torno a la idea de futuro fundamentadas en un pensamiento utópico.

Los imperialismos: un problema fundamental para el continente

Para Orrego, es necesaria la comprensión y eliminación de los imperialismos que se manifestaban en el continente americano. Comprendía que cualquier expansión, tanto en lo económico como en lo ideológico debía ser entendida como una avanzada negativa para el continente. Después de la Primera Guerra Mundial, se organizaron dos grandes bloques: por un lado los soviéticos con la Tercera Internacional como órgano ideológico, y por el otro lado, los norteamericanos con su capitalismo expansionista sustentado en la exportación de capitales y en las teorías liberales.

La Unión Soviética, se introducía en Perú a través de algunos sectores de izquierda que proponían la ortodoxia socialista y las intenciones de mantenerse al alero de Comintern criollo, siguiendo sus normas y aceptando su influencia a nivel internacional⁵. Estos sectores de la izquierda, proponían una sola manera de pensar y hacer la revolución, la cual era totalmente sesgada y ortodoxa, proponiendo una lectura única sobre los textos de Marx en relación a su método dialéctico e histórico. Para Orrego, el imperialismo soviético operaba en América a través de la Tercera Internacional, que padecía de un patológico narcisismo. Esto

5 Orrego, hasta el final de sus días mantuvo la dispuesta contra lo que él llamo “el imperialismo soviético”. En 1957 dentro del Diario *La Tribuna* de Lima escribe un artículo llamado *La Estafeta del Soviet*. Habla de la intromisión que tenía Rusia en las políticas internas de los países americanos como de su intento de incrementar la crítica interna sobre la producción de los países de la zona, favoreciendo la entrada de la ideología soviética: “La historia, como repetimos, no es nueva, es la maniobra soviética de “tiro indirecto”, como podría llamarse, obligando a sus satélites a ser promotores y difusores de sus tácticas perturbadoras y “revolucionarias”. El gobierno ruso necesita impedir y quebrar el incremento de producción industrial latinoamericana para mantener el nivel subhumano de nuestra masa obrera y favorecer así el desarrollo de sus planes imperialistas en el mundo” (Orrego, 2011: IV, 95)

se manifestaba en el negar la introducción de otras formas de combate contra el monopolio norteamericano que fueran atingentes con América, con esto limitando a los movimientos de reivindicación nacionales como también los continentales que estaban surgiendo en la zona. Para Orrego, esta organización con base en Rusia prohibían el sentido creativo de los hombres que dirigían un nuevo proceso revolucionario.

A pesar de lo anterior, Orrego consideraba que el imperialismo norteamericano es el más fuerte en la zona y éste debe ser comprendido en su totalidad, ya que sus ideas de planificación mundial en lo económico habían llegado con fuerza al Perú después de la Primera Guerra Mundial. Esta avanzada imperialista ocurrió por los empréstitos pedidos por Leguía, para mantener una producción capitalista ilusoria ya que este modelo de producción había fracasado en la zona norte, puesto que no se aprovecharon las condiciones geográficas para crear un verdadero capital nacional y por este motivo no se logró formar una identidad económica real y atingente a las circunstancias históricas. Orrego comenta esto último de manera concisa en uno de sus escritos:

“El gobierno de Leguía, que debía aprovecharse de las condiciones excepcionales que le brindaban las circunstancias, no acertó a hacer otra cosa que contratar empréstitos. El empréstito, en ese entonces, era fácil, sobre todo, en Estados Unidos que entró en la guerra, realizando un espléndido negocio. La riqueza del mundo se desangraba y fluyó a Norteamérica” (Orrego, 2011: V, 105)

Para Orrego, el así llamado “Imperialismo capitalista” de los norteamericanos, no fue para todos los trujillanos “una simple teoría, sino una tragedia en carne viva. Antes que la idea entró en él la experiencia realista” (Orrego, 2011: V, 106) ya que caló profundamente en la población. El “imperialismo capitalista” no lo comprendió a través de los textos de Lenin u otros autores marxistas, sino que se manifestó en cada uno de los hombres del norte a través de sus inquietudes personales. Por este motivo, las huelgas, el espíritu de rebelión, la afinidad con el movimiento aprista y su antiimperialismo era una cosa natural en él y no creada por un aparataje teórico determinado. En su opinión, los capitalistas nacionales fracasaron y se instalaron intereses extranjeros, provocando un descontento en la juventud, en el campesinado y en el proletariado industrial dando paso a la reflexión por la unificación continental y a la reflexión en contra de los capitales que no eran nacionales.

El imperialismo europeo ya no era un problema en comparación con el norteamericano y el soviético. El viejo continente se encontraba en explícita decadencia la cual se manifestaba en los fenómenos económicos y sociales de posguerra que no le permitían crecer en ningún área. El filósofo del Apra, piensa que a Europa le faltó coraje en la elaboración de un imperio real en América y con esto demostró su debilidad espiritual. Recordemos que en esos momentos para muchos intelectuales de occidente que estaba representado por Europa, se encontraba en un descenso total, ya que estaba envuelto en su propia decadencia y en esto concordaban todos los autores de la vanguardia latinoamericana. El hundimiento del viejo continente en lo económico como en lo cultural era tema recurrente para muchos intelectuales europeos que estaban desencantados con las ideas del progreso y repercutía en la validación del mismo como una zona de influencia.

