

**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.2018.14.01

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

Diagramación

Edmundo Roque - [celibe86@yahoo.es](mailto:celibe86@yahoo.es)

Diseño y concepto creativo de la portada: Pilar Suárez  
Artista Visual Internacional

Diseño Creativo e Ilustración - Perú  
[artesiancz@icloud.com](mailto:artesiancz@icloud.com)

Corrección de texto

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

# REVISTA DE FILOSOFÍA IBEROAMERICANA

Año 14 Vol. 14 - N° 1

Publicación semestral

Lima 2018

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

## **Director**

Rubén Quiroz Ávila

## **Asistente Editorial**

Edmundo Roque

## **Asesor de Dirección**

Edgar Montiel

Guido Canchari Obregón

## **Consejo Editorial**

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
-----------------	---

### DOSSIER SOBRE FILOSOFÍA EN ECUADOR

1. La Universidad en un horizonte de perplejidad.  
The University in a horizon of perplexity.  
*Iván Carvajal Aguirre* ..... 11
2. La Universidad Católica y la historia de las ideas en el Ecuador:  
décadas de los 70/80.  
The Catholic University and the history of ideas in the Ecuador:  
decades of 70/80.  
*Carlos Paladines Escudero* ..... 33
3. La Filosofía en Ecuador entre 1930 y 1990.  
The Philosophy in Ecuador between 1930 and 1990.  
*David Cortez Jiménez* ..... 55
4. Bolívar Echevarría: Institución y Destitución.  
Bolívar Echevarría: Institution y Destitution.  
*Carlos Rojas Reyes* ..... 79
5. El pensamiento de Rodó y su influencia en Ecuador.  
The Rodo's thought and its influence in Ecuador.  
*Nancy Ochoa Antich* ..... 93
6. Marion: un sujeto “más allá de la muerte del sujeto” o, Lacoue-  
Labarthe, el sujeto en la trascendencia finita.  
Marion: a subject “beyond the death of the subject” or, Lacoue-  
Labarthe, the subject in the finite transcendence  
*Ruth Gordillo Rodríguez* ..... 111

## ARTÍCULOS

7. El concepto de historia en José Carlos Mariátegui: la crítica a la idea de evolución y la formación de la subjetividad revolucionaria.  
The concept of history in José Carlos Mariátegui: criticism of the idea of evolution and the formation of the revolutionary subjectivity  
*Miguel Ángel Nación Pantigoso* ..... 127
8. Democracia sin liberalismo político en Franz Hinkelammert.  
Democracy without political liberalism in Franz Hinkelammert.  
*Gian Franco Sandoval Mendoza* ..... 149

## RESEÑAS

1. Montiel, Edgar. Aprendizaje de América (confidencias de una iniciación).  
*Edgar Montiel* ..... 175
2. Mazzi, Víctor. Incas y filósofos.  
Yancarlos Páez Vásquez ..... 185

## EDITORIAL

Después de trece años en el proyecto latinoamericanista, seguimos. Esta vez presentando un dossier de la filosofía en Ecuador, cuyo responsable de la coordinación e invitación es Joel Rojas, miembro del consejo editor. Los textos muestran un dinamismo constante de una tradición que se está haciendo tanto con esfuerzo como con disciplina. La historia de nuestras ideas muchas veces se ha contado de manera fragmentaria. Sin embargo, nuestro universo discursivo en la región responde a diversas matrices culturales. No existe América Latina como un bloque homogéneo ni estandarizado. Justamente en su diversidad está su fortaleza. Pero esa diversidad hay que reconocerlo, mostrarlo, señalarlo, discutirlo. Los modelos autoritarios tienden a aplastar a los discursos que los discuten e impugnan. He ahí el poder de toda fisura teórica, de todo discurso marginalizado por su poder cuestionador, de toda osadía.

En este precioso número de nuestra revista tendremos mucho de ello. Además de señalar las aristas y los debates de filosofía ecuatoriana, está acompañada de un par de artículos estupendos sobre nuestros asuntos latinoamericanos. Claro, un par de minuciosas reseñas, completa el banquete.

Rubén Quiroz Avila  
Director



**Dossier sobre Filosofía**

**en Ecuador**



## La Universidad en un horizonte de perplejidad<sup>1</sup>

### The University in a horizon of perplexity

Iván Carvajal Aguirre<sup>2</sup>

Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito, Ecuador

*ivcarvaj@gmail.com*

#### RESUMEN

El debate en torno de lo que podría ser la «misión de la universidad» en el Ecuador, requiere una actitud (un *êthos* filosófico) semejante a la que propone Foucault en *Qu'est-ce que les Lumières?*, que coloca como tarea la comprensión de la *actualidad*. El ensayo retoma la crítica del pensamiento universitario ecuatoriano, especialmente de *La universidad, sede de la razón* de Hernán Malo González, a fin de señalar a la vez la importancia y continuidad de la defensa de la racionalidad, la autonomía y la apelación al diálogo, y su insuficiencia para comprender la actualidad. Esta no puede ser comprendida desde una visión circunscrita al Estado nacional o desde la «ecuatorianización» de la universidad, sino a partir de una apertura a los problemas globales que afectan al conjunto de la humanidad, ante todo el ecididio (y dentro de este, la crisis del cambio climático), y la posibilidad cierta de extinción de lo humano o de su trasmutación (lo poshumano). A la vez, es necesario comprender la crisis política marcada por la declinación de los estados nacionales y de la democracia (liberal-

---

1 Este ensayo es de alguna manera un colofón de trabajos anteriores: el libro *Universidad. Sentido y crítica* (2016), que recoge los resultados de una investigación realizada en la PUCE durante los últimos años de mi actividad académica, el artículo «La PUCE y los desafíos hacia el futuro» (2016) y la conferencia «La universidad y el debate sobre las nuevas Humanidades», pronunciada en la Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Central del Ecuador (2016).

2 Iván Carvajal Aguirre (1948) es un poeta, filósofo y ensayista ecuatoriano. Estudió Filosofía en la Universidad Central y en la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, donde se doctoró y pasó a trabajar como profesor de Letras y Filosofía. En febrero de 2013 recibió el Premio AEDEP a las Libertades “Juan Montalvo”, que le otorgó la Asociación Ecuatoriana de Editores de Periódicos.

representativa o directa-plebiscitaria). La actualidad se presenta como un horizonte de perplejidad. Para comprender la actualidad es preciso apelar a un «*êthos* filosófico» que posibilite la apertura de unas nuevas Humanidades, que tendrían que abrirse paso en la universidad en permanente contradicción con la ideología tecnocrática dominante en ella y con los poderes (políticos, corporativos, religiosos...) que actúan sobre la universidad. La emergencia de unas nuevas Humanidades, que intentan configurarse en el presente, requiere a su vez de una universidad abierta.

**PALABRAS CLAVE:** universidad – pensamiento ecuatoriano – Humanidades – ecocidio – actualidad.

**ABSTRACT**

The debate about what could be the «University mission» in the Ecuador, requires an attitude (a philosophical ethos) similar to the one proposed by Foucault in *Qu' est-ce que les Lumières?*, which places as a task the understanding of today. The essay takes up criticism of Ecuadorian University thought, especially of *the University*, home of the reason by Hernán Malo González, in order to point out at the same time the importance and continuity of the defense of rationality, autonomy and an appeal for a dialogue, and the failure in understanding our days. This can not be understood from a vision that is confined to the national State or from the «ecuatorianización» of the University, but from an opening to global problems that affect the whole of humanity, against all ecocide (and within this, the climate change crisis), and the possibility of the extinction of human and its transmutation (the poshuman). At the same time, it is necessary to understand the political crisis marked by the decline of nation States and the democracy (liberal-representative or direct-plebiscitarian). Today is presented as a horizon of perplexity. To understand the present we need to appeal to a «philosophical ethos» enabling the opening of new Humanities, which should get over into the University at permanent odds with the dominant technocratic ideology in it and the powers) (political, corporate, religious...) that are going on actually on the University. The emergence of a new Humanities, seeking to set in the present, requires in turn an Open University.

**KEY WORDS:** University – Ecuadorian thought – humanities – ecocide – today.

Michel Foucault se ocupó del problemático legado de la Ilustración (*les Lumières*) en uno de sus últimos trabajos (1984), en el que comenta el ensayo que, un par de siglos antes, había dedicado Kant para responder a la pregunta propuesta por el periódico *Berlinische Monatschrift*, «¿Qué es la Ilustración?» («*Was ist Aufklärung?*»). A Foucault le interesa ante todo la concepción del presente y de la historia que Kant expone en ese ensayo, de ahí que la contraste con aquellas que habían expuesto anteriormente Mendelssohn y Vico. Luego contrapone la idea kantiana de Ilustración a la idea de modernidad que plantearía Baudelaire medio siglo más tarde, y más adelante anota la diferencia entre humanismo e Ilustración. El comentario de Foucault se dirige a situar una posición crítica sobre la Ilustración desde la *actualidad*, que no se reduzca a la mera adopción de sus legados ni tampoco los rechace sin más; de ahí la importancia que otorga a la concepción del *presente*, es decir, de la *actualidad* en Kant. Lo que por mi parte quisiera resaltar aquí es la cuestión de orden ético que coloca Foucault, o como él la llama, de *actitud filosófica* (una «*attitud limite*») *en torno a la actualidad*, que proviene de Kant: «el enraizamiento en la *Aufklärung* de un tipo de interrogación filosófica que problematiza a la vez la relación con el presente, el modo de ser histórico y la constitución de sí-mismo como sujeto autónomo». El vínculo que puede enlazarnos con la Ilustración no tendría que ver propiamente con aspectos doctrinarios, sino con «la reactivación permanente de una actitud, es decir, de un *éthos* filosófico que se podría caracterizar como crítica permanente de nuestro ser histórico.» Una crítica que, como se señala en otro pasaje del ensayo foucaultiano, si bien se afianza en la racionalidad, no sería ya trascendental ni debería ser meramente negativa, esto es, no debería encaminarse a establecer los límites de lo que se puede conocer, sino que debería ser positiva y establecer los límites que podrían ser atravesados o transgredidos: «Se trata en suma de transformar la crítica ejercida en la forma de la limitación necesaria en una crítica práctica en la forma de un sobrepasar [*franchissement*] posible.» Ello implica la indagación histórica («*enquête historique*») de los acontecimientos que «nos han llevado a constituirnos y a reconocernos como sujetos de lo que hacemos, pensamos, decimos», indagación que para Foucault implica la arqueología y la genealogía que había venido proponiendo durante

un par de décadas. El *êthos* filosófico sería entonces «la ontología crítica de nosotros-mismos como una prueba histórico-práctica de los límites que podemos sobrepasar, y por tanto como trabajo de nosotros-mismos sobre nosotros-mismos en tanto que seres libres.» Tal ontología crítica de «nosotros-mismos» sería posible a condición de colocarnos en el límite: «Este *êthos* filosófico puede caracterizarse como una *actitud-límite*. No se trata de un comportamiento de rechazo. Debemos escapar de la disyuntiva “afuera-adentro”; hay que colocarse en las fronteras. La crítica es, por supuesto, el análisis de los límites y la reflexión sobre ellos», señala el filósofo francés.

Cabe apelar a este *êthos* filosófico para abordar la cuestión planteada en nuestro debate, aunque este se circunscriba, al menos en lo inmediato, a la consideración de la universidad (ecuatoriana) en su actualidad. Hay una cuestión que subyace en el texto foucaultiano y que está indicada por un déictico, el pronombre personal *nosotros*, incluido en el «nosotros-mismos». ¿A quiénes alude ese *nosotros*? Es evidente que en cada caso *nosotros* designa un referente que deberá ser señalado. En principio, aunque de manera poco crítica, se podría considerar que, en el texto de Foucault, *nosotros-mismos* se refiere a los pensadores europeos o, más ampliamente, de Occidente, situados en la posmodernidad o la tardo-modernidad. La *actualidad* o el *presente* implican no solamente una demarcación temporal, inserta a su vez en una idea de tiempo, sino también cierta localización o un marco territorial. La pregunta por la Ilustración, por lo que queda como su legado problemático, tiene que ver con lo político (el uso «público» de la razón o de la racionalidad, la madurez o la autonomía de los sujetos, las libertades de pensamiento, de expresión, o las condiciones de la democracia —al menos, en el sentido de la democracia liberal), con los saberes, los conocimientos, con expectativas vinculadas al afianzamiento de la racionalidad en la convivencia social. Más allá de los cuestionamientos y críticas que se hacen a los efectos de la Ilustración en América Latina, es indudable que debemos aún hoy interrogarnos sobre su legado. Sin embargo, esta interrogación cabe plantearla en un horizonte problemático complejo, que requiere la superación (*franchissement*, para tomar el término que, como hemos visto, usa Foucault) de cualquier forma de localización que distribuya el mundo del presente bajo cortes dicotómicos, a través de los que a menudo se intenta excluirnos de o contraponernos a Occidente, a pesar de la

«mundialización», o de trazar líneas divisorias entre Norte y Sur que lleguen a postular supuestas «epistemologías» distintas. Resulta inquietante que tales propuestas emerjan cuando se debe enfrentar la crisis ecológica global que se evidencia, entre otras formas, en el «calentamiento global», es decir, ante una situación en extremo compleja, que exige conocimientos y acciones globales, dado que la crisis involucra al conjunto de la humanidad: la de nuestros días, la de los seres humanos que vendrán luego de nosotros, la de los seres vivos que habitan el planeta. La responsabilidad global, por supuesto, se distribuye de manera diferenciada en relación con las configuraciones políticas, económicas, sociales (estados, corporaciones, clases o grupos, sujetos).

Lo que quisiera colocar como premisa es que la comprensión del *nosotros* involucrado en el *êthos* filosófico con el que debemos abordar la *actualidad*, nos sitúa dentro de un horizonte en el cual la necesaria reflexión sobre la singularidad o la especificidad de cierta configuración histórico-social, los «ecuatorianos» en una coyuntura histórica (la del año 2017), requiere necesariamente la comprensión de la generalidad, es decir, de lo que acontece en el mundo: nuestra actualidad se caracteriza por la mundialización. No se trata propiamente de una relación entre lo particular y lo universal, sino de las relaciones complejas entre lo local y lo global, entre las singularidades y la generalidad.

El *nosotros* al que se apela desde la Universidad del Azuay al invitarnos a debatir sobre el «pensamiento universitario ecuatoriano», pareciera referirse a todos aquellos que están involucrados «hoy día», de cualquier manera que fuese, en la reflexión sobre lo que se ha venido denominando «Universidad ecuatoriana», o más ampliamente, a quienes en el Ecuador trabajan como profesores o investigadores o estudian en las universidades y escuelas politécnicas, y aun a los gobernantes y políticos que deciden sobre el destino de las instituciones universitarias del Ecuador. Ahora bien, cualquier reflexión sobre la universidad en el Ecuador debería darse más allá de los límites colocados por la que ha sido *nuestra* «tradición» de pensamiento universitario, para invocar a nuestros indudables antecesores, tradición que podría identificarse con el lema «ecuatorianizar la universidad», acuñado por el filósofo jesuita Hernán Malo González, entonces rector de la PUCE, hace cuatro décadas<sup>3</sup>. Ese

---

3 Es decir, cuando la actual Universidad del Azuay era una sede de la PUCE.

lema sintetiza buena parte de los postulados compartidos por los reformistas universitarios entre 1968 y 1978, entre ellos y en primera línea, Manuel Agustín Aguirre y Hernán Malo González: los ideales de una universidad orientada al desarrollo de la *cultura nacional*, del conocimiento de la *realidad nacional*, que debía ofrecer alternativas para el *desarrollo nacional*, esto es, alternativas que cambiasen la estructura social, que tuviesen como objetivo la *soberanía nacional*, la justicia social y la democracia; una universidad que impulsara el conocimiento, y que incluso fuera capaz de generar una (imposible) ciencia *nacional* (Aguirre). Malo puso otra cuestión en el debate de ese momento: la universidad tenía que afrontar la «crisis de la razón», con lo cual apuntaba a una crítica de la Ilustración y del racionalismo moderno, crítica que lamentablemente fue apenas esbozada y no tuvo posterior desarrollo. Después de ese debate, en el Ecuador predominó la idea de que la función social de las universidades se reducía a la preparación de profesionales para el «desarrollo», un tanto al vaivén de las ideologías economicistas provenientes tanto del «neoliberalismo» como del «neokeynesiano»; por consiguiente, el débil debate sobre la cuestión universitaria en estas últimas tres décadas se ha circunscrito a la «calidad», bajo el supuesto de la «pérdida de calidad» ocasionada por la «masificación» estudiantil que tuvo lugar desde inicios de la década de los años 70 del siglo pasado, frente a lo cual había que proponer acciones encaminadas a mejorar la formación profesional. Se ha recurrido a nociones tan vagas como «excelencia», se ha llegado a proponer que se adopten en las universidades los modelos empresariales de planificación o «calidad total». Neoliberales y neokeynesianos, esto es, partidarios de la «reducción del tamaño del Estado» y partidarios del intervencionismo estatal, comparten presupuestos básicos, inherentes a la ideología tecnocrática que subyace en la reducción de la universidad a una fábrica de técnicos y tecnólogos encargados de la administración de las poblaciones, del gobierno, de las empresas, de los procesos productivos, financieros o comerciales. Igualmente, la investigación universitaria debería orientarse, de acuerdo con esa ideología, a la innovación tecnológica, o al menos a la transferencia tecnológica desde los «países avanzados» a los «países en desarrollo». Esta ideología no es «nacional», es global. Por tanto, en el «pensamiento universitario ecuatoriano» se produjo, hace tres décadas, un tránsito desde la propuesta de «ecuatorianizar la universidad» a la ideología tecnocrática, la cual finalmente, hace aproximadamente una década, durante el gobierno de Correa, acabó por

imponerse como discurso oficial de la política de Estado. Malo, hasta cierto punto coincidiendo con la distinción que establecía Horkheimer entre razón objetiva y razón subjetiva («Sobre el concepto de razón») o con Marcuse (*El hombre unidimensional*) en la crítica al racionalismo moderno, proponía un sentido plural de la razón, o mejor aún de la racionalidad o del pensamiento, que no se redujera a la *dianoia* o razón «matemática» (del conocimiento) sino que comprendiera las distintas posibilidades de sabiduría (incluido el mito), que fuese fundamento de la «universidad humanística», a la que correspondería «la visión y el estudio del hombre integral». La consecuencia que saca Malo de su distinción es que habría dos tipos de universidad: la humanística (*Sedes Sapientiae*) y la técnica (*Sedes Rationis*); su posición se orientaba a que aquella englobase a esta última. Lo que se impuso, contra ese ideal, fue finalmente la racionalidad instrumental orientada, más que al saber matemático (en sentido amplio, es decir: el conocimiento científico), a sus efectos técnicos<sup>4</sup>. No obstante, Malo procuraba «salvar a la razón», como anotara su amigo y comentarista Arturo Roig. Ese esfuerzo guarda correspondencia con lo que Malo quiere preservar para la universidad: la razón como sustento de la autonomía, de la búsqueda de la verdad, de la crítica, del diálogo y de una práctica política encaminada a la justicia, abierta a la sociedad, al compromiso con los pobres. Pero es justamente este núcleo de propósitos, vinculados a cierta crítica de la racionalidad ilustrada y

---

4 De ahí deriva la subordinación de toda la organización del quehacer universitario a esa finalidad tecnocrática, que se expresa en la burocratización generalizada de las actividades, de la que se quejan hoy día, y con sobrada razón, profesores, investigadores y estudiantes. Por otra parte, los efectos técnicos del conocimiento científico tienen alcances diferenciados en relación con la concentración del capital; las grandes corporaciones transnacionales concentran las innovaciones tecnológicas, sobre todo aquellas que requieren de grandes recursos (financieros y también de «capital humano»). La concentración de la propiedad de patentes y otros componentes de las tecnologías daría lugar a lo que Bolívar Echeverría denominaba «renta tecnológica», designación que él toma, modificando su sentido, de la «renta de la tierra» (Marx), para dar cuenta de una modalidad contemporánea de distribución de plusvalía y de la generación de plusvalía extraordinaria en el conjunto del sistema capitalista mundial. Creer que por decreto se podía constituir un Silicon Valley criollo, expropiando para tal fin 4.000 Ha de tierras agrícolas, como hizo el gobierno de Correa, demuestra una mezcla de arrogancia, de ignorancia y de voluntad de estafa a la sociedad, por el dispendio de recursos que, incluso dentro de la ideología tecnocrática, podían haber sido destinados a fortalecer el sistema universitario ecuatoriano. Yachay es el emblema de semejante despropósito, así como el satélite Pegaso lo es de la «idea» de progreso científico que imperó durante la década correísta. (Para una crítica consistente de esa política y su ideología, ver A. Villavicencio: 2013, 2016).

moderna, la que ya estaba en crisis en el momento en que Malo enunciaba sus postulados.

No fue posible para Malo, ni para Aguirre, ni para sus contemporáneos, tomar consciencia de los cambios históricos que se estaban operando desde al menos el fin de la Segunda Guerra Mundial. Su comprensión del presente, para decirlo de alguna manera, estuvo marcada por la teoría de la dependencia y, en correspondencia con esta, por el propósito político de liberación y desarrollo *nacional*. La idea de desarrollo, por lo demás, era compartida por intelectuales ubicados en distintas posiciones políticas, en un haz que iba desde sectores reformistas de la derecha liberal a los revolucionarios de izquierda: superación del dominio oligárquico y de las economías sustentadas en la producción agropecuaria o minera de exportación; por consiguiente, reforma agraria, impulso de la industrialización, de la urbanización, modernización de los aparatos de Estado (incluidos los educativos, por tanto, modernización o reforma de las universidades), lucha contra la pobreza, crecimiento de la «clase media». Las diferencias tenían que ver, sin embargo, con cuestiones de fondo: la dirección de los procesos (qué clases o grupos sociales debían dirigir los cambios), la vinculación con los centros del sistema mundial (especialmente, con los Estados Unidos), el carácter democrático (por tanto, qué clase de democracia: «liberal» o «popular») o dictatorial de los regímenes encargados de la modernización. Estas diferencias incidían desde luego en las distintas concepciones de reforma universitaria, aunque en todas ellas es fácilmente detectable su articulación con las ideas modernas de progreso, de dominio humano sobre la naturaleza, de crecimiento económico como condición del desarrollo social. Había que reformar o modernizar la universidad, para lo que se postulaban diferentes proyectos que tenían sin embargo un fundamento ideológico común: el desarrollo económico y social sustentado en el progreso científico y tecnológico. Hay que reconocer que Malo se situaba, con respecto a sus contemporáneos, un paso más allá, puesto que al menos introducía en el debate un cuestionamiento sobre la racionalidad científica y técnica. No obstante, lo que en los hechos marcó la efectiva transformación de la universidad provino de las tensiones entre las fuerzas sociales reales: 1) la «masificación», es decir, el crecimiento vertiginoso de la matrícula, en el cual inciden las presiones de sectores que veían su posibilidad de ascenso e incorporación social a través de la educación: nuevos grupos

sociales urbanos, provenientes de la migración interna; adultos, especialmente mujeres, que habían visto interrumpidas sus expectativas por la urgencia de incorporarse al trabajo o por falta de recursos económicos o por la maternidad y la crianza de los hijos; 2) la diversificación de las instituciones de educación superior: universidades, politécnicas; universidades localizadas en las grandes ciudades —Quito, Guayaquil—, en ciudades de tradición universitaria —Cuenca, Loja—, o en ciudades de provincia de mediana dimensión; universidades públicas y privadas, confesionales, militares, de posgrado en ciencias sociales; 3) la creación de nuevas profesiones como resultado del desarrollo técnico, y 4) la creciente participación del sector privado en la educación superior. Esta fue la «segunda reforma universitaria» realmente existente. El imprevisto y rápido crecimiento de la educación superior, sobre todo en la década de los años 70 del siglo pasado, vinculado a la escasez de recursos (tanto de profesores e investigadores como de recursos económicos), habría derivado, según se suele considerar, en la pérdida de calidad, es decir, en carencias en la formación profesional, en bajas tasas de eficiencia, en los resultados relativamente pobres de la investigación universitaria. De ahí que desde la década de los 80 se emprenda en América Latina la «tercera reforma» (como la ha denominado Claudio Rama) que tiene por divisa el «mejoramiento de la calidad», y que parte del reconocimiento de la diversidad de la educación superior, de la creciente privatización y del crecimiento de la población estudiantil como consecuencia de la «segunda reforma»<sup>5</sup>. No es una mera coincidencia que en América Latina se haya iniciado esta «tercera reforma» en la misma época en que comenzaba en Europa el llamado Proceso de Bolonia. Como no lo es tampoco que pa-

---

5 Como es sabido, la primera reforma, la de Córdoba, tuvo un contenido ilustrado y liberal. Su núcleo es la autonomía académica respecto del Gobierno y otras instituciones estatales, autonomía que a su vez sustenta la libertad de cátedra vinculada a las libertades de pensamiento, de expresión, de prensa; sin esas libertades no habría posibilidad de progreso del conocimiento, de las ciencias. El cogobierno, la participación de profesores y estudiantes en el gobierno de la universidad, de alguna manera se relaciona con la «mayoría de edad» en la concepción kantiana y a la vez con la concepción liberal del ciudadano (que a la sazón tomaba en cuenta tanto la mayoría de edad como el nivel de ilustración alcanzado a través de la escolaridad). Sin embargo, para el filósofo Mayz Vallenilla, que llegó a ser rector-fundador de la Universidad Simón Bolívar de Venezuela, la autonomía universitaria provenía más bien de la organización hispánica premoderna de los gobiernos de las ciudades, los cabildos, lo que a él le llevaba a criticar la pretensión de república soberana que, desde su punto de vista, tenían las instituciones universitarias.

raramente se iniciara la crítica de la universidad tecnocrática (Lyotard, Derrida, S. Weber, Virilio o Nussbaum, para ilustrar ese esfuerzo crítico con el nombre de unos cuantos filósofos que, desde diferentes orientaciones, han intervenido sobre la cuestión en estas décadas), que ha implicado la crítica o la deconstrucción de las ideas modernas de universidad que provienen de la Ilustración, del Idealismo alemán y el Romanticismo de fines del siglo XVIII e inicios del siglo XIX, es decir, de las ideas que dirigieron la institución de la «universidad napoleónica» (Ilustración) o de la «humboldtiana» (Idealismo, Romanticismo). Los efectos de estos dos modelos universitarios, como es conocido, se incorporaron dentro de las estructuras tradicionales en las universidades anglosajonas (Reino Unido y Estados Unidos)<sup>6</sup>. En Hispanoamérica, los dos modelos universitarios, el «humboldtiano» y el «napoleónico» se injertaron tardía y parcialmente en una tradición que venía de la época colonial.

Más allá de la necesaria observación de la incoherencia que implica reducir la diversidad de instituciones de educación superior que existen en el país, con distintos propósitos, a una supuesta unidad, la crítica de lo que se ha denominado *Universidad ecuatoriana* tendría que interrogarse sobre dos aspectos que se entrelazan: la *misión*, esto es, las funciones sociales que se han asignado a la universidad, y la supuesta condición *nacional* de la institución universitaria. Ha sido común en los debates universitarios remitirse en América Latina, durante decenios, al ensayo *Misión de la universidad* de Ortega y Gasset (1930), escrito a partir de una conferencia pronunciada unos meses antes de la proclamación de la Segunda República Española, pero que puede considerarse como el manifiesto orteguiano de lo que debería ser la universidad republicana. En las legislaciones o declaraciones de principios de las instituciones universitarias hispanoamericanas se ha reiterado por decenios las tres funciones que componen la «misión de la universidad»: «I. Transmisión de la cultura. — II. Enseñanza de profesiones. — III. Investigación científica

---

6 Posteriormente el sistema estadounidense de educación superior, en su evolución, ha llegado a ofrecer un abanico que tiene, en un extremo, los «colleges» (que son o institutos de educación técnica o una suerte de escuelas preparatorias pre-profesionales), y en otro, las grandes universidades de investigación, que son corporaciones universitarias ligadas a otras corporaciones financieras o de producción de alta tecnología. Max Weber advirtió a inicios del siglo pasado la condición empresarial que caracterizaba a las universidades estadounidenses; esa condición de empresa ha evolucionado, sobre todo en las grandes universidades de investigación, hasta adquirir la configuración de una gran corporación.

y educación de nuevos hombres de ciencia.» Se suele incluir en ocasiones una cuarta función, en rigor incluida en las dos primeras: la «extensión universitaria» (transformada luego en el Ecuador en «vinculación con la colectividad o con el medio externo»). Ortega tenía presentes tanto la concepción humboldtiana de universidad, pues al paso dirige una crítica a la universidad alemana de su tiempo, como el debate que había surgido, ya desde del siglo XIX, en torno a la primacía que debían tener o bien la enseñanza técnica, profesional, o bien la investigación y el progreso del conocimiento, debate que está relacionado con los dos modelos de universidad a la que nos hemos referido más arriba.

¿Qué implica la «transmisión de la cultura», que Ortega coloca como función prioritaria sobre las otras dos, la enseñanza y la investigación? Es evidente que este postulado trae consigo una impronta a la vez ilustrada e idealista, a la vez que deja en el aire una serie de problemas relacionados con la cultura, con la tradición y sus rupturas (teniendo en cuenta que la tradición de la modernidad son las rupturas, según sostenía Octavio Paz), con las diversidades culturales que se encuentran, se confrontan y se modifican entre ellas, con las diferencias entre alta cultura y culturas populares... hasta llegar a las diferencias sexuales, de género, de edad, etcétera, de nuestros días. Sin embargo, hacia 1810, cuando en Hispanoamérica se iniciaba la Revolución de Independencia, y, por consiguiente, cuando se iniciaba la constitución de las naciones hispanoamericanas como «comunidades imaginadas» (Benedict Anderson), en medio de las guerras napoleónicas en que intervenían Prusia y los restantes estados alemanes, Humboldt postulaba que en estricto rigor la principal función de la universidad (nosotros podríamos decir: de la universidad moderna) era la formación o la construcción (*Bildung*) de la cultura del Estado nacional (en su caso: Prusia, y en perspectiva, Alemania). La universidad «ecuatoriana» ha sido ciertamente un lugar privilegiado de la formación-construcción de la «cultura nacional» de Estado, por consiguiente, lugar en que se «sintetizan» o se incluyen en una unidad superadora las diferentes modalidades culturales, las diversas formas de la vida cotidiana, en una articulación histórica y antropológica que se pretende unitaria, o cuando menos convergente, en la formación de la «nación», del «pueblo ecuatoriano», o de «lo ecuatoriano» sin más: en otras palabras, su propósito es producir y reproducir ideológicamente la figura de la «identidad nacional». La crítica de esta concepción de la

«cultura nacional», y consiguientemente de la imagen de «nación» que contribuye a crear, se viene realizando desde hace un buen tiempo, desde mediados del siglo pasado, y sobre todo en las universidades, o en algunas de ellas. No obstante, la idea de «cultura nacional», asociada a las nociones (ideológicas) de identidad cultural e identidad nacional, y hasta de soberanía cultural es persistente en los discursos políticos, en los textos legales y en las ideologías culturales, tanto conservadoras como progresistas o populistas<sup>7</sup>. Los estados nacionales surgen en vínculo con las culturas nacionales y tienen que promoverlas como uno de sus fundamentos. La universidad moderna contiene en sí misma una tensión que emerge de la contradicción entre su función estatal y social, en sí conservadora, esto es, la formación, construcción y reproducción de la cultura nacional, que tiende a la identidad, y la incidencia de las formas culturales que provienen tanto del mundo exterior a las fronteras nacionales (digamos, hoy día, de la mundialización o globalización) como de la multifacética diversidad interna de los estados, muchas de las cuales son potencialmente irruptoras y podrían impulsar la transgresión de la cultura nacional de Estado. La indudable crisis de la noción (ideológica) de cultura nacional, incluso si se intenta encubrirla con la incorporación de la diversidad de identidades culturales, que sin embargo se inscribirían en una historia que confluiría en un presente que las unifica, está relacionada con la crisis de los estados nacionales que caracteriza a nuestra época, cuando la globalización ha modificado el orden mundial, que hoy día se articula a través de relaciones geopolíticas regidas por relaciones de poder entre grandes conglomerados estatales y corporativos, y por regulaciones y normas que delimitan las pretensiones soberanistas de los estados nacionales. Vivimos en una época en que los estados nacionales formados en los siglos XIX y XX transitan hacia otras formas políticas. A la vez, la unidad del Estado nacional se mantiene en tensión con las diferencias étnicas o religiosas internas, que generan irrupciones y en ocasiones fracturas nacionalistas<sup>8</sup>. Más aún, hoy se advierten varios

---

7 La Ley Orgánica de Cultura, promulgada en diciembre de 2016, reitera los fundamentos de esta ideología, aunque intenta encubrirla con una lamentable retórica, mediante la cual sus creadores se esfuerzan por juntar la «identidad» con la «diversidad». Pese a los intentos de encubrimiento, su objetivo se declara explícitamente: «*Identidad nacional*. Se construye y afirma a través del conjunto de interrelaciones culturales e históricas que promueven la unidad nacional y la cohesión social a partir del reconocimiento de la diversidad».

8 El primer artículo de la Constitución de la República del Ecuador ya pone en evidencia

signos de crisis de algunos estados cuyas formas de dominio provienen de o se articulan con estructuras mafiosas o clericales, en el caso de los llamados fundamentalismos, esto es, poderes que trastocan por completo fronteras, que generan articulaciones entre política, economía y negocios legales e ilegales impredecibles. En consecuencia, debemos preguntarnos sobre la actualidad de la divisa orteguiana «transmisión de la cultura», no porque ya no hubiese una cultura que transmitir, o menos aún porque la universidad hubiese dejado de ser un lugar de reproducción de las formas culturales, sino por las sustanciales modificaciones que estas adquieren en la mundialización y la mutación de lo local o lo nacional.

Se suele entender por «cultura» un entramado de creencias compartidas, lenguajes, valores, actitudes colectivas o hábitos, que se constituyen en prejuicios o presupuestos a partir de los cuales se aprecian las situaciones, se juzgan entre sí los individuos que interactúan, o se evalúa lo que se tiene a mano para tomar decisiones. La universidad también en este sentido es un lugar de producción y transmisión de la cultura. En Ecuador, la universidad pública fue, en su momento, la portadora de los valores del laicismo liberal, pero luego surgieron las universidades católicas para contraponer a ese laicismo una concepción confesional, en primera instancia conservadora, así como las escuelas politécnicas en las que ha primado, como es obvio, una ideología tecnocrática, vinculada con el desarrollismo. Sin embargo, ya desde finales del siglo pasado la hegemonía de la ideología tecnocrática es evidente, con sus consiguientes nociones de eficiencia, eficacia, emprendimiento, y en conexión con estas, la noción de meritocracia, con la que se pretende desconocer la brutal desigualdad social que ubica a los individuos en condiciones sustancialmente diferentes desde su nacimiento, incluso desde su concepción, distinción que profundiza el sistema educativo (Bourdieu). La ideología tecnocrática se centra en la formación del «capital humano» y en la innovación incesante de las tecnologías y, a través de estas, en la profundización del control y la administración de las poblaciones, de la Naturaleza y sus recursos bajo la hegemonía de las grandes corporaciones. Frente a la

---

esta crisis inherente al *Estado nacional* ecuatoriano, cuando a más de caracterizarlo como «soberano, independiente, unitario, intercultural», lo declara «plurinacional», aunque en el contexto constitucional no aparezca ninguna consecuencia de tal declaración; tampoco en el contexto legal derivado de la Constitución, y aún menos en la organización del Estado.

hegemonía de la ideología tecnocrática, los sistemas de valores, creencias y hábitos provenientes del humanismo e incluso del liberalismo (político) han entrado en crisis desde hace tiempo (1968 es en este sentido una fecha cargada de significación). Frente al viejo humanismo y su deriva en varias formas de «compromiso» existencial, confesional o político, prevalecen el individualismo y el cinismo (no el de Diógenes, desde luego). Pese a ello, todavía en las universidades ecuatorianas se escuchan los cánticos nostálgicos de sectores conservadores que provienen tanto de cierta izquierda anclada en el nacionalismo, como de cierto liberalismo (radical, en el sentido que tiene el término en el ambiente académico estadounidense) que se expresa en el multiculturalismo o en el énfasis extremadamente particularista que se otorga a distintas «identidades» (étnicas, sexuales, de género, etcétera). Sin embargo, hay otros valores, otras formas de cohesión grupal, de solidaridad, que si bien no son los que predominan en el ámbito universitario, irrumpen cuando menos de manera parcial, localizada o puntual, contra la cultura hegemónica en las universidades. Una de estas formas suele emerger en la cooperación entre profesores y estudiantes, cuando se logra romper con las jerarquías autoritarias asociadas a la detentación del saber. ¿Podrá emerger desde ellas la crítica que requiere la universidad tecnocrática contemporánea?

La enseñanza técnica, profesional, está marcada por la ideología tecnocrática, aunque esta se encubra ideológicamente, y a pesar de los cuestionamientos éticos o políticos de índole liberal (por caso, la apelación a los derechos humanos) o humanitaria (la solidaridad con los pobres, con los más vulnerables). Para una posición crítica, habría que preguntarse por las concepciones de salud y enfermedad, de ciudad, de vivienda, espacio público, territorio, seguridad, legalidad, legitimidad, derechos y justicia, información, vida cotidiana humana y vida en general, que prevalecen en las enseñanzas, más allá de los discursos del humanitarismo o los derechos humanos o el «buen vivir», que pueden recitarse sin problema en las universidades tecnocráticas. Algo semejante se puede decir a propósito de la investigación: ¿hasta qué punto el avance científico ha quedado subsumido en la producción de tecnologías? ¿Hasta qué punto estas están subordinadas a los intereses de las grandes corporaciones, a los intereses militaristas y las guerras, al control y administración de las poblaciones? ¿Qué es lo que se puede investigar en nuestras universidades, las ecuatorianas, sin ilusión alguna, y con

qué fines? Los estudios humanísticos han sido más bien marginales en nuestras universidades. Salvo contadísimas excepciones, no ha habido en ellas, durante décadas, lugar para la formación de filósofos, historiadores, críticos literarios, lingüistas, etnólogos. Hoy esos estudios tienden a la extinción o se los encierra en facultades (especialmente en las de pedagogía) que nada tienen que ver con la formación de investigadores en estos campos del saber, o directamente se los suprime. Esta marginalidad es en gran medida consecuencia del dominio de la concepción tecnocrática dentro de la universidad. Sin embargo, algo parecido ocurre en el ámbito de las ciencias: apenas si hay alguna universidad o politécnica donde se formen investigadores en biología, matemáticas, física, química. Habría que indagar si, más allá de las apariencias, se forman investigadores en las ciencias sociales, y no solo especialistas en el manejo de técnicas de administración (gestión, planificación, control) social o empresarial.

Sin embargo, hay algo más complejo hacia lo que debemos aproximarnos. La actual crisis de las Humanidades no es solo un efecto de la ideología tecnocrática hegemónica; es una crisis que surge de la radical transformación que se opera en la condición humana como consecuencia de la revolución tecnológica posterior a la Segunda Guerra Mundial. Es una crisis derivada de los efectos de esta revolución tecnológica en la vida de los seres humanos y en su configuración como sujetos, en los efectos sobre las otras formas de vida e incluso sobre la estructura geológica del planeta. Aquí solo podemos enunciar algunas de las cuestiones que atañen a la «condición humana», si es posible utilizar aún esta terminología, y a la vida en la Tierra. Son cuestiones que han recibido una atención muy limitada dentro de las universidades y dentro de la «opinión pública»; se diría incluso que están lejos de ser consideradas con el rigor y la atención que merecen, pese a la gravedad de lo que acontece en la Tierra. La cresta más visible de esta gravedad es lo que conocemos como «cambio climático», cuyos efectos catastróficos se evidencian día a día: sequías e inundaciones, incendios forestales, deshielo de glaciares y de los polos... Causa estupor, y con sobrada razón, que el presidente del Estado más poderoso del mundo declare que saca a su país del Acuerdo de París de 2015; sin embargo, no nos preguntamos si hay avances reales que sean consecuencia de ese Acuerdo y si su alcance será suficiente para conseguir la meta, ya por sí misma grave, de evitar que el incremento de la temperatura media de la Tierra sobrepase los 2°C en el año 2100,

tomando como referencia la temperatura media calculada para 1880 (el aumento hasta 2015 ya era de  $0.8^{\circ}\text{C}$ ). Sabemos que este calentamiento global está vinculado a la emisión de bióxido de carbono y otros compuestos que inciden en lo que se ha denominado «efecto invernadero»; por consiguiente, es el efecto de una compleja red de actividades humanas, comenzando por el uso de combustibles fósiles (petróleo, carbón), en la que actualmente estamos involucrados todos los seres humanos. La actividad humana incide negativamente en otros ámbitos: contaminación del aire, de los suelos, de ríos, lagunas, mares, destrucción de bosques y otros ecosistemas; en una palabra, devastación de la Tierra. En esta época, la nuestra, está en curso la sexta gran extinción de especies vivas en el planeta; esta extinción no es solo un acontecimiento catastrófico dentro de la «historia natural», sino que en ella tiene una directa responsabilidad la especie humana<sup>9</sup>, sobre todo en el curso de su historia moderna (determinada, es cierto, por el capitalismo, pero igualmente por las formas de socialismo, igualmente supeditadas al productivismo). Asistimos a una catástrofe en cuyo curso vemos desaparecer las especies más cercanas a la humana, o vemos que sus poblaciones se reducen brutalmente, y apenas si se conservan en reservas para los estudios genéticos o etológicos. La incidencia de la actividad humana, especialmente en la Modernidad, y con una fuerza inusitada luego de la Segunda Guerra Mundial, ha provocado una transformación radical de la Tierra, a tal punto que hoy se considera que cabe hablar de una ruptura geológica, de una nueva era, el Antropoceno, posterior al Holoceno, que es el período donde se realizó la mayor parte de la existencia de nuestra especie.

Cuando parecía que se había alcanzado finalmente el «dominio del Hombre sobre la Naturaleza» y se suponía que se superaba la escasez, la actividad humana ha acabado por producir un vasto *ecocidio*, que es el término cabal para nombrar la devastación en curso, que es la consecuencia de las estrategias productivistas de uso intensivo de los «recursos naturales» (tanto de animales, vegetales y otras formas de vida, como de recursos minerales). No se debería tomar el *ecocidio* en un sentido

---

<sup>9</sup> En la Naturaleza, con independencia de la actividad humana, surgen nuevas especies a la vez que otras mutan o se extinguen. Para considerar la incidencia de la actividad humana sobre la sexta extinción se comparan las proyecciones de las tendencias naturales con los datos de la real extinción de especies en el curso de la época moderna y el presente (Ceballos et al., 2015).

apocalíptico, pues no se trata de una profecía; es un acontecimiento que viene sucediendo y que sabemos que continuará. No se trata tampoco del anuncio del fin irremediable de lo humano, aunque en el curso de la catástrofe a la que asistimos se revele también la vulnerabilidad de la especie humana y la posibilidad de su extinción o de su transmutación. Asimismo, se revela la diferencia entre poblaciones más vulnerables que otras, más amenazadas por las hambrunas, por los desastres vinculados al cambio climático; y también con ello se revela la desmesura que ha adquirido la población humana con respecto a los recursos del planeta y los desequilibrios demográficos: grandes concentraciones en algunos países, megalópolis, migraciones, entre las que irán en aumento las ocasionadas por los desastres ambientales.

La posibilidad de extinción de la especie humana se combina, de modo contradictorio, con la posibilidad paralela de alargar la vida de los individuos humanos (lo que hasta cierto punto puede vincularse con un anhelo de inmortalidad, que en la esfera religiosa se manifestaba en las concepciones de resurrección o de reencarnación), esta podría augurar la salida «salvadora» de la especie hacia algún exoplaneta, como ha sugerido Stephen Hawking. Esta prolongación de la vida humana depende de los avances científicos y tecnológicos, de la posibilidad de manipulación genética (no solo sobre humanos sino sobre el conjunto de los seres vivos), de las técnicas médicas, de las prótesis. Los seres humanos dependemos siempre de los contextos artificiales que se configuran históricamente, de las herramientas, de las máquinas, de los objetos prácticos que consumimos para nuestra reproducción como individuos y como especie. Dependemos de los contextos artificiales heredados y de las modificaciones en el curso de la existencia. Lo peculiar de lo humano está en el lenguaje verbal, en la capacidad para producir artefactos, en la capacidad para transformar las condiciones de la reproducción social (de la especie, de la forma social y de los individuos). Con ello, se configuran distintas modalidades de «paisaje», de entornos habitables, de símbolos; los individuos nacemos en contextos artificiales, culturales. Lo peculiar del presente es que, como humanidad, hemos llegado a una configuración civilizatoria mundializada, en la que se despliega un desarrollo tecnológico de constante aceleración. En ese contexto, la genética y las tecnologías asociadas con ella, han situado al ser humano en una proximidad de lo animal, tanto por el parentesco genético como por la posibilidad de ma-

nipulación genética, que sacude la arrogancia mantenida por milenios, enlazada con las creencias religiosas o filosóficas, que establecían un corte radical entre lo animal y lo humano. Por otra parte, el desarrollo tecnológico de artefactos (las prótesis, entre las que habría que contar el sinnúmero de aparatos que requerimos para comunicarnos, movilizarnos, interactuar, o los robots, que cada vez más aceleradamente sustituyen a los trabajadores humanos: finalmente, el *cyborg*) han cambiado la idea de «ser humano» o ideas subsidiarias de esta, como la de «inteligencia». ¿Qué es «ser humano»? es una pregunta insólita que crea en nosotros perplejidad. Esta perplejidad, lo insólito de esta pregunta, produce una conmoción en las configuraciones del saber contemporáneo; es una perplejidad que pareciera emerger del fondo del campo de percepción del mundo, de ese fondo siempre oscuro a partir del que se configuran las concepciones del mundo y del que surgen los conocimientos y la posibilidad de comprendernos a nosotros-mismos. ¿Qué es *ser humano* en una situación en que está en riesgo la supervivencia de la especie como consecuencia de la catástrofe de gigantescas proporciones ocasionada por la actividad humana, y en que las tecnologías contemporáneas están transformando radicalmente las condiciones de lo humano? A tal pregunta se suceden otras: ¿Qué es *ser inteligente*? ¿Qué es *ser trabajador* o qué es *ser intelectual*? ¿Qué es *conocer*? ¿*Sabiduría*?...

Perplejidad ante la «condición humana» contemporánea, la de la extinción posible de la especie o de su posible transmutación a través de las tecnologías; perplejidad ante la catástrofe natural en curso, que exigiría por parte del conjunto de la humanidad una serie compleja de acciones que suponen concertaciones políticas y desarrollos tecnológicos ya no supeditados a la lógica capitalista de obtención de plusvalía (ganancia, renta tecnológica); perplejidad ante los desequilibrios demográficos. Perplejidad que se junta al abandono de las pretensiones de los determinismos, de la supuesta capacidad para calcular los resultados de las acciones humanas; perplejidad, por tanto, vinculada con el paso fundamental del determinismo derivado de la mecánica clásica al principio de incertidumbre... Perplejidad ante la crisis de las formas políticas, en especial la crisis de la democracia... ¿Cómo concebir el presente, la actualidad, en esa condición de perplejidad? ¿Qué ética cabría postular, qué se puede esperar para los seres humanos actuales y para los que están por venir? ¿A qué libertad, a qué comunidad se podría aspirar?

Volvamos a la cuestión de la universidad, esto es, de lo que podríamos proponer para las universidades ecuatorianas hoy día. Se tiene que derogar el autoritarismo burocrático impuesto mediante la ley de 2010 y por la normativa dictada por los organismos gubernamentales que aquella creó; sin embargo, hay que tener presente que esa acción necesaria y urgente no modificará en lo sustancial la hegemonía de la ideología tecnocrática, aunque modifique las prácticas autoritarias. La ideología tecnocrática proviene de configuraciones de la organización actual de los poderes y los saberes, de su carácter a la vez global, nacional-estatal y local. La hegemonía ideológica, por lo demás, no solo actúa de manera autoritaria, sino también de modo democrático; se puede decir más bien que requiere del autoritarismo ahí donde el poder político manifiesta su debilidad en el control del «pueblo». La democracia liberal posibilita ciertamente la libertad de investigación, de expresión o de cátedra, que permiten la crítica limitada de la ideología tecnocrática dominante, sobre todo desde formas liberales-radicales (es decir, que tiene raíces en el liberalismo), vinculadas a los derechos humanos o al humanitarismo. Pero, ¿qué pasa si se pone en cuestión el conjunto de los presupuestos democrático-liberales? Tal puesta en cuestión en el plano teórico no es sino la puesta en correspondencia de la teoría con la realidad, pues es más que evidente la crisis de la democracia liberal, representativa, en el mundo actual. La democracia liberal es ante todo una forma política occidental, europea y americana; ¿qué podemos decir de tal democracia sometida a los simulacros, a la mentira repetida en la propaganda, hoy llamada «postverdad», y a la corrupción? Ante la crisis de tal democracia, que viene de lejos, reaparece constantemente la invocación a la democracia directa, plebiscitaria, en nombre de la soberanía popular, y ya se sabe de sobra cómo tal democracia directa finalmente acaba en la dictadura autoritaria de los caudillos. ¿Cuáles podrían ser las formas democráticas, republicanas, a las que todavía podríamos aspirar? ¿Pueden surgir estas de las posibilidades abiertas por las nuevas tecnologías de comunicación e información? Estas, como observamos, son a la vez vehículo del simulacro y la mentira, o vehículo de formas de asociación democráticas (más bien circunscritas en sus propósitos, puntuales, fugaces).

