

**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

ISSN: 1816-2924

DOI. 10.20939/solar.2017.13.01

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](http://www.revistasolar.org)

Editado por SOLAR, Revista de filosofía iberoamericana

Edición y diagramación:

Joel Rojas: [joelix7@hotmail.com](mailto:joelix7@hotmail.com)

Diseño y concepto creativo de la portada: Pilar Suárez

Artista Visual Internacional

Diseño Creativo e Ilustración - Perú

[artecipancz@icloud.com](mailto:artecipancz@icloud.com)

Leyenda de portada: Eco del Emporio (díptico)

Técnica: acrílico sobre lienzo - collage

Ciudad: Lima - Año: 1998

Corrección de texto

Mabel Sarco: [mabelsarco@gmail.com](mailto:mabelsarco@gmail.com)

# REVISTA DE FILOSOFÍA IBEROAMERICANA

Año 13 Vol. 13 - N°1

Publicación semestral

Lima 2017

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 (FLACSO-Ecuador),  
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
-----------------	---

### ARTÍCULOS

1. Un acercamiento al papel que han podido jugar los cuentos de tradición oral en los procesos de legitimación del poder. Un estudio de caso.  
An approach to the role that have been able to play tales of oral tradition in the processes of legitimization of power. A case study.  
*Gonzalo Díaz Troya* ..... 11
2. Frantz Fanon, *Sociología de la revolución* y crítica del poder.  
Frantz Fanon, *Sociology of revolution* and criticism of the power.  
*Victor Hugo Pacheco Chávez* ..... 35
3. Modernidad, Transmodernidad e identidades andino-amazónicas a partir de la obra de Juan José Bautista.  
Modernity, Transmodernity and andean-amazonian identities from the work of Juan José Bautista.  
*Jesús Ayala Colqui* ..... 49
4. Construcción trasatlántica y tensional de la utopía moderna: episteme humanística europea ante América novomundista en diálogo y resistencia.  
Building transatlantic and tension of modern utopia: european humanistic episteme in America novomundista in dialogue and resistance.  
*Alberto Valdivia Baselli* ..... 69

5. La evolución de las ideas en la América hispana (1832-1845). Un análisis de las influencias filosóficas en los cursos de lógica y ética de José Joaquín de Mora.  
The evolution of the ideas in the Hispanic America (1832-1845). An analysis of the philosophical influences on the courses of logic and ethics of José Joaquín de Mora.  
*Rafael Cerpa Estremadoyro* ..... 91
6. La crisis del sistema mundo eurocentrado y las potencialidades críticas de la filosofía latinoamericana. Una propuesta epistémica alternativa.  
Scenes of knowledge and writing. Desentierros and dressing rooms  
*Hugo Busso* ..... 107

#### RESEÑAS

1. Rein, Raanan. *Los muchachos judíos peronistas. Los argentinos judíos y el apoyo al Justicialismo.*  
*Victor García Salas* ..... 127
2. Muñoz C., Fernando. *Sócrates, máscara de Platón.*  
*Álvaro Gamarra Martínez* ..... 133
3. Depaz Toledo, Zenón. *La cosmo-visión andina en el Manuscrito de Huarochirí.*  
*Joel Rojas Huaynates* ..... 146
4. Castro-Gómez, Santiago. *Revoluciones sin sujeto: Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno.*  
*Alejandro Obregón Hilario* ..... 152
5. Arpini, Adriana. *Filosofía, Crítica y compromiso en Augusto Salazar Bondy.*  
*Segundo Montoya Huamaní* ..... 163

## EDITORIAL

La filosofía latinoamericana goza de buena salud. Es decir, hay diversas agendas y múltiples tensiones discursivas que dan una idea de la riqueza intelectual que dinamiza el debate. Con ello, las rutas de trabajo adquieren un escenario sugerente para nuestro filosofar. Hay una normalización reflexiva en los circuitos tanto académicos como la aparición de nuevos espacios de diálogo que van más allá. Ello significa que el horizonte de diálogo se amplifica y permite también su profundización.

En el presente número, Gonzalo Díaz, desde algunas lecturas sobre el concepto de ideología, investiga a través de un estudio de caso, los sistemas de poder que hay en los cuentos orales ecuatorianos. Fanon es un referente para varias líneas anticoloniales y su presencia teórica es analizada por Víctor Hugo Pacheco que lo relaciona con las sociologías críticas. El filósofo boliviano Juan José Bautista es revisado por Jesús Ayala como un crítico importante de la modernidad, para ello se detiene en repensar los conceptos de Pachakuti, Pachamama, Nayajá y Suma Qamaña. Alberto Valdivia trabaja desde las categorías trasatlánticas el enfrentamiento entre dos tipos de epistemes que están en permanente conflicto, así Guamán Poma, Augusto Salazar Bondy, Mignolo son vinculados a una tradición contestaría latinoamericanista.

José Joaquín de Mora es visto por Rafael Cerpa, focalizándose en sus Cursos de lógica y ética según la Escuela de Edimburgo, bajo las claves decimonónicas. Hugo Busso plantea una lectura en lo que define como una dimensión crítica de la filosofía latinoamericana. Finalmente, unas excelentes reseñas configuran relecturas críticas sobre la producción última.

Rubén Quiroz Avila  
Director



# ARTÍCULOS



## **Un acercamiento al papel que han podido jugar los cuentos de tradición oral en los procesos de legitimación del poder. Un estudio de caso**

### **An approach to the role that have been able to play tales of oral tradition in the processes of legitimization of power. A case study**

Gonzalo Díaz Troya<sup>1</sup>  
Universidad Laica “Eloy Alfaro de Manabí”, Ecuador  
gonzalodiaztroya@hotmail.com

#### **RESUMEN**

Los cuentos de tradición oral cumplen una función de integración social. Resulta muy sugerente pensarlos desde la perspectiva de la institución del poder político, más específicamente, desde las categorías de ideología y legitimación. Se muestra un paralelo entre los grandes relatos que dan origen a las teorías contractualistas del poder, y el modo cómo operan la violencia, el temor, la vigilancia y el castigo en la estructura de los cuentos de transmisión oral. Así, se confronta la estructura narrativa sobre la que descansa el contractualismo moderno, con la estructura narrativa de los cuentos de transmisión oral en los que operaría una función ideológica semejante destinada a establecer relaciones de dominación. El estudio preciso se aplica al caso de una recopilación de cuentos propios de los habitantes del cantón El Carmen, provincia de Manabí, Ecuador.

**PALABRAS CLAVE:** Poder, estado, ideología, dominación, legitimación.

#### **ABSTRACT**

Oral tradition stories play a role of social integration. It is very suggestive to think from the perspective of the institution of political power, more

---

<sup>1</sup> Doctorando en Filosofía, Universidad de Valladolid; profesor de la Universidad Laica Eloy Alfaro de Manabí» (Ecuador).

specifically, from the categories of ideology and legitimacy. Shows a parallel between the big stories that give rise to the contractualistas theories of power, and the way they operate the violence, fear, surveillance and punishment in the structure of the tales of oral transmission. Thus, confronted the narrative structure on which rests the modern contractualism, with the narrative structure of the tales of oral transmission that would operate a similar ideological function intended to establish relations of domination. The precise study applies to the case of a collection of short stories of the inhabitants of the canton El Carmen, Manabí province, Ecuador.

**KEY WORDS:** Power, status, ideology, domination, legitimation.

## **Introducción**

Para contar muy bien un cuento hay que mirar a la cara, meterse en él, convencerse de que lo que se cuenta sucedió y dejar que el otro piense que lo contado es cierto “porque así lo dijo...”. En consecuencia, el oyente queda atrapado en esa ficción, y a partir de ella recrea toda una realidad que le da coherencia y sentido a la forma de representar y representarse en el mundo.

Para precisar el estudio del tema en cuestión se plantean dos hipótesis de trabajo:

- Los cuentos de tradición oral tienen la misma estructura que posee la dinámica que subyace en los relatos contractualistas que hacen referencia al ejercicio del poder para mantenerse y perpetuarse.
- Los cuentos de tradición oral repetidos una y otra vez, operan como un mecanismo de internalización de normas de conductas que llegan a ser incorporadas como parte de la personalidad.

Este artículo se estructura en cinco apartados. En el primero, se reflexiona entorno a las categorías ideología y legitimación a fin de fundamentar conceptualmente el estudio desde la filosofía política. Luego, en segundo lugar, se hacen algunas consideraciones sobre las teorías contractualistas. En el tercer apartado se realiza una sugerente

Un acercamiento al papel que han podido jugar los cuentos de tradición oral en los procesos de legitimación del poder. Un estudio de caso

comparación entre lo que aquí denominamos cuentos de tradición oral y los relatos contractualistas, con el propósito de hacer algunas aproximaciones teóricas alrededor a estos dos temas. En el cuarto, se expone una descripción más acabada de los cuentos de tradición oral que forman el sustrato de esta reflexión. Y, por último, se presentan los resultados obtenidos a partir del estudio de caso.

## I. Ideología y legitimación.

Ocuparse de la categoría de ideología necesariamente obliga a realizar un recorrido por las obras de Marx, básicamente por sus primeros escritos e, ineludiblemente, por *La Ideología Alemana*, documento fundamental en el cual se puede evidenciar una construcción mucho más acabada de su concepción de ideología. Paralelamente, es imprescindible echar mano de los finísimos análisis que Paul Ricoeur realiza sobre concepto ideología en los cuales Marx es paso obligado. Asimismo, brinda mayores luces a la temática el abordaje que Fernando Longás efectúa a partir de una sugerente crítica que realiza al discurso en *Dos conceptos de libertad* de Isaiah Berlin (1974) lo que le permite, a partir de las contribuciones de Ricoeur, arribar a una concepción de ideología como integración. En consecuencia, lo que sigue de esta parte, se ajustará a este itinerario.

En relación con unos algunos escritos de Marx, Ricoeur sostiene: 'la crítica de la religión es el requisito previo de toda crítica' [...] Aquí tenemos el modelo de toda crítica de la ideología. Para Feuerbach la religión es el paradigma de todas las inversiones y [...] el primer concepto de ideología en Marx está constituido precisamente de acuerdo con este modelo. Algo se ha invertido en la conciencia humana y nosotros tenemos que invertir la inversión; tal es el procedimiento de la crítica. (Ricoeur, 1989: 66)

Marx no dudó en señalar que el hombre hace la religión y no la religión al hombre; según él la religión vendría a ser como la autoconciencia y la autoestima del hombre dado que no se ha conquistado a sí mismo o se ha vuelto a perder. Añade Marx que el hombre es un ser de este mundo, es más, el hombre es el mundo del hombre, el Estado, la sociedad; estos dos últimos producen la religión, que según Marx, es una *conciencia invertida del mundo, una fantástica realización del ser humano*.

Y si esta realización es fantástica ello se debe a que el ser humano carece de verdadera realidad. (Marx, 2004: 49-50).

A criterio de Ricoeur en esta etapa del pensamiento marxista no se puede hablar aún de un empleo del vocablo Ideología, cosa que sí lo hará en *La ideología Alemana*. No obstante, su modelo de razonamiento ya está presente (Ricoeur, 1989: 67).

A continuación realizamos un sucinto recorrido por algunos de los contenidos de la *Ideología Alemana* que se considera importantes para entender como los cuentos de tradición oral nacen de realidades concretas de existencia, que de partida ya están *invertidas*, y cómo su carácter de ficción en el fondo reflejan toda una construcción que hace uso de la dimensión simbólica del hombre, a fin de producir y reproducir la misma realidad invertida.

En el prólogo de la *Ideología Alemana* Marx y Engels realizan una exhortación que invita a liberar a los hombres de fantasmas mentales que han terminado por imponerse a sus mentes y que, por lo tanto, como se verá más adelante, terminan configurando sus condiciones reales de existencia.

Hasta ahora, los hombres se han formado siempre ideas falsas acerca de sí mismos, acerca de lo que son o debieran ser. [...] Los frutos de su cabeza han acabado por imponerse a su cabeza. [...] Liberémoslos de los fantasmas cerebrales, de las ideas, de los dogmas, de los seres imaginarios bajo cuyo yugo degeneran. Rebelémonos contra esta tiranía de los pensamientos. Enseñémoslos a sustituir estas quimeras por pensamientos que correspondan a la esencia del hombre, dice uno, a adoptar ante ellos una actitud crítica, dice otro, a quitárselos de la cabeza, dice el tercero, y la realidad existente se derrumbará. (Marx & Engels, 1974: 11)

Ahora bien, esta constatación evidencia que la historia como tal se ha reducido a una simple narración de personas o hechos que permiten consolidar un horizonte funcional al pensamiento imperante. De allí la urgencia que denota el pensamiento de Marx y Engels de abordar la historia como ciencia que permita descubrir el horizonte hacia el cual esta apunta.

Reconocemos solamente una ciencia, la ciencia de la historia [...] abordaremos [...] la historia de los hombres, pues casi toda la ideología se reduce a una concepción tergiversada de esta historia a una abstracción total de ella. La propia ideología es tan sólo uno de los aspectos de esta historia. (Marx & Engels, 1974: 676).

¿Pero qué entiende por ideología Marx y Engels? Se asume que si la historia ha sido tergiversada, es menester aclararla y explicarla, dado que se le ha deformado. Y, justamente, los hombres guardan en su mente una realidad deformada que es imperativo reemplazarla para crear nuevas condiciones de existencia. Se revelan así dos aspectos importantes; el primero, la ideología como un marco de ideas equivocadas “realidad invertida” y, segundo, la ideología misma como objeto de crítica. ¿Qué ha producido aquello? Las circunstancias mismas en las que ha vivido el hombre, sus relaciones de producción han configurado de tal manera el panorama que la realidad construida muestra desde la experiencia que se presenta favorable a un sector concreto de la clase social que ella misma se ha encargado de engendrar. Las mismas clases sociales son fruto de esas circunstancias concretas de existencia; de allí la importancia de someter a crítica a la ideología misma como categoría creadora de pensamientos deformados. ¿Cómo opera para lograr aquello?

Las premisas de que partimos no tienen nada de arbitrario, no son ninguna clase de dogmas, sino premisas reales, de las que sólo es posible abstraerse en la imaginación. Son los individuos reales, su acción y condiciones materiales de vida, tanto aquellas con que se han encontrado como las engendradas por su propia acción. Estas premisas pueden comprobarse, consiguientemente, por la vía puramente empírica. (Marx & Engels, 1974: 19)

Según Marx y Engels (1974: 19), la primera premisa de la historia humana es la existencia de individuos concretos y las modificaciones de la que ha sido objeto fruto de su misma acción; se observa en la historia que el hombre, a diferencia de los animales, tiene conciencia y además adquiere mayor diferenciación de éstos por la producción de sus medios de vida, que en definitiva es producción indirecta de su vida material. Así, lo que el hombre llega a ser coincide con su producción, con *lo que* producen y con el modo *cómo* producen. Por lo tanto, “Lo que los individuos son depende [...] de las condiciones materiales de su producción.” (Marx & Engels, 1974: 19-20). Se evidencia, además, una trabazón entre la organización social y política y la producción; el Estado como tal es fruto de este proceso de vida de individuos reales, que “[...] desarrollan sus actividades bajo determinados límites, premisas y condiciones materiales, independientes de su voluntad.” (Marx & Engels, 1974: 25)

Consecuente con lo citado en el párrafo anterior, la producción de ideas y representaciones

[...] aparece al principio directamente entrelazada con la actividad material y el comercio material de los hombres, como el lenguaje de la vida real. [...] lo mismo ocurre con la producción espiritual, tal y como se manifiesta en el lenguaje de la política, de las leyes, de la moral, de la religión, de la metafísica, etc., de un pueblo. Los hombres son los productos de sus representaciones, de sus ideas, etc., pero los hombres reales y actuantes, [...] (Marx & Engels, 1974: 26)

De allí que si los hombre y sus relaciones aparecen invertidas en toda ideología, responde a un proceso histórico de vida, que es real y observable.

La moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología y las formas de conciencia que a ellas corresponden pierden, así, la apariencia de su propia sustantividad. No tienen su propia historia ni su propio desarrollo, sino que los hombres que desarrollan su producción material y su intercambio material cambian también, al cambiar esta realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento. No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia. (Marx & Engels, 1974: 26)

Consecuentemente, la conciencia es producto social, conciencia del mundo *inmediato* y *sensible* y de los nexos “[...] limitados con otras personas y cosas, fuera del individuo consciente de sí mismo” (Marx & Engels, 1974: 31)

Es recurrente la palabra *pensamiento* en las afirmaciones de Marx y Engels. Ésta recibe una fuerte carga que acentúa su papel como instrumento que predispone a los hombres a actuar de una determinada forma. Y de esto no es consiente el sujeto de la acción. Decide y actúa con el convencimiento firme de la validez de las razones que lo mueven a actuar así. Se plantea el hecho de que los pensamientos como tales son introducidos a modo de marco categorial a partir del cual se piensa, se decide y actúa. Este convencimiento lleva a tal punto, que el mero hecho de quitárselos de su mente dejaría sin bases a la realidad que ha creado y ésta por sí misma se derrumbaría.

Es relevante la puntualización que realiza Paul Ricoeur a propósito del concepto de ideología

Debemos integrar el concepto de ideología entendida como deformación

Un acercamiento al papel que han podido jugar los cuentos de tradición oral en los procesos de legitimación del poder. Un estudio de caso

en un marco que reconozca la estructura simbólica de la vida social. Si la vida social no tiene una estructura simbólica, no hay manera de comprender cómo vivimos, cómo hacemos cosas y proyectamos esas actividades en ideas, no hay manera de comprender cómo la realidad puede llegar a ser una idea ni como la vida real puede producir ilusiones: estos serían hechos simplemente místicos e incomprensibles. Esta estructura simbólica puede pervertirse precisamente a causa de intereses de clase, etc., como la ha mostrado Marx (Ricoeur, 1986, pág. 51)

Los cuentos de tradición oral forman parte de la cultura, son parte de ese horizonte simbólico que da sentido y orientación a los sujetos. Este horizonte puede ser utilizado para expresar lo que un pensamiento totalizador considera que abona a sus principios. Los cuentos pueden ser usados como instrumentos que inconscientemente el sujeto produce, representaciones funcionales al horizonte ideológico del pensamiento que lo somete y del que él no es consciente. La revisión exhaustiva de los cuentos de tradición oral muestra relatos que evidencian cómo el sujeto percibe el mundo y la forma como éste se relaciona con el poder. Cuentos rebeldes o cuentos que muestran cierto carácter de resentimiento, de sometimiento, de resistencia, de escisión cultural. Y es a partir del carácter de estos relatos cortos que el sujeto puede reconocer la realidad del poder y cómo actúa éste sobre el individuo. No es consciente de aquello, pero lo expresa a través de personajes, escenarios y acciones; no los interpreta, pero ellos muestran desde su inconsciente lo que el sujeto piensa del poder. Si no los interpreta, ni dan razón de aquellos, es porque su pensamiento ya está sometido, “deformado”, su consiente no le permite un pensar diferente. Se ha incrustado un marco simbólico cultural, que ha producido un tipo de conciencia, a modo de filtro, que impide que los sujetos puedan exteriorizar y producir una realidad diferente a la interiorizada. Se está hablando de ficción. Ficción que produce realidad. Se puede percibir que en la ficción está presente un convencimiento firme de un pensamiento único, que se incrusta en el marco simbólico para direccionar la acción humana a la producción de determinada realidad funcional a la estructura social, política y económica que configura las condiciones de existencia de los individuos. De allí que en los cuentos, cuando los sujetos aceptan la voluntad de Dios o de los seres míticos, muestra en toda su crudeza las bases de un pensamiento que se considera incapaz de sublevarse ante el orden establecido, se limita entonces a aceptarlo

con resignación. Esto es, un poder que ha considerado sus limitaciones y consecuentemente se presenta como legítimo a fin de validarse como tal y asegurarse el orden establecido.

Es curioso pensar cómo los hombres pueden llegar a aceptar un orden establecido que, así como puede producir placeres, también produce grandes inequidades. El tema necesariamente tiene que ver con la legitimidad del orden establecido.

¿Se puede hablar de un pensamiento no ideológico? Al parecer sí. La ideología pensada como crítica, como camino a seguir para develar un tipo de pensamiento que configura una determinada realidad a partir de los componentes empíricos que esta muestra. Aquello lo podemos encontrar en los inicios del pensamiento marxista, lo que se ha denominado como el primer Marx. No obstante, también puede ser entendido como el cúmulo de ideas o pensamiento a partir del cual se configura el mundo; esto es, la cosmovisión. En este sentido, desborda el ámbito de la crítica y se presenta con carácter de absoluta, rechazando todo tipo de pensamiento diferente. Ricoeur aborda la temática con particular esmero. Al asumir el carácter que se ha establecido en la segunda acepción, la ideología como crítica se traiciona a sí misma, pierde su carácter primigenio. ¿Qué hacer frente a aquello para no caer en esos derroteros? Longás aborda la temática desde el horizonte que muy habilidosamente construye Berlín en su famoso discurso sobre los dos tipos de libertades. Los somete a crítica y, apoyándose en Ricoeur, realiza sugerentes aportaciones al problema.

Según expone Longás, Berlin relaciona la libertad negativa con “[...] la idea de que cada uno, en cuanto sujeto de intereses y deseos, no sea interferido en sus acciones, lo que permite entender la libertad política como *‘el ámbito en el que un hombre puede actuar sin ser obstaculizado por otro’*” (Longás, 2002: 12). Respecto a la libertad positiva Berlin la relaciona “[...] con la idea de que los hombres, desde su capacidad racional, sean su propio dueño, lo que permite entender la libertad política como *‘auto-dominio’* y *‘auto-realización’*” (Longás, 2002: 12). Con la primera definición, según Longás, Berlin quiere que sea identificada con la idea de un estado moderno individualista y plural; y, la segunda, con la teoría democrática de autogobierno, más cercano a un estado totalitario, racionalista y utópico. El efecto que considera Longás más negativo de esta distinción es que oculta

Un acercamiento al papel que han podido jugar los cuentos de tradición oral en los procesos de legitimación del poder. Un estudio de caso

el problema, reduciéndolo a un enfrentamiento entre ideologías ; por un lado la *ideología liberal* y, por otro, la *ideología democrática*. En el fondo se trata, a juicio de Longás, de una ideologización del pensamiento que trae consigo un “[...] alejamiento de la realidad y, a la larga, la indiferencia y la ausencia de compromiso” (Longás, 2002: 13). En este punto es ineludible volver a la pregunta con que se abrió el párrafo anterior. Longás la plantea de la siguiente manera: “¿qué nos asegura que el intento que aquí realizamos de pensar la libertad política no es igualmente ideológica?”

El que todo sea ideológico implica paradójicamente un retroceso de lo que puede ser real, implica una supremacía de la tergiversación y la simulación por sobre el modelo y el original, un reemplazo definitivo de la máscara por el rostro, en fin, es como si el tópico literario de que la vida es sueño hubiese saltado fuera de las páginas en las que habitaba como metáfora haciendo retroceder la vida hasta disolverla en imágenes oníricas. (Longás, 2002: 13)

Al respecto, Longás, interpretando la “Paradoja de Mannheim”, expone que la denuncia de una ideología tiene algún sentido si existe algún tipo de pensamiento no ideológico, de lo contrario cualquier teoría de la ideología carecería de sentido.

A fin de superar este disyuntiva parece sugerente lo planteado por Ricouer, en cuanto a buscar un sentido constructivo del concepto de ideología.

A partir de la evolución del desarrollo del concepto de ideología [...] Ricouer propone un punto de vista que nos parece especialmente sugerente [...] La idea consiste en subsumir las diversas significaciones que ha asumido la ideología en nuestro siglo bajo su significado inicial [...] aquel en la que su tensión más original es con la realidad entendida como praxis [...] atendiendo a la estructura simbólica de la praxis social [así] un sentido positivo que nos faculte para entender, no sólo qué causa la ideología, sino, también, cómo opera esta. (Longás, 2002: 15)

Longás resume el punto de vista de Ricouer de la siguiente manera:

[...] los hombres pueden vivir sus conflictos sociales gracias a que sus propias acciones aparecen tejidas por un sistema simbólico que les ayuda a interpretar dichos conflictos. [...] Para los seres humanos no es posible un modo de existencia no simbólico y, menos aún, un tipo no simbólico de acción. A esta dimensión simbólica de la praxis [...] Ricouer denomina

ideología resaltando así un aspecto de ella, precisamente el que él llama constructivo, hasta ahora no considerado por sus teóricos. (Longás, 2002: 16)

Los cuentos de tradición oral forman parte de ese real empírico que se presenta incomprensible como tal, pero inteligible a partir de la comprensión del marco simbólico. Se puede decir al respecto que el escenario en el cual se generaron los cuentos de tradición oral, constituye ese horizonte de la realidad invertida, por utilizar términos de Marx. Es decir, si se producen cuentos de tradición oral con las característica antes señalada, es porque estos son un subproducto de las circunstancias históricas en las cuales se engendraron, y si esas circunstancias ya estaban viciadas o deformadas, lo que hacen los cuentos es constituirse en un mecanismo de socialización de esa misma realidad a fin de integrar en ella a los nuevos sujetos. La legitimación se actualiza. No es raro, por lo tanto, la repetición, creación y difusión de cuentos de tradición oral que denoten presencia de un Dios, con poder de doblegar a aquellos que se nieguen a observar su Ley y, por otro lado, un Dios que se conmueve y es capaz de perdonar a aquellos seres humanos que muestran sumisión a sus mandatos; esto es, un Dios que muestra ser implacable, pero para otras circunstancias dócil y compasivo, pero siempre que el ser humano se muestre obediente. Es una muestra palpable del ejercicio de la violencia como medio para mantener obediencia.

¿Se puede afirmar que los cuentos de tradición oral son ficción? Desde un punto de vista formal no cabe duda de aquello. Los seres fantásticos que en ellos se describen, las tramas que se desarrollan, los actos que ocurren, muestran evidentemente que son ficción. Sin embargo, si se incursiona en el origen que tienen, esto es, desde las condiciones mismas de existencia de aquellos que los crean y los cuentan, existe la presunción de pensar que vendrían a ser un subproducto de la capacidad creativa del hombre en una realidad invertida. Los cuentos no les vienen como inspiración de un ser superior, o de un supra mundo donde tienen existencia propia los actuantes. Es de sus condiciones reales de existencia de dónde le sobrevienen. No en el sentido feuerbachiano, el hombre traslada a otro su “esencia genérica” o “ser de la especie” sin haber sido reducida a su “praxis empírica” (Ricoeur, 1989: 65), sino que sus condiciones mismas de existencia (que dijo Marx sobre las relaciones de producción), las relaciones de existencia que tiene con el otro hacen que

Un acercamiento al papel que han podido jugar los cuentos de tradición oral en los procesos de legitimación del poder. Un estudio de caso

surjan a través de estas prácticas culturales, todo un mundo inconsciente, no inteligible, y que es expresado a través del orden de lo simbólico. Lo ideológico es lo que permite desentrañar la estructura, pero también lo ideológico es la falsa conciencia, realidad invertida, o deformación de la realidad producida por las condiciones reales de existencia de los individuos. Entonces, los cuentos reflejarán esas mismas condiciones de existencia, las mismas estructuras que enmarcan la realidad, pero lo hacen a través del símbolo, emulándolo con lo fantástico y oculto. Reproducen las mismas condiciones de existencia. Es de esta forma cómo una ficción se constituye en un poderoso instrumento del pensamiento humano capaz de crear y recrear realidad a través de ficción. ¿Pero qué es lo que reproducen los cuentos? Una forma muy particular de concebir el poder y la manera cómo opera para adquirir obediencia. En todos los cuentos existen valores constantes que tienen como objetivo acuñar una misma concepción del poder y una forma de operar con el fin de generar obediencia.

Marx considerará una crítica ideológica de un concepto: la crítica es una reducción, una reducción del concepto a su base, a su base concreta de existencia. [...] La ideología aparece como el mundo de sombras que la praxis expulsa de su esfera y que al mismo tiempo genera desde su seno. [...] la ideología queda excluida de la base concreta de la existencia pero, por otro lado, la ideología es generada ineluctablemente desde el seno de esa base (Ricoeur, 1989: 65).

La religiosidad popular es un ingrediente que está muy presente en los cuentos de tradición oral. El fenómeno es curioso, la crítica realizada por Feuerbach a la religión y extendida por Marx al derecho, y de allí a la política en Alemania, pone las bases para un modelo de crítica ideológica.

## **II. Consideraciones sobre las teorías contractualistas.**

La estructura narrativa mínima de los relatos contractualistas de Hobbes, Locke y Rousseau muestra tres momentos claramente definidos: un punto de partida, un pasaje y un punto de desenlace.

Los tres relatos parten de la descripción de cómo es la vida del hombre en estado de naturaleza y, consecuentemente, los problemas que aquella condición trae consigo. Como solución a esos problemas, se es-

tablece un pasaje; esto es, un contrato social que todos se comprometen a cumplir; el pacto es condición ineludible para la existencia jurídica. Y, finalmente, como resultado de aquel acto voluntario, se llega a un desenlace que trae consigo la constitución del estado civil.

Se observan los cambios que operan en el hombre como fruto de esa nueva condición. Así, el hombre natural se convierte en un hombre social; siendo otrora dominado por los impulsos, se impone ahora el uso de la razón; de una condición de a-legitimidad se pasa a la constitución de un estado de legitimidad, que nace de la misma aceptación voluntaria del contrato establecido.

Considerando las diferencias que presentan los tres autores sobre el tipo de hombre en estado de naturaleza -Hobbes, agresivo; Locke, ni bueno ni malo; y, Rousseau, bondadoso o buen salvaje-, coinciden que tal estado no tiene las condiciones propicias que le permitan al hombre vivir en un clima libre de sobresaltos, desequilibrios e inseguridades, a fin de proteger lo que le es propio. Por lo cual, con el objetivo de ganar aquello, la renuncia es ineludible. Así, en Hobbes, la renuncia a los derechos que le proporciona el estado de naturaleza; Locke, la renuncia únicamente a juzgar y castigar, que ahora serán tareas del poder legislativo y ejecutivo, correspondientemente; Rousseau, la entrega de todos los derechos a la comunidad. La renuncia es condición fundamental para el establecimiento de la sociedad civil. Considerado lo expuesto, la legitimación también adquiere sus tintes particulares en cada uno de los contractualistas. En el primero, el Estado obtiene legitimidad en la medida en que garantiza el ejercicio de los derechos individuales; el segundo, en el consentimiento de individuos libres e iguales y que, por lo tanto, ejercen soberanía sobre sí mismos; y, en el tercero, la voluntad general, que en definitiva es la que valida el nuevo orden político y es en donde reside la soberanía.

Se puede observar, igualmente, que el estado civil o sociedad política no es natural, se constituye en una creación del hombre (cultivar-cultura), es fruto de esa capacidad de representación que éste posee, capacidad de ubicarse en el presente y, desde allí, volver a aquellas vivencias y experiencias del pasado que le permiten anticiparse al futuro -vive volcado hacia el futuro- según el ideario concebido. Dicho de otra manera, la relación entre las necesidades anticipadas y todo aquello que

Un acercamiento al papel que han podido jugar los cuentos de tradición oral en los procesos de legitimación del poder. Un estudio de caso

puede satisfacerlas. La sociedad política es una manifestación de la misma cultura y, al interior de ella, su organización e instituciones son una materialización de la capacidad simbólica que tiene el hombre y, como tal, adquieren significado y existencia mediante acuerdos sociales (convenciones). Una ficción que se hace realidad.

En los relatos contractualistas quien ejerce el poder con el fin de mantenerlo y perpetuarse en él, lo hace en estricto apego a la instrumentación legal que se establece según el sistema político al que ha arribado. En los tres relatos, se observa una fuerte carga simbólica en la concepción misma de ley : temor, vigilancia y castigo; supuestos que no pueden faltar a fin de que, a quien le corresponda aplicarla, tengo cierto grado de certeza de que será cumplida y que la comunidad estará dispuesta para la obediencia. Visto así, la falta de cumplimiento llevará al castigado, puede perder hasta la propia vida. Quien no cumple la ley hará que el poder instituido en nombre de los que representa, le caiga con todo su peso y el castigo sirva para persuadir, constituyéndose en ejemplo para otros que piensen transgredirla; de esta forma los hombres quedan mejor dispuestos para la obediencia. A través del acatamiento voluntario del contrato, la violencia se institucionaliza como tal, y adquiere carácter de legitimidad: el sistema opera haciendo uso de la *violencia legítima*.

### **III. Cuentos de tradición oral y teorías contractualistas. Una sugerente comparación.**

Los cuentos de tradición oral se los encuentra muy arraigados en las culturas tradicionales. Mucho antes de que los hombres tuvieran acceso a la educación formal, en todos los grupos humanos se pueden encontrar este tipo de manifestaciones. En lo que respecta a la población que es objeto de estudio en esta investigación, era muy común encontrar al cuentero -padre, madre, pariente o algún miembro de la comunidad- rodeado de un auditorio que con atención seguía la narración. Los cuentos se constituían, entre otras dimensiones moralizantes, en una forma de integración social. Ponían al oyente, generalmente niños, niñas y adolescentes, en contacto con un imaginario colectivo que propendía a crear pautas de comportamiento para que ellos pudieran actuar de forma armónica consigo mismo, con la comunidad, con la naturaleza y con los seres del “más allá”.

Las configuraciones culturales históricas no pueden ser desconocidas. Desde antes, durante la conquista y colonización, la exposición a estados de dominación por parte del poder de turno, creó el ambiente propicio para que el local incorporara a su personalidad pautas de comportamiento, que se configuraron a partir de la interiorización de los efectos que un poder fuerte, violento y cruento, imprimió en la población. De allí, que el temor, la escrupulosa vigilancia y el castigo aplicado en caso de transgresiones que el poder consideraba tales, apoyado por un marco religioso vinculado con el poder político y económico, garantizarían la creación de una memoria colectiva afincada en la obediencia. Paralelamente, los relatos contractualistas y la orientación que dieron a la teoría política a partir de la modernidad y, consecuentemente, el ejercicio del poder, tienen como subyacente estructuras que funcionan a través del establecimiento de relaciones de poder que se configuran a partir de un marco normativo que contempla premios y castigos, y que es apoyada por todo un conjunto de dispositivos que hacen que la dinámica se reproduzca continuamente. “De hecho, la doctrina del consentimiento trata de justificar la obediencia en términos ligados a los individuos y sus intereses, aun cuando esto no se vincula necesariamente a principios democráticos de decisión y gobierno.” (Aguila: 583)

De allí lo sugerente que puede resultar realizar, lo que se podría denominar, una arqueología de los cuentos de tradición oral a fin de describirlos e interpretarlos. Dadas estas condiciones, se establece como hipótesis de trabajo que la estructura narrativa y normativa de los cuentos de transmisión oral son una consecuencia de formas muy determinadas de condiciones de existencia que han conllevado a la interiorización de formas muy concretas de cómo se debe concebir el poder, el ejercicio del poder, acatamiento de estados de dominación y obediencia (temor, vigilancia y castigo). De esta manera, se constituyen en dispositivos para mantener y recrear relaciones de dominación. Si los relatos contractualistas clásicos ensayan hipótesis sobre el origen de la sociedad civil, los cuentos de tradición oral, asimismo, son relatos que a partir de configuraciones ideológicas que emergen de estos primeros, contribuyen a la generación de subjetividad. El cuento es un producto, una forma muy concreta de evidenciar cómo los sujetos pueden generar relatos desde la subjetividad.

No hay que desconocer que la religiosidad popular, a través de actos públicos o privados, evidencia la concepción que el feligrés tiene de Dios y la forma cómo este actúa sobre el mundo y los hombres. Los cuentos de tradición oral acuñan esa concepción que se resume en la idea de un dios punitivo. Se puede identificar una serie de analogías que llevan a establecer rasgos comunes entre el ejercicio del poder humano y el divino. Por ejemplo, la prisión desde lo humano se constituye en un lugar de sufrimiento, “se va a pagar una pena”, para luego salir regenerado; en el plano de lo divino, la prisión del cuerpo encierra y atormenta al alma deseosa de limpieza para acceder a un mundo perfecto. Esta dualidad (cuerpo y alma) está presente en los cuentos. En ambos casos, en definitiva, se termina actuando sobre el cuerpo. En manifestaciones de actos de fe públicos se observa formas muy concretas: los suplicios en público, hombres que en procesiones hacen el circuito dándose en las espaldas con cilicios, o que cargan una cruz, o que caminan de rodillas como muestra de arrepentimiento de sus pecados o para pagar una “manda”. Aquello muestra que no se ha actuado bien y que su pecado (transgresión) debe ser expiado públicamente, se vence todo temor del que dirán, como una muestra de que el dolor provocado y manifiesto (en público) conlleva a los observantes a evitar ese tipo de suplicio al que se ha llegado por transgredir marcos establecidos: suplicio interno y externo (son formas de catequizar a otros). Castigo corporal como forma de disciplinar al cuerpo. Asimismo, como el poder (en el plano humano) produce cosas, induce placer, produce discursos que hacen llevadera la vida; igual, en el plano divino sucede cosa igual: una conciencia purgada es fuente de profunda paz y tranquilidad.

El poder circula por todas partes, todos tienen poder; y, en el ejercicio de ese poder, el individuo común reproduce la misma estructura mediante la cual el poder, a su vez, se incardina a nivel macro: ideología que crea subjetividad. En los cuentos de tradición oral se muestra esa misma dinámica del poder; hacer compadre a alguien con mayor poder (económico, político, nivel social), se constituye en un medio para escalar jerarquías, ganar mayor poder, dominar, ponerse por encima de los otros. Aquello muestra la libertad que existe en las relaciones de poder, lo que, de alguna manera, dinamiza los procesos de creación de subjetividad. Según Foucault, el poder circula por todas partes, pero no por ello

dejan de existir estados de dominación. Siempre unos están por encima de otros. “[...] en las relaciones humanas, sean cuales sean [...] el poder está siempre presente: me refiero a cualquier tipo de relación en la que uno intenta dirigir la conducta del otro.” (Foucault, 1994: 125). Esa dinámica atiza los cuentos de tradición oral.

De allí, la gran importancia de la que se reviste el pensamiento político de la modernidad con filósofos como Hobbes, Locke y Rousseau. Los relatos contractualistas sobre el origen del estado civil se constituyen en la génesis del pensamiento político actual. Los escenarios sobre los que se despliega el quehacer político de hoy nos remiten irremisiblemente a la modernidad, a fin de poder entenderlos, cuestionarlos, y esbozar su direccionalidad.

Lo ya expuesto nos permite hacernos una idea más acabada del significado de los cuentos de tradición oral. Se trata de pequeños relatos que forman parte de la literatura oral, transmitidos de una generación a otra, que tienen su origen en un marco histórico concreto, por lo cual al asimilar la realidad entendida como una construcción humana, hace uso de la ficción como herramienta de fingimiento de la realidad, a fin de reproducir en él las mismas pautas de conducta. De allí que la acción misma de relatar cuentos cumple una función de integración social; el sujeto al encontrarse en situaciones análogas en la realidad responderá según las pautas internalizadas.

### **Conclusiones a las que se llega a propósito del estudio de caso**

En la primera hipótesis se planteó que los cuentos de tradición oral tienen la misma estructura de la dinámica que subyace en los relatos contractualistas que hacen referencia al ejercicio del poder para mantenerse y perpetuarse. Según esto, corresponde, en un primer momento, realizar una confrontación entre ambas estructuras a fin de evidenciar si son iguales; y, en un segundo momento, en el ejercicio del poder identificar los móviles que utiliza para mantenerse y perpetuarse. Para proceder en consecuencia se hará uso de estos dos momentos como sigue:

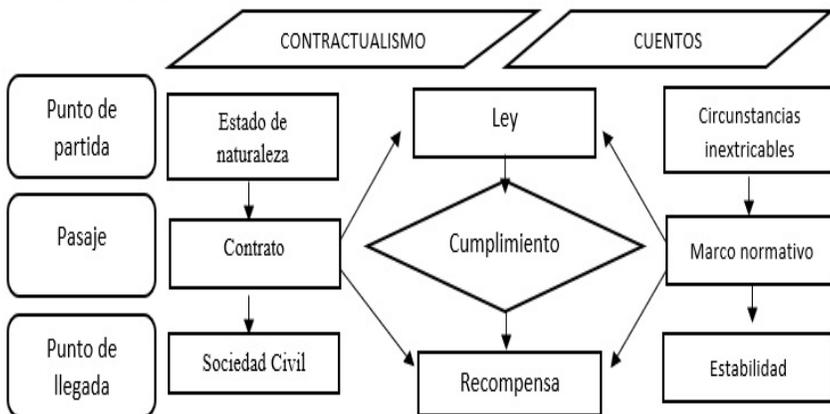
#### **Primer momento: Confrontación**

Se expone una confrontación de la estructura narrativa de los re-

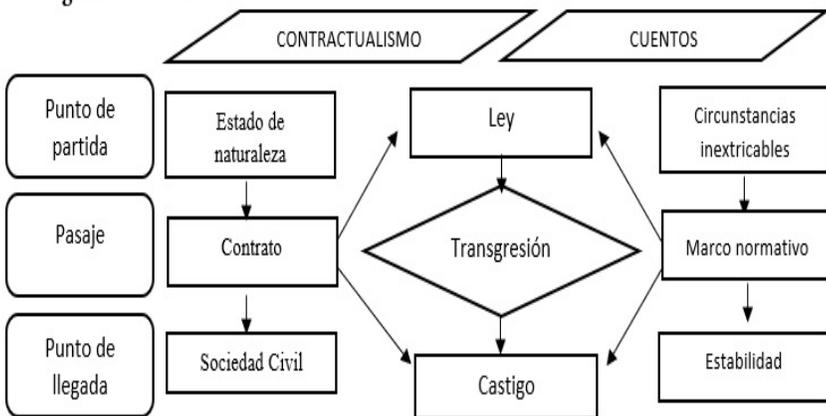
Un acercamiento al papel que han podido jugar los cuentos de tradición oral en los procesos de legitimación del poder. Un estudio de caso

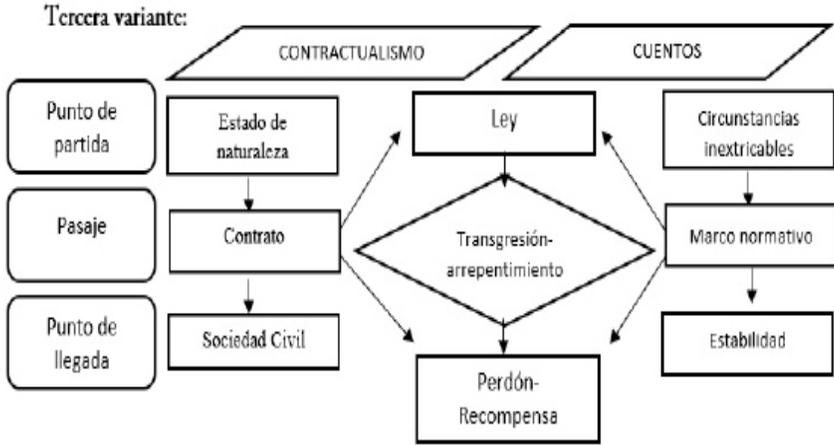
latos contractualistas y los cuentos de tradición oral. Como se habrá notado, la confrontación se realiza con las variables constantes que se han identificado en ambas estructuras:

**Primera variante:**



**Segunda variante:**





En la parte central de los gráficos se muestra el punto de coincidencia entre relatos contractualistas y cuentos. Lo que marca la diferencia entre las dos primeras variantes es la elección que el sujeto realiza sobre el cumplimiento o incumplimiento de la Ley; y, una tercera, en caso de arrepentimiento.