El problema de la imagen libresca y los academicistas: Una respuesta trágica.

Orrego no valora la “imagen libresca” de los intelectuales, ya que representa la negación del movimiento de la vida. Orrego junto a la vanguardia siempre manifestaron desprecio a las actitudes “academicistas”⁶ dentro de las universidades que validaban ver el mundo como un libro, con datos fríos, a través de abstracciones, no por el contrario como algo orgánico y vivo. Orrego consideraba que era importante hacer un cambio en la estructura de las Universidades y transformar la visión del mundo que existía en esos momentos. Esta forma observar la realidad era sesgada, sin un sentido vital y facilitó que las potencias de la época vieran en Latinoamérica un museo frío para turistas con ansias de ver cadáveres y culturas momificadas, no permitiendo que logaran percibir el nuevo espíritu que pretendía sobrepasar a la vida.

6 Orrego, ya en su texto *Notas marginales* (1922) comenta el desprecio a la visión academicista, en él escribe sobre la academia y sus intenciones de ordenar el mundo lógicamente: “Quiere el espíritu académico que ajustemos la múltiple paradoja de nuestra vida, la hirviente fluidez de nuestro ser a un arquetipo único y, las más de las veces, a un arquetipo envejecido y pretérito. Quiere, sobre todo, hacernos esclavos de la lógica o, más frecuentemente, de un lógica. No tolera la contradicción, porque la contradicción es vital y, por lo tanto, revolucionaria y creadora [...]” (Orrego, 2011: I, 38)

En Orrego esa “imagen libresca” que existía en el continente lo llevó a concebir que las ideas de la independencia americana solo eran un duplicado de imágenes de la ilustración europea y por ese mismo motivo se volvían inútiles para la creación de algo nuevo, ya que éstas no provenían de las “entrañas” del continente y solo concordaban con símbolos desgastados. La finalidad que buscaba Orrego no era juntar datos bibliográficos de las culturas y sociedades americanas para su comprensión, sino por el contrario, observar su creación desde un punto de vista, profundo, cuidadoso y trágico. Según Orrego:

“pensar con profundidad, hacerse uno mismo, mediante una faena lenta, trabajosa y penosa siempre, el órgano histórico y espiritual de su pueblo [...] el pensamiento diáfano y creador no surge entre los escombros de los textos, ni entre las piezas anatómicas muertas de una morgue de citas. Necesita fraccionarse, encadenarse, siempre dolorosa y trágicamente, con los filos abrasivos de la vida” (Orrego, 1957: 18-19)

Orrego presenta su texto como una construcción trágica, ya que América solo podía nacer y convertirse en una idea universal a través del dolor y la tragedia de su existencia, ella tendrá que surgir: “a través de sus cuitas y de sus más angustiosas; jamás de los escaparates y de las ferias de sabiduría” (Orrego, 1957: 20). A Orrego le gusta poner estas palabras incómodas que denotan una sensación un poco agresiva con relación al cuerpo, ya que la vida no se forma sin el dolor y sin la entrega heroica de los hombres a una causa. La tragedia para Orrego es el hombre y sus características, ya que ésta es contradicción, y lo trágico es un acto humano en si mismo que siempre nos hace decidir por un camino u otro.

“El hombre es tragedia porque es contradicción [...] Cada acto humano para ser verdaderamente vital tiene que ser el resultado de una contradicción, es decir, de una tragedia, la vida mostrándose en toda su grandeza, en toda su cotidiana sublimidad, se ve precisada a optar entre los dos extremos de un dilema, de los cuales uno de ellos debe perecer para su acción o para su pensamiento realizarse” (Orrego, 2011: I, 55)

Orrego manifiesta este devenir trágico y repleto de contradicciones que nos permite vivir entre los extremos siempre a través de metáforas relacionadas con malestares físicos e ideas sobre descomposición biológica de órganos, las cuales se utilizan en el texto como ejemplos útiles para la comprensión de la necesaria universalidad viva y América. Para él, éste debe ser un trabajo biológico y vital, lo contrario a un trabajo teórico,

académico y libresco, repleto de abstracciones y cadáveres sin ninguna sensación profunda del “yo”, sin contradicciones que facilitan la pugna y el cambio. En este sentido, lo que se vuelve penoso y de alguna manera un camino desagradable, es lo que manifestaría el sentido vivo de la formación del continente que es su adolecer constante.

La formación del continente por “descomposición”: El inicio de la síntesis

La descomposición, proceso biológico que implica mezcla, putrefacción y separación, la cual ocurre no solamente entre sustancias animales y vegetales, sino que también según Orrego, entre las razas⁷ que conviven en América. El indio junto con el europeo se descomponen en la zona llegando a un “Caos Primordial”, un “Humus Original”, a un „limo informe“ en donde se dará la mezcla. En *Pueblo-Continente* se habla de la llegada a la „virginidad“ y la „juventud“ de la región, la que está unida a la visión de una vida dolorosa y trágica que es la manera de aceptar el adolecer. La “descomposición” toma importancia significativa y útil para la comprensión de una nueva América. La acepta como parte de una dialéctica vitalista, que considera que todo lo que existe debe envolverse en la fuerza caótica que lo descompone, lo separa y lo transforma en la mezcla. Esto a la vez rige al Universo en un movimiento de un eterno volver a construirse y nunca desaparecer. El descomponerse para Orrego no es visto como llegar a una “nada” o el “vacío” el cual elimina por completo al objeto. Es solo el inicio del dejar de existir, esto nos permite ver al caos como el “remate final de un proceso de