No obstante, si no existiese dentro de las instituciones que se llaman «universidad» un mínimo de condiciones para la crítica, para la puesta en cuestión de los sistemas de conocimiento o de los órdenes

de verdad existentes; si no existiese un mínimo de condiciones para el examen crítico o deconstructivo de las formas culturales o ideológicas, los valores, los hábitos, las creencias, en suma, los discursos; si no existiese un mínimo de condiciones que aseguren la posibilidad de disentir, de exponer argumentos que vayan contra las corrientes hegemónicas, no habría en rigor «universidad». En este sentido, cabe aún hoy reivindicar que la universidad es «sede de la razón», o mejor aún, del pensamiento. Hernán Malo señalaba que incluso si las instituciones así llamadas «universidades» dejasen de existir, si dejasen por tanto de ser espacios para el despliegue libre de la razón o del pensamiento, siempre habría lugares o modalidades de asociación en las que se seguirían formulando las preguntas que deben ser planteadas y se seguiría dialogando críticamente. Lo cual, en efecto, sucede. En este sentido, la *autonomía* universitaria, tal como fue concebida por el liberalismo, da paso a la cooperación amplia, tendencialmente *general*, esto es, abierta a la participación de cualquier ser humano (o posthumano), lo que pone en crisis la concepción meritocrática y los residuos aristocráticos, y por consiguiente de arribismo social, asociados con el prestigio del título académico o profesional (prestigio que se ha tornado aberrante entre nosotros, los ecuatorianos). Hoy día la cooperación está subordinada a las necesidades de acuerdo entre corporaciones (transnacionales) y poderes políticos, pero a la vez hay líneas de fuga, posiciones de frontera, en que son posibles otras formas de cooperación. Una universidad que renuncie al claustro, a los muros (no solo a las paredes sino a los muros mentales) es posible y necesaria. Esta, una universidad abierta, donde sea posible contar con las condiciones mínimas para la libertad del pensamiento, para la crítica o la deconstrucción, para la disensión, es el lugar necesario, el ámbito de extrema exigencia con nosotros-mismos, que aspiramos a tener la autonomía, es decir, la libertad y madurez necesarias que nos permitan inquirir sobre «nosotros-mismos» en esta época de perplejidad.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Braidotti, R. (2015). *Lo posthumano*. Barcelona, España: Gedisa.
- Carvajal, I. (2016). *Universidad. Sentido y crítica*. Quito, Ecuador: PUCE.
- \_\_\_\_\_ (2016). «La PUCE y los desafíos hacia el futuro», en: PUCE. *Pensamiento, ciencia, sociedad*. Quito, Ecuador: PUCE.
- Ceballos, G.; P. R. Ehrlich, A. D. Barnosky, A. García, R. M. Pringle, T. M. Palmer (2015) *Accelerated modern human-induced species losses: Entering the sixth mass extinction*. Documento recuperado el 20.06.2016 de: <http://advances.sciencemag.org/content/1/5/e1400253.full-text.pdf+html>
- Clark, W. C., P. J. Crutzen, H. J. Schellnhuber (2005). *Science for Global Sustainability: Toward a New Paradigm*. Harvard University, John F. Kennedy School of Government. Documento recuperado el 15.02.2016 de <https://www.hks.harvard.edu/content/download/69374/1250306/version/1/file/120.pdf>
- Cohen, Tom; Claire Colebrook y J. Hillis Miller (2016). *Twilight of the Anthropocene Idols*, London, Open Humanities Press. Recuperado el 15.02.2016 de <http://www.openhumanitiespress.org/books/titles/twilight-of-the-anthropocene-idols/>
- Derrida, J. (2001). *La Universidad sin condición*. (C. d. Peretti, Trad.) Madrid, España: Trotta
- Foucault, M. (1984) *Qu'est-ce que le Lumièrs ?* Documento recuperado el 10.06.2017 de <http://1libertaire.free.fr/Foucault17.html>. Trad. en español: *Sobre la Ilustración*, Madrid, España; Tecnos (2003).
- Herbrechter, S. (2013). Rosi Braidotti (2013) *The Posthuman*, en *Culture Machine*, documento recuperado el 10.08.2016 de <http://www.culturemachine.net/index.php/cm/article/viewfile/495/516>
- Joignot, F. (2016). Robotisation générale, *Le Monde*, Culture & Idées, 2-3-4.01.2016, pp. 4-5
- Liotard, J. F. (1994). *La condición postmoderna, informe sobre el saber*. Madrid, España: Cátedra.

Malo González, H. (1976). «Universidad, sede de la Razón». *Revista de la Universidad Católica del Ecuador* (13). Quito, Ecuador: PUCE.

Nussbaum, M. C. (2010). *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades*. Buenos Aires, Argentina: Katz

Ortega y Gasset, J. (2007). *Misión de la Universidad*. Madrid, España: Biblioteca Nueva.

Villavicencio, A. (2013). ¿Hacia dónde va el proyecto universitario de la revolución ciudadana? Quito, Ecuador: Universidad Andina Simón Bolívar.

\_\_\_\_\_ (2013). *De la universidad funcional a la universidad de la razón*. Quito, Ecuador: Universidad Andina Simón Bolívar.

\_\_\_\_\_ (2016). *Calidad, excelencia y evaluación en la universidad ecuatoriana*. Quito, Ecuador: Paradiso – UASB.

Virilio, P. (2007). *L'Université du désastre*. Paris, Francia: Galilée.

Recibido: enero 2018

Aceptado: mayo 2018

## La Universidad Católica y la historia de las ideas en el Ecuador: décadas de los 70/80

## The Catholic University and the history of ideas in the Ecuador: decades of 70/80

Carlos Paladines Escudero<sup>1</sup>

Fundación Alianza Estratégica - PUCE

carlos.paladines@iaen.edu.ec

*“Nada hay más real que los sueños”* (F. Fellini)<sup>2</sup>

### RESUMEN

Narrar o contar la historia de una institución universitaria que cumple siete décadas de vida (1946, 2 de julio decreto de Velasco. Las clases comenzaron el 5 de noviembre del 2017) exige desarrollar un conjunto de operaciones complejas y diversas. Por ejemplo, implica investigar y seleccionar los más sobresalientes acontecimientos; sistematizar y organizar los diversos materiales que se ha logrado acumular en 70 años de labor; examinar la coherencia de los datos recogidos con la dimensión sincrónica y diacrónica de los mismos contextos; juzgar los abundantes testimonios históricos de actores, documentos, publicaciones, obras y proyectos que el tiempo acumuló; recoger lo más destacado de lo producido en el campo de la docencia, la investigación, la extensión cultural y la formación profesional, y todo ello, además, requiere ser sopesado en

- 
- 1 Doctor en Jurisprudencia de la Universidad Católica del Ecuador (Puce), 2001. Especialidad en Derecho Empresarial, Universidad Técnica Particular de Loja (Utpl) Quito-Ecuador, 2007. Asesor Jurídico de la Secretaría Nacional Jurídica de la Presidencia de la República del Ecuador 2003-2005. Secretario de la Comisión de Educación, Cultura y Deportes del H. Congreso Nacional del Ecuador, 2007. Asesor Jurídico de la Asamblea Nacional del Ecuador, 2010. Procurador y Asesor de Rectorado, Instituto de Altos Estudios Nacionales (Iaen), 2011-2012. Directivo de la Fundación Alianza Estratégica desde su constitución hasta la actualidad, responsable de varios Proyectos de Investigación en temas de Desarrollo y Gobernanza Local en Gobiernos Autónomos Descentralizados de las tres regiones del País.
  - 2 Publicado en: Pensamiento, Ciencia y Sociedad, Quito, Ed. PUCE, 2016. pp.51-64.

balanza de precisión y valorado en su justa medida; rescatar a los actores o sujetos individuales y colectivos que pusieron el hombro para empujar el avance de la institución, etcétera.

El relato sobre la construcción de uno de los campos teóricos y académicos que se levantaron en la década de los setenta y ochenta del siglo pasado en la Universidad Católica es igualmente tarea compleja, no solo porque aún no se cuenta ni con investigaciones ni con trabajos especializados sino también no es fácil sintetizar en unas cuantas páginas el escenario, los procesos y los actores y mucho menos hacer justicia a todos ellos.

En esta ocasión, se concentrará la información en uno de esos campos teóricos y académicos que alcanzó esplendor; en algunos hitos que permitieron florezca una *primavera filosófica* entre 1975-1995, en cuanto a estudios e investigaciones, publicaciones y encuentros nacionales e internacionales, docencia y compromiso con el país.

Para el efecto, se recurrirá, en un primer acápite, a la delimitación del escenario o contexto nacional e internacional; en segundo lugar a informar sobre los principales programas, proyectos y actividades de esa primavera; finalmente se expondrá el punto de partida o las bases y fundamentos de este singular período de desarrollo de los estudios sobre Filosofía Latinoamericana y Pensamiento Ecuatoriano.

**PALABRAS CLAVE:** Universidad Católica – proceso histórico filosófico – Filosofía y pensamiento latinoamericanos.

#### **ABSTRACT**

Narrate or tell the story of a University that meets seven decades of life (1946, 2 July Decree Velasco.) classes began on 5 November 2017) requires to develop a set of complex and diverse operations. For example, it involves the research and selection of the most outstanding events; systematize and organize the different materials that have been accumulating during 70 years of work; to test the consistency of the data collected with them – “contexts” synchronic and diachronic dimension; judging the abundant historical testimonies of actors, documents, publications, works and projects accumulated throughout the time ; to collect what was produced in the field of teaching, research, cultural extension

and vocational training, and to be properly, in addition, requires to be measured with precision and assessed; rescuing the actors or individual and collective subjects that contributed to push the advancement of the institution, etc.

The story of the construction of one of the academic and theoretical fields that rose in the decades of the seventies and eighties of the last century in the Catholic University is an equally complex task, not only because there is still research or work specialized but also because it is not easy to summarize in a few pages the stage, processes and actors and much less to do justice to all them.

On this occasion, the information will focus on one of those theoretical and academic fields who achieved glory; some milestones that allowed flourishing a *primavera filosófica* between 1975-1995, in terms of studies and research, publications and national and international meetings, teaching and commitment to contribute with the country.

For this purpose, will be, in a first section, the delimitation of the scenario or context nationally and internationally; second to inform about the main programmes, projects and activities that spring; It will be finally exposed the starting point or the basis and foundations of this unique period of development of the studies on Latin-American philosophy and thought Ecuadorian.

**KEY WORDS:** Catholic University – historical philosophical process - Philosophy – Latin American thought.

## **Antecedentes**

En América Latina, a finales de la década de los sesenta del siglo pasado soplaban vientos de renovación, que alimentaron la esperanza de cambio y de corrección de las injustas y obsoletas estructuras en que se debatían la mayoría de los países y regiones. La tercera revolución industrial y tecnológica con su secuela de mutaciones en el sistema productivo; la consolidación de la revolución cubana convertida en hito histórico por sus éxitos en el campo de la salud, la educación, la vivienda y la seguridad social; las desigualdades crecientes entre los países del primer y segundo mundo y al interior de ellos; las crisis cíclicas que afrontaba tanto el sistema capitalista al igual que el comunista; las necesidades básicas in-

satisfechas por amplias capas de la población en cuanto a trabajo, salud, educación, vivienda, etcétera., abrieron las puertas al afán de reformas, presagio de cambios substanciales en el panorama mundial.

Al interior de la Iglesia Católica también soplaban vientos de cambio. El Concilio Vaticano II (1962-1965) *convocado por el papa Juan XXIII, posteriores reuniones del Consejo Episcopal Latinoamericano CELAM y sus documentos, como el de Buga (1967) y sobre todo el de Medellín (1968)*, el más radical de esa década, trataron de concretar la modernización de la iglesia y de sus universidades e igualmente reformar o desvincular a la iglesia de sus compromisos con los poderes de este mundo, con las oligarquías y la propiedad de la tierra, con los partidos políticos de corte conservador. El giro que se requería dar estaba ya encarnado en una figura emblemática de la iglesia ecuatoriana de aquellos tiempos, tanto en la persona de monseñor Leonidas Proaño, *'el obispo de los pobres y de los indios'*, como en la diócesis por él regentada.

En esos tiempos numerosos jesuitas, luego de varios años de estudio en EE-UU y Europa en ciencias de corte secular: sociología, historia, periodismo, sicología, antropología, filosofía, lingüística, etcétera... retornaron al Ecuador cargados de ilusiones e iniciaron conversaciones para la transformación de la Facultad de Filosofía San Gregorio en Facultad de Ciencias Humanas.<sup>3</sup>

¿Por qué era necesaria en la Universidad Católica una nueva facultad y de ciencias humanas? ¿Qué traían a sus espaldas y qué extrañaban o deseaban para su patria? ¿Qué se podía aportar al país a través del cultivo de las ciencias humanas? Con la nueva facultad se aspiraba a generar una praxis universitaria diferente a la tradicional, marcar una línea de división entre los antiguos y los nuevos paradigmas. La Universidad y el país, a su criterio, requerían de un lugar de análisis, investigación y reflexión sobre los acuciantes problemas sociales, políticos, antropológicos, históricos y filosóficos de aquella época. La crisis económica, los gobiernos de tipo populista, el reiterado recurso a los militares, los sistemas de injusticia y de pobreza e incluso de miseria vigentes, el retraso general del país,

---

3 Centro de Investigación y Acción Social, CIAS, "La descripción sociográfica de la realidad nacional, Quito, T. I-II y III. (1968?); Julio Terán Dutari, "Encuesta sobre las actividades filosóficas y teológicas de los jesuitas latinoamericanos, Coordinación latinoamericana para filosofía y teología, Quito, 1974.

reclamaba el aporte de una facultad concentrada en la investigación de tan críticas limitaciones. Además, no cabía una universidad que hiciera honor a tal nombre, sin la generación de conocimientos de tipo universal —*Universitas*— sin una facultad de ciencias sociales o humanas. Las ciencias físicas y de la naturaleza, las profesiones técnicas u orientadas al mercado y la producción eran importantes, pero también las ciencias del hombre debían ocupar un sitio en tal tipo de universidad. Por otra parte, el lugar de la filosofía en el mundo contemporáneo estaba en diálogo con las ciencias humanas. Ellas enriquecían a la filosofía y ella aportaba a las ciencias. No cabía, por ejemplo, el desarrollo de las ciencias humanas sin la epistemología de dichas ciencias.

### Los primeros pasos

La Facultad de Ciencias Humanas fue creada en julio de 1971 y se conformó con tres Escuelas: Antropología, Filosofía y Sociología-Ciencias Políticas. En la actualidad consta con de dos más: Hotelería y Turismo y Ciencias Históricas. La visión de hoy, con los cambios que el tiempo demanda, coincide con el pasado: *“El profesional de Ciencias Humanas debe tener vocación y compromiso con la realidad social y sus entornos, con la naturaleza, con la población y sus culturas, con el pasado y el devenir histórico y con las nuevas formas del convivir. Debe, por otra parte, saber relacionarse con grupos humanos múltiples y diferentes, lograr aptitudes para la organización y manejo de grupos, desarrollar la capacidad de análisis para interpretar los hechos naturales, sociales, políticos y culturales”*.<sup>4</sup>

Con el reemplazo de la Facultad de Filosofía San Gregorio por la Facultad de Ciencias Humanas se juzgó factible iniciar una nueva concepción del quehacer académico, que fuese capaz de poner en marcha una serie de principios que se juzgaba indispensables en una reforma universitaria:

1: «Ecuadorianizar » la universidad. Este emblemático eslogan, presentado en la primera conferencia de prensa que ofreció el flamante rector de la Universidad Católica, Hernán Malo Gonzales, en 1971, sintetiza una preocupación general y no dejó de llamar la atención. ¡Acaso

---

4 Disponible en: <http://www.puce.edu.ec/portal/content/Ciencias%20Humanas>. Consulta en julio 2016.

una universidad situada físicamente en espacio ecuatoriano puede no ser ecuatoriana! No es contradictorio o al menos redundante proponer ecuatorianizar lo ecuatoriano. ¿A qué apuntaba el rector? ¿Qué había descubierto? ¿Qué dudas o “sospechas” sobre la universidad se le habían despertado? ¿Es necesario “ecuatorianizar” a los docentes, sus investigaciones, sus directivos, sus publicaciones,...? ¿A qué intereses, grupos, partidos se acercaba ella? ¿Respondía a su pueblo, especialmente a los más desprotegidos?

2: «Transformar a una institución perversa». También esta hipótesis no dejó de causar escozor. ¿Si la universidad es la sede de la razón, podría la razón ser tildada de perversa? ¿Quiénes son los perversos: los docentes, las autoridades, los alumnos, la institución en su conjunto? En términos de ese entonces: ¿qué estructuras eran un lastre? Habíamos sido formados en la visión de la educación en general y la universitaria especialmente, como eximia expresión de la formación y cultura humana. No había mejor inversión que aquella que hiciesen los gobiernos en educación. De la academia universitaria dependía la formación profesional de los individuos, el desarrollo de la industria, el comercio y la producción en general, sin descontar la vinculación de la universidad con la maduración de la esfera política. Hernán Malo “sospechó” y propuso ver en otra forma la realidad universitaria. Un segundo nivel de planteamientos que enfatizan la relación entre la universidad y la construcción de los nuevos tiempos; la universidad y su inclusión o exclusión social y política, la autonomía o la dependencia universitaria; la calidad académica y las limitaciones y deficiencias de la universidad vigente. En palabras de suyas: *“Hay un sentir generalizado y que viene desde hace años sobre la deficiencia cuasi apocalíptica de nuestras universidades”*. *“Si en el Ecuador de un considerable tiempo a esta parte queremos escoger la entidad que ha venido constituyendo el arquetipo de nuestra perversidad, no hay género de duda de que, incluidas las fuerzas de represión, el fallo caerá sobre la universidad”*.<sup>5</sup>

3: «Purificar un clima emocional exaltado» en instituciones que por vocación y profesión debían dar ejemplo de discusión serena y lógica de los problemas, respeto a la opinión ajena, duda de la propia opinión, tolerancia activa ante las posiciones diversas,... Los sofismas, las falacias

---

5 Hernán Malo, *Pensamiento Universitario*, Quito, Corporación Editora Nacional, 1996, p. 44.

de atinencia, de ambigüedad, *ad hominen, ad baculum, ad verecundiam, ad populum*, etcétera y sobre todo los brotes de una “*salvaje violencia universitaria*” debían ser barridos del campus académico del que se habían enseñoreado. La “visceralidad” había hecho perder perspectivas como la histórica, la visión de totalidad o sistema, la autocrítica, y nos habría hundido en visiones parciales, exageradas, bipolares, hipercríticas, en blanco o negro. Era el llamado a una estrategia de trabajo y diálogo, en clara contraposición con la de enfrentamiento, exclusión, ataque personal y descrédito del opositor o “enemigo”.

4: «Universidad sede de la razón», tanto más que se la percibía “*no como una esperanza sino como una desilusión, no como un bien sino como un peligro*”. Había que “*emprender un proceso nacional de reivindicación y dignificación de la universidad*”. El puntal, a su vez punto de partida y meta de llegada, era la ‘Razón’, definida “*como la capacidad específica del ser humano para aproximarse al mundo, interpretarlo y así disponerse en forma específicamente humana a obrar. Su instrumento más apto es el raciocinio, pero su nota más profunda es la reflexión*”.<sup>6</sup> En 1976, el rector de la universidad, en su célebre trabajo *Universidad sede de la razón* profundizó en las condiciones para su florecimiento: la ‘crítica’, la ‘dialéctica’, la vinculación con la historia y el compromiso intrínseco con la razón y con su comunidad o contexto.

5: «Construir una Facultad de Ciencias Humanas» como parte del proyecto nacional de ecuatorianizar la universidad y de vincularla con la transformación de lo político y lo social más que con el desarrollo del mercado y la demanda de profesionales. Se juzgaba que la universidad tradicional, ya privada, ya pública, se había reducido a formar profesionales para las susodichas demandas del desarrollo y del mercado.

Todas estas y otras “sospechas”, “críticas” y “sueños” sobre la universidad de los sesenta-ochenta, pasaron a actuar no solo como un mero diagnóstico, una radiografía sobre un enfermo en situación crítica, “retórica vacía” o formal, sino como el paso previo para esbozar un plan de recuperación. Entre 1971-78, junto a Hernán Malo un compacto grupo de docentes, administrativos y estudiantes logró poner en marcha

---

6 Hernán Malo, “Universidad sede de la razón”, Rev. de la Universidad Católica del Ecuador, Quito, No. 13, 1976.

varias propuestas tendientes a generar una universidad de diferente signo a la vigente<sup>7</sup>.

## **La primavera: Docencia e investigación sobre Filosofía Latinoamericana y Pensamiento Ecuatoriano**

En un artículo de 1959, el filósofo mexicano Leopoldo Zea desarrolló la siguiente tesis que, con el correr de los años, se tornó en uno de sus más conocidos planteamientos: “...la historia de la cultura iberoamericana, es una historia en la que sus hombres realizan una permanente quema de naves, una renuncia permanente a lo que son, para el logro, que no sólo no tienen, sino que se evita lleguen a tener. Una historia en la que alterna la admiración por los grandes pueblos que le sirven de modelo con la amarga queja de la actitud de estos pueblos frente a sus admiradores.”<sup>8</sup> En otros términos, el déficit que encontraba Zea en la vida cultural de los latinoamericanos era doble: por una parte de nihilización de sí mismos y de admiración de otros; y, por otra, siendo esto último lo más grave, de falta de asimilación de su propia historia ya sea política, económica o cultural a causa del talante de “minusvaloración” de sí mismo y de la “sobre-valoración” de los otros, preferentemente de lo europeo, de su producción en los más diversos ámbitos de la realidad (eurocentrismo). Este trágico talante explicaría en buena medida la escasa investigación y valoración, en las últimas décadas, de nuestro pensamiento desde el filosófico, pasando por el educativo, el político, el social, el educativo o el económico y la escasa presencia del mismo en la docencia universitaria y en el bachillerato en que abunda la obligación de estudiar a los pen-

---

7 En las tareas de reforma universitaria participaron: Estuardo Arellano, Simón Espinosa, Pedro Escobar, Leonardo Izurieta, Hernán Malo, Carlos Moncayo, José Gonzales Poyatos, Luis Eladio Proaño, Marco Vinicio Rueda,... (jesuitas). Entre los profesores y administrativos civiles cabe recordar a Ernesto Albán, Tito Cabezas, Carlos Egas, Osvaldo Hurtado, José Vicente Troya, Julio César Trujillo, al dominico José María Vargas. Entre los estudiantes que en un inicio conformaron el Movimiento de Transformación Universitaria MTU y posteriormente apoyaron desde la Federación de Estudiantes, FEUCE: Enrique Ayala, Luis Bilbao, Rita Camacho, José Bolívar Castillo, Roque Espinosa, Jaime Durán, Juana María Freire, Luis Mora, Beatriz Galarza, Rosario Gallegos, Bertha García, Rafael Granja, Edgar Machado, Ximena Moreno, Silvio Nájera, Fernando Nieto, Santiago Ortiz, Carlos Paladines, Jorge Rodríguez, Mónica Ruiz, Ximena Moreno, Fernando Velasco.

8 Leopoldo Zea, “América en la historia”, en *Revista de Historia de las Ideas* (Quito, Banco Central del Ecuador), Núm. 1 (1984), p. 130.

sadores europeos desde tiempo de los griegos hasta el presente, lo que también habría incidido en la falta casi absoluta de memoria histórica de la población, especialmente en los jóvenes de las últimas generaciones. “*El latinoamericano* —observa con razón Zea en un texto del 79— *nada quiere saber de un pasado al que considera le ha puesto al margen de la historia, de la historia propia del mundo occidental. Nada se quiere con un pasado que es la negación del futuro al que se aspira. Por ello debe ser negada, pero no dialécticamente mediante su asunción, sino como algo que jamás debió haber existido. El presente no era sino expresión de un pasado servil... que debe ser enterrado para levantar sobre él el futuro que se anhela y que nada tiene que ver con él*”.<sup>9</sup> En pocas palabras, hemos generado el repudio a nuestra propia historia en forma absoluta o radical; explicable en gran medida por múltiples limitaciones y condiciones objetivas que se han hecho presentes a lo largo de nuestro devenir: desde la etapa del “encubrimiento”, la conquista, la colonia, los dramáticos inicios de la “anarquía” republicana, pasando por el enfrentamiento conservador-liberal, el neocolonialismo, hasta llegar a nuestros días signados por la dependencia del capitalismo y del imperialismo.

Más aun, en esta falta de conciencia histórica o de reconocimiento y aceptación del propio pasado, por negativo o denigrante que este pudiese haber sido, Zea visualizó una desventaja que incidía en el hecho de que nuestros pueblos aceptan o toleran situaciones de marginalidad y hasta de postergación, pues para los pueblos que no saben asimilar y apreciar su pasado tampoco les es posible abrir las puertas del futuro, a lo más les queda como perspectiva una utopía sin posibilidades, que se esfuma en el pasado y el presente nihilizado, minusvalorado, y que habría incidido en la falta casi absoluta de memoria histórica de la población, en sistemas educativos volcados a lo “extranjero” y en el olvido de nuestro patrimonio cultural.

Cabe acotar finalmente, que el epígrafe que abre una de sus principales obras: *Filosofía de la historia americana*, 1978, es una cita de su maestro José Gaos, quien prevé una nueva etapa del pensamiento en Hispanoamérica, a partir de la toma de conciencia de esta limitación o minusvaloración. “*El esfuerzo por deshacerse del pasado y rehacerse según*

---

9 Leopoldo Zea, “Crisis del sentido de la historia occidental”, en *Problemas actuales de la filosofía en el ámbito latinoamericano*, Quito, Universidad Católica, 1979, p. 146.

*un presente extraño no se acreditó precisamente de ser un esfuerzo menos utópico que ningún otro. Porque si el rehacerse según un presente extraño no parece imposible, en cambio, el deshacerse del pasado parece absolutamente imposible. ¿No será fundamentalmente por eso por lo que la actitud de los pensadores hispanoamericanos ha venido quizá lentamente al principio, velozmente en estos últimos años, de toda forma iniciando una nueva etapa de pensamiento en Hispanoamérica...? Si éste ha podido encuadrar como lo hace su material, es porque lo ve desde la altura de una nueva filosofía de la historia de Hispanoamérica... En vez de deshacerse del pasado, practicar con él una Aufhebung;... y en vez de rehacerse según un presente extraño, rehacerse según el pasado y el presente más propios, con vista al más propio futuro”.*<sup>10</sup>

A partir de estos y otros supuestos, con colegas nacionales y latinoamericanos se inició una larga jornada de investigación, publicaciones y debates en el Departamento de Filosofía, alrededor de dos décadas: 1980/90, tendiente a rescatar y valorar el pensamiento ecuatoriano y la filosofía latinoamericana, en cuyos pliegues intuíamos la problemática de la identidad como elemento clave.<sup>11</sup> Recobraron así los estudios de filosofía y de la cultura en general y de la de historia de las ideas y de la filosofía latinoamericana en particular mayor importancia, lográndose establecer una infraestructura o institucionalización mínima, en una especie de *primavera filosófica* que generó abundante producción y logró al menos por una década terminar con las acciones de carácter aislado que caracterizaron al quehacer filosófico de los años 50 y 60. Entre las acciones que en estos años de auge económico o de boom petrolero fueron consolidando el área en referencia, cabe destacar:

A: El reconocimiento de un quehacer filosófico, en el Ecuador, que fue asumido en forma clara por Hernán Malo, en el prólogo a un libro de Arturo A. Roig: *Esquemas para una Historia de la Filosofía Ecuatoriana*,<sup>12</sup> en que se manifestó en contra de quienes, casi siempre

10 Zea Leopoldo, *Filosofía de la historia americana*, México, Fondo de Cultura Económica: 1978, p. 13.

11 A la tarea filosófica y a la de rescate del pensamiento ecuatoriano se sumaron los profesores argentinos: Arturo Roig, Rodolfo Agogliá, René Marder, Ricardo Gómez, Horacio Cerutti y el chileno Enzo Mella y algunos profesores visitantes: Enrique Dussel, Leopoldo Zea, Francisco Miró Quesada, Emilio Terzaga, Daniel Prieto,...

12 Hernán Malo González, Prólogo a la obra *Esquemas para una Historia de la Filosofía Ecuatoriana*, Quito, Universidad Católica, 1ra. Ed. 1977; 2da. Ed. 1982, 3ra. Ed. 2013.

*“con superficialidad colmada de olímpica suficiencia”* han negado que la filosofía pueda ser fruto de sociedades y pueblos incipientes. A su criterio tal juicio “era humillante”, “síntoma de un claro complejo de inferioridad endémico”. Lo de fondo y ese fue el gran mérito que reconoció al autor del libro, era haber *“detectado con rigor científico que en el Ecuador se ha dado y se da un pensar, enmarcado en claros principios y corrientes filosóficas, cuyo peso es considerable en la historia del país, cuyo análisis nos revela la trama condicionante del proceso histórico y que como tal —es decir, como pensamiento o historia de las ideas— ha sido muy poco estudiado”*.<sup>13</sup> En palabras de Roig, *“con la expresión “filosofía ecuatoriana” no intentamos afirmar otra cosa que lo que se dice: la filosofía tal como la han pensado y expresado los ecuatorianos, tan válida como cualquier otra y que reclama sin duda alguna una mirada atenta y valorativa, como se ha de hacer respecto de tantas otras funciones vitales ejercidas por un pueblo a través de su historia”*.<sup>14</sup>

A partir de este doble supuesto, retomando las palabras de Malo: *“en el Ecuador se ha dado y se da un pensar, enmarcado en claros principios y corrientes filosóficas, cuyo peso es considerable en la historia del país”*, por un lado; y, por otro, la constatación de que ese pensar *“ha sido muy poco estudiado”*, a partir de lo cual se puso en marcha un proceso de rescate del pensamiento ecuatoriano y latinoamericano, sin parangón a lo largo del s. XX.

B: En 1976/78 se conformó un “Equipo de Investigación del Pensamiento Ecuatoriano” con la misión de rescatar materiales, autores, escuelas, tendencias del pensamiento ecuatoriano, bajo criterios y metodologías renovadoras. De los primeros trabajos historiográficos que instauraron esa nueva metodología y tendencia en materia de comprensión y análisis del pensamiento y la filosofía, en clara superación de aquellas viejas tradiciones historiográficas que aún supervivían en el Ecuador, cabe destacar: Esquemas para una historia de la filosofía en el Ecuador (1977 y 1982) y Espejo, Conciencia Crítica de su Época (1978). Posteriormente, el Equipo de Pensamiento Ecuatoriano, por iniciativa y coordinación de Arturo Roig, logró constituir el Centro de Estudios Latinoamericanos, CELA, según resolución del Consejo Universitario dictada el 5 de mayo de 1980. El CELA organizó ese mismo año un Seminario de Historia de

---

13 Ídem. p. 11.

14 Ibídem.

las Ideas, con la participación de expertos nacionales y de otros países de la Patria Grande, uno de cuyos frutos fue la edición de un estudio sobre “*El Pensamiento Latinoamericano en el siglo XIX*”, 1986, editado en México, por el Instituto Panamericano de Geografía e Historia. La obra contó con la colaboración de Agoglia, Ardao, García Laguardia, Soler, Zea,... En la actualidad el “Fondo de Documentación” del Centro de Estudios Latinoamericanos, CELA, cuenta con 600 obras especializadas en pensamiento ecuatoriano y latinoamericano, un fondo de fotocopias de 1.647 documentos y 60 revistas en canje. Quedó así constituido un fondo documental considerable, levantado a partir de la nada.

C: En esos años también se ampliaron las tareas de valoración y difusión del pensamiento ecuatoriano gracias al renacimiento de la *Revista de Historia de las Ideas*, 1982, acción iniciada por Benjamín Carrión y Leopoldo Zea a mediados de los años cincuenta, interrumpida por más de dos décadas y retomada por el Centro de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Católica, CELA. El Banco Central del Ecuador colaboró en la reimpresión de los dos primeros volúmenes y la Casa de la Cultura, en la edición de once números. El objetivo central de la Revista era tender un puente de información y relación entre los países de la Patria Grande, editando los trabajos que sobre pensamiento y filosofía latinoamericana elaboran investigadores de la región. La colaboración de profesionales venezolanos, peruanos, colombianos, argentinos, mexicanos, centroamericanos e incluso de americanistas que laboran en otros continentes alimentó permanentemente a la Revista y dio testimonio del “latino americanismo” que supone la tarea de acumulación de “memoria histórica” en nuestros pueblos.

D: Mas de todas las iniciativas de esta época cabe destacar una de singular fuerza en el proceso de rescate y valoración del pensamiento: la “Biblioteca Básica de Pensamiento Ecuatoriano”, 1979, Colección programada para ofrecer una visión general de la Historia de las Ideas en el Ecuador.<sup>15</sup> Bajo una de las mentalidades lúcidas del país: Hernán Malo y la colaboración de un mendocino: Arturo Roig, con el auspicio del Banco Central del Ecuador y la gestión sostenida de la Corporación Editora Nacional se puso en marcha una obra editorial que en su primera

---

15 En esta obra resultó decisiva la colaboración de Hernán Malo, Arturo Roig, Simón Espinosa, Enrique Ayala, Irving Zapater, Luis Mora, por citar algunos nombres.

fase fue programada para diez volúmenes y actualmente ha superado los sesenta títulos.

La Biblioteca ha logrado presentar el desarrollo del pensamiento ecuatoriano bajo criterios y metodologías renovadoras que han atendido a escritores ecuatorianos —por corrientes del pensamiento, así por ejemplo se dedicó un volumen a la Ilustración, otro al Romanticismo, al Arielismo, al Idealismo, al Positivismo,... en otros volúmenes se concentró la información en un solo autor: José Peralta, Julio E. Moreno, Federico González Suárez, Ángel Modesto Paredes, Belisario Quevedo, Benjamín Carrión, Pío Jaramillo Alvarado, Velasco Ibarra... y no faltaron volúmenes que cubren determinada área de las ciencias: pedagogía, estética, economía, historiografía o determinadas problemáticas: la universitaria, la expresión popular, el indigenismo, la propiedad privada y los salarios, etcétera. En esta forma se logró que autores “mayores” y “menores”, corrientes “fuertes” y “débiles”, períodos conocidos y problemáticas reconocidas o de menor difusión reciban carta de ciudadanía en una Colección que quería romper los marcos de la historiografía tradicional, como paso requerido para coadyuvar a la investigación del pensamiento en sus más ricas y diversas formas de expresión.

Por otra parte, dentro de esta vasta obra de investigación y difusión, cabe resaltar los estudios sobre el pensamiento social y político, uno de los campos “olvidados” por el academicismo imperante. En la obra *El Pensamiento Social de Montalvo, sus lecciones al pueblo*, 1984, se desarrolló la tesis de que las ideas filosóficas tienen una llave de comprensión en el pensamiento social y que este además sería anterior, incluso al pensamiento político. Metodológicamente, el pensamiento social tendría prioridad y anterioridad respecto tanto del pensamiento político como del filosófico y de éste más que del anterior. Por otra parte, también se desarrolló la tesis de que en aquellos momentos en que la filosofía se instala como un saber decodificador y crítico, este impulso proviene del proceso social y tiene sus expresiones como pensamiento social.

En lo que respecta a lo que podría ser considerado como filosofía, se pretendía mostrar aspectos del pensamiento relativos a sus diversos campos: estética (quedando excluida la crítica literaria que no integre expresamente aspectos relativos a una teoría estética); pedagogía, teología, metafísica, cosmología, psicología (y dentro de ella psicología de los pueblos y psicología

social), filosofía de la ciencia ( en relación con la biología, psiquiatría, criminología, etc.), filosofía de la historia, teoría de la cultura, etcétera.

E: Otra iniciativa editorial, con menor suerte que la anterior, corresponde al Proyecto de Biblioteca San Gregorio, 1982, denominación que hace honor al nombre de la primera universidad que tuvo la Audiencia de Quito: la Universidad de San Gregorio. El objetivo en este caso fue dar a conocer una etapa importante en la evolución de nuestro quehacer filosófico: la Colonial, toda vez que la Biblioteca Básica se había concentrado en la etapa moderna y contemporánea. A través de autores y temáticas propias de la época, se pretendía mostrar algunas de las expresiones valiosas del pensamiento escolástico y colonial en el campo de la retórica, la lógica, la física, la filosofía y otras ciencias.

F: En el contexto que venimos narrando cabe insertar una serie de encuentros nacionales e internacionales de Filosofía. El I y II Encuentro Nacional de Filosofía, 1976 y 1977, se realizaron en las ciudades de Quito y Cuenca, respectivamente, sobre «La Crisis de la Razón», y el III Encuentro Nacional de Filosofía sobre «Problemas actuales de la Filosofía en el ámbito latinoamericano», que además de contar con representantes de diferentes universidades del país, tuvo la presencia de invitados latinoamericanos: Miró Quesada, Roig, Zea, Agoglia, etcétera. Sede del IV Encuentro fue Guayaquil y del V nuevamente Cuenca. Buena parte de esta producción se difundió semanalmente gracias a la apertura del diario El Comercio, que en su Suplemento Dominical a lo largo de más de un año entregó a los lectores información sobre filosofía y pensamiento latinoamericano y ecuatoriano.

G: Se expandió aún más el radio de acción de este tipo de estudios, en otras universidades, con la incorporación del pensamiento ecuatoriano y latinoamericano bajo distintas modalidades al pensum de carreras como sociología, historia y filosofía. A nivel del bachillerato el éxito no fue mayor, a pesar de que se consiguió un Acuerdo Ministerial del 29 de marzo de 1979 por el cual se introdujo, por vez primera, en los Programas de Educación Media, las materias de pensamiento latinoamericano y ecuatoriano. A partir de 1980, en los colegios del país que conferían el Bachillerato en Humanidades, se debían reformular sus programas y textos, aspectos que quedaron más en el plano de los “sueños” que de la realidad.

## Efectos e impactos y fundamentos

Finalmente, ¿a qué condujo el cultivo de la filosofía latinoamericana y la investigación, el rescate y difusión del pensamiento ecuatoriano en alrededor de dos décadas de docencia con colegas de diferentes especializaciones y experiencias. ¿Qué quedó como legado o herencia?

Los aportes fueron múltiples. Se han recogido algunos sin pretender más que describirlos y organizarlos en un cuadro sistemático, pues no es el momento para desarrollos mayores de carácter interpretativo o de fundamentación.<sup>16</sup> En cualquier caso, el punto de partida de esta *primavera filosófica* de los años setenta y ochenta del siglo pasado fue una experiencia humana de alienación o enajenación vivida en cuanto docentes, estudiantes y ciudadanos. En la universidad percibimos que nuestros estudios de filosofía: el pensum, las actividades curriculares de docencia, evaluación e investigación y los docentes estaban volcados al conocimiento de la filosofía griega, medieval, alemana, francesa e inglesa,... con “olvido”, consciente o inconsciente, del pensamiento latinoamericano y ecuatoriano. De modo repentino se develó que gastábamos años en estudiar el pensamiento europeo y no se había recibido un solo curso sobre el pensamiento latinoamericano, ni se habían leído los autores ecuatorianos y no se tenía información alguna sobre los pensadores de diversas provincias del país. El nivel de desconocimiento y minusvaloración de lo nuestro no podía ser mayor, y bajo esos paradigmas de educación y formación surgieron sentimientos de indignación que nos hicieron sentir vergüenza de hacer filosofía bajo tales parámetros. Era la reacción al marcado “eurocentrismo” que caracteriza a nuestras élites. En educación los países llamados “desarrollados” aún nos fascinan (neocolonialismo académico)<sup>17</sup>.

Por otra parte, si la universidad, atravesaba una crisis estructural, similar fue la percepción que se desarrolló como ciudadanos en un país

---

16 Cfr. mi trabajo: “Planeación de la integración y la difusión de los estudios latinoamericanos: el caso ecuatoriano”, En: Rev. *Latinoamérica*, Nro. 13, México, Ed. Universidad Nacional Autónoma de México, UNAM, 1980; “Filosofía e Historia de las Ideas en la década de los setenta: el caso de Ecuador”. En: Rev. Hispanorama-Rundbrief des Deutschen Spanischlehrerverband. Numberg, Alemania, Junio 1981, Nro. 28. También en Rev. Cultura, Nro.11, Ed. Banco Central del Ecuador, Sept.-Dic. 1981.

17 Paladines Carlos, “Perspectivas de cambio en la Educación Básica y en el Bachillerato. Ecuador: 2007-2013-2016”. Quito. Agosto 2016. (Documento de trabajo).

visto en crisis y atravesado no solo por limitaciones de la más diversa índole: alto analfabetismo, desempleo y subempleo, carencia de servicios básicos en la mayoría de la población, latifundismo,... sino también por dramáticas situaciones y estructuras de explotación e injusticia. En pocas palabras se reveló, en los años setenta, la existencia de una realidad afligente más allá de las aulas, una realidad social, económica y política injusta e inhumana para la mayoría de la población y de acumulación de riqueza en pocas manos. En definitiva, una realidad inequitativa que fue asumida como negativa o deficitaria, lo que a la vez suscitó un discurso contestatario y de denuncia, *discurso crítico*, orientado a develar esa realidad con la fuerza de la investigación y la razón y de este modo poner en marcha un proceso de liberación y construcción de un futuro diferente al presente.

En este escenario vivido apasionadamente y que se presentaba como «afligente» se desencadenó el intento por racionalizar los procesos vividos, encontrar un sentido, el sentido en última instancia de la vida y con ello una nueva praxis de formación y de estudios. En palabras de un docente de aquellos tiempos: *“La filosofía no se enriquece por sí misma. Depende en su progreso de horizontes de comprensión y de una apertura hacia esos horizontes, que no responden estrictamente a problemas teóricos. La filosofía se instala sobre ellos como un intento de racionalizar los procesos vividos, de encontrar un sentido, el sentido en última instancia de la vida. (...) Esta fue la experiencia: (...) un descubrir, más allá de las aulas de las academias, la existencia de una realidad afligente que abría hacia una nueva comprensión y con ello hacia un nuevo descubrimiento de la filosofía. Y esto como una cuestión jugada desde una clara conciencia de la realidad de una estructura social injusta e inhumana, en medio de una situación general de dependencia. De ahí que surgiera una generación que sintió vergüenza de haber hecho filosofía y que comenzó a hablar de filosofía de la liberación.”*<sup>18</sup>

Ahora bien, estas y otras tareas, bajo los parámetros sucintamente desarrollados, serviría además para enfrentar la *crisis de identidad* que también se visibilizaba en aquellos tiempos con carácter de aguda y en múltiples ámbitos del quehacer nacional, especialmente en el plano cultural. Además, al implementar la investigación y estudio del pensamien-

---

18 Universidad de Santo Tomás, Homenaje a Roig Arturo, *Teoría del discurso y pensamiento latinoamericano*, Bogotá, 1991, p. 45.

to ecuatoriano y latinoamericano se produjo abundancia de materiales y reflexiones, bajo nueva perspectiva, sobre lo que hemos sido, sobre lo que somos, valemos y queremos ser, como también sobre el proceso de gestación y reconstrucción de nuestro pensamiento y de los principales discursos y prácticas tendientes a la construcción que nuestra identidad. En las batallas por la identidad se manifestó que no solo estaba en juego la conciencia de la alienación reinante y la posibilidad de nuestra liberación o emancipación de situaciones de dominación, inequidad e injusticia sino también la valoración de la riqueza y los tesoros que encierra nuestra geografía, historia, la diversidad de nuestras etnias, al igual que nuestra producción cultural: arte, artesanías, literatura, poesía, música,... En síntesis, el reconocimiento y valoración de lo propio y de nosotros mismos resultó un aporte invaluable a nuestra identidad, con repercusión en las pequeñas batallas sociales y políticas en que tocaba actuar en la vida cotidiana.

Además, el vigor de la investigación sobre la Historia de las Ideas en el Ecuador, impulsado y sostenido a lo largo de dos décadas, puso de relieve la articulación de las ideas y los discursos con las estructuras materiales, los conflictos sociales y la praxis política concreta, lo que dio pie a una *ampliación metodológica* que coadyuvó a vincular los textos o discursos con su contexto, a descubrir sus funciones, motivaciones y estrategias; a develar sus contenidos ideológicos; a dar con los sujetos o actores del discurso más allá de la concepción individualista o formal de los mismos; a determinar los programas y las mediaciones requeridos para institucionalizar el mundo de las ideas y lo sueños, en el suelo.

Resultó así la Historia de las Ideas un espacio de encuentro y desencuentro pero también de convergencia con otras disciplinas: sociología, historia, antropología,... y con ámbitos en que se cruza lo eidético con los imaginarios colectivos, con biografías personales, con estudios culturales, con movimientos sociales,... En pocas palabras, esa primavera filosófica de los años setenta/ochenta coadyuvó a la ampliación que en la teoría y en la práctica realizó a lo largo de América Latina la corriente de Filosofía *de la liberación* que acompañó, desde la academia, a la lucha por el “reconocimiento” de los movimientos sociales y políticos excluidos por el sistema.

En otros términos, el discurso y las prácticas relacionadas de modo explícito e implícito con la realidad latinoamericana o ecuatoriana, con las *circunstancias propias* vividas apasionadamente, requería ser rescatado, revalorado y difundido con todas las otras formas de expresión que describen, analizan y reflexionan sobre nuestros orígenes y nuestro futuro, sobre nuestro devenir y sobre nuestro presente a fin de resolver y construir, en la medida de lo posible, el espacio y el tiempo en que quisiéramos vivir. No habría salvación más que en la vida y en sus conflictivas circunstancias, que encierra una riqueza inagotable y hace de punto de arranque, plataforma desde la que despega el pensamiento y los valores de liberación o de dominación, de reconocimiento o de exclusión. Esta vida y sus conflictivas circunstancias, carácter básico este de la vida en general y de lo social y político en particular, han de ser asumidas como un proceso complejo pero dinámico de acuerdos y desacuerdos, encuentros y desencuentros en diversos niveles y con múltiples sujetos que actúan no solo como individuos exclusivamente sino también en cuanto sujetos históricos que representan a determinados grupos y estructuras económicas, sociales o políticas. Por eso la categoría de identidad trabajada intensamente en esos años se reveló no como unívoca o uniforme sino más bien como una unidad con diferencias, como una «identidad de identidades».

Esta función o tarea milenaria de la reflexión para comprender y transformar la realidad requería de investigación para detectar las raíces, los cambios y los conflictos de las estructuras y los procesos básicos de la sociedad; requería ponderar, en balanza de precisión, las posibles respuestas y actores que tuvieron la capacidad de orientar el curso de los procesos, que aportaron a la solución de nuestros retos y problemas. La filosofía latinoamericana y el pensamiento ecuatoriano, la riqueza y fecundidad encerrada en ellos nos orientaron a visualizar y valorar el predominio en nosotros del pensamiento social, político, educativo,... sobre el formal, giro este de carácter decisivo para superar los planteamientos modernos e instaurar una visión renovada de la ya centenaria problemática identitaria.

En definitiva, la construcción de la filosofía y el pensamiento latinoamericano y ecuatoriano se levantó “en aquel tiempo”, a partir de una realidad adversa que en la décadas de los sesenta y setenta asolaba al país,

que fue asumida por regla general como negativa o deficitaria e injusta, lo que suscitó un discurso contestatario y de denuncia, *discurso crítico*, orientado a develar esa realidad con la fuerza de la palabra y de este modo ejercer la función reguladora, incluso liberadora y de futuro que ella encierra. La filosofía nos permitía «soñar» un país posible y al mismo tiempo diferente al real, pero con potencial para tornarse verdadero y existente «función crítica y utópica del discurso de liberación».