Del estudio realizado de los relatos contractualistas como de los cuentos de tradición oral, se pudo identificar que existen valores constantes en ambos casos. Estos evidencian la existencia de una norma o marco legal que regula el comportamiento de los sujetos.

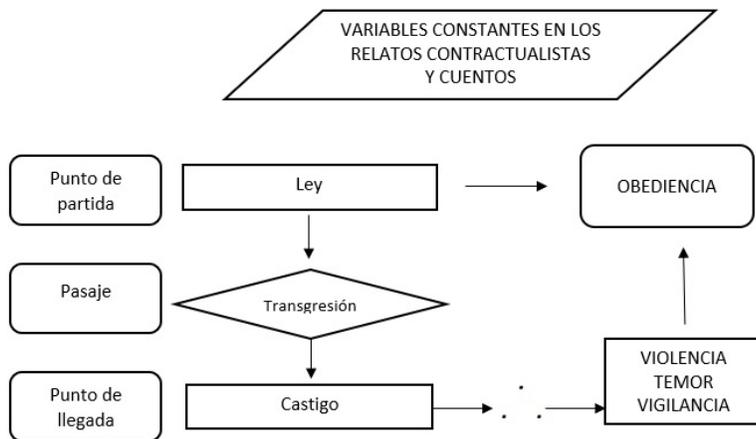
En ese mismo marco se contempla el establecimiento de castigos y recompensas según sea el caso. En el seno de este procedimiento anida una forma de manipular la conducta del individuo. De allí que, castigo y recompensa, funcionan como resortes que impulsan la acción humana para que el individuo piense y actúe en función de la norma establecida. En otras palabras, estamos ante mecanismos mediante los cuales se espera del sujeto obediencia y sujeción al marco normativo establecido. En los relatos contractualistas la recompensa sería el poder vivir en una sociedad civil respetuosa de los derechos del ciudadano (vida, libertad, bienestar, etc.); en el contexto de los cuentos, la esperanza de alcanzar una vida feliz más allá de la muerte. El castigo, en el caso del primero, la privación de esos derechos; y, en el segundo, la condenación eterna. Ahora bien, en caso de arrepentimiento, se evidencia con mucha mayor

Un acercamiento al papel que han podido jugar los cuentos de tradición oral en los procesos de legitimación del poder. Un estudio de caso

claridad en la estructura narrativa de los cuentos de tradición oral; este conlleva a un perdón absoluto de la falta cometida. En todo caso, en las sociedades civiles modernas, herederas del pensamiento contractualista, contemplan en sus marcos normativos la disminución o perdón de penas según sea el caso.

## Segundo momento: Ejercicio del poder y móviles que utiliza para mantenerse y perpetuarse. Generación de obediencia

Se identifican los móviles que ha utilizado el poder para mantenerse y perpetuarse.



Al existir correspondencia entre los valores constantes de los relatos contractualistas y de los cuentos de la muestra, se concluiría que la violencia, el temor y la vigilancia son, según la teoría estudiada, los móviles utilizados para la generación de obediencia, lo que a su vez permite al poder mantenerse y perpetuarse. Estos son inherentes al ejercicio del poder, en tanto aplicación de una norma o ley que obliga a obedecer y, consecuentemente, castigo en caso de transgresión. Sin embargo, pese a existir la recompensa que se deriva del cumplimiento de la norma, resulta curioso observar que se le da mayor relevancia al castigo; esto demuestra que un sistema de recompensas no es muy eficaz para lograr

direccionar el comportamiento humano. Recompensa y castigo se muestran como polos opuestos que buscan un mismo fin. Son oposiciones binarias. Si para la existencia del bien se asume la existencia del mal, en la escala del mayor bien se reserva la preservación de la vida como máxima recompensa; y, en la escala del mal, el máximo castigo correspondería a la privación de la vida. En el caso de la sociedad civil, la pena capital; y, en el caso de la vida cristiana, la pérdida de una vida feliz más allá de la muerte, que permitiría la plena contemplación de Dios, sumo bien, felicidad absoluta.

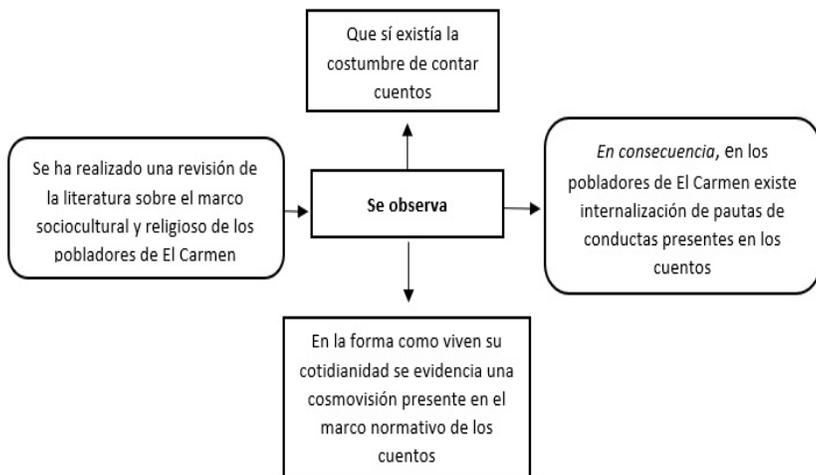
Por otro lado, a medida que las sociedades modernas se han desarrollado, paralelamente en muchas naciones se ha ido eliminando de sus legislaciones la pena capital. Sin embargo, se ha desarrollado toda una anatomía del cuerpo humano a fin de determinar mecanismos que permitan provocar daño al transgresor sin que aquello signifique llevarle a la muerte. Algo parecido a la tortura física (que sin duda tiene efectos psicosomáticos) a la que antaño eran sometidos los reos antes de su muerte; se trataba de un suplicio calculado a fin de mantenerlo con vida pese al sufrimiento provocado; así, el sufrimiento padecido se constituye en precedente que testimonia, para que no vuelva a cometer la falta (en caso de que no tenga como condena la muerte), y para los espectadores en razón para no exponerse a la transgresión del marco establecido; así, ya están advertidos sobre lo que les espera.

Ahora bien, la aplicación misma de un castigo lleva implícito el ejercicio de la violencia en tanto que el condenado es conducido a padecer un sufrimiento en contra de su voluntad (a no ser que se trate de masoquismo). Toda la gradación de penas según la gravedad de la falta, llevan implícito un nivel mayor o menor del ejercicio de la violencia. Por ejemplo, la aplicación de una multa es inferior a tener que ir a prisión; pero, en definitiva, es violencia. En el contexto de los relatos contractualistas y los cuentos de tradición oral, se observa con tal celo el respeto a la norma que no se tiene reparo, en el caso de los primeros, en contemplar la privación de la vida de los transgresores del contrato, y, los segundos, en una negación rotunda de la vida feliz después de la muerte. Esta forma de mover a la obediencia de la Ley lleva implícito la generación del temor. La contemplación de la aplicación de castigos en un marco normativo no es ingenuo, tiene como fin provocar temor a fin de que el sujeto se abstenga a transgredir la norma. Concomitante con

Un acercamiento al papel que han podido jugar los cuentos de tradición oral en los procesos de legitimación del poder. Un estudio de caso

aquello, la vigilancia se constituye en un mecanismo disuasivo, que impele al sujeto a la obediencia, no se expone a ser sorprendido *in fraganti*. En las sociedades modernas los sistemas de vigilancia se han constituido en algo normal con el fin de prevenir los “delitos”. Tal es el caso que, actualmente, el sentirse vigilado ya está incorporado en la psiquis humana; esto genera estados de ansiedad que son vistos como violencia que atenta contra la privacidad de los individuos. En el contexto de los cuentos de tradición oral la vigilancia es ejercida por el mismo Dios; él conoce hasta los pensamientos, frente a la tentativa de desobediencia se activa la voz de la conciencia.

Se planteó como segunda hipótesis de este trabajo que los cuentos de tradición oral repetidos una y otra vez, operan como un mecanismo de internalización de normas de conductas que llegan a ser incorporadas como parte de la personalidad. Se propone el siguiente gráfico para demostrar la plausibilidad de tal hipótesis:



Observadas las condiciones históricas y sociales en que surgen y se difunden los cuentos de tradición oral en el cantón El Carmen, se establece que efectivamente ha sido una tradición muy arraigada el contar cuentos<sup>2</sup>.

2 La tradición de contar cuentos está presente en la provincia de Manabí, a la que está adscrito El Carmen. Asimismo, se observa que es un fenómeno presente en todo el mundo.

La muestra utilizada para esta investigación fue, efectivamente, recopilada de personas que han vivido en este cantón desde mucho antes de su fundación, en el año 1967. En ese entonces era muy común escuchar a los cuenteros, el gusto por sus relatos congregaba a las personas del pueblo. Igual cosa sucedía en los hogares, había padres y madres con o sin esta habilidad, pero en definitiva narraban cuentos. Aquello se realizaba sobre todo en las primeras horas de la noche<sup>3</sup>, favorecía el hecho de que el sector no estaba proveído en su totalidad de fluido eléctrico<sup>4</sup>.

Ahora bien, el cuento cumplía una función de integración social. Él se constituía en uno de los elementos fundamentales del horizonte cultural que permitía heredar a la nueva generación una cosmovisión, o visión de mundo que, una vez interiorizada, funcionaba como prisma a través del cual se percibía e interpretaba la realidad. Visto así, la ficción creada, vehiculizada por personajes y tramas, encarnan valores que estructuran un marco normativo que articula un patrón sobre cómo debe ser entendido el ejercicio del poder. Este patrón es al que se ha denominado en esta investigación *variables constantes*: Ley o norma / cumplimiento o transgresión / gratificación o castigo. Este patrón se presenta de forma recurrente en cada uno de los cuentos objeto de estudio. Se asume, entonces, que sea que se escuche en más de una ocasión el mismo cuento (era muy usual) o que se escuche uno diferente, el patrón siempre estaría presente. Si cabe utilizar una imagen, sería la del martillo dándole siempre al mismo yunque.

En el estudio sobre las condiciones históricas y sociales en que surgen y se difunden los cuentos de tradición oral en el cantón El Carmen, se evidencia como un sesgo muy importante la religiosidad popular de estos pobladores. Así, este conjunto de características que se evidencian en la vida cotidiana y momentos fuertes en los espacios profanos y religiosos del carmense, siempre están presentes en los cuentos. El ser narrados y escuchados recurrentemente, ha permitido que estos operen como mecanismo de interiorización de normas de conducta que a su vez son incorporadas como parte de la personalidad.

---

3 Tener presente que en Ecuador durante todo el año oscurece entre las 18h 00 y 19h 00.

4 Cuando se masificó el servicio se introdujo la televisión. Ésta reemplazó a los cuenteros.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Arendt, Hannah. (2008). *La promesa de la política*. Madrid: Ed. Paidós.
- Berlin, Isaiah. (1974). *Dos conceptos de libertad*. Madrid: Revista de Occidente, s.n., Madrid,
- Del Aguila, Rafael. (1995). “El centauro transmoderno: Liberalismo y democracia en la democracia liberal”, en *Historia de la Teoría Política*, Alianza Editorial, F. Vallespín (ed.), vol. 6, Madrid.
- Díaz, Gonzalo. (2012). *Hay chismes que parecen cuentos pero hay cuentos que no son chismes*. Ecuador: Ed. Mar Abierto.
- Foucault, Michel. (1979). *Vigilar y castigar*. Madrid: Siglo XXI de España Editores, S.A.
- Foucault, Michel. (1994). *Hermenéutica del sujeto*. Madrid: Ediciones de la Piqueta.
- Longás, Fernando y Peña, Javier. (2014). *La ética en la política*. Oviedo: KRK Editores.
- Longás, Fernando. (2002) El falso dilema de la teoría de las dos libertades: reflexiones en torno a una ampliación del concepto de ideología. En *Rev. Persona y Sociedad*, Vol. 16, Santiago de Chile.
- Locke, John. (1986). *Ensayo sobre el gobierno civil*. Madrid: Ed. Aguilar.
- Hobbes, Thomas. (1989). *Leviatán*. Madrid: Alianza Editorial S.A.
- Marx, Carlos. (2004). *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Marx, Carlos y Engels, Federico. (1974). *La ideología alemana*. Barcelona: Ed. Grijalbo S.A.
- Propp, Vladimir. (1998). *Las raíces históricas del cuento*. Madrid: Editorial Fundamentos.
- Propp, Vladimir. (2000). *Morfología del cuento*. Madrid: Editorial Fundamentos.
- Ricoeur, Paul. (1989). *Ideología y utopía*. Barcelona: Editorial Gedisa S.A.

Roig, Arturo. (1984). *Narrativa y cotidianidad*. La obra de Vladimir Propp a la luz de un cuento ecuatoriano. Quito: Ed. Belén.

Rousseau, Jean-Jacques. (1970). *El contrato social*. Marid: Aguilar.

Salmerón, Purificación. (2015). *Transmisión de valores a través de los cuentos clásicos infantiles*. Granada: Editorial de la Universidad de Granada.

Tugendhat, Ernst. (2002). *Problemas*. Barcelona: Ed. Gedisa S.A.

Villoro, Luis. (2007). *El concepto de ideología y otros ensayos*. México: Fondo de Cultura Económica.

Weber, Max. (1979). *El político y el científico*. Madrid: Alianza Editorial.

*Recibido:* abril 2017

*Aceptado:* junio 2017

**Frantz Fanon, *Sociología de la revolución y crítica del poder*  
Frantz Fanon, *Sociology of revolution and criticism of the power***

Víctor Hugo Pacheco Chávez<sup>1</sup>

Universidad Nacional Autónoma de México, México  
victor29hugo29@gmail.com

**RESUMEN**

El artículo hace una revisión del libro de Franz Fanon que en español se tituló *Sociología de la revolución*, con el fin de destacar a Fanon como el un autor que influyo en el movimiento de las sociologías críticas del, en ese entonces, llamado tercer mundo. Pensar la sociología en Fanon es situar a este como un crítico radical del poder en sus múltiples dimensiones: la política, la economía, la subjetividad, el conocimiento, el género. Además se señala la importancia del tema de lo nacional como un rescate de la razón histórica de los pueblos que han sido dominados.

**PALABRAS CLAVE:** Fanon, sociología, revolución, nación, poder

**ABSTRACT**

The article reviews Franz Fanon's book entitled *Sociology of the Revolution* in Spanish, in order to highlight Fanon as the author who influenced the movement of critical sociologies of the then third world. To think sociology in Fanon is to situate this as a radical critic of power in its multiple dimensions: politics, economics, subjectivity, knowledge, gender. In addition, the importance of the theme of the national is highlighted as a rescue of the historical reason of the peoples that have been dominated.

**KEYWORDS:** Fanon, sociology, revolution, nation, power

---

<sup>1</sup> Maestro en Estudios Latinoamericanos, UNAM.

## Frantz Fanon en la órbita decolonial

A pesar de las transformaciones que ha sufrido el mundo a lo largo de las últimas décadas, si contamos a partir de la desintegración del bloque socialista, tal parece que los dos pilares, de los cuales hablaba Aime Cesairé en su celebrado *Discurso sobre el colonialismo*: el problema del trabajo y del colonialismo; que han sostenido a la modernidad, se reformularon pero no lograron ser desplazados, ni puestos totalmente en crisis a nivel mundial. El problema del racismo comenzó a manifestarse en este periodo a través de los problemas de la migración y la guerra contra el Islam. (Chakrabarty, 2009: 16-17) Esta dimensión tan nefasta se ha recrudecido con la actual crisis multidimensional, que atraviesa el mundo, lo cual ha agravado no sólo los problemas de exclusión, sino incluso una política estatal de exterminio hacia las poblaciones en las cuales se cruzan los lazos de dicho racismo y la explotación del trabajo. Por un lado, vemos que un rasgo distintivo de la actual crisis económica es que sus efectos se han sentido, de manera más angustiante, por las capas más bajas de la población y, en algunos casos, se podría considerar que en algunos territorios esta crisis económica fue dirigida, con un sesgo discriminatorio, a poblaciones marginadas, como es el caso de Estados Unidos en 2010 (Harvey, 2012: 215-229). Por otro lado, también lo que ha revelado esta crisis es que las medidas económicas que por décadas se habían aplicado unilateralmente de los países occidentales al resto de la población, han cambiado sus parámetros dejando ver que las relaciones entre centro y periferia han alcanzado a Europa, cuestión que puede verse tanto en la crisis de España de 2011 y el pasado conflicto entre Grecia y Alemania de 2015.

Esta vigencia del racismo y la creación de un nuevo horizonte de sentido a través de descolonialidad del poder, ha llevado a que los trabajos que se han hecho sobre Frantz Fanon estén mediados prioritariamente por el enfoque decolonial.<sup>2</sup> Así podemos ver que la reedición de sus obras ha priorizado esa perspectiva de análisis. Claro ejemplo de ello es la publicación que en 2009 realizó la editorial Akal del texto *Piel negra*,

---

2 No deja de llamar la atención que en términos de una política editorial en México no se haya advertido este horizonte de reflexión, pues en 2001, la Tercera edición que realizó el Fondo de Cultura Económica del libro *Los condenados de la tierra*, incorporó un epílogo de Gérard Chaliand, el cual prácticamente cancela la actualidad de Fanon. Véase Fanon, 2014.

*máscaras blancas*, el cual está acompañado de una serie de estudios sobre el trabajo de Fanon realizados por autores que se sitúan claramente en el llamado giro decolonial: Lewis R. Gordon, Ramón Grosfoguel, Nelson Maldonado-Torres, Walter D. Mignolo y Sylvia Wynter, discusiones que en un punto, en el de la construcción de la modernidad como una estructura de poder mundial, se entrecruzan con las discusiones sobre el sistema-mundo, quizá por ello, se incluyeron también un par de textos de Samir Amin e Immanuel Wallerstein.<sup>3</sup> La discusión que plantean estos autores gira en torno a la consideración de Fanon como un autor que permite realizar una crítica a la civilización occidental y al racismo que le sirvió como aspecto constitutivo.

La obra más representativa de Fanon como teórico de la liberación de los países del Tercer Mundo, *Los condenados de la tierra*, también ha sido puesta en esta misma orbita de discusión, en parte por esta serie de autores ya mencionados, pero a la vez por algunos otros que han tratado de resaltar la problemática de la descolonización y el racismo como uno de los problemas irresueltos del Caribe, como es el caso de la edición cubana que se publicó en 2011. Agustín Lao Montes, quien realizó en prólogo de dicha edición plantea muy bien la manera en que se está recuperando a Fanon y el debate que ello propone:

Las discusiones y los debates presentes sobre la teoría, crítica, y política poscolonial y descolonial tienden a deslindar, por un lado, el pensamiento y la política anticolonial de la ola de movimientos por la descolonización, la liberación nacional y el socialismo tercermundista marcado por la conferencia de países no-alineados celebrada en Bandung, Indonesia (1955), y la de OLAS en Cuba (1963), la llamada era del Tricontinentalismo; y, por otro lado, la teoría y crítica poscolonial que cuaja en la llamada era posmoderna cuando la mayoría del mundo se ha descolonizado formalmente en términos políticos, el “socialismo actualmente existente” entró en una crisis tanto político-epistémica con la llamada “crisis del marxismo”, como geopolítica

---

<sup>3</sup> Véase la parte de la Introducción, el prefacio y los apéndices, (Fanon, 2009: 5-39 y 217-370). Hay un texto que sale de esta órbita no sólo por no inscribirse en la discusión decolonial, sino más bien postestructuralista, pero sobre todo porque la discusión que plantea se relaciona más con el prólogo de Jean Paul Sartre a otro texto de Fanon, *Los condenados de la tierra*, que al de *Piel negra, máscaras negras*, y en el que se plantea el problema de la relación entre violencia política y la dimensión de género en el discurso fanoniano, nos referimos al texto de Judith Butler (Fanon, 2009: 193-216). Véase también Nelson Maldonado-Torres, 2014: 331-371.

con el desmantelamiento del bloque soviético, y cuando se veía que las gestas de liberación nacional en Asia y África, en gran medida, no realizaron sus proyectos emancipatorios deviniendo sociedades neocoloniales que mantenían tanto la subordinación (económica, geopolítica y hasta cierto punto cultural) a los poderes occidentales y las formas de opresión (clase social, étnico-racial, género, sexualidad) y regímenes despóticos que heredaron de la era colonial. Con el mismo hilo conductor, se argumenta que dicha condición “poscolonial” converge con la posmodernidad en vista de la debacle de los macroproyectos de emancipación, el desencanto con las certezas y utopías modernas y la emergencia de una pluralidad de luchas locales con demandas diversas no necesariamente conexas que tienden a articular reclamos identitarios y culturales. Aquí quiero proponer una periodización más compleja y a la vez sugerir que leer a Fanon en el siglo XXI supone y requiere una hermenéutica que trascienda estos términos del discurso y el debate (Lao, 2011).

Esta relación que plantea Agustín Lao Montes de una lectura de Fanon que cruza entre los debates decoloniales y la posmodernidad se puede ver en el cruce que se hace entre la política y la poética donde se ubica a Fanon como un crítico que pone en cuestión la noción de un sujeto trascendental de la modernidad. Esta perspectiva se sitúa en una crítica deconstructiva de la política en Fanon, Alejandro de Oto (2003) ha realizado uno de los trabajos más importantes de Fanon al respecto, esta línea de discusión se continuo, de algún modo, tanto en la compilación que él realizó en 2011, *Tiempos de homenajes/Tiempos decoloniales: Frantz Fanon*, así como en Mignolo (2009), *La teoría política en la encrucijada decolonial*.

La recuperación de la figura de Fanon también ha estado por fuera de las discusiones decoloniales y planteándose más en la relación entre poscolonialismo asiático<sup>4</sup> o en la tensión entre decolonialismo y latinoamericanismo (Oliva, Stecher y Zapata, 2013). Los textos que podríamos llamar menores, que no por ello menos importantes, de Fanon se han

---

4 Homi Bhabha realizó en 1968 una introducción al libro de Piel Negras, máscaras blancas, de la cual se puede encontrar en [http://mccoyspace.com/nyu/10\\_s/ideas/texts/week14-Bhabha-Remembering\\_Fanon.pdf](http://mccoyspace.com/nyu/10_s/ideas/texts/week14-Bhabha-Remembering_Fanon.pdf) posteriormente hizo un comentario a la edición en inglés de Los condenados de la tierra en 2004, la cual se puede revisar en <http://hopkins1.edublogs.org/files/2010/10/WE-Foreward-by-Homi-Bhabha-2004-1pw5wvp.pdf>. También se puede ver el texto de Dipesh Chakrabarty (2009).

vuelto a publicar por fuera del ámbito de estas reflexiones, nos referimos a la edición francesa de *Pour la révolution africaine*, de 2006; y a la edición argentina de *Sociología de una revolución*, de 2012. También tenemos la Antología que realizó Félix Valdés titulada *Leer a Fanon, medio siglo después* y publicada en 2016 en México.

Nos parece que una revisión de la manera en que Fanon pensó una sociología, y no tanto una sociogenesis, nos puede ayudar a situar a Fanon como un teórico radical de todo tipo de poder y no sólo de un aspecto del mismo.

### **La época de las sociologías militantes**

Finiquitada la segunda guerra mundial hasta la influencia de la Revolución cubana el trabajo sociológico estuvo ganado por la influencia estadounidense y la llamada sociología de la modernización. Para América Latina esto significó un retroceso en algunos temas clásicos que dentro de las ciencias sociales los intelectuales de la región había tenido que pensar en relación con la condición de ex colonias, o su situación colonial presente para algunos en ese entonces. Pablo González Casanova ubica los retrocesos de la siguiente manera:

Fue así, como algunos de los grandes temas clásicos de la sociología latinoamericana, que obedecían que obedecían a un intento de investigación basado en las perspectivas políticas de la independencia y el liberalismo, se convirtieron en temas ridículos y tabúes: el tema de la autonomía cultural, del imperialismo, de la revolución y el deber son típicos temas rechazados. Otros más sufrieron una transformación funcionalista y behaviorista que los privó de su contexto político de dominación, o económico de explotación, como el tema de la civilización y barbarie, que condujo al dualismo explicativo de lo moderno y lo tradicional; el del clero, el dogmatismo, el caudillismo y el militarismo, que se llevó al terreno psicológico de la religiosidad o la personalidad autoritaria, de la adscripción y la falta de empatía; o de la protesta y la rebelión que se entendió como anomía; mientras la idea de la civilización y el progreso se estudiaba como movilidad o como *achivement*, todo ello en una imitación y admiración “extra-lógica”, dogmática, autosuficiente, de la sociología anglosajona, y sus tendencias psicológicas. (González, 1970: 25)

La época que se abrirá a partir de 1959, en el ámbito de la sociología y especialmente de aquella que se realizó desde el, entonces, llamado

tercer mundo, será una sociología que se enfoque a los conflictos, a las revoluciones, con un claro talante militante. El libro de Frantz Fanon se sitúa en una órbita de sociologías militantes que se dieron dentro del entonces llamado tercer mundo. Fanon abriría en 1969, *Sociología de la revolución*,<sup>5</sup> toda esa reflexión de una sociología crítica que se comprometió con la transformación de sus países y específicamente con las luchas de liberación nacional. Los otros autores que trataron de enfatizar el carácter militante de sus trabajos fueron: Pablo González Casanova, *Sociología de la explotación* (1969); Gerald Pierre-Charles *Para una sociología de la opresión* (1973).

La influencia de Fanon en estos autores puede verse en esos mismo textos pues tanto Gérard Pierre-Charles como Pablo González Casanova tiene como referencia a Fanon, aunque los textos que son citados son el de *Los condenados de la tierra* y el de *Para la revolución africana*, es muy probable que también hayan tenido en cuenta el texto de *Sociología de una revolución*. González Casanova cita a Fanon como uno de los autores que a su modo estarían señalando el fenómeno de un colonialismo interno en aquellos países que consiguieron su independencia en la década de 1950-1960 (González, 2006: 187). De la misma manera Gérard Pierre-Charles hace referencia a Fanon, en el apartado de su obra que ni más ni menos titula “Colonialismo interno”, en clara recuperación, también, de las tesis de González Casanova (Pierre-Charles, 1973: 47).

Tres son las problemáticas comunes que tienen estas sociologías. La primera es una reformulación del concepto del colonialismo, la cual apunta a sacar esta noción de su consideración clásica y lleva la discusión hacia el problema, por una parte, como ya se mencionó, de las relaciones de opresión y explotación al interior de un país, pero también, por otro lado, y Fanon fue quien más puso énfasis en este punto, de la reproducción de la mentalidad colonialista aun por los mismos sujetos de la discriminación, en el caso de Fanon sobre los negros.

La segunda, que se relaciona fuertemente con lo anterior, es una reflexión sobre el papel del racismo como elemento estructural de las

---

5 En realidad el libro en francés se llamó *El año V de la revolución argelina* y fue escrito en 1959. Pero en español pasó como *Sociología de la revolución* y en inglés como *A dying colonialism*. Consideramos aquí esta norma editorial de traducirlo como sociología de la revolución lo que puede ser nombrado como todo un movimiento de sociologías militantes.

sociedades latinoamericanas, caribeñas y africanas. No es casualidad que el tema de racismo ronde por toda la obra de Fanon, pero también que Gérard Pierre-Charles dedique un apartado especial, aunque en realidad la problemática atraviesa todo el texto, a lo que denominó “El hombre negro en las sociedades dependientes: el caso de Haití” (Pierre-Charles, 1973: 34-55). Mientras que la problemática indígena está presente en aquello que González Casanova apuntaba como “las formas que presenta el colonialismo interno” (González, 2006: 200-205).

La tercera es una reflexión sobre el poder en sus múltiples dimensiones el poder que se ejerce entre las distintas formas de control del trabajo, teniendo una fuerte preponderancia la forma de explotación capitalista, pero también el poder que se ejerce entre países, y que se presenta como un problema entre naciones, tribus, etc., lo que se llamó en algunos como colonialismo interno. Pero también, el poder como poder político o como parte de la manera en la cual se desarrollaba la construcción de subjetividades: la del negro, la de la mujer, la del indígena, etc.

### **Crítica del poder en Frantz Fanon**

Las sociologías militantes que surgieron en el entonces llamado Tercer Mundo, entre fines de los cincuentas y principios de los setentas, correspondieron a lo que el sociólogo colombiano Orlando Fals Borda denominó, para el caso de América Latina, como la creación de una sociología de la liberación. Una sociología que en su aspecto de militancia y de lucha por la liberación tenía una noción de compromiso como punto nodal de su desarrollo:

Es la acción o la actitud del intelectual que, al tomar conciencia de su pertenencia a la sociedad y al mundo de su tiempo renuncia a una posición de simple espectador y coloca su pensamiento o su arte al servicio de una causa. En tiempo de crisis social esta causa es, por definición la transformación significativa del pueblo que permita sortear la crisis decisivamente, creando una sociedad superior a la existente (Fals, 1970: 66).

Fanon fue consecuente con este tipo de visión de un quehacer intelectual que no sólo superara el conflicto social que creó el colonialismo en las Antillas o en África, sino que se comprometió con la transformación del mismo. Su participación en la revolución argelina da cuenta de ello. Este compromiso con la transformación de la sociedad argelina esta

puesto como uno de los objetivos con el cual elaboró el texto de *Sociología de una revolución*: “En estas páginas veremos los cambios ocurridos en la conciencia del argelino. Y veremos las fisuras a partir de las cuales se ha remodelado la sociedad europea de Argelia” (Fanon, 2012: 13).

Las dimensiones de lo social que Fanon observa que han sido trastocadas radicalmente por el proceso revolucionario son básicamente la situación de la mujer, la de la relación entre técnica e ideología, las relaciones intersubjetivas que se establecen en el núcleo familiar y, en una interesante reflexión sobre la medicina, deja ver las relaciones que se establecen entre control y sanidad como elementos represivos en las sociedades indígenas y un proceso de aculturación.

De manera breve me gustaría tan sólo resaltar dos aspectos de la mirada crítica de Fanon con respecto a esos puntos. Cada uno de los cuestionamientos de las dimensiones antes señaladas se presenta como un quiebre de un poder totalizador que pareciendo no tener fisuras, se va desquebrajando poco a poco: “Las grietas del colonialismo, ante todo subjetivas, son el resultado de una victoria del colonizado sobre el antiguo temor y sobre la desesperación ambiente destilada día tras día por un colonialismo instalado en una *perspectiva de eternidad* (Fanon, 2012: 32).

Uno de los efectos inmediatos de la revolución argelina fue la ruptura del sentido común fincados en la cotidianidad, esto se mostró en el hecho de resquebrajar las relaciones al interno de las familias, el hecho de que las mujeres participaran de manera directa en la lucha armada o en el proceso de producción o en el sostenimiento de los hogares, implicó la creación de nuevos valores y un nuevo sentido común, que se ve reflejado sobre todo en el nuevo papel que adquiere la mujer:

Las mujeres en Argelia, a partir de 1955, comienzan a descubrir sus propios modelos. En efecto, en la sociedad argelina circula la historia de muchas mujeres que, en los *djebels*, o en las ciudades, mueren y son encarceladas para que nazca la Argelia independiente. Esas mujeres militantes arrancan los sistemas de referencia en torno a los cuales la imaginación de la sociedad femenina de Argelia entrará en ebullición. La mujer-para-el-matrimonio desaparece progresivamente y cede su lugar a la mujer-para-la-acción. La joven es sustituida por la militante y la mujer indiferenciada por la *hermana* (Fanon, 2012: 83).

Si *Sociología de una revolución* ponía el acento en los cambios estructurados en la cotidianidad y en el sentido común, *Los condenados de la tierra*, se puede decir que establecen una preocupación en términos de proponer la perspectiva de una política que no se fije en un sentido representacional. Se ha puesto mucho énfasis en que *Los condenados...* eran un texto que priorizaba la violencia como el elemento central de discusión en relación al surgimiento de una nueva sociedad. Sin embargo, me parece que continúa una línea radical en la cual se postula una crítica a todo tipo de poder: el poder que se establece de una nación a otra, el poder que establece el racismo, el poder sobre la mujer, el poder de las armas, el poder del lenguaje, etc.; una crítica a todo tipo de poder como opresión.

Fanon al escribir *Los condenados...* no alcanzo a percibir las derivas que iba a tener la revolución argelina, pero se encargó, en ese texto de establecer los postulados que pudieran orientar la lucha por la creación de una nueva sociedad. Se puede pensar en ese libro como una crítica radical a toda política representacional, una crítica en donde el corazón de la lucha reside en el pueblo que se da así mismo una identidad. Fanon pone énfasis en que sólo la acción del pueblo puede ser liberadora, cuestionando, de esta manera, los momentos en donde la política representacional sufre al sujeto de la liberación, ya sea a través de Partidos y de líderes o de la clausura del proceso revolucionario en la cosificación institucional en donde se cambia un opresor extranjero por un opresor interno. Es en este sentido que llega a apuntar:

Hace falta una base, células que dan precisamente el contenido y el dinamismo. Las masas deben poder reunirse, discutir, proponer, recibir instrucciones. Los ciudadanos deben tener la posibilidad de hablar, de expresarse, de inventar. La reunión de célula, la reunión del comité es un acto litúrgico. Es una ocasión privilegiada que tiene el hombre para oír y decir. En cada reunión, el cerebro multiplica sus vías de asociación, el ojo descubre un panorama cada vez más humanizado (Fanon, 2014:178).

Sin embargo, para Fanon la liberación no sólo implica un proceso de movilización permanente de las masas, sino también una participación activa de ellas en el ámbito de la producción. Una participación que no puede, en el caso de un país como México, sentirse como un eco de esa consigna que Emiliano Zapata uno de los grandes emblemas de la lucha popular y campesina de Latinoamérica estableciera, cuando se lee en Fanon lo siguiente:

En otra perspectiva, los comisarios políticos han tenido que decidir que ya nadie trabajaría para nadie. La tierra es de quienes la trabajan. Es un principio que se ha convertido en ley fundamental de la Revolución argelina. Los campesinos que empleaban peones se han visto obligados a dar participación a sus antiguos empleados (Fanon, 2014: 175)

Vemos, de esta manera que cuando decimos que Fanon es un crítico radical del poder, establecemos que la crítica a que hace Fanon es a las múltiples dimensiones de lo social que el poder puede abarcar: la política, la economía, la subjetividad, el conocimiento, el género. Esta crítica global del poder que hace Fanon, nos parece, que es uno de los motivos por los cuales trató de posicionarse más allá de las críticas que los autores de la negritud empleaban contra los colonizadores, pues sólo priorizaban una dimensión del poder, la cuestión de la subjetividad fincada en el racismo.

La superación de la estructura de poder colonial Fanon la asumió como el modelo y el ejemplo de una nueva humanidad. Por ello, podemos pensar que para Fanon el sentido de la revolución y la destrucción de dicha estructura de poder pasaban por una consideración en la cual, como diría Marx ser revolucionario es ir a la raíz de las cosas: la transformación del hombre mismo: “El poder de la Revolución argelina reside, hoy en adelante, en el cambio radical que se ha producido en el propio hombre argelino” (Fanon, 2012: 13).

## **Lo nacional**

Quizá uno de los problemas que Fanon plantea tanto en *Sociología de una revolución* como en *Los condenados de la tierra*, y el cual tiene una vigencia total es aquel que refiere a la importancia de la lucha por la nación. Esta quizá es una deriva que si bien es difícil plantear desde una óptica como la marxista o la decolonial, puede ayudarnos a plantear un nuevo entendimiento de lo nacional como el intento de la creación de un universalismo que no sea el universalismo abstracto del pensamiento occidental. Por ello, para Fanon si bien la lucha se establece desde las estructuras ya creadas, que pueden expresarse como la lucha de los negros, esto no implica una identificación permanente con esas figuras, de hecho el proceso de liberación lo que vendría a demostrar es la destrucción de las mismas:

Imaginar que se va a hacer una cultura negra es olvidar singularmente que los negros están en vías de desaparecer, puesto que aquellos que lo han creado están contemplando la disolución de su supremacía económica y cultural. No habrá cultura negra porque ningún político piensa tener vocación para dar origen a las repúblicas negras. El problema está en saber el sitio que estos hombres piensan en reservar a su pueblo, el tipo de relaciones sociales que decidan instaurar, la concepción que tienen del futuro de la humanidad. Eso es lo que cuenta. Todo lo demás es literatura y mixtificación (Fanon, 2014: 215)

Lo nacional no se debe confundir con el nacionalismo (Fanon, 2014: 226), pero tampoco con una especie de folclor que únicamente demuestra la cosificación que las elites políticas coloniales y occidentalizadas han puesto como los valores del pueblo (Fanon, 2014: 218).

Lo nacional para Fanon es una construcción que se finca en un particularismo que se presenta como universal al poder englobar en sí mismo a los demás sectores que compone el territorio nacional. Esto es así porque es un particularismo que fincando se carácter en la densidad histórica que lo sostiene ha descubierto ahí, en las culturas ancestrales que lo componen, elementos de dignidad, de gloria y solemnidad que puede irradiar a los demás conglomerados sociales (Fanon, 2014: 192). La lucha por la nación no sólo implica, aunque lo exige, mejoras en cuestiones materiales, sino una restitución de aquella cultura que fue sometida, aniquilada o sumergida en la clandestinidad por el colonialismo o las elites occidentalizadas. Por ello, Fanon nos dirá, y con estas palabras cerramos esta breve reflexión:

En esta situación, la reivindicación del intelectual colonizado no es un lujo, sino una exigencia de programa coherente. El intelectual colonizado que sitúa su lucha en el plano de la legitimidad, que quiere aportar pruebas, que acepta desnudarse para exhibir mejor la historia de su cuerpo está condenado a esa sumersión en las entrañas de su pueblo (Fanon, 2012: 192-3).

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bhabha, Homi (1986): “*Remembering Fanon: Self, Psyche and the Colonial Condition*”, en [http://mccoyspace.com/nyu/10\\_s/ideas/texts/week14-Bhabha-Remembering\\_Fanon.pdf](http://mccoyspace.com/nyu/10_s/ideas/texts/week14-Bhabha-Remembering_Fanon.pdf) visitada el 18/07/2015.

----- (2004): “*Foreword: Framing Fanon*”, en <http://hopkins1.edublogs.org/files/2010/10/WE-Foreward-by-Homi-Bhabha-2004-1pw5wvp.pdf> visitada el 18/07/2015.

Chakrabarty, Dipesh (2009): *El humanismo en la era de la globalización. La descolonización y las Políticas culturales*, España, Katz/CCCB.

De Oto, Alejandro (2003): *Frantz Fanon: política y poética del sujeto poscolonial*, México, El Colegio de México.

----- (Comp.) (2011): *Tiempos de homenajes/Tiempos decoloniales: Frantz Fanon*, Buenos Aires, Argentina, Ediciones del Signo.

Fals Borda, Orlando (1970): *Ciencia propia y colonialismo intelectual*, México, Nuestro Tiempo.

Fanon, Frantz (1971): *Sociología de una revolución*, México, ERA.

----- (2009): *Piel negra, máscaras blancas, Introducción Samir Amin*, prefacio Immanuel Wallerstein, Madrid, Akal.

----- (2012): *Sociología de una revolución*, Buenos Aires, Argentina, La Campora.

----- (2014): *Los condenados de la tierra*, Prefacio de Jean-Paul Sartre, epílogo de Gérard Chaliand, México, FCE.

González Casanova, Pablo (1970): “Los clásicos latinoamericanos y la sociología del desarrollo”, en Pablo González Casanova, et. Alt., *Sociología del desarrollo latinoamericano*. (Una guía para su estudio), México, IIS-UNAM, 1970.

----- (2006): *Sociología de la explotación*. (Nueva edición corregida), Buenos Aires, Argentina, CLACSO.

Harvey, David (2012): *El enigma del capital y las crisis del capitalismo*, Madrid, Akal.

Lao Montes, Agustín (2011): “*Los condenados de la tierra y la nueva política de des/colonialidad y liberación*”, en [http://www.lajiribilla.cu/2011/n547\\_10/547\\_09.html](http://www.lajiribilla.cu/2011/n547_10/547_09.html) visitada el 18/07/2015.

Maldonado-Torres, Nelson (2014), “La topología del Ser y la geopolítica del saber. Modernidad, Imperio, colonialidad”, en Boaventura de Sousa Santos y María Paula Meneses (Eds.), *Epistemologías del Sur*. (Perspectivas), Madrid, 2014.

Mignolo, Walter (ed.) (2009): *La teoría política en la encrucijada descolonial*, Buenos Aires, Argentina, Ediciones del Signo.

Oliva, Elena; Lucía Stecher y Claudia Zapata (Eds.) (2013): *Frantz Fanon desde América Latina. Lecturas Contemporáneas de un pensador del siglo XX*, Buenos Aires, El Corregidor.

Pierre-Charles, Gérard (1973): *Para una sociología de la opresión: el caso de Haití*, Chile, Empresa Editora Nacional Quimantu Limitada.

Valdés, Félix (Comp.) (2016): *Leer a Fanon, medio siglo después*, México, Fundación Rosa Luxemburg.

*Recibido:* abril 2017  
*Aprobado:* junio 2017



## **Modernidad, Transmodernidad e identidades andino-amazónicas a partir de la obra de Juan José Bautista**

## **Modernity, Transmodernity and andean-amazonian identities from the work of Juan José Bautista**

Jesús Ayala Colqui<sup>1</sup>

Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú

jesusayalacq@gmail.com

### **RESUMEN**

El objetivo del presente trabajo consiste en señalar, a partir de la obra del filósofo boliviano Juan José Bautista, la relación existente entre la modernidad, la transmodernidad y las identidades andino-amazónicas. Se verá, en un primer apartado, la relación entre modernidad e identidades andino-amazónicas. Asimismo, el análisis de esta relación implicará, por parte del autor, una crítica explícita a la modernidad, especialmente a su subjetivización en los individuos, a su realización fetichista y a sus presupuestos epistemológicos fundamentales. En un segundo apartado, se señalará el planteamiento de un nuevo marco categorial que supere a la modernidad: la transmodernidad, el cual será relacionado con la denominada racionalidad de la vida. De este modo, se analizarán, finalmente, la relación entre la transmodernidad, la racionalidad de la vida y las identidades andino-amazónicas desde los conceptos *Pachakuti*, *Pachamama*, *Nayajá* y *Suma Qamaña*.

**PALABRAS CLAVE:** Juan José Bautista, colonialidad, transmodernidad, comunidades andino-amazónicas.

---

<sup>1</sup> Estudiante del sétimo semestre de la E.P. de Filosofía de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

## ABSTRACT

The objective of this paper is to point out, from the work of the Bolivian philosopher Juan José Bautista, the relationship between modernity, transmodernity and andean-amazonian identities. It will be seen, in a first section, the relationship between modernity and andean-amazonian identities. The analysis of this relationship will also imply, on the author's part, an explicit critique of modernity, especially its subjectivization in individuals, its fetishist realization and its fundamental epistemological assumptions. In a second section, the approach of a new categorical framework that surpasses modernity: the transmodernity, which will be related to the so-called rationality of life. In this way, the relationship between transmodernity, rationality of life and andean-amazonian identities will be analyzed finally from the concepts Pachakuti, Pachamama, Nayajá and Suma Qamaña.