7 A finales del año 1940, el Centro de Estudiantes de Medicina de Lima hizo una encuesta a Orrego y otros 6 intelectuales más. Las preguntas eran siete, las que consistían en el problema de las razas y los problemáticas que éste conllevaba. Orrego afirma que la “verdad histórica de la razas” es la única importante para los pueblos, ya que a través de ella se reconocen sus características significativas y no a través de una “realidad biológica delimitada”. Orrego define lo que él entiende por raza y de qué manera la abarca: “La raza que es un hecho vivo, un fenómeno espiritual, si vale la expresión, un proceso colectivo de sensibilidad anímica, un modo unitario y congruente de reaccionar frente la vida total, no puede ser nunca integralmente en un espacio físico de tres dimensiones, donde pesamos, medimos y clasificamos lo que se llama materia muerta e inorgánica. Los intentos de aislar por sus signos externos han fracasado completamente hasta hoy y creo que seguirán fracasando, en lo sucesivo[...]” (Orrego, 2011: II, 401) La raza para Orrego es un problema profundo, interno o psíquico, ya que es la potencia vital que se manifiesta en cada uno de los individuos del grupo.

desintegración, cuyos elementos van a volver a recomponerse en una nueva síntesis” (Orrego, 1957: 25). El dejar de existir de los objetos en este desorden no implica su negación en el espacio y el tiempo, por el contrario, se mantienen como parte de una memoria-imagen que sirve para su nueva creación, una nueva “síntesis” que forma un distinto organismo vital que afecta en lo psíquico, en lo biológico y en lo cultural al continente. La descomposición, para Orrego siempre debe volver, de ella no se debe entender la idea de destrucción, la abolición del mundo, es un proceso de eterna revitalización para la superación y la continuidad eterna del proceso creativo de un objeto en devenir.

América se construirá en la descomposición, pero en primer lugar debe llegar a comprender al individuo que entenderá y guiará el cambio, que no se representará en una clase social, ya que para el filósofo la idea de la lucha de clases era poco útil en la región, ya que el capitalismo no primaba en la zona, pues se mezclaba con otros medios de producción, como la esclavitud y el feudalismo. Lo que debía observarse con cuidado era el intento de unificación continental y la lucha antiimperialista, más que la lucha anticapitalista, de esta manera la raza y la cultura se convierten en una investigación principal para la comprensión de estas problemáticas.

Orrego en el prólogo de la primera edición de *Pueblo-Continente* nos comenta que en América conviven “tres rayos o haces de luz” que nos pueden explicar la vida americana y que serán los candidatos a la descomposición. El primer elemento es de europeos, asiáticos y africanos, éste se resiste a la desintegración y pretende su mantenimiento. El segundo, es un elemento caótico en donde se ha dado la desintegración total entre indios y europeos. Y un tercero, que es un elemento de síntesis, completamente nuevo que viene del segundo. Éste creará y fundará la nueva cultura de América.

El primero de estos tipos es el asiático-europeo, que tienen como característica ser civilizado y refinado, pero que no tiene un contorno vital activo y se manifiesta en la “alta sociedad”, “los snob del arte”, “la galantería” y el “buen tono”, para el filósofo de Trujillo, este es un individuo semicadáverico que no lograría de ninguna manera visualizar el mundo de manera viva ya que es demasiado refinado. El segundo tipo, se manifiesta en transición, es amorfo, sin contenido definido,

neutralista e inestable y carece de un porvenir sustentable. Este tipo es completamente difuso y su desintegración es eminente. Y el tercer tipo, se presenta como motor de cambio, es el tipo vital del continente; es infantil, aspira al futuro, posee la virginidad, es el que logrará unificar las antinomias que parecían no tener solución en América y su característica es ser dialéctico e histórico.

Estos tres tipos se encontrarían juntos en América, pero según Orrego son espectrales, están entre lo que vive y lo que no vive, se manifiestan como imágenes, son las posibilidades de un llegar a ser. Son anatómicos, reflejan algo primitivo como también lo civilizado, demostrando con esto la multiplicidad de formas que se manifiestan en el continente,

El “pensar y el obrar” serán los dos términos claves para que este niño crezca y se construya desde su pudrición. El niño necesita construirse por descomposición y el caos es el lugar donde se formará la vida del continente, nace de cosas estancadas sin movimiento, sin un impulso vital necesario para su elevación, que se comienza a vitalizar en la mezcla. Lo europeo, lo indio, lo africano y todo lo que constituye Latinoamérica debe unificarse, para llegar a una nueva virginidad continental que permita a la vida aparecer de otra manera pero sin desaparecer nada de ella, es por esto que Orrego afirma lo siguiente:

“No hay muerte ni desintegración absoluta, ni en la Naturaleza ni en la historia“ se disuelven y mueren las formas de un ciclo cultural, pero la modalidad cósmica, el sentido espiritual, y aun la estructura psíquica que esas formas realizaron se transmiten como continuidad hereditaria hacia el porvenir, más bien dicho, hacia el devenir del espíritu” (Orrego, 1957: 42)

Para Orrego, en América no existe nada puro, todo está mezclándose constantemente es un barroquismo americano, es un devenir de mezclas presentes que se manifiestan en un tiempo y espacio determinado por imágenes en duración. La expresión de América no debe ser particular, sino que debe representar su universalidad. La nueva expresión de América es su devenir en la imagen barroca, en donde ninguno de los tipos, ni indios, ni europeos, ni negroides, ni asiáticos se manifiestan como una individualidad. Para él, las artes y la cultura de América tienen como finalidad la universalidad de un espíritu nuevo, en donde la pureza de razas se olvida y se crea una nueva expresión.