Por supuesto, no faltaron limitaciones. Se “olvidó”: por ejemplo, que nuestro enfoque de la pobreza, la exclusión y la marginalización de los pueblos indígenas y otros sectores de la población los percibía como extraños al sistema, como excluidos y víctimas del mismo. La exclusión o la marginalidad desde la lente o perspectiva de la “teoría de la modernización” nos había enseñado a dividir a la población entre un segmento tradicional y otro moderno, siendo el primero el principal obstáculo para alcanzar el crecimiento económico, la estabilidad y participación políticas y los beneficios sociales y culturales dado su grado de retraso, de falta de asimilación de las normas, valores y formas que caracterizan a las sociedades modernas; el segundo (la élite moderna) era la meta que debían alcanzar nuestros países a la brevedad posible. Bajo esta perspectiva los sistemas ancestrales de producción, las formas de organización y los valores culturales de los pueblos conquistados fueron vistos como negativos y se cerró los ojos a los múltiples aportes que desde tiempos inmemorables, sea en las minas, en los obrajes, en las haciendas, ... o desde el arte, la historia, la vida campesina y urbana de los pueblos vencidos nunca han faltado. En otras palabras, la marginalidad, la pobreza y la exclusión no fueron percibidas como una situación estructural generada por un modelo de producción y relaciones humanas que privilegia el aporte de la una cara de la moneda y desconoce el aporte de la otra.<sup>19</sup> En ese marco se configuró una sociedad desigual, en virtud de la cual los de “adentro” construían barreras, protegían sus dominios contra los de “afuera” y restringían el acceso de la mayoría a los bienes de una sociedad que se construía precisamente con el aporte de los de “afuera”, como en los tiempos últimos cuando los migrantes repatriaban ingentes sumas de dinero para manutención de los de adentro. En pocas palabras, transportamos modelos y valores de una cultura hacia otras culturas y a su

---

19 Disponible en: <http://fundamentos.unsl.edu.ar/pdf/>. Consulta en marzo 2016.

vez, “ocultamos” y minusvaloramos los valores de nuestro entorno intercultural. Se inclinó la cabeza a la cultura hegemónica, “eurocentrismo” que ha dominado en los últimos siglos y ha impuesto una lógica, unas formas de pensar, de percibir y valorar el mundo, que además excluye y minusvalora a culturas y etnias diferentes.

Por estos y otros “olvidos”, con ingenuo optimismo se sobrevaloró la función de la academia y se minusvaloró a las fuerzas sociales y políticas, ellas con mayor capacidad de transformación de la historia; se juzgó que un extraordinario *legado académico* era suficiente para afianzar los posibles derroteros sobre los que podría caminar la «praxis» y el «discurso» de liberación.

### **El invierno: comienzos y re-comienzos de la filosofía**

La “crisis” y hasta la “muerte” de la filosofía se ha anunciado en forma reiterada a lo largo del s. XX, lo cual a su vez es ejemplo elocuente de su persistencia a pesar de sus limitaciones y los pronósticos sobre su fallecimiento en un futuro próximo. Como pocas instituciones probadas por el tiempo ella ha logrado vencer, tras reiteradas batallas, al polvo de los siglos y de modo similar a Sísifo, Rey de Corinto, parece condenada a levantar su legado desde las faldas de la montaña hasta su cima, y una vez coronada esta verlo caer, para reiniciar la tarea de modo reiterado y eterno, con igual o mayor optimismo.<sup>20</sup>

En 1986, con el traspaso del Departamento de Filosofía a la Facultad de Teología se dieron los primeros pasos para poner término a la *primavera filosófica* en referencia e iniciar una fase de invierno. Tan nefasta política académica, consciente o inconsciente, se alimentó del temor al izquierdismo y hasta al “comunismo” con que se visualizó a este tipo de estudios; a la “necesidad”, según algunos, de crear una Facultad de Filosofía y Teología, juntas, para que la universidad pueda ser declarada “Pontificia”; a la “carencia de recursos” para sostener un Departamento de Filosofía con pocos alumnos,... Se “olvidó” que la filosofía ni nace ni muere en un determinado día o país, sino que ella comienza y recomienza, puede renacer. Como toda obra humana está sometida al vaivén del tiempo, las circunstancias y las personas.

---

20 Ver: Paladines Carlos, “¿Muere o sobrevive la filosofía en el Ecuador?: razones de su descrédito y propuestas para su renacimiento”, en *LOGOS*, Rev. De la Facultad de Filosofía y Teología de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito, 1998.

En este eterno sobrevivir, en estos comienzos y recomienzos del quehacer filosófico, lo importante es preguntarse por el momento de su desarrollo al que nos ha tocado asistir: el de una temible glaciación o anquilosamiento o el de una brillante primavera; aunque también es posible que estemos asistiendo en el Ecuador a la confluencia de una y otra fase, transitando por el vértice o gozne histórico en el que se descomponen y entierran algunas de las antiguas fórmulas y se abren paso nuevas y más vigorosas alternativas a pesar de todas las barreras y limitaciones que no faltan. En todo caso, resulta aún difícil imaginar lo que deparará el futuro a la Filosofía en el Ecuador; seguramente no es su liquidación, pues como decía Etienne Gilson: “*La Filosofía siempre entierra a sus funebros*”, pero tampoco esto significa que se avizore una nueva primavera filosófica a la vuelta de la esquina.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bustamante F, (1997:9-40). *“Las ciencias sociales en Ecuador: los años 90.* Cuenca: Universidad de Cuenca.
- Bustamante T. (1992:68). Identidad, Democracia y Ciudadanía. En G. D. Vinuesa José, *Identidades y Sociedad* (págs. 43-76). Quito: Centro de Estudios Latinoamericanos (PUCE).
- Enríquez, P. G. (2007VIII- No. I pp.57-88). Recuperado el 02 de marzo de 2016, de <http://fundamentos.unsl.edu.ar/pdf/>
- Monfort Prades J. (2014: 156). La cultura en las Meditaciones del Quijote, una reflexión a partir de sus fuentes. En B. G. Arávalo Hector, *Entre Europa y América : Estudios de Filosofía Contemporánea en lengua española* (pág. 136/163). Loja: Universidad Técnica Particular de Loja UTPL.
- Paladines C. (2007 Sept.). *“Implicaciones del enfoque por competencias para la práctica educativa”*. LOJA: UTPL, (Documento de trabajo).
- Roig A. (1981). *Teoría y crítica del Pensamiento Latinoamericano*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Welte B. (1981: 407). Racionalidad Técnica y Cultura Latinoamericana. *Problemas de la integración cultural en el momento de confrontación de culturas con desarrollo diferente* (págs. 405-415). Santiago de Chile: Stipendienwerkes Lateinamerika - Deutschland.
- Zea L. (1978: 13). *Filosofía de la historia americana*. México: Fondo de Cultura Económica.

Recibido: enero 2018

Aprobado: mayo 2018

## La Filosofía en Ecuador entre 1930 y 1990 The philosophy in Ecuador between 1930 and 1990

David Cortez Jiménez<sup>1</sup>

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO

dcortez.mail@gmail.com

¿Que no somos originales? Verdad. ¿Pero qué ¿sólo se nos ha de reclamar a nosotros originalidad, si siempre el mundo es indulgente con quienes son de su simpatía por más repetidores que sean? No existe ni puede existir la originalidad absoluta. / América, pese a sus detractores propios o extraños, ha tenido sus filósofos. Y en Ecuador, como en América toda, la filosofía se ha puesto de manifiesto y ha orientado muchos de sus grandes acontecimientos, a veces con prioridad a los europeos.<sup>2</sup>

### RESUMEN

En el artículo se pregunta por la producción filosófica ecuatoriana entre 1930 y 1990. Para ello se identifican matrices de filosofía en el contexto de debates sobre la cultura nacional y la construcción de discursos sobre modernidad ecuatoriana.

Se analiza la tesis de que en el período mencionado se procede a una normalización de la filosofía, siguiendo la tesis de Francisco Romero, con lo cual la producción filosófica ecuatoriana se explica como el esfuerzo de élites letradas que recurrieron al disciplinamiento del saber filosófico como modo de justificar su aporte a la construcción de una cultura nacional.

---

1 Profesor Investigador de FLACSO-Sede Ecuador con especialización en filosofía. PhD de Instituto de Filosofía, Universidad de Viena, Máster en Migración, refugio y relaciones intercomunitarias, Universidad Autónoma de Madrid y Doctor en Filosofía, Pontificia Universidad Católica, Quito.

2 Emilio Uzcátegui, Palabras de bienvenida a los participantes en el Primer Congreso de Filosofía y Filosofía de la Educación en Quito en 1953, cit. por Horacio Cerutti Guldberg, en *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*, México, UNAM, 1997, pp. 66-67.

Basándose en trabajos de Hernández, Roig y Paladines se presenta las matrices filosóficas más destacadas por referencia a autores y sus obras: arielismo, positivismo, historia de las ideas, marxismo, humanismo cristiano y filosofía indígena.

Se concluye que la cumbre y, al mismo tiempo, el fin del proyecto de la cultura nacional, debido a los procesos de globalización, a finales de la década del ochenta, reconfiguran el sentido de la producción filosófica en el marco del apareamiento de actores que, a fin de cuentas, nunca fueron protagonistas de la modernidad ecuatoriana: indígenas, mujeres, ecologistas, entre otros actores.

**PALABRAS CLAVE:** filosofía – Ecuador – pensamiento – historia

#### **ABSTRACT**

The article asks about the ecuadorian philosophical production between 1930 and 1990. For this, matrices of philosophy are identified in the context of debates about national culture and the construction of discourses on ecuadorian modernity.

The thesis is analyzed that in the aforementioned period we proceed to a normalization of philosophy, following the thesis of Francisco Romero, with which the ecuadorian philosophical production is explained as the effort of literate elites who resorted to the disciplining of philosophical knowledge as a way to justify its contribution to the construction of a national culture.

Based on the works of Hernández, Roig and Paladines, the most outstanding philosophical matrices are presented by reference to authors and their works: arielismo, positivism, history of ideas, marxism, christian humanism and indigenous philosophy.

It is concluded that the summit and, at the same time, the end of the project of the national culture, due to the processes of globalization, at the end of the eighties, reconfigure the sense of the philosophical production in the frame of the appearance of actors that , in the end, they were never protagonists of the Ecuadorian modernity: indigenous people, women, ecologists, among other actors.

**KEY WORDS:** philosophy – Ecuador – thought – history

## 1. Introducción

Este artículo es una contribución para una historia del pensamiento filosófico ecuatoriano entre los años 1930 y 1990. Se trata de una época que hace del concepto “modernidad” el objetivo de los más variados intentos, siendo la *nación* el marco general en el que estos se inscriben. Aquí se procede a cierta “normalización” de la filosofía, siguiendo la tesis de Francisco Romero,<sup>3</sup> no solo por el concurso de las universidades —que construyen objetos, reglas y disciplinas—, sino también por la institucionalización de “culturas nacionales”<sup>4</sup> —proyecto asumido por las élites dirigentes y los estados— y el surgimiento de una esfera pública dinamizada por un mercado editorial que contribuyó a la difusión y legitimación de determinados discursos filosóficos.

En este contexto, y dado que entendemos que la filosofía es una construcción social, nuestra pregunta se puede plantear en los siguientes términos: ¿Cuál fue la producción filosófica ecuatoriana que dio cuenta de dicha modernidad? ¿Qué corrientes de pensamiento se consolidan, legitimando o deslegitimando la presencia de élites dirigentes involucradas en la construcción de una “cultura nacional”? ¿En qué autores y obras se puede registrar a nivel filosófico transformaciones operadas por dichos intentos?

Se buscará responder a estas preguntas concibiendo la filosofía más allá de la tesis idealista del genio o individuo, desparramando su origen en un complejo entramado de prácticas sociales en las que varias instituciones contribuyen para su profesionalización disciplinaria. Esto no significa desconocer la labor del intelectual dedicado a la filosofía, aunque sí mostrar la relatividad y contextualidad de su quehacer. Tratándose del intelectual vinculado a la academia y/o de aquél involucrado en procesos sociales, entendemos que una “obra” es una construcción social que desborda a su autor o autora. De modo que es necesario estar atentos a la relatividad del criterio de las “corrientes” porque no siempre coincide con el del “autor”. En este sentido, no nos identificamos con perspectivas metódicas que se dedican a la elaboración de historias de la

3 Cfr. Francisco Romero, *Sobre la filosofía en Iberoamérica*, Buenos Aires, 1952.

4 Cfr. Fernando Tinajero, *Una cultura de la violencia. Cultura, arte e ideología (1925-1960)*, en Enrique Ayala Mora (ed.), *Nueva Historia del Ecuador. Época Republicana, Vol. 10*, Quito, Corporación Editora Nacional, 1990; Joaquín Hernández Alvarado, *Algunas cuestiones epistemológicas de la filosofía latinoamericana contemporánea. El caso ecuatoriano*, en *Sophia. Revista de Filosofía*, n. 5, Quito, Casa de la Cultura Ecuatoriana, 2009, pp. 33-39.

filosofía, a secas, puesto que la filosofía es una producción histórica, así como también evitamos verla como mero reflejo “ideológico”, ya que su apareamiento no se puede reducir a la “conciencia” de un grupo, sino al conjunto de prácticas que hacen posible el surgimiento de un “discurso”.<sup>5</sup> Esta es la razón por la cual preferimos hablar de matrices de pensamiento filosófico.

En el punto segundo, estado de la cuestión (2), se informa sobre los intentos de elaboración de una historia del pensamiento filosófico ecuatoriano, mostrando sobre todo su incremento a finales de los años setenta y principios de los ochenta, debido a la consolidación del movimiento de historia de las ideas. A continuación, recurriendo al texto “Esquemas para una historia de la filosofía ecuatoriana” de Arturo Andrés Roig, publicado en el año 1977, se procede a una presentación de la producción filosófica por matrices (3), destacándose el arielismo (3.1), el positivismo (3.2) y el liberalismo (3.3). Luego, para avanzar más allá del esquema de Roig, se retoman algunos análisis de Joaquín Hernández, sobre todo para caracterizar el movimiento de historia de las ideas (3.4) en los años ochenta y el fin de siglo. Finalmente, dado que considero insuficientemente presentados otros aportes, o simplemente no aparecen en los autores mencionados, hago un intento de presentación del desarrollo del marxismo (3.5), el humanismo cristiano (3.6) y la filosofía indígena (3.7) en Ecuador.

## 2. Estado de la cuestión

Entre las décadas del treinta y el sesenta ya se pueden registrar algunos trabajos que dedican a la elaboración de una historia del pensamiento filosófico no solo en Ecuador, sino también a nivel latinoamericano.<sup>6</sup> Pero es sobre todo hacia finales de la década del setenta que se consolidó un movimiento dedicado a la historia de las ideas filosóficas en Ecuador. Horacio Cerutti presentó en el IX Congreso Interamericano de Filosofía en Caracas una ponencia con el título “Dificultades, re-

---

5 Cfr. Michel Foucault, *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 1994.

6 Cfr. José Rafael Bustamante, *La filosofía en el Ecuador*, en *América* (Quito), 9:58 (1934), 165-171; *Rodríguez Isúa, Historia de la Filosofía en Hispanoamérica*, Universidad, Guayaquil, 1945; Benjamín Carrión, *Historia de las ideas en el Ecuador*, Revista de historia de las ideas, 1 (1959), 251-263; Alfredo Carrillo Narváez, *La trayectoria del pensamiento filosófico latinoamericano*, Quito, Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1959, 348 p.

cursos y posibilidades en la investigación del pensamiento ecuatoriano” (1977).<sup>7</sup> Siendo también del mismo autor un texto que fuera publicado en la revista *Pucará* con el título de “Aproximación a la historiografía del pensamiento ecuatoriano”<sup>8</sup> (1977) y otro titulado “Situación de los estudios filosóficos y sociales en el Ecuador en la actualidad” (1980).<sup>9</sup> Arturo Andrés Roig, por su parte, publicó un libro mediano sobre “Esquemas para una historia de la filosofía ecuatoriana” (1977) que luego reeditó en versión corregida y aumentada (1982). Carlos Paladines publicó dos artículos, “Notas sobre metodología de investigación del pensamiento ecuatoriano” (1978)<sup>10</sup> y “Filosofía e historia de las ideas en la década de los 70: el caso del Ecuador” (1981)<sup>11</sup>, y un tomo bajo el título de “Sentido y trayectoria del pensamiento ecuatoriano” (1990)<sup>12</sup> que, aunque no se centra en el siglo veinte, llega a abordar sus décadas iniciales. En 1990 Fernando Tinajero publicó un capítulo que también incluye aspectos históricos del desarrollo de la filosofía en Ecuador.<sup>13</sup> Osvaldo Rivera dio a conocer su “Visión histórica de la filosofía ecuatoriana y latinoamericana” (1996). Horacio Cerutti, además, publicó el libro “Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina” (1997) donde también se recoge sus trabajos anteriores sobre Ecuador. Finalmente, Joaquín Hernández publicó el artículo “Algunas cuestiones epistemológicas de la filosofía latinoamericana contemporánea. El caso ecuatoriano” (2009)<sup>14</sup>.

7 Horacio Cerutti, *Dificultades, recursos y posibilidades en la investigación del pensamiento ecuatoriano*, en: *Memorias del IX Congreso Interamericano de Filosofía*, Sociedad Venezolana de Filosofía, Caracas, julio de 1979.

8 Este trabajo apareció por vez primera en *Pucara*, n. 1, Cuenca, enero de 1977, pp. 21-48, y una reedición corregida en *Latinoamérica*, núm. 1, UNAM, México, 1978, pp. 215-244.

9 Este capítulo corresponde a la redacción posterior de una participación en el Coloquio sobre Venezuela, Colombia y Ecuador, organizado por la Sección latinoamericana del Instituto Central 06 de la Universidad de Erlangen Nuremberg de la República Federal Alemana. Primero se publicó en *Lateinamerika Studien: Venezuela, Kolumbien-Ecuador; Wirtschaft, Gesellschaft und Geschichte*, München, Wilhelm Kink Verlag, 1980, Band 7, pp. 503-511.

10 Carlos Paladines, *Notas sobre metodología de investigación del pensamiento ecuatoriano*, en *Latinoamérica: anuario de estudios latinoamericanos*, 11 (1978), pp. 179-213.

11 Carlos Paladines, *Filosofía e historia de las ideas en la década de los 70: el caso del Ecuador*, en *Cultura*, 3:11 (sept. /dic. 1981), pp. 247-264.

12 Carlos Paladines, *Sentido y trayectoria del pensamiento ecuatoriano*, Quito, Banco Central del Ecuador, 1990.

13 Fernando Tinajero, op. cit., *Una cultura de la violencia...*, pp. 187-210.

14 El primer borrador del presente artículo se elaboró en 2010, razón por la cual no se

### 3. Matrices de pensamiento filosófico

Roig propuso un esquema de historia del pensamiento filosófico para el caso ecuatoriano. El autor ubica tres grandes períodos: el primero, o época del trabajo servil y esclavo, que iría desde el siglo XVI hasta fines del siglo XIX; el segundo, o época de la crisis del trabajo servil, que abarcaría desde fines del siglo XIX hasta la primera década del siglo XX; el tercero, o época del trabajo asalariado, que abarcaría desde las primeras décadas del siglo veinte hasta la fecha de publicación del texto que aquí se comenta (1982).

En el esquema de Roig, el siglo XX ecuatoriano, o “período del trabajo asalariado”, se dividía en dos subperíodos, denominando al primero “liberalismo consolidado” y, al segundo, “reformismos” o “crisis” del liberalismo. En cada uno de estos subperíodos, a su vez, el autor ubicaba corrientes de pensamiento, mencionando al arielismo, el positivismo y el liberalismo conservador para el primero y al socialismo reformista y al populismo para el segundo. Seis matrices de pensamiento que, en su opinión, se pueden localizar desde inicios del siglo veinte hasta aproximadamente la década del setenta e inicios del ochenta. A continuación, sobre la base del trabajo de Roig, y complementando con trabajos que aparecieron hasta aproximadamente inicios del noventa, se observa más de cerca algunas de estas matrices de pensamiento filosófico, sus autores y obras más relevantes.

Como ya se mencionó, también es necesario llamar la atención sobre el límite temporal del esquema de Roig, hasta 1980 aproximadamente, pero también sobre algunos “silencios” que practica. Tal es el caso, por ejemplo, sobre autores y trabajos filosóficos de raigambre marxista u otros en perspectiva humanista y cristiana. Lo mismo se puede decir respecto a un pensamiento “indígena” que no se lo puede remitir simplemente a sus antecedentes “indigenistas” y que se consolidó como una perspectiva de trabajo propia a principios de los ochenta.

#### 3.1 Arielismo

Partamos de que el “arielismo” fue un vasto movimiento cuya configuración programática se plasmó particularmente en el texto “Ariel”

---

pudo considerar el trabajo de Carlos Paladines, "Breve historia del pensamiento ecuatoriano" (2011).

(1900) del uruguayo Enrique Rodó. Su apelación a un orden estético no sólo fue una abstracta defensa de la libertad, que el idealismo consideraba como la más alta expresión del “espíritu”, sino que en todo esto se trastocaba la acción de nuevos grupos que pugnaban por legitimarse discursivamente. Así, frente al déficit cultural generado por discursos positivistas el arielismo fue la ocasión de élites que se dieron a la construcción de un discurso de *lo propio*. Se trataba de discursos cuya amplitud sugería la convocatoria a amplios sectores de la sociedad ecuatoriana, pudiéndose encontrar aquí los orígenes de vastos movimientos como el populismo y el indigenismo, que se hicieron sentir hasta la segunda mitad del siglo XX. En el caso ecuatoriano, el interés de Rodó por Montalvo fue una buena oportunidad para impulsar el movimiento, siendo testimonio de ello uno de los trabajos de Gonzalo Zaldumbide<sup>15</sup> (1884-1964). Que las élites hayan puesto al “indio ecuatoriano” en el centro de su discurso, entre otras cosas, responde a aquel programa de búsqueda y construcción de identidad, así se lo puede interpretar en el trabajo de Pío Jaramillo Alvarado<sup>16</sup> (1889-1968).

Roig se refería a un “positivismo espiritualista” para el caso ecuatoriano, mencionando los nombres de José Rafael Bustamante (1881-1961), Julio Enrique Moreno<sup>17</sup> (1879-1952) y Guillermo Bustamante (1893-1993). Estos autores se distancian de posiciones conservadoras, que se concretaron hacia fines de la década de los años treinta pero sin dejar la órbita liberal, espiritualizando al positivismo, en unos casos, o, bajo la influencia del culturalismo alemán, la filosofía francesa de la intuición o del vitalismo orteguiano, en otros, sin haber llegado a adoptar una posición idealista abiertamente antipositivista. Se puede agregar a los autores mencionados, si consideramos la antología que presentó Nancy Ochoa<sup>18</sup> en 1986 sobre el arielismo en Ecuador, los nombres de Aleja-

---

15 Obras de Zaldumbide en las que se puede analizar su veta “arielista”: *José Enrique Rodó* (1919), *Juan Montalvo* (1937), *José Enrique Rodó: su personalidad y su obra* (1944), *Cuatro clásicos americanos: Rodó, Montalvo, Fray Gaspar de Villarreal, P. J. B. Aguirre* (1951).

16 De las obras de Pío Jaramillo Alvarado se pueden resaltar *El indio ecuatoriano* (1922) y *El régimen totalitario en América: tres ensayos políticos* (1962). Cfr. Galo Mora Witt, *Pío Jaramillo Alvarado. Pensamiento histórico, político y social*, Quito, Corporación Editora Nacional / Banco Central del Ecuador, 2008.

17 Obras de Julio E. Moreno: *Humanidad y espiritualidad: bosquejo de una antropología sociológica*, *Filosofía de la existencia: notas sobre Ortega y Gasset* (1940), *El sentido histórico y la cultura: para una sociología ecuatoriana* (1940).

18 Cfr. Nancy Ochoa, *El arielismo en Ecuador*, Quito, Corporación Editora Nacional /

ndro Andrade Coello<sup>19</sup> (1888-1943), Julio Endara (1899-1969), Alfredo Espinosa Tamayo (1880-1918) y José María Velasco Ibarra (1893-1980).

### 3.2 Positivismo

El mismo Roig se refería en sus esquemas a la presencia “tardía” y “fugaz” del positivismo en Ecuador, siendo posible considerarlo como matriz de pensamiento filosófico que emergió aproximadamente entre 1915 y 1930.<sup>20</sup> Se trata de una época en la que aparece la industria en el marco de un modelo agro-exportador, principalmente en la Costa ecuatoriana. Los intelectuales dieron razón de la inscripción de la nación en el movimiento secular de una historia abocada a procesos de internacionalización del capital. Para tales fines se recurre a la ciencia como criterio sobre cuya base se diseñaron disciplinas para explicar la sociedad, el conocimiento y la cultura ecuatorianas. Roig explica que el positivismo se habría desarrollado alrededor de tres líneas.

Una primera matriz, de cuño cientificista, que se dedicó a biología, psicología y psiquiatría, sin que se haya desentendido de las dimensiones sociales de estas disciplinas, pudiéndose destacar los nombres de Julio Endara (1899-1969), Juan H. Peralta (1873-1947), Julio Aráuz (1890-1971), Jorge Escudero Moscoso (1901-1964), Agustín Cueva Tamariz (1903-1979), entre otros. Una segunda matriz, que se centró en temas ético-sociales, y generó trabajos sobre filosofía política, sociología y ética. Aquí se pueden mencionar obras de Ángel Modesto Paredes<sup>21</sup> (1899-1979), a quien Rafael Quintero denominó “el primer sociólogo ecuatoriano”<sup>22</sup>, y Belisario Quevedo (1883-1921), pudiéndose añadir a estos los nombres de Antonio J. Quevedo (1900), Alfredo Pérez Guerrero (1901-1966), Aurelio García (1902) y Víctor Gabriel Garcés (1905-1968). Tinajero considera que esta matriz de pensamiento filosófico ha-

---

Banco Central del Ecuador, 1986.

19 En uno de sus trabajos, Andrade Coello también se ocupó de *Rodó* (1917).

20 Sobre el positivismo en Ecuador cfr. Samuel Guerra, *Belisario Quevedo. Ensayos sociológicos políticos y morales*, Corporación Editora Nacional / Banco Central del Ecuador, Quito, 1981; Carlos Paladines y Samuel Guerra, *Pensamiento positivista ecuatoriano*, Quito, Corporación Editora Nacional / Banco Central del Ecuador, 1981.

21 Algunas obras de Ángel Modesto Paredes: *Sociología general aplicada a las condiciones de América* (1924), *La conciencia social* (1927).

22 Rafael Quintero, *Pensamiento sociológico de Ángel Modesto Paredes*, Quito, Banco Central del Ecuador / Corporación Editora Nacional, 1988, p. 11.

bría dado lugar al nacimiento de un “socialismo casi utópico”<sup>23</sup> desde una matriz liberal burguesa. Finalmente, una tercera matriz que hizo de la pedagogía su tema principal. Recurrió a la escuela herbartiana que llegó con las dos misiones alemanas que fueron contratadas en 1914 y 1922. En el grupo de maestros formados en la primera generación se destacan los nombres de Emilio Uzcátegui, Reinaldo Murgueytio y Rafael Coronel; los de la segunda, por su parte, tuvieron acceso al pensamiento de Decroly, Dewey, Claparède y Montessori. En esta última se puede mencionar a Gonzalo Abad Grijalva, Edmundo Carbo, Ermel Velasco, Blanca Margarita Abad de Velasco, Rubén Silva y otros.

### 3.3 Liberalismo y socialismo

A continuación, y localizando su constitución como una matriz de pensamiento filosófico hacia fines de la década de los treinta, anotaba Roig como representantes del “liberalismo conservador” los nombres de Jacinto Jijón y Caamaño (1890-1950) y Julio Tobar Donoso (1894-1981). Este último publicó en 1960 una antología de textos sobre el primero y Ricardo Muñoz Chávez, en 1981, también presentó otra sobre Jijón y Caamaño con el subtítulo de “Política conservadora”<sup>24</sup>. Vinieron después del conservadurismo un momento de “transición” que iría desde una suerte de “positivismo espiritualista” hasta aportes de carácter postpositivistas. Como ya señalamos, Roig anotaba los nombres de José Rafael Bustamante (1881-1961), Julio Enrique Moreno<sup>25</sup> (1879-1952) y Guillermo Bustamante (1893-1993). Sin dejar de representar planteamientos liberales, y asumiendo un cierto rasgo idealista y espiritualista, estos autores no se distanciaron claramente del positivismo.

Luego de la “transición” Roig anota los nombres de Belisario Quevedo (1883-1921) y Ángel Modesto Paredes (1896-1974) como representantes de lo que sería el “socialismo reformista”. Autores que ubicándose todavía en la estela positivista, habrían elaborado un pensa-

---

23 Cfr. Fernando Tinajero, op. cit., *Una cultura de la violencia...*, p. 196.

24 Julio Tobar Donoso, *Jacinto Jijón y Caamaño*, Quito, 1960; Ricardo Muñoz Chávez, *Jacinto Jijón y Caamaño. Política Conservadora*, Quito, Corporación Editora Nacional / Banco Central del Ecuador, 1981.

25 Obras de Julio E. Moreno: *Humanidad y espiritualidad: bosquejo de una antropología sociológica*, *Filosofía de la existencia: notas sobre Ortega y Gasset* (1940), *El sentido histórico y la cultura: para una sociología ecuatoriana* (1940).

miento socialista de carácter reformista. Samuel Guerra y Rafael Quintero publicaron en 1981 sendas antologías con los títulos de “Ensayos sociológicos, políticos y morales”, del primero, y “El pensamiento sociológico”, del segundo. El esquema de Roig culmina con la “filosofía populista” de José María Velasco Ibarra (1893-1980) quien se inspiró inicialmente en doctrinas jurídicas y sociales del krausismo español y, más tarde, en el existencialismo.

### 3.4 “Historia de las ideas”

Desde mediados de la década del setenta hasta fines de la década del ochenta se consolidó en Ecuador el movimiento de “historia de las ideas” y “filosofía de la liberación”. No cabe duda que el papel desempeñado por una generación de exiliados, que llegaron escapando de la dictadura militar argentina, fue decisiva para el desarrollo de dicha matriz. En este sentido, aquí se destacó la presencia de Arturo Andrés Roig y Rodolfo Agoglia, que se vincularon a la Pontificia Universidad Católica de Quito, así como de Horacio Cerutti que se relacionó con la Universidad de Cuenca. Sus aportes no solo dinamizaron la producción filosófica a nivel nacional, sino que también lograron el fortalecimiento de una matriz de pensamiento cuya influencia se hizo sentir a nivel latinoamericano. Declaraciones conjuntas, a partir de las cuales se puedan identificar programas filosóficos que dieron paso al surgimiento de una perspectiva *latinoamericana*, se pueden considerar las declaraciones de Morelia (1974) y también la de Salta (1975). El primer documento fue dado a conocer bajo las firmas de Roig, Miró Quesada, Zea y Dussel, entre otros. En el segundo, en cambio, Horacio Cerutti aparece como figura relevante.<sup>26</sup>

En este contexto es importante destacar el rol desempeñado por instituciones como la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, fundada en 1946, en cuya Facultad de Ciencias Humanas se creó, en 1971, un Departamento de Filosofía, y también la Universidad de Cuenca. Estas universidades emprendieron sendos Encuentros Ecuatorianos de Filosofía desde 1976.<sup>27</sup> A esto, además, hay que sumar el trabajo edi-

---

26 Cfr. Carlos Beorlegui, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2004, pp. 661-802.

27 Los Encuentros Ecuatorianos de Filosofía tuvieron lugar en las siguientes ciudades y

torial desempeñado por el Banco Central del Ecuador y la Corporación Editora Nacional con sus colecciones “Biblioteca Básica del Pensamiento Ecuatoriano” y “Pensamiento Fundamental Ecuatoriano”. La actividad desempeñada por dichas instituciones contribuyó decididamente a una cierta institucionalización de la filosofía no sólo a nivel académico, sino también a nivel estatal. En este sentido, las producciones del grupo de “historia de las ideas” surgieron en el marco de la institucionalización de un discurso de la “cultura nacional”.<sup>28</sup>

Joaquín Hernández menciona dos acontecimientos importantes para la articulación inicial del movimiento de historia de las ideas en Ecuador. El primero habría sido la publicación en Quito del primer número de la “Revista de Historia de las Ideas” en 1959. Hito fundamental que tuvo, entre otros, el apoyo del Presidente de la Casa de la Cultura Ecuatoriana, Benjamín Carrión. Hernández, además, llama la atención sobre el “Estudio Introductorio” de la edición facsimilar de los primeros dos números, que Roig elaboró, donde la filosofía aparece como un componente de la “Historia de las ideas”, abriendo a futuro un campo de acción entre esta y la filosofía de la liberación. El segundo momento, que se inicia a mediados o finales de la década del setenta, asumiría la forma de una “reflexión crítica” por su recurso a las teorías de la dependencia y la filosofía de la liberación y la filosofía idealista de la tradición alemana en las versiones de Kant y Hegel y, con las diferencias del caso, Marx. La posición “crítica” frente a la realidad social estaba mediada por el tipo de filosofía que se acentuaba y la dimensión interdisciplinaria que se establecía con ciencias humanas como la sociología y la historia.<sup>29</sup>

Entre las obras más destacadas, que contribuyeron dando consistencia a dicha matriz, están “Esquemas para una historia de la filosofía ecuatoriana” (1977) y “Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano” (1981) de Roig. Por su parte, Cerutti publicó “Filosofía de la liberación latinoamericana” (1983) y “Hacia una metodología de la historia

---

años: el primero en Quito, 1976; el segundo en Cuenca, 1977; el tercero en Quito, 1978; el cuarto en Cuenca, 1984; el quinto en Guayaquil, 1987; el sexto en Cuenca, 1992; el séptimo en Cuenca, 1997; el octavo en Cuenca; el noveno en Cuenca, 2006.

28 Aparte de los textos ya mencionados de Tinajero y Hernández, también cfr. Agustín Cueva, *Entre la ira y la esperanza. Ensayos sobre la cultura nacional*, Cuenca, Casa de la Cultura, 1981.

29 Cfr. Joaquín Hernández, op. cit., *Algunas cuestiones epistemológicas...*, p. 35.

de las ideas (filosóficas) en América Latina” (1997), habiendo recogido en este último, entre otros, trabajos dedicados al caso ecuatoriano que son anteriores a su texto sobre filosofía de la liberación. Por otra parte, Rodolfo Agoglia también publicó un texto dedicado al estudio del “Pensamiento romántico ecuatoriano” (1980) y, además, una “Historiografía ecuatoriana” en 1985. De entre los ecuatorianos se destacan los volúmenes “Historia del pensamiento pedagógico ecuatoriano” (1988) y “Sentido y trayectoria del pensamiento ecuatoriano” que publicó Carlos Paladines, así como también el artículo “Perspectivas y propuestas para una filosofía latinoamericana y ecuatoriana” (1978) de Samuel Guerra.

Con “el silencio filosófico ecuatoriano”<sup>30</sup> Hernández se refiere al abrupto declive que experimentó en este campo la producción intelectual hacia finales de la década del ochenta y principios del noventa. Situación que resultaría particularmente “extrema” cuando se la contrasta con la consolidación alcanzada por el movimiento de “historia de las ideas” en la década del ochenta. Ciertamente que los trabajos de autores como Roig y Cerutti desbordaron las fronteras ecuatorianas y se constituyeron en verdaderos referentes a nivel latinoamericano. En opinión de Hernández, el liderazgo alcanzado por la historia de las ideas se habría dado en el marco de una “alianza” con la “filosofía de la liberación”, más aún, se trataría de una relación sin mayores problemas epistemológicos. Observando los acontecimientos de aquella época, ciertamente que tanto la historia de las ideas como la filosofía de la liberación comparten una perspectiva emancipatoria desde la que, aunque en forma diferenciada, requieren un ámbito de convergencia en el que tanto la perspectiva historicista como la liberacionista reafirman su vocación política –en la utopía de la nación– y una cierta teleología de la historia –como anuncio mesiánico.

### 3.5 Marxismo

El desarrollo de un pensamiento de tradición marxista en Ecuador está vinculado en sus inicios, entre otras razones, al surgimiento del Partido Socialista Ecuatoriano, en 1926, y a su posterior escisión, acontecimiento que se evidenció con el apareamiento del Partido Comunista

---

30 Joaquín Hernández Alvarado, op. cit., *Algunas cuestiones epistemológicas...*, p. 35.

del Ecuador en 1931. Anterior a estos años se tiene conocimiento que las ideas de los peruanos Raúl Haya de la Torre, que fueron difundidas en su revista *Claridad*, y los escritos de José Carlos Mariátegui, quien en 1924 fue subdirector de la mencionada revista, tuvieron gran acogida entre los jóvenes simpatizantes de las filas socialistas. Notándose un evidente esfuerzo de especialización en perspectiva marxista en la así llamada Escuela Socialista del Partido socialista. En este sentido, Germán Rodas da cuenta de los instructores y temáticas que en aquella época se trabajaban: Ángel F. Rojas, materialismo histórico; Néstor Mogollón, economía marxista; Antonio José Borja, historia y doctrina del movimiento obrero; Juan Genaro Jaramillo, legislación nacional de trabajo; y Carlos Vinuesa, problemas nacionales. En este contexto es que se publicó, en 1946, “El socialismo doctrina de los trabajadores” de Manuel Agustín Aguirre (1903-1992), habiendo sido éste el primer título de una colección denominada “Cuadernos Socialistas”.<sup>31</sup>

Agustín Cueva relativiza y critica la supuesta “proscripción” del pensamiento de Mariátegui en el período que muchos historiadores describen como la larga etapa marxista-leninista que abarcaría desde aproximadamente 1930 hasta la Revolución Cubana en 1959. En su opinión, por lo menos en Ecuador, en la década de los cuarenta y cincuenta los *Siete Ensayos* de Mariátegui se habrían convertido en un “clásico” para el tratamiento del problema indígena, o agrario, y para el análisis y producción literaria.<sup>32</sup> Opinión que se puede confirmar si se considera que el diario *La Tierra* del Partido Socialista Ecuatoriano, cuya primera edición data del año 1933, hizo del debate sobre la tenencia de la tierra uno de sus principales temas no solo en sus primeros números, sino a lo largo de su aparición intermitente hasta su última edición en 1986.<sup>33</sup>

Sin duda que el nombre de Manuel Agustín Aguirre es una referencia obligada para la investigación de un pensamiento marxista en Ecuador. Llegó a desempeñarse como rector de la Universidad Central

31 Cfr. Germán Rodas Chaves, *Partido Socialista casa adentro. Aproximación a sus dos primeras décadas*, Quito, Ediciones La Tierra, 2006, pp. 26, 132 y 141.

32 Cfr. Agustín Cueva, *El marxismo latinoamericano: historia y problemas actuales* (1987), en Alejandro Moreano, *Entre la ira y la esperanza y otros ensayos de crítica latinoamericana. Fundamentos conceptuales Agustín Cueva*, Bogotá, Siglo del Hombre / CLACSO, 2008, en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/secret/critico/cueva/08marxismo.pdf>, 10.05.09.

33 Cfr. Germán Rodas Chaves, supra, pp. 61-65.

del Ecuador en Quito, ocupándose en su extensa obra de aspectos filosóficos, políticos, sociológicos, históricos y universitarios desde una fundamental perspectiva marxista que no pierde de vista el análisis de la realidad latinoamericana y ecuatoriana.<sup>34</sup> También el ya nombrado Agustín Cueva<sup>35</sup> (1937-1992) es otra de las figuras relevantes de un discurso marxista en el Ecuador. Sus análisis aparecieron a propósito de los debates surgidos con diferentes tradiciones marxistas en las décadas del sesenta y setenta, la aplicación de modelos desarrollistas en la región, así como de los procesos políticos desatados con motivo de la Revolución Nicaragüense (1979). En su *La teoría marxista: categorías de base y problemas actuales* (1987) critica a las interpretaciones que en Latinoamérica, basándose en tesis de Gramsci, se hacían en aquella época sobre “sociedad civil” y “hegemonía”, ya que con estas se neutralizaría las categorías marxistas de “capital”, “poder” y “clase”. Su análisis, además, muestra el debate con pensadores europeos como Balibar, Lukács, Althusser, Poulantzas y otros.<sup>36</sup> Pudiéndose constatar la continuidad de una matriz de pensamiento marxista en diversidad de autores y obras en las que se dedicaron y, hasta la fecha, se dedican a diferentes disciplinas. Tal es el caso de Rafael Quintero (1944), Fernando Tinajero (1940), Enrique Ayala Mora (1950), Alejandro Moreano y José Moncada, entre otros más.

### 3.6 Humanismo cristiano

En los años setenta y ochenta se puede registrar en Ecuador un pensamiento cristiano, que apela a un legado “humanista”, y se posiciona de distintas maneras frente al marxismo, la historia de las ideas y la

- 
- 34 Obras relevantes de Aguirre son *Lecciones de marxismo o socialismo científico* (1950), *Apuntes para la historia del pensamiento económico* (1960 y 1960); sobre temas socio-políticos, en cambio, son sus *El socialismo, doctrina de los trabajadores* (1946), *Revolución burguesa o socialista para América Latina y Ecuador* (1959), *Imperialismo y militarismo en América Latina* (1969); como temas históricos se puede incluir a su *Las ideologías económicas y su papel en América Latina* (1969), *Marx entre América Latina* (1985); finalmente, sobre temas universitarios son *La segunda reforma universitaria* (1973) y *Universidades y movimientos estudiantiles* (1988).
- 35 Obras de Cueva son *Entre la ira y la esperanza* (1967), *El proceso de dominación política en el Ecuador* (1972), *Problemas y perspectivas de la teoría de la dependencia* (1974), *La concepción marxista de las clases sociales* (1975), *El desarrollo del capitalismo en América Latina* (1977), *La teoría marxista: categorías de base y problemas actuales* (1987), entre otras.
- 36 Cfr. Alejandro Moreano, *Agustín Cueva*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar / Corporación Editora Nacional, 2007.

filosofía de la liberación. Así, por ejemplo, a diferencia del movimiento de “Cristianos por el socialismo”, que se concretó en el Chile de la post-revolución cubana, Eduardo Rubianes<sup>37</sup> y Salvador Cevallos<sup>38</sup> llamaban la atención sobre las incompatibilidades conceptuales del humanismo marxista y un pensamiento de raigambre cristiana. En el mismo modo se pronunciaba José Vega Delgado<sup>39</sup>, quien, además, recurriendo a Teilhard de Chardin, propuso una “filosofía cristiana de la historia”. La presencia de tesis de este pensador francés también es clara en el trabajo filosófico-teológico que el argentino Italo Gastaldi, que se radicó en Ecuador, presentó desde una reflexión antropológica.<sup>40</sup> Perspectiva humanista que en un trabajo de Hernán Malo González,<sup>41</sup> en cambio, adquiere la forma de una reflexión ética y estética que toma impulso de tesis planteadas por otro filósofo francés, Félix Ravaisson, en torno al “hábito”. Pudiéndose constatar también la existencia de una reflexión metafísica que, estando mediada por autores del ámbito germano-hablante, reactualiza tradiciones cristianas de cuño aristotélico en el marco de debates modernos. Ejemplo de esto último son algunos trabajos de Julio Terán Dutari.<sup>42</sup>

En general, estos pensadores cristianos presentaban cuestionamientos al movimiento de pensamiento latinoamericano o filosofía de la liberación sobre todo por la presencia del marxismo. Sin embargo, se puede observar que el movimiento de historia de las ideas en Quito se dinamizó desde la Universidad Católica, bajo el rectorado de Hernán Malo González. Por otro lado, si esto puede ayudar a contextualizar planteamientos filosóficos con desarrollos disciplinarios paralelos, se puede con-

---

37 Obras: *Marxismo: hombre sí, dios no* (1968) y *El dominio privado de los bienes según la doctrina de la iglesia* (1975).

38 Salvador Cevallos, *Cristianos marxistas*, Quito, Universidad Católica, 1983.

39 Obras donde trabaja un humanismo cristiano: *Filosofía e historia en Teilhard de Chardin: ensayo-tratado para una filosofía cristiana de la historia*, *Humanitas: el problema del humanismo en la filosofía marxista y en la filosofía cristiana* (1983) y *Ética como acción de la filosofía de la acción humana y del valor moral* (1986).

40 Cfr. Italo Gastaldi, *El hombre un misterio*, Quito, Universidad Católica, 1983.

41 Obras en las que se puede investigar sus planteamientos filosóficos cristianos: *Ética, sentido del mundo y humanismo* (1971) y *El hábito en la filosofía de Félix Ravaisson* (1976). Para una visión general de Malo González cfr. Arturo Andrés Roig, *Hernán Malo González. Pensamiento filosófico*, Quito, Corporación Editora Nacional / Universidad Católica de Cuenca, 1989.

42 Obras relevantes: *Christentum und Metaphysik. Das Verhältnis beider nach der Analogielehre Erich Przywaras* (1973), *Conocimiento y tradición metafísica* (1981), *La libertad humana y la metafísica* (1982).

siderar a Terán Dutari como uno de los críticos más fuertes de la “teología de la liberación”. Habiendo sido Leónidas Proaño<sup>43</sup> (1910-1988) uno de los representantes más destacados de este último movimiento, trabajo pastoral e intelectual que no solo se dio a conocer a nivel nacional, sino que también trascendió a nivel latinoamericano. El mencionado Italo Gastaldi también se identificó con la perspectiva pastoral e intelectual de este último. Justamente es una veta cristiana vinculada a la teología y filosofía de la liberación que surgirá la “filosofía indígena”.

### 3.7 “Filosofía indígena”

Se puede registrar a principios de la década del ochenta la presencia de una “filosofía indígena” en Ecuador. Habiendo sido la “filosofía latinoamericana”, tanto en su matriz historicista como liberacionista, quien ofreció el contexto disciplinario inmediato para su consolidación como tal. Sin embargo, sus orígenes son anteriores y diversos; pudiéndose buscarlos en el vasto y complejo movimiento del indigenismo latinoamericano que ocupó gran parte del siglo veinte, así como también en una cierta tradición socialista de raigambre marxista. Es necesario, asimismo, no olvidar la dinámica interdisciplinaria en la que se puede observar su concreción en relación a la “teología de la liberación”, la investigación antropológica, la lingüística y la economía, entre otras. Sin embargo, más allá de este entramado disciplinario, vinculado a la acción de instituciones como el estado, la universidad y la iglesia, entre otras, es la articulación del movimiento indígena ecuatoriano el que posibilitó la legitimación política de un discurso filosófico de amplias repercusiones sociales. En este sentido, el gran levantamiento indígena del año 1990 se puede analizar como concreción histórica de un mensaje de *liberación* que en la época de la globalización someterá a profundos replanteamientos los proyectos *nacionales*.

Como ya se mencionó, las primeras expresiones de la articulación de una “filosofía indígena” se pueden documentar a principios de la década del ochenta. Así, en el año 1983 aparece publicada una “Introducción a la filosofía indígena”<sup>44</sup> de Hugo Moreno que tiene como marco

---

43 Algunas obras : *Concientización, evangelización y política* (1980) y *Educación liberadora* (1993).

44 Hugo Moreno Romero, *Introducción a la filosofía indígena: desde la perspectiva de Chim-*

de reflexión la provincia del Chimborazo en la región andina ecuatoriana. Hipótesis del autor es que la dimensión y práctica de lo sagrado representa el centro aglutinador de la visión del mundo indígena. En su argumentación el autor se aproxima históricamente a lo que denomina el “sustrato mítico-mágico” de la población indígena, el mismo que seguiría vigente hasta la fecha y constituiría su “ethos”. Describiendo a continuación en perspectiva fenomenológica los principales conceptos del pensamiento filosófico indígena —el ser, el tiempo y la tierra, la libertad, el conocimiento y la acción—, sobre la base de la categoría “estar siendo así” de Carlos Cullen. Ésta se referiría a “la autoconciencia-nación consigo mismo”, a “la racionalidad de la vida”, a “la razón de los pueblos que meramente está”.<sup>45</sup> Tesis que el autor complementa con el discurso liberacionista de Dussel al ver en la situación de la población indígena una situación de radical “exterioridad” frente a la condición moderna.

La “filosofía indígena” en la versión de Moreno representa la expresión filosófica de sectores eclesiales identificados con la “teología de la liberación”. Destacándose en este sentido la labor pastoral del obispo Leónidas Proaño en la provincia del Chimborazo. En un discurso pronunciado con motivo de la entrega a su persona del doctorado en Filosofía Honoris Causa, por parte de la universidad alemana de Saarland, en 1988, no solo que veía en la condición de la población indígena de su época a los protagonistas privilegiados de la “opción por los pobres”, sino que también encontraba una gran compatibilidad entre el mensaje bíblico del Génesis y el sentido profundo que la tierra adquiere en la cosmovisión indígena. En su opinión, retomando una declaración del Departamento de Misiones del CELAM, del año 1985, los indígenas mantendrían “una relación mística con la tierra”.<sup>46</sup> Declaraciones que las hacía siendo presidente del departamento de Pastoral Indígena de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana. En el fondo, se trata del mismo mensaje que el mismo Moreno ya había anotado pocos años antes en su texto de “filosofía indígena”: “la vinculación del indígena con lo sagrado representa el camino religioso de la humanización, lo que coincide con la

---

*borazo*, Riobamba, PUCE, 1983.