**KEY WORDS:** Juan José Bautista, coloniality, transmodernity, andean-amazonian identities communities.

## 1. Modernidad e identidades andino-amazónicas: acerca de la crítica a la modernidad en Juan José Bautista<sup>2</sup>

Es un motivo común la referencia a las comunidades andino-amazónicas como comunidades pre-modernas, primitivas e, incluso, en algunos contextos, como incivilizadas. Esta referencia no es gratuita

---

2 En la tradición filosófica boliviana se pueden rastrear ciertos antecedentes y algunas cercanías temáticas respecto a la obra de Juan José Bautista. Guillermo Francovich en su obra *La filosofía en Bolivia* denomina a una serie de pensadores de inicios del s. XX preocupados por la temática telúrica e indígena bajo el rótulo "mística de la tierra", en el cual se encuentran Franz Tamayo, Jaime Mendoza, Roberto Prudencia, Humberto Palza, Fernando Diez de Medina (Francovich, 1945). Asimismo, una versión aunque más beligerante respecto a la relación entre lo indígena latinoamericano y lo occidental la encontramos en Fausto Reinaga (Reinaga, 1991; 2000). Luego, entre los coetáneos a Bautista y de temática afín, podemos señalar a Luis Tapia Mealla Bautista (Tapia, 2002a; 2002b; 2008; 2009), Felix Patzi-Paco (1996; 2004; 2009), los cuales quizás sean los más cercanos temáticamente a Bautista; y, por otro lado, a Blithz Lozada Pereira (Lozada, 2006; 2007). Por último, cabe señalar que Bautista cita en sus obras reiteradamente al sociólogo boliviano René Zavaleta (Zavaleta 1986), quien influye en él directa y explícitamente (Bautista, 2010: 127; 2014: 10, 36, 85).

sino que se inscribe dentro de una concepción tácitamente –a veces explícitamente– generalizada, la cual toma como norma de juicio a la modernidad europea e ilustrada: “desde la concepción moderna europea-occidental de historia, estas nuestras historias *aparecen* siempre con el sentido que desde la cosmovisión moderna se deduce, como pre-hispánicas o como pre-modernas” (Bautista, 2010 [2005]: 72).

En tal sentido, analizar dicha referencia presupone analizar la modernidad en cuanto tal para esclarecer de qué manera se produce tal discurso histórico fuertemente hegemónico a partir de ella. En efecto, la modernidad occidental constituye un *proyecto de civilización históricamente realizado* desde aproximadamente el s. XV<sup>3</sup> hasta el presente y, sobre todo, una *concepción de la realidad* fundada en dicho proyecto material dentro del cual está presente una concepción del saber, de la historia y de las relaciones sociales. Por tal motivo, Bautista realiza un análisis histórico de la constitución de la modernidad. Señala que en la Edad Media,

“Europa era apenas una periferia pobre respecto del centro de la economía del mundo que giraba en torno a la China, la India y el Medio Oriente. El europeo medieval además de ser pobre, era inculto, bárbaro, o sea, ignorante. El sinónimo de cultura para el europeo del medioevo era el musulmán, o sea, el moreno, el semi-negro” (2010: 100).

Esto es, en la Edad Media, Europa no ocupaba de ningún modo el centro de la economía de la época ni mucho menos poseía el predominio cultural con respecto al mundo. Esta situación histórica cambiará radicalmente en el siglo XV cuando Europa posea la capacidad tecnológica y militar de expandirse territorialmente<sup>4</sup>. Por lo tanto, la

---

3 “La Modernidad, para poder afirmarse a sí misma como el estadio de la humanidad más desarrollado, necesariamente tiene que negar la humanidad y la racionalidad de toda otra cultura o civilización no europea ni occidental, pero especialmente la de los pueblos originarios. Negación originaria con la cual empezó la modernidad desde 1492” (Bautista, 2013: 157).

4 Asimismo, leemos en Dussel, quien influye de manera decisiva en nuestro autor: “La Modernidad se originó en las ciudades europeas medievales, libres, centros de enorme creatividad. Pero “nació” cuando Europa pudo confrontarse con “el Otro” y controlarlo, vencerlo, violentarlo; cuando pudo definirse como un “ego” descubridor, conquistador, colonizador de la Alteridad constitutiva de la misma Modernidad. De todas maneras, ese Otro no fue “des-cubierto” como Otro, sino que fue “en-cubierto” como “lo Mismo” que Europa ya era desde siempre” (1994: 8).

modernidad<sup>5</sup>, esto, es la constitución moderna de Europa se realizará fácticamente sobre una base material de dominio y exclusión (Bautista, 2010: 73, 219). Y es precisamente sobre éste contexto de creación de relaciones materiales de dominio por parte de la modernidad donde se legitima aquel discurso sobre las comunidades andino-amazónicas que las señalan como inferiores e incivilizadas, pues es aquí dónde “empezó el proceso invertir la historia, es decir, hacer creer a la historia y a la humanidad que el europeo u occidental es superior en sí [...] y lo que no es blanco, europeo u occidental, inferior en sí mismo” (Ibídem: 106).

Luego de explicitar el carácter colonial y también eurocéntrico de la modernidad surge la necesidad de realizar una *crítica*<sup>6</sup> no sólo a los hechos acontecidos durante la invasión europea sino, sobre todo, a lo que aún subsiste, esto es, a la concepción de la historia, las relaciones sociales y el conocimiento propias de la modernidad<sup>7</sup>. Pues no sólo está la constatación del hecho de que la modernidad europea para poder constituirse como tal debió crear relaciones materiales de dominio e imponer esta concepción colonial y eurocéntrica de la realidad sino también la constatación de lo que aún produce en el presente dicha concepción moderna:

“Desde 1492, Europa proyectó para sí un tipo de desarrollo que le permitió llegar a ser lo que hoy es, pero a costa nuestra y del tercer mundo. Ahora, el problema no es que empobreció sólo a una parte de la humanidad, sino que el tipo de desarrollo que produjo la modernidad occidental está literalmente destruyendo las dos únicas fuentes a partir de las cuales es posible

---

5 Confróntese también la siguiente aserción de Dussel: “Proponemos una segunda visión de la “Modernidad”, en un sentido mundial, y consistiría en definir como determinación fundamental del mundo *moderno* el hecho de ser (sus Estados, ejércitos, economía, filosofía, etc.) “centro” de la Historia Mundial. Es decir, nunca hubo empíricamente Historia Mundial hasta el 1492 (como fecha de iniciación del despliegue del “Sistema-mundo”)” (Lander, 2000: 46).

6 Bautista intenta utilizar el término “crítica” de una manera distinta a la moderna ya que su intención es realizar una crítica ontológica radical y no óptica a la modernidad, por lo cual utiliza el término *crítica-ética* que no asume sus mismos presupuestos. En este concepto están presentes las influencias de Zemelman y Hinkelammert (2010: 269-335; 2013: 11, 69-70, 85-146; 2014: 89-172).

7 Siguiendo a Aníbal Quijano a la primera, es decir, a las relaciones materiales de dominio la podemos denominar *colonialismo*; a la segunda, esto es, a la concepción eurocéntrica y colonial de la historia, las relaciones sociales y del saber, la podemos denominar *colonialidad* (1992). Esta distinción está presente también en Castro-Gómez y Grosfoguel, los cuales señalan dos categorías antitéticas a éstas: descolonialización y decolonialidad (2007: 17).

producir y reproducir cualquier forma de vida: la naturaleza y el trabajo humano” (Bautista, 2014: 81).

Surge, por tanto, la necesidad de criticar la concepción propia de la modernidad y además elaborar otro marco categorial desde el cual sea posible concebir de otra manera la historia, el conocimiento, las relaciones sociales, en suma, otra forma de vida distinta a la moderna (Bautista 2010: 262; 2012: 104; 2013: 237). Ahora bien, dicha crítica hacia la concepción de la modernidad en la obra de Juan José Bautista se dirige, en primera instancia, contra su concientización subjetiva en los actores sociales. Pues, “La modernidad durante estos cinco siglos ha desarrollado no sólo una forma de concebir la historia, sino su propia lógica de dominación, la cual no sólo ha subjetivado muy bien, sino que la ha impuesto con bastante éxito a sus dominados” (Bautista, 2010, 107). En tal sentido, el primer paso de esta crítica se desplegará como una crítica a la subjetividad colonizada y eurocéntrica de los sujetos políticos y sociales.

### 1.1. Crítica a la subjetividad colonizada

Precisamente el tema central de su obra *Crítica de la razón boliviana* consiste en realizar una crítica a la subjetividad de los actores sociales y políticos, esto es, a la conciencia colonial que aún poseen los individuos. Y en la medida en que la obra es consciente de su carácter fáctico y situado (Bautista 2010: 40), la crítica se dirige en primera instancia contra el actor político más cercano a la realidad del autor, esto es, el boliviano. Señala que la subjetividad del boliviano –aplicable también al latinoamericano en general– se ha constituido como subjetividad colonizada y eurocéntrica a partir de la Invasión hispánica (Ibídem: 42). Las implicancias de aquello no son sino el racismo, la concepción de que las civilizaciones originarias son pre-modernas y atrasadas (Ibíd.: 120) y la concepción de que el conocimiento auténtico sobre la realidad es sólo moderno y occidental. De este modo, el latinoamericano que posee una conciencia colonizada negará, excluirá y juzgará como inferior lo no moderno y europeo, esto es, lo indígena<sup>8</sup>. “Por eso este tipo de boliviano

---

8 Esto no quiere decir, de ningún modo, que se deba sostener que lo indoamericano es superior a lo occidental. En efecto, en tal caso se caería de nuevo en una “colonialidad” que sólo se ha limitado a invertir los términos en cuestión. Por el contrario, lo que se quiere sostener aquí es, primero, lo insostenible de la concepción eurocéntrica y, segundo, lo cuestionable de perpetuar dicha concepción en la subjetividad de cualquier sujeto. Recor-

vive en una permanente auto-contradicción consigo mismo [...] porque pretende ser lo que no es” (Ibíd.: 75).

A juicio del autor, la subjetividad del boliviano posee tres configuraciones históricas: la hispanoamericana, la latinoamericana y la indioamericana (Ibíd.: 42, 148). Las dos primeras representan subjetividades colonizadas y enajenadas; en cambio, la última, es aquella subjetividad que se distancia explícitamente de la colonialidad y el eurocentrismo para configurar una subjetividad ya no moderna ni occidental sino una transmoderna y postoccidental (Ibíd.: 25). Justamente, esta nueva subjetividad transmoderna y pos-occidental es la que permite elaborar y, sobre todo, realizar fáctica y socialmente un nuevo proyecto de vida distinto al moderno (Ibíd.: 164; 267). Por lo mismo, todo intento de realizar un proyecto de vida contrario a la explotación del ser humano y la naturaleza que parta de presupuestos modernos se manifiesta, pues, como una rotunda contradicción<sup>9</sup>.

## 1.2. Crítica a la concepción moderna del conocimiento y la ciencia

Ahora bien la crítica realizada a la modernidad no sólo comprenderá, en la obra de Juan José Bautista, una crítica a la subjetividad colonizada del boliviano y, por extensión, del latinoamericano sino también comprenderá a la concepción de conocimiento propio de la

---

demos, por lo demás, que uno de los elementos de la crítica de Castro-Gómez a uno de los autores más influyentes en Bautista, Dussel, consiste en señalar que dicha inversión de lo latinoamericano sobre lo europeo sigue perteneciendo a un discurso moderno: “Con todo esto queremos mostrar que tanto la teoría de la dependencia como la filosofía de la liberación permanecen atrapadas todavía en el pathos ilustrado que la posmodernidad busca dejar atrás, pues de lo que se trata justamente es de mirar el pasado sin la intención de buscar en él un punto arquimédico, evitando de este modo la idealización de cualquier particularidad” (Castro-Gómez, 1994: 36).

<sup>9</sup> A partir de esto, Juan José Bautista realiza una crítica la izquierda latinoamericana tradicional cuyo proyecto de transformación de la realidad parte inconsistentemente de presupuestos y exigencias modernas: “No basta con estar en contra del capitalismo y del neoliberalismo, sino que también hay que cuestionar el fundamento de éstos que es el proyecto de la modernidad” (Bautista, 2010: 192); “Se vuelve a caer en la paradoja de la modernidad, pero especialmente en aquella contradicción en la cual cayó la izquierda moderna del siglo XX. Querer superar a las contradicciones de la modernidad, con el mismo criterio o fundamento que hizo posible estas contradicciones” (Bautista, 2012: 159; 2014: 242).

modernidad, esto es, a sus presupuestos epistemológicos fundamentales y a su realización teórica en América Latina.

En efecto, aquí ha de realizarse una doble labor que estriba en una crítica de ciertos conceptos fundamentales de la modernidad tales como el paradigma de racionalidad moderno, la relación cognoscitiva entre sujeto-objeto y la racionalidad medio-fin, y en una crítica de la ciencia producida en América Latina, específicamente la ciencia social latinoamericana, la cual parte a-críticamente de estos presupuestos de conocimiento modernos.

Sobre lo primero, la modernidad en la medida que posee una racionalidad dominadora y colonizadora (Bautista, 2010: 12) se sustenta a sí misma como el paradigma mismo de la racionalidad. Esto es, dentro del discurso moderno la modernidad se presenta a sí misma como la representación por excelencia de la racionalidad. Para fundamentar esta idea, Bautista parte del clásico ensayo de Aníbal Quijano titulado “Colonialidad y Modernidad/Racionalidad”. En ese sentido, se indica que el mérito de este ensayo estriba en que se señala explícitamente la conexión entre los hechos de dominación y la producción de conocimiento colonial (Bautista, 2013: 170).

Frente a esto, surge la necesidad de criticar el paradigma de racional moderno que identifica mecánicamente a la modernidad con la racionalidad:

Así entonces Quijano puede llegar a la siguiente conclusión, que; “La crítica del paradigma europeo de la racionalidad/modernidad es indispensable. Más aún, urgente. Pero es dudoso que el camino consista en la negación simple de todas sus categorías [...] lejos de eso, es necesario desprenderse de las vinculaciones de la racionalidad/modernidad con la colonialidad [...]. Pues nada menos racional, finalmente, que la pretensión de que la específica cosmovisión de una etnia particular sea impuesta como racionalidad universal, aunque tal etnia se llame Europa Occidental. Porque eso, en verdad, es pretender para un provincianismo, el título de universalidad (Ibídem: 175-176).

Dicho de otro modo, el paradigma de la racionalidad moderna que identifica a la modernidad con la racionalidad misma no es otra cosa que la expresión colonial de la imposición de una visión particular y no es producto de una inherente y propia universalidad.

Asimismo, se realiza una crítica a la estructura cognoscitiva de sujeto-objeto que subyace a la concepción o racionalidad de la modernidad. Pues, por una parte, la estructura cognoscitiva de sujeto-objeto deviene en una “identificación entre este sujeto y Europa, como si ella fuese “el” sujeto del conocimiento y el resto de la humanidad el objeto en sí mismo” (Bautista, 2013: 171-172; 2014: 69). Por otra parte, la estructura cognoscitiva de sujeto-objeto es además totalmente funcional a la modernidad y al capitalismo que se fundamenta en ésta. Pues, la concepción de la naturaleza como objeto justifica epistemológicamente el uso de la naturaleza como objeto de explotación (Bautista, 2012: 57; 2014: 258).

Además de ello, otro de los elementos constitutivos de la racionalidad moderna estriba en la racionalidad medio-fin. En efecto, la racionalidad medio-fin cuyo criterio es la eficiencia y la competitividad resulta ser altamente pertinente a la modernidad en la medida en que expresa y viabiliza su proyecto de dominación. No obstante, Bautista señala que esta razón medio-fin tiene como rasgo central el hecho de que deviene en irracional: “Porque produce la exclusión de un número creciente de personas y de pueblos enteros del sistema económico, pero también produce la destrucción de la naturaleza. Paradójicamente, estos efectos aparecen como resultados no-intencionales” (Bautista, 2013: 216; 2014: 194). En tal sentido, la razón medio-fin como constitutiva de la razón moderna no hace sino evidenciar la irracionalidad de la racionalidad moderna (Bautista 2012: 89; 2014: 277).

Ahora, en segundo lugar, la crítica ya no recae sobre la concepción de la modernidad, esto es, sobre la racionalidad moderna, sino ahora la crítica recae sobre la ciencia social latinoamericana que ha producido conocimiento sin criticar previamente estos conceptos provenientes de la racionalidad moderna occidental. En tal sentido:

Uno de los problemas fundamentales de la filosofía y la ciencia social latinoamericana de la segunda mitad del siglo XX, es que ella, intentando construir conocimiento pertinente a nuestro propio mundo de la vida, utilizaba (y en parte sigue haciéndolo) ingenuamente conceptos, categorías y teorías cuyos contenidos tenían como presupuesto al sistema-mundo-mercado-céntrico moderno y no a nuestros mundos de la vida (Bautista, 2010: 251-252).

Pues, la ciencia social latinoamericana ha partido a-críticamente sobre los presupuestos epistemológicos de la modernidad, sobre aquellos que en los párrafos anteriores han sido analizados tales como la racionalidad medio-fin y la relación sujeto-objeto, los cuales han sido señalados como irracionales en cuanto devienen en un socavamiento de la vida en general. Ahora bien, este “conocimiento” producido por la ciencia social latinoamericana no sólo ha perpetuado la lógica de dominación de la racionalidad moderna, sino que, sobre todo, ha producido un desconocimiento de nuestra propia realidad (Bautista, 2010: 297; 2013: 43; 2014: 106). Por ello, este conocimiento es también responsable de nuestra dependencia colonial: “el conocimiento que produjo el pensamiento latinoamericano, es también culpable o responsable de nuestro subdesarrollo, atraso o dependencia” (Bautista 2010: 335; 2013: 82; 2014: 132).

### 1.3. Crítica al carácter fetichista de la modernidad

Además de poseer esta concepción epistemológica, la modernidad posee un eminente carácter fetichista en el sentido de que fetichiza e idealiza sus conceptos apareciendo de este modo como irrefutables e incuestionables. Para dicho análisis resulta fundamental para nuestro autor la influencia de Franz Hinkelammert<sup>10</sup>. En tal sentido, el fetichismo consiste principalmente en un encubrimiento de cierta realidad a partir de un mito de carácter incuestionable (Bautista, 2013: 254-255, 267; 2014: 220, 228). No sólo eso, los mitos de la modernidad implican también el sacrificio de vidas humanas:

La teoría del fetichismo tendría como objetivo en última instancia mostrar que el modelo ideal presupuesto en el capitalismo y que lo hace aparecer como bueno, racional, moral o justo, es un fetiche, cuya vida presupone la inmolación o sacrificio de millones de seres humanos (Ibídem: 260).

Este carácter fetichista de la modernidad se patentiza en la existencia de ciertos conceptos hegemónicos tales como el mercado, la democracia neoliberal y el desarrollo moderno (Ibídem: 12-13). La

---

10 “En nuestra hipótesis, y en contra de lo que muchos críticos opinan, la teología de la liberación no sólo no ha desaparecido, sino que se ha desarrollado de tal modo que ahora se podría hablar de la misma en términos de una explícita “Crítica del carácter idolátrico de la modernidad”, que a mi entender es donde desemboca la obra madura de F. Hinkelammert” (Bautista, 2013: 190; 2014: 177).

evidencia de estos elementos permite señalar el carácter mítico y utópico de la modernidad y de su discurso que se presenta como el paradigma del desarrollo y la racionalidad:

La acumulación de miseria a escala mundial nunca vista antes, y la destrucción de la naturaleza, están desmintiendo poco a poco este gran mito, por eso afirmamos que la modernidad es tan utópica y mítica, como cualquier otro estadio de la humanidad. La diferencia estriba en que la modernidad encubre bien su carácter mítico con la racionalidad y la racionalización que ella ha producido, a la cual le llama secularización (Bautista, 2013: 228; 2014: 202).

## 2. Transmodernidad y racionalidad de la vida

Los apartados precedentes no tenían sino la finalidad de realizar una crítica fundamental a la modernidad entendida como proyecto de vida vigente y hegemónico. No obstante, la labor no se reduce a ser una mera labor negativa, sino que también requiere de una labor propositiva. Es decir, ahora se pasará a exponer la propuesta alternativa a la racionalidad moderna, la cual será la transmodernidad en relación al concepto de la racionalidad de la vida.

La transmodernidad<sup>11</sup> es, en Bautista, el marco categorial –el cual entronca y puede ser identificado, en parte, con el concepto de crítica

---

11 Bautista toma este concepto de Enrique Dussel, al cual le dedica un estudio desde su surgimiento hasta su concreción final en la obra de este autor (Bautista, 2013: 147-182; 2014: 53-74). Por su parte, leemos en Dussel: “Así el concepto estricto de “transmoderno” quiere indicar esa radical novedad que significa la irrupción, como desde la Nada, desde la Exterioridad alterativa de lo siempre Distinto, de culturas universales en proceso de desarrollo, que asumen los desafíos de la modernidad, y aun de la post-modernidad europeo-norteamericana, pero que responden desde otro lugar (other location)” (Fornet, 2004:146); “Hablar en cambio de “Trans”-modernidad exigirá una nueva interpretación de todo el fenómeno de la Modernidad, para poder contar con momentos que *nunca estuvieron incorporados a la Modernidad europea*, y que subsumiendo lo mejor de la Modernidad europea y norteamericana que se globaliza, afirmará “desde-fuera” de ella *componentes esenciales de sus propias culturas excluidas*, para desarrollar una nueva civilización futura, la del siglo XXI” (Dussel, 2001: 390). En el caso de Bautista la referencia a una multiculturalidad excluida, a diferencia de Dussel, no será explícita sino que sólo tematizará a las culturas andino-amazónicas sin referencia a la necesidad de un diálogo intercultural entre ésta y otras culturas excluidas: “Esta transmodernidad a la cual nos referimos tiene ahora rostro amerindiano” (Bautista, 2012: 176; 2013: 248; 2014: 215).

trans-ontológica<sup>12</sup> que él también desarrolla (Bautista, 2013: 140-146; 2014: 53-74) – y, sobre todo, el proyecto de vida que toma una distancia crítica con respecto a la modernidad:

No nos referimos del pasaje del capitalismo al socialismo, los cuales en nuestra opinión siguen siendo ambos proyectos de la modernidad, sino al pasaje de la forma moderna de vida, a una forma de vida que llamamos trans-moderna y post-occidental. A una forma de vida cuya matriz histórica no procede ni de occidente, ni de la modernidad, cuya forma de vida es por constitución comunitaria y no social (Bautista, 2012: 101; 2013: 234; 2014: 207).

La transmodernidad intenta trascender a la modernidad en cuanto proyecto colonial, eurocéntrico y fetichizado porque éste, a través de dichos caracteres tiende fundamentalmente a un socavamiento de la vida misma y de sus condiciones de posibilidad (Bautista, 2012: 89; 2014: 277). Contra ello, debe proponerse una racionalidad que refiera explícitamente a la producción y reproducción de la vida, la cual se denominada racionalidad de la vida: “hablamos de una racionalidad de la vida [...]. De una racionalidad cuyo criterio explícito sea la producción y reproducción de la vida humana y la vida de la naturaleza” (Bautista, 2012: 90; 2014: 278).

Hay, por tanto, en Bautista, una relación íntima entre la transmodernidad y la racionalidad de la vida: “quisiéramos trascender la modernidad para poder producir, o reconstruir una forma de vida que gire efectivamente en torno del principio de la producción y reproducción de la vida” (Bautista 2012: 104; 2013: 236; 2014: 237). En efecto, la racionalidad de la vida tiene como principio fundamental la producción y reproducción de la vida humana a diferencia de la modernidad, la cual se centra, como hemos visto, en una racionalidad enmarcada dentro de un proyecto de dominio y colonización. En tal sentido, la transmodernidad y la racionalidad de la vida apuntan a una distinción y trascendencia explícita con respecto a la modernidad. Asimismo, ésta racionalidad de la vida no sólo refiere a la vida humana sino fundamentalmente a la vida de la naturaleza:

la vida humana no se la puede poner en suspensión tampoco la vida de la naturaleza. Ponerlas a ellas como condición de posibilidad explícita de la ética es ya un posición crítica de todo sistema que abstrae las condiciones

---

12 Al respecto véase la nota número 5 donde se explica este concepto a partir del término “ética-crítica” (Bautista 2010: 269-335; 2013: 69-70; 2014: 89-172).

necesarias y materiales de la vida humana en general (Bautista, 2013: 111; 2014: 149).

En tal sentido la racionalidad de la vida<sup>13</sup> resulta ser también una posición ética: “la racionalidad que presupone a la posición trans-ontológica, es material, y no meramente formal, porque piensa desde el criterio material de la reproducción de la vida de todos, pero especialmente desde la vida de quienes la modernidad ha negado sistemáticamente la posibilidad de vivir dignamente” (Bautista, 2010: 317; 2013: 63; 2014: 120).

A juicio del autor, esta racionalidad de la vida se dio y se sigue dando en las comunidades-andino-amazónicas, lo que requiere por tanto un análisis de los conceptos presente en ellas.

## **2.1. Los conceptos de pachakuti, pachamama, nayaja y suma qamaña a partir de la transmodernidad y la racionalidad de la vida**

Ahora bien, con respecto a la racionalidad de la vida se señala: “El contenido de lo que se la reproducción de la vida, está aún viva en la cultura viva de nuestros pueblos originarios, no está en el pasado, sino que está en el presente” (Bautista, 2012: 91 2014: 278). Con esta aserción se permite concretizar el proyecto transmoderno, explicitar las realizaciones materiales de la racionalidad de la vida y, sobre todo, se permite entender de otra manera la identidad de los pueblos andino-amazónicos desde una racionalidad que ya no los juzgue a priori como subdesarrollados e inferiores tal como ocurre con la modernidad<sup>14</sup> (Bautista, 2014: 12).

---

13 En el concepto de racionalidad de la vida y su implicancia ética observamos la influencia, explícitamente reconocida por lo demás, de Enrique Dussel y Franz Hinkelammert. Pues, en Hinkelammert leemos: “No es la ética la que afirma la vida, sino que es la afirmación de la vida lo que crea una ética. Con la afirmación de la vida aparece una ética. Es insuperable. No es que la ética prescriba la afirmación de la Vida. La ética es ya afirmación de la vida” (2005: 112). Y en Dussel leemos: “Esta es una ética de la vida, es decir, la vida humana es el contenido de la ética. Por ella deseamos aquí, desde el inicio, advertir al lector sobre el sentido de una ética de contenido material” (1998: 11).

14 Otro elemento del discurso moderno sobre las comunidades andino-amazónicas consiste en la caracterización de los conocimientos de éstas como conocimientos carentes de objetividad y científicidad, propios de la hechicería y la superstición: “Los apodos y sobrenombres como brujos, adivinos, agoreros, etc., con los cuales el conocimiento de la modernidad los ha nombrado, no ha hecho sino encubrir esta sabiduría milenaria con la cual podemos recuperar no sólo la naturaleza como Pachamama, sino a una de las fuentes fundamentales a partir de la cual es posible producir y reproducir la vida en general”

Ahora desde la racionalidad de la vida se reivindicarán conceptos propios de las identidades andino-amazónicas tales como la Pachamama, el Suma Qamaña, el Pachakuti y el Nayajá en la medida que no son conceptos propios de una mentalidad pre-moderna y subdesarrollada sino en la medida en que son conceptos que posibilitan una racionalidad transmoderna de la vida.

Se ha señalado que es parte constitutiva de la racionalidad moderna la estructura cognoscitiva de sujeto-objeto. Frente a ello, en vistas a la construcción de un proyecto transmoderno en relación a la racionalidad de la vida, se opondrá el concepto de Pachamama<sup>15</sup>. En efecto, al efectuar esta conceptualización, la naturaleza ya no puede concebirse más como objeto tal como en la modernidad sino que ella ahora debe ser concebida como sujeto: “Cuando la concebimos como Pachamama, la naturaleza aparece ahora como sujeto, pero con una dignidad mayor que la de cualquier ser humano, porque aparece como madre de todos los seres humanos y no solamente de una cultura o civilización” (Bautista, 2012: 92; 2014: 279). En tal sentido, no sólo basta cuidarla como se cuida un objeto precioso sino que es necesario, sobre todo, respetarla con una mayor dignidad. Sin embargo, no sólo basta con recuperar la concepción de la naturaleza como pachamama sino que es necesario recuperar el horizonte a partir del cual es posible producir y reproducir la vida en general (Bautista, 2012: 94; 2014: 280).

Precisamente, para realizar tal recuperación se insiste ahora en los conceptos de Nayajá y Suma Qamaña. Pues el concepto de Nayajá, de origen aymara, hace referencia a la comunidad, en la cual el individuo es concebido sólo a partir de ésta y no de manera inversa. “Es decir, en el principio está la comunidad y no el yo individual. Primero es la comunidad, luego el nosotros, y luego recién el yo como individualidad comunitaria” (Bautista, 2010: 144). Como se observa, este concepto es diametralmente al concepto de individuo de la modernidad. Bautista retomará una de las indicaciones de Marx (Marx, 2013: 107-108), para recordarnos que uno de los rasgos centrales del capitalismo y la concepción moderna es la creación de relaciones sociales en las cuales

---

(Bautista, 2012: 93; 2014: 280).

15 Acerca del concepto de pachamama Cfr. Valencia, 1998; Woollcombe, 1999; Reyes, 2000; Escobar, 2011; Sousa, 2011; Cuelenaere, 2012; Giraldo, 2012; Prada, 2013; Sotelo 2014.

se parta exclusivamente de la individualidad del individuo, concepción inexistente en sociedades comunitarias (Bautista, 2012: 110; 2013: 243, 2014: 212).

Asimismo, el concepto de Suma Qamaña<sup>16</sup> refuerza esta idea divergente respecto a la individualidad moderna. Este concepto de Suma Qamaña que puede traducirse como “vivamos bien”:

no sólo es la expresión de los pueblos originarios por vivir una vida digna, sino una vida que incluya el respeto por formas ancestrales de vida en la cual está radicalmente incluida el respeto por la naturaleza, la cual no es concebido como algo externo, extraño, o fuera de las relaciones de vida, sino como algo central en la concepción de vida que se quiere rescatar y seguir desarrollando (Bautista, 2012: 56; 2014: 258).

Este concepto implica fundamentalmente el respeto, la responsabilidad y la solidaridad entre los miembros de una comunidad que reconocen explícitamente que la misma naturaleza es miembro de ésta (Ídem).

Por último, se recupera y analiza aquí el concepto de Pachakuti<sup>17</sup>. Este concepto hace referencia al tiempo de ruptura con respecto al tiempo lineal de la modernidad. Es un tiempo de retorno a las relaciones de solidaridad y comunitariedad que existían predominantemente en el pasado y que aún subsisten en el presente (Bautista, 2012: 140-141; 2013: 271; 2014: 230). Terminaremos, por tanto, la exposición de este último apartado con la siguiente cita:

El tiempo del *Pachakuti* es entonces un tiempo de negación y superación de la realidad que ha impuesto el tiempo de la modernidad como tiempo de dominación y esto sólo es posible por la praxis hoy y ahora, de relaciones humanas y solidarias entre nosotros y la naturaleza en la cual el criterio de producción y reproducción de la vida y de la naturaleza, sea el criterio con el cual sea posible evaluar ético-críticamente cualquier acción cuya intencionalidad sea transformar esta realidad perversa que la modernidad impuso desde 1492 hasta el día de hoy (Bautista, 2012: 141; 2013: 272; 2014: 231).

---

16 Acerca de este concepto Cfr. Medina, 2008, Albó, 2009; Hernández, 2009; Estermann, 2010; Farah, 2011; Vega, 2014.

17 Sobre este concepto Cfr. Mignolo, 2006; Máiz, 2007; Nash, 2009; Gutiérrez, 2011; Florez, 2014.

### **3. Conclusiones**

A partir del análisis de la obra de Juan José Bautista se ha podido señalar, en primer lugar, que la primacía histórica de la Europa moderna requirió como condición la producción material de relaciones de dominio y colonización. Esto implica que bajo la concepción de la modernidad, lo latinoamericano y, sobre todo, las identidades andino-amazónicas aparecen como primitivas e incivilizadas. Frente a esto, surge la necesidad de realizar una crítica no sólo a los hechos acontecidos durante la invasión o la conquista sino, sobre todo, a lo que aún subsiste, esto es, a la concepción de la historia, las relaciones sociales y el conocimiento propios de la modernidad, los cuales siguen produciendo efectos devastadores para la vida humana y para la misma naturaleza.

Empero, la labor no se redujo a ser una labor negativa sino que a partir de la crítica devino en una labor propositiva, la cual consistió en la proposición de una concepción radicalmente distinta de la modernidad, esto es, la transmodernidad y una racionalidad distinta a esta: la racionalidad de la vida, la cual tiene como criterio y condición fundamental estriba en la producción y reproducción de la vida humana y de la vida de la naturaleza.

Finalmente, a partir de la transmodernidad y la racionalidad de la vida pudo reivindicarse los conceptos de Pachamama, Suma Qamaña, Nayajá y Pachakuti provenientes de las civilizaciones andino-amazónicas, las cuales demostraron poseer como criterio central la producción y reproducción de la vida en general de manera eminente.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Albó, Xavier. (2009). “Suma Qamaña = el buen vivir (Suma Qamaña = Living Well)”, *OBETS: Revista De Ciencias Sociales*, (4), 25-40.
- Bautista, Juan José (2010), *Crítica de la razón boliviana: Elementos para una crítica de la subjetividad boliviana con conciencia colonial, moderna y latino-americana*, 3ª ed. Bolivia: Rincón Ediciones.
- (2012), *Hacia la descolonización de la ciencia social latinoamericana: Cuatro ensayos metodológicos y epistemológicos*. La Paz: Rincón Ediciones.
- (2013). *Hacia una crítica-ética de la racionalidad moderna*. La Paz: Rincón Ediciones.
- (2014), *¿Qué significa pensar desde América Latina?: Hacia una racionalidad transmoderna y postoccidental*. Madrid: Ediciones Akal.
- Castro-Gómez, Santiago (1994). *Crítica de la razón latinoamericana*. Barcelona: Puvill.
- y Grosfoguel, Ramón (comp.) (2007), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Cuelenaere, L., y Rabasa, J. (2012). “Pachamamismo, o las ficciones de (la ausencia de) voz”. *Cuadernos De Literatura*, 16(32), 184-205.
- Dussel, Enrique (1994), *1492. El encubrimiento del otro*. La Paz: Plural editores.
- (1998), *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Madrid: Editorial Trotta.
- (2001), *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer.
- Escobar, Arturo (2011), “¿“Pachamámicos” versus “Modérmicos”?”, *Tabula Rasa*, (15), 265-273.
- Estermann, Josef. (2012). “Crisis civilizatoria y Vivir Bien: Una crítica filosófica del modelo capitalista desde el allin kawsay/suma qamaña”. *Pólis* (Santiago), (33), 149

- Florez, Luis (2014). *Empoderamiento pacifista del movimiento indígena contemporáneo boliviano* (Tesis doctoral). Universidad de Granada, Granada, España.
- Fornet-Betancourt, Raúl (Ed.) (2004), *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Madrid: Editorial Trotta.
- Farah, Ivonne y Vasapollo, Luciano (coord.) (2011), *Vivir bien: ¿paradigma no capitalista?* La Paz: Plural Editores.
- Francovich, Guillermo (1945). *La filosofía en Bolivia*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- Giraldo, Omar. (2012). “El discurso moderno frente al “pachamamismo”: La metáfora de la naturaleza como recurso y el de la Tierra como madre”, *Polis*, 11 (33), 219-233.
- Gutiérrez, Raquel (2011). “Los ritmos del Pachakuti: Cómo conocemos las luchas de emancipación y su relación con la política de la autonomía”. *Desacatos*, (37), 19-32.
- Hernández, Maribel. (2009). “Sumak Kawsay y Suma Qamaña, el reto de aprender del sur: reflexiones en torno al buen vivir (Sumak Kawsay and Suma Qamaña, the challenge of learning from the South: reflections on the Living Well)”. *OBETS: Revista De Ciencias Sociales*, (4), 55-65.
- Hinkelammert, Franz (1995), *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*. San José. Editorial Dei.
- y Henry Mora (2005), *Hacia una economía para la vida*. San José: Editorial Dei.
- Lander, Edgardo (Ed.) (2000), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: CLACSO.
- Lozada, Blithz (2006), *La educación intercultural en Bolivia: Valoración de experiencias y proyección política*. La Paz: Instituto de Estudios Bolivianos
- (2007), *Cosmovisión, historia y política en los Andes*. La Paz: Colegio de Historiadores de Bolivia
- Marx, Karl (2013). *El capital* (Tomo I. Vol. I, II y III). México: Editorial Siglo Veintiuno.

Máiz, Ramón (2007). “Indianismo y nacionalismo en Bolivia: estructura de oportunidad política, movilización y discurso”, *Revista SAAP*, 3 (1), 11-54.

Medina, Javier (ed.) (2008), *Suma Qamaña: La comprensión indígena de la Vida Buena*. La Paz: Serie Gestión Pública Intercultural.

Mignolo, Walter (2006). *La opción descolonial: el pachakuti conceptual de nuestro tiempo*. México: UNAM.

Nash, June. (2009). “Modernity, Posmodernity, and transformation of revolution”, *Latin American Research Review*, 44(3), 212-223.

Patzi, Félix (1996). *Economía comunera y la explotación capitalista*. La Paz: EDCOM editores.

----- (2004). *Sistema Comunal: una propuesta alternativa al sistema liberal: una discusión teórica para salir de la colonialidad y al liberalismo*. La Paz: CEA.

----- (2009). *Sistema comunal e identidades culturales contemporáneas*. La Paz: Vicuñas.

Prada, Aurelio de (2013). “Derechos humanos y derechos de la naturaleza: El individuo y la Pachamama”, *Cuadernos Electrónicos De Filosofía Del Derecho*, (27), 81, 81-95.

Quijano, Aníbal (1992), “Colonialidad y Modernidad/Racionalidad”, *Perú Indígena*, 13 (29), 11-20.

Reinaga, Fausto (1991). *El pensamiento indio*. La Paz. Ediciones Comunidad Amáutica Mundial.

----- (2000), *La revolución india*. 2da. Ed. La Paz: Edición Fundación Amáutica Fausto Reinaga.

Reyes, Judith. (2000). “Pachamama. Dos mundos, dos vivencias, un ideal: la defensa de la tierra”. *Boletín Americanista*, 50 (269), 269-280.

Sousa, Boaventura. (2011). “Epistemologías del Sur”, *Utopía y Praxis Latinoamericana* 16(54), 17-39.

Sotelo, Dani (2014). “Aproximaciones a la pachamama, al sumar kawsay y al jópoi: Hacia una ética ambiental de inspiración indoamericana”, *Ludus Vitalis*, 22(41), 227-253.

Tapia, Luis (2002a), *La condición multisocietal. Multiculturalidad, pluralismo y modernidad*. La Paz: Muela del Diablo.

----- (2002b), *La producción del conocimiento local: historia y política en la obra de René Zavaleta*. La Paz: CIDES-UMSA.

----- (2008), *Política salvaje*. La Paz: Muela del Diablo.

(2009), “Tiempo, poiesis y modelos de regularidad” en OLIVÉ, L., *Pluralismo epistemológico*, CLACSO, PP. 177-192.

Vega Ugalde, S. (2014). “El orden de género en el sumak kawsay y el suma qamaña. Un vistazo a los debates actuales en Bolivia y Ecuador”. *Íconos. Revista De Ciencias Sociales*, (48), 73-91.

Valencia, Narciso (1998), *La pachamama: Revelación del dios creador*. Quito: Ediciones ABYA-YALA.

Woolcombe, D. (1999). *Pachamama*. Nuestra tierra, nuestro futuro. Buenos Aires: Sudamericana.

Zavaleta, René (1986). *Lo Nacional-Popular en Bolivia*, México DF: Siglo XXI.

*Recibido:* abril 2017  
*Aprobado:* junio 2017



## **Construcción trasatlántica y tensional de la utopía moderna: episteme humanística europea ante América novomundista en diálogo y resistencia**

### **Building transatlantic and tension of modern utopia: european humanistic episteme in America novomundista in dialogue and resistance**

Alberto Valdivia Baselli PhD (ABD)<sup>1</sup>

The Graduate Center, City University of New York  
avaldiviabaselli@gradcenter.cuny.edu

#### **RESUMEN**

El presente trabajo desarrolla líneas sobre la epistemología de la resistencia y la filosofía de la libertad latinoamericana aplicadas a las formas de ontología y producción de conocimiento de los pensamientos utópicos-otros (heterotópicos) en el mundo andino (americano) frente a las contrucciones utópicas europeas. Analizamos la construcción de utopía en Europa sobre la base del deseo europeo por un *lugar otro* en América, a partir de las respuestas andinas a ese movimiento ideológico, en especial, la *Corónica* de Guaman Poma. Esta forma particular de utopía *heterotópica* se analiza en el contexto filosófico político de la construcción de utopías fundamentales en Europa (Erasmus, Maquiavelo, Moro). Se propone la *continuidad rizomática* y tensional de la utopía europea-*het-*

---

1 Es poeta, narrador, estudiante de doctorado, ensayista, cuentista, e investigador literario peruano. Licenciado en Filología hispánica en la UNED (Universidad Nacional de Educación a Distancia) de España, asimismo, en esta universidad, obtuvo el máster EEES en Filosofía Teórica y Práctica. Candidato a doctor en Literaturas y Lenguas Hispánicas y Luso-Brasileñas en el Graduate Center de CUNY, Nueva York (EE. UU.), a doctor en Filosofía por la UNED (España). Se desempeña como docente universitario, crítico e investigador literario. Ha sido profesor visitante y conferencista en Miami University, Montclair State University (New Jersey), La Maison de l'Amérique Latine (París), el Instituto Italo Latinoamericano di Roma, la Maison de Sciences de l'Homme (París), la Latinalde de Berlín, La Bienal Internacional de Poetas de París, el Festival Internacional del Libro de Bogotá, La ZIP-22 de Provenza (Francia) entre muchas otras instituciones.

*erotopía* andina ante las epistemes de filosofía de liberación, de creación y de resistencia frente al eurocentrismo (Salazar Bondy, Roig, Santos Herzeg) y poscolonialidad (Mignolo), no solo como pensamiento situado, sino también como filosofía de resistencia ante soberanías de la razón instrumental o ante la estabilidad del sujeto moderno.

**PALABRAS CLAVE:** Utopía, pensamiento andino, filosofía de la liberación, poscolonialidad

#### ABSTRACT

The present work develops ideas about Epistemology of resistance and the Philosophy of Latin American ideological freedom applied to forms of Ontology and production of knowledge of utopian-other (heterotopic) thoughts in the Andean (Americas) context. This article explores those ideas before European utopian constructions, through the analysis of the origin of utopia in Europe, based on the European desire for a place-other in the Americas and the set of Andean responses to that ideological movement (the analysis of the Waman Puma's *Coronica* is stressed in this work). This particular form of heterotopic utopia is viewed in the political philosophical scope that shapes the fundamental ideological values and goals of utopias in Europe (Erasmus, Machiavelli, More). The *rhizomatic* and tensional "continuity" of the European utopia to the Andean heterotopy is proposed before the ideological horizon of Philosophy of Liberation, creation and resistance against Eurocentrism (Salazar Bondy, Roig, Santos Herzeg) and Postcoloniality (Mignolo), not only as located thought, but also as a Philosophy of resistance to the sovereignty of instrumental reason or to the stability of the modern subject.

**KEY WORDS:** Utopía, Andean thought, Philosophy of Liberation, post-colonial studies.

El *deseo* de Europa por una utopía *en otro lado* fue consecuencia de un pensamiento *novomundista* europeo, mitología estimulada por la rica base semiótica de las culturas prehispánicas en América y ese deseo de significado mítico proyectado en el *Nuevo Continente*. Como señalaba Reyes «América, solicitada ya por todos los rumbos, comienza antes de ser un hecho comprobado, a ser presentimiento, a la vez científico y poético» (1980: 29), el intercambio de signos deseantes fue, por lo tanto, fructífero, posteriormente, entre los siglos XVI y XVII, estimulado por las crónicas de los

conquistadores y colonizadores, por su visión de alteridad de lo americano y por su producción discursiva deseante (crónicas). Asimismo, la literatura (filosofía incluida) leída y producida en la época en Europa proyecta sobre las *Indias Occidentales* una representación objetual muy atractiva para la construcción de estructuras políticas ideales.