América, no debe ser calco ni copia si no que la creación heroica de su propio estilo. Para Orrego, nada es puro, todo se pudre y se vuelve a construir en un caos que se lanza a un devenir para formar una síntesis entre todas estas razas y culturas,

“Los pueblos no alcanzan un estadio superior, desde sus planos inferiores, sino chocando y negándose entre sí. Si es cobijaba, sin embargo, por contraste, a cada raza en sus respectivas afirmaciones y posibilidades vitales dentro de su propio ser [...] La palabra y la acción expresan el pensamiento y lo matan, para seguir viviendo. Vivimos muriendo. Es el sentido agonístico” (Orrego, 1957: 55)

los pueblos necesitan para llegar a su síntesis el conflicto que se da a través de la descomposición, la cual se comprende desde la creación constante del continente. En la síntesis solo se mantiene ese impulso vital, que trasladará a éste movimiento lo más lejos le sea posible. Esto dará un contenido vivo al inicio de la nueva cultura americana.

América en busca de su americanización

Orrego cree en una América con características universales, por esto critica las ideas que se encontraban en boga en su época, que proponían para América la formación de una argentinización o mexicanización; la primera impulsada por el espíritu de reforma dado en la ciudad de Córdoba por los estudiantes y la mexicanización representada por su revolución. Para el filósofo de Trujillo, estas construcciones son absurdas, ya que solo muestran un ánimo de victoria apresurada. Para Orrego, estas ideas nacionales no mostrarían la universalidad del continente. Estos Sufren de un estancamiento psíquico, y lo que verdaderamente necesita América es tener una mentalidad propia y a la vez única. El intento de Orrego será reemplazar ese ánimo de victoria por uno dramático que supere definitivamente la ficción de la victoria que rondaba en la zona. Para Orrego, de alguna manera estas visiones tienen buenas intenciones, no son de características imperialistas, son manifestaciones simbólicas que no logran construirse en un intento de comprensión profunda del “yo” americano y a la vez no logran plasmar su movilidad biológica, observar su totalidad dinámica e indeterminada, pero sí de alguna forma dan un primer paso hacia ello.

Para poder llegar al destino trascendental de América, a su universalidad, a la autonomía, y a la americanización del continente se

necesita precisar lo que él llama “la conciencia vigilante”. Esto se logra comprendiendo la Mexicanización y la Argentinización como el primer paso, de una doble corriente que se dirige al centro para un cambio total del continente. Orrego, considera también que debemos precisar esta conciencia para comprender nuestro lugar en el ritmo universal: „No creo que haya nada más importante para un pueblo, para una raza, o para un Continente, que precisar en su conciencia vigilante“. Esto sería de suma importancia para la construcción continental. Orrego habla sobre esta conciencia diciéndonos que a través de ella sabríamos que nota musical sería la que comenzaría a representar América en el acorde del mundo entero, y que la haría compenetrar con toda su fuerza en el ritmo del Universo.

Después de precisar la conciencia y saber la nota que le corresponde al continente en la Historia Universal, habría que apuntar a conseguir el aclamado “destino de América” que no solo está determinado por fuerzas racionales: “Mas, el destino está constituido y determinado no solo por las fuerzas racionales, sino también, por las potencias irracionales que actúan en el plano a donde no podemos llegar sino con el poderoso garfio de la intuición” (Orrego, 1957: 49). La razón no es lo suficientemente útil como la intuición, para lograr esta conciencia que busca la trascendencia continental. La razón tiene defectos manifiestos, su circularidad, no tiene ninguna característica creativa, no traspasa sus propias fronteras, no quiebra de ninguna forma los límites que se encuentran a su alrededor, Orrego afirma que ella no entrega verdades para el mundo. Por eso mismo no se puede confiar en la razón para encontrar alguna verdad concreta. La razón pura de los filósofos modernos solo “nos lleva a la utopía o, lo que es lo mismo, a la esterilidad y la locura” (Orrego, 2011: I, 344). Orrego opina que la verdad de una cultura y una raza es solamente su “estilo” no su razón. Esta última es demencia. El estilo, al contrario, abarcaría el “todo”. Su grandeza depende de cómo se manifieste:

“El objetivo esencial de la filosofía es expresar el estilo de un hombre y de una época, la manera de reaccionar de una raza frente al enigma del Universo. Esto equivale a decir que el objeto de la filosofía es el pensamiento. De lo contrario, es una fría armazón, indefinida, entelequias y cadavéricas” (Orrego, 2011: I, 350)

La filosofía debe encargarse del estilo, ya que éste representa la vida, los pensamientos y los sentimientos. De alguna manera ese sentir

solo se manifiesta en el vivir del cuerpo. Es considerar que el estilo es vida ya que se construye cuidadosamente en el movimiento libre de la conciencia. Las verdades que se formen desde esta comprensión no serán absolutas, ni inapelables, serán germinativas y tendrán razón con la estructura vital del universo. Pero debemos tener en cuenta que nunca ha tenido América este estilo, y que está en búsqueda del mismo.