45 Ibid, p. 106.

46 Leónidas Proaño, *Aspectos de la filosofía del indio*, Discurso con ocasión de la entrega del doctorado en Filosofía Honoris Causa, por parte de la Universidad de Saarland, Alemania Federal, 1988.

finalidad del cristianismo“: “evangelizar a los pobres, anunciar la libertad a los cautivos y a los ciegos la vista”<sup>47</sup>.

La “filosofía indígena” también surge de una matriz antropológica que rescata la relación de las poblaciones indígenas con el medio ambiente. Aspecto que adquiere relevancia especialmente como una alternativa ante los fracasos de modelos económicos neoliberales que con el gobierno de León Febres Cordero hicieron sentir sus traumáticas consecuencias sociales y ambientales desde mediados de la década del ochenta. En este sentido, ya en el año 1983, la editorial Abya-Yala, publicó en Quito, bajo el título “El indígena y la tierra”<sup>48</sup>, las actas de la Conferencia de Ginebra que tuvo lugar en 1981, donde se recoge el trabajo de organismos gubernamentales y no gubernamentales, así como de delegaciones de organizaciones indígenas. Dos capítulos de dicho informe, aunque no solo referidos al caso latinoamericano, están dedicados a la “filosofía india” y a la “filosofía indígena”. Igualmente es importante una compilación de textos que la misma editorial Abya-Yala publicó, en 1989, bajo el título “Los guardianes de la tierra. Los indígenas y su relación con el medio ambiente”. Aquí aparece el aporte de Verónica Naikiai sobre el “Uso del ecosistema en el antiguo pueblo shuar”, con lo cual la inicial perspectiva andina se amplía a una visión indígena que recoge el legado de poblaciones amazónicas. Más adelante, en 1992, Alberto Taxo, chamán de la provincia de Cotopaxi, llamaba la atención sobre “La concepción runa de la economía”<sup>49</sup>, argumentado que, a diferencia del pensamiento moderno economicista, la “cosmovisión indígena” entendía el mundo y los seres humanos desde una concepción “integral”. En su opinión, había que lograr un “equilibrio” entre los hombres y entre éstos y la “pacha mama” o madre naturaleza. Esto se concretaría en una forma de vida que tenga como uno de sus elementos centrales el principio andino de la “reciprocidad”. Esta tesis que tuvieron una rápida aceptación, captación y difusión en por parte de organismo no gubernamentales que contribuyeron para la consolidación de una cierta perspectiva “ambientalista”.

---

47 Moreno, *ibid*, p. 226.

48 Cfr. Abya-Yala, *El indígena y la tierra. Conferencia de Ginebra, 12 al 18 de septiembre de 1981*, Quito, Abya-Yala, 1983.

49 Cfr. Alberto Taxo, *La concepción runa de la economía*, en Vladimir Serrano (comp.), *Economía de solidaridad y cosmovisión indígena*, 2da. ed., Quito, Abya-Yala, 1999, pp. 155-166.

La “filosofía indígena” también ha surgido en relación a un pensamiento socialista. Ello no sólo desde el punto de vista histórico, donde se podría registrar el inicial desarrollo político de lo que a mediados del ochenta adquirirá su propia expresión, es decir, el amplio movimiento indígena ecuatoriano, sino también en la formulación de una propuesta política que se inspira en el modo de vida indígena de relación armónica con la naturaleza y la convivencia de expresiones culturales diversas. De este modo, la “filosofía indígena” constituirá la base de un proyecto amplio en el que se conjuga una modernidad socialista que se amalgama con el “buen vivir” o “sumak kawsay” de las tradiciones indígenas, convirtiéndose esta en la base de un proyecto de estado de carácter “plurinacional” e “intercultural” en la nueva constitución ecuatoriana del 2008. El mismo Alberto Taxo, en el marco de los debates surgidos por la celebración de los quinientos años y, además, ante la crisis ecológica que estaba siendo constatada por organismos internacionales, sin dejar de expresar su crítica a la práctica de los partidos políticos frente a la población indígena, afirmaba que la filosofía indígena podría conjugarse con planteamientos socialistas. En este sentido, se trata “de lo que alguna vez propuso Ernesto Che Guevara el nuevo hombre, de un prototipo de hombre que para nosotros no es nuevo sino la de revivir, la de restaurar, la de recrear el ser humano equilibrado en todos los aspectos”.<sup>50</sup>

#### 4. Conclusiones

Las matrices de pensamiento filosófico presentadas dan cuenta de una “modernidad filosófica” que se diversifica en el marco permitido de construcción de una “cultura nacional”. Procesos en los que han intervenido el estado e instituciones como las universidades, impulsando su disciplinarización y legitimándola como práctica social liderada por élites dirigentes.

La convergencia y, a veces, amalgamamiento de discursos filosóficos diferentes y hasta contradictorios, como el caso del “arielismo” y el “positivismo”, traducen conceptualmente procesos de rearticulación social desde los que se constituye la modernidad ecuatoriana en su particularidad histórica.

---

50 Taxo, *Ibid*, p. 165; También cfr. el capítulo “partidos políticos y movimiento runa, indígena”, Alberto Taxo, *El Yachag y el levantamiento indígena*, Quito, El Mañana, 1990, pp. 42-50.

Punto relevante de este proceso fue el trabajo desarrollado por el movimiento de “historia de las ideas” en la que la filosofía se articula como momento crítico y utópico de una sociedad cuyas pretensiones e intentos de modernización recrearon las antiguas y nuevas contradicciones de la nación ecuatoriana.

El declive “abrupto” de la producción filosófica ecuatoriana, alrededor del año 1990, se da en el contexto de reconceptualización del discurso de la “nación” en una época marcada por condiciones de “globalización”. En este marco, la producción filosófica experimenta el apareamiento de actores sociales que no habían encontrado lugar o no habían sido representados por élites portadoras de la nación, así, por ejemplo, la “filosofía indígena”.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Abya-Yala (1983) *Abya-Yala, El indígena y la tierra. Conferencia de Ginebra, 12 al 18 de septiembre de 1981*, Quito.

Beorlegui, C. (2004) *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*, Bilbao: Universidad de Deusto.

Bustamante, J. R., (1934), La filosofía en el Ecuador, en *América* (Quito), 9 (58) 165-171.

Carrillo N. A., (1959) *La trayectoria del pensamiento filosófico latinoamericano*, Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana.

Carrión, B, (1959) *Historia de las ideas en el Ecuador*, en *Revista de historia de las ideas*, 1, pp. 251-263.

Cerutti G. H. (1979) *Dificultades, recursos y posibilidades en la investigación del pensamiento ecuatoriano*, en *Memorias del IX Congreso Interamericano de Filosofía*, Sociedad Venezolana de Filosofía, Caracas.

----- (1980) Situación de los estudios filosóficos y sociales en el Ecuador en la actualidad, en *Lateinamerika Studien: Venezuela, Kolumbien-Ecuador; Wirtschaft, Gesellschaft und Geschichte*, Band 7, München, Wilhelm Kinkt Verlag, 503-511.

----- (1997) *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*, México: UNAM.

Cueva, A. (2008) *El marxismo latinoamericano: historia y problemas actuales* (1987), en Moreano, Alejandro, *Entre la ira y la esperanza y otros ensayos de crítica latinoamericana. Fundamentos conceptuales Agustín Cueva*, Bogotá: Siglo del Hombre / CLACSO.

----- (1981) *Entre la ira y la esperanza. Ensayos sobre la cultura nacional*, Cuenca: Casa de la Cultura.

Foucault, M. (1994) *La arqueología del saber*, México: Siglo XXI,

Gastaldi, I. (1983) *El hombre un misterio*, Quito: Universidad Católica.

Guerra, S. (1981) *Belisario Quevedo. Ensayos sociológicos políticos y morales*, Quito: Corporación Editora Nacional / Banco Central del Ecuador.

----- (1981) *Pensamiento positivista ecuatoriano*, Quito: Corporación Editora Nacional / Banco Central del Ecuador.

Hernández A, J. (2009) Algunas cuestiones epistemológicas de la filosofía latinoamericana contemporánea. El caso ecuatoriano, en *Sophia. Revista de Filosofía*, 5, Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana, 33-39.

Moreno R, H. (1983) *Introducción a la filosofía indígena: desde la perspectiva de Chimborazo*, Riobamba: PUCE.

Muñoz Ch. R. (1981) *Jacinto Jijón y Caamaño. Política Conservadora*, Quito: Corporación Editora Nacional / Banco Central del Ecuador.

Ochoa, N. (1986) *El arielismo en Ecuador*, Quito: Corporación Editora Nacional / Banco Central del Ecuador.

Paladines, C. (1978) *Notas sobre metodología de investigación del pensamiento ecuatoriano*, en *Latinoamérica: anuario de estudios latinoamericanos*, 11, 179-213.

----- (1981) *Filosofía e historia de las ideas en la década de los 70: el caso del Ecuador*, en *Cultura*, 3 (11) sept. /dic., 247-264.

----- (1990) *Sentido y trayectoria del pensamiento ecuatoriano*, Quito: Banco Central del Ecuador.

----- (2011) *Breve historia del pensamiento ecuatoriano*. Quito: Coporación Editora Nacional.

Proaño, L. (1988) *Aspectos de la filosofía del indio*, Discurso con ocasión de la entrega del doctorado en Filosofía Honoris Causa, por parte de la Universidad de Saarland, Alemania Federa.

Quintero, R. (1988) *Pensamiento sociológico de Ángel Modesto Paredes*, Quito: Banco Central del Ecuador / Corporación Editora Nacional,

Rodas Chaves, Germán, (2006) *Partido Socialista casa adentro. Aproximación a sus dos primeras décadas*, Quito: Ediciones La Tierra.

Roig, A. A. (1989) *Hernán Malo González. Pensamiento filosófico*, Quito: Corporación Editora Nacional / Universidad Católica de Cuenca.

Romero, F. (1952) *Sobre la filosofía en Iberoamérica*, Buenos Aires.

Rodríguez I. (1945) *Historia de la Filosofía en Hispanoamérica*, Universidad, Guayaquil.

Taxo, A. (1999) *La concepción runa de la economía*, en Vladimir Serrano (comp.), *Economía de solidaridad y cosmovisión indígena*, 2da. ed., Quito: Abya-Yala.

Tinajero, F. (1990) *Una cultura de la violencia. Cultura, arte e ideología (1925-1960)*, en Enrique Ayala Mora (ed.), *Nueva Historia del Ecuador. Época Republicana, Vol. 10*, Quito: Corporación Editora Nacional.

Tobar D, J. (1960) *Jacinto Jijón y Caamaño*, Quito.

Witt, G. M. (2008) *Pío Jaramillo Alvarado. Pensamiento histórico, político y social*, Quito: Corporación Editora Nacional / Banco Central del Ecuador.

Recibido: enero 2018

Aprobado: mayo 2018



## **Bolívar Echeverría: Institución y Destitución** **Bolívar Echeverría: Institution and Destitution**

Carlos Rojas Reyes<sup>1</sup>

Universidad de Cuenca, Facultad de Artes

carlos.rojas@ucuenca.edu.ec

### **RESUMEN**

Se analizan los elementos que deberían entrar en una comprensión actual del barroco, desde la perspectiva de Bolívar Echeverría, confrontándolos especialmente con Agamben y Schurmann e incorporando aspectos de la teología política de la Contrarreforma. Con estos desarrollos, se caracteriza el pensamiento de Echeverría como una voluntad de forma, que conduce a la formulación del ethos barroco como una alternativa para el mundo capitalista actual.

**PALABRAS CLAVE:** barroco – ethos – voluntad de forma – institución – destitución

### **ABSTRACT**

The elements that should enter into a current understanding of the baroque are analyzed, from the perspective of Bolívar Echeverría, confronting them especially with Agamben and Schurmann, and incorporating aspects of the political theology of the Counter-Reformation. With these developments, Echeverría's thinking is characterized as a will of form, which leads to the formulation of the baroque ethos as an alternative to the current capitalist world.

**KEY WORDS:** baroque – ethos – will of form – institution – dismissal

---

1 Profesor Honorario de la Universidad de Cuenca, Facultad de Artes. blog: <http://esteticascanibales.blogspot.com>

## I. Ethos barroco, institución y destitución

Una estrategia para leer Bolívar Echeverría consiste en preguntarse por el lugar de enunciación que elige para elaborar su discurso sobre el capitalismo, la modernidad, el ethos barroco. Sin esta consideración, hay peligro de ser conducidos a exigir respuestas que de antemano no están allí contenidas; por ejemplo, cuestiones sobre estrategia política o sobre los modos de superar el capitalismo.

Su pensamiento se ubica en una oposición entre el inevitable desarrollo del capitalismo en nuestra época, luego del fracaso de las revoluciones socialistas, y la necesidad de seguir existiendo en estas condiciones: “El ethos barroco, como los otros ethe modernos, consiste en una estrategia para hacer “vivable” algo que básicamente no lo es: la actualización capitalista de las posibilidades abiertas por la modernidad.” (Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, 1998, pág. 113)

Hay, desde el inicio, una condición trágica en esta forma de vida y las condiciones para su reflexión, que se origina en esta exigencia ineludible de “hacer vivible” lo que “no es vivible”. Una situación que tiene la estructura del doble vínculo trágico que atraviesa la vida moderna —y posmoderna— enteramente.

El carácter dramático de este modo de vida se vuelve patente en el barroco, que es en sí mismo “teatralización” de ese doble vínculo trágico entre lo vivible y no lo vivible. No se trata de formular una estrategia revolucionaria, sino de explicitar el choque entre un presente “imposible” que tiene que ser vivido como tal, precisamente a través de su recurso dramático:

*“Estrategia de resistencia radical, el ethos barroco no es sin embargo, por sí mismo, un ethos revolucionario: su utopía no está en el “más allá” de una transformación económica y social, en un futuro posible, sino en el “más allá” imaginario de un hic et nunc insoportable transfigurado por su teatralización.”* (Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, 1998, pág. 117)

El ethos barroco nos abriría hacia otra temporalidad que si bien no sabemos qué forma adoptará, está guiado por la mencionada resistencia y articulada en la anti-capitalismo. De tal manera que el vacío revolucionario, no puede conducir a un inclinar la cabeza ante el capital, sino en persistir en su búsqueda. Esto es, el único modo de ser efectivamente de izquierda atraviesa por el anti-capitalismo:

*“En efecto, si quisiéramos intentar una definición de lo que hoy parece indefinible, el ser de izquierda, habría que decir mínimamente que él consiste en un actitud de resistencia, sea ésta íntima o pública, a la reproducción del esquema civilizatorio de la modernidad capitalista; en la búsqueda de una salida fuera de ella, hacia una modernidad verdaderamente alternativa, postcapitalista —y no en la búsqueda de un nuevo reacomodo dentro de ella.”* (Echeverría, *La clave barroca en América Latina*, 2002, pág. 10)

En la medida en que los modelos revolucionarios entraron en crisis, se torna urgente una reflexión amplia y no dogmática sobre este tema, que ponga en cuestión aquello que resulta caduco de esos modelos y los elementos que deberían persistir.

Aunque Echeverría apenas si lo deja señalado, no sin cierto humor, se trataría de transitar de un modelo leninista a uno “en clave barroca.” Esta afirmación críptica debería ser dilucidada rigurosamente, para saber las implicaciones que tiene y las maneras en que habría que entenderla. ¿En qué consistiría una revolución barroca?

Revolución en clave barroca que al menos presupone una redefinición de la política, su ampliación hacia la socialidad y la vida cotidiana; una revolución que atraviese el conjunto de la existencia. Quizás habría que decir que alcanzar ese ethos barroco podría ser, por si mismo, un gesto ya revolucionario:

*“Tal vez lo que es revolución habrá que pensarlo ya no en clave romántica sino, por ejemplo, en clave barroca. No como la toma apoteótica del Palacio de Invierno, sino como la invasión rizomática, de violencia no militar, oculta y lenta pero omnipresente e imparable, de aquellos otros lugares, lejanos a veces del pretencioso escenario de la Política, en donde lo político —lo refundador de las formas de la socialidad— se prolonga también y está presente dentro de la vida cotidiana.”* (Echeverría, *La clave barroca en América Latina*, 2002, pág. 11)

Por esto, se propone imaginar una forma de resistir, un ethos que desactive, aunque sea provisionalmente, los mecanismos del poder. Quiero decir, indagar por los procesos destituyentes de lo barroco, fracturando desde dentro aquellas formas instituyentes. Y para esto hay que trasladarse desde lo barroco como arte o cultura, hacia lo barroco como forma de vida.

Estrategia destituyente del barroco que desactiva el orden discursivo

sivo, el plano simbólico del capitalismo, que cuestiona radicalmente su funcionamiento, que saca a la luz su imposibilidad, aquella en la que existencia tiene que volverse posible:

*“¿Qué significa hoy en día una práctica del barroco? ¿Cuál es su sentido profundo? ¿Se trata de un deseo de oscuridad, de una exquisitez? Me arriesgo a sostener lo contrario: ser barroco hoy significa amenazar, juzgar y parodiar la economía burguesa, basada en la administración tacaña de los bienes, en su centro y fundamento mismo: el espacio de los signos, el lenguaje, soporte simbólico de la sociedad, garantía de su funcionamiento, de su comunicación.”* (Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, 1998, pág. 121)

Resistir significa en Echeverría “amenazar”, “parodiar” la sociedad burguesa. Habrá que establecer las maneras específicas en que este ethos barroco hace estallar desde dentro lo invivible puesto en cada esfera de la existencia por la modernidad capitalista.

Este es el lugar de enunciación en el que se coloca explícitamente Bolívar Echeverría y no tenemos que perderlo de vista a lo largo de la lectura que hagamos de sus textos. Por esa misma razón, habrá que ubicarse de lleno en esa condición trágica del doble vínculo de la modernidad capitalista.

Ubiquemos provisionalmente en ese lugar de enunciación que Echeverría escoge, aquel de la desactivación de la sociedad capitalista por medio de la resistencia. Y desde aquí preguntémonos por las condiciones de posibilidad de ese ethos barroco que cumpliría esa función desactivadora. O lo que es igual: por la posibilidad de prefigurar una nueva forma de vida basada en un ethos de resistencia generalizada a la forma de vida del capital.

Si el barroco puede colocarse como esos otros ethos que buscamos, entonces debe contener en su interior los principios de su propia fractura, de su rebasamiento más allá de la institución de la contrarreforma que la trae a América Latina. ¿Cuáles serían esos elementos de resistencia?, ¿en qué consisten los mecanismos de desactivación de su lógica occidental y colonizadora?, ¿en qué medida y de qué modos concretos el barroco se altera al cruzar el Atlántico y se vuelve lo opuesto a sí mismo?, ¿mediante qué procedimientos se alcanzaría a leer entre líneas el discurso barroco para mostrar sus fisuras?

¿Puede el ethos barroco ir más allá de la lógica barroca y si es así,

en qué dirección lo haría?

Responder a estas preguntas no será fácil ni inmediato. Por el contrario, requerirá de diversas aproximaciones para vislumbrar una respuesta o al menos, la dirección que esta debería tomar. Como inicio, como puerta de entrada, propongo hace un ejercicio similar al que realiza Reiner Schurmann al juntar a Lutero con Kant —que recuerda al ejercicio lacaniano de leer Sade con Kant, pero esta vez aproximando Echeverría a Ignacio de Loyola. (Schurmann, 2003) (Lacan, 2013).

La diferencia radical con Schurmann consiste en que en vez de encontrar los momentos constituyentes-destituyentes como separados los encontramos en el mismo fenómeno. En este caso la institución la realizan Lutero y Kant, cada cual a su modo; y la destitución la haría Heidegger. Aquí se sostiene que los dos momentos están dentro del barroco latinoamericano, que adquiriría la estructura del doble vínculo —aquí retomo el tema del doble vínculo de Spivak— (Spivak, 2012).

Con esto se quiere mostrar cómo en Ignacio de Loyola tenemos ya, más allá de su proyecto, un doble vínculo que va desde un modo de institución de la subjetividad y de una forma de vida —contrarreformada al otro polo en donde quizás se encuentren elementos destitutivos, en el sentido de Agamben, desactivadores de aquello que precisamente está proponiendo. Serían estos elementos los que retomaría Echeverría para elevarlos a la categoría de ethos, de forma de vida de resistencia al capital. (Agamben, *L'uso dei corpi*, 2014).

Habría que mostrar de qué modo el barroco de la Contrarreforma pliega el mundo de manera distinta a como lo hace el barroco de la reforma, en esos ejemplos relevantes de Leibniz, Bach o Vivaldi. (Deleuze, 1989).

Un buen ejemplo puede ser el tratamiento que hace Barthes de Loyola, al mostrar que no solo hay un discurso sino cuatro planos textuales que, deberíamos añadir, escapan con toda facilidad del esquema de los ejercicios e invaden la vida entera: texto literal, semántico, alegórico y anagógico. (Barthes, 1997, pág. 55 y ss).

A esta lectura de Ignacio de Loyola con Echeverría le incorporamos otro discurso, que es el barroco quiteño, especialmente aquel que encontramos en la Iglesia de la Compañía de Jesús, como expresión har-

to completa de la forma de vida ignaciana, como manifestación acabada de la contrarreforma.

Desde luego no entraré a los largos debates sobre la Escuela qui-teña, sino exclusivamente a su carácter barroco. Igualmente allí, como una mediación entre Ignacio de Loyola y Echeverría, nos interrogaremos por la conformación colonial de lo barroco, como documento de cultura y barbarie a la vez y, sobre todo, por las fisuras que dejen entrever los elementos de su propia destitución.

Es decir, que allí en la Iglesia de la Compañía de Jesús tendríamos la institución de la vida católica al modo ignaciano y al mismo tiempo, la plenitud de sus mecanismos desactivadores de la vida que proponen; esto es, su positividad y la fractura de esta. Una máquina dual que funciona en este doble vínculo, la mayor parte de veces como máquina opresora y en algunas ocasiones como máquina liberadora, ciertamente una máquina formal. (Rojas, 2015).

Y esto contenido en su proyecto estético, en el doble vínculo entre los propósitos de la salvación y la vida profana que se cuele por sus intersticios:

*“La preparación en la percepción visual, auditiva y táctil suponía una guía de educación espiritual y a la estética, en cuanto capacitaba a los individuos para acercarse al amplio repertorio de imágenes a fin de obtener provecho edificante de estas y aproximarlos a la Historia de la Salvación”* (Pacheco Bustillos, 2008, pág. 213)

Doble vínculo que proviene de la *“diferencia de pliegues, según dos direcciones, según dos infinitos, como si el infinito tuviera dos pisos: los repliegues de la materia y los pliegues del alma”* (Calabrese, 1987, pág. 11)

Como se puede ver plenamente en Francisco Suárez, quien aun partiendo desde la perspectiva teológica, deja penetrar esos elementos que luego pueden ser leídos de manera inmanente: *“Para que esto sea posible, el Mismo Dios debe ser considerado, primero y principalmente como un ser, que presupone la razón de ser en cuanto tal”* (Esposito, 2014, pág. 131).

Ya es un lugar común señalar el carácter dramático del barroco, su teatralidad como estrategia para transmitir su forma de vida; aspecto que se profundiza en el barroco latinoamericano, en donde alcanza la

dimensión de un espectáculo estético al servicio de la conversión y salvación de los fieles.

Como continuación y profundización de esta perspectiva, hay que llevar ese drama barroco hacia su expresión como tragedia que, con seguridad, proviene de varios aspectos. En primer lugar de la imposibilidad de “vivir lo invivible”.

Este invivible que en la época de la construcción de la Iglesia de la Compañía tiene que ver con la brutal tensión entre esa estetización sin límite mostrada en esta arquitectura y pintura y la explotación de indígenas y afroamericanos, reducidos a condiciones infrahumanas.

Pero, el carácter trágico del drama barroco es la “escuela quiteña” no tiene que ver únicamente con su contraposición con la realidad, sino que le es interna. Lleva el germen de la tragedia en su propia interior.

El mensaje que transmite poco tiene que ver con la tragedia; tampoco se trata de equiparlo con los condenados, con aquellos que no alcanzan la salvación y son arrojados al fuego eterno. Desde la perspectiva de las funciones salvíficas del drama barroco, de su supeditación al proyecto escatológico, este drama, estas escenificaciones cercanas al arte total, ponen las condiciones para su rebasamiento, para su desarticulación y su desactivación.

El drama barroco coloca los elementos de su realización y junto con ellos, los aspectos de su destitución, como forma de resistencia de los “subalternos”, que logran representarse a ellos mismos por medio de esta estrategia.

La lógica estética del drama barroco al poner su centro en esa exaltación de los sentidos, en el desarrollo de las sensibilidades y en el amplio uso de la imaginación, abre un campo entero, que emerge por esta fisura, a la pregunta por la posibilidad de otros usos de ese ámbito estético.

Imaginación e imágenes que se presentan en su función operativa, como mediadores indispensables sin los cuales la comprensión del mundo no sería posible: *“Para que una forma asuma existencia medial o intencional —es decir, devenga una imagen— es necesario un abstractor. O sea, todo receptor está vinculado a un abstractor que pone en él sus imágenes”* (Coccia, 2007, pág. 250).

Doble vínculo del barroco que oscila entre el nivel manifiesto de lo sacralizado con los poderosos instrumentos profanos, inmanentes, cotidianos, que utiliza a cada paso y que tiende a ganar terreno en la “conciencia” colectiva e individual. Doble vínculo que se encontraría profundamente inmerso en los *Ejercicios espirituales* de Ignacio de Loyola.

Si la estética —como sensibilidad e imaginación— han sido puestos al servicio de la escatología, ¿por qué no desactivar este uso religioso y reconducirlo hacia lo profano e incluso hacia la afirmación de otros modos de existencia, por fuera del proyecto traído por la contrarreforma? Como señala Benjamin, la propia escatología queda anulada por ese “más acá” pertinaz que introduce el barroco:

*“En el modo de pensar teológico-jurídico tan característico del siglo se expresa la exaltación de la trascendencia que subyace a los acentos provocativos que el Barroco pone siempre en el más acá... No hay en efecto una escatología barroca; y justamente por ello sí hay un mecanismo que reúne y exalta todo lo nacido sobre la tierra antes de que se entregue a su final”* (Benjamin, 2006, pág. 269)

Habría que rastrear cuidadosamente los puntos de rebasamientos, los momentos de fractura, las estrategias de desplazamientos, los modos de escisión, del barroco como instrumento religioso y su traslado hacia la esfera profana, en donde la resistencia a la dominación se hace presente y otros modos de existencia crean, aunque sea provisionalmente, un espacio para desarrollarse.

Porque hay en el barroco una voluntad de inmanencia, como uno de los polos del doble vínculo, del cual nada escapa: “Pero esta idea no deja de ser pagana. Ni el monarca ni el mártir escapan en el *Trauerspiel* a la inmanencia” (Benjamin, 2006, pág. 270).

De este modo se puede comprender el paso del barroco como fenómeno artístico al barroco como ethos, como forma de vida, basado en esta estética; esto es, en la capacidad de imaginar —y de vivir— otros modos de existencia por fuera del hecho colonial, moderno o posmoderno.

Se debería insistir en que la ideología de la contrarreforma en largamente dominante en toda la época del barroco en América Latina; pero con igual fuerza se debe señalar que ninguna ideología domina completamente sin fisuras. Se trata de mostrar las formas específicas, los

modos concretos, los procesos sociales y políticos, las luchas manifestadas en los más diversos aspectos de la vida social, que provocan una ruptura de las hegemonías.

Por ejemplo, Carlos Espinosa, al insistir en la crítica al parecer “sesgada” del Inca Barroco, muestra cómo la promoción de los caciques quechuas era una estrategia del poder monárquico colonial. Al mismo tiempo, me parece que va demasiado lejos al reducir esta experiencia a una mera manipulación del poder, que se habría salido de los límites. Así deja de percibir que los indígenas terminan por utilizar los instrumentos barrocos para resistir al poder que, por otra parte, había creado las condiciones para que se den estos fenómenos. (Espinosa, 2015)

Así se evita considerar a casi todo como una estrategia de resistencia o, en el otro extremo, una especie de monodía del poder, en donde ningún otro discurso y práctica pudieran ser articulados. Digamos que el barroco tiene una serie de conexiones parciales con el poder que, a su vez, pueden ser desconectadas para ponerse al servicio de un orden destituyente. Nuevamente, aquí estarían las condiciones de posibilidad del ethos barroco. (Retomo la noción de conexiones parciales de Strathern.) (Strathern, 2004)

## II. La voluntad de forma en Bolívar Echeverría.

Resulta indiscutible que el tema del barroco está en el centro del pensamiento de Echeverría, vinculado al tema del ethos barroco como una alternativa crítica a la modernidad, como otro modo de ser modernos.

El concepto de forma se encuentra en este contexto, como una noción indispensable para entender el barroco, que queda definido como la “voluntad de forma”. (La forma será igualmente relevante cuando Echeverría se aproxime a *El Capital* de Marx y, desde luego, habría que mostrar los vínculos bastante evidentes entre los dos usos.)

“El barroco parece constituido por una voluntad de forma que está atrapada entre dos tendencias contrapuestas...” (Echeverría 524) Y por esta entenderá: una “voluntad de forma” específica, una determinada manera de comportarse con cualquier sustancia para organizarla, para sacarla de un estado amorfo previo o para metamorfosearla; una manera

de conformar o configurar que se encontraría en todo el cuerpo social y en toda su actividad” (Echeverría 750)

Pero, ¿qué entender por voluntad de forma? ¿Qué resultado se produce en el momento en el que se unen dos términos aparentemente alejados como son voluntad y forma? Los efectos se dan en una doble dirección. De una parte, la forma deja de ser una estructura simplemente dada, un modo de existir que yace frente a nosotros, una manera de presentarse de las cosas. La forma, en el encuentro con la voluntad, se vuelve ella misma actividad.

De otra parte, la voluntad deja de darse en el vacío y se acompaña siempre de una forma. Desde luego, estoy generalizando el pensamiento de Echeverría y conduciéndolo hacia una teoría general de la forma o si se prefiere, de la voluntad de forma.

Esa voluntad de forma barroca conduce a su despliegue, a su desarrollo, a su transformación en una máquina abstracta que produce formas, que entra en su plena proliferación: “La voluntad a la que responde es completamente diferente: de lo que se trata, en él, es de provocar una proliferación de subformas...” (Echeverría 1230).

Una voluntad que no debe ser referida al artista, sino que pertenece a la propia forma, que le es inherente. La voluntad de forma es voluntad de la forma, que es tanto puesta como con-formadora. Tiene que ver más bien con el “entendimiento agente”, de donde proviene el núcleo formal de un ethos o, si se prefiere, con un intelecto general. (Coccia)

A partir de esa forma inicial u originaria provienen las demás formas e incluso se hacen las subjetividades barrocas, que dependen enteramente de la proliferación de esa voluntad de forma, como organizadora de la imaginación, como constituidora de un régimen de la sensibilidad (Rancière).

Forma y voluntad abren el espacio para la actividad artística y esta, a su vez, amplía el campo de la experiencia estética, redefine la sensibilidad y la imaginación de una época. Ciertamente que el barroco, más que cualquier otro ethos, hace de este fenómeno su cualidad fundamental. Se podría decir que lleva a su extremo esa voluntad de forma, empujándola hacia sus límites, obligándola a expresarse una y otra vez, en secuencias interminables:

“Bajo el término “barroco” está en juego una idea básica: la de que es posible encontrar una voluntad de forma barroca que subyace en las características de la actividad artística barroca, del modo barroco de proporcionar oportunidades de experiencia estética.” (Echeverría 1244)

Experiencia que no solo corresponde a la de unos determinados individuos o grupos sino se vuelca enteramente sobre una época conformándola de una determinada manera: “entendemos por “voluntad de forma” el modo como la voluntad que constituye el ethos de una época se manifiesta en aquella dimensión de la vida humana...” (Echeverría 1247).

Así se llega a la emergencia de un estilo que expresa ese carácter activo de la forma, que no solo ha sido formada, sino que es formadora. La forma se muestra como lo que es, un don:

“La voluntad de forma inherente al ethos social de una época se presenta como estilo allí donde cierto tipo de actividad humana —el arte, por ejemplo— necesita tematizar o sacar al plano de lo consciente las características de su estrategia o su comportamiento espontáneo como formador o donador de forma” (Echeverría 1283)

Esto conduce al señalamiento de que el ethos barroco es una máquina abstracta formal, por su capacidad de dar forma, de proveer de una direccionalidad a la constitución no solo de las formas sino de los propios contenidos. La forma no es, entonces, aquello que se le superpone a un contenido previamente dado, sino que la forma es aquello que posibilita que un contenido determinado se dé.

Así el ethos barroco, como forma, permite este determinado estilo de vida, por ejemplo, basado en la apelación constante a las sensibilidades y a la imaginación. Por eso, este ethos en cuanto

“...ethos histórico de la época moderna desplegaría varias modalidades de sí mismo, que serían otras tantas perspectivas de realización de la actividad cultural, otros tantos principios de particularización de la cultura moderna. Uno de ellos sería precisamente el llamado “ethos barroco”, con su “paradigma” formal específico” (Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, 1998, pág. 70)

La forma barroca saca a partir de sí misma un “mundo de la vida”, una serie de concreciones que dependen directamente de su paradigma. Este “paradigma formal específico” es una dación de forma, que permite

a esta realidad cultural existir como tal; fuera de este marco no puede darse o simplemente pertenecería a otro modo de existencia.

En la máquina formal barroca “reaparece aquella “constante formal”, aquel “gusto —y juicio sobre ese gusto— por lo inestable, lo multidimensional, lo mutante”, que ha sido denominado como “formalismo riguroso” (Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, 1998, pág. 92).

Quizás este sería un buen término para nombrar la filosofía de Echeverría: un formalismo riguroso, que supera la contraposición entre forma y contenido, que los integra en un solo movimiento. La elección de una serie de esquemas en diversos momentos de su obra, especialmente en los estudios de *El Capital*, irían en esta misma dirección: permitir que la forma subyacente se haga explícita y se pueda comprender la dinámica de lo real.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agamben, G. (2014). *L'uso dei corpi*. Vincenza: Neri Pozza.
- (1 de junio de 2015). *Elementos para una teoría de la potencia destituyente*. Obtenido de Artilleriainmanente: <http://artilleriainmanente.blogspot.com/2015/03/>
- Barthes, R. (1997). *Sade, Fourier, Loyola*. Madrid: Cátedra.
- Benjamin, W. (2006). *El origen del Trauerspiel alemán*. Madrid: Abada.
- Calabrese, O. (1987). *La era neobarroca*. Madrid: Cátedra.
- Coccia, E. (2007). *Filosofía de la imaginación. Averroes y el averroismo*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Deleuze, G. (1989). *El pliegue. Leibniz y el barroco*. Barcelona: Paidós.
- Echeverría, B. (1998). *La modernidad de lo barroco*. México: Era.
- (1998). *La modernidad de lo barroco*. México: Era.
- (2002). *La clave barroca en América Latina*.
- Espinoza, C. (2015). *El Inca barroco*. Quito: Flacso.
- Esposito, C. (2014). Suárez and the baroque matrix of modern thought. En Salas, & Fastiggi, *A companion to Francisco Suárez* (págs. 124-147). Leiden/ Boston: Brill.
- Lacan, J. (2013). *Escritos II*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Pacheco Bustillos, A. (2008). Ojos para ver y oídos para oír: una lectura del proyecto estético de la Compañía de Jesús. En Ortiz, Pacheco, & Luzuriaga, *Radiografía de la piedra. Los jesuitas y su templo en Quito* (págs. 213-307). Quito: Fonsal.
- Rancière, J. (2009). *El reparto de lo sensible. Estética y política*. Santiago: LOM.
- Rojas, C. (2015). *Estéticas caníbales. Vol.II. Máquinas formales estéticas*. Cuenca: En prensa.

Carlos Rojas Reyes

Schurmann, R. (2003). *The broken hegemonies*. Bloomington, In.: Indiana University Press.

Spivak, G. C. (2012). *An aesthetic education in the era of globalization*. Cambridge, MA.: Harvard University Press.

Strathern, M. (2004). *Partial connections*. Oxford: Altamira Press.

Recibido: enero 2018

Aceptado: mayo 2018

## El pensamiento de Rodó y su influencia en Ecuador The Rodo's thought and its influence in Ecuador

Nancy Ochoa Antich<sup>1</sup>

Pontificia Universidad Católica del Ecuador

njochoa@puce.edu.ec

### RESUMEN

Este artículo es un estudio del *Ariel* de José Enrique Rodó, con el objetivo de que sea una lectura útil para la sociedad latinoamericana del presente. En la primera parte se seleccionan los siguientes rasgos del símbolo rodoniano: racionalidad, autoestima, integración latinoamericana, igualdad, bien común y soberanía nacional. En la segunda parte se describe la influencia de Rodó en varios escritores ecuatorianos de las primeras décadas del siglo XX. Para ello se establecen las principales características del arielismo y se muestra su presencia en las interpretaciones que hacen estos autores del pensamiento de Rodó.

**PALABRAS CLAVE:** Razón – racionalidad – democracia – justicia social – individualismo – mediocridad – esnobismo – capitalismo

### ABSTRACT

This essay analyzes Jose Enrique Rodo's *Ariel*, in order to make of it a useful reading for Latin American society nowadays. In the first part we select the following features of the Rodonian symbol: rationality, self-esteem, Latin American integration, equality, common good and national sovereignty. In the second part we describe Rodo's influence on several Ecuadorian writers of the first decades of the twentieth century. On that purpose we establish main characteristics of Arielism and we

---

1 Es Licenciada en Filosofía (Universidad de Southampton, Reino Unido), Doctora en Filosofía (PUCE), Master en Ciencias Políticas (PUCE), Profesora de Filosofía en la PUCE durante 32 años, Autora de varios libros y de algunos artículos en revistas especializadas.

show their presence in the interpretations that those authors make of Rodó's thought.

**KEY WORDS:** Reason – rationality – democracy – social justice – individualism – mediocrity – snobism – capitalism

## Primera Parte

### Una lectura de *Ariel* para los latinoamericanos de hoy

#### Breve introducción sobre la racionalidad

El *Ariel* es un llamado a la razón humana, la cual se caracteriza porque es igualmente posible tanto el despliegue de ella como su atrofia o perversión. Por eso, con frecuencia, un examen de los hechos nos lleva a ponerla en duda. ¿Cuál es la racionalidad de las guerras?, ¿cómo no des-concertarse ante las imágenes de niños quemados por armas químicas? Las situaciones lucen incomprensibles, pero es evidente que los poderes involucrados en los conflictos prolongan la violencia.

En el desconcierto, el buen juicio no elude el abatimiento y la angustia, sino que acepta el “reto de la Esfinge” y su “interrogación formidable” (Rodó, 2005: 39). Cada individuo es frágil para soportar la avalancha de noticias que recibimos a diario de todas partes del mundo. Por primera vez en la historia podemos decir que la humanidad se encuentra verdaderamente comunicada. La Internet es un prodigio de eficiencia tecnológica, que puede estar al servicio de nobles fines, como el aprendizaje de las nuevas generaciones. No obstante, a través de tan modernos medios de información, nos enteramos de manera cotidiana de tragedias y crímenes atroces.

El más reciente fenómeno cultural ha sido el de las redes sociales. Tenemos ahora en nuestras manos una vía expedita para intercambiar: ideas, imágenes, memorias, críticas, denuncias. Sin embargo, la reseña más benévola de tal comunicación tiene que mencionar: el engaño, el vocablo soez, la calumnia, así como las faltas de ortografía. En fin, una muestra bastante clara de insensatez.

Frente a los sucesos, deprimentes en algunas ocasiones, las palabras de Rodó suenan como música de esperanza:

Ariel es el imperio de la razón y el sentimiento sobre los bajos estímulos de la irracionalidad; es el entusiasmo generoso, el móvil alto y desinteresado en la acción, la espiritualidad de la cultura, la vivacidad y la gracia de la inteligencia, el término ideal a que asciende la selección humana, rectificando en el hombre superior los tenaces vestigios de Calibán, símbolo de sensualidad y de torpeza, con el cincel perseverante de la vida (Rodó, 2005: 31).

Como es conocido, nuestro autor toma de *La Tempestad* de Shakespeare el símbolo Ariel. Según Fernández Retamar<sup>2</sup>, Calibán, que proviene también de esa obra, es una imagen más apropiada de América Latina, pues el término procedería de “caribe” o de “caníbal” y el personaje vive en la isla adonde desembarcan los europeos que lo esclavizan, por lo cual resulta idóneo que encarne al indígena colonizado. Dicha interpretación expone una justificada perspectiva, pero no debe desmerecer la aplicación que hace Rodó, de Ariel a nuestra región, ya que este uso del modelo aleja totalmente la idea discriminatoria de que la razón es un atributo peculiar de los blancos. El escritor uruguayo aborrece el utilitarismo, lo identifica con Estados Unidos y espera que los latinoamericanos cultivemos los valores sintetizados en Ariel.

### **América Latina, la principal atención de Rodó**

Cada vez resulta menos adecuado concretar el análisis a un país o a una zona del planeta. No obstante, debemos estudiar a nuestro continente, como lo observa Rodó en 1900, es decir, con el horizonte universal que enmarca las profundas reflexiones del gran ensayista. *El Ariel* transmite las inquietudes del escritor por América Latina. Él buscaba remedios a sus constantes dificultades, por lo cual nos convoca todavía hoy. El libro es breve, pero nada le falta, el contenido es preciso. Su lenguaje limpio y bello acaricia al lector, traspasa el tiempo y llega a la actualidad con palabras que aclaran la mente y orientan la acción.

Allí nuestro autor se queja del “doloroso aislamiento en que viven los pueblos” de este continente (Rodó, 2005: 40). Alude Rodó a la incomunicación entre nosotros. ¿Algo ha variado en más de un siglo, desde que se escribió la magnífica obra? Ahora tenemos los mensajes elec-

---

2 Fernández Retamar, Roberto: *Calibán, Apuntes sobre la cultura en nuestra América*. s. l.: Ed. Abejón Mono, 1974.

trónicos, que pueden exasperar el alma y degradar la sensibilidad, como veíamos hace un momento sobre las redes sociales. Hoy hay los veloces viajes en avión, pero ellos no bastan para construir los nexos económicos, sociales y políticos que una auténtica integración demanda. Se me ocurre un ejemplo sencillo: ¿cómo admitir que simplemente en Suramérica no haya todavía un ferrocarril que permita atravesar su geografía?, ¿por qué algo así tiene que sonar imposible? Un criterio general tengo de la historia de América Latina y es que los mismos problemas y varios intentos fallidos de solución parecen ubicarnos en un insuperable y desesperante estancamiento.

Procuremos, pues, escudriñar los motivos de una realidad que decepciona. El célebre uruguayo, que nos reúne hoy a los 100 años de su muerte, escribe que “la esclavitud afea, al mismo tiempo que envilece” (Rodó, 2005: 53). Ella podría ser interpretada solamente como contraria a la libertad de pensamiento y los académicos celebraríamos el concepto propio y la opinión sin las ataduras que nos caracterizan. Además, la frase citada se encuentra después de una mención al pensamiento hegeliano, que a veces ha sido entendido como elitista, y antes de otra que alude a las razas libres. Sin embargo, nuestro pensador llama “concepción monstruosa” al anti-igualitarismo de Nietzsche por su “menosprecio satánico para los desheredados y los débiles” (Rodó, 2005: 65), pues opone a esa subestimación violenta la fraternidad y la piedad propias del pensamiento cristiano. Aunque Rodó considera a este último “viciado por cierto ascético menosprecio de la selección espiritual y la cultura”, juzga a las civilizaciones clásicas como mancilladas por un “aristocrático desdén de los humildes” y cree que “el porvenir sintetizará ambas sugerencias del pasado en una fórmula inmortal” (Rodó, 2005: 67).

Al hablar de esclavitud, entonces, ocupémonos de una gran parte de la población latinoamericana. Es inconcebible que nuestra región siga siendo hoy uno de los territorios más desiguales en el planeta. Durante el siglo XX tuvimos revoluciones, gobiernos de tendencias diversas y batallas muy costosas en vidas humanas. Cada vez era un nuevo comienzo y renacidas esperanzas, pero al final, todo volvía al punto de partida.

Rodó señala las conductas erróneas de la dirigencia en su conjunto, no únicamente de los líderes políticos, como las razones de fondo de que en los países latinoamericanos no haya prevalecido el bien común.

¿Cómo puede avanzar una sociedad, si a los que deben conducirla solo les atañen sus propios intereses y los de unos pocos privilegiados? Esa es la causa de la exclusión de las mayorías de los derechos sociales, necesarios para la vida, para la supervivencia, y sin los cuales no puede florecer la libertad. No ha habido en América Latina igualdad de oportunidades y la injusticia estructural crece día a día. Me parece que Europa occidental es actualmente el mejor modelo de convivencia, porque la salud y la educación, ofrecidas en forma gratuita por los Estados, han encontrado allá coberturas jamás soñadas antes por la humanidad.

Las críticas de nuestro autor a la democracia no se refieren a la equidad real, que permitiría a todas las personas el ascenso y el mérito: “Racionalmente concebida, la democracia admite siempre un imprescriptible elemento aristocrático, que consiste en establecer la superioridad de los mejores, asegurándola sobre el consentimiento libre de los asociados” (Rodó, 2005: 64).

El carácter odioso de las aristocracias tradicionales se originaba de que ellas eran injustas, por su fundamento, y opresoras por cuanto su autoridad era una imposición. Hoy sabemos que no existe otro límite legítimo para la igualdad humana que el que consiste en el dominio de la inteligencia y la virtud, consentido por la libertad de todos (Rodó, 2005: 65).

Es claro que en sus objeciones a la democracia el escritor uruguayo tiene en mente una organización política en la que predomina el discurso con alicientes utilitarios, que manipula las conciencias de los miserables, al ofrecerles cosas materiales para comprar su sometimiento. De otra manera es el dirigente de pueblos, cuya palabra didáctica les enseña a salvaguardar sus derechos, pero con la mirada puesta en el ideal, en un futuro en el que las nuevas generaciones desempeñen sus carreras, no con afán de lucro sino para sentirse humanamente enaltecidas, un porvenir en el que los jóvenes amen la lectura y disfruten del arte.

Así pues, Rodó tropieza con el dilema entre democracia y apacible sabiduría:

“Hay en la cuestión que plantean estos juicios severos, un interés vivísimo, para los que amamos —al mismo tiempo— por convencimiento, la obra de la Revolución, que en nuestra América se enlaza además con las glorias de su Génesis; y por instinto la posibilidad de una noble y selecta vida espiritual que en ningún caso haya de ver sacrificada su serenidad

augusta a los caprichos de la multitud” (Rodó, 2005: 57). Con estas palabras nuestro autor está aludiendo a la Revolución Francesa y a la influencia de sus ideas en los procesos independentistas de los países latinoamericanos. Como lo establece el liberalismo original, con el cual tenemos una deuda histórica, el Estado debe brindar oportunidades educativas a todos los ciudadanos para que a ellos corresponda luego el esfuerzo individual y la virtud.

Pensaba Renan que la “preocupación por los intereses ideales de la especie es opuesta del todo al espíritu de la democracia”, ya que siendo ella “la entronización de Calibán, Ariel no puede menos que ser el vencido de ese triunfo” (Rodó, 2005: 56). Rodó se sitúa entre la enorme admiración por quien consideraba su maestro, y la sincera labor de mejoramiento que deseaba cumplir no solo en su pequeño país sino en la extensa área que sabía unida por la historia y la cultura.

Las palabras del *Ariel* son diáfanas para resolver la aparente contradicción entre la justicia social garantizada por el Estado, y el empeño de los individuos en el aprendizaje permanente y en el trabajo cotidiano:

Toda igualdad de condiciones es en el orden de las sociedades, como toda homogeneidad en el de la Naturaleza, un equilibrio inestable. Desde el momento en que haya realizado la democracia su obra de negación con allanamiento de las superioridades injustas, la igualdad conquistada no puede significar para ella sino un punto de partida. Resta la afirmación. Y lo afirmativo de la democracia y su gloria consistirán en suscitar, por eficaces estímulos, en su seno, la revelación y el dominio de las verdaderas superioridades humanas (Rodó, 2005: 57).

En su Uruguay natal el gran pensador observa la “afluencia inmigratoria” desde otras partes del mundo, más o menos general en toda la región, pero notoriamente mayor en el cono sur. Es reconocible y generalmente admitido que la República Oriental ha sido democrática en lo social, es decir, más equitativa en los derechos de su población. Lamentablemente no se salva ninguna otra nación de este continente en lo que se refiere a los privilegios económicos de pocos y la exclusión de muchos de las ventajas del progreso.

La urbanización de los países latinoamericanos ha sido continua en los últimos 100 años. ¿Pero cómo se han desarrollado nuestras ciudades? Un rasgo de ellas, si hacemos abstracción de las particularidades, cuya descripción requiere una perspectiva diferente a la de este artículo, ha sido

el incesante desplazamiento de masas campesinas paupérrimas a poblar los cinturones de miseria de las grandes urbes. Se trata de compatriotas que han carecido de los derechos fundamentales de salud y educación, por lo cual no podemos esperar de ellos costumbres exquisitas ni gustos elevados.