Europa necesita un Nuevo Mundo, lo desea, lo presiente, lo sueña. Asume con ello que el mundo que aparece repentinamente ante sus ojos está allí para ella; para satisfacer sus necesidades; para cumplir con sus profecías; para colmar sus sueños. Un mundo que se le aparece limpio, puro, vacío, *tabula rasa*... Uno donde todo es posible. (Santos-Herzeg: 36)

El pensamiento político de la sociedad moderna europea se construyó sobre la base de sus circunstancias fácticas y el *Zeitgeist* temporal-histórico desde el cual se desarrolló un discurso particular de bien común y de la organización de poder del hombre frente al hombre, y un particular *deseo de no lugar en «otro lado»*. El Renacimiento europeo produjo cambios en ambos ejes del devenir histórico y, por lo tanto, redundó en una forma nueva de pensamiento político. La crisis del pensamiento escolástico, la caída del feudalismo, el nacimiento de la burguesía, el asentamiento del capital, la autopercepción del hombre como individuo y la nueva ontología del yo, basada en la construcción del hombre desde sus posibilidades y no desde sus limitaciones, dieron forma a las nuevas utopías políticas europeas de la modernidad.

No te hice ni celeste ni terrestre, ni mortal ni inmortal, para que tú mismo, como alfarero y escultor de ti mismo, te forjes a tu gusto y honra, la forma que prefieras. Podrás degenerar a lo inferior, con los brutos; podrás realzarte a la par de las cosas divinas, por tu misma decisión (Picco della Mirandola 2003: 105).

Carlos Fuentes nos dice que la Europa desea un mundo nuevo, porque no está conforme con el viejo. El Viejo Mundo estaba en ruinas: habían caído las sólidas estructuras de la Edad Media y sobre sus escombros se levantaba un Renacimiento que proponía al hombre como medida de todas las cosas... Si tuviéramos que resumir en una sola frase el ambiente que se vive al término de la Edad Media en Europa, la mejor alternativa es volver a parafrasear la sentencia de Marx citada por Berman y que habría de caracterizar toda la época moderna: *todo lo sólido se desvanece en el aire*. Las estructuras de poder, las relaciones sociales (incluso, familiares) la forma y distribución del mundo: todo lo que se tenía por seguro se desestabiliza. (Santos-Herzeg 2010: 33-34)

Desde el humanismo germinal de Picco della Mirandola, por ejemplo, se insertaba en el imaginario de la incipiente modernidad la reafirmación del sujeto como actante de sí y como responsable de sus propias evoluciones o involuciones metafísicas, éticas y ontológicas. El individuo, por lo tanto, se crea. (Y el espacio, también [Lefebvre 1974]; Europa y, sobre todo, América). Para lograr ese viraje ontológico, se deben tener herramientas que permitan al sujeto ejercer su libertad frente a sí y frente a los otros, que lo limitan y lo definen. La modernidad en este punto tocaba bases políticas y, para ello, requerían del ser el ordenamiento de un sistema político enunciado (pensado, dicho, escrito: discursivo y textual) de manera que pueda ser propuesto a sí mismo y a los otros que recortan y dan forma a su propia invención. Nace la utopía moderna desde esta necesidad histórica y cultural, desde un horizonte de pensamiento humanista y perturbado por la existencia de un nuevo mundo por explorar, por conquistar, por colonizar: por ordenar política y socialmente. Gestada desde la tradición medieval de los *castigos principescos*, la utopía enseña a los príncipes europeos a construir estado, no solo a reconstruirlo en Europa: a construirlo allá *donde no hay estado, ni producción de saberes, ni hombres civilizados como en Europa*.

Es fundamental, por lo tanto, asumir este horizonte genealógico para que el nacimiento de la utopía europea produzca una perturbación epistemológica en los sistemas de conocimiento y organización política de la América colonizada y conquistada y, sobre todo, obtenga respuesta desde los otrora *centros políticos* americanos (Mesoamérica y el Mundo Andino) antes de la llegada de los europeos. Estamos, entonces, frente a una dimensión de ordenamiento social en donde las pugnas simbólicas y públicas de contendores no cesan desde la administración *de lo público* (Estado, sociedad, economía, etnia) (Schmidt 2007) hasta lo privado: el cuerpo (el dolor, el sometimiento y la muerte) y su subordinación simbólica.

Nos interesa, entonces, partir de la idea de producción de conocimiento en América desde la noción de *filosofía* en América generada ante esta filosofía política propuesta al *Nuevo Mundo*, para definir el sujeto producto del saber. Si el sujeto filosofante es, como señala Roig, el que cumple con el *a priori antropológico*, de «ponerse a sí mismo como valioso» y «considerar como valioso el pensar sobre sí mismo» (1994: 97) ¿Es la *novomundista* una respuesta o es un *continuum*

## epistémico trasatlántico?

el que la filosofía se dé «en» América Latina, no tiene, como podría creerse a simple vista, nada de secundario. No es casual ni anecdótico que ella tenga como su lugar de enunciación a América Latina; con ello se está diciendo algo de esa filosofía, se la está especificando más allá de una simple marca geográfica. En este sentido se podría entender el que Raúl Fornet-Betancourt (2001) asegure que el tiempo y espacio donde se da la reflexión «no son ingredientes que se puedan añadir o no, según gusto, al quehacer filosófico», pues ellos determinan, especifican su «gusto», su «sabor»: contornean su «rostro» (2001: 13). (Santos-Herceg 2010: 27)

Siguiendo, entonces estas reflexiones, que han cooptado el discurso de la filosofía latinoamericana durante el siglo XX, de *lo latinoamericano* en la producción de conocimiento (filosofía) y conocimiento del conocimiento (epistemología) para actualizar *lo americano* de la propuesta utópica producida en América, podremos aseverar, entonces, que no solo la diferencia política y epistémica del ambiente de producción (el letrado hispano-europeo-colonial) fue un horizonte cultural a tomar en cuenta en el reclamo de derechos epistemológicos que significan estas *utopías* sino, además, un ejercicio de *enunciación topográfica*. El desplazamiento del eje de producción (del eje subjetivo de producción) de conocimiento *crea* significados en los que el *lugar* (geográfico, político, social, y ontológico) no es accesorio, sino esencial, puesto que se confronta con el poder otro y se construye desde otras epistemologías previas al llamado –neutralizadamente– «encuentro de dos mundos».

Partimos desde las conclusiones de la «Declaración de Morelia» en las que «la filosofía europeo-occidental –al igual que otro discurso, es dominante», para Santos-Herceg (55), un «arma intelectual de dominación» para Augusto Salazar Bondy (1988: 27) o un instrumento más de la conquista para Osvaldo Ardiles (1973: 23). El lugar de la enunciación no es neutro, por lo tanto, está tensionado de discursos y poder (y discursos de poder); es decir, no está eximido de las luchas ideológicas que se producen en (y producen) su territorio. La u-topía (el «sin lugar»), simulación discursiva que organiza al hombre sobre la base de ideales inexistentes en la realidad fáctica, se desarrolló *en un lugar* (en interacción ideológica entre América y Europa) entre el Renacimiento y el Barroco europeos de forma heterogénea, la misma heterogeneidad que permitirá, luego, *una discursividad heterotópica americana*. Verifiquemos su genealogía pendular, tomando en cuenta que

No cualquier doctrina llega a América, sino aquellas que están de acuerdo con los intereses de los americanos. De entre el enorme caudal acumulado durante la historia de la filosofía se eligen aquellas herramientas teóricas que mejor sirven para enfrentar los problemas que se tenga.... La filosofía europea se constituye así en una herramienta en manos americanas... Lo que haría el filósofo latinoamericano es, en palabras de Cecilia Sánchez, simplemente, «valerse de la filosofía europea» para su propio interés (1992: 40). (Santos-Herceg: 218-219)

Maquiavelo fue el primero en construir una utopía no utópica, sustentada en la realidad del hombre, circunscrita a su realidad de posibilidades, exenta de colisiones con imposibilidades humanas (con aquello que se entiende, bajo determinadas ideologías *humanistas*, como *límites humanos*). De ahí la interpretación de su obra como pesimista. Frente a Maquiavelo, Moro y Campanella proponen visiones del hombre más ideales y se construyen como discursos en los que el hombre se ve proyectado y, en ese desdoblamiento ontológico, se define la distancia entre la realidad de su ser y la praxis política.

Sin embargo, en todas las propuestas utópicas humanistas de la modernidad europea, el ser se inventa frente a los otros sobre la base de una previa sistematización discursiva, que vuelve también utópico el espacio del discurso de la utopía en sí.

Il y a d'abord les utopies. Les utopies, ce sont les emplacements sans lieu réel. Ce sont les emplacements qui entretiennent avec l'espace réel de la société un rapport général d'analogie directe ou inversée. C'est la société elle-même perfectionnée ou c'est l'envers de la société, mais, de toute façon, ces utopies sont des espaces qui sont fondamentalement essentiellement irréels. (Foucault 1984b)

El discurso de la utopía está en el afuera del discurso simbólico en sí, por lo tanto. No se asume como fábula imposible –no está en el espacio asociado a *lo literario*–, pero sí está fuera de los discursos alineados con *lo real*, con el *dictum* de lo real. La irrealidad de las utopías, su *no ser*, es un prerequisite ontológico para su funcionalidad discursiva. Su referente *no está* porque su propuesta es teleológica, y la teleología de la que tratan está fuera de toda teleología ya propuesta en el mundo: incluso aquella discursiva.

Las utopías, por lo tanto, construyen en sí un *locus externo* del horizonte de lo simbólico que le permite cuestionar todas las líneas

internas de las ideologías políticas y morales de su tiempo, del *hábitus* y de la *doxa* (Bourdieu 1984), permitiendo una *zona de aislamiento cultural* que descentra, en parte, la utopía de su *topos* proyectado, puesto que toda utopía posee un *topos* previo real (Europa-América, o América europeizada). De la misma manera en que Carlos Fuentes señalaba que los conquistadores no quieren –ni pueden– descubrir la realidad de América sino solo la fantasía, su propia fantasía (Fuentes 1990), el *topos* cultural inventado americano es requisito *sine qua non* del flujo epistémico que se proyecta desde Europa y se resiste desde América.

Nace, por lo tanto, como sujeto apelado por el *no-lugar* deseante de la utopía europea, América, la subjetividad americana; aquella que no puede excluirse de pertenecer a los ejes ideológicos europeos que la han colonizado, pero que, al construirse como agencia ideológica, surge como *subjetividad de otros* en el mundo discursivo letrado, escrito y no escrito. Surge, por lo tanto, el sujeto utópico alterno, aquel al que hemos identificado con la subjetividad heterotópica (*lugar otro*) alterna de Foucault (1984b) y con la subjetividad *teleológica alterna* de la *paqarina* andina, discurso de resistencia anticolonial, culturalmente concesiva, voz *otra* que construye su propio *locus discursivo* para su propio *no-lugar* político, moral e ideológico, desde el presente de lucha epistémica.

### **Discurso y contradiscurso, reformulado como hipertexto cultural. Presencia ideológica en la episteme heterotópica americana de líneas utópicas europeas**

En Europa, el optimismo de Erasmo de Rotterdam (2013) en la razón y en las leyes naturales que comparte el país ideal de Utopía, de su amigo y discípulo Moro, son contrapartida de un mundo en crisis y hablan de una necesidad de referente político en el cual definir sistemas *aspiracionales* de desarrollo y evolución humanos. Este norte optimista característico del antropocentrismo renacentista, impulsó estas construcciones ideales que no pretendían *ser en* el mundo sino *ser para* el mundo, de forma que permitan trazar las líneas de avance hacia la ruptura con un orden social equivocado y un sistema de poder que el nuevo sistema asumía ineficaz. El deseo del *u-topos* europeo está ciertamente proyectado hacia la política emanada de *la materialidad de lo real* en el sistema práctico de la política europea. Dos movimientos

epistémicos producen este deseo y modifican su ontología: el nacimiento de una proyección de alcances de poder del Estado europeo ante un *Nuevo Mundo* y el discurso *novomundista* (espacio virgen americano, espacio nuevo donde *construir una Europa sin los yerros culturales prehumanistas, anteriores a la primera modernidad capitalista*). Es decir, el hecho de que la utopía europea se proyecte textualmente al ejercicio político europeo no excluye su origen en el choque epistémico Europa-América, ni mucho menos deja de lado su proyección política a América, sino que se vuelve eje de una cooptación político-ideológica desde Europa a América. América se vuelve el lugar del *no lugar* sin dejar de ser Europa ese significante continuamente llenado de América dentro de una dinámica de hegemonía-subalteridad (¿o subalternidad?).

En América, estos u-topos (no lugares o lugares ficción) son propuestos en el mundo andino colonial no como locus ficcionales hacia donde evolucionar un cosmos en crisis sino como órdenes alternos que reemplazarían un orden impuesto desde fuera, ignorante de la otredad del espacio que han pretendido gobernar, colonizar, transculturizar.

Las utopías andinas que se suceden desde movimientos rebeldes mitificados (resistencia de Vilcabamba), utopías míticas de retorno al orden primigenio (*Taki Onqoy, Inkarri*, etcétera), hasta las construidas en el alfabeto latino de la transculturación (en quechua, en español quechuizado o en español mestizo) deben ser consideradas heterotopías –desde nuestro punto de vista–, sistemas utópicos de alteridad y de resistencia a formas de poder que se incluyen en el paradigma *aspiracional* utópico y no utópico de la modernidad europea traída a América, con el ingrediente de la alteridad. Partamos de la matriz que propone Foucault como *heterotopía*:

Il y a également, et ceci probablement dans toute culture, dans toute civilisation, des lieux réels, des lieux effectifs, des lieux qui sont dessinés dans l'institution même de la société, et qui sont des sortes de contre-emplacements, sortes d'utopies effectivement réalisées dans lesquelles les emplacements réels, tous les autres emplacements réels que l'on peut trouver à l'intérieur de la culture sont à la fois représentés, contestés et inversés, des sortes de lieux qui sont hors de tous les lieux, bien que pourtant ils soient effectivement localisables. (1984a)

Tanto los textos en quechua del Manuscrito de Huarochirí cuanto el texto utópico del Inca Garcilaso de la Vega, *Los comentarios reales*,

pueden ser considerados formas de representación alterna (*contralugares, inversión de lugares*) de ordenamiento social y político que resisten en el imaginario a aquellos sistemas importados de Occidente; pero es, desde nuestro punto de vista, *Nueva corónica y buen gobierno* de Waman Puma<sup>2</sup> de Ayala el que más alteridad de pensamiento y más diálogo discursivo implícito (inverso y contestatario) exhibe de todos ellos, el que construye una visión heterotópica americana no mestiza (a diferencia del providencialismo agustino más concesivo del Inca Garcilaso que incluye su utopía en el discurso de la modernidad, y propone al mestizaje no como alteridad sino como forma de superioridad, de evolución occidental americana, la llamada «raza cósmica» [Laval: 142]).

Ces lieux, parce qu'ils sont absolument autres que tous les emplacements qu'ils reflètent et dont ils parlent, je les appellerai, par opposition aux utopies, les hétérotopies... Le miroir, après tout, c'est une utopie, puisque c'est un lieu sans lieu. Dans le miroir, je me vois là où je ne suis pas, dans un espace irréel qui s'ouvre virtuellement derrière la surface, je suis là-bas, là où je ne suis pas, une sorte d'ombre qui me donne à moi-même ma propre visibilité, qui me permet de me regarder là où je suis absent - utopie du miroir. (Foucault 1984b).

La utopía moderna occidental está construida en la metáfora —en la compleja alegoría metafórica— desde la cual desarrolla un símbolo propuesto sobre la base de una comparación con la realidad en forma negativa. *Abí está lo que no soy. Abí está América*. Sin embargo, ese no ser define mi falta y, al mismo tiempo, completa mi entidad aquí y ahora. Con fundamento moral, es el ser frente al deber ser que cuestionaba Maquiavelo en su pensamiento utópico. La metáfora que le da base, como sistema de pensamiento, compara realidades —abstractas y/o concretas— para construir una existencia alterna que es presentada poéticamente, e insertada en la realidad comunicacional y lógica. La utopía moderna, sin embargo, imprime en su metáfora un elemento aspiracional fundamental: el deseo activo y exhausto: la ansiedad del deseo. Una sociedad, un individuo, un sujeto que no desee existir en esa utopía *aquí y ahora* niega la metáfora utópica y destruye su realidad. La utopía está fundada, pues, por una metáfora dependiente del deseo, que es deseo, y que, por lo tanto, es metáfora de nuestro constante cambio y

---

2 De aquí en adelante, tanto Waman Puma de Ayala cuando Guaman Poma de Ayala, en quechua o hispanizado, pero siempre manteniendo el acento grave, fijo en el quechua.

de la necesidad de *no ser* inherente al ser humano.

La heterotopía andina es, al mismo tiempo, un ejercicio de esas líneas de ansiedad tanto como una forma particular de la misma. Ansiosos de *no ser* políticamente, de estar fuera de la estructura planteada por la colonización, la heterotopía andina es un extremo de la ansiedad deseante de la utopía europea a causa de la violencia epistémica que implica la imposición del *orden colonial* en América.

### **La escritura como forma de praxis política y el locus andino de la enunciación: Poma de Ayala y su mestizaje semiótico**

Tanto el proyecto andino heterotópico de Guaman Poma cuanto la tradición humanista utópica de Maquiavelo, Moro y Campanella llevan en sus respectivos discursos la certeza de que la palabra escrita no solo es soporte mediático válido para la metáfora aspiracional de sus culturas, sino que es, además, base de la proyección social de su construcción simbólica. Solo lo que está escrito puede ser difundido entre los hombres de la ciudad, del ámbito político-administrativo, del espacio del poder, e influir.

La utopía de palabras es ya una utopía en sí, en la realidad, en el imaginario del hombre, que se instala en los sistemas colectivos de simbolización y, por lo tanto, es-está, se adentra en el mundo, interactúa con los otros, es objeto, ente, modifica la ética y la teleología de las praxis, replantea la metafísica y la ontología políticas. Su estructura ontológica depende de su dinámica hermenéutica; su ser en el mundo está determinado por su diálogo con el mundo, del que se desprende culturalmente, frente al que es respuesta cultural y negación cultural. Supone el cambio a no ser de ese mundo que es, con el que dialoga y al que replantea.

Guaman Poma de Ayala (*Waman Puma*), en la *Nueva corónica y buen gobierno*, construye un proyecto político de autonomía de la nación indígena, sobre la base de la constatación del sufrimiento indiano en este sistema étnico-político bajo el poder del nuevo orden europeo: «y no hay remedio de los pobres indios, y así se acaban» (Poma de Ayala 2005), le reclama al rey Felipe III Guaman Poma.

El remedio es la utopía heterotópica, por lo tanto. La utopía escrita alterna. La influencia directa de las utopías modernas en la *Corónica* no es fácil de verificar en la biografía del autor, ya que sabemos muy poco sobre ella, pero el texto es el mejor testigo (el horizonte cultural y epistémico de la América colonial del XVI y XVII, la mejor prueba). El primer influjo es la misma escritura, la fe andina en el mecanismo de la modernidad: la construcción del pensamiento dentro del sistema novísimo de la escritura alfabética latina, permitiría dotar al discurso de poder político a partir de esa forma sígnica. Guaman Poma edifica un proyecto de alteridad (lugar-otro, heterotopía) que asume las aspiraciones políticas de la modernidad europea como sistemas alternos, extraños al mundo americano, sobre la base del conflicto de poder y la poca eficacia que esta estructura política propone al nuevo sistema colonial. La utopía europea en América es la heterotopía desde los sujetos del mundo andino y la propuesta heterotópica de Poma de Ayala, como sujeto andino, es presentada al mundo europeo como utopía alterna, *deseo de no ser y de no ser otro*. Guaman Poma construye en su heterotopía un análisis extremo del sustento argumental de toda utopía: el mal en el hombre, el sufrimiento es el resorte mayor de cualquier proyecto político de cambio, de ese no ser que implica el deseo. No es el cambio en el hombre, es el cambio para los hombres, porque los hombres sufren. El cambio es en los otros, desde el sujeto que ve: es político. Como buen hijo de su *polis* (atravesada por la modernidad europea y el imaginario andino, ya *polis*, ya *paqarina*) Poma de Ayala responde al dolor de sus similares, de los indios, en medio de la injusticia y la masacre, con un reordenamiento social extremo: la autonomía andina frente a la modernidad europea.

Los argumentos en los que sustenta la viabilidad de su proyecto están fundamentados en dos sistemas lógicos aparentemente opuestos: 1) La cercanía del cosmos andino al imaginario político y religioso europeo y 2) su alteridad e incompatibilidad política y cultural ante el proyecto de la modernidad europea (sobre todo, ante la forma en que esa modernidad pretende incluir a las colonias americanas en su sistema político, administrativo y cultural).

Él se presenta como portavoz alterno de su propia cultura andina, porque no es parte de la realeza inca. Se presenta como *indio yarovilca* (de la región de Huamanga, actual Ayacucho), un yo alterno a los proyectos imperiales incas de nación, un sujeto que no habla desde el locus de la

equivalencia pasada de sistemas de poder (realeza inca derrotada-realeza europea hegemónica), sino desde una visión alterna a la incaica que le permite desarrollar un discurso excluyente del antiguo orden imperial andino para insertarse en otra alteridad que construya un nuevo orden andino independiente, sabiendo que el retorno al orden andino inca es imposible en el imaginario de la Europa moderna. Como heterotopía, alternativa a la alternativa, sustenta la vigencia de su visión sobre la base de esa misma alteridad, por ser un proyecto nuevo que rescata los valores humanistas europeos (por ejemplo, refiere a la idolatría de los incas como la culpable metafísica de la conquista a manos de los españoles) y, al mismo tiempo, reivindica el mundo andino incluido en un parcialmente providencialista proyecto general católico.

Waman Puma inaugurated a practice of «double critique» –of simultaneous critical theory and epistemic decolonization. He critiqued both Spaniards and the Incas. Today, when Indigenous social movements in the ex-Spanish colonies of the Americas claim epistemic rights (that is, rights to the principles of the politics of knowledge), we should look to Waman Puma as men of the European Renaissance looked to Aristotle, or as Contemporary European thought looks to Kant. Indigenous leaders have learned the futility of claiming land rights under the principles of Western political economy (as laid down by the legal theologian Francisco Vitoria in the sixteenth century, the political economist Adam Smith in the eighteen, and onward), or linguistic rights under the principles and assumptions of Western concepts of literacy, or cultural rights under the Western practice of putting the state in control of multiculturalism. (Mignolo 2008: 117)

También se propone como un sujeto que habla desde la nobleza alterna. De ascendencia noble yarovilca, sus antepasados (curacas), de alto nivel intelectual, se posiciona en un espacio de vinculación política con el mundo hispano, ya que su ascendencia siempre estuvo, señala, al servicio del rey español, desde la Conquista, en la que se aliaron con los conquistadores españoles. Viene, además, de alto estatus cultural: sus antepasados *quipucamayocs*, sabios lectores de *quipus*, son la equivalencia humanista del universitario que puede sugerir al príncipe europeo de turno mejoras en su accionar político y ético. Él es ese reemplazo epistémico en el Reino del Perú, desde la voz andina indígena, ante el rey español.

dicho autor don Felipe Guaman Poma de Ayala, administrador, protector, teniente general de corregidor de la provincia de los Lucanas, señor y príncipe de este reino, que le declara desde el primer indio que trajo Dios a este reino, del multiplico de Adan y Eva, y de Noé del diluvio, primer indio llamado Uari Uiracocha (Poma de Ayala 2005: 277)

Su visión indiana es siempre alterna; crea su heterotopía que dialoga en el mismo nivel intelectual con las utopías europeas, e incluso a las mestizas, pero conservando el valor que la alteridad implica en el sistema metafórico utópico. Así como el locus utópico en los proyectos humanistas se desarrollan no solo como sistemas *aspiracionales* sino como lugares-otros/*no lugares*, no solo no existentes sino alternativos a la realidad existente. La heterotopía andina guamanpumiana estaría al margen en esencia, por su alternativa a los proyectos de la modernidad y por su marginalidad, del sistema de alternativas utopistas, pero manteniendo vínculos lógicos con los sistemas alternativos de realidad.

Muy interesado en vincularse con todas las posibilidades que le permiten los medios visuales de la modernidad, apela al lenguaje icónico como equivalente al texto escrito (revalidando la importancia andina de la imagen, presente en los *queros* de madera, en el arte popular andino, pero también haciendo referencia a la estética pictórica renacentista-barroca traída a América por los colonizadores y que creará escuela artística mestiza sobre todo en Lima, Cuzco, Arequipa y Quito).

Utiliza, asimismo, el argumento providencialista de que el cristianismo habría llegado a los Andes antes que los españoles, de forma que la justificación usual de la Conquista (catequizar, es decir, salvar a los indios) queda sin efecto, y, además, a través del pensamiento cristiano inserta al mundo andino en la continuidad de la modernidad europea *católica*, en donde el dios del Vaticano es capital simbólico de intercambio y poder (el poder político sobre las Indias Occidentales por la presencia del dios católico en estas tierras). Los indígenas eran cristianos, señala Waman Puma, porque adoraban a Wiracocha (los de las primeras cuatro edades del mundo), dios creador del mundo, *llamado de manera diferente en estas tierras, pero esencialmente el mismo dios*; quienes habían sido idólatras fueron los incas (última edad). Él demuestra la buena organización social/política del mundo andino previo al incario y previo a la conquista. Propone a los incas como idólatras, pero el hecho de que hayan practicado el *ayni*, la *minka* (instituciones colectivistas que

después Mariátegui llamaría «residuos de economía socialista» [Mariátegui 1968: 8]), comidas en común, tuvieron una sombra de los principios del cristianismo: prácticas morales concordantes. El mundo andino no era cristiano per se, pero compartía los valores del cristianismo, por lo tanto, eran protocristianos, es decir, estaban más vinculados históricamente y espiritualmente al mundo tradicional al que pertenecía la modernidad importada, que otras civilizaciones colonizadas de la Historia, incluso más que los embajadores de la modernidad europea.

cristiano lector: ves aquí en toda la ley cristiana no he hallado que sean tan codiciosos en oro ni plata los indios, ni he hallado quien deba cien pesos, ni mentiroso, ni jugador, ni perezoso, ni puta, ni puto, ni quitarse entre ellos, que vosotros lo tenéis todo, inobedientes a vuestro padre y madre y prelado y rey; y si negáis a Dios lo negáis a pie juntillas, todo lo tenéis y lo enseñáis a los pobres de los indios (Poma de Ayala 2005: 278)

Un claro sustento humanista de esta integración discursiva al cristianismo es la posición de Erasmo de Rotterdam frente a los modelos de pensamiento que coinciden con el cristianismo y que, por lo tanto, no solo validan al pensamiento evangélico como universal sino que, a su vez, se validan a sí mismos, porque coinciden con la palabra divina.

Do not think that it was an ill-considered thesis of Plato's, praised by the most laudable men, that the state will eventually be blessed if and when either the rulers take up philosophy or the philosophers take over government. Further, you must realize that 'philosopher' does not mean someone who is clever at dialectics or science but someone who rejects illusory appearance and undauntedly seeks out and follows that is true and good. Being a philosopher is in practice the same as being a Christian; only the terminology is different. (De Rotterdam: 15)

Para Guaman Poma, ser cristiano en la época era *tener derechos epistemológicos a producir discurso*, a producir conocimiento («ser filósofo», según Erasmo). Esta equivalencia funciona tanto a nivel político cuanto a nivel ideológico para Poma. El discurso propuesto en la *Nueva corónica* es, al mismo tiempo, una heterotopía que busca un cambio político en la materialidad de lo real, y un ejercicio de cambio político en el margen de lo simbólico y en los derechos epistémicos y políticos en la voz de los marginados y subalternos al poder hegemónico de turno (como, de la misma manera, es un alegato al derecho de la voz marginal frente al poder en general).

Otro sustento es el propuesto por Moro: «Pero el fundador y guardián de toda propiedad, Cristo, legó a sus seguidores una regla pitagórica de caridad mutua y de propiedad en común.» (Moro 2009: 8). Lo bueno y lo cristiano se equivalen en estos discursos, y de la misma manera sus bases argumentales y presupuestos. El platonismo en De Rotterdam, Moro y en Campanella («todo lo reciben de la comunidad» [5]; «es necesario pensar primero en la vida del todo y después en la de las partes» [16]”) es notable: la ausencia de propiedad privada es la base de la felicidad política y metafísica en el hombre. Guaman Poma tenía otras fuentes, las andinas, para poder conciliar platonismo europeo y comunidad política.

La alteridad discursiva de Guaman Poma se afianza en la crítica de los sujetos jerárquicos de la iglesia católica en suelo americano, aquellos que se muestran menos cristianos en el sentido de la crítica de Erasmo. Su rechazo es, por lo tanto, al ejercicio político de los representantes de la utopía europea en América (catequización y dominación absoluta material y metafísica del mundo indiano, mediante la masacre, la humillación y el saqueo). Su crítica no es, pues, a la modernidad, sino a la administración del discurso utópico en la praxis de la transculturación: a los doctrineros que violaban los preceptos que enseñaban, al uso de los indígenas como esclavos, etcétera. Su crítica es política pero sobre una base moral (no discrimina ámbitos, porque se basa en un ideal ético humanista: religiosos, criollos, españoles, negros corrompidos, indios corrompidos, mujeres/hombres caen bajo su fuste moral *democráticamente*). Esta crítica feroz de la *Corónica* se condice con el espíritu de la *locura humanista* de Erasmo (Reale y Antiseri 2010), puente entre la verdad y los ritos hipócritas y superficiales de la sociedad y de los poderes (el clero, incluido); la locura de la fe debía permitirnos visitar los verdaderos valores cristianos más allá del poder del hombre y de la decadencia de la Iglesia Católica. Para Guaman Poma *lo malo* no puede ser coyuntural, *lo bueno* no puede ser un bien eternamente pospuesto al hombre sin poder (subordinado al Otro político), como a los indígenas en el orden colonial; su postura moral nace de la decadencia humana (producto de la *modernidad desigual* instaurada en América) que veía en su tiempo y la ausencia de verdad en los espacios de poder (de la misma forma en que lo veía Erasmo *desde y en* Europa).

Desde este punto de vista, y partiendo de una crítica ética, la autonomía *heterotópica* de la nación india dentro del sistema español es propuesta como *paqarina*. Él asume, sin embargo, su concepción de autonomía como una utopía –un sistema que no va a, probablemente, ver en vida. La asume como un trabajo de redención del individuo: el ser humano ha de redimirse a sí mismo a través del esfuerzo de justicia; llama, por lo tanto, a cada uno de los individuos de la nación andina, a la que pretende representar, a actuar en esa dirección.

La heterotopía andina guamanpumiana debía construirse sobre la base de una utopía étnica y cultural (República de Indios) diferenciada de una república de negros, de criollos, de españoles, etcétera, como forma de administración corporal-étnica del estado (Hardt y Negri 2013) pero desde la soberanía andina. Esta R. I. debería estar administrada por indios, gobernada por indios; solo deberían ejercer comercio interno indios y todo el sistema político y administrativo de la nueva república reconocería al rey español su poder absoluto sobre América andina (a través de mayores tributos al mismo) pero respetando la autonomía de esta República. En ella no podrían ingresar los españoles (ni el poder eclesiástico, ni el político, ni el administrativo). Para él era una preocupación la desaparición de indígenas (masacre y mestizaje) que señalaba decadencia en el imperio español (porque sin personas no hay poder, sin personas de *nivel cultural* [los mestizos no lo son], no hay poder: biunivocidad de calidad de súbitos frente a calidad de gobernantes, y, por ende, calidad de sistema de poder). Guaman Poma ve a los mestizos como producto de la decadencia étnica: bastardos, producto de la *violación* (coerción/violencia) o de la *seducción* (concesión moral/violencia ética del individuo) (padres *violadores* y madres *prostitutas*). La utopía de la pureza étnica se afianza en el discurso de la *Corónica* por razones de alteridad cultural. Esta alteridad tiene, además, un sustrato cultural simbólico: el príncipe (encargado de la política andina heterotópica) de la República de Indios debería evitar el *Pachacuti* (mundo al revés), que se ha producido cuando los españoles gobiernan a los indios, buscar un *Taki Onqoy* (resistencia general discursiva) a través de su *Corónica* y producir en el horizonte material político un *Inkarri* que restituya no al Inca en el trono andino sino a un sistema indígena en el poder colectivista social de las Indias Occidentales postimperiales (*Paqarina* teleológica donde el *locus* de la enunciación y el objeto enunciado son equivalentes y transmutables).

Veis aquí tontos e incapaces y pusilánimes, pobres de los españoles soberbios como Lucifer, de Luisber se hizo Lucifer el gran diablo; así sois vosotros que me espanto que queráis ahorcaros y quitaros vos propio vuestra cabeza, y descuartizaros y ahorcaros como Judas, y echaros al infierno.... en Castilla tenéis esclavos, tenéis indios, de tu trabajo y sudor, como manda Dios, lo coméis y andáis libre, agradecerlo a Dios y a su Majestad. (Poma de Ayala 2006: 337)

Es importante subrayar cómo Guaman Poma se muestra en su texto como paradigma del indígena docto que representa muy bien las clases dirigentes (príncipe-filósofo platónico, con perfil humanista) en esta (hetero)utópica República de Indios: maneja no solo códigos culturales (conoce la gran literatura europea y andina, y las grandes tradiciones culturales, religiosas, simbólicas de ambos mundos) sino también varios códigos lingüísticos (vehículos de cultura) y los usa en su *Corónica* (quechua, aimara, español diglósico [con fuerte influencia del sustrato andino quechumara] y otras lenguas andinas perdidas). Además, es propietario de un conocimiento superior al del mundo letrado europeo, el de la imagen interactuante con la palabra. El príncipe o ideal político andino había creado un sistema multimediático que lo ponía a la vanguardia del humanismo utópico imperante en Europa y que justificaba al yo de la enunciación, de esa manera, en su viabilidad como sujeto político. El poder de la palabra europea y el de la imagen andina se unían para desarrollar un discurso fortísimo e inédito de mestizaje intelectual para defender la utopía separatista, encapsulada en su autonomía y subordinada, a la vez, a un sistema de impuestos y de ejercicio simbólico de reconocimiento de autoridad al rey: un *Commonwealth* en los inicios de la Modernidad. La heterotopía de la *Corónica* demostró que el conocimiento unido de varias culturas heterogéneas, con valor universal, pueden llegar a conclusiones no incluyentes. Un ejemplo moderno de esta síntesis dialéctica es la construcción moderna de nación, desarrollada sobre la base de un discurso ahistórico (Anderson 2006), y construida desde el discurso social (racional) de pertenencia y, agregamos, desde bases culturales de imaginarios compatibles para la convivencia pero incompatibles para el ejercicio del poder intercultural en cualquiera de sus formas.

To see how administrative units could, over time, come to be conceived as fatherlands, not merely in the Americas but in other parts of the world,

one has to look at the ways in which administrative organization create meaning (2006: 55)

El significado que propone Anderson pertenece a los movimientos creados a partir de herramientas de la modernidad (como la imprenta y el ejercicio de la prensa, el yo nacional que conglomeraba las nuevas economías capitalistas alrededor de una nación cerrada imaginaria, significativa); nuestra heterotopía, doscientos años antes, se construye sobre la historia ahistórica. El mundo andino es una unidad cultural alterna a la que no se pueden extrapolar sistemas extranjeros de administración política; esta realidad, sin embargo, puede ser concluida desde el conocimiento humanista extranjero pero su praxis paradigmática produce la aporía del *Pachacuti* (mundo al revés, mundo *desordenado*). La Historia conglomeraba al mundo andino en una unidad política, étnica, ética, administrativa y cultural. La Historia, asimismo, la quiebra en un espacio de subordinación frente a una hegemonía extranjera de pensamiento. Su propuesta respeta la Historia violando la Historia. Esta aporía aparente se resuelve sobre la base de la alteridad funcional. La heterotopía solo puede subsistir dentro de paradigmas alternos; cualquier forma de pensamiento externo que influya en ella busca la transculturación a la que cualquier Otro se resiste, sobre todo frente al uso de la violencia que acompaña al discurso. La heterotopía solo puede ser en tanto *ser en sí* y *ser para sí* (Heidegger 1997). El ser para el otro o ser en el otro son mecanismos de lugares hegemónicos o subalternos, no alternos.

El yo colonizador ve al Otro colonizado como un objeto pasivo que forma parte de su propia agencia textual, elemento *sine qua non* de su relato, pero también como un sujeto incapaz de tomar acción por su propia mano, es decir, de escribir su historia y plantearse como un yo, desplazando al yo imperial a la posición de alteridad. Según esta perspectiva, la obra de Guaman Poma ofrece una definición y mirada alternativas a la imperial europea para abordar la identidad y la otredad de su época. (Quispe-Agnoli 2006: 96)

Siguiendo la tradición del Alfonso X (de continuidad universal de la Historia, *que involucra lo regional para capitalizarse*) y del providencialismo agustino, es decir, usando las armas de capitalización simbólica del letrado de la época, Guaman Poma incluye la historia del mundo andino al del mundo judeocristiano. Propone a las Indias como pobladas por uno de los hijos de Noé después del diluvio, lo que enfatiza el cristianismo pre-hispánico y descalifica la colonia (Quispe-Agnoli 2006: 51-52), como ya hemos señalado, pero proponiendo la posible

superioridad cristiana (superioridad teleológica, en la matriz futura de la Historia) de una autonomía andina en el centro del corolario de ese énfasis y descalificación contiguos.

El mundo andino tiene la validez de estar inserto en los valores suprahumanos (divinos) de la historia espiritual de la humanidad, pero su alteridad es también un valor y propone una necesidad de autonomía ya que el mundo europeo no comprende los sistemas signícos, políticos y administrativos del mundo andino; nos los comprende, porque su episteme es colonizadora (solo política) y no administrativa (política, ética y ontológica).

Las búsquedas utópicas y heterotópicas de los siglos XVI y XVII, tanto en América cuanto en Europa, han sabido mirar en el espejo de su propia proyección y se han sabido limitados por la acción del hombre y de la cultura. Todas las utopías han comprendido que no hay remedio para los males que denuncian en su *no lugar*. La existencia de utopías que replanteen el discurso político en cualquier estado, han sido y son, sin embargo, una necesidad no solo pedagógica sino metafísica. La forma en que el ser se ha concebido a partir de las utopías de la modernidad, y del diálogo alterno que han supuesto heterotopías como la andina, señalan una búsqueda dialéctica por afirmar la verdad a partir de sí y de lo alterno, de lo inexistente que se requiere y del otro que se confronta a la utopía propia. En términos políticos todos los niveles de utopía (y de heterotopía) han permitido enriquecer el discurso de las interacciones entre el poder y los sujetos subalternos (entre los sujetos subalternos al poder y las utopías de los poderosos) que hacen vigente ese poder y a sus modelos administrativos. Sin embargo, el espacio de mayor enriquecimiento ha sido el de la proyección del ser metafísico. La utopía obliga al sujeto a repensarse, frente a sí mismo, frente a lo que ese *sí mismo* significa antes, durante y después de la vigencia histórica y/o discursiva de la utopía. La heterotopía obliga a los hombres a señalarse pensamiento de otro cuando se piensan a sí mismos. Y ser en sí, en su proyección, y en la proyección del otro, aunque no *haya remedio total* al mundo imperfecto propio o ajeno.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Anderson, Benedict. (2006): *Imagined communities*, 1983. Nueva York: Verso,
- Ardiles, Osvaldo. (1973): «Bases para una destrucción de la historia de la filosofía en la América indo-ibérica. Prolegómenos para una filosofía de la liberación». *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Bonum,
- Bourdieu, Pierre. (1984): *Distinction. A social critique of the judgement of taste*. Trans. Richard Nice. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Campanella, Tomasso. *La ciudad del sol*. Digitalizado por Instituto de Estudios Penales de Argentina. Director, José Ignacio Pazos Crocitto. <http://www.slideshare.net/iestudiospenales/la-ciudad-del-sol-tomasso-campanella-wwwiestudiospenalescomar-presentation> (2015).
- De Rotterdam, Erasmo. (2003): *Education of a Christian Prince*. New York: Cambridge University Press.
- Foucault, Michel. (1984a): «Nietzsche, genealogy, history». In *The Foucault Reader*. Paul Rabinow, ed. New York : Pantheon Books, ----- . «Des espaces autres» (conférence au Cercle d'études architecturales, 14 mars 1967). Architecture, Mouvement, *Continuité*. N° 5 (octubre 1984b): 46-49. Junio de 2013. Repr. En <http://www.foucault.info/documents/heterotopia/foucault.heterotopia.en.html>
- Fuentes, Carlos. (1990): «Espacio y tiempo del Nuevo Mundo». *Valiente mundo nuevo*. Madrid: Mondadori.
- Hardt, Michael y Antonio Negri. (2004): *Multitude. War and Democracy in the Age of Empire*. Nueva York: Penguin,
- Heidegger, Martin. (1997): *Ser y tiempo. 1927*. Trad. y notas de Jorge Eduardo Rivera. Santiago de Chile: Editorial Universitaria,
- Lavalle, Bernard. (2008):«El Inca Garcilaso de la Vega» En *Historia de la literatura hispanoamericana*. Vol. 1. Época colonial . 1982. Luis Íñigo Madrigal, coord. Madrid: Cátedra.
- Lefebvre, Henri. (1974): *La production de l'Espace*. Paris : Éditions

Anthropos.

Maquiavelo, Nicolás. *El príncipe*. Edición digitalizada por la Escuela de Filosofía de la Universidad ARCIS de Santiago de Chile. (Agosto 2015) <http://www.philosophia.cl/biblioteca/Maquiavelo/El%20pr%EDncipe.pdf>

Mignolo, Walter. (2008) *The Idea of Latin America*. Malden & Oxford: Blackwell.

Moro, Tomás. (2009): *Utopía*. Buenos Aires: Colihue.

Pico della Mirandola, Giovanni. (2003): *Discurso sobre la dignidad del hombre*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Poma de Ayala, Guaman. (2005): *Nueva corónica y buen gobierno*. Edición y prólogo de Franklin Pease. Tres tomos. Lima: Fondo de Cultura Económica.

Quispe Agnoli, Rocío. (2006): *La fe andina en la escritura. Resistencia e identidad en la obra de Guamán Poma de Ayala*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Reale, Giovanni y Dario Antiseri. (2010): *Historia del pensamiento filosófico y científico. Del humanismo a Kant*. Tomo II. 1983, 1988. Barcelona: Herder.

Reyes, Alfonso. (1983): «La última tule». *Obras completas*. Vol. XI. México: Fondo de Cultura Económica.

Roig, Arturo Andrés. (1994): «El método de pensar desde Nuestra América». *El pensamiento latinoamericano y su aventura II*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

Salazar Bondy, Augusto. (1988): *¿Existe una filosofía en nuestra América?* Buenos Aires: Siglo XXI,

Santos-Herceg, José. (2010): *Conflicto de representaciones. América latina como lugar para la filosofía*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.

Schmidt, Carl. (2007): *The concept of the political*. 1996. Chicago: The University of Chicago Press.