“Ahora bien, América no ha tenido un estilo porque no ha tenido una verdad o conjunto de verdades originales que expresar ante el mundo encarnadas en una organización biológica, en una forma concatenada y congruente, en un todo tramado y contexturado para su expresión adecuada.

Mas, es preciso que lo tenga. De un caos parecido salieron todos los pueblos en que florecieron las más grandes culturas de la historia. Caóticos fueron siempre todos los principios. Una y otra vez ha de cumplirse la ley cósmica que establece que de una involución emerja un nuevo proceso evolutivo”. (Orrego, 1957: 51)

El estilo está unido a las verdades originales de los pueblos, no a copias, y debe expresarse correctamente con su realidad. El estilo es fundamental y Orrego opina que “es preciso acelerar y acrisolar el destino, racionalizándolo, haciéndolo conciencia; rigiendo, en cierto modo, el pensamiento que presidió su nacimiento. Así encontraremos el estilo de América” (Orrego, 1957: 51). Entonces, la aceleración del destino, el pulir su manifestación, el convertirlo en conciencia para controlar el pensamiento que se encuentra antes de la creación, en ese momento se encontrara el estilo de América.

El impulso de los hombres como beligerancia histórica

La preocupación por el estilo es formar ideas vivas y para Orrego eso es tener “beligerancia histórica” siendo de esta manera consecuentes con el presente, es tener un camino a seguir, para que se manifieste esta beligerancia Orrego pone las condiciones:

“Es preciso que surjan de las condiciones económicas, sociales, biológicas y espirituales de la época y que, luego, se encarnen, como energía emotiva y racional, como voluntad de realización, como proselitismo político, como creación ética y estética en las individualidades y temperamentos mejor dotados y capacitados para su expresión”.(Orrego, 1957: 107)

Orrego manifiesta el impulso vital desde un ámbito social, manifestado en el conflicto entre dos tendencias. La que se encuentre

más apegada a la vida aumenta en su expresión y las que no lo hacen decae hasta su extinción. Es un movimiento volitivo que nos permite contemplar al ser Americano, ya que éste se presenta como una tendencia energética nueva que va en ascenso, que entrega ideas, una personalidad y un sentimiento heroico que se aferra al movimiento de la vida para encontrar su expresividad. Las ideas que se manifiestan de esta manera quedan en “el dolor de la historia”, alejan de la especulación ideológica y se vuelven completamente realistas.

Para el trujillano, las ideas deben siempre manifestarse, y para que lo hagan, los hombres deben comprender lo que él llama “beligerancia histórica”, como un impulso espontáneo que se desarrolla en el conflicto inmediato, que se manifiesta en lo económico, lo político, lo biológico y también en lo espiritual. La tragedia de la vida se debe manifestar en los individuos a través de este ánimo heroico y beligerante. Luego del desastre, existirá un tiempo para la estabilización de la nueva tendencia emergente y con eso un nuevo posicionamiento de la vida. El conflicto, provocará la creación ética y estética del continente, mostrándose con esto la vida, que viene de una mezcla y se manifiesta violentamente en la tierra.

Orrego cree que el conflicto o la guerra es un elemento necesario para la vida contemporánea, como también para la creación. Para él „la guerra es ahora una actividad eminentemente funcional, como todas las otras actividades en la vida de los pueblos contemporáneos“ (Orrego, 1957: 90). Las ideas vivas, para Orrego, son como las reflexiones prácticas que había planteado Lenin y que también tenía sobre la revolución de Octubre. En el líder comunista, se encuentra esa práctica vital de vivir en las contradicciones y saber plasmarlas a través del antagonismo de clases. Lenin, creó una disciplina interna en su significado creativo la cual estaba repleta; “de una fe, de una pasión ejecutora, de una emoción operante, de un servicio humano colectivo...” (Orrego, 1957: 109) con esta disciplina, debían avanzar los hombres de espíritu quijotesco que aceptaban la agonía de vivir en el drama americano. El hombre americano debe acercarse al espíritu que tenía Lenin sobre la acción: Esta era la imagen viva que debía envolver al continente. Pero esta nueva conciencia y espíritu de movilización debe introducirse a una nueva ciencia y a un nuevo misticismo que provocara el movimiento hacia América.