No es justo atribuir a los marginados las críticas de Rodó al “individualismo mediocre” (Rodó, 2005: 56). Esa frase se ajusta más a la actitud de ciertas personas que exhiben su banalidad dentro de vehículos suntuosos en las actuales calles latinoamericanas. Si nuestro autor tuviera el infortunio de convivir con el engrandecimiento de los grupos favorecidos de hoy, él despreciaría esa prepotencia sin razón. Ya no son las tribus bárbaras, como las de Atila, que revelan heroísmo y cierta grandeza, sino, en palabras del *Ariel*, “la alta cultura de las sociedades debe precaverse contra la obra mansa y disolvente de esas otras hordas, pacíficas, acaso acicaladas, las hordas inevitables de la vulgaridad” (Rodó, 2005: 59).

El ejercicio de los derechos debe enmarcarse en el respeto mutuo. Una vez que se logran, mediante esfuerzo colectivo, la democracia política y la prosperidad, el secular trato humillante hacia razas o clases supuestamente inferiores no debe reemplazarse por nuevos abusos de gente mareada con sus ansias de poseer y ostentar, por ejemplo, automóviles de lujo, artefactos electrónicos cada día más sofisticados o indumentarias de refinada última moda. El término de toda forma de discriminación tiene que llevar consigo jerarquías que se acrediten racionalmente. El trato adecuado entre autoridades y subalternos, padres e hijos, profesores y estudiantes, se fundamenta en el reconocimiento de méritos, pues estos implican desvelo y perseverancia. El reclamo por la confusión entre equidad y ordinariez lo expresa brillantemente el tango *Cambalache*, dedicado a ese siglo XX que Rodó pudo prever, cuya letra sigue teniendo vigencia en estas primeras décadas del tercer milenio.

## **El capitalismo y los Estados Unidos de América**

El gran uruguayo estaba consciente de que los países latinoamericanos, aislados entre ellos, no podían en cambio ser ajenos a un estado de cosas que ya se iba convirtiendo en mundial. Me refiero a un sistema económico que obliga a todos, según Rodó, a “los diarios afanes por la utilidad” (Rodó, 2005: 43). ¿Cómo encontrar o intentar

construir en el capitalismo, según el modelo clásico del autor de *Ariel*, “la belleza incomparable de Atenas”, “aquella ciudad de prodigios”, que supo “engrandecer a la vez el sentido de lo ideal y de lo real, la razón y el instinto, las fuerzas del espíritu y las del cuerpo?” (Rodó, 2005: 42)?

El pragmatismo de los últimos siglos puede relacionarse con los avances científicos y, sobre todo, con su aplicación en estupendos inventos tecnológicos que solucionan las pequeñas e influyentes dificultades de la vida cotidiana. Ese progreso es en sí mismo satisfactorio. El mal uso que podamos dar, por ejemplo, al teléfono celular (me refero a cierta dependencia emocional que lleva a algunos a emplearlo en momentos de conversación o mientras conducen un vehículo), se debe a la desorientación en principios y valores que sufre la humanidad contemporánea. Nuestro pensador menciona la posibilidad de que el desarrollo de la ciencia y la tecnología no solo traiga ventajas sino también perjuicios sociales y culturales, pero afirma que en su obra se concentrará en abordar los inconvenientes de la democracia:

Con frecuencia habréis oído atribuir a dos causas fundamentales el desborde del espíritu de utilidad que da su nota a la fisonomía moral del siglo presente, con menoscabo de la consideración estética y desinteresada de la vida. Las revelaciones de la ciencia de la naturaleza —que, según intérpretes, ya adversos, ya favorables a ellas, convergen a destruir toda idealidad por su base,— son la una; la universal difusión y el triunfo de las ideas democráticas, la otra. Yo me propongo hablaros exclusivamente de esta última causa (Rodó, 2005: 55).

¿Cómo no vincular tal forma de gobierno con los Estados Unidos? En palabras de Rodó, “esa democracia formidable y fecunda, que, allá en el norte, ostenta las manifestaciones de su prosperidad y su poder” (Rodó, 2005: 68). En 1900, en su obra *Ariel*, nuestro autor señala con claridad el motivo por el cual los países latinoamericanos han tenido, con la que es hasta ahora la mayor hegemonía económica y militar del mundo, una relación paradójica de amistad y molestia al mismo tiempo: “La poderosa federación va realizando entre nosotros una suerte de conquista moral” (Rodó, 2005: 68).

Quizás el peor aspecto de nuestro imperecedero subdesarrollo ha sido el hábito de los grandes capitalistas de hacer dinero a costa de los recursos naturales y humanos de estos territorios sin invertir sus ganan-

cias en el adelanto nacional. En el ensayo titulado *Rumbos Nuevos*, Rodó alude a esa circunstancia: “En medio de la confusión de todo orden de prestigios y valores sociales se apresuraba la formación de una burguesía adinerada y colecticia, sin sentimiento patrio, ni delicadeza moral, ni altivez, ni gusto” (Rodó, 1967: 520).

Es verdad que irreflexivamente los individuos de la clase dominante utilizan su país para provecho personal y luego disfrutan fuera de la región de la fortuna adquirida. Las oligarquías latinoamericanas no están conscientes, por ejemplo, de que en Estados Unidos hay la igualdad de oportunidades que ellas creen inalcanzable en nuestras repúblicas. En la potente nación aceptan una movilidad social que es manifiesta, mientras en estas tierras muestran desprecio hacia los conciudadanos de estratos bajos y medios. Allá les gusta lo que aquí tratan de impedir que ocurra y, sin aceptar su responsabilidad en los efectos, llegan al colmo de subestimar a su patria y de culpar del atraso a los miserables, que son en realidad los perjudicados por el extranjerismo de las élites. El autor de *Ariel* llamó *nordomanía* a esa actitud. Su argumento tiene el valor de encontrar las causas de nuestra limitación para el progreso en nosotros mismos.

Entonces, las diferencias culturales e históricas entre el gran país del norte y las repúblicas en las que se habla castellano o portugués, son obvias y deberían vivirse con naturalidad. ¿Por qué no es así? Un brillante pensador como Rodó tiene que indignarse con razón porque no encuentra “la gloria, ni el propósito de desnaturalizar el carácter de los pueblos, —su genio personal,— para imponerles la identificación con un modelo extraño al que ellos sacrifiquen la originalidad irremplazable de su espíritu; (...) En ese esfuerzo vano hay, además, no sé qué cosa de innoble. Género de *snobismo*<sup>3</sup> político podría llamarse al famoso remedo de cuanto hacen los preponderantes y los fuertes, los vencedores y los afortunados; género de abdicación servil” (Rodó, 2005: 69). Me parece notorio que los dardos de ese discurso apuntan a nuestras clases dirigentes por su entreguismo.

Cuento tres páginas del *Ariel* dedicadas a elogiar con la hermosa retórica de su autor las cualidades innegables de los Estados Unidos

---

3 “Esnobismo, cualidad de esnob. Esnob (del inglés *snob*), persona que imita con afectación las maneras, opiniones, etc., de aquellos a quienes considera distinguidos”. *Diccionario de la lengua española*, Real Academia Española, vigésima segunda edición.

de América. La famosa frase de Rodó “aunque no les amo, les admiro” (Rodó, 2005: 73) expresa la relación de cercanía y distanciamiento que los latinoamericanos hemos tenido con esa nación, como consecuencia de la estructura de nuestras sociedades, pues a las burguesías les ha parecido agradable el goce de la democracia social ajena, mientras ayudan a mantener la desigualdad en sus países.

## **Un mejor porvenir para América Latina**

En la última parte de la obra, Rodó dirige su mirada hacia el futuro de nuestra región, que él sinceramente lo deseaba mejor:

Acaso sea atrevida y candorosa esperanza creer en un aceleramiento tan continuo y dichoso de la evolución, en una eficacia tal de vuestro esfuerzo, que baste el tiempo concedido a la duración de una generación humana para llevar en América las condiciones de la vida intelectual, desde la insipiencia en que las tenemos ahora, a la categoría de un verdadero interés social y a una cumbre que de veras domine (Rodó, 2005: 89).

¿De quién es el esfuerzo al que alude la cita anterior? No hay que olvidar que la estrategia literaria del autor consiste en que Próspero, “el viejo y venerado maestro”, hable a sus alumnos. Los destinatarios de su discurso son, pues, los jóvenes, que debían tomar en sus manos el rumbo de estas naciones. A ellos les dice:

¿No la veréis vosotros, la América que nosotros soñamos; hospitalaria para las cosas del espíritu, (...)? Pensad en ella a lo menos; el honor de vuestra historia futura depende de que tengáis constantemente ante los ojos del alma la visión de esa América regenerada (Rodó, 2005: 88).

Nos encontramos hoy a cien años de la muerte del célebre escritor uruguayo. Hagamos un balance de lo que hemos logrado. Hay que reconocer el adelanto en la provisión de servicios básicos en la mayoría de las ciudades, no tanto en la zona rural. También se ha renovado la infraestructura para la salud y en general los países suelen contar con modernos sistemas viales, aunque unos mejores que otros. A pesar de esas reformas, sintetizadas aquí brevemente, el problema fundamental de este continente es todavía la miseria de un amplio sector de la población. Sin embargo, la educación masiva, que es el mejor camino de ascenso social, luce como un motivo de esperanza. A través de avances y retrocesos políticos, en nuestros países se ha combatido con éxito el

analfabetismo. En la actualidad la mayoría de niños latinoamericanos asisten a la escuela. La secundaria y la universidad son ahora accesibles a estudiantes de los sectores populares. Hace falta la continua renovación de metodologías y de contenidos, pero podemos ubicar nuestros sueños en la oferta pedagógica que cada día se incrementa.

Los Estados deben garantizar los derechos básicos de salud y educación. La tarea de las instituciones públicas es la de equilibrar las oportunidades entre aquellos que nacen en medio de riquezas, o siquiera envueltos con mínimas satisfacciones, y los que carecen de todo lo indispensable para la vida. Los recursos necesarios para ese propósito se pueden obtener a través de políticas macroeconómicas y fiscales adecuadas. El trabajo también es un derecho y la sociedad civil lo ofrece en cantidad suficiente cuando la situación es propicia, pero a los gobiernos les atañe velar por condiciones laborales idóneas y salarios dignos. Así, nuestras democracias, que constituyen una palpable mejora con respecto a las oscuras décadas de los regímenes militares, lograrán contar con una población que sea capaz de recuperar la política. Esta última es una imagen de la sociedad, por lo cual, cuando las mayorías se mantienen excluidas del progreso, hay el riesgo latente de que los bienes y servicios colectivos sean acaparados una y otra vez por la mezquindad de las élites.

En fin, el esnobismo, mencionado por el autor de *Ariel*, es una degradación cultural y no contribuye a que nuestra América resuelva sus problemas seculares. Con la identidad que nos da una historia particular y común, por lo cual ella no es una quimérica originalidad, podremos extirpar la injusticia social. No sigamos cometiendo los mismos errores que señalaba Rodó, para que cortemos al fin con la raíz del atraso y superemos más temprano que tarde el funesto subdesarrollo.

## Segunda Parte

### El Arielismo en Ecuador

#### La influencia de las ideas de Rodó

El *Ariel* tuvo gran repercusión en los intelectuales latinoamericanos de comienzos del siglo XX. Ya había en ellos la angustia porque estos países no lucían bien orientados. Habíamos tenido cruentas guerras civiles y

varios diferendos limítrofes entre nuestras repúblicas, que culminaron en violencia. La conducción del Estado no parecía la adecuada, la economía mostraba desde entonces su dificultad para la industrialización y las sociedades presentaban la forma que nos ha caracterizado siempre: familias privilegiadas en la cumbre y mayorías miserables marginadas de los derechos humanos y de los elementos del progreso.

Entonces, la fuerza del discurso de Rodó despertó la conciencia crítica de una parte de los pensadores de nuestra región y floreció en ellos la esperanza de que hubiera caminos de análisis y de posibles soluciones a los ya acuciantes problemas. Así surge una corriente que se ha llamado arielismo, la cual reunió a algunos escritores alrededor del símbolo que da título a la obra del gran uruguayo.

La caracterización general de dicho movimiento de ideas es la siguiente: 1. Aprecio por la identidad cultural latinoamericana: su lengua (el castellano) y su historia. 2. Proyecto educativo enmarcado en la emancipación mental, la cual hacía falta después de lograda la independencia política. 3. Afán por lograr la integración de nuestros países. 4. Desdén por el utilitarismo del modelo estadounidense de sociedad. 5. Creencia en ideales, desinterés por lo material, estilo de vida sobrio. 6. Identificación con el modelo clásico de la Grecia antigua.

## El arielismo en Ecuador

El proyecto editorial de la Biblioteca Básica del Pensamiento Ecuatoriano, concibe cada volumen integrado por dos secciones: el ensayo de un escritor del momento sobre una corriente de la historia de las ideas y una selección de textos de los autores considerados representantes de dicha tendencia. Tuve la suerte de realizar el tomo 29 de esa colección, cuyo título es *El Arielismo en el Ecuador*<sup>4</sup>, que fue publicado en 1986.

El estudio introductorio de dicho libro expresa el punto de vista crítico de muchos intelectuales de los años 70 y 80 del siglo XX, semejante al de Fernández Retamar. No satisfacía a algunos pensadores de entonces que Ariel fuera señal de América Latina, por ser nuestra región

---

4 *El Arielismo en el Ecuador*, Biblioteca Básica del Pensamiento Ecuatoriano, Vol. 29. Estudio Introductorio y Selección: Nancy Ochoa Antich. Quito: Banco Central del Ecuador y Corporación Editora Nacional, 1986.

un territorio conquistado por los europeos y en el afán de recuperar una identidad que, o bien es mestiza, o todavía originariamente indígena. Ante esa realidad histórica, a pesar de que debemos rescatar el castellano frente a la preponderancia del inglés, es aún más profunda la necesidad de que salvemos a los idiomas aborígenes del inclemente proceso de dominación extranjera.

En tal perspectiva, la subordinación de este continente en el orden mundial se juzga como una de las causas estructurales de la desigualdad en nuestras sociedades, por lo cual otro aspecto del cuestionamiento es considerar al arielismo una doctrina de élites, en primer lugar, intelectuales, pero también inevitablemente económico-políticas y por tanto, opresoras.

No obstante, la autora de aquel análisis no mantiene actualmente la misma postura acerca de la significación del *Ariel* de Rodó, como se puede notar en la primera parte de este artículo. En pocas palabras, hoy me parece que es muy enriquecedora la propuesta de que América Latina llegue a encarnar las virtudes del paradigma racional. Esa idea muestra que somos naturalmente capaces, como cualquier humanidad, y además, nos motiva a construir países mejor estructurados, justos y coherentes.

### **Los arielistas ecuatorianos**

Para seleccionar a los autores que siguen el pensamiento de Rodó, se tienen en cuenta las seis características de la tendencia, que antes fueron señaladas. Además, son escritores nacidos en la última década del siglo XIX, que realizaron ensayos acerca del pensador uruguayo. Entre los cinco ecuatorianos incluidos en el volumen 29 de la Biblioteca Básica, Alfredo Espinosa Tamayo no escribió sobre Rodó y tiene un perfil más científico-experimental que humanista, por lo cual en la actualidad no me parece correcto haberlo incorporado. Fue incluido porque pertenece al período estudiado y por el interés en la regeneración de su país mediante la educación.

En este punto, en orden alfabético, voy a presentar unos breves datos biográficos de estos autores:

1) Alejandro Andrade Coello. Escritor y educador quiteño, nacido en 1875, que falleció en 1943. Obras: *Nociones de Literatura General*, *El Vía Crucis del Orador*, *La Ley del progreso*, *El Titán de la Tragedia*, *Al-*

*gunas ideas acerca de la educación, Centenarios y Milenarios, El aislamiento del genio, El Ecuador intelectual, Rodó, Federico González Suárez, Juana de Ibarbourou.*

2) Julio César Endara. Literato que perteneció al círculo modernista ecuatoriano. Escribió: “De la crítica literaria”, en Revista *Renacimiento* N° 1, Guayaquil, 1916. “José Enrique Rodó”, en Revista *Letras*, Tomo IV, 1917.

3) Alfredo Espinosa Tamayo. Sociólogo guayaquileño, nacido en 1880, que falleció en 1918. Estudió Medicina en la Universidad de Guayaquil. En 1912 quedó totalmente ciego. Realizó importantes investigaciones bacteriológicas. Formó parte de la Revista *Renacimiento*. Obras: *Cartilla higiénica de puericultura* (1914), con el fin de contribuir a bajar la alta cifra de mortalidad infantil; *Guía para la enseñanza de la higiene sexual* (1915), *Caciquismo* (1915), *El mecanismo vital de la asociación de ideas* (1916), *El panamericanismo y la nueva orientación de su doctrina* (1916), *Las universidades del Ecuador* (1916), *El problema de la enseñanza en el Ecuador*, obra de 198 páginas (1916); *Psicología y Sociología del pueblo ecuatoriano*, obra póstuma de 200 páginas (1918).

4) José María Velasco Ibarra. Doctor en Derecho, nacido en Quito en 1893, que falleció en 1979. Presidente del Ecuador por cinco ocasiones por elección popular. En dos de ellas se autoproclamó dictador. Completó su mandato en una sola ocasión. Obras: *Estudios varios* (1928), *Democracia y Constitucionalismo* (1929), “Rodó”, Discurso de incorporación pronunciado en la Academia Ecuatoriana de la Lengua, correspondiente de la Real Española, el 6 de diciembre de 1930, *Meditaciones y luchas* (1930), *Cuestiones americanas* (1931), *Conciencia o barbarie* (1936), *Expresión política hispanoamericana* (1943), *Experiencias jurídicas de América* (1943), *Derecho internacional del futuro* (1943), *Tragedia humana y Cristianismo* (1951), “Rodó, Filósofo”, *Revista Nacional*, N° 192, Tomo II, Montevideo, 1957; *Caos político en el mundo contemporáneo* (1963), *Servidumbre y Liberación* (1965).

5) Gonzalo Zaldumbide. Escritor, ensayista y diplomático, nacido en Quito en 1884, que falleció en 1965. Fue Embajador en París en 1929, Ministro de Relaciones Exteriores en 1929, Embajador en Londres en 1950. Obras: *Cuatro Clásicos Americanos*, en la que analiza a: José Enrique Rodó, Juan Montalvo, Gaspar de Villarroel y Juan Bautista Aguirre (1951), la novela *Égloga Trágica* (1956).

## **Breve reseña de la interpretación de Rodó que realizan los arielistas ecuatorianos**

La antítesis Ariel-Calibán la encuentra José María Velasco Ibarra en la persona y afirma:

Rodó, representando con propia originalidad importantes tendencias de la filosofía moderna, arrancó sus meditaciones del océano interior de la personalidad individual. Cada individuo es un abismo de reacciones psíquicas, de emociones y sentimientos: sublimidad y miseria, heroísmo y cobardía, alegría y tristeza, fervor y desaliento (Ochoa, 1986: 345-346).

Ariel, símbolo de la razón, vence a Calibán, imagen de la sensualidad, mediante la voluntad: “la voluntad, según Rodó, hace a los hombres semejantes a Dios, de la raza de Dios; superiores a toda fuerza ciega y fatal, y al mismo Universo, si éste es una patrulla de esclavos que rodasen en el espacio infinito” (Ochoa, 1986: 329).

Estas palabras manifiestan confianza en el humano excepcional. A este lo encarna Don Quijote, el caballero de aventuras desinteresadas en pos de sublimes ideales, ya que tal personaje es, además, signo de latinidad por hispánico o por castellano. Alejandro Andrade Coello se refiere al héroe de Cervantes en alusión conjunta al escritor uruguayo:

A su paso por las ciudades europeas, le recibieron reyes y presidentes en audiencia, le acataron los centros literarios y la prensa le dijo su epinicio. Era el enviado Extraordinario y Ministro Plenipotenciario espiritual del nuevo mundo ante los corazones que aman la justicia, que admiran la idealidad del alcázar latino, sobre el que flamea la nunca arriada bandera del Quijote, y que guardan el relicario del arte, protegiéndole contra todas las iniquidades del mal y los monstruosos golpes de la fuerza (Andrade, 2017: 18).

América Latina y sus incesantes complicaciones motivan, como a Rodó, a los arielistas ecuatorianos. Por ejemplo, un texto del mismo Andrade Coello:

Cuando desaparezcan los analfabetos, cuando nos gobiernen estadistas en vez de rudos soldados, cuando los pueblos liliputienses y misérrimos sean dignos de la civilización, cuando el bienestar material, redentor de tantas humillaciones, la agricultura y la industria, maten las plagas sociales, entonces florecerá el arte y será comprendida la belleza (Andrade, 2017: 71).

En la cita anterior podemos notar el interés en la educación como vía de solución de los problemas de nuestros países. Dicho empeño me llevó a incluir en la antología aquí comentada a Espinosa Tamayo, quien escribe:

Con un título análogo al del presente libro escribió otro, hace cerca de cuarenta años, en el Uruguay, su patria, el ilustre propagandista y pensador don José Pedro Varela. No es que yo trate de emular, con la publicación de las presentes líneas, las glorias del insigne reformador de la Enseñanza en la República Oriental, sino que el Ecuador, como otros países que se le han adelantado en el camino de la reforma pedagógica de su educación, necesita saber a punto fijo cuáles son sus necesidades actuales, cuáles sus deficiencias y cuál el camino seguro y recto que ha de tomar para llegar a incrementar y desarrollar, en manera definitiva, un plan educativo que se armonice con el espíritu y la mentalidad de su pueblo, permitiéndole escoger entre los diversos sistemas, no el que sea mejor por sus excelencias intrínsecas, sino aquel que de mejor manera eduque al pueblo y lo prepare para la vida cívica y la lucha por la existencia” (Ochoa, 1986: 105-106).

Otra cita importante de Espinosa en el mismo sentido es:

En nuestras escuelas se enseña Gramática, Aritmética, Geografía, Historia, tal como está escrita en los libros, pero no se educa, se dejan intactos los sentimientos, se deja formar el carácter por sí mismo, se dejan sin tocar las pasiones y los prejuicios que las influencias ancestrales de muchas generaciones y el ambiente local, han depositado en el corazón de los niños (Ochoa, 1986: 135).

Es necesario, pues, reformar la educación, con el fin de superar los obstáculos que ponen en riesgo el futuro de las sociedades latinoamericanas. No obstante, el remedio no consiste en la imitación del modelo estadounidense. Estos escritores manifiestan su disgusto frente a esa manera de entender el progreso. Así, Gonzalo Zaldumbide escribe: “Sobre el estruendo oceánico con que se agita toda esa hirviente marejada humana, ¿qué anhelo flota?, ¿qué voces claman por la serena belleza de un ideal?, ¿a qué meta suprema tiende todo ese infinito e infatigable esfuerzo? No puede ser que tenga su fin en sí mismo: ¿qué hay más allá de este horizonte cargado del humo de sus fábricas?, ¿cuál es la cumbre a la que vuelan las aspiraciones de este pueblo de gigantes? El templo de maravillas materiales que ha levantado, obsesado por el ahínco

de trabajar y trabajar, sin tregua ni reposo, ¿está aún vacío?... ¿a qué dios habrá de consagrarlo al fin?, ¿qué culto digno de tanta magnificencia exaltarán, con la religiosidad de lo ideal, los espíritus que se acojan a su santuario?, ¿qué incienso arderá en los corazones de sus fieles?... Por hoy el dios es un becerro de oro, su culto, el *time is money*, y no sube al cielo otro incienso que el humo de las fábricas” (Ochoa, 1986: 68). No podían faltar las objeciones a la democracia, a la cual Zaldumbide la llama “aplebeyada” (Ochoa, 1986: 88) y Andrade Coello, “igualitaria y vulgarota”, “matadora del buen gusto” (Andrade, 2017: 68).

La crítica a la copia de lo extranjero, vista como simulación, también está presente en aquellos autores ecuatorianos de las primeras décadas del siglo XX. Andrade Coello sostiene que:

Aspirar a una literatura nacional, amarla, hacerla valer, no despreciarla ni deshonrarla porque no es parisiense ni exótica, ¿no es santa y justa aspiración, por más que la motejen de candorosa los atacados de *snobismo*? Claro que el criollismo al que se aspira debe ser artístico. Que la nota de distinción y buen gusto palpite tanto en la escena popular y diminuta como en los épicos motivos nacionales. No es un criollismo pedestre y grosero que, por prurito de exactitud fotográfica, estropee la lengua vernácula, infle de vulgaridades la producción literaria y caiga en amaneramiento desesperante (Andrade, 2017: 31-32).

Concluyo mediante las palabras de Julio César Endara acerca del pensador uruguayo y su peculiar manera de razonar, tan diáfana como la de su forma literaria:

Y cuando se junta una soberbia mentalidad como la de Rodó a una perenne sensibilidad, la obra de arte —*Motivos de Proteo*— se impone. Nos subyuga en ella la elegancia del estilo, que ondula suavemente, se crispa alguna vez, pero siempre guarda un principio de armonía, resultante del arte magno del artífice. Pero nos sugestiona aún más la idea pulida y clara, el discurso cálido, sin enrevesamientos; grave, sin petulancia, perfecto y ordenado como los pliegues de las túnicas de los oradores griegos (Ochoa, 1986: 236-237).

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Andrade C. A (2017) *Rodó*. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana Benjamín Carrión.

Endara, J. C. (1917) José Enrique Rodó, *Revista Letras, (IV)*

Espinosa T. A. (1916) *El problema de la enseñanza en el Ecuador*. Quito: Imprenta y Encuadernación Nacionales.

Rodó, José E. (2005) *Ariel*. Buenos Aires: El Andariego.

Rodó, José E. (1967) Rumbos Nuevos, en *Obras Completas*. Madrid: Ed. Aguilar.

Velasco I., J. M. (1957) Rodó, Filósofo, *Revista Nacional*, Montevideo.

Velasco I., J. M. *Rodó* (6 de diciembre de 1930) Discurso de incorporación pronunciado en la Academia Ecuatoriana de la Lengua, correspondiente de la Real Española.

Zaldumbide, G. (1960) Visión de Norteamérica. *Páginas*. Quito.

----- (1960) Vicisitudes del descastamiento. *Páginas*. Quito.

Recibido: enero 2018

Aprobado: mayo 2018

**Marion: un sujeto “más allá de la muerte del sujeto” o, Lacoue-Labarthe, el sujeto en la trascendencia finita**

**Marion: a subject “beyond the death of the subject” or, Lacoue-Labarthe, the subject in the finite transcendence**

Ruth Gordillo Rodríguez<sup>1</sup>

Pontificia Universidad Católica del Ecuador

rgordillo@puce.edu.ec

**RESUMEN**

Jean-Luc Marion y Philippe Lacoue-Labarthe, a través de los conceptos de «cuadro» y «escena», respectivamente, son el espacio de la discusión sobre la posibilidad de sostener al sujeto, al menos, [cierto] sujeto. Este trabajo atraviesa la postura de Heidegger sobre la metafísica de Occidente y la lectura que de ella realizan los dos filósofos franceses, lectura que supone la muerte del sujeto y de la divinidad. El vacío que se crea con/a partir de estas muertes, da lugar al concepto de “a-donado” en la filosofía de Marion y de la “trascendencia finita” en la obra de Lacoue-Labarthe. El *médium* que permite la formulación de estos conceptos es lo político ligado a lo estético; este último aspecto determinará la condición y posibilidad del [cierto] sujeto, siempre atravesado por “el otro” necesario.

---

1 Profesora de Filosofía de la PUCE. Magíster en Filosofía por la PUCE con la tesis titulada “El problema de la muerte: “Derrida y las figuras de Artemisa, Antígona y Sócrates”. Curstando Doctorado en Filosofía en la Universidad del Salvador en Argentina, tema de tesis, “Lacoue-Labarthe, la posibilidad del sujeto desde la política y el arte”. Áreas de trabajo: filosofía moderna, Kant y Hegel; filosofía del s. XX, Heidegger, Derrida, Lacoue-Labarthe y Nancy. Investigación: Directora/investigadora, desde 2012 en el tema Filosofía del sujeto. Publicaciones: *Freud y la escena del otro. Un acercamiento desde El pánico político de Lacoue-Labarthe y Nancy. El lugar del sujeto en la filosofía contemporánea*, en: *La filosofía hoy. Sobre la concepción bergsoniana de intuición y las consecuencias para la comprensión de la ciencia y la metafísica (Una comparación con Kant). El sujeto y la muerte en la filosofía contemporánea. “Sujeto y ley: Antígona, el cuerpo, la muerte y la ley”*.

**PALABRAS CLAVE:** : Cuadro, escena, sujeto, lo político, estética

**ABSTRACT**

Jean-Luc Marion and Philippe Lacoue-Labarthe, through the concepts of «table» and «scene», respectively, are the space of the discussion about the possibility of holding the subject, at least, [certain] subject. This work goes through Heidegger's position on western metaphysics and the reading of it by the two French philosophers, a reading that supposes the death of the subject and of the divinity. The void that is created starting from these deaths, gives rise to the concept of "a-donated" in the philosophy of Marion and "finite transcendence" in the work of Lacoue-Labarthe. The medium that allows the formulation of these concepts is politically linked to the aesthetic; This last aspect will determine the condition and possibility of the [certain] subject, always crossed by 'the other' necessary.

**KEY WORDS:** s: Painting, scene, subject, the political, esthetic

Par  
Sur les sentiers de la création  
Mettons-nous donc en chemin.  
Les senties de la création, eh bien, ce sont évidemment les  
lignes de l'écriture  
Francis Ponge. *Les sentiers de la création*

**Introducción**

En este trabajo se tratará de sostener una relación. Se pondrán frente a frente, el término de "cuadro" que surge de la fenomenología de Marion y, el de "escena" que es central en la filosofía de Lacoue-Labarthe; a partir de la relación, un [cierto] sujeto se deslizará desde la intensión de dos caminos paralelos trazados en el contexto de la filosofía francesa contemporánea. Es preciso aclarar que se han soslayado algunos aspectos que definen el rostro propio de cada uno, no en el afán de deformarlos o esconderlos, sino en función de encontrar un lugar común en el que este [cierto] sujeto aparece y desaparece permanentemente, quiere decir, que brega por consolidarse en el tiempo de lo puramente eventual.

Marion: un sujeto “más allá de la muerte del sujeto” o, Lacoue-Labarthe, el sujeto en la trascendencia finita

De esta manera, el sujeto que se coloca en el centro de la discusión entre el concepto de “cuadro” de Marion y el de “escena” de Lacoue-Labarthe, es, en términos generales, un supuesto [*Subjectum*] que se constituye en la vecindad de dos espacios, el de la política y el de la estética, [vecindad que proviene de la metafísica de Heidegger] y que constituye la trascendencia finita<sup>2</sup>. Este enunciado es la tesis que va a desarrollarse en adelante. La primera parte trabajará, a partir de Marion, el sujeto más allá de la muerte [del sujeto], constituido sobre el “a-donado” que, en último término, tiene como paradigma a Dios. La segunda parte asumirá la lectura de Lacoue-Labarthe, sobre las implicaciones de la metafísica heideggeriana con respecto a la imposibilidad de la neutralidad en la política. El gesto de los dos filósofos franceses busca el abandono de la metafísica tradicional, asunto que, parecería, no se logra, al menos en la fenomenología de Marion edificada sobre el anonimato de una divinidad que deviene distinta a la que se configuró en la filosofía de Occidente. La salida de Lacoue-Labarthe se expresa en la condición de lo político que, permanentemente, remite a la acción de un sujeto negador de la identidad originaria del *Dasein* y, por tanto de su esencialidad. De todos modos, la apelación a la estética, en los dos filósofos, surge de la necesidad de apuntalar la onticidad de “el otro necesario” para afirmar al sujeto; en el caso de Marion en cuanto se dona o en la medida que recibe la donación; y, en el de Lacoue-Labarthe, desde el advenimiento del [cierto] sujeto después del fin de la metafísica occidental.

### 1.- Marion: sujeto [cuadro]

En el artículo “¿Qué más da? – La estética en Jean-Luc Marion” (2016), S. Vinolo afirma que la filosofía de Marion permite, en alguna medida, pensar “un sujeto más allá de la muerte del sujeto” (pág. 14). Significa que se ha asumido, dentro del fin de la metafísica de occidente, la muerte del sujeto constituido desde el inicio de la filosofía. El trabajo de Marion parte de la deconstrucción del sujeto cartesiano que se desplaza de su centralidad ontológica, cognoscitiva y estética; el “más

---

2 Término que remite a la condición del sujeto dentro de la lectura que Lacoue-Labarthe hace de Heidegger con relación a la posibilidad de la política, especialmente en el trabajo titulado “La trascendencia finita/Termina en la política”, leído en el marco del *Centro de investigaciones filosóficas sobre lo político*, el 13 de junio de 1981 en la École Normale Supérieure. (2010, págs. 151-196).

allá” se plantea desde un sujeto que aparece como testigo constituido en el ámbito de una fenomenología inmanentista que busca superar la metafísica —inclusive la de Heidegger— a partir de la diferencia radical entre la definición de fenómeno como aquello que se muestra en sí, y el fenómeno entendido como lo que se dona (Marion, *Étant donné*, 2013, pág. 6). La teoría de la donación se constituye en el espacio propio del sujeto de una manera fundamental. Primero ha sido necesario poner en cuestión el principio de la fenomenología que, de acuerdo a su propuesta, fundamentó la edificación de la metafísica hasta Husserl.

El proceso de este cuestionamiento lleva a Marion a recorrer las tres formulaciones de dicho principio elaboradas por Husserl; en este caso resulta relevante la última que funcionará como punto de partida para la cuarta que, según el filósofo francés, permite consolidar la donación como fenómeno por excelencia. El texto que recoge de Husserl es el siguiente :

Il pose, contre toutes « ... théories absurdes », que « ... *chaque intuition originariamente donatrice est une source de droit pour la connaissance, que tout qui s'offre originariamente a nous dans l'intuition... est à prendre tout simplement comme il se donne, mais aussi seulement à l'intérieur des bornes dans lesquelles il se donne* (2013, pág. 20).<sup>3</sup>

Se muestra, sin lugar a dudas que, el requisito para definir fenómeno —desde Kant— es la intuición. Ahora bien, ¿qué es lo problemático de este requisito en términos de la donación? Marion determina una serie de distorsiones producidas por el carácter a-priori que acompaña al aparecer fenoménico; por un lado, pretende liberar cualquier tipo de aparecer y, por otro, lo limita en función de la intencionalidad del objeto; esto resulta grave en términos husserlianos pues imposibilita la reducción fenomenológica y, por tanto, la donación. Para salvar la reducción fenomenológica de la contradicción que surge de Husserl y acceder a la donación en su sentido puro, Marion apela a la acción que ejerce la reducción sobre la donación, en tanto, «...elle reconduit l'apparaître qu'il s'agit de donner jusqu'à l'absolument apparaissant, le donné absolu. La réduction exerce comme l'office d'un rabatteur du visible... elle

---

3 “Plantea, contra todas “...teorías absurdas”, que “...*cada intuición originariamente donatrice es una fuente de derecho para el conocimiento, que todo lo que se nos ofrece originariamente en la intuición... se toma simplemente como se dona, pero también solamente al interior de los límites en los cuales se dona.*” (Todas las traducciones son mías).

Marion: un sujeto “más allá de la muerte del sujeto” o, Lacoue-Labarthe, el sujeto en la trascendencia finita

ramène les visibles épars, potentiels, confus et incertains» (2013, pág. 26)<sup>4</sup>; de esta misma acción resulta la posibilidad del aparecer en general y del aparecer del sujeto en particular.

Tanto la cosa como el sujeto se funden en una misma cualidad del aparecer, que no se vincula —en el campo del conocimiento—, a la intuición y, —en la ontología—, a trascendencia alguna; antes bien, esa forma de aparecer se dirige desde el principio único que se resume así: “Autant de réduction, autant de donation”<sup>5</sup>. Este enunciado resulta de la deconstrucción que Marion ha operado sobre uno de los principios que ha sobrevivido a toda crítica dentro de la metafísica tradicional, “Autant d’apparaître, autant d’être”<sup>6</sup>. De este proceso surgen dos consecuencias que son, a su vez, los supuestos de la filosofía de Marion: 1. La donación que surge de la reducción sobrepasa la objetividad y la entatividad. 2. El sujeto [*J*] del cartesianismo, capaz de aprehenderse a sí mismo y a las cosas, queda suspendido en una fenomenalidad que guarda para él la función de atestiguar lo que se dona, sin importar a quién. De esta forma, la radicalidad del don —radicalidad, no la misma en las filosofías de Lévinas, Derrida, Bataille, Merleau-Ponty, por ejemplo— define al sujeto [testigo] en la pura actividad que supone el estar siempre disponible, abierto, en espera dentro de una temporalidad que es *événement*.

Ahora bien, ¿hay límites propios de esta actividad así dispuesta? La condición de posibilidad del fenómeno de la donación es, para Marion, una suerte de imposibilidad; imposibilidad de que todo sea visible o devenga en visibilidad; en efecto, hay algo invisto [*in-vu*] que estructura la visibilidad. En este punto el filósofo gira hacia el arte; en *La croisée du visible* dice,

Le tableau —le véritable— expose un phénomène absolument neuf, sans préalable ni généalogie, surgi avec une violence telle qu’il fait exploser les limites du visible jusqu’alors répertorié. Le peintre, à chaque tableau, ajoute un phénomène de plus au flux indéfini du visible. Il complète le monde, précisément parce qu’il n’imite pas la nature (2007, pág. 50).<sup>7</sup>

4 “...ella reconduce el aparecer que se trata de donar incluso a lo absolutamente apareciente, lo dado absoluto. La reducción ejerce como el oficio de un gancho de lo visible... ella trae los visibles dispersos, potenciales, confusos e inciertos.”

5 “Tanto como se reduce, tanto como se dona.”

6 “Tanto como aparece, tanto como es.”

7 El cuadro —el verdadero— expone un fenómeno absolutamente nuevo, sin anticipación ni genealogía, surge con una violencia tal que hacer explotar los límites de lo visible

En el “cuadro” lo invisto [*in-vu*] juega el papel de pulsión que genera todo aparecer; sin la pulsión —el aparecer cesaría, lo cual eso es impensable pues significaría expulsar al artista de la polis y quedar anclados a la presencia, es decir, a la metafísica que moldea Platón. La apuesta de Marion ¿acaso toma el camino de la poética que surge de Aristóteles?, parecería que en lo concerniente al “cuadro”, lo que allí se dona, está en el orden de la potencia, “percibir sensitivamente, es en efecto, sufrir una cierta afección, y de ahí que el agente haga que esta parte —que está en potencia— sea tal cual él mismo es en el acto” (Aristóteles, 2010). Potencia que, para Marion, se suma a la naturaleza de lo invisto [*in-vu*] y, obviamente de la pulsión. En todo caso, a pesar de las distancias entre cada uno de los términos, hay algo que es anterior a lo que se da en el “cuadro” y que bien puede ser la huella que antecede a la esencia y, por tanto, a la presencia.

Más allá de esta condición que aguanta en la estructura del “cuadro”, hay un fenómeno radical que va a permitir introducir la cuestión sobre la re-presentación que consolida la metafísica de la presencia y la supresión de la función enunciadora del mito a la que ha recurrido gran parte de la filosofía del s. XX; recurso que se ha dado en función de procurar el retorno al origen de esa metafísica y, por decirlo de alguna manera, reformularla. Para definir ese fenómeno radical será preciso señalar, brevemente, un aspecto que tanto Marion como Lacoue-Labarthe —a través de la lectura que cada uno hace de Heidegger y de sus respectivas posiciones frente a Derrida— elaboran sobre la metafísica de la presencia. Esas elaboraciones pueden resumirse, de manera muy general, en la afirmación de Marion, “la “*métaphysique*” s’identifie-t-elle toujours comme et par la présence”<sup>8</sup> (Du surcroît, 2001, pág. 156); es más, su esencia es la presencia; esencia que, como se sabe, Heidegger critica y que, en el orden de la deconstrucción, Derrida y Lacoue-Labarthe sitúan en el meollo de la onto-teo-logía.

Ahora bien, en el contexto de esta deconstrucción, vale aclarar que en cuanto teo[logía], la presencia que trasciende a la cosa y al sujeto es, siempre, Dios. Pero, para Marion, Dios será ese fenómeno radical

---

hasta entonces catalogado. La pintura, en cada cuadro, añade un fenómeno más al flujo indefinido de lo visible. Completa el mundo, precisamente porque no hay límite para la naturaleza.

8 “la metafísica de identifica siempre, como y para la presencia.”

que se ha anunciado al inicio de este párrafo. Obviamente, en cuanto fenómeno, no puede surgir de las teologías elaboradas en la metafísica de la presencia, vale decir, de las teologías tanto afirmativas como negativas y de la hermenéutica que ellas suponen. El asunto central que interesa en este momento, parte de una pregunta sobre la posibilidad de deconstruir la teología cristiana; este gesto tendrá que asumir una problemática que se halla en los tratados de Dionisio, el Aeropagita, y que se resume en uno de sus textos, la *Teología mística*; en él, halla Marion tres términos diferentes e irreductibles que se juegan en la teología: la afirmación, la negación y la totalidad (2001, pág. 167); el trabajo deconstructor seguirá —desde Derrida, aunque no exactamente como él lo hace— una tercera vía que no es ni la afirmativa ni la negativa y que, «*transgresserait rien de moins que les deux valeurs de vérités, entre lesquelles s'exerce toute la logique de la métaphysique. Dès lors, s'il ne s'agit plus, pour la troisième voie, de dire le vrai ou le faux, s'il s'agit même précisément d'éviter de les dire*»<sup>9</sup> (2001, pág. 166), es decir que esta transgresión hará posible el paso de la metafísica de la presencia a una postura que se resume en el término de-nominación [*dé-nommer*], cuyo significado, en francés, indica una imposibilidad surgida del doble sentido que no implica ni la función predicativa ni la designativa, en este caso asumible también para el término en español; esa tercera vía gira hacia la pragmática abandonando el espacio limitado por la esencia (2001, pág. 168). ¿Qué queda para la divinidad? Un nuevo sentido que lleva a otro término, supraesencial [*sur-ressentiel*], similar a la huella o a la traza que están ya en las filosofías de Nietzsche y Heidegger. Dios se define en la hipérbole que estas filosofías provocan; en la de Marion, en particular, Dios es el fenómeno saturado por excelencia que devuelve la vista al “cuadro”, ya no solo al “cuadro” del pintor, sino al “cuadro” como espacio del ser.

Hay en esta fenomenología una suerte de abandono de la función enunciativa del lenguaje que no es lo mismo que la suspensión de dicha función; suspensión que gran parte de la filosofía del s. XX procuró para abandonar la metafísica. Se ha visto que en Marion ese abandono, mucho más esencial, ha determinado un Dios sin ser, una divinidad que comparte con el sujeto, además de la condición fenoménica, la naturale-

---

9 «...transgrediría nada menos que los dos valores de verdad, entre los cuales se ejerce toda la lógica de la metafísica. Puesto que para la tercera vía no se trata de decir lo verdadero o lo falso, sí se trata, precisamente, de evitar decirlo» (traducción nuestra).

za de lo indefinible; este sujeto es, para decirlo de alguna manera, testigo de la donación de los fenómenos y, por ello, a-donando.

En la segunda parte de este trabajo se pondrá en juego otra salida de aquella metafísica, otro sujeto, otra postura sobre la divinidad; una cuestión diversa surge: la política; otra, se mantiene: el arte pero, esta vez, desde el término “escena” que atraviesa gran parte de la filosofía de Lacoue-Labarthe.

## 2. Lacoue-Labarthe: sujeto [escena]

La relación de esta sección con la que le antecede se define en la siguiente cita tomada de “La cesura de lo especulativo”:

Por una parte, quisiera mostrar... que la tragedia, una cierta interpretación de la tragedia, explicitándose como filosófica y sobre todo queriéndose como tal, es el origen o la matriz de aquello que con posterioridad a Kant se ha convenido en llamar el pensamiento especulativo: es decir el pensamiento dialéctico o, para retomar la terminología heideggeriana, el cumplimiento de lo onto-teo-lógico... que domina lo corruptible y la muerte, el pensamiento de la determinación de lo negativo y su conversión en potencia de trabajo y de producción, de la asunción de lo contradictorio y el “relevo” como el proceso mismo de la autoconcepción de lo Verdadero o del Sujeto, del Pensamiento absoluto—, hace tiempo se sabe, pues, que la dialéctica, la teoría de la muerte, supone... un teatro, una estructura de representación y una mimesis, un espacio cerrado, distante y preservado... en donde la muerte en general, el declinar y el desaparecer, pueda contemplarse, reflejarse e interiorizarse (Lacoue-Labarthe, *La imitación de los modernos Tipografías 2*, 2010, pág. 43).

El primer término que remite a las cuestiones sobre la metafísica tradicional y que, no está en la primera parte de este trabajo, es el de “tragedia”. En este caso servirá para remitirnos al campo del teatro y de la mimesis de Aristóteles; allí reside cierta “escena”, misma que se quiere poner en relación con el “cuadro” de la fenomenología de Marion. El segundo término que resalta, “onto-teo-lógico”, sirve para ubicar la lectura [y obviamente esta escritura], en el gesto de la deconstrucción de la metafísica tradicional que abre los límites del filosofar en gran parte del s. XX.

Marion: un sujeto “más allá de la muerte del sujeto” o, Lacoue-Labarthe, el sujeto en la trascendencia finita

Para Lacoue-Labarthe la deconstrucción de la metafísica es lo propio de la filosofía que, al ir sobre la tragedia, desvela la doble cuestión de la re-presentación [*Darstellung*] y de la mimesis; el supuesto de la trama que pone en relación re-presentación y mimesis es la comprensión del ser como espacialidad originaria, es decir, como “espaciamento y distinción de los entes” (Lacoue-Labarthe & Nancy, Scène, 2013). Quiere decir que el retorno al origen, a la ontología originaria, es el acto fundamental; en este punto el aporte de Heidegger resulta relevante.

La “escena” se entiende, en los términos de la re-presentación y la mimesis, como una “puesta en escena”, propia del teatro. Sin embargo, al mirarla, el ojo se pierde en la imposibilidad de establecer un límite entre la “escena” y el observador, ello porque, en términos heideggerianos, el arte no muestra jamás lo que está en la presencia; puede decirse que es una “presentación paradójica” que coloca tanto al observador como a la obra en el campo de la imposibilidad; sin embargo, para Lacoue-Labarthe, “l’homme est un existant qui présente. Et qui par conséquent fait être”<sup>10</sup> (2013, pág. 49). Este es el sujeto. No hay un aparecer que lo precarice en el fenómeno, no es un testigo que se desliza de la sola función de atestiguamiento, es él quien hace la presentación, cada vez única e irrepetible, en el curso del *événement* que actúa como el presupuesto. El sujeto de la filosofía tradicional re-presenta lo dado previo; en el campo del arte re-crea y, al hacerlo coloca la obra en lo ficcional y espectacular.

La denuncia de esta diferencia entre los sujetos lleva a Lacoue-Labarthe a trabajar la tragedia moderna expresada en las traducciones que Hölderlin hiciera de Sófocles; ese trabajo le permite plantear la dos cuestiones que gravitan sobre el tema de este ensayo; la primera relaciona la tragedia con el origen del pensamiento especulativo y la onto-teo-logía, la segunda, pone en juego la filosofía aristotélica o “poética de la tragedia” en el camino del pensamiento dialéctico (2010, pág. 50). Cuestiones que, además, son las condiciones iniciales para la deconstrucción del pensamiento metafísico occidental. La tragedia, que lleva a la “escena”, es la abertura que permite deconstruir [así como la pintura lleva al “cuadro” a Marion]; sin embargo, es preciso asumir un problema que atraviesa todos los intentos por dejar atrás la metafísica, que da cuenta del “acabamiento de la filosofía”, acabamiento que, “también es el franqueamiento

---

10 “el hombre es un existente que presenta. Y quien por consecuencia hace ser.”

de la abertura o saturación de la herida (re)abierta *in extremis* por Kant en el pensamiento de lo Mismo” (2010, pág. 49). He aquí el problema central, que de alguna manera asume Heidegger, cual es la imposibilidad de cerrar una abertura que resiste en los principios de la especulación y de la dialéctica, dos columnas estructurales de la metafísica.