*Recibido:* abril 2017

*Aceptado:* junio 2017



**La evolución de las ideas en la América hispana (1832-1845)  
Un análisis de las influencias filosóficas en los *Cursos de lógica y  
ética* de José Joaquín de Mora**

**The evolution of the ideas in the Hispanic America (1832-1845)  
An analysis of the philosophical influences on the *Courses of logic  
and ethics* of José Joaquín de Mora**

Rafael Cerpa Estremadoyro<sup>1</sup>

Universidad Nacional Autónoma de México, México

rafael.cerpa@comunidad.unam.mx

## RESUMEN

Nuestro trabajo analiza las corrientes filosóficas presentes en los Cursos de lógica y ética según la Escuela de Edimburgo, que José Joaquín de Mora publicó en 1832, durante su permanencia en Lima. Primer manifiesto en lengua castellana de la filosofía escocesa del sentido común, esta obra representa una verdadera ruptura con las filosofías vigentes en aquel tiempo: el escolasticismo, que aún se seguía enseñando en las aulas de América hispana, y el sensualismo. El libro constituye adicionalmente un documento de gran importancia para comprender el impacto que tuvieron diversas corrientes filosóficas, poco estudiadas, en Hispanoamérica. A la luz de la edición de 1832, también se estudiará una segunda edición de los Cursos, que saldrá a la luz en España más de diez años después (1845). En esta nueva versión, Mora introdujo cambios importantes. A pesar de esto, la totalidad de estudiosos han considerado ambas ediciones idénticas, cuando en realidad existen

---

1 Rafael Cerpa Estremadoyro es Doctor en estudios latinoamericanos (mención filosofía) en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Master en filosofía en la Universidad París IV (París-Sorbona), y Diplomado de estudios en civilización y lengua griegas en la Universidad Nacional y Capodistria de Atenas. Sus temas de investigación se orientan principalmente a la filosofía antigua, la filosofía latinoamericana, la lógica, y las lenguas clásicas.

diferencias significativas que permiten ver cómo evolucionan las ideas en un lapso de tiempo relativamente corto.

**PALABRAS CLAVE:** evolución de las ideas, filosofía del siglo XIX, José Joaquín de Mora.

#### ABSTRACT

This paper explores the philosophical trends in the work of José Joaquín de Mora, *Course of logic and ethics based on the Edinburgh School*, published in 1832, during his stay in Lima. The *Course*, the first manifesto of the Scottish philosophy of common sense written in Spanish, represent a radical break with the philosophies then prevailing: sensualism and scholasticism, which was still being taught in Latin American education system. Mora's book is also a document of great importance to understand the impact of diverse philosophical currents in Latin America. In the light of the 1832 edition, we will also study a second edition of the *Course*, published in Spain (1845). In this new version, Mora introduced important changes. In spite of this, all the scholars have considered both editions identical, when in fact there are significant differences that help understand how the ideas evolve in a relatively short period of time.

**KEY WORDS:** evolution of ideas, philosophy of the nineteenth century, José Joaquín de Mora.

Las profundas transformaciones sociales y políticas que conocerá la península ibérica en la primera mitad del siglo XIX, tendrán el efecto paradójico de facilitar el intercambio de saberes debido al desplazamiento de los sectores de la población con mayor formación intelectual. En primer lugar, encontramos las guerras napoleónicas, que durante más de una década involucraron todo un continente y propiciaron cambios que afectaron incluso las posesiones de ultramar de los Estados europeos más importantes. A esto se debe añadir el aciago y forzoso exilio que siguió tras el derrumbe del Trienio liberal, que constituyó una verdadera sangría de la clase pensante de la España de ese entonces. Una parte de los desterrados encontrarán refugio en Londres, donde desarrollaron –en el mejor de los casos– actividades ligadas a la traducción y a la edición. La capital inglesa se convirtió también en el punto de convergencia entre

los intelectuales españoles radicados allí y muchos hispanoamericanos, emisarios o patriotas, que de diferente forma representaban a sus países ante la corona británica.

Al producirse la caída del régimen colonial español durante las primeras décadas del siglo XIX, se incrementó tanto por parte de los nuevos grupos gobernantes como por la clase letrada el anhelo de reforma y de modernización preconizados por la Ilustración. Es en este contexto que las nuevas repúblicas acogerán algunos de esos españoles en el exilio para integrarlos en sus planes de reforma. Este espíritu de renovación se reflejaba, entre otras cosas, en la creación de un nuevo espacio de intercambios y de circulación de saberes. La inserción de buen número de europeos en el panorama cultural y político hispanoamericano dinamizó el entramado de la producción del libro, en tanto que ejercieron de autores, traductores y editores de obras con las que se buscaba suplir las carencias de material de enseñanza, al mismo tiempo que se proporcionaba un contenido más acorde con el nuevo ideal educativo orientado a la formación de ciudadanos. A esto se debe añadir su intervención en la red de centros de formación como academias, colegios o universidades. No obstante, sería un error limitar su presencia a estos dispositivos, pues la transferencia de conocimientos se realizó por medios menos formales como la participación de tertulias, los vínculos de amistad o la creación de revistas y periódicos.

Demostración de cómo estas transformaciones posibilitaron procesos de transferencia de conocimiento lo constituye el español José Joaquín de Mora quien, en más de seis décadas, recorrerá diversos países de Europa y de América. Prisionero en Francia después de participar en la tenaz resistencia contra el invasor napoleónico, allí se adentrará en los entresijos de la ideología de Cabanis y Destutt de Tracy. Tras su participación en el Trienio liberal (1820-1823), se refugiará en Inglaterra. En Londres profundizará su conocimiento de la filosofía escocesa del sentido común. Llamado a Buenos Aires por el presidente argentino Rivadavia para ocuparse de un órgano de prensa oficialista, dejará gradualmente la corriente ideológica para declararse finalmente adepto de la Escuela de Edimburgo, un sistema tan moderado en sus principios como profundo en sus observaciones. De este modo, después de ser educado dentro de lo que algunos autores llaman la ilustración católica, Mora transitará por todas las corrientes ideológicas y filosóficas de su época. Él no se limitará

al estudio de esas corrientes, sino que las difundirá a través de los varios periódicos, revistas y libros que dio a la luz en los diversos países que lo acogieron<sup>2</sup>.

Nuestro trabajo analiza las distintas corrientes presentes en los *Cursos de lógica y ética según la Escuela de Edimburgo*, obra que Mora publicó en 1832, durante su permanencia en Lima. Además de la edición limeña, los Cursos fueron publicados en otros tres países. En 1845, saldrá a la luz en España una segunda edición de los Cursos. En esta nueva versión, Mora introdujo cambios importantes. A pesar de esto, la totalidad de estudiosos han considerado ambas ediciones idénticas, cuando en realidad existen diferencias significativas que permiten ver cómo evolucionan las ideas en un lapso de tiempo relativamente corto (un poco más de una década). Primer manifiesto en lengua castellana de la filosofía del sentido común, esta obra representa una verdadera ruptura con las filosofías vigentes en aquel tiempo: el escolasticismo, que aún se seguía enseñando en las aulas de América hispana, y el sensualismo. De acuerdo a Mora, la escuela escocesa se erigía como un justo medio entre los dos grandes extremos de la filosofía de su tiempo: el panteísmo y el materialismo. En los hechos, se consideraba esta filosofía compatible con las creencias religiosas, sin contradecir no obstante el moderno compromiso con la ciencia, que en el caso de Mora estaba ligado con una pugna constante contra todas las expresiones del Antiguo régimen, en primer lugar, el escolasticismo.

Un estudio sobre los orígenes de los *Cursos* presupone una investigación acerca de sus fuentes filosóficas, cómo se integran en el proceso discursivo. Este libro constituye adicionalmente un documento de gran importancia para comprender el impacto que tuvieron diversas corrientes filosóficas, poco estudiadas, en Hispanoamérica. Las filosofías de sus predecesores son discutidas en el transcurso del texto como si fuese una síntesis unificada de pensamiento. Para comprender la relación de los *Cursos* con la tradición filosófica anterior, es esencial exponer brevemente

---

2 Monguió proporciona una lista bastante completa de los libros y folletos, cuya autoría puede atribuirse con cierta precisión al ilustrado gaditano. En total son 105 obras, entre originales, traducciones y adaptaciones, algunas de las cuales fueron publicadas anónimas, con seudónimo o incluso bajo nombre ajeno. Esta lista incluye también las obras, de las que fue compilador o editor, o los periódicos y revistas de que fue redactor principal o exclusivo (Monguió 1967:351).

las influencias de sus predecesores que podemos encontrar en esta obra. Estas no se reducen simplemente a la filosofía del sentido común, pues también tiene una importancia determinante el pensamiento de Bacon, al que en diferentes escritos nuestro autor considera como el padre de una filosofía basada en la experiencia. A esto se añade el escolasticismo y el sensualismo, que a lo largo de su libro adquieren gran significación, pues representan corrientes filosóficas que deben ser superadas tanto por los errores presentes en aquellas doctrinas como por ser lastres del pasado.

### **1. Las corrientes filosóficas en los *Cursos***

La escritura de los *Cursos* está condicionada por las tendencias de pensamiento vigentes en ese entonces. En su *Ensayo sobre la historia de la filosofía en Francia en el siglo XIX*, publicado en 1828, Jean-Philibert Damiron distingue tres escuelas preponderantes en el panorama filosófico de ese tiempo: el sensualismo, la escuela teológica, y el espiritualismo. Lo que Damiron llama «escuela sensualista» no era otra cosa que la corriente fundada por Condillac a mediados del siglo XVIII, y que tuvo como epígonos a los ideólogos. Los pensadores de la escuela teológica, también llamada tradicionalista, tuvieron en la figura del contrarrevolucionario Joseph de Maistre, su principal representante. Algunos autores consideran a Pierre-Paul Royer Collard como el padre del espiritualismo, si bien propiamente hablando fue su discípulo Victor Cousin, el principal instigador de esta escuela filosófica. Muchos de los representantes de esta corriente, comenzando por el propio Royer-Collard, encontraron en la filosofía del sentido común una fuente primaria de inspiración. Un punto importante que se debe tomar en cuenta es la oposición existente entre estos movimientos. Así, al ser considerados los continuadores de la filosofía sensualista de Condillac, los ideólogos fueron el blanco de los ataques de los espiritualistas y de la filosofía universitaria del siglo XIX, pero al ser tenidos por los «filósofos de la revolución», el pensamiento de Destutt de Tracy y de Cabanis fue objeto de las críticas de los tradicionalistas. A su vez, los seguidores de la escuela teológica acusaron a los espiritualistas de panteísmo y de querer descotolizar Francia. Estas tres corrientes para Damiron constituían un compendio de todos los sistemas filosóficos posibles, en tanto que

formaban el fundamento de todas las opiniones que ese siglo había visto nacer. En los *Cursos* están representadas prácticamente todas las escuelas mencionadas por Damiron en su *Ensayo*, aunque tendrán una dimensión distinta. El espiritualismo que caía en el panteísmo y el sensualismo que se precipitaba en el materialismo fueron considerados por él como formas extremas de la filosofía. En lugar de la escuela teológica, Mora atacará duramente al escolasticismo. Solo la filosofía del sentido común podía llevar a cabo la reforma del pensamiento, tan necesaria para las naciones hispanoamericanas de entonces.

### 1.1 *Dugald Stewart y la filosofía del sentido común.*

Entre los filósofos que influyen en los *Cursos*, Dugald Stewart ocupa un lugar preponderante. El pensamiento del ilustre escocés proporciona el sustento teórico a los principios filosóficos sobre los que reposa el libro de Mora. A lo largo de la primera parte, el publicista español se refiere explícitamente al menos once veces al autor de los *Elementos de la filosofía del entendimiento humano*.<sup>3</sup> A pesar de la evidencia que pueden representar las referencias directas, la influencia de Stewart se debe medir principalmente a través de las referencias indirectas. En múltiples ocasiones, nuestro escritor hace uso de varios pasajes de la obra del pensador escocés sin realizar la cita correspondiente.

Mora sistematiza las teorías psicológicas de Stewart, especialmente las que se encuentran en los *Esbozos de filosofía moral*, un texto de fácil lectura, publicado por primera vez en 1793, donde se recogían concisamente las líneas más importantes de su pensamiento. Aunque el literato considera ese libro como un texto fundamental dentro de la obra de Stewart, en algunas ocasiones también emplea otro escrito del pensador escocés, los *Elementos de la filosofía del entendimiento humano*, publicado un año antes que los Esbozos. La posición central que ocupa el pensador de Edimburgo en la obra de nuestro escritor quizás sea un rasgo que lo distingue de otros autores de habla castellana influidos por la filosofía del sentido común como los catalanes Ramón Martí d'Eixalà

---

3 Es importante notar que las referencias directas a Stewart prácticamente desaparecieron en la edición madrileña. De las once referencias directas presentes en la edición de 1832, se pasa a dos en la versión de esta obra publicada en 1845. Esto podría deberse a que nuestro autor quería impregnar un «toque de originalidad» de su obra.

y Francisco Javier Llorens o el propio Andrés Bello. Así, a diferencia de estos escritores que tienen como referencia central la filosofía de Thomas Reid, él emplea la obra de Stewart como fuente principal, siendo algunas de las lecciones que componen los *Cursos* reelaboraciones del pensamiento de ese filósofo.

En la Advertencia de la edición de 1832, el publicista español afirma abiertamente que su propio libro depende en lo fundamental de los escritos de Reid y de Stewart. Mora establece claramente allí que su obra no pretende ser original, sino más bien se trata de «un ligero compendio» de uno de los más profundos sistemas científicos que ha producido el entendimiento humano.<sup>4</sup> De esta manera, él se consideraba más un intérprete del pensamiento de esos autores que el instaurador de una nueva doctrina. En el Prólogo de la edición madrileña de los *Cursos*, nuestro escritor reitera lo mencionado algunos años antes. La obra que presentaba a la juventud española no era más que «un compendio razonado de las principales doctrinas» de aquella escuela.<sup>5</sup> Para evitar cualquier clase de confusión, se apresura a decir que apenas hay una frase en esa obra que no sea una «copia» de los libros con que han difundido sus teorías los representantes de esa corriente.<sup>6</sup> En los hechos, los *Esbozos de filosofía moral*, de Dugald Stewart, constituyen la principal influencia de los *Cursos*.

Con todo, los *Esbozos* no fue la única obra de la filosofía del sentido común que influyó en la elaboración de los *Cursos de lógica y ética*. Además de la importancia central que poseen los escritos de Stewart para su preparación, los libros de otros pensadores escoceses como Thomas Reid parecen desempeñar algún papel en la misma. A lo largo de la primera parte de esta obra, el nombre de Reid aparece unas cinco veces, mientras que los nombres genéricos de Escuela de Edimburgo, filosofía o doctrina escocesa aparecen un número igual de veces. Nuestro escritor también menciona a ciertos autores que tuvieron algún grado de asociación con esta corriente como Royer Collard o Théodore-Simon Jouffroy.<sup>7</sup>

---

4 Advertencia, s.p. No figura en la edición de 1845.

5 1845: xiii (xi).

6 *Ibid.*

7 Royer Collard y Jouffroy son señalados una sola vez. Ambos autores pasaban también como representantes del espiritualismo. Curiosamente, nuestro escritor se refiere tres

## 1.2. *Condillac, Destutt de Tracy y los ideólogos.*

El sensualismo también ejerce una importante influencia en los *Cursos*, aunque no en la misma extensión o forma que la filosofía de sentido común. Mora se refiere explícitamente a Condillac siete veces y a los ideólogos ocho. También hace alusión a Cabanis o, más generalmente, a los fisiólogos.<sup>8</sup> Es importante notar que las referencias a los sensualistas e ideólogos en la edición madrileña de este libro prácticamente desaparecen.<sup>9</sup> No obstante, si en la edición limeña de los *Cursos* el publicista con frecuencia hace alusión a estos autores, es sobre todo para criticarlos, aunque no siempre. En puntos importantes de su filosofía de la mente, él parece incluso preferir las posiciones de Condillac o de Destutt de Tracy sobre las de otras corrientes. El escritor andaluz, por ejemplo, considera hasta cierto punto válido el método analítico, tal como lo proponía Condillac, pues ese era el método que nos enseña la misma la naturaleza, el conocimiento del todo por medio del estudio y la observación de sus partes, aunque la justa condenación que hizo el ilustrado del abuso de la síntesis, lo condujo al extremo opuesto de considerarlo como único método el análisis.<sup>10</sup> En la lección 30, considera igualmente correcta la opinión de Condillac, de que la evidencia matemática no es más que el conocimiento de la identidad, aunque cree impropio que a partir de ahí se pueda afirmar que todo juicio es una ecuación.<sup>11</sup> Algo parecido sucede con el pensamiento de Destutt de Tracy. Cuando Mora trata de

---

veces a ellos en la edición de 1845. En la edición madrileña de los *Cursos*, Mora menciona a Reid dos veces.

- 8 Mora menciona una vez a Cabanis y dos a los fisiólogos. También se refiere una vez a François Magendie, un fisiólogo científico no asociado a la corriente ideológica.
- 9 El publicista español menciona allí una sola vez a Condillac y ninguna a los ideólogos. Curiosamente, las referencias a los fisiólogos o a los materialistas se incrementa ligeramente. Esto se debería a que nuestro escritor consideraba el sensualismo y la ideología como doctrinas del pasado, poco dignas incluso de ser refutadas. No sucedía lo mismo con esa forma de materialismo propuesto por la fisiología científica.
- 10 L48 82-4, y en la n.p.p. de L48 83. Al referirse al método analítico, que aquí se debe entender como el llegar al conocimiento del todo por medio del estudio y observación de los elementos, nos dice Mora que es que nos enseña la misma naturaleza, tal como lo ha probado Condillac. Véase L48 84. En la edición madrileña, Mora hace desaparecer la referencia a Condillac. Véase también lo que nuestro autor afirma acerca de la teoría del juicio de Condillac en la lección 25 y en la lección 30.
- 11 L25 41. Condillac considera esto fundándose en que las dos ideas contenidas en un juicio son idénticas, como los términos de una ecuación algebraica.

responder a la clásica objeción en contra de la existencia de los cuerpos, que proviene de la imposibilidad de indagar si las sensaciones (ideas) que tenemos de las cosas corresponden realmente a ellas, él señala que la solución presentada por Destutt de Tracy, la cual apelaba a la resistencia que los cuerpos externos oponen al cuerpo del sujeto consciente, le parecía hasta ese momento «la más convincente».<sup>12</sup> En otra parte de los *Cursos*, refrenda parcialmente la tesis del ideólogo francés, según la cual la causa primera de todo error radica en la memoria.<sup>13</sup> Para Destutt Tracy, cuando hacemos un juicio falso, la falsedad no es otra cosa que la falta de conformidad entre el recuerdo de la idea, y la idea primitiva.<sup>14</sup> Nuestro autor considera que esta opinión es «luminosa y sólida», aunque el ideólogo «abusó» de ella generalizándola, al afirmar que todos nuestros errores son producidos por la imperfección de la memoria.<sup>15</sup>

### 1.3. Los *empiristas*.

Respecto a las tradiciones empiristas y racionalistas, se puede afirmar que la primera ejerce una mayor influencia que la segunda en la edición de 1832. Nuestro escritor menciona explícitamente a Bacon unas doce veces, a Locke ocho y a Hume otras cuatro, mientras que Descartes y Leibniz solo son nombrados tres veces cada uno. En la edición madrileña, las referencias a los miembros de la escuela empirista disminuyen ligeramente.<sup>16</sup> De este modo, al filósofo que más veces menciona Mora por su nombre en los *Cursos* no es Dugald Stewart, sino Bacon de Verulamio. Esto no debe causar sorpresa alguna si tenemos en cuenta la admiración que despertaba en los pensadores ilustrados el autor del *Novum Organum*. En parte la celebridad que alcanzó el pensamiento de Bacon entre los autores modernos se debe al soporte activo que le proporcionó John Locke en sus escritos y en la Real Sociedad. Locke, que fue leído con veneración durante varias generaciones en Francia, transmitió su admiración por Bacon a los ilustrados franceses. D'Alembert insertó en el Discurso preliminar de la *Enciclopedia* la visión de las ciencias que tenía Bacon, lo cual contribuyó aún más a la celebridad del

---

12 L9 16. Esto refutaría también las tesis idealistas propuestas por Berkeley.

13 L51 89.

14 *Ibíd.*

15 *Ibíd.*

16 Bacon es nombrado unas nueve veces, mientras que Hume tres y Locke una sola vez.

pensador inglés. En España, podemos encontrar esta misma admiración sin límites por el pensamiento de Bacon en varios representantes de la Ilustración. Gaspar Melchor de Jovellanos en su *Oración sobre el estudio de las ciencias naturales* retrata al autor del *Novum Organum* como aquel que supo desterrar «el monstruo de las categorías», sustituyendo la inducción al silogismo y el análisis a la síntesis.<sup>17</sup> Con esto, el ilustrado español presenta al pensador inglés como aquel que vence a la escolástica, representada aquí por lo que se consideraba su rasgo más característico: la lógica. En otro pasaje de esa obra, Jovellanos subraya el papel que tuvo Bacon en la construcción del paradigma científico moderno:

«[Bacon] fue quien primero enseñó a dudar, a examinar los hechos, y a inquirir en ellos mismos la razón de su existencia y sus fenómenos. Así ató el espíritu a estudiar sus resultados, y a seguir, comparar y reunir sus analogías; y así, llevándole siempre de los efectos a las causas, le hizo columbrar aquellas sabias admirables leyes que tan constantemente obedece el universo».

No debe sorprender entonces la veneración que tenía nuestro escritor por el autor del *Novum Organum*. El pensamiento de Bacon servía además de pretexto para comparar la situación política de retraso que tenía España en su tiempo, que el publicista español asimilaba a una forma de decadencia, con lo que sucedía en otras naciones europeas, donde tenía lugar un constante progreso científico y técnico. En todo caso, Mora se interesó por Bacon desde muy joven. Muestra de ello es un escrito bastante elogioso sobre la filosofía de Lord Bacon, aparecido en la *Crónica científica y literaria*, revista madrileña fundada y dirigida por Mora.<sup>18</sup> En él, se considera a Bacon «el primero de los inventores del análisis del entendimiento humano», aquel que sacó a la luz las «sendas engañosas», en que los hombres se habían extraviado y las destruye para siempre.<sup>19</sup> Antes de él prevalecía el punto de vista de que para explicar el universo no era necesario estudiarlo mediante las cualidades que percibimos con nuestros sentidos o descubrimos de forma experimental, sim-

---

17 Véase este escrito en las obras de Jovellanos (I 1839:163).

18 Esta publicación circuló entre 1817 y 1820.

19 «Observaciones sobre los escritos del Lord Bacon. Traducción de D. M. B». *Crónica científica y literaria*. 10 de junio de 1817. Se trata de un pasaje traducido de la obra *Séances des Écoles Normales* (1795), el *Analyse de l'entendement*, escrito por el Profesor Garat, pp. 155-161. *Précis de la philosophie de Bacon, et des progrès qu'ont fait les...*, Vol. I 1803 por Jean-André Deluc. p. 50-56

plemente bastaba conjeturar sus leyes por los delirios de la imaginación.<sup>20</sup> Después de él, solo era posible una ciencia basada en la observación y en la experimentación.

#### 1.4. *Aristóteles y los Escolásticos.*

Igual de importantes son las numerosas alusiones a algunas corrientes opuestas a su propia posición filosófica, y que seguían aún vigentes en su tiempo como era el caso de la tradición aristotélica. A través de los *Cursos*, Mora menciona nueve veces a Aristóteles (bajo el nombre también de Peripato, aristotélicos o algarabía aristotélica). También hace alusión un número significativo de veces a términos ligados a esa tradición como escolástico o menciona por su nombre a algunos representantes del escolasticismo rancio de aquel tiempo como Aguilar, Amort o Nájera. Lejos de disminuir, las referencias a la tradición aristotélica aumentan en la edición madrileña de este libro.<sup>21</sup>

Si, en varios de sus escritos y poemas, Mora se muestra extremadamente crítico frente al escolasticismo, no solo era por razones puramente filosóficas. Es importante recalcar sobre todo la dimensión política que tenía su crítica al escolasticismo. El escritor andaluz asociaba esa corriente con el antiguo régimen y el sistema educativo implementado por éste, orientado a la formación de súbditos y no de ciudadanos autónomos. El escolasticismo era así la expresión cultural de un régimen corrupto y decadente: el sistema colonial español, cuyos remanentes subsistían, enquistados, en las nuevas repúblicas. A esto se debía en parte el estado de anarquía y desorganización imperante en las nuevas repúblicas. En la *Crónica Política y Literaria de Buenos Aires* de 1827, Mora sacó a la luz una serie de artículos de vocación didáctica sobre la conocida obra *Noticias secretas de América* de Jorge Juan y Antonio de Ulloa, publicada un año antes en Londres. En el último de esos ensayos, del 7 de julio de 1827, se puede apreciar nítidamente la visión que tenía el propio escritor de ese periodo. Al estar basada en un testimonio directo, según Mora esta obra constituía la prueba más auténtica e irrevocable de lo que él llama la «tendencia corruptora», el «espíritu desorganizador y perverso»

---

20 Ibid.

21 Así, en total suman unas veinticuatro veces. Esto hace que constituyan las referencias más numerosas. Véase las tablas de frecuencias correspondientes.

del sistema colonial. El despliegue de esas imágenes tan verídicas como espantosas debía servir de estímulo para que los americanos se apartasen definitivamente de la degeneración de aquel régimen monstruoso.<sup>22</sup> Con todo, el escritor andaluz deja entrever que la independencia había traído solamente una emancipación política al continente americano, se trataba de socavar los vestigios del antiguo régimen, principalmente el escolasticismo, para instaurar uno nuevo.<sup>23</sup>

## 2. Las variantes presentes en la edición española de 1845

Si bien Mora no pudo realizar una nueva edición de los *Cursos* en la década de 1830, a pesar de que le había prometido eso al mariscal Santa Cruz, es en la segunda edición que saldrá a la luz en España, donde él pondrá en práctica sus destrezas como editor. En esa nueva edición se corrigen algunos errores bastante obvios a nivel ortográfico y sintáctico. Además, la ortografía empleada en la edición de 1845 difiere ligeramente de la utilizada en la edición de 1832, fuertemente influida por la llamada «ortografía Bello». En el proceso de revisión, Mora reedita un buen número de capítulos de los *Cursos*, mejorando el estilo con el que estaban escritos. Con un ánimo de simplificación, algunos capítulos fueron fusionados en uno solo, reagrupando bajo un único título temáticas bastante próximas. Por ejemplo, el escritor gaditano destina tres lecciones al análisis de la sensación en la edición de 1832, al contrario, en la edición de 1845 simplemente se omite el estudio de este tópico, al menos de forma independiente. Convenientemente, suprimió la mayor parte de las referencias vinculadas a la entonces bastante desacreditada corriente sensualista. De la misma manera, las lecciones décima y undécima, que trataban respectivamente de la atención y de la unión del hábito con la atención, se fusionaron en una sola lección en la edición española. Lo mismo sucede con la teoría del juicio, que en la edición limeña formaban cuatro lecciones (de la 23 a la 26) y en la edición madrileña una sola lección (lección 22). En particular, Mora suprime la opinión que tenía Condillac acerca del juicio (lección 25). Este proceso de simplificación

---

22 Amunátegui 1888:68.

23 Esto hace del autor de los *Cursos* un «emancipador mental», por utilizar una frase acuñada por Leopoldo Zea. El escritor andaluz lo era, en tanto que con sus escritos pretendía que los habitantes de estas tierras adquiriesen consciencia de su libertad recientemente adquirida y se liberasen de las viejas ataduras mentales.

también se aplica a la exégesis que ofrece de la naturaleza e importancia de la clasificación, igual que a la temática del silogismo. En pocos casos, se introducen temas nuevos en la edición española como es la evidencia de la conciencia (lección XXVI) o el método de Descartes (lección XXVIII). En otros, se amplía sustancialmente el contenido. Mientras que se consagra una sola lección para el término *idea* en la edición peruana (lección seis), en la edición española son tres las lecciones que nuestro autor dedica a esta problemática.<sup>24</sup>

A esto se añade la eliminación de muchos de los nombres de pensadores designados explícitamente en la edición de 1832. En la edición madrileña, desaparecen casi por completo las numerosas citas o alusiones a los pensadores escoceses. Mientras que en M<sup>1</sup> Mora menciona once veces el nombre de Stewart, en la edición madrileña sólo se refiere expresamente a este autor una sola vez. Lo mismo sucede con las referencias a Thomas Reid (cinco veces en M<sup>1</sup> y una vez en M<sup>2</sup>). Más dramática aún es la supresión de las referencias a los representantes de las escuelas sensualista e ideológica. Mientras que el escritor gaditano se refiere a Condillac siete veces en la edición limeña, en la madrileña sólo hace alusión una sola vez al autor del *Tratado de las sensaciones*. Los nombres *Destutt de Tracy* o *ideólogos* aparecen mencionados en total ocho veces en M<sup>1</sup>, mientras que en M<sup>2</sup> Mora no se refiere a ellos ni una sola vez.<sup>25</sup> A nuestro parecer, la razón de este proceso de depuración reside sobre todo en la adaptación de esta obra a los nuevos tiempos filosóficos. Si la escuela escocesa aún mantenía cierto prestigio a mediados de la década de los cuarenta, no se puede afirmar lo mismo en el caso de la corriente sensualista o la ideológica. Al contrario, en la edición madrileña de los *Cursos* abundan los nombres aparentemente con mayor prestigio en términos filosóficos. Los pensadores que aparecen un mayor número de veces son en este orden Aristóteles, Bacon, Descartes y Platón. En esa edición, se mencionan también algunos nombres que pertenecen a la tradición hispana como el filósofo estoico Lucio Anneo Séneca, nacido en Córdoba, el renacentista Juan Luis Vives o fray Luis de León. De este modo, la edición madrileña

---

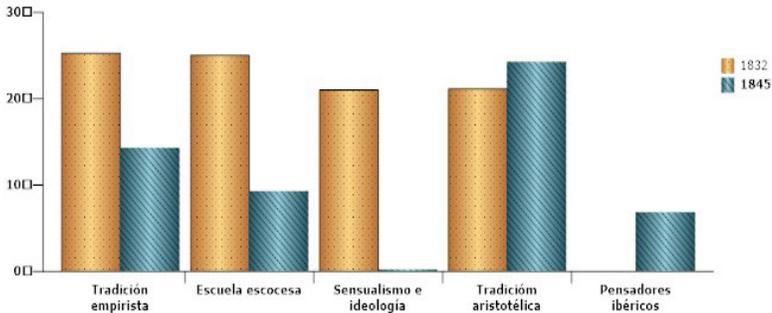
24 Lección VI a la VIII. Es importante notar, sin embargo, que se tratan de aproximaciones diametralmente opuestas. Mientras que en la edición limeña se aborda esta temática desde un punto de vista puramente descriptivo, en el caso de la edición madrileña se la expone críticamente.

25 Para esta, y las comparaciones que siguen, véase el gráfico que presentamos aquí.

de los *Cursos* se adelanta a un tema que se volverá recurrente en muchos autores españoles: el nacionalismo filosófico.

### ***Cursos de lógica y ética***

#### **Ediciones de 1832 y de 1845**



#### ***Observaciones finales***

Si bien los aportes de nuestro autor en los *Cursos* son escasos, la importancia de esta obra se debe medir principalmente por lo que representó para la historia de las ideas en Hispanoamérica la introducción de una corriente filosófica que permitía la superación tanto del escolasticismo como del materialismo francés. Un análisis de su contenido permite ver también que no se trata de una mera recepción del pensamiento escocés. Al contrario, se trata de una adaptación bastante original de ese pensamiento orientada a una finalidad práctica. Muestra de ello es la incorporación de temas que no aparecen en los *Esbozos* de Stewart como es el de la evidencia, pero que Mora considera necesario para la formación de los jóvenes, sobre todo para aquellos que van a estudiar derecho. Si bien el libro de Mora se deriva fundamentalmente de una lectura sistemática de las obras de Dugald Stewart, también se puede afirmar que constituye una breve síntesis del pensamiento filosófico de la época como la tradición empirista, la ilustración francesa, el sensualismo y la ideología.

Otro punto de nuestro trabajo es la diferencia que existe entre la edición limeña de esta obra y la madrileña. La totalidad de estudiosos han considerado ambas ediciones idénticas, cuando en realidad existen diferencias significativas que permiten ver cómo evolucionan las ideas en un lapso de tiempo relativamente corto. En primer lugar, muchas de las temáticas y de las referencias a autores cambian. Así, se nota con claridad que en la edición de 1845 las referencias al sensualismo, que en ese entonces se consideraba un pensamiento superado, desaparecen. Al mismo tiempo, aparecen nuevos temas como el del nacionalismo filosófico, que tendrá en la *Ciencia española* (1876) de Menéndez y Pelayo uno de sus mayores referentes.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Amunátegui, M. L. (1888). *Don José Joaquín de Mora*. Imprenta Nacional, Santiago de Chile

Damiron, J. P. (1828). *Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XIXe siècle*. Ponthieu, París.

Damiron, P. (1834). *Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XIXe siècle*. Hachette, París.

Jovellanos, G. (1839). *Obras: ilustradas con numerosas notas, y dispuestas por orden de materia... aumentadas además con un considerable caudal de escritos del autor dignos de la luz pública e impresos ahora colectivamente por primera vez, con la vida de Jovellanos, retratos y viñetas* (Vol. 5). F. Oliva, Madrid

Monguió, L. (1967). *Don José Joaquín de Mora y el Perú del ochocientos* (Vol. 9). University of California Press.

Mora, J.J. (1832). *Cursos de Lógica y Ética según la Escuela de Edimburgo por José Joaquín de Mora*. Raras veces engaña la facultad intelectual al que de buena fe la consulta. Locke. Imprenta de José Masías, Lima.

Mora, J.J. (1845). *Cursos de Lógica y Ética según la Escuela de Edimburgo por José Joaquín de Mora*. Madrid.

«Observaciones sobre los escritos del Lord Bacon. Traducción de D. M. B» (1817). *Crónica científica y literaria*. 10 de junio de 1817. Madrid.

*Recibido:* abril 2017  
*Aprobado:* junio 2017

**La crisis y las potencialidades críticas de la filosofía latinoamericana. Una propuesta epistémica alternativa al eurocentrismo**

**The crisis and the critical potential of Latin American philosophy. A proposed alternative to the Eurocentrism epistemic**

Hugo Busso<sup>1</sup>

Universidad de París 8, París, Francia

hugobussoformacion@gmail.com

**RESUMEN:**

Los desafíos biopolíticos del presente incitan a buscar respuestas creativas a la crisis del ‘sistema mundo’, y en consecuencia, alternativas críticas a la representación filosófica moderna. Crisis y representación que, desde la *‘filosofía de la liberación’*, sugieren dejar de lado las anclas modernas-coloniales, señaladas como obstáculos epistémicos-filosóficos con efectos bio-lógicos/políticos y sociales, criticados y rotuladas como *‘eurocentrismo’*. Para enfocar la situación proponemos algunas perspectivas conceptuales y dispositivos de experimentación colectiva, externos al paradigma epistémico dominante. Por esto, postulamos un *‘personaje conceptual’*, para que nos permita abordar desde estrategia externa y con la reflexión crítica, nuestro punto ciego moderno y obstáculo eurocéntrico a superar. Este personaje está ligado a la tradición pre-hispánica, *el brujo-chaman-curandero*, y debe permitir abordar las preguntas y los desafíos propuestos por fuera de las instituciones del saber institucional occidental. Es una forma de ir ensayando pensar las posibilidades particulares *‘decoloniales’* y *transmodernas* de una filosofía crítica en América latina, como propuesta universal. En ese sentido, hemos propuesto someramente, incluir en nuestras conjeturas y argumentos los aportes de la discusión científica

---

1 Profesor en CENTRALE Supelec y Neoma BS, Francia. Su último libro es *Crítica a la modernidad eurocentrada, En busca de múltiples alternativas decoloniales*, EAE, España, 2011.

acerca del paradigma de la ‘*complejidad*’, el concepto de ‘*rizoma*’ de Deleuze y Guattari y las estrategias heurísticas-cognitivas alternativas (‘*analécticas*’, ‘*transmodernas*’) a los paradigmas de filosofía de la modernidad eurocentrada.

**PALABRAS CLAVES:** Analéctica; Dispositivos de experimentación; Eurocentrismo; Transmodernidad.

**ABSTRACT:**

The present bio-political challenges invite creative answers to crises in the global system and the need to seek alternatives to the modern representation of the world. Crisis and representation which, following *‘the philosophy of liberation’*, lead to propose setting aside those modern and colonial constraints - criticised and labelled as “*eurocentrism*” – and identified as epistemic-philosophical barriers with bio-logical consequences, both political and social. To approach the situation we propose some conceptual perspectives and devices of collective experimentation, external to the dominant epistemic paradigm. For this, we postulate a ‘conceptual character’, so that it allows us to approach as an external strategy and with critical reflection, our modern blind spot and Eurocentric obstacle to overcome. This character is linked to the pre-Hispanic tradition, the sorcerer-shaman-healer, and must allow addressing the questions and challenges proposed outside the institutions of Western institutional knowledge. This allows us to address the issues and challenges covered, inviting the consideration of “*decolonial*” possibilities for critical philosophy in Latin America. In this sense it is proposed to include in our arguments and conjecture the contributions that may be derived from the scientific discussion about the paradigm of ‘complexity’, the concept of ‘rhizome’ (Deleuze and Guattari) and heuristic-cognitive strategies (‘*analectic*’, ‘*transmodern*’), alternatives to the paradigms of philosophy of eurocentric-modernity.

**KEY WORDS:** Analectical; Experimental devices; Eurocentrism; transmodernity.

“...los próximos veinticinco-cincuenta años serán terribles en términos de relaciones sociales humanas el periodo de desintegración de nuestro sistema social histórico y de transición hacia una alternativa incierta, también creo que los próximos veinticinco-cincuenta años serán excepcionalmente estimulantes en el mundo del saber»

**Inmanuel Wallerstein (2001),**

«El eurocentrismo y sus avatares: los dilemas de la ciencia social»

## Introducción

El punto de partida de este escrito<sup>2</sup> es que hay una mutación de sentido político y cultural *radical* en las sociedades de América Latina, provocadas por las creencias y los obstáculos filosóficos modernos eurocentrados, produciendo limitaciones a la creación de conocimientos y dificultades a la producción de saber. Esta etapa histórica-política de inflexión y *crisis*<sup>3</sup>, a la vez hiato, ‘punto ciego’ y posibilidad potencial de ‘actores/sujetos’ e intelectuales, comienza a profundizarse a mediados de la década de los años noventa, con la rebelión política en Chiapas (México) en 1994. Estira su período hasta el retorno de las políticas neoliberales en Argentina, Brasil y la crisis política-social en Venezuela, hasta el 2017.

El período que ensayamos pensar es, entonces, desde 1994 hasta 2017: veintitrés años de cambios y transformaciones profundas en el *sistema mundo*. En consecuencia, afectando a todas las representaciones políticas-ideológicas modernas, desde la revolución francesa hasta la fecha (los nacionalismo populistas, la socialdemocracia y los partidos comunistas, hasta las versiones más actualizadas del liberalismo clásico y conservador). La insurgencia de Chiapas es el inicio de una crisis mani-

---

2 Es una síntesis actualizada de *Crítica a la modernidad eurocentrada. En búsqueda de nuevas alternativas decoloniales*, EAE, 2011.

3 El momento decisivo de la decisión, donde el desequilibrio y la ruptura son posibles. Puede provocar un cambio involuntario, por imposición de los acontecimientos, o voluntario, por medio de la decisión deliberada. El cambio y la decisión pueden ser favorables, propicios, inoportunos o desfavorables, pero en general siempre difíciles como en lo ambiental y generalmente dolorosos, en sentido humano.

fiesta en su punto de asymptote. Luego le sigue la caída y atentado de las torres gemelas y tres meses más tarde “el corralito”, en Argentina<sup>4</sup>. Estos acontecimientos indicaban en varios sentidos la decadencia inevitable, tan lenta como drástica, del modelo ideológico- político y filosófico neoliberal, impuesto por el FMI y el Banco Mundial años precedentes, conocido en América Latina como “*El consenso de Washington*”. Se reafirmó entonces desde el 11 de septiembre del 2001, como punto de reacomodación y mutación de fuerzas en las relaciones internacionales. El sistema mundial fue transformándose en todas sus dimensiones de análisis, de lo ‘multipolar’ inestable y competitivo, a lo ‘interpolar’, es decir que exige aceptar la interdependencia, la fluidez, la incertidumbre y la innovación en todas las áreas de análisis socio-histórico. En sentido filosófico, los ‘universales’ que sostenían el edificio político progresista y desarrollista moderno dejan ver fisuras, peligros e intimidaciones en el sentido preestablecido en que se sostenían paradigmáticamente.

Si esto es así, entonces estos universales modernos son parte estructural de los problemas y desafíos del presente (biodiversidad, clima, pobreza, energía, armamentos de destrucción masiva, migraciones, regulación financiera, distribución de la riqueza socialmente producida). Afrontar estos desafíos y ensayar soluciones, debería imperativamente asumirse rizomórficamente, desde la ciencia de la complejidad. Es decir, evitando tanto la soberbia como el centralismo político –epistémico, y partir desde una estrategia acéntrica, impersonal y diseminada, con una lógica compleja, integradora e interdependiente, que sugiera sinergia y compromiso interdependiente, más que solipsismo eurocentrado. Si la incertidumbre es la marca de nuestra época, entonces el futuro está abierto potencialmente a la creatividad de los colectivos humanos. Estos necesitarán aceptar la situación, mejorar su comprensión y aumentar su nivel de auto-consciencia sistémica, para hacer contundente el momento de la decisión, y no marchar ciegamente así, hacia el abismo biológico autodestructivo.

---

4 Marca un fracaso político evidente y global de las políticas neoliberales hegemónicas que lideran la mundialización económica, si bien no fue la primera manifestación de una serie de crisis y derrumbes. Rusia, Ecuador, México y Argentina primer aviso, luego “la crisis de las subprime”, a partir de 2008, son símbolos también de modelos no equitativos de gestión y distribución de la riqueza producida colectivamente. Entre tantas críticas sociológicas, filosóficas, económicas y políticas que acumula.

Asistimos de hecho a un desprendimiento y cambio paradigmático. Lo observamos en la emergencia de nuevas perspectivas científicas y sociales, para lo cual se carece de categorías descriptivas y axiológicas que permitan trazar el perímetro sistémico de lo que vertiginosamente está aconteciendo, de manera irreversible. Los desafíos mayores lo presentamos entre el sistema de producción y consumo de la mundialización hegemónica neoliberal y los desastres ambientales irreversibles, que ya son más que evidentes. La crisis paradigmática y la crítica filosófica están en el momento oportuno de elegir caminos, y por esto, de ensayar preguntas-propuestas heurísticas osadas y categorías descriptivas/relacionales novedosas. Es el momento de la decisión y la creatividad en las humanidades, es de esperar el conjuro que ensaye críticamente nuestro personaje pro-filosófico (personaje conceptual). Aunque todo señale, en las variables ambientales, que el planeta tierra ya ha decidido. Esto es por nuestro retraso en la elección oportuna y la escasa sabiduría manifiesta, en el cambio del paradigma civilizacional.

### **1. La crisis de la heteronomía moderna (o *el jardín de los senderos que se bifurcan*)**

Proponemos cuatro argumentos interrelacionados, para abordar la crisis de la heteronomía moderna en las sociedades latinoamericanas. Y, en consecuencia, de los paradigmas de la filosofía hegemónica eurocéntrica, porque ésta ha sido el resultado del pensamiento del mundo como dominación (o *'naturalización de la guerra'*). Las ideas claves de la filosofía moderna ilustrada, entre ellas las de *desarrollo* y *progreso*, ya no motivan ni son el horizonte de las ciencias y las humanidades, más bien son el obstáculo epistémico y heurístico a superar.