La nueva ciencia y el nuevo misticismo: El marxismo y el aprismo

El filósofo nortino estaba convencido de que: “No se puede plantear hoy la revolución, cualquiera que sea el pueblo de la tierra, desde el punto de vista contemporáneo, sino dentro de los marcos teóricos del marxismo” (Orrego, 1957: 117) La lectura que hizo Orrego de Marx era herética, era una lectura propia y viva, no es un cúmulo de enseñanzas lógicas que deben repetirse en todos los lugares en los que se aplique, no comprendía lecturas ortodoxas. Orrego confiaba en los análisis económicos de Marx, pero no confiaba en los marxistas que tratan de convertirlo en una idea muerta, y que no logran ser herejes ante las ideas del filósofo alemán, no las complementan con su realidad geográfica, cultural para de esta forma posicionar las ideas de Marx en nuevos espacios vitales. Orrego critica la visión ortodoxa del marxismo, ya que esta ha provocado problemas de interpretación de las problemáticas reales del continente. Sobre esta inocencia frente a la lectura ortodoxa de Marx, Orrego opina que:

“Todo escritor izquierdizante en nuestros pueblos se siente -con el «Capital» a cuestas, bajo el brazo, o con el «Anh-Düring» sobre las espaldas agobiadas- en la obligación imperativa de darnos una versión ortodoxa del auténtico pensamiento marxista. Y así, gran parte del comentario de nuestra realidad política se ha convertido en un vasto coro de escolares, ganosos de demostrar ante el mundo que han aprendido bien su lección de dialéctica.” (Orrego, 1957: 16)

Para Orrego, al contrario de estos jóvenes ortodoxos, el marxismo era: “flexible y elástico que rebasa toda fórmula o plantilla cortada a patrón y medida geométrica” (Orrego, 1957:117). Orrego, comprueba esta creencia observando cómo las ideas de Marx se ha acomodado en América Latina, en el continente asiático y en África según la necesidad de cada uno de los territorios. Cree en la relatividad del marxismo, y esa característica es útil para su aplicación en América. Considera que esa forma relativa de aplicación fue la verdadera intención del Filósofo alemán y no por el contrario la visión absoluta y definitiva que planteaban sus seguidores ortodoxos. En los países coloniales, el capitalismo no se ha desarrollado bajo el mismo patrón económico y social que en Europa dejando la puerta abierta para la revisión a las ideas de Marx. El marxismo ha logrado integrarse en las realidades de cada uno de estos países de manera positiva y distinta. Marx logra visualizar la historia como una construcción biológica y dialéctica, mostrando su flexibilidad

e indeterminación en todos los ámbitos. El marxismo que Orrego propone fue por mucho tiempo escondido o tildado de voluntarismo, en él la regeneración social no necesariamente tenía que venir de la industrialización capitalista, sino del ánimo popular por la liberación y de su poder organizacional a nivel regional.

Orrego cree que en el Perú y en toda América aparecerá una fuerza heroica que tendrá la expresión, el estilo que necesita el hombre del continente, como también la beligerancia necesaria para provocar el cambio hacia “la realidad trágica y sangrante” y mantendrá esa forma herética de comprender los textos de Marx. Para Orrego, el movimiento aprista tiene ese ánimo que sobresale en él como una necesidad biológica. Orrego, creía que el movimiento aprista se formaba también con ansias de comenzar a construir lo indoamericano. El aprismo se presenta como una tendencia espontánea, nace naturalmente en los hombres, no tiene héroes ni mártires, puesto que el mismo tiene vida propia como alianza revolucionaria y por esa misma razón rebasa a los partidos políticos y a la vez a toda dinámica electoral. El aprismo es un movimiento vivo que se desarrolla por las necesidades de los pueblos americanos por luchar contra la reacción, a través de la acción viva de los hombres inmersos en el conflicto, no como masas torpes y embrutecidas que se lanzan a la muerte para algunos pocos, sino como entidades que se lanzan en busca de la vida y del tiempo presente. Es por eso que para Orrego es necesaria una mística en el movimiento, los demagogos no son capaces de crear esa mística, solo crean artificios superficiales que no originan aquella mística movilizadora:

“No hay, ni ha habido nunca una tarea de gran envergadura histórica, no hay siquiera una obra puramente individual si esto es posible en el rigor del término con cierta profundidad, fecundidad y trascendencia humanas, que no haya sido movilizadora, aventada, impulsada por una fuerza espiritual, por una mística.” (Orrego, 1957: 114-113)

Las masas, como ya vimos, no actúan con la razón, sino que por sentimientos e intuiciones que dan paso a la mística y a una comprensión del elán vital. En estas circunstancias comienzan a vivir la lucha, el peligro y el sacrificio, y es ahí en donde se crea el futuro trascendente. Se hacen cargo de su misión histórica, que consiste en lanzar las fuerzas materiales y espirituales hacia adelante, sin dejarse vencer por los datos virtuales del futuro. Es forjar una “fe” creativa anclada en los objetos, que esté

mezclada en un movimiento continental que, como diría Unamuno, es un “crear lo que no vemos”. Orrego nos habla, entonces, de los apristas:

“El aprista se siente como un instrumento histórico de la nueva América, como el forjador del nuevo hombre que necesita el Continente para alcanzar su expresión más íntima y original, como el adalid antiimperialista del Nuevo Mundo; como el órgano biológico necesario para transmutar en una unidad, las contradicciones y antinomias más profundas del Continente; como una fuerza constructora en medio del caos y de la dislocación jurídica, social, económica, moral y política de nuestros pueblos; como una energía combativa contra el estacionarismo suicida y la rutina feudal de las oligarquías dominantes, como el instrumento histórico de una nueva cultura que inicia su marcha creadora”. (Orrego, 1957: 116)

El aprismo fundaría una cultura nueva y también una fe en el movimiento y en el cambio de fuerzas existentes, mantiene las ideas de destruir las tendencias demagógicas y quietistas que existen tanto dentro como fuera del Perú. Tratan de salir del paso de las ideas individuales y olvidar el pasado colonial, pero todo esto construyendo una fuerza que tiene relación directa con la realidad continental es decir con lo indoamericano.