Parecería, dice Lacoue-Labarthe, que, aún la lectura más profunda del Hölderlin más incisivo, no da cuenta de una cesura, ¿por qué?, simplemente porque queda encerrado en el cerco de la filosofía idealista hegeliana; de allí, dice el filósofo francés, que la elección para erigir la “verdadera tragedia moderna”, sea, primero, Empédocles [entre 1798 y 1800, escribe un ensayo, *La muerte de Empédocles*, donde bosqueja “una Poética general”, es decir, una “teoría de los géneros”] y, más tarde, la traducción de *Edipo Rey*, dos obras que le permiten elaborar,

...su reajuste especulativo (o si se prefiere, su transposición en el discurso metafísico, su traducción ontológica)... no diferente, en el fondo, de aquel que plantea Aristóteles, cuando en el capítulo trece de la *Poética* (1452b, s.) examina la cuestión de lo que es necesario perseguir o evitar en la construcción de la fábula para permitir a la tragedia producir “el efecto que le es propio”, el efecto de la catarsis del temor y de la piedad (2010, pág. 55).

Lo propio de la tragedia moderna deviene como lo propio de la antigua, la catarsis; sin embargo lo que resulta problemático de esta caracterización es la particularidad de la tragedia como espectáculo, propio de la re-presentación [*Darstellung*] que se efectúa dentro de la estructura de la mimesis aristotélica, mimesis que, para el Estagirita, da cuenta “de la más primitiva determinación del animal humano y la posibilidad misma del saber y del Logos” (2010, pág. 56). Quizás por ello, en *Scène*, Lacoue-Labarthe, acude a un “archi-teatro” como la “escena” originaria que permite procurar la cesura en el campo de lo especulativo; solo desde este retorno a lo previo de la metafísica tradicional y del acabamiento de la filosofía, puede poner en camino una salida que suponga otro sujeto; este otro sujeto tendrá que ver con un aspecto que descoloca a la mimesis y a la re-presentación del origen, aspecto que se define en la paradoja.

En la conferencia dictada en Berkeley, “La paradoja y la mimesis” (1979), Lacoue-Labarthe dice, “La paradoja se define por el intercambio infinito o la identidad hiperbólica de los contrarios” (2010, pág. 20),

vale decir, queda suspendida o sin resolución. La conferencia versa sobre Diderot y algunos de sus textos más representativos, de los cuales, la referencia a *Paradoja*, resulta obvia; del texto interesa, por el momento, la relación que establece entre paradoja y mimesis, relación que surge de Aristóteles: “el arte imita a la naturaleza” en tanto la *tekné* completa lo que la *physis* no puede obrar (2010, pág. 25); el carácter mimético tiene como condición para re-presentar, la ley de la impropiedad que enuncia la paradoja, “sólo “el hombre sin atributos”, el ser sin propiedades ni especificidad, el sujeto sin sujeto... es capaz de presentar o de producir en general” (2010, pág. 29), de manera que Diderot, concluye el filósofo francés, “actúa la renuncia al sujeto” (2010, pág. 38). En términos de la re-presentación, el gesto de Diderot no se aparta de Aristóteles; podría decirse que el “sujeto sin sujeto” opera en los bordes de la abertura que pretende ser la salida de la metafísica.

Queda un aspecto relevante en esta “escena” que alude a un sentido paradójico similar al que se define a partir de Diderot. Tiene que ver con la re-presentación de la divinidad constituida dentro de la metafísica; deviene paradójico en tanto aborda lo impresentable. Ver a Cristo crucificado refiere a algo que no es impresentable pero, en la medida que es la figura de lo absoluto, se constituye en la figura por excelencia de la divinidad en tanto encarna una cualidad, no una cualquiera, sino la del absoluto, es decir la de Dios (2013, págs. 50-53). La misma objeción que aguarda respecto de la re-presentación en el teatro, se desliza en este caso particular; la respuesta que se ha ensayado a esta objeción, se elabora desde el mito, testimonio de verdad que no es verificable en tanto antecede a toda demostración o lógica. En el contexto mítico se consolida el héroe, el artista, el genio, en el caso de Diderot, el sujeto que es acción pura, aventura, conquistador de un reino, una suerte de semi-dios que encarna al Cristo [Dios mismo] y que se consolida como “el hombre sin cualidades propias”. Allí reside la precariedad de quien representa sin ser nadie ni nada, por ello está impelido a ser sujeto sin sujeto [*subjectum*] de una ontología que, desde su origen, anuncia su propia disolución.

El recurso al “archi-teatro” se pone, entonces, en la misma línea de la huella que ya se ha anunciado desde Heidegger y que se ha deconstruido en los términos que acabamos de señalar; de esta manera se determina lo previo al instante en el que el logos instauro el supuesto de

la presencia en un occidente cuyo mayor horror es el de haberse edificado sobre la ausencia de todo ser propio. La salida, la nueva “escena” del “archi-teatro”, será la re-presentación no como re-producción sino como presentación, cada vez originaria, cada vez distinta, apartada de la confusión mística de lo impresentable.

### 3.- Conclusiones

A. «N'étant rien en effet, il est tout. Sa voix est toute-puissante» (Lacoue-Labarthe, *L'Horreur Occidentale*, 2012)

Tanto para Marion como para Lacoue-Labarthe, el sujeto —en el cuadro y en la escena— sostiene su posibilidad. Bien sea en el sentido de un atestiguamiento, bien en el de la presentación. El mismo gesto se da respecto de la metafísica, es decir, la necesidad de abandonarla, aunque los caminos sean diversos, “dios sin ser” en Marion, [cierto] sujeto sin sujeto [*sumjectum*], en Lacoue-Labarthe. Marion supone la divinidad desde la fenomenología, Lacoue-Labarthe la entiende desde el mito; en los dos casos la presencia pierde su carácter sustancial y fundamentador de lo existente. Puede decirse que surge otra ontología, ¿sin metafísica?, ¿fuera de toda metafísica? En todo caso el “sin”, en ambos autores, denota la ausencia del supuesto de la presencia, ausencia que, de ser asumida, señala el exilio definitivo de la metafísica. Esta respuesta a las cuestiones sobre la metafísica produce una abertura que propicia una nueva forma de pensar; en ese sentido, la cita que abre este párrafo, remite a Nietzsche en tanto, la nada se transmuta en el todo que deviene como la nueva “escena” del sujeto o “archi-teatro”. La voz que circula en esta nueva “escena” resume el poder del pensar como escritura; en estos términos, las cuestiones de la metafísica tradicional, desaparecen; otra pregunta resume el gesto del nuevo pensar: “*Quels chemins donc pourrons-nous prendre? Sinon ceux que nous ouvre (fraye) l'écriture*” [¿Qué caminos podremos tomar, si no son los que nos abre (traza) la escritura?] (Ponge, 2007, págs. 386-387).

B. «Salut l'artiste!» (Lacoue-Labarthe & Nancy, *Scène*, 2013)

Desde el origen de la Filosofía, vale decir, de la metafísica, el arte ha dado cuenta de aquello que escande al sujeto, es decir, ha señalado

Marion: un sujeto “más allá de la muerte del sujeto” o, Lacoue-Labarthe,  
el sujeto en la trascendencia finita

el vacío de ser que se formula en el olvido —diría Heidegger—, olvido del sujeto mismo. De la lectura de Marion se puede decir que la cura del olvido se decanta en el “cuadro”, y, en Lacoue-Labarthe en el “architecto”. ¿Significa que la filosofía halla sus límites? La respuesta que queda rondando es afirmativa, al menos así lo plantean los dos filósofos y lo hacen porque han puesto en evidencia los límites de la enunciación que ha sido la esencia de la filosofía. Ahora bien, ¿cuál es el nuevo límite?, ¿existe alguno?, ¿qué queda después de la enunciación que propicia la metafísica de la presencia? El orden de la relación entre la palabra y las cosas también trasmuta, “la palabra viene al encuentro de la cosa y la cosa aprende a hablar”, dice Blanchot de la poesía de Ponge, misma que hace de telón de este ensayo. El sujeto queda descolocado en esta relación, no puede escapar de su condición finita y, sin embargo, en el encuentro palabra-cosa, halla la trascendencia, “sin Dios”, “sin sujeto” vale decir, sin *subjectum*. Este gesto es propio del artista, diría Nietzsche; en efecto, solo el artista puede recorrer la traza de la escritura al tiempo que la pluma abre el camino, dice Ponge. Entonces, más allá del sujeto que ha muerto, solo queda, la trascendencia finita en la multivocidad que expresa: “Salut l’artiste”.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aristóteles. (2010). *Acerca del alma*. Madrid: Gredos.
- Descartes, R. (s.a.). *Discurso del método*. Paris: Librodot.
- Lacoue-L., P. (2010). *La imitación de los modernos Tipografías 2*. Buenos Aires: La Cebra.
- (2012). L'Horreur Occidentale. *Theoria*.
- ; & Nancy, J.-L. (2013). *Scène*. Francia: C.B.
- Marion, J.-L. (2001). *Du surcroît*. Paris: PUF.
- (2007). *La croisée du visible*. Paris: PUF.
- (2013). *Étant donné* (Segunda ed.). Paris: PUF.
- Ponge, F. (2007). *La soñadora materia*. (M. Casado, Trad.) España: Galaxia Gutenberg.
- Vinolo, S. (2016). ¿Qué más da? - La estética en Jean-Luc Marion. *Escritos*, Vol. 25, N. 54, pp. 197-220.

Recibido: enero de 2018

Aprobado: mayo de 2018

# Artículos



## **El concepto de historia en José Carlos Mariátegui: la crítica a la idea de evolución y la formación de la subjetividad revolucionaria**

### **The concept of history in José Carlos Mariátegui: criticism of the idea of evolution and the formation of the revolutionary subjectivity**

Miguel Ángel Nación Pantigoso<sup>1</sup>

Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú

miguelnacionp@gmail.com

#### **RESUMEN**

A finales del siglo XIX e inicios del XX en el Perú se desarrollaba un debate respecto de qué Estado podía levantarse sobre la realidad de la sociedad peruana. Aquí el concepto de historia juega un papel central dentro de los discursos sobre la nación. La idea de evolucionismo perteneciente a un concepto de historia eurocéntrico será llevada a sus límites por positivistas y espiritualistas. Sin embargo, es José Carlos Mariátegui quien re-significa el concepto de historia más allá del evolucionismo. En este texto sostenemos que la comprensión del mito de la revolución juega el papel central en el planteamiento del concepto de historia de Mariátegui y le permite constituir una subjetividad creadora de una nación moderna-socialista para el Perú.

**PALABRA CLAVE:** historia – positivismo – espiritualismo – evolucionismo – marxismo – mito

#### **ABSTRACT**

At the end of the 19th century and the beginning of the 20th century in Peru, a debate was developing regarding which State could rise on the

---

<sup>1</sup> Es Licenciado en filosofía por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM) y Licenciado en sociología por la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). Miembro de la Asociación Peruana de Ética y Filosofía Política. Los temas que investiga son historia conceptual, teoría sociológica, filosofía política y práctica. Actualmente curso la maestría de filosofía en la PUCP, y la maestría de sociología en la UNMSM.

reality of Peruvian society. Here the concept of history plays a central role in discourses about the nation. The idea of evolutionism belonging to a Eurocentric concept of history will be taken to its limits by positivists and spiritualists. However, José Carlos Mariátegui re-signifies the concept of history beyond evolutionism. In this text, we argue that the understanding of the myth of the revolution plays the central role in the presentation of Mariátegui's concept of history and allows it to constitute a creative subjectivity of a modern-socialist nation for Peru.

**KEY WORDS:** history – positivism – spiritualism – evolutionism – marxism – myth

## Introducción

¿Podemos encontrar en José Carlos Mariátegui elementos para la crítica del eurocentrismo?, es decir, ¿nos sirve Mariátegui para pensar modernidades alternativas, en particular, para decolonizar el discurso de la revolución? Estas preguntas nos invitan a buscar elementos teóricos dentro de nuestra tradición ideológica de cara a enfrentar la crítica de la modernidad desde posiciones postcoloniales. En este sentido, Mariátegui resulta crucial porque su trabajo teórico no significó el rechazo del horizonte emancipador de la modernidad para apostar por un indigenismo esencialista y contrario a lo occidental. Antes de esto, su objetivo teórico fue el de articular el discurso emancipador con la experiencia histórica peruana. Así, existe en Mariátegui una efectiva apuesta por entender la modernidad en un sentido diverso.

Situados en el contexto de los últimos años del siglo XIX, en la etapa de postguerra con Chile, destacamos la renovación del campo cultural en el Perú. Augusto Salazar Bondy (Salazar Bondy, 2013) señala que este proceso se da con el positivismo y las diversas corrientes científicas decimonónicas. Entre los autores leídos se encuentran Auguste Comte, Hyppolite Taine, Gustave Le Bon, Herbert Spencer. Antes de terminar el siglo se sumarán al positivismo las corrientes espiritualistas influenciadas por Henri Bergson. Esta confluencia de ideas nuevas alimenta debates respecto de las ciencias sociales, la filosofía y de la sociedad peruana. Así, se plantean tesis que discuten el porvenir de la nación: ¿cuál es el mejor régimen de gobierno?; ¿qué orden moral debemos buscar?; y ¿cuál es la relación entre naturaleza y voluntad?

De forma paralela el contexto de la postguerra con Chile incita la crítica al pasado. En los esfuerzos por explicar las causas de la derrota, los intelectuales de la reconstrucción elaboran un sentido de emancipación frente a lo que se consideraba las trabas al proyecto republicano. Figuras de posiciones opuestas como Manuel González Prada y Javier Prado y Ugarteche comparten esta preocupación. Las nuevas corrientes filosóficas darán forma a este horizonte crítico y moderno frente a la historia y política coloniales.

En el presente trabajo abordamos el posicionamiento ideológico de Mariátegui frente a las visiones naturalistas y espiritualistas de la historia. La tesis que sostenemos es que la crítica de Mariátegui consiste en el rechazo del eurocentrismo encarnado en la tesis del evolucionismo, compartida por positivistas y espiritualistas. Asimismo, Mariátegui plantea un concepto de historia para el Perú sustentado en la comprensión del mito revolucionario.

## 1. Eurocentrismo

El fundamento del eurocentrismo se encuentra en la antropología moderna. En el siglo XVII se inicia la conceptualización de la humanidad. Con el *res cogitans* o cosa pensante cartesiana se plantea la equivalencia entre lo humano y el pensamiento. Así, ser humano significa poseer facultades psicológicas tales como la imaginación, la memoria, el deseo o el juicio. De este modo, se constituye en un sujeto pensante frente a un objeto: el mundo o *res extensa*.

Paralelamente se da la objetivación del mundo histórico en la búsqueda de las leyes de la voluntad. Las filosofías de la historia buscan establecer la relación entre el proceso fenoménico de los eventos y la afirmación de la voluntad del sujeto mental. En la relación entre hechos y voluntad nace el hecho social como expresión de un sujeto histórico. El ejemplo paradigmático de esto es Hegel. Para él la objetivación de la historia se funda en la facultad que tiene el Espíritu de ponerse a sí mismo como objeto y, por esto, de conocerse a sí a través de fenómenos sociales. En el marco de la fenomenología hegeliana la historia tiene un sentido: la realización de la libertad o de la facultad de autodeterminación. En términos concretos e históricos, la libertad se muestra en las instituciones ilustradas de las sociedades europeas.

El eurocentrismo se funda en el sujeto mental vaciado de sus significados culturales para subordinar historias no-occidentales a la historia de la libertad. De este modo se establece como el horizonte de sentido legitimado como el único posible y válido dentro del marco de lo razonable. Aquí se constituye la identidad de lo occidental como sinónimo de civilización en oposición con la identidad subordinada del otro: el bárbaro. Esto significa tomar al otro como lo mismo que su opuesto pero sin el mismo grado de autoconciencia o de autoconocimiento de la libertad. En resumen, el eurocentrismo es el marco de comprensión que niega la legitimidad de una experiencia histórica diferente a la historia universal, y es una herramienta ideológica de dominación que reduce al otro a ser subordinado de occidente.

La organización social que es sustentada por el eurocentrismo es la colonialidad. Según Aníbal Quijano ella se caracteriza por la racialización de la sociedad, es decir, la categoría raza estructura las relaciones sociales, define las identidades y distribuye los recursos. De tal modo, se constituye en un concepto clave para entender el funcionamiento social. La colonialidad no es la realidad de las sociedades postcoloniales, sino, más bien, es la característica de la sociedad global nacida con la conquista de América y se consolida con el capitalismo global. Debido a esto, Quijano y otros han reconocido que la colonialidad nace con la modernidad misma, es decir que a la par que se producían los procesos de racionalización, especialización y secularización de los distintos campos sociales; también las identidades se racializaban y se consolidaban formas de dominación de tipo colonial. Así pues, la colonialidad es la cara oculta de la modernidad, ambas posibles por el eurocentrismo.

## **2. El deseo de la república**

Según Jacques Rancière la escritura de la historia es un acto poético; es decir un acto creador de un sujeto ahí donde antes no había subjetividad, o no existía una realidad de sentido. La historia nos muestra a este nuevo sujeto como una continuidad temporal que se entreteje en el pasado, el presente y el futuro. Lo característico de escribir historia no es el darle un sentido lineal o de progreso a la subjetividad, sino más bien definirla siempre como algo inacabado que aspira a la realización; a saber, una realidad deseante. (Thurner, 2012)

En la historiografía encontramos a los autores de este acto poético. Ellos aparecen desde la temprana colonia. Sin embargo, vamos a enfocarnos en una forma determinada del deseo llamado Perú, la que comenzó a constituirse durante el siglo XIX: *la república*. Jorge Basadre ha logrado expresarla de la forma insuperable con el nombre de *promesa*. A la pregunta de para ¿qué se fundó la república? Basadre responde para cumplir en ella su promesa, esto es crear una sociedad de orden y prosperidad; de bienestar y riqueza. La realización de una vida, sana próspera, fuerte y feliz; lo que aún no se ha podido cumplir en el tiempo que tenemos de vida republicana. (Turner, 2012) El deseo de la república aspira a cumplir una promesa que se fue forjando en las distintas etapas de la vida peruana: imperio incaico y colonia pero que solo los hijos de la república pueden realizar. Estos reciben el legado del tiempo para enfrentar la tarea de construir lo que aún no existe, para hacer realidad el deseo llamado Perú.

La creación del sujeto llamado Perú plantea un problema: su identidad. En la definición de quienes somos, los intelectuales, en sentido amplio, como agentes hábiles en el uso de los recursos simbólicos, han tratado de delinear la sustancia cultural de la identidad peruana. Su papel principal ha sido el de crear una tradición nacional; es decir, ordenar la materia bruta del pasado, constituyendo así un horizonte comprensivo. En este alcanzamos la significación y el entendimiento de nuestro pasado para que nuestro futuro tenga sentido. En la tradición nacional el deseo de la historia toma forma constituyéndose como horizonte de sentido. (Sanders, 1997)

La creación de la tradición republicana en el Perú se ha caracterizado por la tensión entre lo criollo y lo indígena. La tensión consiste en el problema político de asumir a los indígenas como actores nacionales. Las élites indígenas tenían un dominio territorial y un peso político considerable sobre la población indígena, pero sobretodo, tenían una tradición desde la cual podían legitimarse: el imperio de los incas, algo de lo que las élites criollas carecían. Además, la eventual dirección indígena de una revolución y de la construcción de un Estado significaba revivir los temores dejados por la revolución de Túpac Amaru II. Así pues, la tradición republicana creada por los criollos apeló a narraciones en donde lo indígena aparecía como algo residual. Exaltaba el pasado imperial pero

el indígena del presente no podía ser parte de la república, sobre todo porque este no tenía lugar dentro de una herencia occidental emparentada con las civilizaciones modernas. (Méndez, 2000)

La tensión política entre lo criollo y lo indígena limitó la pluralidad cultural de las tradiciones nacionales; y llevó a las élites criollas a imaginar la nación dentro del horizonte de la historia universal. En la narrativa criolla de la historia lo indígena se ubicaba en el pasado: el imperio de los incas. De otro lado, el presente era el momento de los criollos, mientras que el futuro implicaba una tarea por realizar: la modernización social. De este modo, la narrativa de la historia republicana fue eurocéntrica, es decir se sustentó en el supuesto de una subjetividad que se construye en un sentido de progreso que va desde el pasado: lo indígena; hacia el futuro: la modernización u occidentalización. El eurocentrismo fue el recurso ideológico que le permitió a la élite dominante superar el problema de la identidad y la peligrosa presencia de la diferencia cultural indígena.

### **3. Los supuestos de la historia: evolución, organicismo, naturalismo**

De acuerdo con Augusto Salazar Bondy (Salazar Bondy, 2013), el positivismo en el Perú significó la modernización de nuestro pensamiento de cara al contexto de la reconstrucción nacional postguerra con Chile. Antes del auge positivista de la última década del siglo XIX imperaba en el país una filosofía de carácter escolástico sostenido por la influencia de la iglesia sobre las principales instituciones educativas. Las corrientes positivistas quiebran esta hegemonía buscando poner las bases de la comprensión científica de la realidad. El sentido modernizador de esto se expresa en el compromiso con el desarrollo de los enfoques científicos en las ciencias sociales, el derecho y las ciencias médicas. De cara a una sociedad que veía con dudas las posibilidades de la república, el sentido político de esta modernización fue poner las bases teóricas para retomar la promesa republicana. Así pues, no es gratuito que el positivismo apareciera con un carácter liberal. Sus principales conceptos son la evolución y el carácter nacional, ambos guardan relación con una tradición naturalista asentada desde la colonia. Entre los referentes del positivismo peruano tenemos a Javier Prado y Ugarteche, Clemente Palma, Manuel González Prada, y Miguel H. Cornejo.

La corriente que sigue al positivismo es el espiritualismo. Esta aparece como crítica a las posiciones positivistas, deterministas y reduccionistas de la subjetividad. En este sentido, se preocupa en pensar la libertad y en desarrollar elementos para la crítica moral de la república. Su mejor exponente fue el filósofo Alejandro Deustua quien se convirtió en una influencia para filósofos posteriores como Mariano Iberico, Víctor Andrés Belaunde y Pedro Zulen. El espiritualismo incluye distintas corrientes entre ellas están la filosofía de Henri Bergson, el pragmatismo de William James y algunas otras formas de recuperación de la metafísica.

A pesar de que el positivismo y el espiritualismo fueron posiciones enfrentadas respecto al conocimiento y a la moral<sup>2</sup>, ambas perspectivas compartían un supuesto de fondo: el evolucionismo. Este concepto proveniente de la filosofía de Spencer planteaba que la naturaleza y la historia son una realidad orgánica que se desarrolla en el tiempo. En este proceso el más apto es seleccionado naturalmente al adaptarse a las nuevas condiciones que impone la evolución. Todos los cambios acontecidos en la naturaleza y en la historia se explican por la evolución, desde el origen de la vida hasta el comportamiento social. Los positivistas peruanos aceptaban la evolución por su adhesión a las ideas de Spencer, y los espiritualistas porque asumieron que la libertad es el resultado de la evolución psíquica. De este modo la subjetividad creadora se armoniza con la ley de la naturaleza.

El supuesto de la evolución empata bien con dos paradigmas coloniales que ayudan a dar sentido al mundo intersubjetivo republicano: el organicismo y el naturalismo. De acuerdo con Miguel Marticorena (Ballón, 2011, págs. 121-122), el organicismo es la metáfora social que compara al Estado o sociedad con un cuerpo viviente en donde los distintos grupos sociales ocupan un lugar y cumplen la función que le corresponde a tal lugar. La metáfora organicista está asociada directamente con la formación de identidades naturalizadas, es decir razas. Asimismo, Marticorena señala su presencia desde la colonia, en la fundación del Cuzco (1534). También, ha estado presente a principios del siglo XIX en los proyectos separatistas durante la emancipación; y, además, en los años finiseculares de la postguerra con Chile, en las reflexiones de Ma-

---

2 El cientificismo, la anti-metafísica, y el determinismo naturalista positivistas colisionaban con la recuperación metafísica, el subjetivismo y el énfasis de la libertad del espiritualismo.

nuel González Prada. De otro lado, el naturalismo es la forma de justificar el orden social determinando identidades fijas cuyo fundamento es un factor natural, por ejemplo, el clima, la sangre, o la geografía. Estas identidades, finalmente, toman forma en las distintas razas y estructuran una sociedad donde la movilidad social es sinónimo de caos. Al igual que el organicismo, el naturalismo data de la colonia y está presente en distintos momentos, llegando también al siglo XIX en los tratados del racismo científico. En resumen, organicismo y naturalismo operan en la intersubjetividad decimonónica funcionando como parte del marco de sentido desde el cual se plantean las diferentes versiones del evolucionismo. Así, entre el final del siglo XIX y principios del XX el cientificismo moderno y el espiritualismo son leídos desde metáforas coloniales, poniéndose en práctica la modernización tradicionalista del discurso la filosofía social.

#### **4. Los límites del horizonte político decimonónico**

El texto referente para los positivistas peruanos respecto de la justificación de la república fue el *Estado social durante la dominación española* (1890). Su autor es Javier Prado y Ugarteche y tiene como concepto central el carácter nacional, instrumento teórico de la psicología colectiva. El estudio de Prado busca dar cuenta del carácter colectivo de la sociedad peruana a través de factores como el clima, la herencia genética, y el medio geográfico. A partir de estos datos se pueden explicar las virtudes y los vicios de las razas para determinar sus aptitudes en determinadas sociedades o regímenes políticos. El texto de Prado cumple con esta tarea. Señala que de las razas que constituyeron el virreinato: indios, blancos, y negros; solo los criollos, los descendientes de los europeos, tienen el grado de moralidad necesario para formar una comunidad nacional, ya que las otras razas han entrado en un proceso de degradación inevitable. Sin embargo, la conclusión de Prado añade que la degradación de las razas, y en particular la indígena, se debe a las instituciones coloniales de gobierno, a saber las monárquicas. Así pues, las condiciones de posibilidad para la nación peruana solo pueden ser la república y una raza virtuosa, la cual podría alcanzarse a través de la educación y la inmigración. (Rivera, 2012, págs. 21-24)<sup>3</sup>

---

3 Por el propósito que busca, el texto de Javier Prado puede ser considerado una obra

El concepto de carácter nacional y las conclusiones del trabajo de Prado influyeron en el debate sobre las condiciones para la construcción de la nación, un tema sensible en el contexto de la postguerra con Chile. Ejemplo de esto fue la difusión y éxito de la idea de que el Perú debía construirse sobre la base del rechazo a la colonia. Los programas liberales dieron forma al anticolonialismo buscando una quiebra radical con las instituciones sociales de carácter colonial, a saber la iglesia y las costumbres religiosas. La idea de fondo del anticolonialismo fue el progreso. La realización de la nación se encontraba en el horizonte del progreso, el cual exigía eliminar todo aquello que se lo impidiera. Otro ejemplo de la influencia de las ideas de Prado fue el peso que tuvo la preocupación por encontrar la comunidad apta para la civilización, es decir una comunidad racialmente homogénea. Esto implicó plantear el problema de las razas en el Perú y enfrentar su diversidad cultural. Dentro de una perspectiva evolucionista, las demás razas solo pueden ser integradas al progreso en términos de subordinación, en el mejor de los casos. Para los evolucionistas radicales la asimilación implicaba un riesgo para alcanzar el progreso, por lo que plantearon abiertamente el exterminio. (Avila, 2010, págs. 73-96)<sup>4</sup>

Las afirmaciones deterministas respecto del porvenir de la nación peruana no dejaban espacio para la voluntad. Los sociólogos positivistas apoyaban la firmeza de sus conclusiones sobre el necesario cumplimiento de las leyes psicológicas. Frente a esto, la crítica surgió para recuperar la libertad de la conciencia (Sayán, 2003)<sup>5</sup>. Esta fue la bandera del espiritualismo peruano y tuvo como su mejor exponente a Alejandro Deustua. Sobre la base de una metafísica de corte especulativo, en donde la conciencia recupera su capacidad creadora de la experiencia, Deustua ofrece elementos para una crítica del marco naturalista. Afirma que nuestras

---

de filosofía política positivista. Así lo entendió José de la Riva Agüero quien enfrenta la posición liberal de Prado con su tesis *El Carácter de la Literatura Independiente*. En ella, al igual que Prado, da cuenta del carácter nacional pero a través de la literatura para reivindicar a la colonia.

- 4 La referencia es a la tesis de licenciatura de Clemente Palma: *El Porvenir de las razas en el Perú*. Este texto es una obra de sociología positiva, en donde se llega a estas conclusiones.
- 5 El concepto de libertad en Alejandro Deustua debe ser entendido desde el marco filosófico de Henri Bergson, en donde la libertad es entendida en términos psíquicos como duración, estados de la conciencia articulados en los cuales ella se reconoce como una sola y a partir de la cual ella ejerce su capacidad creadora de sí misma y de su experiencia. Así pues, el sentido pleno de la libertad es de orden estético y de creación.

posibilidades de convertirnos en una comunidad no dependen exclusivamente del porvenir de las razas, ya que existe un factor central no considerado por los sociólogos: la moralidad como efecto de la libertad. Así pues, el problema radica en el tipo de moralidad imperante en la sociedad, por lo mismo la solución pasa por una transformación moral del País. La crítica política y ética de Deustua toma forma en su propuesta pedagógica en donde el valor tiene una posición central, ya que funciona como la guía, el ideal orientador de la subjetividad. El horizonte hacia el cual la reforma axiológica y de la cultura peruana debe orientarnos es el de la solidaridad. De este modo Deustua abre el camino para considerar el potencial político de la subjetividad sustentado en la fuerza de la libertad para cambiar el sentido de las acciones.

La comprensión positivista y espiritualista de la historia de la nación peruana tiene un sentido: el progreso, es decir realizar la promesa republicana. Tanto Javier Prado como Alejandro Deustua son filósofos liberales. Sin embargo, las condiciones fácticas del país cuestionaban las posibilidades reales de entrar en la senda del provenir. El problema principal fue la diversidad cultural y material del Perú. A los ojos de positivistas y espiritualistas esto se evidenciaba en la poca habilidad de algunas razas para adaptarse a la civilización. Sea por razones naturales o debido a que la evolución no operó en ellas el grado de conciencia para la libertad, en cualquier caso, ellas no podían ser parte del porvenir de la nación. De este modo los pensadores liberales caían en una contradicción<sup>6</sup>: proclamar el horizonte republicano pero a la vez negar la condición de ciudadanos a los sectores étnicamente diferentes. Las metáforas sociales que expresan esta contradicción son la república sin ciudadanos y la república aristocrática. Ambas expresan los límites del horizonte político del positivismo y el espiritualismo.

## 5. El marxismo de Mariátegui: método y mito

El contexto de José Carlos Mariátegui es diferente del vivido por los intelectuales de la postguerra con Chile. Positivistas y espiritualistas

---

<sup>6</sup> La operación conceptual que procesa esta contradicción puede ser comprendida desde lo que Fernando de Trazegnies ha definido como modernización tradicionalista. Véase. Trazegnies, Fernando. *La genealogía del derecho peruano los juegos de trueques y préstamos*. En: Adrianzén, Alberto. *Pensamiento político peruano*. Lima: DESCO. Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo. 1987. Pp. 99-134.

vivieron en una sociedad pre-industrial estructurada por las relaciones pre-capitalistas, en donde la acumulación de riqueza se basaba en el control de la fuerza de trabajo y de la tierra y no en la circulación libre de mercancías. Asimismo, estas relaciones se vieron reforzadas por el capital comercial internacional en la medida en que éste las utilizaba dentro de un circuito de producción de bienes internacional cuyo centro de acumulación se encontraba en los países industrializados. El siglo XIX es el escenario de la configuración de un sistema económico dependiente que limita la formación de un mercado interno y de una burguesía industrial, lo que en términos políticos significó el fortalecimiento de los terratenientes. Sin embargo, esta situación cambió drásticamente en el tránsito al siglo XX. La postguerra con Chile había llevado a la bancarota al Estado quien entregó los medios productivos al capital extranjero al mismo tiempo que facilitó su ingreso y su acción sobre los espacios productivos. Así pues, durante las dos primeras décadas del siglo XX tenemos la modernización del país por efecto del capitalismo internacional. Esta modernización consistió en las transformaciones que impuso al aparato productivo, al mercado interno, a la estructura de clases y al Estado en beneficio de su modelo de acumulación: el enclave. Esta modernización no apuntó a la formación de una sociedad de mercado interno sustentada en la producción y venta de mercancías, sino a hacer los cambios necesarios para asegurar el interés de las nuevas metrópolis económicas. La implicancia de esto fue una alianza entre quienes controlaban la fuerza de trabajo y los territorios con el fin de garantizar el desarrollo del capital internacional. Así pues, la modernización capitalista se basó en las relaciones pre-capitalistas de la sociedad peruana. Este fue el contexto que vivió Mariátegui.

En lo que respecta al ámbito intelectual se dio un acontecimiento importante: el arribo del pragmatismo. Esta corriente filosófica apareció en el medio local como una forma de crítica al positivismo pero también como una crítica al espiritualismo de origen bergsonian. Su representante en el Perú fue Pedro Zulen. Su crítica consiste en discutir el supuesto de una conciencia contemplativa frente a la realidad. En efecto, Zulen apuesta por una subjetividad que va más allá de ser mera conciencia. Además, problematiza la naturaleza de la realidad discutiendo el papel de la acción en su constitución. La obra de Zulen es central para entender el concepto de historia en Mariátegui.

La historia marxista que inicia Mariátegui es una crítica a la idea de ciencia positiva, es decir una crítica al conocimiento como descubrimiento de las leyes que gobiernan la realidad —en el caso de la historia, criticó la búsqueda de las leyes de la evolución. Para Mariátegui el marxismo basa su cientificidad en ser un método para interpretar la realidad y no en ser un corpus de leyes apriorísticas. Así, supera el dualismo sujeto-objeto para afirmar la primacía de la subjetividad y el arribo de una ciencia de la realidad espiritual. Esta perspectiva de ciencia le permite a Mariátegui desligarse del supuesto compartido por positivistas y espiritualistas: la idea de evolución. En el marco de una realidad subjetiva el progreso lineal no es necesario, por tanto la ciencia histórica no está destinada a determinar sus leyes. En contraste con el evolucionismo, la historia mariateguiana da cuenta de rupturas, eventos que rompen la continuidad del tiempo dando paso a nuevas épocas. Esta es la historia que expone en los *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Aquí el inicio del Perú moderno es resultado de una ruptura cuyo significado no es económico sino político y militar.

*Hasta la Conquista se desarrolló una economía que se desarrollaba libre y espontáneamente del suelo y la gente peruana (...).*

*Los conquistadores españoles destruyeron, sin poder naturalmente reemplazarla, esta formidable máquina de producción. La sociedad indígena, la economía incaica, se descompusieron y anonadaron completamente al golpe de la Conquista. Rotos los vínculos de su unidad, la nación se disolvió en comunidades dispersas (...).*

*El virreinato señala el comienzo del difícil y complejo proceso de formación de una nueva economía.* (Mariátegui, 1999, págs. 13-14)

Al tomar al marxismo como método interpretativo, Mariátegui puede plantear una historia del Perú y de Latinoamérica, es decir puede comprenderlos desde los agentes que juegan dentro del espacio local y que constituyen la objetividad social. De este modo, según Antonio Melis, sitúa los rasgos específicos de una formación económica social en un modelo de desarrollo histórico. Además, a partir de su método, Mariátegui puede salir al encuentro de la historia de la colonización de la periferia y del avance imperialista del capital sobre ella sin renunciar a la mirada global de la historia, que no es lo mismo que una historia universal<sup>7</sup>.

---

7 Universal tiene el sentido de Hegel, es decir una voluntad metafísica que se despliega

El concepto de historia en José Carlos Mariátegui: la crítica a la idea de evolución y la formación de la subjetividad revolucionaria

Las fases fundamentales de nuestra economía [...] pueden ser concretadas con los siguientes hechos:

- 1.- La aparición de la industria moderna (...) que transforma sobretudo la vida de la costa. La formación de un proletariado industrial (...).
- 2.- La función del capital financiero. El surgimiento de bancos nacionales que financian diversas empresas industriales y comerciales pero se mueven dentro de un ámbito estrecho, enfeudados a los intereses del capital extranjero y de la propiedad agraria.
- 3.- El acortamiento de las distancias entre el Perú y los Estados Unidos y Europa (...).
- 4.- La gradual superación del poder británico por el poder norteamericano (...).
- 5.- El desenvolvimiento de una clase capitalista, dentro de la cual cesa de prevalecer como antes la antigua aristocracia (...). (Mariátegui, 1999, págs. 24-28)

En relación con el método de Mariátegui está su concepto de realidad histórica o praxis histórica. Esta está constituida por las creencias y los valores realizados a través de la acción, es cambiante, abierta a la crisis de ideales, a su renovación, y a su confirmación o a su rechazo. De este modo lo característico de la realidad social es el cambio, pero no dirigido por una lógica de progreso, la cual se sustenta en un a priori, sino más bien, responde al horizonte de sentido de la acción, a aquello que tiene valor para el sujeto: un ideal, una fe, una ilusión. Así pues, la praxis histórica se desenvuelve por el propósito de realizar su ideal. Cada etapa histórica es el tiempo de un ideal.

*El progreso —o el proceso humano— se cumple por etapas. Por consiguiente la humanidad tiene permanentemente la necesidad de sentirse próxima a una meta. La meta de hoy no será seguramente la meta de mañana; pero, para la teoría en marcha es la meta final. El mesiánico milenio no vendrá nunca. El hombre llega para partir de nuevo. No puede, sin embargo, prescindir de la creencia de que la nueva jornada es la jornada definitiva (...) Para el hombre, como sujeto de la historia, no existe sino su propia y personal realidad. No le*

---

siguiendo etapas hasta alcanzar la autoconciencia plena de sí. De este modo, configura la historia universal que todas las culturas deben pasar en el proceso de evolución o progreso.

*interesa la lucha abstracta sino su lucha concretamente.* (Mariátegui, 1959, págs. 23-24)

Por lo anterior queda claro que para Mariátegui la historia no puede ser comprendida desde la objetividad de las leyes sino, más bien, desde la subjetividad del ideal. En este sentido, el concepto de mito juega un rol central. En su apelación al mito, Mariátegui deja notar que la historia es la realización de un ideal: el socialismo. Lo que implica ingresar a una lucha en el terreno de la cultura, enfrentar los valores sociales predominantes, y, por esto, tener la sensación de ir contra corriente. De este modo, el cambio histórico que implica el socialismo exige una férrea creencia, una fe en valores diferentes y en la posibilidad de un horizonte distinto. Asimismo, el mito del socialismo provee de un sentido religioso a la lucha que no es transcendental, sino más bien manda recuperar el mundo para los sujetos, superar la alienación de la sociedad capitalista.

Un aspecto central del concepto de mito es la agonía. Este es recogido del libro *La Agonía del Cristianismo* del pensador español Miguel de Unamuno. Mariátegui resalta la recuperación del término griego *agon* que significa lucha. El sentido de la lucha es de naturaleza subjetiva, consiste en mantener ideales en una situación adversa. Agoniza quien se ve enfrentado a un presente adverso en donde la espiritualidad ha perdido terreno dando paso a un mundo desencantado. Unamuno utiliza la agonía para dar cuenta de la experiencia del cristianismo pero Mariátegui para dar cuenta de la adversidad de los ideales revolucionarios antes de la primera guerra mundial.

*(...) El bienestar material, la potencia física de las urbes, habían generado un respeto supersticioso por la idea del Progreso. La humanidad parecía haber hallado una vía definitiva. (...)*

*No faltaban los hombres a quienes esta chata y cómoda filosofía no lograba seducir ni captar. Jorge Sorel, uno de los escritores más agudos de Francia prebélica, denunciaba por ejemplo las ilusiones del progreso. Don Miguel de Unamuno predicaba quijotismo. Pero la mayoría de los europeos había perdido el gusto por la aventura y de los mitos heroicos. (...)* (Mariátegui, 1959, pág. 14)

La posibilidad del cambio histórico está en la lucha agónica, en confrontar una realidad que se muestra definitiva. La revitalización de esta lucha se dio después de la primera Guerra Mundial, cuando dos movimientos: el fascismo y el comunismo muestran al mundo la fuer-

za del ideal. Ambos son movimientos masivos de creyentes pero existe una diferencia radical. El fascismo cree en la restauración del orden medieval, su horizonte es pasadista. El comunismo cree en la lucha final de la revolución social, su horizonte mira hacia el futuro. Dentro de la concepción histórica moderna el fascismo no tiene lugar, mientras el comunismo expresa su más alta realización. Mariátegui rescata el sentido de avance de la lucha final porque moviliza hacia algo aún no realizado que debe cumplirse, más allá de si se logra o no. En este sentido, el mito de la revolución social funciona como criterio normativo de la teleología moderna. Así pues, la agonía socialista es el genuino movimiento de los ideales modernos.

*La revolución francesa tuvo la misma idea de su magnitud. Sus hombres creyeron inaugurar una nueva era. (...) La república individualista y jacobina aparecía como desiderátum de la humanidad. La revolución se sentía insuperable.*

*Menos de un siglo y medio ha bastado para que este mito envejezca.*

*Sin embargo, la revolución proletaria es consecuencia de la revolución burguesa. [Ella] ha creado en una centuria las condiciones materiales y espirituales de un orden nuevo.*

*La ilusión de la lucha final resulta pues una ilusión muy antigua y muy moderna. Cada dos, tres o más siglos esta ilusión reaparece con distinto nombre. Y, como ahora, es siempre la realidad de una innumerable falange humana. Posee a los hombres para renovarlos. Es el motor de todos los progresos. Es la estrella de todos los renacimientos. (Mariátegui, 1959, págs. 21-25)*

La agonía nos lleva al otro aspecto del mito en Mariátegui: la crítica de los valores. Este aspecto le da a su concepción histórica un carácter de revolución cultural y ética. Frente a los valores de una modernidad cientificista que desencanta el mundo y lo sujeta a las leyes de la ciencia, la crítica rescata la centralidad de la voluntad y la concibe como la fuerza que puede ir más allá de los límites establecidos por el fatalismo, y, de este modo, crear su propio destino. En este sentido, la revuelta cultural va contra a los valores de la sociedad apoyada en la ciencia. Ataca directamente el conformismo del presente que ha envuelto tanto a conservadores como a socialistas al asumir la idea de progreso y al rechazar la violencia revolucionaria. La confianza en el desarrollo de las fuerzas productivas y los beneficios de la democracia eran la expresión de este conformismo, el cual, finalmente, sostenía el poder de los sindicatos y de los políticos dejando de lado el compromiso con la revolución.

*La democracia conseguía el favor de las masas socialistas y sindicales, complacidas de sus fáciles conquistas graduales, orgullosas de sus cooperativas, de su organización, de sus casas del pueblo y sus burocracias. Los capitanes y los oradores de la lucha de clases gozaban de una popularidad, sin riesgos, que adormecía en sus almas toda veleidad revolucionaria. La burguesía se dejaba conducir por líderes inteligentes y progresistas que, persuadidos de la estolidez de una política de persecución de las ideas y de los hombres del proletariado, preferían una política dirigida a domesticarlos y ablandarlos con sagaces transacciones.* (Mariátegui, 1959, pág. 14)

La reivindicación de la voluntad se expresa, además, en la afirmación del compromiso con la revolución social y con los valores que el socialismo encarna: verdad, pureza, sinceridad, justicia e igualdad (Piniella, 1995). Estos valores solo cobran sentido en el contexto de decidido compromiso con la revolución, es decir, con la fe en el mito de la revolución social. De este modo la lucha revolucionaria solo se desarrollará si el proletariado aspira a un cambio en donde sus valores se realicen. Según Mariátegui aquí radica el componente ético del marxismo, es decir, en la provisión de valores surgidos a partir de la fe en la revolución y en el compromiso en la lucha final. A esto llama la moral de productores.

*La función ética del socialismo (...) debe ser buscada (...) en la creación de una moral de productores por el propio proceso de la lucha anticapitalista. (...)*

*La moral de productores no surge mecánicamente del interés económico, se forma en la lucha de clases, librada con ánimo heroico, con voluntad apasionada. Es absurdo buscar el sentimiento ético del socialismo en los sindicatos aburguesados (...) o en los grupos parlamentarios, espiritualmente asimilados al enemigo que combaten con discursos y emociones. (...)*

*El trabajador, indiferente a la lucha de clases, contento con su tenor de vida, satisfecho de su bienestar material, podrá llegar a una mediocre moral burguesa, pero no alcanzará jamás a elevarse a una ética socialista.* (Mariátegui, 1981, págs. 57-60)

El mito en Mariátegui permite tener una comprensión cabal de lo que significa socialismo para nuestro autor. Socialismo consiste en la creación heroica a través de la lucha política inspirada por la fe revolucionaria. Para Mariátegui no es posible el cambio social al margen de la lucha axiológica. Por esto, no es posible el socialismo si no se le concibe como un proyecto de revolución valorativa que crea nuevos valores surgidos en la fe de la revolución.

## 6. La historia marxista del Perú

*La debilidad del imperio español residió precisamente en su carácter y estructura de empresa militar y eclesiástica más que política y económica.*

*En las colonias españolas no desembocaron como en las costas de Nueva Inglaterra grandes bandas de pioneer. A la América Española no vinieron casi sino virreyes, cortesanos, aventureros, clérigos, doctores y soldados. No se formó por esto una verdadera fuerza de colonización. (...) El pioneer español carecía, además, de aptitud para crear fuerza de trabajo. (Mariátegui, 1999, págs. 14-16)*

Mariátegui interviene en el debate sobre la nación peruana discutiendo las causas que explican su proceso histórico y las posibilidades de su porvenir. En primer lugar, rechaza las explicaciones positivistas que determinaban a la diversidad de razas como obstáculos de la nación, pero también critica la explicación eminentemente moral de los espiritualistas. Para Mariátegui el problema central de la promesa republicana surgió con la conquista y se desarrolló a lo largo de la colonia. Este consistía en la incapacidad de los sectores dominantes de restablecer la unidad orgánica perdida, los vínculos comunitarios entre los grupos sociales existentes con la caída y conquista del imperio de los incas. Ni los conquistadores, ni los gobiernos virreinales, y sobretodo, tampoco la república han podido realizar esta tarea. Esta incapacidad es de naturaleza estructural pero también valorativa. Las clases dominantes desarrollaron sus intereses económicos dentro de la fragmentación de la sociedad, por tanto, no les interesó formar un mercado interno y desarrollar una economía integrada a él; pero tampoco les importó asumir su rol dirigente en la sociedad, ya que sentían desprecio y extrañamiento o desconocimiento hacia las clases subordinadas, en especial la indígena. Estos factores definían la debilidad de las clases dominantes y su dependencia del poder de las metrópolis. De este modo, Mariátegui puso sobre la mesa el problema de la formación de una clase dirigente.

Durante la república el problema de la nación puede resumirse en ¿cómo hacer partícipes de la república a las tres cuartas partes de la población, a saber la indígena? conocido también como el problema del in-

dio. Mariátegui plantea el problema en términos económico-sociales. A la vez, rechaza las tesis de que el indio no podía ser ciudadano a causa de su raza o moralidad. Afirma que el problema del indio es el problema de la tierra. Son las relaciones sociales de producción que se han constituido en la agricultura las que impiden al indio ejercer sus derechos políticos. Lo central de la exposición de Mariátegui es que a través del problema de la tierra caracteriza la formación social peruana, establece la estructura de clases y las relaciones sociales de producción, pero además, caracteriza las relaciones políticas que nacen de ellas. De este modo, le da un nuevo significado al término raza. Ahora, ella refiere a la posición social dentro de una estructura económica política capitalista dependiente. Así pues, las sociedades postcoloniales, dependientes y fragmentadas como la peruana se caracterizan por diferenciarse internamente a través de identidades raciales antes de usar identidades de clase. Esta tesis es central para cualquier proyecto socialista en el Perú y en América Latina.

*Económica, social y políticamente, el problema de las razas, como el de la tierra, es en su base el de la liquidación de la feudalidad. (...)*

*En países como el Perú y Bolivia, y algo menos el Ecuador, donde la mayor parte de la población es indígena, la reivindicación del indio es la reivindicación popular y social dominante.*

*En estos países el factor raza se complica con el factor clase en forma que una política revolucionaria no puede dejar de tener en cuenta. (...)*

*El realismo de una política socialista segura y precisa en la apreciación y utilización de los hechos sobre los cuales le toca actuar en estos países, puede y debe convertir el factor raza en factor revolucionario. (Mariátegui, 1969, págs. 21-22 y 32-33)*

Las posibilidades de cumplir la promesa republicana pasan por superar la fragmentación social encarnada en la fuerte diferenciación entre razas y en una estructura económica pre-capitalista y dependiente. Para enfrentar la fragmentación, Mariátegui recurre a la tradición indígena sobreviviente: el colectivismo o comunismo incaico. Según nuestro autor, esta tradición son los rezagos de lo que fue la única comunidad orgánica que tuvo el Perú: el imperio incaico. En ella el Estado supo controlar la fuerza del individualismo e imponer el deber social entre todos los miembros del imperio. De este modo, lo que surgió en el imperio fueron una economía y sociedad que brotó espontáneamente de los vín-

culos comunitarios. Las relaciones económicas satisfacían las necesidades de la comunidad mientras las relaciones sociales se establecían entre quienes se reconocían como pertenecientes a una misma comunidad. En resumen, el imperio de los incas es el modelo de nación para el Perú. Sin embargo, el reconocimiento del potencial político de la comunidad no significó para Mariátegui volver al pasado. Sino que vio en el mito del imperio de los incas y en la organización colectivista indígena sobreviviente, el instrumento de lucha contra la fragmentación social producida por el capital.