1.- *Las sociedades latinoamericanas asumen, con cierta imparcialidad objetiva, su situación histórica y biopolítica* —después de dos siglos de “independencia” del colonialismo europeo-moderno y como consecuencia de crisis permanentes—. Estas situaciones bio-políticas se manifiestan multidimensionalmente en las víctimas humanas y no humanas: en la desigualdad económica, los conflictos y antagonismos políticos, la depredación ambiental, la reconfiguración de nuevos terrenos imperiales, los cambios demográficos y *los límites éticos del 'sistema mundo'*, que ya están inscritos como temas urgentes en la agenda internacional

e institucional, en la dimensión mediática y en la investigación social.

2.- *Sin embargo, estas sociedades plurales no asumen filosóficamente que poseen las condiciones potenciales de un imaginario ético-crítico local, 'decolonial', diferente al neo-colonial y alternativo al de la modernidad eurocéntrica*<sup>5</sup>. La causa podría rastrearse en el eurocentrismo intrínseco de su pensar: antropocentrismo, noción de la persona/individuo, racionalidad, libre albedrío, cristianismo. Esto debe abordarse analíticamente desde la crítica de la filosofía política, al neo colonialismo político y económico aún vigente, perceptibles en espacios de conflictos y antagonismos cada vez más abstractos (relacionados al saber y al poder).

3.- *Este potencial del "nuevo pensar" paradigmático que asoma dispersamente en las academias y en las instituciones sociales -(alternativos al paradigma moderno, es decir, a la mecánica newtoniana, el racionalismo cartesiano, el positivismo y a las formas de institucionalización del saber occidental moderno hegemónico)-, rescata desde la idea de 'complejidad'<sup>6</sup> algunos de los contenidos del pensamiento europeo renacentista, del siglo de las luces y la ilustración. Pero paradójicamente, se posiciona externamente, poniendo en duda sus supuestos ontológicos de re-totalización absoluta y los sueños de la unidad de la ciencia<sup>7</sup>. Procura dar respuestas a las preguntas y desafíos concretos del presente y plantear diferentes interrogantes a los contenidos universales positivos<sup>8</sup>.*

---

5 Para muchos filósofos e investigadores sociales latinoamericanos (Dussel, Mignolo, Sader, Quijano, Grosfoguel), las sociedades de la región como actor geopolítico y cultural disponen potencialmente de un pensar creativo, complejo, anónimo y plural para una praxis transformadora y una nueva eticidad.

6 Para esta categoría de análisis ver Schnitman, 1995; Morin, 1988, 1993; 1995; Leff, 2002; Dussel, 2002; Wallerstein, 2001: 188

7 Más que la simplicidad de los enunciados científicos de una naturaleza pasiva (que se explica por leyes universales, inscriptas estructuralmente en la realidad, las cuales el científico natural y social debe descubrir), es la explicación de 'la complejidad' lógica y empírica de las interrelaciones, en la incertidumbre de futuro (ambiental, cultural, político) lo que debe ser explicado.

8 Enrique Leff propone siete formas de complejidad, que involucra lo ambiental: de lo 'real', del 'conocimiento', de la 'producción', del 'tiempo', de las 'identidades', de las 'interpretaciones' y del 'ser'. Dussel postuló los principios éticos de pretensión universal (momento positivo, *ana-léctico*), suficientemente abiertos para abordar las decisiones y elecciones morales. El cuidado y las posibilidades de producción y reproducción de la vida humana se convierte en un imperativo ético, que conjuga las preocupaciones filosóficas y ecológicas. "*Es 'criticable' lo que no permite vivir*".

4.- *Esto está, en sentido filosófico y sociológico, parcialmente personificado en tres referencias y en sus reflexiones, que hacen un corpus a re-crear.*

a) *En Latinoamérica con Enrique Dussel, Immanuel Wallerstein en EEUU y con el filósofo más creativo del siglo XX, Gilles Deleuze.*

b) Nuestra idea principal es que hay que privilegiar la interdependencia impersonal, rizomática y a-céntrica como principio heurístico en la crítica de *la crisis del sistema mundo actual*, y por esto se impone repensar el rol y el estatuto del filósofo<sup>9</sup>.

## 2.- Un personaje conceptual como ayuda para pensar la crisis y elaborar la crítica filosófica

En este escrito, rescatamos un ‘*personaje conceptual*’, en sentido deleuziano y como metáfora metodológica: el brujo-chamán-curandero. Es decir, sin idealizaciones de ningún tipo sobre este actor muy particular, perteneciente a contextos socio-culturales muy restringidos de casi todas las culturas del mundo. Lo elegimos como figura antropológica y personaje anti dogmático, además por su imaginario necesariamente no antropocéntrico y rizomático, para abordar la crisis y pensar la crítica. Si “*todo pensamiento emite un tiro de dados*” (Mallarmé), es necesario entonces crear un ‘personaje conceptual’ para crear y trazar el ‘plano de inmanencia’, proponen los autores de *Mil mesetas*. Que no es único, pero si puede ser singular, ya que hay innumerables “planos” como también hay una proliferación de ‘personajes conceptuales’. Deleuze y Guattari

---

9 Por esto, he propuesto en *Crítica a la modernidad eurocentrada*, EAE, 2011, incluir a un “personaje conceptual” que nos permita pensar ese otro lado, el afuera, el punto ciego paradigmático tan difícil de delimitar. En la tradición latinoamericana, existe ya este “*personaje conceptual*”, ligado a la cultura de las comunidades aborígenes autóctonas actuales: el chamán, o brujo-curandero. Estos tienen su tarea específica y son incorporados en el interior de cada cultura porque abordan naturalmente el antagonismo en su forma paradójica de pensar y explorar las capacidades de la mente, modelo a imitar y recrear por los filósofos que deseen pensar el presente. Este ‘*personaje conceptual*’ -impresentable en las academias del saber eurocentrado-, tiene cualidades a analizar: es negociador, mediador y traductor entre la comunidad y ‘el mundo’ de fuerzas invisibles, llamadas “espíritus” (multiplicidad que hace Uno). En todas las sociedades a lo largo de la historia, ‘*el brujo/chamán*’ es mirado como un individuo diferente, un humano que puede trazar planos de experiencia alternativos, que participa en los misterios del ‘mundo invisible’, ‘mundo’ que es actor a la vez. Las reglas de este “otro mundo”, no son totalmente arbitrarias y desconocidas para *el brujo chaman*. El desorden que las caracteriza, reviste una forma significativa.

proponen un plano *pre-filosófico* que debe trazar la filosofía (Razón), y que necesita la imaginación de un ‘personaje’ *pro-filosófico* para hacerlo vivir, que deberá crear los *conceptos* para darle consistencia.

La crisis es el momento de la intervención de nuestro Personaje conceptual, con la crítica filosófica que debe ser creada como un acontecimiento, en cada momento y acordada con contexto específico en el que se desarrolla.

## 2.1 Los componentes del brebaje filosófico

Nuestra conjetura general es que, en la historia y presente del pensamiento latinoamericano crítico al ‘*sistema mundo*’ habría coincidencias valorativas e intereses cognitivos compatibles entre la crítica al sistema mundo, desde Dussel, Wallerstein y Deleuze. Estas coincidencias podrían ser articuladas críticamente desde la perspectiva de Jean Baudrillard, propuesta en *Le pacte de lucidité ou la intelligence du Mal*. Este pensador propone una suerte de dinamismo antagónico e inescindible, como el Tao del Ying y del yang, pero sin resolución dialéctica de algo mejor que viene a concluir y resolver algo. Este Tao se da entre la reversibilidad de ‘*la réalité intégrale*’ (para nosotros será a el sistema mundo actual hegemónico neoliberal, para Antonio Negri El Imperio) y *la forme duelle*’ (le reversibilidad estructural y estructurante de lo real e inevitable: los movimientos anti hegemónicos y alter mundialistas, las resistencias culturales e identitarias, las protestas y propuestas políticas y sociales alternativas al capitalismo actual en su versión neoliberal, los movimientos nacionalistas, los integristas identitarios). Esta ‘*forme duelle*’ está evidenciada sobre todo, desde nuestra perspectiva filosófica en la permanencia del tema y la relevancia de la polémica, en referencia a la filosofía de la modernidad y sus posibilidades de superación epistémico-política (Post modernidad en la french theory; trans-modernidad en las perspectivas decoloniales y de la filosofía de la liberación latinoamericana; en las Multitudes como los nuevos sujetos de la emancipación, según Negri-Hardt).

Por otro lado, habría posibilidad de articulación filosófica creativa y la interpretación crítica (conceptual, heurística y política) con discursos subalternos y contra-hegemónicos, frente a *la colonialidad global-imperial*. Nos referimos particularmente a las relaciones y posibi-

lidades filosóficas entre el discurso ‘ecológico’ y ‘ecologista’, la ‘filosofía de la liberación’, los movimientos identitarios resistentes al pensamiento y a la cultura única, y por último, la cosmovisión chamánica -(su pensamiento analógico, la idea de orden y desorden, algunos de sus criterios pragmáticos y empíricos de conocimiento, la ausencia de dogma como señalan los antropólogos franceses Bertrand Hell y Ph. Descola)-.

El punto de partida hipotético de este análisis y propuesta de programa de investigación, es que para afrontar filosóficamente la crisis actual y elaborar una crítica coherente y consistente, debería aceptarse partir desde la crítica al eurocentrismo como momento crítico negativo. A la vez, trazar en paralelo nuevos planos de inmanencia, que desarrollen en el presente y con la intención de futuro las líneas de investigación-acción. Lo que Wallerstein llama *utopística*<sup>10</sup> y que podemos decirlo, también como *alternativa prospectiva (o futuribles)*. Como tercera opción, podemos llamarlo como Isabelle Stengers *dispositivos de experimentación colectiva*<sup>11</sup>. Estos deben darse en concreto tanto en los modos de vida, como a nivel epistémico. La reflexión académica solo aborda la dimensión discursiva y argumentativa de las ideas y conceptos. El llamado actual a la filosofía, para confrontar con la crisis que demanda decidir más allá de un paper para su publicación y la crítica que debe aportar la navaja que corte el pescado del tema a elucidar, en relación a modos de vida particulares y específicos, parece implicar otras posibilidades. La filosofía debe enraizarse con los dilemas y desafíos de la vida diaria y con la praxis de los colectivos e individuos, para que sus propuestas sean auténticas. Así será posible que enuncien, al menos, una perspectiva de

---

10 Wallerstein se desmarca del concepto clásico de utopía y analiza desde las ciencias sociales los modelos sociales posibles y las alternativas al actual sistema mundo. Su crítica apunta al agotamiento del sistema histórico existente, en razón de las limitaciones estructurales del proceso de acumulación incesante de capital del período actual, que gobierna nuestro mundo. Estas limitaciones estructurales están creando una situación caótica y perceptible, que se manifiesta en todo tipo de desajustes, al tiempo que define una trayectoria totalmente imprevisible. De este caos saldrá, según I.W. después de la transición, un nuevo sistema histórico. Este análisis no es optimista ni pesimista, sólo quiere promover el debate sobre el tipo de estructura mejor, y sobre la estrategia que podría acercarnos a ella.

11 Isabelle Stenger denuncia el embrujamiento-encantamiento capitalista, e invita a creer en la fuerza de un colectivo poderoso y múltiple. <https://www.humanite.fr/isabelle-stengers-la-gauche-besoin-de-maniere-vitale-que-les-gens-pensent>

verdad acotada, que tenga relación con emociones y sentimientos humanos de colectivos territorializados. Lo particular puede, en este sentido, abordar propuestas con pretensión universal, partiendo de la aceptación a priori de la pluri-versalidad de perspectivas como necesidad inherente al desarrollo democrático en lo colectivo, a la ampliación epistémica en el saber y para la apertura ética en lo existencial.

### **3. Las posibilidades y los potenciales de una filosofía crítica desde América latina**

La filosofía en América Latina, como propuesta de horizonte de acción, debería superar la crítica a la modernidad eurocéntrica, sin quedarse anclada en la negatividad pura, pasando a un nuevo momento propositivo y experimental, su punto ciego e incierto, y a la vez su posibilidad (*forme duelle*). La experiencia histórica es una referencia, así como la formulación de nuevas preguntas y propósitos apropiados. Esta parece ser la tarea crítica del presente de la filosofía, es decir, pensar más allá de los idearios de superación y síntesis dialéctica, o simplemente ‘progreso’. Estamos en un momento determinante de resolución del sentido y visión de futuro, como ya lo reconocen no solo la comunidad científica, sino tanto los partidarios como los críticos al ‘*sistema mundo*’ actual. Mientras más asfixiante es la ‘realidad integral’ con su extensión tecnológica (antropoceno) y sus dispositivos de poder post y neo-coloniales (El Imperio, El Sistema Mundo de la mundialización económica-financiera hegemónica neoliberal), más violenta será la resolución de la ‘*forme duelle*’: no síntesis y resolución feliz, sino compensación y reequilibrio que hará eco del delirio y barbarie de la ilusión del capitalismo, como una realidad completa y acabada (el fin de la historia).

Las tendencias desde un pensar prospectivo-utópico son a crear y ensayar potenciales posibles, aunque “la nueva barbarie” es la negación y destrucción de cualquier alternativa experimental al pensamiento único del poder hegemónico neoliberal. Nuestra propuesta, que es en realidad una aventura filosófica, se inicia con un concepto de la filosofía de la liberación, implicando tanto a la filosofía, la política y la ciencia: sociedad trans-moderna post-eurocéntrica, como respuesta pluriversal y experimental, incierta y crítica a la crisis sin retorno del sistema capitalista neoliberal. Porque este último es, precisamente, el centro mismo

del problema y de los dilemas civilizacionales de la actualidad. Es precisamente, lo que deben re-estructurarse y re-inventarse sin profecías ni mesianismos, en algo más apropiado a las posibilidades vitales, de y para todo el planeta.

### **3.1 Desde la complejidad<sup>12</sup> y la incertidumbre a la aventura utopística de los futuribles. Hacia múltiples ensayos colectivos y experiencias alternativas.**

Lo cierto es que estamos en transición, y lo vemos en los conflictos estratégicos y geopolíticos del presente, con sus riesgos concomitantes. El declive del sistema hegemónico actual seguirá siendo muy reactivo por la resistencia natural de todo sistema, al negarse a morir o mutar. Se manifiesta en la negación, por lo general, acompañada de violencia física y política, para perseverar en más de lo mismo, que degrada ambiental y culturalmente lo que hay en común. Sin dejar espacio ni privilegios -o aplastando directamente- a los nuevos y urgentes equilibrios emergentes, con posibles y abortadas elecciones de repuestas adecuadas a situaciones complejas. Es la crisis del sistema mundo actual en su manifestación más plena, y por esto la filosofía entra así en el llamado a la crítica multidimensional y decolonial al eurocentrismo moderno, institucionalizado en el saber y el poder de la mundialización económica.

La reacción es previsible de lo que ya es el centro del problema, de los antagonismos y de las paradojas que hacen eco en sus palabras claves: *desarrollo, progreso, libertad, democracia liberal*. Es decir, el actual sistema

---

12 Edgard Morin (2010: 123-128) propone siete principios para reformar el pensamiento y la educación, incorporados a la idea de 'complejidad' y de 'cambio paradigmático', en la política, las ciencias humanas, físicas y biológicas. Estos siete principios son:

1.- *Principio sistémico u organizativo*, donde el todo es más que la suma de las partes.

2.- *Principio hologramático*.

3.- El principio del *bucle retroactivo*, de la cibernética clásica (la retroacción: procesos autoreguladores).

4.- El principio del *bucle recursivo*, donde los efectos son causantes de lo mismo que los produce (autoproducción y autoorganización).

5.- El principio de *autonomía-dependencia*, donde los sistemas vivos extraen necesariamente y dependen de la energía del entorno, para ser autónomos.

6.- El principio *dialógico*, nociones que se excluyen mutuamente e indisolubles en la misma realidad.

7.- El principio de *la reintroducción de todo conocedor en todo conocimiento*.

mundo y su declive inevitable se presentan ya de modo permanente, a causa del hiato que existe entre la situación y las potenciales respuestas para salir de la elección de continuar en este modo de producción, de consumo y depredación, que lleva al abismo de la vida en el planeta. Actitud que es un atentado al sentido común de la racionalidad científica y de la política, que irá ignorando y/o restringiendo las dinámicas básicas y necesarias para la vida en la biosfera, acosada por la depredación humana desde la era industrial (la era del antropoceno). Donald Trump, en el 2017, no es un error de casting, es la manifestación deliberada de un personaje y sistema histórico que ya no dan solución, ni son objeto de deseo ejemplar para la mayoría de actores políticos y votantes, aun en su propio país. Son más bien, tan solo problemas planetarios indeseables y agravados, muchos de ellos irreversibles. La muerte de tanto éxito es una derrota, al final de cuentas...

La crítica filosófica, en este jardín de senderos que se bifurcan, tiene ahora su momento estelar. Llegamos al *Kairós* (la oportunidad) y al punto más claro de la crisis, que impone decidir profundamente cambiar de rumbo, elaborar nuevos mapas. Crear personajes conceptuales pro-filosóficos, como sugirió Deleuze como tarea específica, para que trace planos de inmanencia. Propugnamos, como ensayo de conclusión, hacer y crear la convergencia de diversos agenciamientos de problemáticas y registros teóricos. Para esto es necesario salir de la 'lógica formal' binaria y visualizar lógicas políticas alternativas al provecho individual y a la devoción al capital. En sentido estrictamente filosófico, salir de cartesiana y moderna "ego política del conocimiento", propiciando paradigmas "otros" o diferentes al newtoniano-cartesiana. El personaje conceptual pro-filosófico deberá conjurar y ensayar devenir traductor, negociador, mediador y artista, para enfrentar con las herramientas de la crítica a los desafíos de la crisis estructural y perseverante del presente.

### **3.2 Cinco ideas para el conjuro filosófico**

Cinco ideas son las que proponemos con este escrito, para abordar el momento de la crisis, que exige decidir sin laxitudes. Estas implican la tarea comprometida de la filosofía y a los filósofos, excediendo la tarea académica del análisis e interpretación: un mundo mejor es posible, más igualitario en la diversidad y responsable con los mundos

vivientes, humanos y no humanos. En nuestra analogía es el “personaje conceptual” (el brujo-chamán- curandero) quién debe servir de modelo para poder afrontar (negociar, interceder, orientar, recrear, cuestionar) nuestro propio punto ciego filosófico. Para llevar a cabo la crítica a la crisis de la modernidad eurocentrada, es necesario entonces convocar a una multitud de pensadores críticos al *sistema mundo* eurocentrado, y hacer rizomas con ellos.

Nuestro plan está sostenido en estas cinco ideas resumidas, para conjurar el obstáculo epistémico y político moderno eurocentrado, y poder entender fuera de la dialéctica hegeliana *la transparencia del mal* (así se llama el último libro de J. Baudrillard, y que nos sirve de herramienta de análisis). Los “ingredientes” del brebaje y el conjuro son: el paradigma de la complejidad (Morín), la utopística trans-moderna (Wallerstein y Dussel) y formas rizomáticas del deseo y el pensamiento (Deleuze), para que ensayen nuevos agenciamientos filosóficos y formas novedosas de experiencias colectivas no fascistas (Foucault).

1. *En ‘la forme duelle’, se trataría de añadir los elementos aun no manifestados en el lenguaje de la protesta biopolítica, audibles y visibles en la demanda a ‘la réalité intégrale’ de igualdad y justicia, de ‘otros mundos posibles’ por parte de las víctimas.* Sería deseable que la dualidad no sea negatividad complementaria únicamente con la idea de “bien absoluto”<sup>13</sup>.

2. *“Hacerse amigo de la paradoja”* parece devenir el imperativo categórico, para ser amante de “Sofía”. Puede ser más creativo aceptar y comprender los límites, obstáculos y restricciones de la lógica formal y la deducción, haciendo uso de la dualidad y partición de Baudrillard, de *la ‘réalité intégrale’* y *la ‘forme duelle’*. Reciprocidad entendida como sustantivo y unidad diferenciada relacional, paradójicamente inescindible. Multiplicidad relacional, -o la ‘univocidad del Ser’ si aceptamos interpretación de Alain Badiou sobre Deleuze-, que hace enmudecer al lenguaje. Terreno donde la palabra y los conceptos marcan el límite de la racionalidad, porque golpean siempre al costado, nunca dan en el centro de lo que quiere nominar y significar. Posiblemente porque la paradoja del misterio y la singularidad de lo viviente involucran devenir e

---

13 Es decir, “la inteligencia del mal” -como analiza Baudrillard, la dualidad como lógica inmanente del sistema mundo/unidimensionalidad vigente-, simétrica y violenta a la obsesión de control y soberbia de la totalización o ‘realidad integral’, que quiere que su dominio sea real, transparente, inmune y con su sentido preestablecido y definido.

interdependencia. Copia formal de la dualidad de los ‘espíritus’ o fuerzas activas con los que negocia e interactúa, hace alianza o se enfrenta el ‘brujo/chaman’, que debe conjurar y propiciar la “utopística” colectiva. Así nuestro ‘*personaje conceptual*’ –que debe relacionarse con “Espíritus” que pueden sanar o matar, restablecer el equilibrio o desencadenar las fuerzas destructivas de la muerte-, puede ser entendido como una forma ejemplar para el filósofo, que aborda las paradojas y antagonismos de las democracias liberales, convirtiéndose así, en figura de los bordes y los márgenes del poder hegemónico neoliberal. Deberá poner en cuestión, con su actividad crítica, la asociación que es la causa de la crisis, por los antagonismos no resolubles, es decir con su versión liberal y/o nacionalista. Tarea polémica intelectualmente, y nada fácil para la acción política del presente. Las democracias basculan entre el liberalismo aún hegemónico, los populismos ambiguos y los nacionalismos muchos de ellos fóbicos al diferente.

3. *Re-conceptualizamos y problematizamos deliberadamente la correspondencia axiomática entre lo ‘real’ y la ‘realidad objetiva’, característica de la filosofía moderna.* La pluralidad de subjetividades sociales y la multiplicidad de formas incitan pensar el devenir social fuera del progreso lineal, que podría ser no necesariamente superador y progresista<sup>14</sup>. Se establece así una desavenencia con la ‘lógica formal’: ‘rizomas’<sup>15</sup> y mesetas que permitan ver desarrollos y despliegues no centralizados, ni policéntricos, más bien a-céntricos y analécticos<sup>16</sup>. Que no reproduzcan análogamente la idea trascendente de un “centro” arborescente, paternal, policial, cuyo comisario general es Jehová/

---

14 La razón puede fugar a líneas de subjetivación fascistas y/o centralistas, por más pancartas de “liberal” o “comunista” que proclame y exhiba. La idea que propiciamos es evadir todo centralismo del Ser, Dios o del Capital.

15 Deleuze y Guattari (2008) toman este término de la biología y lo extienden a la filosofía. “*Hacemos rizoma con nuestros virus, o más bien nuestros virus nos obligan a hacer rizoma con otros animales.*”, (Ibídem, 16). El rizoma es producción de inconsciente, afirman, criticando al “general” Freud y su ejército de psicoanalistas que pretenden reducir el inconsciente en la interpretación de los enunciados y los deseos. (Ibídem, 22-23).

16 La ‘*analéctica*’ para Dussel es un método que parte desde *lo Otro libre*, no de la totalidad cerrada del Ser, sino un más allá del sistema de la totalidad. Es el pasaje al crecimiento de la totalidad desde el Otro y para servir-le creativamente. La dialéctica de la dominación parte del solipsismo de sí mismo hacia sí mismo, no del dia-logo del Otro. La dialéctica hegeliana no es apertura, sino totalización cerrada en el si-mismo.

Zeus/’mano invisible’ que todo lo ve con desconfianza, distribuyendo premios y castigos a voluntad<sup>17</sup>.

4. *No se trata de dicotomías solo conceptuales, sino que la tarea de la filosofía y la política podría ser crear ‘cajas de herramientas’ teóricas y ‘dispositivos de experimentación’ colectivos, para tantear políticamente experimentos de convivencia y gestión sociales novedosos, construir grupalmente respuestas creativas, inesperadas e inteligentes, que no sean solo la “adoración del capital” y la aceptación normativa de una moral siempre desfasada.*

5. Experimentos colectivos (epistémicos, políticos, educativos) que ensayen poner la crisis del actual sistema mundo entre paréntesis, con enfoques y preguntas que excedan los marcos normativos, estéticos y éticos del “Imperio”. Es decir, retirar la confianza y el poder representativo a la “barbarie” que impide, en nombre de la ‘razón’, la articulación de colectivos humanos creativos y libres, con formas experimentales no previstas. Por lo general, estos colectivos son rizomórficos y anárquicos, con soluciones locales acotados a sus problemas puntuales y parciales a los desafíos globales. Las posibles tendencias y alternativas que debería rastrear la utopística filosófica-política, debería proponer, como base múltiples interpretaciones y aperturas en base a principios acordados no impuestos. Sin encerrarse neuróticamente en versiones de orden único, con pretensiones de verdad absoluta, geográficamente localizada e imperativa en el sentido pre-acordado. Esto inevitablemente pondrá aún más en duda tanto a las religiones, los partidos políticos, como a las comunidades de expertos y científicos eurocéntricos, característicos de las instituciones de saber y poder, que sostienen -según Immanuel Wallerstein-, el lento y sostenido declive de la economía neoliberal del actual sistema mundo.

---

17 Esta negación de nuestra parte se debe a que, de no prever esta dimensión de evadir todo centro, se iría convirtiendo y legitimando la voluntad de poder sistémico e integral del sistema mundo hegemónico, haciendo la eterna repetición *a priori* siempre heterónimo sobre la creatividad y la contingencia humana. Las nuevas modalidades utopísticas deberían rastrear posibles potenciales en modos de vida preferentemente autónomos, en su despliegue rizomático y no centralista, sean estos centros el estado, el mercado o la religión.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- FJ. Baudrillard. (2004): *Le pacte de lucidité ou l'intelligence du mal*, Galilée, France.
- H. Busso, (2011): *Crítica a la modernidad eurocéntrica. En búsqueda de múltiples alternativas decoloniales*, EAE.
- G. Deleuze y F. Guattari, (2008): *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pre-textos, España,
- E. Dussel. (1999): “El reto actual de la ética: detener el proceso destructivo de la vida”, In Dieterich, Heinz (comp.), *Fin del capitalismo global. El nuevo proyecto histórico*, Editorial 21, Argentina, 197-207.
- (2001): “Eurocentrismo y modernidad”, Págs. 57-70, En Mignolo, Walter (comp.) *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Ediciones del Signo, Argentina.
- (2002): *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Trotta, España.
- R. Grosfoguel y S. Castro Gómez, (2007): *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del Hombre Editores, Colombia.
- R. Grosfoguel. (2009): *Pensar decolonial*, Fondo Editorial La Urbana, Venezuela (Compilado con José Romero Losacco).
- (2007): “Descolonizando los paradigmas de la economía política: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global”, In Grosfoguel, Maldonado Torres y Saldivar, *Unsettling postcoloniality: coloniality, transmodernity and border thinking*, Duke University Press, Estados Unidos,
- S. Hargous. (1985) : *Les appeleurs d'âmes. L'univers chamanique des indiens des Andes*, Albin Michel, Francia.
- B. Hell. (1999) : *Possession & chamanisme. Les maîtres du désordre*, Flammarion, France.

- E. Lander, (Comp.) (2000): *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, CLACSO-UNESCO, Argentina.
- S. Latouche. (2006): *Le pari de la décroissance*, Fayard, Francia,
- Mignolo, Walter (compil.) (2001) *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Ediciones del Signo, Argentina.
- Morin, Edgar. (1988): *El método III. El conocimiento del conocimiento*, Cátedra, España,
- (1998): *El Método IV, Las ideas*, Cátedra, España.
- (1993) : Entrevista *Le magazine litteraire* n° 312, «Edgar Morin, philosophe de l'incertain», Francia, 18-22.
- (1995): “La relación antropo-bio-cósmica”, in *Gazeta de antropología* n° 11, España.
- (1998): En Ibáñez, “Hacia la galaxia complejidad”, Págs. 108-113.
- (2010): *La mente bien ordenada. Los desafíos del pensamiento del nuevo milenio*, Seix Barral, España. Version original en Francés : (1999) *La tête bien faite. Repenser la réforme. Repenser la pensée*, Seuil, Francia.
- (2004) “Individu, société, espèce : pour une éthique”, In *Philosophie et droits humains*, UNESCO (Journée de la philosophie n° 7), France.
- (2014): *Introduction a la pensée complexe*, Essai Poche, Francia.
- D. Schnitman, (comp.) (1995): *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad*, Paidós, Argentina.
- A. Touraine, Alain. (1994): *Crítica a la modernidad*, FCE, Buenos Aires.
- (2005): *Un nuevo paradigma para comprender el mundo de hoy*, Paidos, España.
- M. Thwaites Rey. (2010): « Después de la globalización neoliberal. ¿Qué Estado en América Latina?», En *Cuadernos del pensamiento crítico Latinoamericano*, Revista OSAL Año XI, N° 27, Abril

La crisis y las potencialidades críticas de la filosofía latinoamericana. Una propuesta epistémica alternativa al eurocentrismo

I. Wallerstein. (2001): « El eurocentrismo y sus avatares: los dilemas de la ciencia social”, En Mignolo, 95-115.

----- (2001): *Conocer el mundo. Saber el mundo*, Siglo XXI, México.

*Recibido:* mayo de 2017  
*Aprobado:* junio de 2017

# RESEÑAS



## Los muchachos judíos peronistas. Los argentinos judíos y el apoyo al Justicialismo de Raanan Rein

Víctor García Salas  
ICTE-México  
victorgarciasalas@msn.com

“Perón regresó pareciendo una pintura moderna:  
cada cual ve en él lo que quiere ver”.  
Shaul Ben Haim, artículo en el diario *Maariv*

El 12 de octubre de 1973, a sus 78 años de edad, después de prácticamente 18 de exilio, 13 en la España del generalísimo Francisco Franco, Juan Domingo Perón asumirá por tercera y última vez la presidencia argentina. En un artículo publicado en el diario israelí *Maariv*, el periodista Ben Haim, de acuerdo con Rein, presentaba el triunfo de Perón en las elecciones de ese mismo año “no como el resultado de un proceso democrático propiamente dicho, sino como el triunfo evidente de las emociones sobre la razón y el sentido común” (p. 355), rematando su artículo con las palabras que hemos utilizado como epígrafe. Pero acaso, estas palabras no valgan sólo para el regreso de Perón a la presidencia, sino también para sus dos primeros periodos presidenciales, que van de febrero de 1946 a septiembre de 1955; o, aún más, para el peronismo todo, pues, ¿qué no se ha dicho de Perón y el peronismo? Entre otras muchas cosas, sí, que eran nazistas, fascistas y antisemitas, y que, por ende, la comunidad argentino-judía fue hostil a dicho régimen.

Ahora bien, estrictamente hablando, estos son los principales “mitos” que Raanan Rein pretende desafiar con *Los muchachos judíos peronistas*. Ponemos lo de “mito” entre comillas porque ya el lector decidirá si efectivamente son tales y si nuestro autor logra derribarlos.

Tratando de sintetizar, de acuerdo con Rein, estos mitos están fundados: 1) en el apoyo recibido, durante su campaña electoral, 1945-1946, por parte de la Alianza Libertadora Nacionalista, conocida por su

declarado antisemitismo en aquel momento; 2) en la propaganda electoral de la Unión Democrática, durante la misma contienda, según la cual Perón era nazifascista, *ergo*, antisemita; 3) en la reducción del peronismo al de los años setenta, por lo que “las expresiones antisemitas de alguna gente de la derecha peronista [particularmente López Rega, en la extrema derecha] y de varias figuras de la CGT han contribuido a crear una imagen exagerada y distorsionada de un peronismo antijudío, que aún persiste y que no diferencia entre las primeras dos presidencias de Perón y la tercera” (pp. 375-376); 4) pero, sobre todo, esta imagen de Perón y el peronismo, dice Rein, “tiene sus raíces en el desafío argentino a la hegemonía norteamericana en el continente americano y en el mantenimiento de la neutralidad, aun después de la entrada de Estados Unidos en la Segunda Guerra Mundial. Esta imagen se reforzó en los años posteriores al descubrirse la presencia en Argentina de varios criminales de guerra nazis [...]” (p. 66). Lo que ciertamente es muy entendible si se toma en cuenta que entre estos estaban ni más ni menos que Albert Ganzenmüller, Adolf Eichmann y Josef Mengele, sin tomar en cuenta la infundada leyenda de que el mismísimo Hitler habría emigrado a tierras argentinas.

No conviene aquí desmenuzar cada uno de los argumentos de Rein, pero vale la pena traer a cuenta algunos de ellos. En cuanto a la neutralidad, de acuerdo con nuestro autor, ésta no es exclusiva del régimen peronista: se dio durante la Primera Guerra Mundial, la Guerra Civil Española y durante la Segunda Guerra Mundial, de 1939 a 1945, fue mantenida por cuatro presidentes diferentes, dos civiles y dos militares, con un amplio apoyo de los argentinos. En lo que atañe a las razones de dicha neutralidad, hablando de la Segunda Guerra Mundial, éstas parecen ser, básicamente, consecuencia del tradicional vínculo económico y cultural con Europa, el interés nacional y el reconocimiento de la distancia geográfica que separaba a la Argentina de los campos de batalla. Destaca también la importancia capital que tenía la neutralidad para la Gran Bretaña, su principal socio económico en aquellos años, “ya que una declaración de guerra a Alemania habría puesto en serio peligro el envío de trigo y carne por mar, que fue un aporte vital para la supervivencia de la población británica” (p. 10).

En cuanto al “mito” de que el régimen peronista fue el principal refugio de los criminales de guerra nazis tras la derrota del Tercer Reich, de acuerdo con Raanan Rein, debemos tener presentes, al menos, cuatro

puntos: 1) Argentina quería fomentar (como muchos otros países, a la cabeza Estados Unidos y la Unión Soviética) “la inmigración de científicos, ingenieros, técnicos y expertos militares capacitados en Alemania y que trabajaron allí hasta 1945, para que pudieran aportar su conocimiento a los programas de desarrollo, la industrialización y la modernización del país. [...] Entre estos había, como era lógico suponer, exnazis y gente que apoyó al régimen hitleriano” (pp. 97-98). 2) “[...] en numerosos casos no se trató de una política clara y coherente, dictada por el gobierno nacional, sino de visados expedidos por cónsules y funcionarios de migración siguiendo criterios variopintos, con decisiones adoptadas en un nivel inferior o, sencillamente, obtenidas mediante soborno” (p. 99). 3) “[...] muchos de los alemanes llegados a las costas argentinas lo hicieron con identidades y documentos falsos, que les fueron suministrados por personal jerárquico de la Iglesia Católica en Europa [...], o emitidos sin control por el Comité Internacional de la Cruz Roja” (p. 99). 4) Ya desde el siglo XIX, “las élites argentinas habían expresado su preferencia por los inmigrantes del norte del Viejo Continente, con la esperanza de que ellos “mejoraran” [blanquearan] la población del país” (p. 101).

Dejando a un lado el peso de tales consideraciones y las estadísticas sobre el número de criminales de guerra refugiados en Argentina, acaso caben algunas preguntas: ¿por qué el gobierno de Perón resultaba tan atractivo para los alemanes que buscaban refugio, entre ellos muchos criminales de guerra nazis? ¿Por qué, como señala el propio Rein, no se hizo ningún esfuerzo por parte del gobierno para ubicarlos y someterlos a juicio? ¿Por qué, dado el caso, se opusieron incluso obstáculos que dificultaron o imposibilitaron su extradición?

Por otra parte, importa subrayar que, de acuerdo con Rein, ni la neutralidad argentina, ni las estrechas relaciones de Perón con la Iglesia, principalmente del '46 al '49, ni la etiqueta de nazi-fascista con la que se catalogó a Perón y a su régimen influyeron en la relación del General con la comunidad judía. Entre los hechos más notables que sustentan esta tesis, y que de paso refutan el “mito” de la que comunidad argentino-judía fue hostil a dicho régimen, se encuentran el apoyo que recibió Perón y el peronismo por parte de notables miembros de lo que fuera la columna vertebral del régimen, a saber, los sindicatos, entre ellos Ángel Perelma, Ángel Yampolsky, Rafael Kogan, David Diskin. A este hecho se suma el apoyo de importantes miembros de la burguesía nacional, tales

como José Ber Gelbard (ministro de Economía y Hacienda de la Nación a partir del '73, durante el gobierno de Héctor Cámpora, ratificado posteriormente por Perón) y el magnate de los medios de comunicación Jaime Yankelevich, así como el apoyo de relevantes intelectuales como Israel Zeitlin, mejor conocido como César Tiempo. No obstante, el hecho más contundente al respecto es la cercanía que hubo entre las autoridades nacionales y las autoridades de las instituciones que organizaban y representaban a dicha comunidad. Más aún, en 1947, se creará la Organización Israelita Argentina (OIA) que –a diferencia de la DAIA (Delegación de Asociaciones Israelitas Argentinas), que trató de mantener su carácter apartidista, aun si su presidente, Ricardo Dubrovsky, llegó a afiliarse al Partido de Perón–, fue sin más una organización explícitamente peronista. Baste para sostener este hecho el fragmento que nos reporta nuestro autor de la declaración de principios de la Organización que exponen los hermanos Cortés: “Para nosotros, argentinos de origen judío, existe una sola patria, la Argentina, y una sola lealtad, a nuestro conductor Juan Domingo Perón” (p. 114). Por lo demás, esta Organización, de acuerdo con Rein, le ofreció a Perón “un espacio público para poder formular declaraciones de simpatía hacia los judíos y el Estado de Israel” (p. 117). Lo que no le pudo ofrecer fue un sector sustancial del judaísmo argentino: “En las elecciones legislativas de marzo de 1948 y en las elecciones para el Congreso Constituyente, en diciembre de ese mismo año, la OIA fracasó en sus intentos por captar un apoyo electoral judío importante para el bando peronista” (p. 123). Es éste un hecho no poco interesante, pues nos hace ver que si bien la parte oficial, representativa, del judaísmo estaba con Perón, no así, al parecer, el grueso de la comunidad.

Y, a propósito del Estado de Israel, no está de más señalar que, siempre de acuerdo con Raanan Rein –a pesar de la abstención de Argentina en la votación de la Asamblea General de la ONU, el 29 de noviembre de 1947, que determinaría la partición de Palestina, es decir, la votación que abriría el camino a la creación del nuevo Estado de Israel, abstención que fue interpretada de muchas y diferentes maneras, entre las que no faltó, por parte de la oposición, la acusación de ser un régimen antijudío y racista, y que obedecía a muchas y diferentes razones, entre las que tenía que ver también, por supuesto, Estados Unidos–, la relación entre ambos estados fue más que estrecha. En febrero de 1949,

Los muchachos judíos peronistas. Los argentinos judíos y el apoyo al Justicialismo de Raanan Rein

Argentina reconocerá, de manera oficial, al nuevo Estado y, a partir del '50, se convertirá en su principal socio comercial en América Latina, con acuerdos que favorecían, de manera absoluta, a Israel, en un momento en el que, por lo demás, Argentina se encontraba en serias dificultades económicas, es decir, en un momento en el que la “independencia económica” de Perón parecía no sustentarse más.

Otro de los argumentos centrales de Raanan Rein para tratar de derrumbar los susodichos “mitos”, de manera particular el del Perón antisemita, es que, según nuestro autor, en la década peronista, 1946-1955, se registraron menos incidentes antisemitas que en cualquier otro periodo de todo el siglo XX. “Después de todo”, dice Rein, “para Perón, las relaciones con Israel y la comunidad judía local servían de credencial democrática a nivel internacional en el mundo de posguerra” (p. 263).

He aquí, pues, algunos de los argumentos centrales que nos ofrece Rein en *Los muchachos judíos peronistas* para desafiar los aludidos “mitos”. Como hemos señalado, ya el lector decidirá si efectivamente son tales y si caen plenamente. No obstante, un reparo es inevitable, y es que los términos de “nazismo”, “fascismo” y “antisemitismo” no son nunca aclarados ni definidos y, en rigor, no son lo mismo. Ser fascista, creo yo, no necesariamente conlleva ser antisemita; lo otro, es verdad, ser nazista sin ser antisemita es ya un poco más difícil de concebir. Así, pues, si bien es cierto que Perón y el peronismo podrían quedar bien parados ante la acusación de antisemitismo, no sé en qué medida lo harían también ante la de ser un régimen con tintes nacionalistas y totalitarios, que son características tanto del nazismo como del fascismo.

Para finalizar, una de las tesis paralelas de Raanan Rein es que el régimen peronista, en lugar de fomentar la idea tradicional del “crisol de razas”, concedió un reconocimiento sin precedentes a la variedad multicultural; es decir, abrió las puertas a la multiculturalidad contemporánea argentina. Esta tesis está fundamentada, principalmente, en la postura pública de Perón. No obstante, Rein alude también al distanciamiento del General con la Iglesia católica. Pero, dado que “como sucedió con el ascenso de Perón, también su caída estuvo ligada en gran medida a sus relaciones [a su distanciamiento] con la Iglesia Católica” (p. 141). Es decir, el precio a pagar era más bien alto. Conviene quizás plantearse algunas preguntas: ¿por qué motivo se suscitó realmente el distanciamiento?

miento entre Perón y la Iglesia? ¿Se debe acaso, como señala también Rein, a la “megalomanía del Presidente y su convicción de que su poder era incuestionable” (p. 144)? ¿Era el justicialismo una política “totalitaria en sus fundamentos y por ello no podía tolerar competidores, ni aceptar a largo plazo la existencia de una institución independiente que tuviera poder e influencia, algo que podía suponer un obstáculo a su aspiración de someter a la sociedad argentina a su dominio” (p. 145)? ¿O simplemente el enfrentamiento debe ser visto “como el inicio de una nueva etapa en el desarrollo del peronismo hacia una sociedad multicultural” (p. 145)? Ahora bien, si como nuestro autor hemos de apostar, de alguna manera, por esta última tesis, no está de más tener presente que apenas unos cuantos años antes, la intención de Perón era la contraria, a saber, convertir el catolicismo en uno de los pilares de la identidad nacional.

Sin duda, en un espacio tan corto, es imposible presentar, en este caso incluso mencionar, la totalidad de temas y argumentos de una profunda y amplia investigación como lo es *Los muchachos peronistas judíos* de Raanan Rein. Sirva, pues, esta muestra como invitación a ella.

**Fernando Muñoz Cabrejos. Sócrates, máscara de Platón. Lima,  
Fondo Editorial de la UNMSM, 2016. 175 pp.**

Álvaro Gamarra Martínez<sup>1</sup>

Universidad Nacional Mayor de San Marcos  
eccehomo1980@hotmail.com

Los estudios clásicos en el Perú –me refiero a los estudios del pensamiento y la cultura grecolatinas– son todavía exiguos y poco difundidos. En nuestro medio académico aún está pendiente la tarea de consolidar instituciones especializadas que promuevan y faciliten la investigación en este campo de estudios. Debido a esto, no se ha logrado consumir una sólida tradición referente a los estudios clásicos en nuestra comunidad académica a nivel nacional y, particularmente, en las principales universidades de nuestro país.