El indoamericanismo y la propuesta de una imagen movilizadora

Orrego cree que la América a construir debe ser indoamericana, que el continente es una novedosa y nueva perspectiva energética. Afirma que nace con esto un nuevo patriotismo: “Somos, pues, los indoamericanos el primer «Pueblo Continente» de la historia y nuestro patriotismo y nacionalismo tienen que ser un patriotismo y un nacionalismo continentales.” (Orrego, 1957: 75). América como patria, es un fuerte imán para la unión de todas las razas, en ella todas son atraídas de manera misteriosa. El Universo completo debe concluir en América, de esta manera comienza en la zona una cita cósmica ya que todas sus energías se estarían dando en su seno, esto provocaría la unión de todas las miradas en su centro. El continente desde esta perspectiva abre nuevos caminos que debían avanzar de alguna manera bajo el mismo signo universal. Orrego, pone sobre todas las razas la imagen mítica del Sol que los incas llamaban Inti. Los antiguos indios vivieron bajo la Pachamama, pero para él es el momento de convergencia bajo Inti, ya que es éste quien fecunda al universo por completo, en él se fusionan todos los Dioses de todas las culturas, es la imagen de un nuevo Mito

o signo político, que hará movilizarse a las masas a la creación de una nueva cosmología y a la vez dará un sentido al continente, es un símbolo de liberación para la humanidad. El Sol es un símbolo de unificación de algún sentido más cercano a los tiempos de beligerancia que en los que se mantenía la Pachamama como imagen de vida:

“Si el antiguo indio peruano vivió bajo el signo de la Pachamama, toda nutridora y paridora de todo, también vivió bajo el signo de «Inti», el Padre-Sol, que todo lo vivifica desde arriba, que todo lo preside y rige, y que desciende en sacrificio hacia la tierra para fecundarla con su energía creadora. Si el cuerpo y el ánimo del latinoamericano están amasados con los materiales que han alcanzado la máxima densidad terrena, si la tierra los ha procreado con sus jugos más entrañados y si de sus abismos geológicos han surgido, tras de angustias sin cuento, hacia los bordes de la luz, el Espíritu que preside su destino creativo, su Logos Spermatikus, que decían los griegos, procede del Sol, de Inti, que a su vez fecunda a todo el Universo.” (Orrego, 1957: 151-152)

Inti es una imagen para la nueva movilización, pero también en *Pueblo-Continente* se habla de un necesidad estética que sería funcional para la mezcla racial de la región, se reivindica el ánimo de las razas negroides, las cuales están en contra de la temporalidad y de la negación del cuerpo, que habían perpetuado los europeos, Orrego llama a esto el “milagro estético”. Esto se podría comentar de la siguiente manera: para la región no se trata de proyectar el alma en la obra, el avanzar es estático, va del centro hacia fuera, es la contemplación y el goce fuera del hombre mismo, se manifiesta en un presente inmediato, en la duración, es un “acaba de ser” y un “no es ya” es la imagen de la danza y el canto de las razas negroides. Orrego nos habla de esta obra estética: “la obra estética del negro es su ser mismo que no se desplaza jamás de su centro vital, que vive perpetuamente, vibra y se construye en todos los instantes, se expresa movilizándose siempre al porvenir” (Orrego, 1957: 156). El “milagro estético” posiciona al cuerpo como centro creador, es un instrumento que logra la irradiación del espíritu en todo ámbito de la vida. Cuerpo y materia forman el espíritu de los hombres y a través de ellos avanzará esta nueva forma de praxis continental dejando de lado la intelección y volviendo al dominio del cuerpo. Comprenderemos que desde este momento Indoamérica tiene como referentes dos razas: al indio y al negro, las cuales servirán como referencia para su comprensión estética sobre lo americano:

“y en verdad, no hay otra salida para América que partir del arte indio o partir del arte negro, porque el blanco fue incapaz de trasladar el alma de Europa, por falta de maduración y gravitación corporal y anímica [...]”.
(Orrego, 1957: 156)

A manera de conclusión

Entendemos que para Orrego el continente americano, y su devenir indoamericano, implican la convergencia de todas las razas y lenguas. Es la creación de un caos que provoca nuevas tendencias, es la formación de un movimiento místico que se comprende en el movimiento aprista, y que tenía como necesidad comprender la ciencia nueva del marxismo para lograr la movilidad no dogmática de sus fuerzas que lo llevaría a su liberación como continente y a su unificación con el fin de crear la patria continental. La fusión que nos plantea, es la elevación de un nuevo cántico atraído por la creación simbolizado en la imagen del sol, es la fecundación de lo nuevo y durable.

Para Orrego, la creación de América se encuentra en marcha y no se detiene, solo si se pone límite a la mezcla que existe y que se está dando en ella. La aceptación de esta sopa primordial continental, su devenir juvenil y virgen son esenciales para su comprensión. Los países indoamericanos se desintegran y comienzan la unidad, no con el fin de olvidar su pasado cultural, sino que por el contrario, con el propósito de mezclarlo hasta el infinito.