Para Mariátegui las luchas del indio por la tierra y la comunidad podían ser interpretadas como luchas anti-capitalistas y, bajo la dirección política adecuada, socialistas, además de nacionalistas. Él operaba una síntesis entre valores colectivistas indígenas, mito incaico, y socialismo; porque entiende que el éxito de las luchas indígenas solo es posible dentro de un proyecto socialista que re-signifique la tradición colectivista y el mito incaico. De este modo, la adversa realidad de los indígenas y su posible victoria entran en el marco del provenir histórico, ya que se convierten en luchas contra las formas de acumulación de una economía dependiente que aspiran a construir una comunidad orgánica moderna guiadas por el mito de la revolución. En este proceso, el indio realiza la promesa de la república al tomar su tradición re-significada por el horizonte histórico de la revolución socialista. Así, Mariátegui hace del indio el sujeto moderno de la historia peruana.

*El “nuevo indio” explica e ilustra el verdadero carácter del indigenismo que tiene en Valcárcel uno de sus más apasionados evangelistas. La fe en el resurgimiento indígena no proviene de un proceso de “occidentalización” material de la tierra keswa. No es la civilización, no es el alfabeto del blanco, lo que levanta el alma del indio. Es el mito, es la idea de la revolución socialista. La esperanza indígena es absolutamente revolucionaria. (...) La historia universal tiende hoy como nunca a regirse por el mismo cuadrante. ¿Por qué ha de ser el pueblo inkaiko, que construyó el más desarrollado y armónico sistema comunista, el único insensible a la emoción mundial? La consanguinidad del movimiento indigenista con las corrientes revolucionarias mundiales es demasiado evidente para que precise documentarla. Yo he dicho ya que he llegado al entendimiento y a la valoración justa de lo indígena por la vía del socialismo. El caso de Valcárcel demuestra lo exacto de mi experiencia personal. Hombre de diversa forma-*

*ción intelectual, influido por sus gustos tradicionalistas, orientado por distinto género de sugerencias y estudios, Valcárcel; resuelve políticamente su indigenismo en socialismo. En este libro nos dice, entre otras cosas, que “el proletariado indígena espera su Lenin”. No sería diferente el lenguaje de un marxista.*

*La reivindicación indígena carece de concreción histórica mientras se mantiene en un plano filosófico o cultural. Para adquirirla —esto es para adquirir realidad, corporeidad,— necesita convertirse en reivindicación económica y política. El socialismo nos ha enseñado a plantear el problema indígena en nuevos términos. Hemos dejado de considerarlo abstractamente como problema étnico o moral para reconocerlo concretamente como problema social, económico y político. Y entonces, lo hemos sentido, por primera vez, esclarecido y demarcado. (Mariátegui, Prólogo a *Tempestad en los Andes*)*

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Ballón, J. C. (2011). *La complicada historia del pensamiento peruano*. Lima: Ediciones del Vicerrectorado Académico de la UNMSM Fondo Editorial de la Universidad Científica del Sur.
- Mariátegui, J. C. (1959). *El Alma Matinal Y Otras Estaciones del Hombre de Hoy*. Lima: Amauta.
- (1969). *Ideología y Política*. Lima: Amauta.
- (1981). *Defensa del Marxismo Polémica revolucionaria*. Lima: Amauta.
- (1999). *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Amauta.
- (s.f.). *Prólogo a Tempestad en los Andes*. Obtenido de Red Latina sin Fronteras: <https://redlatinasinfronteras.wordpress.com/2014/08/09/mariategui-prologo-a-tempestad-en-los-andes/>
- Méndez, C. (2000). *Incas si, indios no. Apuntes para el estudio del nacionalismo criollo. 2da Edición*. Lima: IEP.
- Pinilla, C. M. (1995). La agonía del cristianismo en Mariátegui. En E. C. Gonzalo Portocarrero, *La Aventura de Mariátegui Nuevas Perspectivas* (págs. 243-276). Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Quijano, A. (2007). Prólogo José Carlos Mariátegui Reencuentro y Debate. En J. C. Mariátegui, *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana* (págs. IX-LXXXI). Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho.
- Quiróz, R. (2010). *La Razón Racial Clemente Palma y el racismo a fines del siglo XIX*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Científica del Sur.
- Rivera, V. S. (2012). *Tradicionalistas y maurrasianos José de la Riva-Agüero (1904-1919)*. Lima.

Salazar Bondy, A. (2013). *Historia de las ideas en el Perú Contemporáneo ¿Existe una Filosofía de Nuestra América?* Lima: Fondo Editorial del Congreso de la República del Perú.

Sanders, K. (1997). *Nación y Tradición Cinco Discursos sobre la Nación Peruana 1885-1930* . Lima: Fondo Editorial de la PUCP FCE.

Sayán, R. C. (2003). Deustua y su opción por la libertad Una alternativa en el Perú de principios de siglo XX . En A. Castro, *Sociedad y Filosofía en el Perú* (págs. 167-186). Lima: Red para el desarrollo de las ciencias sociales.

Thurner, M. (2012). *El nombre del abismo: meditaciones sobre la historia de la historia*. Lima: IEP.

Recibido: enero 2018

Aprobado: mayo 2018

## **Democracia sin liberalismo político en Franz Hinkelammert**

### **Democracy without political liberalism in Franz Hinkelammert**

Gian Franco Sandoval Mendoza<sup>1</sup>  
UNMSM-UARM, Lima, Perú  
francomendoza216@gmail.com

#### **RESUMEN**

La consideración de la democracia y los derechos humanos como instrumentos utilizados para la defensa del orden capitalista o del neoliberalismo actual se realiza muchas veces desde la indistinción entre las propuestas de los filósofos liberales políticos, por un lado, y la de los liberalistas económicos, por el otro. El filósofo alemán Franz Hinkelammert parece alinearse en esta perspectiva cuando comprende que la defensa de los derechos humanos desde la democracia solo tiene cabida siempre que se condiga con la defensa de la estructura económica de las relaciones de producción capitalista que finalmente ha resultado en el fortalecimiento del mercado fundamental para la proliferación de políticas neoliberales que han puesto en riesgo tanto a la humanidad como al planeta. De este modo, la misma visión pone en entredicho la promesa de la universalización de los derechos humanos que supuestamente defienden las democracias. Esta perspectiva, por un lado, acorta la distancia existente entre el liberalismo político y económico más de lo que muchos liberalistas políticos estarían dispuestos a aceptar y, por otro lado, no dirige de forma adecuada la crítica a la instrumentalización de los derechos humanos.

---

1 Licenciado en Filosofía por la universidad Nacional Mayor de San Marcos y candidato a magister en Filosofía por la Universidad Antonio Ruiz de Montoya. Ex miembro del grupo de investigación de filosofía latinoamericana Pedro Zulen. Actualmente, trabaja temas de ética y política y filosofía latinoamericana. Tiene artículos publicados en dichas áreas.

**PALABRAS CLAVES:** Franz Hinkelammert – democracia – derechos humanos – liberalismo político – liberalismo económico

**ABSTRACT**

The consideration of the democracy and human rights as used instruments for the defense of the capitalist order or current Neoliberalism is made from non distinction between liberal political philosophers and economic liberals. The philosopher Franz Hinkelammert seems to line up in this perspective when understands that defense of human rights from democracy only take place if it is according to defense of the economic structure of capitalist production relations that, finally, has resulted in the strengthening of the Market, essential for spread of neoliberal policies that have put at risk the humanity and the planet. This perspective, on the one hand, reduces the existent distance between political liberalism and economic liberalism more than many political liberals would be willing to accept and, on the other hand, it does not direct criticism of the instrumentalization of human rights adequately.

**KEYWORDS:** Franz Hinkelammert – democracy – human rights – political liberalism – economic liberalism

## **I. Introducción**

En el presente texto, expondremos y evaluaremos la perspectiva de Franz Hinkelammert en torno a la democracia y los derechos humanos. La tesis que sostendremos es que en el planteamiento del filósofo alemán, no existe una demarcación teórica clara entre el liberalismo económico y el político, razón por la cual tiene una visión poco entusiasta de la defensa de los derechos humanos desde la democracia. La desazón estriba en que, a su consideración, esta solo aparece en relación directa con la defensa de tales derechos toda vez que no implique el cuestionamiento de la estructura económica de las relaciones de producción capitalistas que han confluído en una ultra defensa del automatismo del mercado. Así, el resultado es una democracia que tolera, protege y fomenta una inversión legal y otra ideológica de los derechos humanos, las cuales finalmente devienen en el sacrificio de la vida humana.

Aquella falencia en la delimitación, sin embargo, es cuestionable cuanto menos si se demarca además el plano de la teorización y el de la praxis, por un lado, y se considera al liberalismo político como una fuente que convive con la idea de democracia moderna, por el otro. La consideración del liberalismo político le brinda a la democracia una posición tanto en favor de la defensa del derecho a la vida desde los derechos humanos, cuestión que muchas veces queda entredicha por algunas tesis del neoliberalismo, como en contra del automatismo tiránico del mercado. La defensa de los ideales del liberalismo político frente al neoliberalismo con las herramientas que la democracia provee podría considerarse también, en términos de Hinkelammert, como una aproximación asintótica infinita a la defensa de los derechos humanos. Estas cuestiones parecen quedar fuera del análisis que realiza el filósofo alemán<sup>2</sup> y, sin embargo, son cruciales para la evaluación de la defensa de los derechos humanos desde la democracia.

## 2. Tras dos formas de inversión de los derechos humanos

En *Democracia y Totalitarismo*, Hinkelammert señala que, en las democracias, la defensa de los derechos humanos debe responder, por lo menos, a dos problemas que dan cuenta de su carácter aparentemente contradictorio. El primero tiene que ver con la pregunta sobre qué derechos humanos son suspendidos para quienes amenazan a los derechos humanos como una totalidad de derechos. La respuesta a esta pregunta

---

2 Vamos a precisar que los textos base de Hinkelammert que utilizaremos, si bien son anteriores a los de los teóricos liberales que mencionaremos, coinciden con el planteamiento actual del pensador alemán, el cual no parece considerar el enfrentamiento de los teóricos políticos del liberalismo a la perspectiva del liberalismo económico y del neoliberalismo. Véase, por ejemplo, su artículo *La crítica de la religión neoliberal del mercado y los derechos humanos* en cuya tesis central muestra la insuficiencia de la democracia frente al neoliberalismo: “[...] el lobbyismo de las grandes empresas subvierte muchos partidos políticos y tiende a separar a los políticos de las gentes que los eligieron. La democracia falla y ya no puede determinar los poderes que resultan de las elecciones. Las grandes burocracias privadas dominan y tienden a transformar los mecanismos electorales y de representación, en pretextos de la propia democracia, sin darle fundamento” (Hinkelammert, 2017, p.33-34). La consecuencia es la supresión de los derechos humanos defendida por liberales como Hayek que defienden la vida humana en función de la propiedad y el contrato. De esto, para Hinkelammert, resulta “la exigencia abierta del sacrificio humano. Son sacrificios humanos que promueven la fertilidad. El pensamiento neoliberal lleva eso al extremo. Constituye a partir de esta renuncia a los derechos humanos su religión neoliberal del mercado” (Hinkelammert, 2017, p. 35).

supone, según Hinkelammert, que también existe una violación legítima a los derechos humanos que descarta la promesa de la universalidad de los derechos humanos.

El segundo problema aparece en torno al ordenamiento de los derechos humanos. En vista de que se trata de derechos muchas veces incompatibles entre sí y de un listado siempre incompleto, ya que se espera que la conciencia sobre ellos evolucione en el futuro, es necesario establecer a un derecho o a un grupo de derechos como lo fundamental. Entonces, parecería que en el fondo estamos defendiendo una jerarquización *a priori* de los derechos humanos. Según el autor, lo grave de ello está en sus implicancias, pues aquel derecho fundamental adquiere un estatus de inimputabilidad.

Empecemos por el primer problema. Hinkelammert señala que, a modo general, la democracia actual se constituye como un sistema político que es legitimado considerando el interés de todos y que genera poderes políticos a partir de la voluntad de todos y en donde todos se conciben como generadores de poder político y de todos los poderes.

De esta manera, en cuanto al fenómeno de las democracias actuales, podemos —en una primera versión— enfocarlos como sistemas políticos que en sus teorizaciones y en sus declaraciones se guían por un universalismo de los derechos humanos, lo que siempre implica que se legitiman por el interés de todos y que generan, pretendida o realmente, sus poderes políticos a partir de la voluntad de todos, siendo considerados todos como sujetos que generan el poder político, y por lo tanto, todos los poderes. (Hinkelammert, 1990, p.133)

Para el filósofo alemán, la anterior es una afirmación en sentido amplio que le permite considerar tanto a sociedades capitalistas como socialistas y distinguirlas de los regímenes anti-universalistas de derechos como el nazi. Una definición tal, sin embargo, no ayuda a realizar un análisis de la legitimidad de las democracias, puesto que al solo resaltar la *voluntad* y el *interés* de todos deja colar a distintos regímenes que se autodenominan democráticos y que conviven sobre consideraciones de base diferentes o hasta contrarias. La pregunta que se hace entonces es ¿bajo qué criterio se validan o descartan las decisiones mayoritarias? La respuesta está en relación con la adopción de la legalidad de los derechos humanos. Desde ellos, se elaboran criterios para evaluar decisiones de-

mocráticas: “Para establecer eso, parten de una declaración de los derechos humanos, elaborando en seguida los casos de suspensión de estos mismos derechos en situaciones de emergencia» (Hinkelammert, 1990, p. 135).

La legalidad de los derechos humanos termina por legitimar la violación de los mismos. Todo aquel quien viola la norma debe ser sancionado. El castigo implica violar la norma frente a quien viola la norma, pero esta nueva violación es legítima. Por ello, dice Hinkelammert que el que la norma sea violable es *consustancial* a la existencia de cualquier norma.

Ahora bien, Hinkelammert reconoce que esta inversión de normas está presente en todo sistema político al margen de si es o no democrático. Con todo, lo que está detrás de ello es que es imposible garantizar los derechos humanos a todos. Ello es problemático porque es justamente de esto de lo que se trata: «En las declaraciones de los derechos humanos, estos aparecen como derechos universales que todo ser humano tiene» (Hinkelammert, 1990, p.136). Hay además una cuestión que parece de poca monta pero no lo es. Sucede que, según el autor, la discusión acerca de la inversión de los derechos humanos está situada entre las teorías de la democracia en relación a qué derechos humanos deben ser suspendidos para los violadores de los derechos humanos. Pero en esta discusión, los violadores no son considerados como infractores de derechos humanos aislados, sino de un conjunto organizado y jerarquizado, de una totalidad de derechos.

Sin embargo, las teorías de la democracia no incluyen el análisis de esta inversión en referencia a un listado de derechos aislados, sino que los consideran como un conjunto organizado y jerarquizado. La problemática de la inversión de los derechos humanos aparece, por lo tanto como una relación entre el conjunto de los derechos humanos y quienes amenazan a los derechos humanos como una totalidad de derechos (Hinkelammert, 1990, p. 136)

Todo aquel que viola los derechos humanos se convierte en una amenaza y, por tanto, no tiene derecho a tener todos aquellos derechos. Sin embargo, la cuestión es problemática cuando los violadores de los derechos humanos son considerados violadores de todo el conjunto de los derechos humanos y no como meros infractores de tal o cual derecho

humano aislado. Es grave, según el autor, pues en ese caso ellos pasan a ser considerados como enemigos de la humanidad entera. Aparecería, entonces, un nuevo agente de represión: el criminal ideológico, el cual da pie a que tratemos el segundo aspecto de la inversión de los derechos humanos.

Para Hinkelammert, los derechos humanos abrigan dos limitaciones. La primera está en relación con su incompletud. El listado de derechos humanos nunca podría ser completo, puesto que se cree que la conciencia de los mismos está sujeta a una evolución futura. Esto lo podemos confirmar en cómo progresivamente se han incorporado nuevos derechos en las diferentes declaraciones internacionales a favor de los derechos humanos. Por otro lado, no se puede afirmar que todos los derechos humanos son compatibles entre sí en diversas situaciones. Hinkelammert ejemplifica esto con los casos de conflicto entre el derecho al trabajo con la vigencia irrestricta del derecho a la propiedad privada o el de la garantía de la esfera privada y el de la seguridad de la vida.

Ahora bien, para Hinkelammert, tanto la incompletud de los derechos humanos como la incompatibilidad entre algunos de ellos traen como consecuencia el problema de cómo compatibilizar *todo* el conjunto de derechos humanos, tanto de los que ya han sido reconocidos como de los que aún se reconocerán en el futuro: «Resulta así la tarea de compatibilizar los derechos humanos en referencia tanto a los derechos ya reconocidos como a los derechos que en el futuro se reconocerán» (Hinkelammert, 1990, p.137)

Para enfrentar el problema de la compatibilidad se hace necesario poder evaluar y sopesar entre derechos, lo cual implica un ordenamiento y una jerarquización. Así, surge la idea de un grupo de derechos fundamentales. Pero estos derechos, según el autor, tienen que ser considerados compatibles *a priori* como el derecho fundamental porque serán el criterio de ordenamiento y mediación de todos los derechos humanos, los reconocidos actualmente o los que se reconocerán en el futuro.

Estos derechos fundamentales no están, además, al margen de las condiciones de acceso a los derechos humanos en general. Una cuestión que resalta Hinkelammert es que no es posible pensar en la acción humana sin las mediaciones materiales que la hagan posible. Por ello, señala que los derechos humanos fundamentales requieren considerar el acceso

a los bienes materiales. De ahí que, según el autor, estos hagan alusión siempre a lo que Marx ha llamado relaciones sociales de producción. En ello devienen tanto las teorías de la democracia como la designación de los derechos humanos, a la vida humana corporal, material y concreta.

Usando ese término [relaciones sociales de producción], podemos concluir que todas las teorías de la democracia desembocan en la designación de las relaciones de producción como el principio de jerarquización del conjunto de los derechos humanos. Los derechos humanos resultan ser modos de vida y no simplemente estipulaciones valóricas que se pueden considerar fuera de la vida humana concreta, corporal y material (Hinkelammert, 1990, p. 138).

Y en tanto que las relaciones de producción varían entre las diversas formas de democracia, también varían las concepciones de derechos humanos. Así, piensa el autor, mientras la tradición burguesa privilegia la producción privada como principio, la tradición socialista lo hace con la satisfacción de necesidades como referencia a la *determinación de sistemas de propiedad*.

Así, desde las democracias se realiza una división entre la significancia del interés *general*, por un lado, y la voluntad de *todos* o de la *mayoría*, por el otro. Solo el primero tiene una relación directa con el principio de jerarquización. Hinkelammert entiende que solo los derechos humanos fundamentales que están ligados a las relaciones de producción pueden llamarse también interés general. El interés general es, entonces, *a priori*. La voluntad de todos o la mayoría, en cambio, no es *a priori* porque para ser aceptada siempre debe concordar con el interés general. Es decir, su defensa no radica *per se* en él como sí sucede con el interés general.

La oposición interés general y la voluntad de la mayoría traen a colación una nueva figura o un nuevo agente que no podría gozar de los derechos humanos. Aquel que se opone a la voluntad general pierde el derecho a tener derechos humanos al margen de si, esta vez, haya o no violado o incumplido algún derecho humano. Por lo tanto, esto ya no hace referencia a una inversión legal de los derechos humanos, sino a una inversión ideológica de ellos. Nace así una polarización ideológica entre amigos y enemigos de la democracia.

En este campo existe la tendencia hacia una situación que no conoce adversarios, sino solamente enemigos, La polarización social lleva, pues, a la po-

larización ideológica que determina al opositor como enemigo. La relación amigo enemigo es ahora vista como la relación de Dios y el Diablo, como bien y mal, como ángel y demonio. (Hinkelammert, 1990, p.141)

Esa alusión a la oposición Dios y Diablo o entre bien y mal muestra lo que Hinkelammert quiere resaltar, una oposición radical que además es no dialógica. Y en efecto, en tanto los derechos fundamentales están emparentados con las relaciones sociales de producción y estas a su vez con la posibilidad de vivir *dignamente* mediante el acceso a bienes que de ellas se desprende, todo aquel que niegue aquellos derechos negará consecuentemente la dignidad humana: cometerá un crimen de *lesa humanidad*.

Todo aquel que niega la dignidad es tomado como perteneciente al Reino del Mal, dice Hinkelammert. La respuesta al criminal ideológico de los derechos humanos es la suspensión de los derechos. Así lo demuestran, dice Hinkelammert, los lemas “ningún respeto de los derechos humanos para los enemigos de los derechos humanos” o “ninguna libertad para los enemigos de la libertad”. El enemigo de los derechos humanos pierde su humanidad.

Esta inversión ideológica da muestra de que la violación de los derechos humanos es legitimada una vez más, pero ahora sin hacer referencia a la violación de normas específicas. Esta vez quien es despojado legítimamente de su humanidad es aquel quien se revela contra el derecho fundamental de las relaciones de producción que han sido determinadas *a priori*. Los valores de la humanidad encierran dentro de sí la negación de los mismos.

De esto resulta una fuerza inaudita de agresividad por el hecho de que los máximos valores de la humanidad se transforman en motivos de violación de esos mismos valores, los valores se invierten y alimentan una máquina de matar. Como todo el género humano está cuestionado, ningún derecho humano debe ser respetado. La violación de los derechos humanos se transforma entonces en el imperativo categórico de la razón práctica. El amor al prójimo se transforma en razón de la destrucción al prójimo (Hinkelammert, 1990, p. 142)

Lo curioso de esto es que no se trata de una negación de los derechos humanos *per se*. Se trata de la negación de una determinada jerarquización de los mismos. Esto es, del cambio de perspectiva a propósito

de las relaciones de producción o de los derechos fundamentales. No coincidir con una determinada perspectiva deviene automáticamente en la creación de un monstruo de la humanidad. Y la inversión de los derechos humanos estaría justificada, según Hinkelammert, para el criminal ideológico.

Stalin y Reagan son, para el autor, ejemplos concretos de cómo opera esta inversión de los derechos humanos. Cada uno de ellos competiría contra su propio reino del mal. En realidad, Hinkelammert piensa que ha sido un proceso que ha acompañado al movimiento de colonización del mundo que acompañó a toda sociedad democrática emergente. Es decir, para el autor, la inversión ideológica de los derechos humanos fue desde el inicio el soporte de la democracia.

Es necesario detenernos aquí para analizar lo central de este planteamiento de Hinkelammert. Nuestra primera tesis es que el autor parte de una manifestación empírica de la puesta en práctica de los derechos humanos, pero considerando una perspectiva teórica incompleta. Señala que el marco sobre el cual se define una democracia es la adopción de la legalidad de los derechos humanos y no el interés ni la voluntad de la mayoría. Luego, el primer problema que observa es que la legalidad de los derechos humanos permite la legalidad de su violación como castigo para quien los viole con lo cual se pone en entredicho la promesa de la universalidad de los derechos humanos.

Pues bien, aquí hay dos cuestiones que se pueden problematizar. La primera de ellas es que se considera al castigo como independiente del derecho a la recompensa o la reparación por la afectación del derecho humano de otro. Fuera de esta consideración no habría forma de entenderse al castigo dentro de un régimen democrático. Por ejemplo, el castigo que un empresario pueda ejercer sobre uno de sus trabajadores por violar las reglas internas de su empresa puede considerar sanciones de diverso tipo siempre y cuando ninguna implique la vulneración de uno de sus derechos humanos, puesto dentro del marco democrático ello sería ilegal. Ello ocurre, en primer lugar, porque la distribución del castigo como reparación de un derecho humano afectado no le corresponde ni a los individuos ni a las entidades corporativas, sino a las instituciones encargadas de distribuir justicia dentro de las democracias y, en segundo lugar, porque la significancia del castigo dentro del régimen democrático

implica consideraciones evaluativas como la proporcionalidad del castigo a la falta bajo un enfoque imparcial<sup>3</sup> de justicia y su sintonía con otros derechos humanos.

Una persona comete un error cuando argumenta que quienes se oponen a la pena de muerte contra los asesinos o violadores lo hacen porque nunca han sido afectados directamente por ellos. La razón que estaría detrás de un argumento así es que el castigo tiene más relación con la empatía que con la imparcialidad. Pero es exactamente al revés: justamente porque en una democracia guiada por una concepción de los derechos humanos el castigo está en relación directa con el derecho a la recompensa o la reparación frente al daño, aquel debe ser aplicado imparcialmente.

Ello significa que el castigo siempre debe ser una reparación proporcional al daño y debe considerar también los derechos humanos de quien viola el derecho de otro. Esta es la razón por la que no se debería aplicar la pena de muerte, ya que todos los seres humanos tenemos el derecho fundamental a la vida, pero también el derecho a la rehabilitación y reinserción social. Cuando Hinkelammert señala que su violabilidad es consustancial a la existencia de cualquier norma no comprende que el castigo entendido como estructuralmente dependiente de la imparcialidad y de la reparación proporcional al daño guiado por los derechos humanos no puede significar la violación ni legítima ni ilegítima de un derecho humano.

La relación que hay entre la existencia de una norma y su violación no debe ser entendida como la legitimidad de su violación, sino bajo la consideración de una reparación imparcial guiada por los derechos humanos. Es un asunto más complejo de la forma tal y como lo muestra Hinkelammert. Y es complejo porque existe un principio de proporcionalidad que regula los derechos humanos y a partir del cual se puede exponer un derecho para salvaguardar otro considerado más fundamental. Por ejemplo, es preferible que alguien pierda su derecho al libre tránsito que su derecho a la vida. Si el castigo dispone condenar a cadena perpetua a un violador de derechos humanos, en tal caso no existiría una *violación legítima* de su derecho humano al libre tránsito.

---

3 Una de las teorías modernas más importantes acerca de la justicia es la de la justicia como imparcialidad que John Rawls defiende en *Teoría de la justicia*.

Se trataría de un castigo que repara o recompensa la vulneración del derecho humano de la víctima pero que, al mismo tiempo, salvaguarda otro derecho del violador más fundamental que el libre tránsito: la vida.

Esto tiene relación con el segundo punto cuestionable del enfoque de Hinkelammert: la universalidad de los derechos humanos no exige al infractor del condicionamiento de ciertos derechos del acuerdo a la evaluación concreta del caso. Por lo tanto, un individuo que ha violado la ley puede perder parcialmente sus derechos y libertades, pero eso no quiere decir que los pierda totalmente. Esta situación no afecta la universalidad de los derechos humanos, puesto que esta se refiere a la consideración *a priori* de que todos los seres humanos tienen tales derechos y no a la imposibilidad de, frente a determinadas circunstancias, privilegiar uno considerado más fundamental que el otro. Esto no es lo mismo que decir, como parece sugerir Hinkelammert, que es imposible garantizar los derechos humanos a todos. Considerar a los derechos humanos como universalmente válidos implica sancionar a quien los transgrede para compensar al que ha dañado o puesto en riesgo. Es la universalidad de los derechos humanos la que exige el castigo en esos términos.

Por otro lado, Hinkelammert cree que la defensa de los derechos humanos fundamentales deriva automáticamente en la defensa de determinadas relaciones sociales de producción y lo hace a partir de la idea de que no se puede pensar en dichos derechos sin garantizar las mediaciones materiales que posibiliten la acción humana y que estas se resuelven protegiendo aquellas relaciones sociales de producción. De este modo, los derechos humanos aparecen ontológicamente supeditados a estas últimas. Pero decir que el ejercicio y la defensa de los derechos humanos están relacionados con las mediaciones materiales es diferente de sostener que tales derechos dependen de las relaciones sociales de producción.

La diferencia parece sutil, pero obviarla nos hace extraer una consecuencia no necesaria. Hinkelammert resalta bien la consideración de las condiciones materiales, pero hace mal cuando cree que esta implica la defensa *a priori* de un determinado sistema de producción. Hay dos cuestiones aquí. En primer lugar, se defienden las condiciones materiales independientemente de cuáles sean las relaciones de producción siempre y cuando no vulneren los derechos fundamentales y, en segundo lugar, lo que es una consecuencia de lo anterior, la defensa de las mediaciones dependen de los derechos humanos fundamentales y no al revés.

Cuando Hinkelammert señala la necesidad de compatibilizar *todo* el conjunto de derechos humanos e identifica los de mayor jerarquía con las relaciones sociales de producción lo hace de una forma simplista. Podemos ver esta cuestión en la propuesta sobre la ponderación entre derechos humanos de igual jerarquía cuando estos entran en conflicto. El principio central para este análisis, al que también hemos hecho referencia líneas arriba y quedará clarificado en esta parte, es el de la proporcionalidad.

Robert Alexy sostiene que la ponderación es parte del principio, más amplio, de la proporcionalidad. La proporcionalidad se compone de tres subprincipios: el de adecuación, necesidad y proporcionalidad en sentido estricto. De este modo, ante el conflicto entre dos derechos fundamentales debe considerarse la proporcionalidad y estos tres subprincipios para optar por uno u otro. De entre ellos, el de adecuación y el de necesidad hacen referencia directa a las mediaciones materiales en el conflicto de derechos fundamentales referido a la situación donde llevar a cabo uno implica la vulneración de otro. Alexy describe el principio de adecuación de la siguiente manera:

Si un medio  $M$  que fue establecido para promover la realización de un principio  $P_a$ , no fuera idóneo para esto más sí perjudicara la realización de la  $P_b$ ; entonces de omitirse  $M$  no se originarían costos para  $P_a$  ni para  $P_b$  aunque sí los habría para  $P_b$  de emplearse  $M$ . Pueden  $P_a$  y  $P_b$  ser realizados conjuntamente en más alta medida, relativamente a las posibilidades materiales, de no producirse  $M$ ; tomados *conjuntamente*,  $P_a$  y  $P_b$  prohíben el uso de  $M$  (Alexy, 2009, p.8).

El primer principio muestra la idea que defendemos: la dependencia de la mediación material a la satisfacción del principio o derecho fundamental. Por otro lado, Alexy describe el principio de necesidad como sigue:

Este requiere elegir, de entre dos medios que promueven  $P_a$  de prácticamente igual manera, el que intervenga menos intensamente en  $P_b$ . Si existiera un medio que interviene menos intensamente y es igualmente adecuado, entonces podría mejorarse una posición sin originar costo a la otra. La aplicación del principio de necesidad en efecto supone que no hay un principio  $P_c$  afectado negativamente por el empleo del medio que interviene menos intensamente en  $P_b$  (Alexy, 2009, p. 8).

En el caso de que solo exista un medio para promover un principio, este debe rechazarse si perjudica a otro principio; mientras que de haber dos o más medios debe optarse por aquel que no genere la afectación de otro principio. Así, si las relaciones de producción como medios que tratan de satisfacer el derecho fundamental "x" vulneran el derecho fundamental "y", entonces, deben ser excluidas. La dependencia es de las relaciones de producción respecto de los derechos fundamentales.

Una situación muy diferente ocurre cuando los derechos humanos son instrumentalizados y utilizados políticamente para defender cierto tipo de regímenes y nace así el criminal ideológico del que habla Hinkelammert. Pero ello no obedece a inconsistencias lógicas o conceptuales de la propuesta de los derechos humanos tal y como parece sugerir el autor, sino más bien a los juegos de poder, intereses que tienen lugar cuando este discurso es llevado a la práctica por los políticos. El hecho de que la vulneración de los derechos humanos sea cínicamente aceptada o rechazada de acuerdo a los intereses de determinados regímenes no quiere decir que no exista toda una construcción conceptual propositiva para hacerle frente a esa actitud. El filósofo argentino Enrique Dussel tiene una mirada bastante interesante del asunto cuando muestra que en el terreno político, no nos enfrentamos contra un escéptico, sino contra un cínico que, a diferencia del primero, no interviene en la comunidad dialógica o discursiva, sino que actúa conforme a cierta voluntad de poder que excluye el diálogo<sup>4</sup>.

El liberalismo político juega un papel importante a la hora de cuestionar la instrumentalización de los derechos humanos a la que muchas veces nos orillan los intereses del cínico político. Al final del siguiente apartado, volveremos sobre este asunto.

---

<sup>4</sup> Dentro del marco del debate entre Enrique Dussel y Karl Otto Apel, el filósofo argentino muestra la insuficiencia de la apuesta por una comunidad de comunicación ideal de la ética del discurso para enfrentar el problema real del político. En aquella, el principal contrincante que se contradice contrafácticamente cuando acepta condiciones dialógicas que luego niega es el escéptico; mientras que la filosofía de la liberación se enfrenta a un oponente que ni siquiera puede contradecirse porque no interviene en el diálogo: funda la moral del sistema sobre la fuerza irracional del Poder. Véase su trabajo *De escéptico al cínico. Del oponente de la ética del discurso al de la filosofía de la liberación*.

### 3. Conflictos de la pluralidad democrática: el trasfondo del mercado

Para Hinkelammert, aunque los derechos humanos sean los mismos, las diferentes democracias pugnan entre sí para determinar cuál de ellas es la verdadera. La lucha ideológica entre las diferentes perspectivas significa una pugna por la vigencia. Una determinada jerarquización de los derechos humanos, es decir, de las relaciones sociales de producción significa el descrédito de otra. Es una exclusión mutua donde los intereses en conflicto, en el mejor de los casos, dice Hinkelammert, pueden aspirar a una coexistencia pacífica.

Hinkelammert resalta el carácter especialmente excluyente de las democracias burguesas, que, a diferencia de las socialistas que reconocen a las primeras, se consideran a sí mismas como *las* democracias. De este modo, justifican la guerra. Denominan guerra justa a las intervenciones militares a otras democracias en favor de la defensa de la humanidad. Pero lo que está detrás es que declaran justas a las guerras para defender el modelo de las relaciones sociales de producción.

A decir del autor, esto ha devenido en un mecanismo que se sirve de las actuales relaciones sociales de producción, a saber, el mercado. Su expansión a todos los ámbitos de las relaciones sociales ha subordinado el punto de partida del ser humano. La primera piedra ya no es el hombre y sus derechos, sino el mercado. Pierde sus derechos humanos aquel que niega el mercado total. Este se convierte en el criterio demarcador de los agentes con derechos humanos.

El poder concede derechos, no la calidad de ser humano, y el poder que determina esa línea de demarcación se deriva del mercado. Esta demarcación no será exclusivamente racista, sino multicolor. El que pierde en el mercado total, lo pierde todo, incluso la posibilidad de soñar con derechos humanos (Hinkelammert, 1990, p. 149).

Para Hinkelammert, poco a poco el mercado desvirtúa la relación entre democracia y derechos humanos. Ahora es el mercado el que garantiza los derechos humanos, además, porque se presenta como el que armoniza los puntos de vista opuestos por medio del mecanismo de la mano invisible. La única condición es que se respete su dinamismo. Hinkelammert señala esta cuestión en otro texto titulado *Teología del mercado total*:

Cuando Mandeville dice: “Vicios privados, virtudes públicas” o Adam Smith habla de la “mano invisible” se refieren a una estructura del mercado a la cual se le imputa esta capacidad mágica de actuar automáticamente en favor del interés común. Aparece este gran utopismo [...] todos los problemas de la humanidad referentes al conflicto de intereses [...] se solucionarán por un golpe de mano al introducir la estructura del mercado (Hinkelammert, 1989, p. 44).

Los puntos de vista que también pone en armonía son los de las distintas democracias. La democracia conflictiva, se convierte así en una democracia dialogante. El mercado es ahora también garante de la democracia, puesto que se convierte en su condición de posibilidad. Sin su mediación, aquellas se pueden destruir entre sí en su afán de afirmación como verdaderas, un segundo utopismo que, a decir de Hinkelammert, salvaguarda la defensa del mercado creando la falsa ilusión esperanzada en que el destino de la humanidad será la garantía universal de los derechos humanos.

Aparece ahora otro utopismo que incluye al anterior. Se trata del utopismo de la democracia dialogante en la cual todos dialogan entre sí y pueden hacerlo porque sus intereses ya no chocan. [...] El utopismo declara esta identidad de la estructura con el destino de la humanidad, lo que incluye el reconocimiento de los derechos humanos (Hinkelammert, 1989, pp. 44-45).

La idea de una sociedad sin excluidos es un componente presente también en las democracias burguesas, puesto que estas también se presentan como realizadoras del interés general. Sin embargo, para Hinkelammert, no cuestionan la principal razón por la que se genera exclusión, pues esta hace referencia a la estructura de producción incuestionable. La exclusión es presentada como el efecto no intencional de la acción intencional. Así, la pobreza, el desempleo, y el subdesarrollo, problemas en los que viven inmersos los países marginados y que significan una constante violación de los derechos humanos, son considerados externos al ideal de las democracias burguesas.

Frente a ello, para Hinkelammert, se impone una exigencia por cambiar dichas relaciones, ya que los efectos no intencionales no dependen de las acciones intencionales de los actores, sino del funcionamiento de las estructuras de producción sobre las que se asientan. En especial, se

trata de frenar el automatismo del mercado, el corazón de las relaciones sociales de producción capitalistas, porque tiende al desequilibrio.

Esto implica un cambio en las relaciones sociales de producción capitalistas, porque ellas están basadas en una estructura que crea los problemas de cuya solución se trata, y por lo tanto no puede servir para solucionarlos. Eso se debe a que el hecho del propio automatismo del mercado como corazón de las relaciones capitalistas de producción contiene una constante tendencia a los desequilibrios, que resultan en los problemas mencionados de miseria y desempleo (Hinkelammert, 1990, p. 152).

Finalmente, la garantía de la afirmación política de los derechos humanos hace de la vida misma un medio que la posibilita. Y a pesar de que solo a través de la afirmación de los derechos humanos se puede garantizar la vida humana lo más ampliamente posible, hay una legitimación de su sacrificio. La anulación, la prohibición o el repudio por el sacrificio de la vida humana es solo ilusión, según Hinkelammert.

¿Quién es el Dios para el cual estamos sacrificando a los hombres? Aunque digamos que estos hombres son sacrificados para que no haya más sacrificios humanos, siguen siendo sacrificios humanos. El hecho de que hoy todos los sacrificios humanos son legitimados por el anuncio según el cual se llevan a cabo para que no haya sacrificios humanos, ha producido la apariencia de que desaparecieron los propios sacrificios humanos (Hinkelammert, 1990, pp. 161-162).

Esta es la razón de la visión poco entusiasta que tiene Hinkelammert de la defensa de los derechos humanos desde la democracia. A decir del autor, es la ausencia de la reflexión en las condiciones de factibilidad de los derechos humanos y la democracia los hacen que estos se pierdan en ideales, en lo deseable. Por ello, la legitimidad de los sacrificios humanos pasa inadvertida por los teóricos de la democracia.

El tema de los sacrificios humanos como condición de la afirmación de los derechos humanos que en realidad, para Hinkelammert, sería una afirmación de la imposición del libre mercado no debe ser tomada solo literalmente, aunque bien puede ser una consecuencia plausible de los efectos no intencionales de las democracias burguesas. Citando a Marx, Hinkelammert señala que «la producción capitalista sólo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción

socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: la tierra y el trabajador» (Hinkelammert, 2007, p.13)

El sacrificio de la vida humana tiene que ver con la injusticia que supone socavar, por un lado, al trabajador entendido no solo como la clase obrera, sino en general como el ser humano que trabaja; y, por otro lado, a la naturaleza misma. En otras palabras, podemos suponer que el sacrificio humano significa para Hinkelammert más que la muerte misma, principalmente la precarización de la vida y todo el sufrimiento humano que se deriva de ella.

Aquí, podemos enfatizar que el abordaje de Hinkelammert, si bien es cierto expone una propuesta neoliberal, no considera su contraparte liberal política, ni siquiera la del denominado libertarismo, a la que alguien podría considerar más afín. La piedra angular que utilizan pensadores como Robert Nozick para la defensa de un estado mínimo y en contra de un estado de bienestar son los derechos inviolables de los individuos, lo cual se manifiesta cuando dice: «Los individuos tienen derechos, y hay cosas que ninguna persona o grupo puede hacerles sin violar esos derechos»<sup>5</sup> (Nozick, 1988, p.7). Es decir, incluso uno de los pensadores más destacados del liberalismo de derecha como es Nozick, defensor de la propiedad privada y crítico de las concepciones políticas distributivas como la de Rawls<sup>6</sup>, parte de una concepción moral que no está dispuesta a poner en juego los derechos inviolables de los individuos, aquello que el neoliberalismo somete al cumplimiento de las leyes del mercado.

Si pudiéramos encontrar una actitud negativa frente a la vulneración de los derechos individuales en favor de salvaguardar al mercado en propuestas como la de Nozick, ¿cuánto más podríamos esperar de quienes han realizado una crítica frontal frente al automatismo cada vez

---

5 A pesar de que de esta propuesta deriva la posibilidad de que alguien se pueda vender como esclavo o que el individuo se inflija castigos o mutilaciones si quiere, la base de ello siguen siendo los derechos naturales de los individuos. Alguno puede estar en desacuerdo con el planteamiento de Nozick por cómo desplaza fácilmente elucubraciones de derechos y justicia de experimentos mentales de individuos aislados hacia sociedades complejas, pero eso no significa que sus presupuestos no sean morales. Dicho de otra forma, el punto de llegada que podríamos considerar inmoral de su teoría no hace necesariamente inmoral su punto de partida.

6 La tesis central de *Anarquía, estado y utopía* es que todo estado más que mínimo es inmoral en alusión a la posición de Rawls en *Teoría de la justicia*.

más abarcante del mismo? Podemos considerar, por ejemplo, a Michael Walzer. Para Walzer, liberalismo es una cierta forma de trazar el mapa social y político. Su principal virtud es, según sustenta, que ha dominado el arte de la separación. En su *Guerra, política y moral* señala que «El liberalismo es un mundo de muros y cada uno de ellos engendra una libertad» (Walzer, 2001, p. 93). Aquella separación inconcebible en la Edad media entre la Iglesia y el Estado o entre las universidades y la Iglesia de Estado es, para Walzer, su mayor conquista. Lo mismo ocurre con la fisura entre la vida pública y la privada que posibilita un espacio de libertad íntima, con ciertas excepciones; o la separación entre la sociedad civil y la comunidad política, la cual contribuyó al surgimiento de la competencia económica y la libre empresa. A cada una de las esferas le corresponde la distribución de un determinado bien.

Pero el arte de la separación no es un fin en sí mismo, sino un medio para garantizar no solo las libertades, sino también los derechos individuales. Esto es posible si, a su vez, se garantiza la autonomía de las instituciones. Walzer señala que:

El proceso de separación, la autonomía institucional solo es un medio, en ningún caso un fin. El fin es un individuo libre en el círculo de sus derechos, que esté protegido de toda interferencia exterior. En su noción ideal, la sociedad liberal no es más que una simple confederación de esos círculos que se mantienen unidos mediante toda una serie de conexiones tangenciales o que se hallan sostenidos por intersecciones reales establecidas de forma voluntaria por cada uno de sus miembros (Walzer, 2001, p.106).

Sin embargo, si bien los teóricos liberales han descubierto y dominado el arte de la separación, no han sido lo suficientemente agudos como para darse cuenta de la tiranía con la que una de las esferas se ha impuesto sobre las demás. El mercado ha monopolizado la distribución de bienes en las otras esferas, ya que ha hecho propia la distribución no solo del dinero, sino de la mercancía y de esa manera es como comprende todo bien social de la política, educación, religión, etcetera. Por ello, le corresponde al Estado brindar un marco legal adecuado para que las esferas conserven su autonomía y ninguna de ellas se imponga sobre la otra. Sin embargo, esta imposición es un riesgo inevitable porque, entre otras cuestiones, las fronteras de las instituciones no son completamente claras.

Hace ya mucho tiempo que se incurrió en error al trazar las fronteras que separan la política de la economía, y por ese motivo padecemos un abuso por parte del poder del mercado. Es necesario, pues, replantearse el trazado de esas fronteras y combatir las democráticamente con la vista puesta en su redefinición. [...] Debido al carácter cambiante de los Estados y los mercados, tendremos que revisar periódicamente sus fronteras (Walzer, 2001, p. 113).

Por lo menos es posible, para Walzer, distinguir entre lo que compete de forma general el dominio de la esfera política del mercado. Solo a la esfera política le corresponde el ejercicio del poder y, por lo tanto, no debe permitirse que el dinero, su dominio, sea utilizado para traficar indulgencias, adquirir cargos públicos o corromper poderes del Estado. Lo que corresponde a la esfera del mercado es el intercambio entre iguales o libre sin que ello signifique que un intercambio en donde el valor de la mercancía o el trabajo sea *justamente* reconocido, pues ello es competencia del Estado. Así, en *Las esferas de la justicia*, escribe «Si el mercado ha de funcionar como deben ser, “los intercambios surgidos de la desesperación” deben ser prohibidos, pues la necesidad, como escribió Ben Franklin, “nunca hizo buenas transacciones”» (Walzer, 1993, p.132)

La esfera del mercado tiene límites que por la defensa de una democracia no podemos rechazar. Si apostamos por la coherencia de la esfera política, se debe entender al dinero como parte de la esfera privada, pero su poder debe estar limitado por la esfera pública, de lo contrario estaríamos dispuestos a aceptar que tenga el poder como para someter a los funcionarios públicos o comprar personas si así lo quisieran los empresarios poderosos. Por eso, dice Walzer:

Cuando el dinero conlleva el control no solo de las cosas, sino también de las personas, ha dejado de ser un recurso privado. No compra más bienes y servicios en el mercado: compra algo más, algo más donde (dada nuestra noción democrática de la actividad política) la compra y la venta están prohibidas. (Walzer, 1993, p.132)

Quizá pueda esperarse otra perspectiva desde el liberalismo económico actual. Sin embargo, la cuestión es que los liberales políticos han construido una arquitectónica que impide que la democracia comulgue con el sometimiento de los ciudadanos a las reglas del mercado. La apuesta es que es necesaria su existencia, pero las reglas deben preservar

los derechos de las personas. Por lo tanto, muy a pesar de lo que sugiere Hinkelammert, los teóricos liberales sí han asumido una respuesta frente a los desequilibrios que pueda generar el mercado frente a la socavación de las condiciones dignas de existencia de los individuos.

Por otro lado, Hinkelammert sostiene que es el mercado el que se presenta como garante del diálogo entre las diferentes perspectivas de la democracia. Creemos, que, en realidad, la apuesta del liberalismo político es una apuesta cultural. La apuesta por una democracia construida sobre el cimientamiento del diálogo ha sido defendida desde un liberalismo que no necesariamente se condice con la mediación del mercado, —sino con la información sobre las implicancias de las libertades y derechos individuales. Will Kymlicka lo señala claramente en *Ciudadanía multicultural*:

Las relaciones entre grupos nacionales deberían estar determinadas por el diálogo. Pero si la teoría liberal tiene que contribuir en algo a este diálogo, este algo seguramente consistirá en explicar detalladamente las implicancias de los principios liberales de libertad e igualdad. Y esto no representa el primer paso en la vía de la interferencia, sino que, por el contrario, es el primer paso para iniciar el diálogo (Kymlicka, 1996, p. 236).

Con todo, la realidad nos señala que no es lícito negar que, efectivamente, y pese a las contribuciones de los teóricos del liberalismo, el mundo es otro. Este nos puede mostrar que, en efecto, hay una instrumentalización tanto de la democracia como de los derechos humanos por parte del poder fáctico y de los Estados poderosos. Las posibilidades del poder del mercado son defendidas por los políticos del mundo capitalista cada día y cada vez más notamos que derechos como la salud y educación, que tuvieron una mayor cantidad de beneficiarios en las últimas décadas, poco a poco, y mediante políticas impulsadas desde los Estados por sectores con intereses económicos empresariales, vienen valorándose en función del dinero. Y finalmente, este mundo se convierte en un mundo única y exclusivamente para quienes tienen suficientes recursos económicos.

La cuestión acerca de cómo operan los poderes fácticos para salvaguardar sus intereses por medio de la defensa del mercado es muy bien descrita por parte de Hinkelammert. Pero ello no quiere decir que la democracia como construcción política admita los desajustes que vemos en la realidad. Se trata de buscar y proponer mecanismos para controlar

la mercantilización de los derechos y la democracia parece hasta ahora la mejor manera de proveernos de recursos para enfrentar dicho problema. Una de las vías puede ser atendiendo lo que ya se ha teorizado sobre ella, ¿cuáles son sus desventajas en nuestra realidad? ¿Y qué posibilidades nos ofrece?