No obstante, a pesar de las múltiples carencias y dificultades, no podemos negar u opacar el esfuerzo individual de algunas figuras importantes que hemos tenido y que han destacado en esta materia, estudiosos y especialistas en las lenguas clásicas y el pensamiento antiguo, cuyos aportes se expresan en una rica y variada producción académica en libros o artículos en revistas especializadas. Así pues, es preciso recordar a los maestros sanmarquinos José A. Russo Delgado y Víctor Lí-Carrillo Chía, cuyos importantes trabajos sobre los filósofos antiguos destacan por su erudición y profundidad en el análisis<sup>2</sup>. No podemos olvidar también a la filóloga alemana Gred Ibscher Roth<sup>3</sup> que, en su paso por el Perú y

---

1 Estudiante de Filosofía de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y miembro del grupo de investigación “Pedro Zulen”.

2 Cf. Rengifo Vela, Saúl. “Bibliografía de José Antonio Russo Delgado (1917 – 1997)”. En *Escritura y Pensamiento* (Lima, UNMSM), vol. 5, nro. 10, 2002, pp. 135 – 140 y Vexler Talledo, Magdalena. “Las contribuciones filosóficas de Víctor Lí-Carrillo al pensamiento peruano”. En *Logos Latinoamericano* (Lima, UNMSM), vol. 5, nro. 5, 2000

3 Al respecto, véase una muy bonita semblanza de Fernando del Solar-Días: “Gred Ibscher Roth (1906 - 1996)”. En *Areté* (Lima, PUCP), vol. VIII, nro. 2, 1996, pp. 383 – 391.

por nuestra casa de estudios, la universidad San Marcos, nos ha premiado con una voluminosa obra de gran erudición filológica: *Demócrito y sus sentencias sobre ética y educación*, obra publicada por nuestra universidad. Igualmente, no podemos dejar de mencionar a la filóloga española Ana María Gispert-Sauch Colls, actual profesora de Griego y Latín en nuestra casa de estudios, cuyas notables contribuciones<sup>4</sup> al estudio de las lenguas clásicas constituyen un aporte insoslayable en nuestra comunidad académica. Otras figuras notables de los estudios clásicos en nuestro medio académico son Julio Picasso Muñoz, destacado traductor de los clásicos latinos y padres de la Iglesia; Alberto Wagner de Reyna y Walter Peñaloza Ramella, entusiastas cultivadores del pensamiento antiguo; así también, algunos docentes de gran trayectoria académica como Federico Camino Macedo, actual profesor en la PUCP, y Rafael Cerpa Estremadoyro, actual profesor de la UNMSM con una sólida formación en la materia. Sin embargo, pese a estos logros, la situación general respecto a los estudios clásicos, en nuestra comunidad académica – especialmente en nuestra universidad-, es todavía incierta y poco promovida, por los motivos mencionados anteriormente.

En medio de esta peculiar situación académica, el Fondo Editorial de la Universidad San Marcos ha publicado el libro *Sócrates, máscara de Platón* del profesor sanmarquino Fernando Muñoz Cabrejo, docente principal del curso de Historia de la Filosofía Antigua de dicha casa de estudios. A continuación, me propongo hacer la exposición del texto, de sus contenidos y estructura interna, deteniéndome en el análisis de algunos tópicos puntuales de la obra, para finalmente, a modo de balance general, hacer algunas observaciones o aclaraciones sobre los planteamientos del autor.

*Sócrates, máscara de Platón* es un libro corto, de lectura fácil y amena, dirigido al público en general. La exposición es didáctica y está enriquecida por las opiniones y argumentos de conocidos estudiosos y notables helenistas entre los que cabe mencionar a G. Colli, J. P. Vernant,

---

4 Al respecto, véanse los artículos de la autora “Sobre la importancia de las lenguas clásicas (latín y griego)” En *Escritura y Pensamiento*. UNMSM nro.5, 2000; “Quinto Horacio Flaco: traducción original del *Beatus ille*”. En *Hueso Húmero*. Lima, nro. 38, 2001, pp. 128 - 134; *Raíces griegas: tan lejanas y tan cercanas...* En *Letras*. UNMSM, nro. 107/108, 2004, pp. 197 - 205; así también el libro *Vivencias y Expresiones lingüísticas. Uso del Castellano en el Perú de Hoy*, Editorial Academia Española, 2011.

W. Jaeger, G. S. Kirk, C. García Gual, F. Nietzsche, M. Heidegger, entre otros. El libro está dividido en cuatro capítulos o secciones y tiene un carácter predominantemente expositivo y panorámico: parte de una presentación histórico –biográfica del personaje en cuestión– lo cual es imprescindible en el caso de Sócrates, ya que para él filosofía y vida forman una unidad inseparable –para luego ofrecer una exposición y explicación de su pensamiento recurriendo a las interpretaciones más aceptadas de algunos helenistas. El autor no pretende desarrollar o defender una tesis particular sobre el tema, como parece sugerir el título del libro<sup>5</sup>, ni enfocarse en el estudio de algún asunto relacionado con lo socrático; por el contrario, como ya se dijo, su exposición pretende ofrecer una visión panorámica de Sócrates en lo referente a su vida, pensamiento y trascendencia. El objetivo central de esta obra es presentarnos al filósofo y ciudadano Sócrates, hombre de múltiples máscaras, cuya vida y pensamiento se fusionan indisolublemente en medio de un conjunto de circunstancias sociales, políticas e intelectuales que le tocó vivir. A continuación, examinemos el contenido del texto y veamos algunos tópicos centrales planteados por el autor.

El primer capítulo, “Sócrates, ciudadano”, nos trata de presentar al Sócrates real, al Sócrates de carne y hueso ubicado de manera precisa en su peculiar contexto histórico: la Atenas de la segunda mitad del s. V a. de C., periodo que corresponde al auge y decadencia de dicha ciudad y del mundo griego en general. En efecto, el autor nos presenta al ciudadano Sócrates, nacido en Atenas en el 469 a. de C., perteneciente a la clase media baja –esto se sabe por el oficio de sus padres: su madre era comadrona y su padre escultor o cantero– y que, cumpliendo con sus deberes ciudadanos, participó como hoplita en algunas batallas de la Guerra del Peloponeso (431–404 a. de C.): la batalla de Potidea y la de Delión, destacándose entre los demás por su valor y resistencia. El autor resalta en este capítulo la consecuencia o fortaleza moral de Sócrates, la firmeza de sus convicciones -aunque le pueda costar su propia vida-, que tuvo ocasión de demostrar, clara y contundentemente, en dos oportunidades: en un primer momento, al rechazar la ilegal e

---

5 El autor intitula su obra “Sócrates, máscara de Platón”, lo cual sugiere que se ocupa fundamentalmente del problema de la relación entre lo socrático y lo platónico, o de algún tópico vinculado a esto; sin embargo, no aborda dicho problema y se centra en una exposición más amplia de la vida y pensamiento de Sócrates.

injusta condena de los almirantes acusados de abandonar a los naufragos del combate de las Arginusas; y en una segunda ocasión, cuando en el gobierno de los Treinta Tiranos –caracterizado por el extremo abuso de autoridad– desató, marchándose a su casa, la orden absolutamente arbitraria de arrestar a León de Salamina –hombre rico e influyente– para ejecutarlo. De este modo, Sócrates mostró independencia moral y consecuencia con sus principios frente a las injusticias cometidas por las autoridades de Atenas, “demostrándoles no con palabras, sino con hechos, que a él la muerte le importaba un bledo” (p. 39). Sin embargo, la prueba de fuego donde se pondrá en evidencia la consecuencia moral del personaje será cuando sea injustamente acusado de impiedad religiosa y de corromper a la juventud, acusación que le hizo merecedor de la pena máxima: la muerte. Sócrates, pudiendo haber escapado o abandonar la ciudad aceptando el destierro, decide someterse a las leyes de la ciudad aceptando el cumplimiento de la condena, pues “consideraba no haber cometido falta alguna como lo había demostrado en su defensa, y que al marcharse podría interpretarse como una confesión, además de que estaba dispuesto a seguir enseñando o dejar de vivir, optó por la muerte.” (p. 42).

El capítulo finaliza con una descripción de la escena trágica de los últimos momentos de Sócrates en la prisión, en compañía de sus discípulos, y hace una exégesis de las últimas palabras del maestro expresadas en el justo instante que siente los efectos del veneno: “Critón, le debemos un gallo a Asclepio, así que págaselo y no lo descuides”. El significado de esta frase –motivo de controversia entre renombrados helenistas<sup>6</sup>– por la que se inclina el autor, es la siguiente: para Sócrates, la vida representa una enfermedad (en especial la vida que llevaba) y, consecuentemente, la muerte sería el final de esa enfermedad, es decir, una especie de cura o salvación; por lo que hay una deuda con el dios de la medicina, Asclepio, y hay que pagársela.

En el segundo capítulo, “Sócrates, personaje literario”, se aborda panorámicamente el famoso problema de “la cuestión socrática”; es decir, la dificultad de poder determinar claramente el pensamiento de Sócrates a partir de las noticias que tenemos de parte de algunos autores

---

6 Al respecto, véanse los siguientes autores: Kraus, R. *Vida privada y pública de Sócrates*. Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1943; Eggers Lan, C. *El Fedón de Platón*. Buenos Aires, EUDEBA, 1971; Nietzsche, F. *Crepúsculo de los ídolos*. Madrid, Alianza Editorial, 1982.

de la antigüedad, puesto que, como es bien sabido, Sócrates no dejó nada escrito. El autor hace referencia a las cuatro fuentes principales que nos han transmitido una determinada imagen de Sócrates, resaltando por encima de todas la versión presentada por Platón, por ser la de mayor influencia en la historia de la filosofía. “Así, Aristófanes, lo hizo para denigrarlo y presentarlo como un consumado sofista; Jenofonte, para expresar su admiración, respeto y cariño que le suscitó personaje tan particular. Aristóteles, por su parte, como historiador de la filosofía,... nos expone una versión más equilibrada y menos apasionada sobre la figura que, en su momento, causó tanta fascinación entre los atenienses” (pp. 60 – 61). Sin embargo, es la versión de su discípulo Platón la que lo immortalizará a través de sus diálogos: “Platón, la fuente más importante para informarnos sobre Sócrates, no solo profesa admiración, respeto y cariño para con su egregio maestro, sino que lo presentará como modelo de ciudadano y filósofo” (p. 61).

No obstante, el Sócrates que nos presenta Platón –sostiene el autor– es un personaje diseñado convenientemente por este último para expresar sus propias ideas y para que sirva como ejemplo del ciudadano y filósofo que buscaba lograr en su proyecto político de una ciudad ideal; de este modo, Sócrates pasa a convertirse en la “máscara de Platón”. Para lograr su objetivo, Platón no habría tenido reparos en retocar la imagen de Sócrates, obviando algunos aspectos negativos<sup>7</sup>, de manera que el Sócrates representado en los diálogos sería el resultado de una manipulación intencionada de parte de Platón para acercarlo al perfil del ciudadano ideal esbozado en la *República* y las *Leyes*. Por lo tanto, “el Sócrates que aparece en los diálogos quizás sea el Sócrates –ciudadano ateniense, de carne y hueso, pero de rasgos físicos y psicológicos muy singulares–, que él convierte en su “Sócrates” y le otorga diversos papeles o múltiples máscaras sin mayor dificultad” (p. 66).

Sin embargo, a pesar de las diferentes versiones sobre el personaje en cuestión y de las modificaciones intencionadas que se pudieron haber introducido de parte de los antiguos, queda suficientemente claro

---

7 El autor se refiere a la vida privada de Sócrates, en la cual abandonó casi por completo sus obligaciones familiares, dejando a su esposa e hijos en la pobreza. En el contexto de la polis griega, los deberes pertenecientes a la vida privada son considerados también como deberes ciudadanos. No hay un divorcio entre lo privado y lo público, es decir, entre lo ético y lo político.

—siguiendo al autor— que Sócrates se mostró a lo largo de su vida como un ciudadano respetuoso de la ley y de lo divino y coherente en su modo de vida, en medio de un contexto de crisis política y moral generalizada.

El tercer capítulo, “Sócrates, filósofo de múltiples máscaras”, desarrolla el carácter ambiguo, contradictorio o enigmático de Sócrates, tal como la tradición nos lo ha transmitido; es decir, como un personaje que asume formas y maneras de ser contradictorias: en ocasiones se muestra dionisiaco y en otras apolíneo, se presenta como sabio pero a la vez presume ignorancia, tiene una fea apariencia pero lleva la belleza internamente. Todas estas formas y actitudes constituyen las múltiples máscaras de Sócrates, siendo de este modo un personaje contradictorio y, por ende, enigmático. En efecto, sostiene el autor, “Sócrates es todo un enigma por cuanto no dejó nada escrito y por el comportamiento que tuvo durante toda su vida; siempre se muestra ambiguo, desconcertante e inquietante (...). En esta situación, es preferible aceptar el carácter contradictorio como evidencia sobre un personaje totalmente enigmático” (p. 81).

El primer rasgo de ambigüedad o contradicción en Sócrates, según el autor, es la que se produce entre su fea apariencia física conjuntamente con sus actitudes -semejantes a las de un Sileno<sup>8</sup>- y la belleza interior que posee. “Reparemos, en primer lugar, en su aspecto físico. Es definitivamente desagradable: nariz chata, labios gruesos, ojos saltones, y, como él mismo lo reconociera, dotado por la naturaleza de las pasiones más vehementes (...). Además, no solo se parece por el exterior a los Silenos, sino también por ser un lujurioso, tal como se mostraban los acompañantes de Diónisos” (p. 83). Sin embargo, a diferencia de los Silenos, Sócrates —señala el autor— ha logrado la belleza del alma, que se obtiene mediante la puesta en práctica del autoconocimiento, expresado en el precepto delfico “conócete a ti mismo”. El ejercicio del autoconocimiento lo habría conducido al cuidado y perfeccionamiento del alma, es decir, a la virtud. Es por eso que, para Sócrates, el verdadero bien del hombre no está en el cuidado del cuerpo ni en los bienes

---

8 Los Silenos eran personajes grotescos, licenciosos y de fea apariencia física (por lo general viejos con el vientre abultado). Forman parte del séquito de Diónisos y están entregados a la embriaguez. Véase al respecto Hadot, Pierre. *Elogio de Sócrates*. Barcelona, Ed. Paidós, 2008; Grimal, Pierre. *Diccionario de mitología griega y romana*. Barcelona, Ed. Paidós, 1989 y Ruiz de Elvira, Antonio. *Mitología clásica*. Madrid, Ed. Gredos, 1982.

materiales, sino en el cuidado del alma, que se relaciona también –siguiendo al autor– con el reconocimiento de nuestras propias limitaciones como seres humanos. Eh aquí, entonces, una de las máscaras de Sócrates –la de un Sileno– que esconde y se opone a su belleza interior.

Otro aspecto contradictorio de Sócrates, como lo indica el autor, tiene que ver con su método de hacer filosofía, es decir, con la mayéutica, “el arte de partear”. El momento previo a la mayéutica es la *ironía*, en el cual Sócrates se dirige a sus interlocutores fingiendo no saber sobre aquello que está preguntando. Esta presunción de ignorancia ante los demás constituye también una de sus máscaras. Sócrates, sostiene el autor, no pretende revelarse ante los demás como un espíritu superior, sino que quiere ser visto como alguien igual a ellos. Por lo tanto, no solo la ignorancia, sino también la mediocridad constituye una de sus máscaras. En efecto, Sócrates se presenta ante sus interlocutores –que en varias ocasiones son personas comunes, pertenecientes al vulgo (v. g. el esclavo con el que dialoga en el *Menón*)– como uno igual a ellos e ilustra los temas que aborda con figuras y personajes tomados de la vida cotidiana. Esta apariencia de mediocridad le permite practicar su ejercicio filosófico –la mayéutica–, presentándose ante los demás como alguien que no sabe, que ignora aquello que pregunta. De este modo, la mediocridad, conjuntamente con la ignorancia, representa otra de las máscaras de Sócrates. Sin embargo –puntualiza el autor–, Sócrates mismo se convierte en la máscara de Platón al ser utilizado por este último como personaje principal de sus diálogos, del cual se vale para expresar sus propias ideas.

Relacionado con estos tópicos, el autor realiza –como notas a pie de página– extensas digresiones con el fin de desarrollarlos o aclararlos. En ellas el autor desarrolla dos puntos centrales: en primer lugar, Sócrates y los filósofos anteriores (los presocráticos) –se cita en especial a Parménides, Pitágoras, Jenófanes, Demócrito y Heráclito– mostraron un claro rechazo hacia los bienes materiales y a las técnicas productivas, pues todas ellas tienen que ver con el cuidado del cuerpo y el refinamiento de la vida material, pero no con la verdadera realización del hombre, y traen como consecuencia el aumento de la *hybris* (deseo desmesurado de poder) y el peligroso alejamiento de la tradición o de lo divino. Esto se expresa con mayor claridad en Sócrates, para quien –según el autor– más importante que el refinamiento intelectual y de

la técnica es el conocimiento y dominio de sí mismo. Sócrates “estaría llamando la atención sobre los peligros que trae consigo el refinamiento intelectual y tecnológico (...). Se trata de técnicas que, para él, tenían que estar subordinadas a lo más importante en la vida de los hombres: el autoconocimiento y dominio de sí mismo (...). Por esta razón, Sócrates se muestra enemigo de todo arte y ciencia natural..., prioriza seguir el consejo delfico” (pp. 89 – 90).

En segundo lugar, tanto Sócrates como los presocráticos mencionados –argumenta el autor– insisten en el respeto a las costumbres y tradiciones de fuerte influencia religiosa. Ellos se manifiestan sobre el problema moral de su época y muestran su adherencia a la tradición mítico-religiosa. “Jenófanes es el primero que da cuenta del peligroso alejamiento de las austeras, sensatas y ancestrales costumbres de la época de los siete sabios. Parménides, Heráclito, Demócrito y Pitágoras se enfrentarán al problema y buscarán soluciones...” (p. 90). Luego, Sócrates se expresará claramente sobre este asunto en defensa de la tradición a la cual considera como “fuente de los preceptos morales y leyes de la ciudad” (p. 92). Desde luego, no podría ser de otra manera, puesto que “Sócrates, al igual que sus contemporáneos, por más filósofos que sean, no se habían apartado de los asuntos religiosos que estaban íntimamente relacionados con la tradición y de manera particular con la polis” (p. 94). De este modo, Sócrates y los filósofos presocráticos se mantienen ligados a su tradición religiosa, a la cual defienden o afirman en medio de una crisis moral y de un ambiente de irreligiosidad expresado claramente en los sofistas.

El cuarto y último capítulo, “La sabiduría socrática”, expone las líneas esenciales del pensamiento de Sócrates, que permiten explicar su forma novedosa de pensar y de hacer filosofía. El autor pretende explicar el impacto, el alcance y significado de las ideas de Sócrates –en especial del nuevo proyecto ético que pretende establecer– en relación con la tradición filosófica, religiosa y moral de su tiempo. Veamos a continuación cómo se articulan las ideas de Sócrates en la exposición que nos ofrece el autor.

Los ejes centrales de la sabiduría socrática se expresan en dos conocidas sentencias conservadas y transmitidas por la tradición: “solo sé que nada sé” y “conócete a ti mismo”. Ambas están vinculadas, de

alguna manera al oráculo de Delfos y condensan de un modo esencial el mensaje moral de Sócrates. En efecto, ambas sentencias nos exhortan al reconocimiento de nuestras propias limitaciones como seres humanos y a la moderación o control de nosotros mismos. Sin embargo, para el autor, el “solo sé que nada sé” expresa una ignorancia fingida y en cierto modo es contradictoria y enigmática, a diferencia del precepto delfico “conócete a ti mismo”, el cual “en la esfera humana –no es ni confuso ni enigmático–, suena como una norma imperiosa de moderación, de control, de límite, de racionalidad, de necesidad” (p. 129)

Lo anterior tiene relación con la propuesta moral de Sócrates: un proyecto de reforma ética mediante el conocimiento. Sócrates –afirma el autor– pretende fundamentar la ética (el camino de la virtud) en el conocimiento; por lo tanto, el conocimiento debe tener consecuencias prácticas, es decir, consecuencias éticas; el fin del conocimiento es orientar la praxis humana. De este modo, queda puesto en evidencia el fuerte carácter práctico de la sabiduría socrática; puesto que, se busca el conocimiento no por el puro deseo de saber desinteresado, lo cual era característico de los primeros filósofos, sino por sus consecuencias positivas para la vida en términos morales. Por lo tanto, en Sócrates –siguiendo al autor– hay una identificación plena entre filosofía y forma de vida, entre conocimiento y moral

Finalmente, el autor expone las posibles causas por las cuales Sócrates fue tomado en serio en la antigüedad, alcanzando una gran importancia en la historia de la filosofía. Según el autor, Sócrates logró trascender como paradigma de filósofo y ciudadano por tres razones principales: 1) Sócrates “fue quien en medio de tanta soberbia en torno a la razón reconoció no saber nada, es decir, invitó e instigó a no perder la conciencia de nuestras limitaciones humanas y mortales” (p. 141); 2) “Sócrates se mostró respetuoso ante lo decretado por la ley que tradicionalmente rige a la ciudad y sus ciudadanos” (p. 144); 3) “Vivió lo que predicó y enseñó, coherente y religiosamente, dejando el ejemplo del *modus vivendi* filosófico” (p. 144).

Paralelamente, a modo de complemento de los tópicos desarrollados en el presente capítulo, el autor hace extensas digresiones en forma de notas a pie de página. Principalmente –a propósito de Sócrates y sus vínculos con la tradición religiosa–, defiende la tesis de

que no existe oposición entre filosofía y religión, como comúnmente se cree. La actitud crítica hacia la religión, en algunos filósofos, no habría tenido la intención de perjudicar o arruinar la religión; por el contrario, existe una relación armoniosa entre mito y filosofía, entre razón y fe. De acuerdo a lo planteado, el autor cuestiona seriamente la postura de algunos renombrados helenistas –específicamente G. S. Kirk, Carlos García Gual y W. Nestle– por el “sesgo cientificista o positivista” en sus apreciaciones sobre el mito y la filosofía –pues plantean una relación de exclusión u oposición entre ambas– que en última instancia obedece a una visión moderno-contemporánea del pensamiento antiguo.

### **Balance y reflexiones finales**

Los estudios sobre Sócrates -en lo referente a su vida, pensamiento e impacto que provocó en la antigüedad, así como también el conjunto de problemas histórico-filológicos que todo esto supone- han sido amplia y rigurosamente abordados por destacados helenistas<sup>9</sup> y, en nuestro medio académico, por José A. Russo Delgado<sup>10</sup>. Por esta razón, es difícil –mas no imposible– desarrollar una investigación original o novedosa sobre el tema en cuestión que antes no haya sido realizada, en cierto modo, por los especialistas y estudiosos del pensamiento antiguo. Sin embargo, ante tal situación, se espera que todo trabajo que se haga al respecto deba estar al mismo nivel en el uso de conocimientos y herramientas histórico-filológicas, para poder establecer un diálogo crítico con aquellos que han aportado decisivamente en este campo de estudios. Asumiendo tales directrices, pretendo hacer una evaluación o balance del carácter de la obra en general y de algunos aspectos vinculados con la forma y el contenido de texto.

Como ya se señaló anteriormente, *Sócrates, máscara de Platón*, más que un estudio pormenorizado o específico sobre los tópicos centrales vinculados a la problemática socrática, es un libro de carácter predominantemente panorámico y expositivo. El autor hace una

---

9 Véanse al respecto, solo por citar a algunos, Hadot, Pierre. *Elogio de Sócrates*. Barcelona, Ed. Paidós, 2008; Kraus, R. *Vida privada y pública de Sócrates*. Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1943; Tovar, A. *Vida de Sócrates*. Madrid, Revista de Occidente, 1947; Zeller, E. *Sócrates y Los Sofistas*. Buenos Aires, Ed. Nova 1955; Maier, H. *Sokrates*. Tubinga, 1913; Taylor, A. E. *Varia socratica y Sócrates*. Edimburgo, 1932; entre otros.

10 *Sócrates, problema, mensaje*. Lima, Ignacio Prado Pastor ed., 1984.

presentación integral de Sócrates como ciudadano y filósofo, en medio de las circunstancias especiales que le toco vivir en la Atenas de su tiempo; sin embargo, no profundiza ni examina críticamente los problemas capitales relacionados con el tema –los cuales forman parte de la llamada “cuestión socrática”–, sino que solo los aborda someramente.

Así pues, el autor no se detiene en un estudio crítico de las fuentes históricas para determinar el valor de cada una de ellas, en cuanto a su autenticidad y veracidad, lo cual es imprescindible para reconstruir de un modo fidedigno la vida y pensamiento de Sócrates y para distinguir en lo posible lo socrático de lo platónico<sup>11</sup>. Este tópico es de gran importancia, puesto que según la valoración de las fuentes, en cada época se ha tenido una imagen distinta de Sócrates. “La humanidad ha visto, a partir especialmente del siglo XVIII, un Sócrates ya metafísico, ya dialéctico escéptico; ya racionalista y crítico, ya piadoso y místico; ya individualista e ilustrado, ya sometido; bien utilitario, bien idealista ético; ora científico y especulativo, ora práctico”<sup>12</sup>. En relación a esto, podríamos preguntarnos cuál es la imagen de Sócrates que el autor nos presenta y bajo qué criterios.

Siguiendo lo anterior, el autor no precisa de un modo explícito en qué medida los diálogos de Platón constituyen una fuente autorizada para reconstruir el discurso original de Sócrates, ni cuáles serían los criterios para utilizarlos como una fuente histórica. Ciertamente es que esta labor ya ha sido realizada por renombrados helenistas y ha costado un arduo trabajo filológico; pero, de todos modos, hubiera sido adecuado que el autor lo esponga y haga expresa su posición crítica al respecto. Por el contrario, sin ningún análisis crítico previo y sin haber establecido ciertos límites, se presenta a Sócrates como “máscara de Platón”, es decir, como un personaje diseñado por este último, “un personaje del cual Platón se valdrá para presentar sus propias teorías y conjeturas” (p. 108) y al cual le otorga “múltiples máscaras”, incluso alterando los datos históricos. A partir de esto, se podría deducir que el autor estaría desacreditando en su totalidad –puesto que no hace ninguna aclaración al respecto– los diálogos como fuentes históricas en lo referente a Sócrates.

---

11 Al respecto, cf. Tovar, A. *Vida de Sócrates*. Madrid, Revista de Occidente, 1947. En el primer capítulo hace un análisis exhaustivo sobre el grado de veracidad de las fuentes históricas, presentando los últimos resultados a que se ha llegado.

12 *Ibid.*, Ob. cit. p. 53

A este respecto, resultan muy esclarecedoras las palabras de Antonio Tovar cuando dice que actualmente es considerado como “inadmisibles los criterios de Burnet y Taylor, que toman como fuente histórica todos los diálogos de Platón, incluso aquellos de la edad madura y la vejez, y no tienen otra salida que atribuir a Sócrates mismo nada menos que la teoría de las ideas”<sup>13</sup>, y más aún cuando sostiene que a partir de Schleiermacher se ha vuelto a considerar a Platón como una fuente histórica y que el debate posterior de los especialistas se centra en cómo se ha de considerar dicha fuente<sup>14</sup>. El autor no se pronuncia sobre el estado de la cuestión, ni asume de manera explícita una determinada posición al respecto.

Por otro lado, en cuanto al título de libro, “Sócrates, máscara de Platón”, resulta en este caso inadecuado, puesto que no expresa el contenido real del texto. En efecto, el título da la impresión de que se trata de un estudio especializado sobre algún problema relacionado directamente con “la cuestión socrática” –v. g. la distinción entre lo socrático y lo platónico–. Sin embargo, el autor solo se centra en presentar una visión de conjunto realizando un tratamiento general de tales problemas. Por lo cual, el título del libro no guarda correspondencia con su contenido.

Otro detalle de suma importancia en todo trabajo relacionado con los estudios clásicos –particularmente, con el pensamiento antiguo– tiene que ver con la normatividad del citado, fundamentalmente por una cuestión de rigurosidad y exactitud. En el caso especial de los pensadores presocráticos, toda cita de sus opiniones –como es bien sabido– debe estar basada en el material doxográfico editado inicialmente por H. Diels y culminada por W. Kranz: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, inicialmente editado y publicado en Berlín en 1903. Sin embargo, el autor no hace referencia a esta edición en sus citas de los presocráticos, sino a la edición bilingüe de Ramón Cornavaca<sup>15</sup>; lo cual evidencia una falta de rigurosidad en el tratamiento de los filósofos antiguos, a la vez que sugiere que el autor no se ha servido de su propia traducción y estaría confiando ciegamente en una traducción ajena.

No obstante, pese a estas observaciones, *Sócrates, máscara de*

---

13 *Ibíd.*, p. 31

14 *Cf. Ob. Cit.* p. 31

15 *Filósofos presocráticos. Fragmentos*. T. I & II. Buenos Aires, Ed. Losada, 2008 & 2009

*Platón* constituye un libro adecuado como una introducción a la vida y pensamiento de Sócrates y al pensamiento antiguo en general. En términos generales, el autor hace una exposición clara y didáctica de los tópicos fundamentales relacionados con el tema en cuestión, a la vez que ilustra y enriquece de modo pertinente su argumentación con las opiniones de destacados helenistas y estudiosos del pensamiento antiguo; por lo cual el presente trabajo se convierte en una herramienta útil para todo aquel que pretenda iniciarse en este campo del conocimiento.

**Depaz Toledo, Zenón *La cosmo-visión andina en el Manuscrito de Huarochirí*. Lima: Vicio Perpetuo Vicio Perfecto, 2015, 244 pp.**

Joel Rojas Huaynates  
UNMSM / FLACSO-Ecuador  
jwrojas @flacso.edu.ec

A partir de la mitad del siglo XX filósofos como Francisco Miró Quesada, Augusto Salazar Bondy y Alberto Wagner de Reyna publicaron significativas investigaciones sobre la filosofía en el Perú. En la siguiente generación tenemos el trabajo de David Sobrevilla y María Luisa Rivara de Tuesta; esta última centró sus investigaciones no solo en escritos coloniales y republicanos, sino reflexionó sobre las culturas prehispánicas como un nuevo horizonte de investigación<sup>1</sup>. En otros países, igualmente, tenemos los trabajos del argentino Rodolfo Kusch y del suizo Josef Estermann. En suma, las investigaciones sobre la época prehispánica y la cosmovisión andina forman parte de la reflexión del corpus filosófico hoy en día.

La reciente publicación de Zenón Depaz<sup>2</sup> se ubica dentro de esta línea de investigación. Su libro<sup>3</sup> sobre el *Manuscrito de Huarochirí* es una contribución importante en nuestro ámbito académico debido a su tratamiento filosófico<sup>4</sup>. Esto demuestra que no solamente podemos

---

1 Actualmente Víctor Mazzi, Mario Mejía Huamán, Javier Lajo y Fabio Sánchez tienen publicaciones sobre esta temática abordadas filosóficamente.

2 Filósofo y catedrático de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Dicta los cursos de historia de la filosofía del siglo XIX y XX. Además, es fundador y miembro del Colectivo de Estudios Andinos «Chaupi Atoq», este grupo estudia permanentemente obras prístinas como las de Guamán Poma de Ayala y Juan de Santa Cruz Pachacuti.

3 Esta investigación sirvió al autor para graduarse de Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

4 Como antecedente de este libro que reseñamos, tenemos la publicación de *Mito y racionalidad en el Manuscrito quechua de Huarochirí* (K'ollana Ediciones, 1995) cuyos autores son Víctor Mazzi y Alberto Macavilca. En este libro se señalan puntos nodales sobre el mito como forma de racionalidad andina y, según los autores, en el *Manuscrito* se presentan las siguientes temáticas: a) Origen del mundo, b) Origen del hombre, c) Origen de los dioses,

levantar sucursales filosóficas, sino que debemos estudiar con las herramientas conceptuales filosóficas nuestra especificidad cultural enmarcada en la historicidad como fundamento del presente.

Zenón Depaz divide su libro, de manera simbólica, en cinco capítulos. En cada uno de ellos son analizadas las nociones andinas de *pacha*, *yana*, *waka*, *kama* y *yachay*, que se entrelazan dentro de la obra a manera de hilos conductores en el tejido más complejo que sería la cosmovisión andina. Además, estas nociones poseen un carácter ontológico, epistémico y axiológico. Al inicio de cada capítulo encontramos epígrafes de versos vallejianos, que evocan metáforas, símbolos e imágenes como síntesis del contenido de cada capítulo. Este libro tiene como fuentes bibliográficas escritos coloniales como el *Lexicón o Vocabulario de la lengua general del Perú* (1560) de Domingo Santo Tomás –fundador de la Universidad de San Marcos–, *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua qquichua, o del inca* (1608) de Diego González Holguín, y, por último, el *Vocabulario de la lengua ayмара* (1612) de Ludovico Bertonio. Además, el autor realiza pertinentes comparaciones de las dos traducciones del *Manuscrito*: a) la de José María Arguedas y b) la de Gerald Taylor, y, a partir de su dominio del quechua, reexamina la obra original y realiza algunas correcciones a dichas traducciones.

En el primer capítulo del libro indaga sobre la noción andina de *pacha*, cuyo carácter polisémico tuvo un alcance en diferentes lenguas prehispánicas. Notamos el distanciamiento del autor de las definiciones actuales sobre *pacha*, es decir, traducida como objeto en su significación moderna postcartesiana. Así, la postura de Depaz plantea que en el simbolismo de la cosmovisión andina se constituye en «un orden axiológico, pathico y conlleva un dominio espacial» que es irreductible a las coordenadas de espacio-tiempo, como veremos más adelante.

También, en este capítulo, se aborda la noción andina de *chaupi*, que es, según Depaz, fundamental para comprender el simbolismo de la cosmovisión andina. Si lo «uno real es una unidad de elementos complementarios», entonces existe un *chaupi* (mediador) que enlaza esta complementariedad. Si la unidad de estos complementos son también duales (complementos y opuestos), entonces se presentan «simbólicamente

---

y d) La sabiduría andina.

como cuatripartición, en el cual el *chaupi* se manifiesta como un quinto<sup>5</sup> elemento del que dimanarían las mediaciones correspondientes a cada par vinculado». El *chaupi*, cuya función mediadora de las oposiciones y complementariedades, es «condición de posibilidad», cuyo carácter es epistémico y le sirve para sostener una fusión de horizontes: el andino y occidental, creándose un horizonte mayor. El *Manuscrito*, en este sentido, no es una obra que se reduzca solo al horizonte andino, sino que se caracteriza como un horizonte dialógico, pero, desde luego, atendiéndose a la «raigambre andina, caracterizada precisamente por prestar atención al juego de posiciones y complementariedades que constituyen el mundo» (p.303).

Por otro lado, en términos metodológicos, Depaz se distancia del análisis estructuralista que dominó las investigaciones en torno a las culturas prehispánicas, en el cual solamente buscaban oposiciones y complementariedades como es el caso de Nathan Wachel en torno a la distribución del espacio y del tiempo. En el *Manuscrito*, según el autor, hay un «tiempo primordial» que lo sostiene y, a su vez, se ponen en juego tres temporalidades: a) la de la historia, b) la del mito, y c) el del tiempo como símbolo. Así, pues, este tiempo simbólico articula los puntos a) y b), creando una trama que permitirá una fusión de horizontes de sentido. Ahora bien, el orden del mundo desde esta perspectiva sería irreductible a la representación espacio-temporal desde las anteojeas modernas occidentales<sup>6</sup>.

El capítulo segundo trata sobre la noción andina *yana*. En el *Manuscrito* se hace mención a una primera deidad llamada Yanañamqa Tutañamqa, cuyo rasgo principal es su carácter de *waka* dual, donde *tuta* es representada como figura de la noche, refiriéndose a la condición matricial. Así, la noción de *yana* se «asocia al juego de oposición y

---

5 Esto lo encontramos en varios pasajes del *Manuscrito* donde el número cinco es «símbolo de lo pleno». Asimismo, sabemos del uso simbólico de esta noción en deidades andinas como Wiracocha, Pariacaca, Chaupiñamca y cuando se le atribuye esta cuatripartición al nombre de Tawantinsuyo –nombre en quechua del Incanato–, el *chaupi* sería el Cusco. En otro pasaje de la obra, Depaz menciona que «el simbolismo de lo quintuple parece resumir, por tanto el ciclo de la vida, en el cual la muerte no es su negación (...) simbolizada en este caso por los cinco días que hacen posible el rebrote de la vida...».

6 A lo largo de la historia en la filosofía y la ciencia se han realizado varios debates al respecto. Lamentablemente el autor no ahonda en su reflexión sobre el tiempo-espacio.

complementariedad... que lo matricial insondable (oscuro, elusivo a la mirada) abre, alumbrando o pare» (p. 112). Y esta complementariedad se sostiene a través de características del mundo andino como la reciprocidad y cooperación. Esta última posee un «soporte cósmico, una base ontológica que va más allá del ámbito humano, involucrando a todos los seres» (p. 115).

El capítulo tercero estudia la noción andina de *waka* cuyo núcleo semántico, según Depaz, se describe como condición de lo sagrado y destaca su rasgo de «potencia genésica y propiciatoria» (p. 152). Por tanto, esta noción, en tanto carácter ontológico, sostiene al mundo y se manifiesta en el mundo. El autor nos trae a colación un pasaje del capítulo 21 del *Manuscrito* donde Cristóbal Choquecaxa, indio converso al cristianismo, se enfrenta a la deidad Lloqllaywankupa. Este enfrentamiento representa ese rasgo de negociación pragmática propia del mundo andino entre los hombres y las deidades. Así, pues, percibimos esa inmanencia de lo sagrado en el mundo y no trascendentalmente como lo plantea el cristianismo; al respecto, incluye una cita de Friedrich Nietzsche

En la cuarta parte se presenta la noción andina de *kama* (ánimo vital), que, según el autor, posee un mayor alcance ontológico en el *Manuscrito*. Esta noción describe el proceso en el cual una potencia al actualizarse «pone en juego un orden dinámico intrínseco, que siendo también una función conlleva un sentido, es decir, una orientación, un horizonte vital, un mundo» (p. 212). Por tanto, este *kama* es causa de la manifestación del mundo como «soporte de lo existente y fuente de su realización». En el *Manuscrito* encontramos que la deidad Kuniraya Wiraqocha posee la capacidad de configurar y ordenar un escenario y de definir los actores. Además, esta deidad, puede autoconfigurarse, en un plano ontológico, en cualquier aspecto o apariencia del mundo.

Finalmente, en el último capítulo, se aborda la noción andina de *yachay* que significa: saber, enseñar, aprender y vivir. Estas definiciones medularmente indican un modo de guía u orientación de la vida. En el primer capítulo del *Manuscrito* se menciona a Wiracocha donde es «presentado como *kamaq* (criador de la vida) y *yachaq* (sabio criador)

supremo» y, además, se le destaca su función de *amauta*<sup>7</sup>. Esta deidad andina posee una sabiduría experiencial, situada, dialógica y conjetural, opuesta a la concepción teológica occidental donde el dios cristiano posee una trascendencia, pues está situado fuera del mundo a diferencia de las deidades andinas.

La mayor parte del libro es –como hemos visto– un exordio filológico de nociones del *Manuscrito* y que representan, según nuestro autor, las bases de la cosmovisión andina. La consulta de gramáticas y vocabularios coloniales enriquecen y permiten al autor contextualizar estas nociones, de lo contrario Depaz hubiese estado sujetado o atrapado en paradigmas conceptuales modernos. También, en este libro percibimos un criterio dialógico con la tradición occidental, pues en el abordaje filosófico que se realiza encontramos la impronta de Martin Heidegger, Paul Ricoeur, Hans-Georg Gadamer, Friedrich Nietzsche y Ludwig Wittgenstein. Análogamente, en el *Manuscrito*, encontramos en forma simbólica este criterio dialógico en el encuentro de dos zorros, que representan dos ámbitos opuestos y complementarios: lo de abajo y lo de arriba, carácter propio de la cosmovisión andina<sup>8</sup>.

Por otro lado, este libro plantea importantes aspectos axiológicos andinos como la noción articuladora de *chaupi*, en tanto punto nodal de una gran malla que es el mundo y cuya carga semántica determina una interpretación del mundo andino. Esta dimensión articuladora de *chaupi* permite abrir y articular otros horizontes de sentido, así Depaz se distancia de las posturas mesiánicas y de representaciones homogeneizadoras de nuestra heterogeneidad cultural. En este sentido, encontramos herramientas conceptuales para un enfoque intercultural<sup>9</sup>.

---

7 José Carlos Mariátegui utilizó esta noción para nombrar así a una de las más significativas revistas a nivel latinoamericano. Y logró reunir a intelectuales indigenistas que tuvieron una mirada amplia del horizonte de nuestra heterogeneidad cultural.

8 José María Arguedas retomará este simbolismo del *Manuscrito* para titular su obra inacabada como *El zorro de arriba y el zorro de abajo*.

9 Hoy en día, como lo sucedido en la Controversia de Valladolid entre Bartolomé de Las Casas y Ginés de Sepúlveda, sigue en pie la reivindicación cultural africana. Sobre todo en nuestra sociedad racista y discriminadora que sigue manteniendo lazos de dominación a este grupo social. Sin embargo, es innegable que la cultura africana está inserta en nuestras manifestaciones culturales como la música, el deporte y la culinaria.

En conclusión, el autor prosigue la vía ontológica heideggeriana y gadameriana donde la hermenéutica, a través de la interpretación de un texto, inaugura nuevos horizontes de sentido. Si bien encontramos criterios y rasgos metodológicos diseminados a lo largo de la obra, la mayor dificultad del libro es la ausencia de un planteamiento hermenéutico de manera sistemática. Ya no es extraño que en América Latina surjan interesantes propuestas y reflexiones filosóficas como la *hermenéutica analógica* de Mauricio Beuchot<sup>10</sup>. En resumidas cuentas, el trabajo de Zenón Depaz da pasos importantes en torno al horizonte de la cosmovisión andina en la que, al fin al cabo, todos los peruanos estamos incluidos, aunque quizá muchos sigamos ignorándolo. *Kachkaniraqmi...*

---

<sup>10</sup> Filósofo y profesor de la Universidad Nacional Autónoma de México. Posee una vasta e importante obra reconocida en muchos países.

**Castro-Gómez, Santiago. *Revoluciones sin sujeto: Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*. Madrid: Akal, 2015, 400 pp.**

Alejandro Obregón Hilario  
Universidad Nacional Mayor de San Marcos  
janobregolario@gmail.com

Santiago Castro-Gómez, filósofo colombiano, nos presenta su libro titulado *Revoluciones sin sujeto: Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno* (2015). Este libro publicado por la Editorial Akal corresponde a la preocupación política de nuestro autor. Desde hace muchos años, Castro-Gómez se ocupó de elaborar *una historia de las herencias coloniales* y plantear una alternativa metodológica frente a la historia de las ideas. Para este propósito, el autor de *Revoluciones sin sujeto* se sirve del método genealógico desarrollado por Foucault y Nietzsche. De esta manera, aparece su primer libro *Crítica de la razón latinoamericana* (1996), y posteriormente *La hybris del punto cero* (2005) y *Tejidos oníricos* (2009). Estos dos últimos libros concretizan una *historia de las herencias coloniales* en Colombia.

No obstante, Castro-Gómez observa ciertas limitaciones en el análisis del poder foucaultiano para pensar la política. En consecuencia, el filósofo colombiano desarrolla su análisis en torno a la *analítica de la gubernamentalidad* en Foucault publicándose dos volúmenes titulados *Historia de la gubernamentalidad*. Asimismo, publicará *Revoluciones sin sujeto* (2010). En estos tres libros el autor expresa su preocupación por la *universalidad* de la política y establece los límites del «pensamiento político» en Michel Foucault.