El arte de la creación de la vida debe ser indio y negro en sus inicios. Los blancos como raza no lograron la sincronización con el ritmo universal, no aceptaron su maduración, se separaron y se negaron unos a otros mostrando la decadencia del espíritu europeo que postulaba a la desmembración de su continente y no a su coalición. Por el contrario, la finalidad de América debe tender a la unificación en un tiempo presente, constante, creativo y la vez revolucionario que implicaría vitalmente una evolución de las tendencias que se muestren más apegadas a la vida.

Según Orrego las revoluciones “confirman, destruyen y crean”, eso debe ocurrir en el proceso. La vida, desde ese momento revolucionario es dinámica, no se detiene en abstracciones cadavéricas es totalmente antagónica, es la transformación total del sistema económico, social y cultural, una creación incesante y libre del objeto continental que apunta a la liberación de los extremos para comenzar a formarse desde un centro joven y virgen.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bergson. Henri (2007), *La Evolución Creadora*, Buenos Aires: Cactus.
- Chang-Rodríguez, Eugenio (2004): *Antenor Orrego: Modernidad y Cultura Americana*, Lima: Fondo Editorial Del Congreso Del Perú.
- Iberico Rodríguez, Mariano (1926): *El Nuevo Absoluto*. Lima: Editorial Minerva.
- Jara, Gonzalo (2013): *La Filosofía Latinoamericanista de Antenor Orrego en la Revista Amauta*. En O. Fernández. B. Rojas y P. Gutiérrez eds: *Amauta y Babel revistas de disidencia cultural*. Valparaíso: Ediciones Facultad de Humanidades Universidad de Valparaíso.
- Lenin, V. I (1985): *El Imperialismo, fase superior del capitalismo*, Moscú: Editorial Progreso.
- Mariátegui, José Carlos (1986), *Historia de la crisis mundial*. Lima: Empresa Editora Amauta.
- Orrego, Antenor (1957): *Pueblo - Continente*. Buenos Aires: Ediciones Continente.
- Orrego, Antenor (2011): *Notas Marginales*. En Obras completas tomo I. Lima: Casa Editorial Pachacutec.
- Orrego, Antenor (2011): *Algunas Notas de Andar y Ver*. En Obras Completas Tomo I. Lima: Casa Editorial Pachacutec
- Orrego, A. (2011): *Estafetas del Soviet*. En Obras Completas, Tomo IV. Lima: Casa Editorial Pachacutec.
- Orrego, Antenor (2011): *Discriminaciones*. En Obras Completas, Tomo II. Lima: Casa Editorial Pachacutec.
- Orrego, Antenor (2011): *Significado Trascendente del Movimiento de Trujillo*. En Obras Completas, Tomo V, Lima: Casa Editorial Pachacutec.
- Salazar Bondy, Augusto (1967): *La Filosofía en el Perú*, Lima: Editorial Universo.
- Salazar Bondy, Augusto (2013): *Historia de las Ideas en el Perú Contemporáneo*, Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.

Recibido: Julio 2015

Aceptado: octubre 2015

PAUTAS PARA ENVÍO DE TRABAJOS A LA REVISTA SOLAR

Los textos presentados para su publicación en *Solar* deberán adecuarse a las siguientes formalidades, de lo contrario no podrán ser tomados en cuenta:

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, inglesa u otra previa coordinación con el director.
3. Ser originales e inéditos.
4. Los árbitros, para la evaluación de los textos recibidos, serán dos especialistas externos y de carácter anónimo.
5. El envío será preferentemente por correo electrónico, como archivo adjunto, a solarsophia@yahoo.com. El formato del archivo debe ser DOC, DOCX o RTE.
6. Los textos deben presentar el siguiente orden:
 - a. Título (castellano, inglés u otra previa coordinación con el director), nombre del autor, filiación institucional, correo electrónico y resumen biográfico. (El nombre del autor solo 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, inglés u otra previa coordinación con el director de no más de 150 palabras cada uno.
 - c. Palabras clave en castellano, inglés u otra previa coordinación con el director.
 - d. Texto del trabajo.
 - e. Las Referencias bibliográficas podrán ser en estilo APA o MLA.
 - f. Para el uso de las citas en cualquier de los textos, se podrán utilizar las normas de los estilos de APA o MLA; además se puede hacer uso de las notas al pie de página para colocar los datos de las referencias de las citas colocadas en el texto. Estos datos pueden ser el autor, el título y la página, dejando para las referencias la información completa; en ese sentido también están permitidas las locuciones latinas ídem, ibídem, op *cit*, *ibid*.

Finalmente, en la referencia debe utilizarse cualquier de los dos estilos mencionados en el ítem anterior.

7. Principios éticos

- a. El consejo editorial se hará responsable de permitir o no, la publicación de los textos enviados.
- b. Los editores enviarán los textos a revisión ciega para garantizar la originalidad de los artículos.
- c. Los autores deberán evitar cualquier mala práctica de transcripción de la información (plagio o autoplagio) en el sentido de las citas y las referencias, de incurrir en ello se retirará los textos y se evitará su publicación posterior en la revista.
- d. Los revisores deberán declarar expresamente si tienen algún conflicto de interés cuando reciban los textos.

SOLAR

Director

Revista de filosofía iberoamericana

www.revistasolar.org

SE TERMINÓ DE IMPRIMIR
EN DICIEMBRE DE 2015
LIMA - PERÚ