#### **4. Las leyes que se imponen a espaldas de los actores y la aproximación asintótica**

La instrumentalización de la vida, tal y cual lo plantea el autor, no solo se refiere a una elucubración por parte de los focos de poder concretos. Al ser una cuestión consustancial a cualquier tipo de democracia que se inserte dentro del capitalismo no requiere de ninguna mente conspiradora, porque, incluso, quienes dominan el sistema están sometidos al automatismo del mercado, cuyas leyes son las que realmente determinan el *statu quo*. Se trata de leyes que se tejen a las espaldas de los actores que, para Hinkelammert, son resultado de la legitimación del individuo burgués.

Viene desde la reducción de la persona humana al individuo burgués. Como individuo calculador de sus utilidades, no puede sino construir el sistema que desemboca en esta jaula de acero. Su construcción ocurre paso a paso por la reducción de las relaciones sociales a relaciones entre individuos y la transformación del mercado en principal relación social, que se somete a todas las otras con la tendencia de destruirlas. Siguiendo cada uno al cálculo de sus utilidades, el camino a la jaula de acero es un camino obligado. Resulta por fuerzas compulsivas de los hechos. Estas mismas fuerzas defienden, una vez constituida la jaula, su auto-reproducción. Siguiendo la lógica de este individuo, no hay salida, no hay alternativa (Hinkelammert, 2007, p.19).

El mercado se convierte en la principal relación social. Ninguna libertad ni autonomía individual puede poner en peligro el automatismo del mercado. Hinkelammert ya había teorizado sobre estas leyes que se imponen a espaldas de los actores en *El Mapa del emperador*. El individuo burgués tiene que renunciar a su propia autonomía, someterse a dichas leyes y aceptar sus efectos no intencionales.

Las leyes que se imponen a espaldas de los actores, son producto de los actores, no obstante son leyes que se les imponen. En cuanto ellos se comportan

como individuos autónomos, producen inevitablemente estas leyes. No las pueden evitar en el grado en que se comportan como individuos autónomos (Hinkelammert, 1996, pp. 276-277).

Finalmente, es la sociedad atomizada la que demarca el camino y permite el desarrollo de la idea de competitividad que pasa a ocupar un lugar central en el esquema capitalista del mercado. Quizá lo que quiere señalar Hinkelammert se puede resumir en la tesis del egoísmo como el principal agente de vulneración de los derechos de los individuos. El egoísmo del individuo atomizado se entrega a la competencia del mercado y la antepone a los derechos y las libertades de los otros individuos como de sí mismo. El resultado es el totalitarismo del mercado como principal enemigo de que la democracia se condiga con los derechos humanos. Lo paradójico de esto es que democracia y totalitarismo se pueden llegar a identificar bajo este esquema.

Sin embargo, hay una salida y las propuestas recientes de Hinkelammert son más entusiastas. Su propuesta es el abandono del individuo y la recuperación del sujeto. Una distinción epistemológica entre ambos conceptos pone la cuestión en analogía con la distinción entre liberales o comunitaristas:

Al reducir la persona humana al individualismo propietario y calculador de sus utilidades, se suprime su otro polo, que es el sujeto. No desaparece, pero es reprimido. En cuanto sujeto, el ser humano sabe: no puedo vivir yo si no puede vivir el otro. Interpela al individuo conquistador y posesivo, que quiere vivir por la derrota y, por fin, por la muerte del otro [...] Es a partir de este sujeto que hace falta recuperar la democracia del ciudadano y su mayoría de edad negada por el sistema (Hinkelammert, 2007, pp.20-21).

La respuesta de Hinkelammert hace referencia a la distinción entre dos ontologías sociales: la del individuo de la razón desencarnada, para utilizar un lenguaje tayloriano, y el del individuo cuya identidad recoge la significatividad de los otros. Con todo, ambas perspectivas apuestan por una democracia que no se desenmarque del liberalismo político. Si bien es cierto, que el individuo atomizado o la razón desvinculada es uno de los puntos más críticos del liberalismo, ello no quiere decir que el problema no haya sido identificado por los mismos teóricos liberales.

Con esto, hemos tratado de sostener que el punto de vista de Hinkelammert ha referido indistintamente algunas veces a problemas

que son resultado de los planteamientos neoliberales, otras veces a la dimensión real de las políticas democráticas actuales y otras a las teorizaciones propias del liberalismo económico. Es cierto que la expansión global del mercado y del neoliberalismo nos interpela para reflexionar sobre qué estamos haciendo mal desde el marco político en el que estamos adscritos, pero la reflexión debe considerar lo avanzado hasta ahora en su justa medida. También es cierto que, en las prácticas políticas actuales, el accionar de los regímenes democráticos no se condice necesariamente con la defensa de los derechos humanos, pero ¿eso significa que debemos botar el agua sucia de la bañera junto con niño? Es precisamente una observación de Hinkelammert la que nos aleja de esa salida.

La aproximación asintótica infinita no se acerca a su meta, pero al buscar la aproximación cambia su meta. En este caso, la meta se puede invertir y transformarse en su contrario. No obstante, esto no es necesariamente así. Eso lo puede mostrar una anécdota. Un tirador salió para alcanzar con su flecha a la luna. Este asaltante del cielo disparó hacia la luna día y noche, sin embargo no la alcanzó. Por fin desistió y se dedicó a la caza. Mas el intento de alcanzar a la luna, lo había transformado en el mejor tirador de toda la provincia. La meta cambió, aunque no se transformó en su contrario. Transformado en una meta factible, el intento de alcanzar un fin no-factible tiene un resultado positivo (Hinkelammert, 1995, pp.267).

La democracia perfecta es un fin no-factible, pero ello no es ninguna razón para dejar de apostar por ella. Al menos no lo es mientras no contemos con una mejor propuesta que apueste por la defensa de nuestros derechos y libertades dentro de un marco dialógico real. Mientras tanto, es preferible pensar nuestra relación con ella como una aproximación asintótica. Esta figura de la geometría de la que habla Hinkelammert se refiere a una recta que prolongada indefinidamente que se acerca continua y progresivamente a una curva sin que nunca la encuentre. Esta aproximación infinita, que para Hinkelammert es un problema de la razón utópica, puede bien ser utilizada para el análisis de las democracias fácticas. Nunca alcanzaremos una democracia perfecta, pero hasta ahora vemos que las propuestas desde este marco nos brindan alternativas para ponerle límites al sacrificio de la vida humana, a la vulneración de los derechos humanos y a la tiranía del mercado mismo. Tener la mirada sobre el fin no-fáctico nos ha ayudado a desarrollar planteamientos factibles para la defensa de los derechos humanos desde diversas perspectivas. Eso es lo ganado y sobre ello hay que buscar nuevas alternativas.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Alexy, R. (2009) “*Derechos fundamentales, ponderación y racionalidad*”. En Revista Iberoamericana de Derecho Procesal Constitucional. núm. 11, pp. 3-14.

Dussel, E. (2004) “*Del escéptico al cínico (Del oponente de la ética del discurso al de la Filosofía de la liberación)*.” En *Ética del discurso y ética de la liberación*. Madrid: Trotta., pp. 171-181.

Hinkelammert, F. (2017) “*La crítica de la religión neoliberal del mercado y los derechos humanos*. En *La religión neoliberal del mercado y los derechos humanos*” San José, Arlekin, pp. 21-68.

----- (2007) “La vida es más que el capital. *La democracia de ciudadanos y el proyecto de la sociedad en la que quepan todos los seres humanos*”. En *Revista Jurídica*. Vol. 11, núm. 21, pp. 13-23.

----- (1996) *El mapa del emperador. Determinismo, caos, sujeto*. San José, DEI.

----- (1995) *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*. San José, DEI.

----- (1990) *Democracia y Totalitarismo*. San José, DEI.

----- (1989) *Teología del mercado Total*. La Paz, Hisbol.

Kymlicka, W. (1996) *Ciudadanía multicultural*. Buenos Aires, Paidós.

Nozick R. (1988) *Anarquía Estado y utopía*. México D.F., FCE.

Rawls, J. (1995) *Teoría de la justicia*. México D.F., FCE.

Walzer, M. (2001) *Guerra política y moral*. Barcelona, Paidós.

----- (1993) *Las esferas de la justicia*. México D.F., FCE.

Recibido: enero 2018

Aceptado: mayo 2018

# RESEÑAS



## Aprendizaje de América (confidencias de una iniciación)

Edgar Montiel<sup>1</sup>

Lima-París

edgarmontiel@gmail.com

### I

Tras recorrer Cub y España desembarqué en París a fines de marzo del setenta y cuatro, con 22 años como bagaje. Viaje financiado con el Premio Ensayo de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos por mi trabajo *Mariátegui: Universidad, ciencia y revolución*<sup>2</sup>. Faltos en Lima de una cátedra sobre desarrollo económico y social, escuché decir al filósofo Augusto Salazar Bondy que François Perroux había creado en la Sorbona un Instituto de Estudios del Desarrollo, “donde se discuten temas cruciales del Tercer Mundo”. Allí aterricé con exiliados de mucha experiencia como Fernando Henrique Cardoso y Celso Furtado que impartían Economía del desarrollo, Michael Löwy, Análisis político; Alain Touraine e Yves Goussault, vueltos de Chile, explicaban desde la sociología el drama de Salvador Allende. Profesores árabes, asiáticos y africanos exponían proyectos de sus regiones y nos ponían al tanto del movimiento de liberación en Vietnam y las colonias portuguesas.

Seguí otro curso poco frecuentado: Epistemología de la economía. El uso metafórico de centro/periferia, dependencia/liberación, metrópolis/satélites, invitaba a una reflexión gnoseológica. La disciplina del epistemólogo Serge Latouche permitía saber cómo se producen los conocimientos en Economía. La *desestructuración* de categorías como crecimiento, ingreso *per capita* y el propio desarrollo, ponía en crisis constructos considerados *universales*, refutando así las canónicas *Etapas del crecimiento económico* (1961) de Walt W. Rostow.

---

1 Economista, filósofo y ensayista peruano, miembro del Consejo Internacional de Cuadernos Americanos.

2 Edgar Montiel, *Mariátegui: Universidad, ciencia y revolución*, Lima, Amauta, 1978.

Para avanzar en la teoría del conocimiento me matriculé también en la Facultad de Filosofía. Sin beca, dedicar todo el tiempo al estudio era un problema. Un concurso de proyectos sobre el tema de la Juventud, de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO, por sus siglas en inglés), resolvió el *impasse*: elaboré un proyectito sobre jóvenes y cambio social en Latinoamérica y clasificó en primer lugar. Debuté como “consultor junior” haciendo un balance de la participación social y una propuesta alternativa de política pública para jóvenes. El resultado final se distribuyó a las delegaciones de los países miembros. Un resumen se publicó en la revista *Perspectiva* de la UNESCO y otra versión en *Nueva Sociedad*.<sup>3</sup>

Reinaban entonces en el mundillo intelectual Jean-Paul Sartre, Jacques Lacan, Michel Foucault, Emmanuel Lévinas, François Châtelet, Nicos Poulantzas, pero no había que distraerse. En la Facultad de Filosofía la corriente “cientificista” continuaba con discípulos de Gaston Bachelard y Georges Canguilhem (ya fallecidos) y de Louis Althusser. Tomé cursos con Étienne Balibar y Pierre Macherey, con este último dedicamos un año a “problematizar” el *error* en las diversas ciencias. El ejercicio permitía ver desde dentro los vínculos y diferencias entre *gnosis* distintas; practicábamos una gimnasia interrogativa para saber plantear los problemas y las alternativas.

Saqué en claro que los retos del mundo son transdisciplinarios. Sea en economía (pobreza, inflación, desocupación), salud pública (hambre, sida u otras epidemias) como en gobernanza política. Hoy, los desafíos están en el consumismo compulsivo, los antagonismos religiosos o culturales, los efectos planetarios del cambio climático, la violencia criminal, nudos enmarañados que exigen respuestas interdisciplinarias. Saber cómo abordar *crisis* y conflictos (no digo resolver) fueron enseñanzas útiles en mi vida intelectual y profesional.

En esos ejercicios me guiaba la pregunta, ¿cuánto de esto era pertinente en América? Pensándolo bien, el reto es mayor: vasto continente de una diversidad biológica y cultural excepcional, “espacio gnóstico abierto” —a decir de José Lezama Lima—, fracturado por la muralla mental del antes y después de 1492. En nuestro imaginario no existe pasado lejano, es un agujero negro; impera una ideología *inaugural* (“todo es Nuevo”), herencia de la *terra incognita* que creyeron encontrar los conquistadores. Visión

---

3 Edgar Montiel, “¿Es heroico ser joven en Latinoamérica?” *Nueva Sociedad*, núm. 55 (julio-agosto de 1981), pp. 65-84.

de “realidad” aprovechada por la literatura: los paradigmas ficcionales creados por Gabriel García Márquez, Alejo Carpentier, Carlos Fuentes, José María Arguedas, Ernesto Sabato, revelan ciertas claves ocultas de la realidad. Práctica difícil para nuestros filósofos y científicos sociales, porque confían más en categorías prestadas o “repcionadas” que en la producción de sus propios conceptos.<sup>4</sup>

Como estudiante, en Althusser valoré su producción de conceptos nuevos —los *aparatos ideológicos*— y la claridad de su escritura que mantenía una independencia de juicio; sorprendí su influencia en Latinoamérica, a pesar que conocía poco la región (como Sartre, Foucault o Lévinas; normal, no escribían pensando en nosotros...). En una plática le dije que “daba línea a la izquierda en México y Buenos Aires” y replicó que no era su culpa que sus libros se leyeran más en México y Buenos Aires que en Toulouse. Interesado en el humanismo americano, estuve cerca de Louis Sala Molins, filósofo político catalán de alto voltaje, autor de una crítica feroz en *El código negro o el calvario de Canaan* (1988) y de *Las miserias de las Luces: bajo la razón del ultraje* (1992) y estudioso y traductor de *La filosofía de la conquista* (1947) de Silvio Zavala. Fue mi asesor en la tesina de Estudios Avanzados.

## II

Terminado el trabajo sobre la juventud devine asistente de Huynh Cao Tri, especialista chino-vietnamita en el tema del desarrollo, con quien inicié una experiencia distinta: participar en la fundamentación teórica y práctica del concepto *desarrollo endógeno*, opción “autocentrada” adoptada por la UNESCO. La *idea-fuerza* endógena consistía en alcanzar el desarrollo con base en la realidad socio-económica y cultural propia de cada país para movilizar todas sus *potencialidades* nacionales y lograr la *participación* protagónica de su población.

El equipo analizó proyectos innovadores caracterizados por su creatividad cultural, productiva y democrática: “ensayos de utopía social al alcance de la mano”. Los resultados se difundieron en una serie de estudios; tres de mi autoría apuntalaron vías alternativas:

— *Bibliographie sélective sur le développement endogène : introduction au concept et bibliographie annotée*. Código ss-82/ws/26. Un resumen se publicó con el título “Hacia un desarrollo emancipador”, *Nueva Sociedad*, núm. 49

---

<sup>4</sup> Edgar Montiel, “¿Una filosofía de la subversión creadora?”, *Cuadernos Americanos*, núm. 6 (noviembre-diciembre de 1980), pp. 53-89.

(1980).

— *Les institutions de participation sociale dans le domaine des activités éducatives, culturelles et scientifiques*. Código ss-82/ws/20.

— *Niveles de participación popular, ejercicio de las decisiones y desarrollo*, en colaboración con Agustín Montoya, Elmer Arce, Leopoldo Chiappo y Carlos Franco. Código ss-80/ws/2 (disponibles en UNESDOC).

Trabajar con Huynh Cao Tri amplió mi visión estratégica sobre la importancia del patrimonio cultural, moral y sapiencial de los pueblos como *recursos* versátiles del bienestar común. Mi libro *El poder de la cultura* (2010) ilustra con experiencias prácticas este poder intangible que los enfoques tecnocráticos no consideran. Para su difusión, traduje al español el estudio “Identidad cultural y desarrollo” de Cao Tri, que fue publicado por Manuel S. Garrido en *Cuadernos Americanos* (enero-febrero de 1985). El interés de Luis Echeverría —en aquel entonces embajador de México ante la UNESCO— por el proyecto sobre la juventud, hizo posible mi retorno a América. Una misión preparatoria a la Ciudad de México, en noviembre de 1980, definió un programa de investigación-acción con jóvenes del medio urbano y rural en situación crítica. Ubicado en el Centro de Estudios Económicos y Sociales del Tercer Mundo (Ceestem), el programa se vincularía al Consejo Nacional de Recursos para la Atención de la Juventud (Crea) y estaría abierto a la cooperación con Centroamérica y el Caribe.

La misión permitió también establecer relaciones con pensadores mexicanos a quienes había estudiado en mis trabajos académicos: Leopoldo Zea, Silvio Zavala, Jesús Silva Herzog, Miguel León-Portilla, Octavio Paz. Con ellos tuve *pláticas* amenas e instructivas que auguraban un grato retorno al continente.

En mayo de 1981, a la cabeza de un equipo joven comenzamos trabajando con Los Panchitos, movimiento juvenil bravo de la zona de Santa Fe, periferia de la Ciudad de México, para que se respetasen sus espacios habituales, cercados por la policía, y les prestamos asistencia en la auto-generación de empleos como criadores de conejos. Como investigaciones de gabinete el equipo trabajó varios temas: “La movilización juvenil en el sistema político mexicano” (M. Álvarez); “Lengua, escuela y religión en la juventud indígena” (A. Burguete); “La juventud y sus imágenes” (L. Fadul, C. Gómez y E. Salas), y “La insurrección contra el analfabetismo” (C. Rovirosa).

En el marco de las celebraciones de 1985 como Año Mundial de la Juventud, promovido por la Organización de las Naciones Unidas (ONU),

efectuamos consejerías sobre políticas para la juventud en Nicaragua, El Salvador, Costa Rica y República Dominicana. Como asesor de la Coordinación Mexicana del Año, presidida por Heriberto Galindo, director del Crea, se recomendó una estructura donde estuvieran representadas las instancias juveniles de *todos* los partidos. La coordinación promovió prácticas participativas, que fueron cruciales en momentos relevantes:

1) Ante el devastador terremoto de 1985 la juventud participó masivamente en las tareas de reconstrucción, hecho enaltecido por la Asamblea de la ONU;

2) La Reforma Política a favor del pluripartidismo y la alternancia pudo contar con una juventud politizada habituada a la negociación y al trabajo conjunto.

Los resultados de los estudios e intervenciones de campo fueron reunidos en el libro colectivo *Juventud de la crisis* (Ceestem/ Nueva Imagen, 1985), con el que concluí este ciclo vital dedicado a los jóvenes.

### III

El aprendizaje llevado a cabo en México nos llevó de Oaxaca a Yucatán y de Chiapas a Tijuana y Centroamérica. En Centroamérica trabajé con *nicas* y *ticos* y compartí elotes sagrados con *kakchiqueles* y *tzutuhiles*. En el Caribe aprendí *merengue* con chicas dominicanas, tomé *buchitos* de café bien conversados con Roberto Fernández Retamar y llegué a Haití para honrar al pueblo afro-indoamericano que hizo la revolución de Independencia, declaró la República y abolió la esclavitud; hechos que asustaron a Hegel y a los ilustrados que pensaban que esas eran atribuciones de “criollos blancos”. En este caminar por nuestras tierras llegué a la siguiente conclusión: debía dejar los estudios sobre la juventud a sus protagonistas y tomar la vía del conocimiento de América, vale decir, acceder a esa disciplina en gestación que, desde la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Leopoldo Zea, su promotor, llamaba Estudios Latinoamericanos.

Desde que llegué a México frecuenté el Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos (CCYDEL) de la UNAM que quedaba cerca del Ceestem; me convertí en lector y colaborador del maestro Zea en sus reuniones, a un sonado congreso que buscaba responder cuánto de *latinidad* había en América, que congregó a talentos como Arturo Ardao, Richard Morse, Gregorio Weinberg y Charles Minguet. Tras intensa discusión se concluyó

que existía un acervo valioso de origen *latino*, que los americanos hemos incorporado, pero que no debía tomarse como categoría *totalizante*, que encubriera viejas civilizaciones y las culturas vivas ancestrales y afroamericanas; es decir “no puede ser chile de todos los moles”, resumió un orador local.

El equipo del CCYDEL ofrecía la oportunidad de compartir tareas y debatir temas emergentes, como filosofía de la liberación y migración de las ideas, motivo de sendos números de la colección *Nuestra América*, coordinados por el querido Horacio Cerutti. Coordiné el número. 25 dedicado a un engréido nuestro, el Inca Garcilaso. Que el centro editara libros y tuviera tres publicaciones periódicas impulsaba una dinámica de producción y discusión de temas que marcaron la agenda de los Estudios Latinoamericanos.

En 1991 retorné a UNESCO para colaborar con Fernando Aínsa en libros sobre el Quinto Centenario del Descubrimiento. De este trabajo-sin-horarios nació *Memoria de América en la poesía*: confiados en el apotegma latino de que “las deidades hablan por boca del poeta”, dejamos a la Poesía la responsabilidad de decir su palabra oracular sobre la conquista. Se publicó así una selección de ciento treinta rapsodas, de antiguos poetas mayas, quechuas y guaraníes, así como de figuras consagradas y de generaciones recientes. Y para saludar el cincuentenario de la UNESCO recordando los aportes de América a la organización, nos atareamos en reunir en el volumen *Mensaje de América* el pensar de nuestros filósofos, historiadores, escritores y científicos. Allí están Gabriela Mistral, Alfonso Reyes, Germán Arciniegas, Leopoldo Zea, René Depestre, Elkin Patarroyo, Alejo Carpentier, José Lezama Lima, Ernesto Sabato, Carlos Fuentes, Jorge Amado, Gabriel García Márquez, entre otros. Ambos, *América en la poesía* y *Mensaje de América*, fueron publicados en la *Colección UNESCO de Obras Representativas* y prologados por Federico Mayor; el último de ellos en coedición con Cuadernos Americanos dentro de la colección *Cuadernos de Cuadernos*.

#### IV

En enero de 1994 retorné a América, a la Oficina Regional de la UNESCO en La Habana. Afectados por el colapso de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS), la prioridad local era la educación y la cultura. Atentos al campo de las ideas, interesaban los trabajos de Eduardo Torres-Cuevas, Jorge Ibarra y Mercedes García, del Instituto de Historia, dedicados a rescatar la ejemplar obra filosófica del clérigo independentis-

ta y antiesclavista Félix Varela. Se publicaron tres tomos auspiciados por la UNESCO —gracias al apoyo de la directora Gloria López Morales— que fueron presentados en el congreso internacional consagrado a Varela, en diciembre de 1997.

Seguí de cerca también los trabajos de Pablo Guadarrama y su equipo, que hacían una valoración del pensamiento cubano del siglo xx y revelaban un humanismo genuino, caribeño y cristiano, emparentado con Varela (“el americano oye constantemente la imperiosa voz de la naturaleza”) y distante del marxismo soviético del momento. En 1995, en el Congreso Latinoamericano de Pedagogía, introduje un debate sobre la “Educación con identidad”, recogido luego por Zea en *Cuadernos Americanos*, número. 53 (septiembre-octubre de 1995). En 1997, tras una década de trabajo, concluí la redacción de *Humanismo americano*, libro que el Fondo de Cultura Económica publicó en el 2000.

En junio de 1998, el director general nos instruye una operación comando: dejar Cuba, viajar a Asunción y abrir una oficina de la UNESCO para atender el “mundo guaraní” y apoyar el trabajo cultural del Mercado Común del Sur (Mercosur). En agosto la oficina inicia labores. Junto al apoyo a la educación intercultural y el fomento de industrias creativas, destacó una inusual circulación de intelectuales en Asunción, llegados para los encuentros del Corredor de las Ideas; amplia red de pensadores dirigida por Eduardo Devés-Valdés, Hugo Biagini, Antonio Sidekum y Beatriz Bossio. Esta reflexión colectiva produjo dos libros oportunos para la región: *Pensar la mundialización desde el Sur* (Asunción, 2002), con setenta contribuciones que edité en colaboración con la profesora Bossio. El otro fue *Hacia una mundialización humanista* (París, 2003), donde reunimos los trabajos presentados por autoridades e intelectuales en el Foro de Ministros de Cultura del Mercosur. Así, nuestra región pudo transmitir la sensibilidad humanista americana a la preparación de la Declaración Universal de la UNESCO sobre la diversidad cultural

Cuando joven, creí que la *iniciación* a América correspondía a la edad juvenil. En el camino entendí que es una larga trasmisión de generación en generación. Lezama Lima tiene razón, “somos un espacio gnóstico abierto”.

Lima-París, marzo de 2017



**Mazzi, Víctor. Incas y filósofos. Lima, 2016, 423 pp.**

Yancarlos Páez Vásquez  
Universidad Nacional Mayor de San Marcos  
12030183@unmsm.edu.pe

Víctor Mazzi afirma en su obra la existencia de una filosofía no occidental en los Andes y para ello utiliza todo el abanico conceptual propio de las teorías de alteridad y de la filosofía decolonial, las cuales a su vez tienen como fundamento las teorías post modernas que hacen énfasis en la relatividad cultural y en la horizontalidad de valores, así como en la importancia de cada producto social. Mazzi se opone categóricamente a la pretensión de superioridad occidental sobre las demás culturas y acepta que de la evidente hegemonía económica y política no se sigue necesariamente una superioridad cultural, sobre todo en lo que respecta a la capacidad de raciocinio y en relación a los valores éticos-morales.

Para sustentar su tesis el autor se basa tanto en la evidencia arqueológica, sobre todo lo referido a *khipu* y *tokapu*, como en la de la lingüística, en relación a la correcta traducción y a la reinterpretación de textos coloniales, así también al plantear la introducción de nuevos enfoques etnolingüísticos y antropológicos para dar cabida a la posibilidad de sabiduría ancestral como fuente de una metafísica propia que en nada pueda considerarse inferior a la occidental.

En el primer capítulo (que en quechua se designa como *huk*), el autor desarrolla el debate surgido en el Perú en torno a la posibilidad de filosofía en los Andes. Identifica dos posturas, en primer lugar, la de los pensadores peruanos que se oponen a la idea de una filosofía prehispánica, y los cataloga con el nombre de “universalistas asuntivos” y son, sobre todo, los personajes más reconocidos de la filosofía peruana quienes consideran a la filosofía surgida en Grecia como la única realmente importante y para que otros discursos reflexivos sean considerados como filosofía deben ser equiparables al pensamiento helénico, el cual marca la pauta en la evolución del pensamiento, siendo todo lo demás mito, cosmovisión, religiosidad o sabiduría ancestral.

Mientras que quienes afirman la existencia de una filosofía propia son llamados “autoctonistas afirmativos”, incluyéndose el autor en esta lista,

que por supuesto son minoría respecto a los demás y se inscriben en círculos intelectuales más cerrados pero que no por ello sus propuestas pierden seriedad o son menos consistentes que los demás; al contrario, su mayor conocimiento del mundo andino les permite adentrarse en la metafísica autóctona o al menos tratar de develarla.

En el segundo capítulo (llamado *iskay* en quechua) toma el concepto de *familias reflexivas* que vendrían a ser aquellas unidades de pensamiento abstracto desarrollado en el seno de cada cultura y que difieren sustancialmente unas de otras pero que no podría afirmarse la superioridad de una en especial, la occidental por ejemplo, sobre las demás. Así como también se problematiza en torno a la “Universalidad de la cultura” con una frontal crítica al eurocentrismo que pese a su pretensión de superioridad y originalidad, se puede evidenciar sus orígenes intelectuales en Egipto y Persia.

Mazzi también utiliza la perspectiva hermenéutica de Georg Gadamer para abordar el problema de la correcta interpretación del universo reflexivo en el Tahuantinsuyo, es por ello que toma los conceptos de distanciamiento histórico, cultural y lingüístico para socavar el marco teórico dominante utilizado usualmente al momento de abordar este problema desde Occidente, presentando al *hamut 'aq* (término que Mazzi usa para referirse a los filósofos andinos) como portador de cosmovisión, mito o religión. Así mismo el autor hace hincapié en que, a diferencia de la filosofía helénica, en el pensamiento andino no hay divergencia entre *mito* y *logos*, que se entremezclan con la regulación de las costumbres y las normas morales que alcanzaron y por supuesto también como respuesta al medio con el que interactúan, con total independencia de las demás culturas.

Así mismo, el autor plantea la posibilidad de una homologación reflexiva al momento de tratar las distancias y aproximaciones entre la reflexión andina y la filosofía europea en el siglo XVI. Que vendría a significar la utilización de los mismos instrumentos teóricos occidentales que se utilizan en filosofía para una adecuada traducción del pensamiento en relación a criterios de distanciamiento histórico, cultural y lingüístico, y contextualización de las respectivas lenguas andinas al momento de ser sintetizadas en vocabularios y lexicones del siglo XVI. Es por ello que Mazzi plantea dos tesis básicas sobre el contenido reflexivo del aymara y runasimi, en primer lugar, que toda lengua refleja una concepción del mundo al edificar significaciones cuyos contenidos resultan ser descripciones de la realidad y forman el corpus comunicativo, por otro lado, que toda palabra o concepto representa un corpus reflexivo que puede ser traducido en las ideas más tempranas.

En el capítulo tres (llamado *Kimsa* en quechua) desarrolla el estudio de las fuentes manuscritas coloniales que hacen referencia al pensamiento reflexivo en los Andes, y para ello se trae a colación el famoso debate entre Ginés de Sepúlveda y fray Bartolomé de las Casas, en torno a la defensa y sojuzgamiento de los aborígenes andinos. Es así como el conjunto de saberes reflexivos del hombre andino se vio minado debido a la violenta imposición del pensamiento europeo que en la personificación de Ginés de Sepúlveda trató de justificar su accionar basándose en las teorías ético-políticas clásicas de Aristóteles.

Las nefastas consecuencias de la invasión europea trajeron consigo no solo destrucción y desolación en los Andes, con trágicas repercusiones socioeconómicas en dichas sociedades, sino que también se deformó y adulteró el sistema ideológico andino, dado que al evidente aplanamiento lingüístico podría sumarse la correspondiente distorsión del pensamiento inka, que se hace muy evidente al momento de revisar los manuscritos coloniales, donde vemos la manipulación ideológica, omisiones y demás adulteraciones deliberadas por parte de diferentes congregaciones católicas con el fin de reemplazar el culto a los *Waka* por el cristianismo, lo cual transgrede totalmente la tradición espiritual-reflexiva que se desarrolló en los andes antes de la llegada de los españoles.

En base al estudio sobre sentido y finalidad de los manuscritos coloniales, el autor plantea que detrás de cada documento hay una tesis que guía la redacción del mismo, aparentemente un ánimo de encausar la traducción hacia un interés determinado. Esto en relación a que la literatura colonial sobre el tema enfrenta problemas como el de transcripción paleográfica, los criterios de traducción, los interferentes ideológicos de cada autor y la censura a la que estuvo sujeta que generó una interpretación incorrecta que se aparta de su sentido original en el cual fue escrita. A pesar de todos los problemas asociados a los manuscritos, se plantea la necesidad de una revisión constante de dichos documentos para articular una línea de investigación que junto al descubrimiento de nuevas evidencias y a la inserción de estudios disciplinarios, genere brillantes expectativas para profundizar los estudios sobre el pensamiento andino. Es así que la crítica de manuscritos coloniales inserta en la filosofía peruana contemporánea y los correspondientes tópicos de *alteridad* y *pertenencia reflexiva*, nos permiten pensarnos a nosotros mismos dentro de la diversidad cultural.

En el capítulo cuatro (llamado *tawa* en quechua) se desarrolla el problema del registro comunicativo en el Tahuantinsuyu. Se aborda el estudio de los Quipus como una forma compleja y radicalmente distinta de

la occidental, para cuya comprensión se requiere de toda una inmersión cultural en la esencia misma la sociedad andina tanto a nivel comunicativo como a nivel de una reflexión profunda de la misma. En torno a ello se hace hincapié en el total desconocimiento por parte de los europeos de esta nueva forma de comunicación que se aleja totalmente de la forma occidental de escritura y en la correspondiente eliminación y tergiversación deliberada por parte de quienes trataron de abordar el estudio de dichos sistemas.

Debido a la presunción de superioridad cultural, los europeos desestimaron tempranamente los quipus como sistemas válidos de información e impusieron su propio sistema de registro logrando que se aniquilara la forma nativa de comunicación para dar paso al almacenamiento de la información en el alfabeto latino. Pero dicha irrupción de las letras occidentales no trae consigo una adecuación óptima en la traducción, sino más bien se generó una total imposibilidad de comprensión de la información contenida en los quipus, debido a la complejidad que representaba un sistema que escapa a la bidimensionalidad del alfabeto occidental y plantea una forma muy compleja de interpretación que en tiempos precolombinos estaba reservada a unos pocos (quipucamayuc). Es así que el autor plantea que existe suficiente evidencia para señalar que los Incas construyeron un sistema eficaz que les permitía almacenar información que, por supuesto, también incluye pensamiento abstracto y profundas reflexiones.

Las aseveraciones en torno al quipu están basadas en estudios recientes que dan luz sobre la forma de comunicación surgida en los Andes. Es de especial interés los quipus encontrados en la laguna de Los Cóndores (Amazonas) que muestran información aparentemente narrativa-astronómica pero que aún envuelven muchos misterios, al igual que los encontrados en la costa peruana o los que se encuentran en colecciones europeas o norteamericanas, su estudio nos dará mayores evidencias de pensamiento filosófico precolombino.

En el capítulo cinco (llamado *pichqa en quechua*) se trata el caso del *tokapu*, que de manera análoga a los quipus, representa una forma de registro comunicativo original y creativa que surge en los Andes y que de ninguna manera se puede considerar inferior a los grafemas occidentales. Los *tokapu*, como es sabido, son figuras que se registraban como *quilqas* (escritura), a cargo de los *quilqakamayuc*, en objetos textiles, líticos o en madera. Estos símbolos representan conceptos en cuya interrelación se evidencia una forma de registro que complementa el papel de los quipus a la hora de dar cuenta sobre el registro comunicativo andino.

Debido a las múltiples interpretaciones que se han hecho sobre los *tokapu*, el autor plantea una forma de traducción que recoge las experiencias anteriores y se basa en dibujos y textos de Waman Puma. Dicha propuesta es un incentivo para seguir profundizando en el tema y para dar pie a la ya cada vez más aceptada idea de que los incas sí contaban con un sistema de registro propio y que su mayor develamiento dependerá de la forma en que se lleve a cabo las futuras traducciones, siempre teniendo en cuenta las consideraciones que se requieren para ello y que el autor plantea a lo largo de su obra.

En el capítulo seis (llamado *sugta en quechua*) se hace una comparación entre filósofos occidentales y *hamuta 'q* andinos. Se basa en manuscritos de la época para reforzar la idea de que no es en vano que tales cronistas refieran reiteradamente el ejercicio de la filosofía entre los Incas.

A la pregunta de si había o no reflexión filosófica en los Andes prehispánicos, el autor sostiene que, sí hubo, es decir, se desarrolló en los Andes una sabiduría que puede considerarse como filosofía. Dentro de los pensadores más representativos tenemos a los Incas Inka Sinchi Ruqa y Pachakuti, así mismo a Juan Yunpa como un *Hamutaq* posterior.

En este capítulo se revisan las fuentes documentales de los siglos XVI y XVII con el objetivo de indagar sobre las referencias comparativas entre *hamut' aq* y los filósofos occidentales, como resultado de ello se encuentra información valiosa que nos permite hacer una propicia comparación entre dichos sistemas de pensamiento tan distantes entre sí. A pesar de ser fragmentarias las referencias sobre el pensamiento reflexivo de los *hamut' aq*, encontramos en algunos *khipu*, que fueron traducidos y transcritos durante la colonia, evidencia de una original forma de reflexión profunda análoga al de la tradición helénica.

Se aclara también el concepto de *Hamutay* como término que alude a pensamiento reflexivo y que al igual que otros términos durante la invasión, sufrieron adulteración en su contenido y su forma, es así que se acostumbró a pronunciarlo como “amauta”. Para el autor es de suma importancia restituirle su sentido original debido a que nos muestra una forma propia de reflexionar y a las personas que lo ejercían, así como obtener desambiguación semántica cuando se aborda el ejercicio del pensamiento en el Tahuantinsuyu.

Acerca de la reflexión del Inka Pachakuti, el autor plantea que está en relación a la indagación sobre el principio o la causa de existencia que se asienta en *Pacha*, y el por qué del incesante movimiento cíclico del sol y la luna. Las elucubraciones del inka giran en torno al ciclo regular del sol (*inti*), luna (*quilla*) y las constelaciones (*quyllurkuna*). A su vez plantea la

idea de *puriy* como los ciclos regulares que regían para dichos cuerpos, así como también el concepto de *tupuy*, que vendría a ser la capacidad de medir las regularidades astronómicas para lo cual instauró un modelo explicativo respaldándose en instrumentos observables que le permitió llevar la cuenta temporal de todo el año. De ello se concluye que sus reflexiones podrían ser consideradas “cosmológicas”.

También tenemos el caso de Juan Yunpa a quien el autor presenta como un verdadero *hamut' aq*. Basado en la evidencia documental vemos a Juan Yunpa como sabio al que podría encajar muy bien el término occidental de “filósofo”, cuyos tópicos de reflexión giran en torno al universo y cosmología (*pacha*), medicina y curaciones (*hampiy*), saber (*yachay*), buenas costumbres y virtudes, (*yachasqa kaylla allinkawsay*) entre otros.

En el capítulo siete (llamado *qanchis en quechua*) se trata sobre el pensamiento filosófico andino que fue recogido en los manuscritos coloniales, principalmente el desarrollado en runasimi, para lo cual el autor plantea una propuesta interpretativa basada en los registros de Cristóbal de Molina, el Manuscrito de *Waruchiri*, Joan Santa Cruz Pachakuti Salqamaywa y Felipe Waman Puma.

El autor muestra cómo es que la transcripción de los *khipu* narrativos revelan una forma original de reflexión por parte de los *hamut' aq*, dicho pensamiento desvanece la frontera que se suele establecer entre el discurso mítico y el saber; y entre rito o predicción cosmológica en relación al culto de los *waka*. En conclusión, todos estos se interrelacionan para afirmar una unidad discursiva que confluye como sabiduría en la idea general de *pacha* como universo que podemos conocer. *Pacha*, a su vez, es accesible a través de *yachay*, entendido como saber práctico, y *hamutay* que para que sea tal debe cumplir con las tres condiciones de verdad: *kamay*, *sullull* y *chiqa*. En base a estos criterios de verdad podemos construir nuevas interpretaciones del pensamiento filosófico andino.

Finalmente, en el capítulo ocho (llamado *pusaq* en quechua) se aclaran mejor los conceptos del *yachay* inka como tradición de conocimientos que alcanzó la sociedad incaica, sintetizado por los *hamut' aq*, en relación a los tópicos: *yupay*, *tupuy* (sistema contable y medición), *allinkay*, *mucuy* (regulación de las costumbres), *tarpuymita* (agricultura), *hampiy* (medicina); *taki*, *haylli* (baile, canto) y *harawi* (poesía). Todo este saber en referencia a la relación del hombre andino con el medio ambiente y en su desarrollo social como civilización autóctona cuyas tradiciones aún perduran en los Andes.

A modo de conclusión podemos señalar que la obra de Mazzi constituye un entusiasta intento por defender el saber reflexivo andino como una

forma original de filosofía que en nada envidia a la occidental, no obstante, el mismo hecho de plantear tal cuestión origina una polémica ineludible. En primer lugar, nos encontramos con el interminable debate sobre la definición de filosofía y la posibilidad de una filosofía no occidental. Para fortuna del autor, ese debate cada vez se inclina más a favor de quienes creen que la filosofía es esencialmente humana y no exclusivamente helénica.

Superado aquel primer impase tenemos el problema de situarse en el otro extremo, en donde el chauvinismo o el inevitable etnocentrismo nos llevan a mostrar nuestra cultura como una grandiosa forma de organización humana. El autor se cuida mucho de no caer en este extremo y sustenta, a la manera como lo exige la academia, cada osada afirmación que pueda plantearse a lo largo de la obra, siendo así que podemos remitirnos a las pruebas que presenta Mazzi para dar fe de lo que se dice.

Sin embargo, hay presupuestos que se tienen por ciertos, pero donde otros autores no necesariamente concuerdan, por ejemplo, en relación al polémico carácter de la revolución de Túpac Amaru II, el autor señala que se trató de un movimiento que proclamó la “inmediata restitución del Tawantinsuyu” (115 p); es decir, presenta la rebelión de Túpac Amaru como un intento de volver al pasado glorioso andino despojándose totalmente de los elementos hispanos. Este último planteamiento ha sido refutado oportunamente por Walker (2015), quien nos presenta dicho movimiento como un intento de congraciarse a los “súbditos” andinos con la corona española y la iglesia católica, pero con vehemente oposición a quienes ensucian el nombre de la iglesia o la corona con actos impúdicos y sobre todo a quienes abusan de su condición de dominantes para cometer una serie de abusos contra la población local.

Como bien señala Walker, en la época de Túpac Amaru II era inimaginable pensar un mundo sin la iglesia católica, lo que conllevó al momento de la rebelión un trato muy amable hacia los miembros del clero y también muy considerado con los criollos y españoles que no estaban involucrados en abusos y vejámenes contra los dominados. Se señala incluso que Túpac Amaru decía en todo momento estar cumpliendo la voluntad del rey o que a su juicio, si el rey se enterase de la situación, este le daría toda la razón a los rebeldes. En otras palabras, plantea que Túpac Amaru no estaba planteando un nuevo gobierno que se oponga a la monarquía española o a la iglesia católica sino al contrario, quería que se cumpla su mandato expreso, lo cual no es otra cosa que un vivir armonioso entre españoles, criollos, indios y mestizos para bien de la corona y el clero.

También nos encontramos con la ausencia de una descripción explícita acerca del carácter de la sociedad incaica, las constantes referencias que se hacen acerca de la sociedad inca, más bien recuerdan a la visión escolar e idealista de presentar a los Incas como el reino de la felicidad, es decir, aquella sociedad donde se vivía de manera colectivista y armoniosa donde no encontrábamos problemas sociales graves y que fue abruptamente trastocada con la llegada de los españoles por los cuales se generó, recién allí, la desigualdad social, discriminación, servidumbre, esclavismo, enfermedades, etcétera.

Espinoza (1990) nos da una visión de una sociedad Inca donde, al igual que en otros estados de la antigüedad, imperaba el despotismo y el modo de producción asiático. Waldemar caracteriza a la sociedad Inca como un Estado Colectivista-tributario, es decir, una sociedad en donde había una centralidad autoritaria que dominaba sobre los demás reinos que habían sido conquistados por ellos y que percibía tributos (en productos agropecuarios, tierras o personas para distintos fines del estado Inca) de los mismos a cambio de mantener su relativa autonomía en lo que respecta a sus costumbres y lengua. Dichos reinos se conformaban a su vez en *ayllu*, los cuales eran clanes que vivían de manera colectivista pero dominados por un *ayllu* mayor, y fueron justamente estos los que se sumaron a los españoles para librarse de los Incas y lo consiguieron. Así mismo se aclara que en el tiempo de los incas, había esclavitud, servidumbre, racismo, clasismo, delincuencia, enfermedades de todo tipo, precariedad, pobreza y demás problemas sociales que son inherentes a todo estado donde domina una minoría.

Con respecto a la filosofía andina, podemos seguir la crítica que plantea Mario Mejía Huamán a la obra de Josef Estermann con respecto a la generosa identificación de cosmovisión con filosofía, en donde Mejía (2005) sentencia:

*queremos hacer notar que nuestra discrepancia con Joseph Estermann es de principios. El autor concibe la filosofía como un saber irracional, sustentado en el mito y la tradición andinas; nosotros proponemos una filosofía fruto de un discurso racional, en que la filosofía sea una superación de la explicación mítica. Desde luego, podrían discutirse los alcances de algunos conceptos; pero todo ello sería superfluo si, finalmente, ambos hablamos de otras cosas. No queremos entrar en diálogo por compasión, no; esto sería caer en una falacia Ad Misericordiam; tarde o temprano los países tercer-mundistas haremos respetar nuestros derechos por necesidad. Suponer que nuestros antepasados fueron filósofos no mejora*

*nuestra condición, ni nuestras esperanzas de superación. La filosofía es discurso racional manifiesto, crítico y fundante. (104, 105 pp.)*

Es así que Estermann (1998) presenta al conjunto de saberes andinos como verdadera filosofía, identificando mito con filosofía y presentando el pensamiento andino como manifestación de una profunda reflexión indesligable de la actividad cotidiana que establece el hombre con la naturaleza y con los demás miembros de su sociedad. Sobre esto Mejía (2005) advierte que Estermann en su libro no aborda en sí el pensamiento propio del hombre de los Andes, sino que reflexiona acerca de dicho hombre en su devenir como sujeto reflexivo, es decir, no hace una filosofía andina sino una reflexión acerca de la cosmovisión andina, con lo cual no está penetrando en el intrincado mundo discursivo de los andes, sino que está apelando a las consideraciones mítico-religiosas para dar cuenta de algunos elementos de sabiduría práctica.

Así mismo Mejía (2005) afirma que es una ficción occidentalizada suponer que tenemos una filosofía propia, así como resulta ficticio suponer que somos sujetos libres que vivimos en democracia, y que poseemos sin saberlo todo un bagaje filosófico que aún no logramos percibir, esto, a decir de Mejía, es una ingenuidad, tal como suponer que occidente nos necesita para humanizarse, y que encajaría más bien en un intento de querer oxigenarse apelando a propuestas exóticas debido a que sus temas de discusión ya se encuentran agotados.

Haciendo el símil con la obra de Mazzi nos encontramos con que su propuesta es congruente con la de Estermann en cuanto identifica mito con filosofía como amalgama que determina el ser reflexivo en el hombre andino. Mazzi estaría inclinando su reflexión por el lado de la sabiduría práctica como fuente de interrelación metafísica con el mundo, pero el peligro de plantear ello es que se puede forzar una interpretación filosófica en cada muestra de religiosidad o de actitud frente la vida, lo cual podría degenerar en considerar cualquier acción humana como filosófica. Frente a esto tenemos que sabe ponderar bien las posibles divergencias entre conocimiento práctico por un lado y conocimiento reflexivo a partir de la práctica por otro, pues es tentador advertir que se pueden evidenciar horizontes filosóficos en el pensamiento de los *hamuta'q* pero tomando en cuenta la crítica de Mejía, tener cuidado al momento de confundirlo con una particular cosmovisión.

A partir de estos ejemplos vemos pues una visión de los Incas sutilmente idealizada pero que no quita la seriedad total al conjunto de la obra,

a la cual el autor ha procurado dotarla de carácter científico y riguroso siempre teniendo en cuenta las exigencias de la academia. Mazzi al circunscribirse al sector de los investigadores autoctonistas, y teniendo muy claro que la objetividad total es imposible pues siempre hay factores que pueden subjetivarnos lo cual es siempre humanamente comprensible, asume una postura coherente con lo que plantea, pues se ha propuesto evidenciar la reflexión mítica andina como una genuina forma de filosofía que se circunscribe en un contexto determinado y que no debe ser menospreciada ni tomada como mero saber mitológico sino que se debe poder leer la profunda reflexión andina desde una mirada no occidentalizada.

En los que respecta al pensamiento filosófico andino, considero que el autor ha señalado de manera reveladora la existencia de reflexión profunda en los Andes que se inscribe dentro del concepto muy ampliado que tendríamos de filosofía, pero no encontramos aún todo un sistema filosófico racional que lo justifique en su totalidad. Solo si seguimos la noción de filosofía como cualidad humana que no solo implica a la razón sino también al mito podemos aseverar que efectivamente en los Andes hubo un pensamiento netamente filosófico. Sin embargo, considero que la existencia de una metafísica racional que se aleje del mito sí es posible en la tradición andina y es justamente labor de los investigadores interesados en este tema tratar de develarla, y aquellos que se aventuren por estos difusos horizontes encontrarán en la obra de Mazzi los elementos necesarios para encaminarse por tan intrincada y necesaria labor.

Pues lo más valioso a considerar en las obras como las que presenta dicho autor es que nos dan mayores luces sobre culturas que se tenían por inferiores pero que al hacer una comparación con Occidente nos damos cuenta de que aquellas culturas no son tan irracionales ni este un espacio de razón y verdad puras, pues es fácil de advertir que la irracionalidad se encuentra muy presente en la tradición occidental y que son los elementos culturales como la religión o valores determinados los que marcan la pauta de cada pensamiento reflexivo. Entonces al ver que no existe la genuina razón pura nos damos cuenta de que el pensamiento abstracto de Occidente no es muy diferente al desarrollado por otras culturas, pues en todas ellas encontramos mezclas de mito y logos, en algunas más explícitas que otras, en algunas registradas para la posteridad, en otras, como en los Andes, un misterio que falta aún develar pero que nos empuja a asumir en estas generosas tierras el compromiso de interpretar y revalorar el pensamiento filosófico de una de las grandes civilizaciones de la humanidad.

## 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, íbidem, 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 AGOSTO DE 2018  
LIMA - PERÚ