\*

«No es fácil escribir un texto sobre Slavoj Žižek» (pp. 5) afirma nuestro autor respecto a la tarea que decidió elaborar. Siendo Žižek considerado por fuera de los círculos académicos como un *pop star* o un «Elvis de la teoría cultural», Castro-Gómez cree que no se ha tomado al autor del *Espinoso sujeto* seriamente. El esloveno, dice el autor,

«no es reconocido como un interlocutor válido, sino más bien como un charlatán» (. 5). El libro se propone, entonces, entablar un diálogo crítico con el pensamiento de Žižek. Como bien lo señala Castro-Gómez, su análisis se enmarcará dentro de cinco problemas filosóficos abordados en cinco capítulos (aunque no de manera respectiva): la dimensión ontológica del antagonismo, el estatuto negativo de la libertad, la relación entre política y universalidad, el carácter «incompleto» del sujeto y la centralidad de las luchas democráticas.

En el primer capítulo, el autor de *Revoluciones sin sujeto* afirma que el adversario de Žižek es el pensamiento de Mayo del 68, articulado a las teorías de Foucault, Deleuze y Derrida. Posteriormente, este pensamiento irá concretizándose en el nivel político por los «nuevos movimientos sociales». El debate presente en este capítulo se centrará en la noción del sujeto trascendental ¿Por qué esta categoría? Pues justamente el sujeto trascendental ha sido olvidado por el pensamiento posmoderno. Žižek, y antes Lacan, remarcaron que los jóvenes manifestantes de Mayo del 68 solo han cambiado de cadenas pues las nuevas cadenas que los apresaron fueron las de un nuevo amo posmoderno. Entonces el problema central es que: «Žižek piensa que el problema tanto del pensamiento como de la política que nacen a partir de Mayo del 68, es su incapacidad para extender el estatuto ontológico del antagonismo» (pp. 21). Existe pues una instancia en el sujeto que no es histórica: lo trascendental. Si no se tiene esto en cuenta, no podremos entender, según el esloveno, el carácter antagonístico del sujeto.

No está de más decir que Žižek intentará sustentar la tesis de la *incompletitud ontológica del sujeto* recurriendo a su lectura de la tradición filosófica occidental: Descartes, Kant, Schelling y Hegel. Asimismo, Castro-Gómez deja en claro que solo se limitará a exponer la lectura de Žižek en las siguientes páginas.

Sirviéndose de su lectura de Kant, Žižek afirma que este último demostró que la misión de la filosofía ya no es buscar la verdad detrás de la ilusión, sino a partir de las condiciones mismas. Sabemos que Kant afirma que no podemos conocer la realidad *como tal*, y a partir de esto, el esloveno sostiene que la ideología siendo trascendental no puede ser superada. Nos queda entonces, entender que las ideologías son irrenunciables. Sin embargo, Žižek no está de acuerdo con el rescate

positivo que realiza Kant respecto de los objetos incognoscibles en su *Crítica de la razón práctica*.

«Las contradicciones epistemológicas que señalaba Kant son posibles gracias a las contradicciones ontológicas. El ser es de carácter antagónico, se encuentra en contradicción consigo mismo» (pp. 43). El *antagonismo* es presentado por Žižek como la condición ontológica de la experiencia humana. Por esto, reinterpreta la dialéctica hegeliana entendiéndola como una *negatividad radical*; es decir, que no hay una «superación» de los «antagonismos presentes en el mundo social, sino, todo lo contrario, la *radicalización de la primera negación*, es decir, el reconocimiento, por parte del sujeto, de su carácter radicalmente escindido; el reconocimiento, en suma, de que el antagonismo es la condición ontológica de su experiencia» (pp. 45).

Finalizando este capítulo, Castro-Gómez nos ofrece un primer balance ¿Cómo encuadrar al autor de *El espinoso sujeto* en el terreno de la filosofía política? El filósofo colombiano nos explica que lo que encuentra en Žižek es una visión *trágica* de la política. No se trata de ofrecer soluciones finales a las personas; sino que, «la política debe aceptar que el antagonismo y el desacuerdo son fenómenos constitutivos de la experiencia, pues la incompletud ontológica del sujeto jamás podrá ser superada. Ella es, como vimos, una condición *trascendental*» (pp. 66). Žižek, en discordancia con Habermas y Rawls, afirma que domesticar el *antagonismo* equivaldría a negar la libertad humana. Sin embargo, Žižek no está renunciando a la universalidad de la política; «el gesto de la universalidad podría servirnos para llenar parcialmente el lugar vacío del fundamento» (pp. 67). En conclusión, debemos reconocer nuestra *tragedia* pero no doblegarnos frente a ella; en ningún momento, estamos progresando o retrocediendo, sino que solo desplazamos la confrontación con el *antagonismo*.

En el segundo capítulo, el autor de *Revoluciones sin sujeto* analiza el concepto de ideología en Žižek. Haré un énfasis en la crítica del filósofo colombiano al esloveno; la tesis defendida será que, al preferir a Althusser sobre Gramsci, Žižek no toma en cuenta el concepto de *hegemonía* como herramienta valiosa. No obstante, tanto Žižek como Gramsci se convencen de que la ideología no se manifiesta tanto en lo que la gente *piensa*, sino en lo que la gente *hace*. «La gente no se adhiere a tales

creencias por su coherencia lógica, sino porque le ofrecen un horizonte *práctico de sentido*» (pp. 93).

Žižek prefiere a Althusser que a Gramsci: tanto el esloveno como el filósofo francés comparten el mismo *sesgo fatalista* que Castro-Gómez no ve en Gramsci. Ambos se convencen de que «cualquier acción del “hombre común” jamás podrá librarlo de las redes ideológicas que estructuran el sentido común» (pp. 96). Mientras que Gramsci piensa que el sentido común puede ser transformado por la «gente común» debido a que la ideología no pertenece exclusivamente a la clase dominante, Althusser cree en el protagonismo por parte los científicos y filósofos.

Pero, cómo afirma Gramsci que la ideología no le *pertenece* solo a la clase dominante ¿Cómo funciona entonces? Aquí, el filósofo italiano plantea un nuevo concepto de la *hegemonía* ¿Qué es la hegemonía? Es el conjunto de estrategias a través de las cuales una clase ejerce el liderazgo sobre otras, logrando que estas acepten *voluntariamente* la «visión de mundo» que establece, finalmente, la jerarquía social. «No se trata pues, de una imposición *violenta*, sino que la ideología opera mediante la creación de una “voluntad general” en la que tanto unos como otros se *reconocen*» (pp. 97). Por tanto, el consenso ideológico es «un *escenario de lucha* en el que los subalternos pueden tomar conciencia de su situación y disputar políticamente a la clase dominante la hegemonía de la sociedad civil» (pp. 98).

El autor de *Revoluciones sin sujeto* señala que Žižek, al no ver que el sentido común puede ser conquistado mediante estrategias hegemónicas, está *despolitizándolo* puesto que para el autor de *El espinoso sujeto* escapa del control de los sujetos empíricos. Tanto la ideología como el inconsciente carecen de historia: en esto coinciden perfectamente tanto Žižek como Althusser.

Otra observación que realiza el filósofo colombiano con respecto a Žižek es respecto al *goce*. El esloveno afirma que si los activistas, pertenecientes a las luchas políticas contemporáneas, cumplieran sus metas: desaparecería el goce. Es decir, sus acciones por «hacer de este mundo *mejor* ya no tendrían ningún sentido y quedarían irremediablemente confrontados con lo Real de su deseo, es decir con su propio vacío ontológico» (pp.104). Todas esas acciones, por más

progresistas que aparenten ser, funcionan encubriendo encubriendo lo Real de su propio deseo con la fantasía. Por ejemplo, Žižek afirma que el racismo no es un fenómeno óptico, sino ontológico. Esto es porque el odio racista no se dirige hacia sujetos específicos sino contra fantasmas u contra un objeto-a (Lacan). Se hace necesaria la permanencia del ««Otro»» puesto que su goce provoca el odio del antisemita. En conclusión, no es que el racista odie al judío, al negro o al indígena, sino que ««les odia por causa de su goce»» (pp.108): un odio al goce del otro.

Žižek cree que los nacionalismos quedan reducidos al mismo esquema ontológico ««en *todas* las épocas y en *todas* las circunstancias»» (pp.111). En esta parte, Castro-Gómez cuestiona la aplicación de este esquema al ««análisis de *todos* los nacionalismos en *todos* los tiempos y en *todos* los lugares»» (pp. 112) pues cree que esto es un ejercicio de despolitización. El filósofo colombiano se adhiere a la tesis gramsciana de la hegemonía: desde aquí el nacionalismo es visto como un *sentido común* que ha ««cristalizado en la sociedad civil gracias a la *hegemonía* que una alianza de fuerzas políticas ejerce sobre la sociedad»» (pp. 112).

Las luchas feministas presentarían el mismo problema puesto que solo combaten una estructura con profundas raíces ideológicas. Pero este objeto es fantasmagórico, es decir, no existe. Aquí se expresa la tesis lacaniana: el objeto de deseo no existe. Esta ««máscara fantasmagórica»» es la que Žižek describe que es la diferencia sexual. No es algo socialmente construido, como sostienen algunas feministas, sino un *universal*. Aquí, el esloveno está de acuerdo con la tesis de Badiou, quien afirma que en toda relación amorosa (sea lésbica, homosexual o heterosexual) siempre existirá una ««posición-hombre»» y una ««posición-mujer»». Al igual que Badiou, Žižek piensa que afirmar que la mujer es un *efecto* de las relaciones sociales de poder, ««no es más que un argumento historicista ridículo, ya que tanto la *posición-hombre* como la *posición-mujer* son ficciones *transhistóricas* que buscan evitar el encuentro traumático del sujeto con lo Real»» (pp.115).

Frente a la tesis del estatuto trascendental de la diferencia sexual, Castro-Gómez muestra su discrepancia. Nos dice el autor que si sostenemos que las luchas feministas no hacen más que oponerse a un estatuto con carácter trascendental, Žižek nos deja sin muchas alternativas. El autor de *El espinoso sujeto* muestra un aura *progresista*

al criticar las contradicciones de la teoría del poder desarrollada por Foucault, pero de nada sirve si lo que propone es un sujeto trascendental ontológicamente incompleto «¿Y qué se puede hacer frente a algo de estas características? *Nada*» (pp. 118). En conclusión, sostener que no se lucha contra un poder hegemónico, sino contra una estructura ontológica, es afirmar la imposibilidad de la lucha política. Por eso, Castro-Gómez cree que Žižek posee más bien un talante *conservador*. Sin embargo, una de las alternativas que nos ofrece Žižek es «atravesar el fantasma», es decir, atravesar la fantasía que sostiene nuestro propio deseo y «des-identificarse con el objeto-a que le obsesiona, pero ello conllevaría necesariamente una destitución de la subjetividad» (pp. 119), un *encuentro traumático* consigo mismo.

No obstante, el filósofo colombiano parece estar de acuerdo «en que la universalización de intereses es el gesto *político* por excelencia» (. 127), pero se distancia de la idea de un capitalismo que arrastra consigo una «forma universal» que no se reduce a ninguna historia local. En conclusión, Castro-Gómez no comparte la idea de que el capitalismo se haya desvinculado por completo, «que lo han hecho posible, para convertirse en una especie de “Gran Otro” que escapa a cualquier control de tipo político» (pp. 127).

En el tercer capítulo, el autor de *Revoluciones sin sujeto* retoma lo visto anteriormente. El «goce» de los sujetos que promueven estas luchas «dependen del investimento libidinal que les proporciona continuar luchando indefinidamente y por eso no están dispuestos a *atravesar la fantasía* que sostiene su propia subjetividad alienada ¿Estamos condenados a permanecer atados libidinalmente al capitalismo?» (. 151)<sup>1</sup>. Frente a esto, Žižek le propone a la izquierda plantear una *discontinuidad radical* entre el presente y el pasado: romper con el horizonte del «ser» para abrir el «campo a la irrupción del *acontecimiento*» (pp. 151).

Žižek señala que estamos siendo testigos de la «miseria de la izquierda». Efectivamente, las luchas contra el sexismo, el racismo el colonialismo y la contaminación ambiental no han sido más que parásitos del mismo capitalismo, es decir, «no queremos salir de la Matrix, pues ella llena el vacío ontológico fundamental con el que estamos dispuestos a confrontarnos» (pp. 155). En esta perspectiva, Žižek se distancia de

---

1 Las cursivas son mías.

Marcuse, puesto que el esloveno cree que no somos «víctimas» «víctimas» del capitalismo, sino que, somos nosotros quienes necesitamos de la Matrix para poder gozar y consumir. Lo que Žižek propone es el «quietismo activo», es decir, negarse a realizar acciones «políticamente correctas» como reciclar la basura, participar en programas de asistencia social, participar en manifestaciones pacíficas, etcétera. «Continencia en lugar de rebeldía, pues esta se ha convertido en la actitud ideológica por excelencia en tiempos del capitalismo global» (pp. 156). El esloveno, según Castro-Gómez, afirma que se está dando en nuestros días una *mercantilización de la experiencia*. De esta manera, la experiencia de ser alternativos se ha convertido en algo consumible puesto que el mercado está presente para satisfacer todas las demandas posibles. Con la propuesta del «quietismo activo», lo que el esloveno desea es abrirle paso al *acontecimiento*. No es el momento para explayarnos en el concepto de *acontecimiento*; terminaremos con este capítulo mencionando que las críticas de Žižek también se dirigen hacia los estudios culturales por su tendencia al relativismo, así como a las teorías decoloniales.

En el cuarto capítulo, el filósofo colombiano ya ha terminado de levantar una cartografía del pensamiento filosófico de Žižek. Ahora lo que sigue, señala el colombiano, es «retomar algunas ideas centrales de Žižek (...): la ontología de la incompletitud y la dimensión universal de la política. Nuestro propósito es *deslacanizar*<sup>2</sup> esos conceptos» (pp. 223).

El capítulo comienza con un análisis de la crítica de Žižek a Foucault. Según Castro-Gómez, el esloveno se convence de haber resuelto el problema foucaultiano de la continuidad entre poder y resistencia mediante la figura del sujeto trascendental. Para el autor de *El espinoso sujeto*, Foucault no pudo ver que el *antagonismo fundamental* no se reduce a las relaciones poder. No obstante, el filósofo colombiano se propondrá mostrar: «1) ¿qué hay una ontología del poder en Foucault, tomada directamente de Nietzsche; 2) que sobre las bases de esta ontología no necesitamos recurrir a la figura del sujeto trascendental para conceptualizar la dimensión ontológica del antagonismo; y 3) que es necesario, sin embargo, movernos más allá de Foucault para dar cuenta de la dimensión *política* del antagonismo» (pp. 225).

---

<sup>2</sup> Las cursivas son mías.

Terminada esta sección, El autor de *Revoluciones sin sujeto* afirma haber demostrado ciertos puntos de contacto entre la teoría del poder de Foucault y las reflexiones ontológicas de esloveno. A continuación, el filósofo colombiano parte de la crítica de Žižek a Foucault: lo que nos queda es preguntarnos sobre «cómo enfrentar políticamente esas relaciones de dominación, como entender la relación entre las luchas políticas y el antagonismo, es algo que inútilmente buscaremos en el pensamiento de Foucault» (pp. 251). A esto se suma el análisis del pensamiento del filósofo francés Claude Lefort en torno a *lo político* que se diferencia del nivel propiamente óntico de la política. Asimismo, Castro-Gómez vincula este concepto de lo político con lo que Žižek denomina lo Simbólico.

Más adelante, y siguiendo con sus reflexiones en torno a la *diferencia ontológica* (pp. 250–257), el filósofo colombiano recurre a uno de los más importantes teóricos del posmarxismo en América Latina: Ernesto Laclau.<sup>3</sup> La razón es mostrar los límites de la ««escuela althusseriana»». Como bien señala Castro-Gómez: «Si Lefort mostró que lo político funciona como dimensión ontológica de la política, Laclau y Mouffe ampliaron esta distinción para mostrar que lo político es la dimensión instituyente de lo social» (pp. 258-259). De esta manera, estas dos distinciones categoriales explicitan el modelo agonístico de Nietzsche y Foucault.

No obstante, a diferencia de Nietzsche y Foucault, Laclau y Mouffe no recurren a una *ontología del poder* sino a una *ontología del lenguaje*. Justamente aquí radica la desventaja del modelo lingüístico de estos dos últimos: el papel del *cuerpo*. Como bien señala Castro-Gómez: «Mientras que en una ontología del poder los cuerpos aparecen como lugar donde se escenifica la experiencia del mundo (...), en una ontología del lenguaje no ocurre lo mismo» (pp. 267).

En las siguientes secciones de este capítulo, Castro-Gómez se desplazará por los escritos de Laclau posteriores a *Hegemonía y estrategia socialista*, especialmente los ensayos contenidos en *Emancipación(s)* y *La razón populista*. El objetivo será establecer un diálogo entre la teoría de Laclau y Mouffe con algunas de las propuestas de Žižek. El análisis gira

---

<sup>3</sup> Especialmente Castro-Gómez recurre al trabajo realizado por el teórico argentino, junto a su esposa Chantal Mouffe, plasmado en el famoso libro *Hegemonía y estrategia socialista*.

en torno al controvertido problema de la universalidad y el concepto de hegemonía.

Terminado este capítulo, El autor de *Revoluciones sin sujeto* explica que con el capítulo cuarto hemos recuperado los dos conceptos fundamentales en Žižek. La incompletud ontológica y la universalidad de la política; no obstante, ya no leídas bajo la lentelacanianiana a través de Nietzsche y Foucault. Como se indicó más arriba, se llevó esta propuesta a un diálogo crítico con la noción de hegemonía propuesta por Laclau y Mouffe, ««para mostrar que tanto la incompletitud ontológica como la universalidad deben ser entendidas básicamente como categorías políticas»» (pp. 303).

El quinto y último capítulo de este libro, tiene como objetivo mostrar que la *democracia* es aquella ««forma política que no solo reconoce la dimensión ontológica de la incompletitud, sino que, como consecuencia inmediata de ello, demanda el juego de la universalidad»» (pp. 303). Para esto, también se hace necesario entablar un diálogo con los argentinos Enrique Dussel y Ernesto Laclau. En la segunda sección de este capítulo, son interesantes las observaciones que realiza Castro-Gómez a Dussel concluyendo que mientras Žižek ««parte de una *ontología de la incompletitud*, en la que el ser se encuentra dividido, Dussel parte de una ontología de la plenitud que le permitirá pensar la política desde unos fundamentos normativos»» (pp. 341). Asimismo, al desconocer Dussel la dimensión ontológica de la incompletitud y confundir la *libertad con liberación*, el argentino parece contradecirse en el sentido que niega el antagonismo (siendo este inerradicable desde la perspectiva de Castro-Gómez). Sabemos que para el filósofo colombiano la libertad es una *condición ontológica* que emerge como consecuencia de este antagonismo, es decir, de las relaciones de poder. ««(...) al empeñarse en buscar un fundamento ético para la política, Dussel no solo niega la precariedad ontológica que dice defender, sino que hace de la libertad una condición óptica que depende del éxito o fracaso de las luchas de liberación»» (pp. 351).

En la última sección, el filósofo colombiano parece haber realizado un balance entre dos opciones que, según según su entender, parecen irreconciliables: Rancière y Negri defendiendo una *posición autonomista* que desconfía del Estado; por otro lado, Dussel y Laclau defendiendo una

*posición estatalista* que ve la necesidad de las instituciones representativas. La posición del filósofo colombiano parece ubicarse en un punto distinto de ambas: una hegemonía de izquierdas supone que se puede ser ««obediente»» en la sociedad política, pero ««desobediente»» en la sociedad civil. Castro-Gómez denota un punto ciego presente en estos teóricos: el concepto de sociedad civil.

La ««pospolítica»» de la que habla El autor de *Revoluciones sin sujeto* al finalizar el libro, nos indica que la gente hace cosas importantes para cambiar el sentido común, la gente sabe lo que ««realmente»» quiere, no necesita de filósofos. Actualmente, estamos presenciando diversos casos en donde la gente no solo resiste sino que también *re-existe*.

\*\*

Para terminar esta reseña presento algunas observaciones respecto al libro. En primer lugar, el libro cumple con establecer un diálogo crítico con Žižek, dado que Castro-Gómez presenta tanto sus discordancias como sus concordancias frente al pensamiento del esloveno. En el cuarto capítulo podríamos decir que este diálogo se torna más intenso. Comenzado con una defensa de la ontología del antagonismo de Foucault y Nietzsche, el autor de la *Hybris* discrepa de la necesidad de un sujeto trascendental para pensar la política. En este punto, Castro-Gómez establece una conexión entre este libro y los dos volúmenes de su *Historia de la gubernamentalidad*. Es necesario, recomienda el filósofo colombiano, leer estos previamente a *Revoluciones sin sujeto*.

En segundo lugar, es interesante la introducción realizada por Castro-Gómez a los actuales debates políticos, especialmente a los planteamientos teóricos del posfundacionalismo. Lamentablemente, en lo que resta del libro, Castro-Gómez se limita a establecer una postura propia acompañada de ciertas críticas. De esta, manera podríamos decir que el filósofo colombiano se sitúa en el papel del espectador más no el de los actores.

No es la primera vez que Castro-Gómez pone en la mesa ciertos debates actuales respecto a una temática. Ya en la *Crítica de la razón latinoamericana* (1996), intenta poner en tela de juicio ciertos discursos agrupados bajo el nombre de latinoamericanismo. Es importante,

advertir que este libro ha sido criticado más de una vez<sup>4</sup>, puesto que si bien es atractivo al mostrarnos los debates y propuestas en torno a un proyecto de la filosofía latinoamericana, la lectura que realiza Castro-Gómez, muchas veces, es superficial.

*Revoluciones sin sujeto* podría distinguirse del primero (1996) porque el diálogo crítico se centra principalmente en Žižek; es decir, desde su conocimiento de autores como Foucault, Gramsci y Althusser, consigue reconstruir los supuestos fundamentales de la obra žižekiana y criticarla. Sin embargo, en el último capítulo, las críticas son parecidas a las vertidas en la *Crítica*.

Pienso que no se debería exigir a Castro-Gómez una propuesta alternativa a la de teóricos como Dussel, Laclau u otros citados en el libro. *Revoluciones sin sujeto* cumple la función de ser crítico y dialógico; sin embargo, algo provocador en sus últimas páginas. Finalmente, espero que este libro no llegue a convertirse en una segunda *Crítica de la razón latinoamericana*.

---

4 Véase Rojas, Joel. Apuntes críticos a la Historia de las ideas de Augusto Salazar Bondy. *Repensar a Augusto Salazar Bondy. Homenaje a los 90 años de su nacimiento*. Lima. Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. 2015.

**Arpini, Adriana. *Filosofía, crítica y compromiso en Augusto Salazar Bondy*. Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2017, 257 pp.**

Segundo Montoya Huamaní  
Universidad Nacional Mayor de San Marcos  
sersocial@gmail.com

Resulta inexcusable y hasta deshonesto no reconocer la pertinencia que tuvieron y tienen todavía las lecturas, tesis y polémicas —con Leopoldo Zea<sup>1</sup>, Ángel Rama<sup>2</sup>, Wagner de Reyna<sup>3</sup>, Aníbal Quijano, entre otros— del filósofo peruano y sanmarquino Augusto Salazar Bondy. No solo en el proceso de normalización<sup>4</sup> de la filosofía como ejercicio dialógico, reflexivo y crítico actual latinoamericano, sino —y sobre todo— en tanto representante de un modesto «antecedente de la Filosofía de la Liberación» como lo afirman Dussel y Cerutti; o quizá como lo sostuvo Sobrevilla en las *Actas del Congreso sobre Augusto Salazar Bondy*<sup>5</sup>: «Salazar es uno de los fundadores de la filosofía de la liberación». En consecuencia, el pensamiento de Salazar ha devenido con el tiempo —por la vitalidad y trascendencia de sus ideas— en una fuerza intelectual latinoamericana sin

---

1 Cfr. David Sobrevilla, *Repensado la tradición de nuestra américa*, Lima: Fondo Editorial Banco Central de Reserva del Perú, 1999, pp. 237-253.

2 Dicha polémica tuvo lugar en México en 1972, con motivo de la II Conferencia Latinoamericana de Difusión Cultural y Extensión Universitaria. A ella asistieron el filósofo mexicano Leopoldo Zea, el antropólogo brasileño Darcy Ribeyro, el crítico literario uruguayo Ángel Rama y Augusto Salazar Bondy. La polémica giró en torno a la concepción de la cultura y la integración latinoamericana. Cfr. David Sobrevilla, *Repensado la tradición nacional I*, Lima: Editorial Hipatia, Vol. 2, 1989, pp.585-584.

3 Crítica los planteamientos de Salazar sobre la «cultura de la dominación», pues según Wagner de Reyna para Salazar la cultura no sería «hibrida» y tampoco está «desintegrada». Cfr. *Op. Cit.*, pp.523-525.

4 Cfr. Leopoldo Zea, «Romero y la normalidad filosófica latinoamericana», en *Sociedad Interamericana de Filosofía* (Ed.), Caracas, 1983, pp. 169-181.

5 El Congreso Internacional sobre Augusto Salazar Bondy se realizó en el año 2012 en la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos; las *Actas* de dicha jornada fueron editadas y compiladas por Rubén Quiroz y publicadas en Lima en el 2014; Cfr. pp. 11-28.

precedentes, en un referente teórico situado digno de releer y repensar, en un audaz programa de investigación nuestro-americano, en una potente coordinada teórica *desde* la periferia, en fin, un ismo, un salazarianismo. No para fetichizarlo y rendirle culto, sino por el contrario hacer de su vida y obra una “brújula” para el largo viaje intelectual que consista en “ir con Salazar más allá de Salazar”. En efecto, salazarianos hay muchos pero me atrevo a decir que ninguno como la filósofa argentina Adriana Arpini que, sin ser peruana, pero sí peruanista por obra y gracia de una afortunada sintonía intelectual —literalmente un amor platónico por las grandes ideas— con Salazar. Pues Adriana, mejor que nadie, muestra erudición, rigor, profundidad y modestia al exponer la obra de Salazar. Sus estudios, conferencias y publicaciones la respaldan. Su interés por el filósofo peruano, va desde que cursaba el pregrado en la Universidad de Cuyo en Mendoza (Argentina) —motivada por las lecciones de Arturo Andrés Roig entre 1971 y 1974—, y lo plasmó en su tesis de licenciatura «El hombre y los valores en el pensamiento de Augusto Salazar Bondy», hasta el día de hoy que el Fondo Editorial del Congreso del Perú publica, con inmensa gratitud, su último libro *Filosofía, crítica y compromiso en Augusto Salazar Bondy*, texto que reseñamos a continuación. El libro está compuesto de una introducción y siete capítulos. En el primer capítulo «Augusto Salazar Bondy: vida y experiencia filosófica», Arpini nos ofrece una impecable y conmovedora biografía intelectual de Salazar pues recrea el contexto, los años de búsqueda, la experiencia de enseñar filosofía, al intelectual comprometido y su propuesta de periodización. Además, cabe destacar que, para la autora, un eje transversal de la obra salazariana lo constituye el interés por el estudio del pensamiento propio y nuestro-americano, desde su tesis para obtener el grado de bachiller en 1950 hasta el diálogo *Bartolomé o de la dominación*, publicado de manera póstuma, en Argentina, en 1974 (p.42).

En el segundo capítulo «La cuestión de los valores como eje articulador del pensamiento de Augusto Salazar Bondy», Arpini sostiene que las meditaciones axiológicas de Salazar representan un núcleo teórico-epistemológico que vertebran y articulan otros tópicos, fundamentales del pensamiento salazariano, sobre el hombre, la educación y la autenticidad de la praxis filosófica latinoamericana. Dichas meditaciones axiológicas son ordenadas a través de una periodización que identifica tres momentos de inflexión: 1) Fenomenología del valor (1958-1964): Salazar propone

la idea del «valor como cumplimiento del ser», es decir, el valor no es una instancia de contenido óntico propio, ni independiente de los entes valiosos, sino la realización ontológica de tales entes variables (p.52-54); también muestra la coincidencia con la axiología de Francisco Romero basada en una correspondencia entre axiología (valor) y metafísica (trascender) que lo conducen de un pluralismo axiológico a un monismo axiológico (p. 54-56); asimismo se detiene a explicar que tanto el ente irreal como el ideal pertenecen al ámbito de la no-realidad, lo cual no implica menoscabo de la objetividad de estos entes porque su objetividad se caracteriza por su posibilidad (p. 56-62).

2) Análisis del lenguaje valorativo (1965-1970). Aquí sostiene que el texto de Salazar *Tendencias contemporáneas de la filosofía moral británica* representa el «preámbulo indicativo de la tonalidad predominante en la producción axiológica comprendida entre 1965 y 1970.»; también la breve comunicación de Salazar, «El problema del valor en el primer Wittgenstein», donde propone un paralelismo entre lógica (a priori, tautológica, carente de sentido) y ética (como sentido del mundo pertenece al dominio de lo no decible y no por ello es de poca importancia) pues ambas son trascendentales; además explica que para Salazar la «experiencia valorativa» presenta tres elementos: 1) sujeto, 2) objeto y 3) actos que los ligan (de atribución de valor, de realización, de preferencia, de postergación y elección); asimismo «a fin de evitar una recaída en la “guillotina de Hume”, Salazar diferencia los componentes del lenguaje valorativo a la manera de una estratificación semántica: a) Primer momento constatativo que informa sobre las vivencias o actitudes del sujeto. b) Segundo momento constatativo que informa sobre las características, propiedades, situación o estado del objeto que se juzga. c) Momento expresivo en que frases valorativas sirven para exteriorizar estados, tendencias, deseos y actitudes del sujeto»; también Adriana nos advierte que Salazar no cae en la confusión más frecuente entre «problemas de fundamentación» y «problemas de sentido del lenguaje valorativo», y desarrolla una teoría crítico-trascendental de los valores como condiciones de posibilidad de la acción humana que se gestan históricamente. Por último, Arpini hace comentarios a la lectura de Jorge Gracia y Javier Sasso: el primero sostiene que la muerte de Salazar impidió que continuara desarrollando y profundizando en la vertiente filosófica analítica, el segundo sostiene que la «ruptura» de Salazar con la fenomenología representa el hecho

más importante en su programa de investigación. Arpini argumenta que si bien Salazar se orienta a la filosofía analítica, lo hace como insumo teórico-metodológico no solo para los estudios axiológicos, sino también para el examen crítico de la cultura de la dominación, y por otro lado advierte que «Salazar no cayó en la posición reductiva de negar la racionalidad del valor en nombre de la lógica.» (p.85). 3) Valor, cultura y praxis filosófica. Aquí la autora sostiene que Salazar convierte el término «dominación», de un adjetivo calificador de la cultura y la filosofía, en «el núcleo sustantivo de una problemática axiológica» (p. 87), pues «los valores pueden traducir y consolidar la dominación. De ahí la estrecha relación que se da entre *dominación, valores y formación humana,...*» (p. 89). En consecuencia, es «posible proponer una praxis filosófica orientada a cancelar la dominación, “en el sentido de lo que se puede llamar una filosofía de la liberación, que es lo opuesto a la filosofía de la dominación”...» (p.93); por último, sostiene a modo de conclusión, que «la labor práctica y teórica de Augusto Salazar Bondy constituye una respuesta crítica al proceso modernizador dependiente que se implementó en América Latina desde principios del siglo XX (...). Dentro de este marco general, la reflexión sobre los valores constituye un eje teórico y epistemológico que sirve de sustento a la concepción antropológica, a la preocupación por la educación y a las consideraciones acerca de la autenticidad de la praxis filosófica latinoamericana.» (p. 95).

En el tercer capítulo «El sentido emergente del humanismo latinoamericano en los escritos de Augusto Salazar Bondy». Arpini busca identificar el modo en que se plasman los caracteres del humanismo latinoamericano a través del análisis de la obra de Salazar. Específicamente en los textos —*Introducción a la filosofía* (1961), *En torno a la educación* (1965), *Entre Escila y Caribdis* (1969), *Bartolomé o de la dominación* (1947) y los fragmentos de la *Antropología de la dominación*, publicados en forma póstuma en 1995—se justifica «cómo atraviesa y asume las contradicciones del humanismo del siglo XX, y se fija su postura definitiva al introducir las consideraciones de la cultura de la dominación. » (p.117). En efecto, las reflexiones de Salazar sobre el humanismo se vertebran sobre conceptos que aparecen en las obras ya mencionadas. Por ejemplo, el concepto de «emergencia» «sintetiza el proceso por el cual se pasa de lo orgánico a lo espiritual, de la materia a la razón, de la mera vida a la propiamente humana, de la naturaleza a la

historia. Por tal motivo, Salazar afirma la historicidad como condición humana específica...»; también, la noción de «praxis humana» o «historia» cuyo momento positivo consiste en el conjunto de operaciones por las cuales el hombre transforma la naturaleza y produce una realidad inédita a través del trabajo. En consecuencia, «el humanismo genuino» implica una revalorización del trabajo y con ello la recuperación del sentido creador y libre del ser humano. Por último, en *Bartolomé o de la dominación* propone, por medio del diálogo entre Frans y Bartolomé, un «humanismo crítico» que constituye una superación dialéctica entre la dominación y el humanismo paternalista «en la medida que señala las contradicciones entre las que se juega una dialéctica histórica y a la vez emergente.» (p. 138).

El cuarto capítulo «Fundamentos filosóficos para una reforma educativa latinoamericana. El pensamiento educativo de Augusto Salazar Bondy» trata naturalmente de reflexiones sobre educación basadas en la lectura de los siguientes textos: *En torno a la educación* (recoge escritos que van de 1955 a 1965), *La educación del hombre nuevo* (1976), *Educación y cultura* (1979), *Dominación y liberación. Escritos 1966-1974* (1995). La tesis principal de Arpini es que las reflexiones económicas («desarrollo sin desarrollismo»), antropológicas (el «hombre es un ser emergente e histórico») axiológicas (los valores cumplen la función de socialización, universalización, liberación) y culturales (diferenciar la *cultura de la dominación* de la *cultura de la liberación*) constituyen el eje teórico-epistemológico que sustenta sus concepciones acerca de la educación; asimismo, señala que la participación en la vida política —como ideólogo del Movimiento Social Progresista y como miembro de la Comisión de Reforma de la Educación en el gobierno de Velasco Alvarado en 1970— enriqueció su perspectiva en torno a los problemas educativos. El quinto capítulo «La polémica entre Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea. Una bisagra en la historia de las ideas latinoamericanas», describe las discrepancias en torno al problema de la autenticidad de la filosofía que fue abordado de dos perspectivas: 1) pensar genuinamente desde América los temas de la filosofía universal a través de la categoría de «normalización filosófica» y 2) reflexión acerca de los problemas de nuestra propia cultura e historia a través del debate entre el filósofo peruano Salazar Bondy y el mexicano Leopoldo Zea. La autora se limita a mostrar la confluencia de diversas líneas teóricas: historicismo,

filosofía analítica, teoría de la dependencia y la problemática ideológica. Asimismo, busca ampliar el ámbito teórico de la historia de las ideas e incorporar nuevos instrumentos de análisis. Para Adriana, Salazar en su obra ¿Existe una filosofía de nuestra América? «se propone dilucidar tres cuestiones: 1) cómo ha sido el pensamiento hispanoamericano y si ha contado con una filosofía original, genuina o peculiar; 2) cómo debe ser (en sentido normativo) una filosofía hispanoamericana auténtica; 3) si esta es posible y cuál es la significación de tomar a lo hispanoamericano como tema para constitución de una filosofía propia.» (p.181). La respuesta de Salazar es negativa y desalentadora pues la filosofía es imitativa e inauténtica. El problema de la inauténticidad de la filosofía es el problema del hombre y los valores (p. 182). «El sujeto filosofante tiene una existencia alienada en su propia realidad social y cultural, por lo que su pensar es un producto “sin sustancia ni efecto en la historia”.» En último término, la inauténticidad de las obras filosóficas hispanoamericanas es una expresión de la cultura de la dominación. La respuesta de Leopoldo Zea en su obra *Filosofía americana como filosofía sin más*, según Adriana, es una reafirmación de posturas desarrolladas en sus obras anteriores, las cuales se inscriben en la posición historicista de impronta gaosiana (p.190). Para el filósofo mexicano, la originalidad radica en la *adaptación* de las ideas foráneas a nuestras necesidades y conveniencias. Asimismo, elabora sus argumentos «partiendo de la afirmación que presenta a la filosofía latinoamericana como problema del hombre.» (p. 192). Dicho «hombre» está marcado por su circunstancia (americana) y definido por su *logos* universal; sin embargo, la preocupación que surge por el hombre concreto de esta América, periférica, colonizada y enajenada, es debida a la captación del espíritu de la cultura europea y que el hombre americano «inicia la búsqueda de una originalidad» que manifieste lo que es propio como parte de lo humano (p.195). Pero, de ningún modo, la inauténticidad de la filosofía es un problema de subdesarrollo como sostiene Salazar. Entonces, ¿cómo superar la inauténticidad? La respuesta radica en la *actitud* del hombre, pues toda «posibilidad de revolucionar las condiciones económicas o sociales “será consecuencia de la previa autenticidad de nuestro pensamiento”.» Aunque para Adriana, «el planteo zeiano gana en generalidad lo que pierde en concreción». En efecto, para la filósofa argentina, «los supuestos que sostienen la argumentación de uno y otro autor son diferentes y que sus respectivas

reflexiones no agotan el problema de la originalidad y autenticidad de nuestra cultura y nuestra filosofía.» (p.198). Por último, la polémica funcionó como bisagra, pues cerró un ciclo de estudios en historia de las ideas y, al mismo tiempo, abrió las posibilidades teóricas y metodológicas que re-direccionaron los estudios de las ideas latinoamericanas.

El capítulo seis «La filosofía como reflexión de la realidad. La tensión dominación/liberación en los escritos de Augusto Salazar Bondy», trata sobre la dicotomía dominación/liberación en el marco de una singular tensión dialéctica, pues son temas frecuentes en la reflexiones de Salazar posteriores a 1968 (p.223). Para Salazar, según Adriana, la compleja realidad peruana exige avanzar hacia una explicación integral de tipo política, ética y antropológica que Salazar intenta sintetizar bajo el concepto de dominación. En tal virtud el análisis antropológico supone una concepción no acabada del hombre y la cultura, de modo que es posible la emergencia de formas inéditas de ser. En consecuencia, Adriana no comparte la lectura de que Salazar habría quedado atrapado en el «círculo infernal de la dominación» ni que interprete el concepto de «cultura de la dominación» como producto de la escisión entre pensamiento y realidad (p.225). En suma, la concepción salazariana de la «cultura de la dominación» no es una simple descripción negativa de la cultura peruana y latinoamericana, sino una posición dentro de una tensión dialéctica que apertura la emergencia de lo otro como novedad histórica (p.227).

El capítulo siete «Tramas discursivas: diálogos de Augusto Salazar Bondy con Gastón Bachelard y Maurice Merleau-Ponty», tematiza, al comenzar, la naturaleza lingüística y social del texto como mediación entre al menos dos instancias subjetivas: el emisor y receptor. Asimismo, Adriana nos advierte que Salazar sucumbe ante el «imperialismo de las categorías» pues coloca a los pensadores en la «posición de receptores pasivos de aquellas influencias y apelando las categorías como “ilustración”, “romanticismo”, “positivismo” para caracterizar las etapas en el desarrollo de la propia filosofía...» (p.232). Adriana nos recuerda que Salazar traduce y publica en 1972 la obra de Gastón Bachelard *Le nouvel esprit scientifique*. En resumen, «Bachelard se propone “[c]aptar el pensamiento científico contemporáneo en su dialéctica y, mostrar así su novedad esencial” (ibíd.: 14). Tal novedad no es un hallazgo, sino la de un método en que la teoría no está escindida de la práctica, ni la razón de

la experiencia.» (p.234). A continuación, Arpini expone brevemente el «estudio preliminar» de Salazar sobre el texto de Bachelard. Salazar realiza una semblanza del filósofo francés reconociendo que el hombre y su obra son inseparables, pues esta refleja su personalidad. Luego, Adriana se pregunta por el lugar y la importancia de los motivos bachelardianos en la trama discursiva de Salazar Bondy. La respuesta es que Salazar se interesa por el pensamiento epistemológico de Bachelard, debido principalmente a la concepción de «ruptura» o «discontinuidad» en el progreso de la ciencia (p. 236). Al finalizar el «estudio preliminar», Salazar destaca la importancia ontológica (critica el concepto de objetividad), antropológica (por la fecundidad del enfoque psicoanalítico para esclarecer los factores ideológicos) y ética (por la mutua fecundación de los espíritus en el diálogo con las ciencias) de la epistemología que propone el filósofo francés. En relación a Merleau-Ponty (1908-1961), Arpini señala que Salazar preparó una conferencia dedicada a exponer una «síntesis» de su filosofía con motivo de su fallecimiento. Dicha conferencia es publicada en 1961 en dos artículos: «El pensamiento filosófico de Merleau-Ponty» y «Filosofía y marxismo en Merleau-Ponty». Los dos trabajos de Salazar revelan el amplio conocimiento que tenía de la obra filosófica del francés (p. 243). También, la autora se pregunta por la sintonía y conexión de la lectura de Merleau-Ponty en la trama discursiva de Salazar. Descarta que Salazar lo haga por mera erudición y sostiene la hipótesis de que sus lecturas forman parte de la búsqueda por «superar las limitaciones de la moderna filosofía de la conciencia» para explicar el nexo del hombre con la historia y por su «insatisfacción con cierta política de la filosofía» desde una perspectiva latinoamericana. Merleau-Ponty fue un filósofo francés que en sus primeras obras, *La estructura del comportamiento* (1943) y *Fenomenología de la percepción* (1945), se esfuerza por disolver los dualismos (alma/cuerpo, subjetivismo/objetivismo) de la tradición filosófica a través de la categoría de percepción en clave husserliana. Arpini sostiene que en el texto de Salazar, «Bases para un socialismo humanista peruano», podemos rastrear afinidades con los temas merleau-pontianos. Desde una perspectiva existencialista-marxista, Salazar entiende el «compromiso» como una relación inseparable entre teoría y práctica que condujo a Merleau-Ponty a tomar decisiones radicales en su época (p. 248). Salazar comparte su crítica al capitalismo y advierte que en los países industrializados, «las realizaciones del capitalismo se apoyan

en la miseria de los países coloniales y dependientes». La salida que propone Salazar es «abrir paso a un socialismo humanista» que parte de una praxis histórica contingente (p.249). Por último, frente a la lectura de Eliseo Verón de que la intelectualidad de izquierda atravesó un pasaje del marxismo al antimarxismo —específicamente con Merleau-Ponty ante la imposibilidad de asimilar el marxismo a la fenomenología—, Adriana sostiene que «para Merleau-Ponty es la presión que el momento de la externalidad histórica ejerce sobre la teoría la que vuelve abstracta la racionalidad de la crítica y provoca una desviación que impide el ejercicio de la autocrítica.» (p.251).

Por último, creemos sin lugar a dudas que el texto de Adriana Arpini es de lectura indispensable, pues abre nuevas rutas de interpretación sobre el pensamiento y obra de Augusto Salazar Bondy. En tal virtud, he aquí la tesis principal y original que nos invita a leer y discutir: las meditaciones axiológicas de Salazar representan un núcleo teórico-epistemológico que vertebran y articulan otros tópicos, fundamentales del pensamiento salazariano, sobre el hombre, la educación y la autenticidad de la praxis filosófica latinoamericana.

## 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](mailto: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 mencionadas 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](http://www.revistasolar.org)

SE TERMINÓ DE IMPRIMIR  
EN JULIO DE 2017  
LIMA - PERÚ