

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

Editado por SOLAR, Revista de filosofía iberoamericana

Diagramación

Edmundo Roque - celibe86@yahoo.es

Diseño y concepto creativo de la portada: Pilar Suárez

Artista Visual Internacional

Diseño Creativo e Ilustración - Perú

artesispancz@icloud.com

Corrección de texto

Mabel Sarco - mabelsarco@gmail.com

REVISTA DE FILOSOFÍA IBEROAMERICANA

Año 14 Vol. 14- N° 2

Publicación semestral

Lima 2018

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.....

ARTÍCULOS

1. La metáfora marxista y el encare decolonial
The marxist metaphor and the decolonial face
Jaime Ortega Reyna.....11
2. Crítica a las lecturas postmodernas de Mariátegui en el Perú
Criticism of postmodern readings of Mariátegui in the Peru
Segundo Montoya Huamaní..... 29
3. Más allá del Karl Marx de la exterioridad: glosas sobre la lectura de Enrique Dussel
Beyond Karl Marx of the externality: glosses on Enrique Dussel's reading
Oscar Martínez.....45
4. El arte de no tener arte: introducción al “-Manifiesto Hamparte-”
The art of not having art: introduction to the “-Manifest Hamparte-”
Rosa María Silva Flores.....99
5. Paulo Freire y Augusto Salazar Bondy: enlaces y rupturas en sus filosofías de la educación
Paulo Freire and Augusto Salazar Bondy: links and ruptures in their philosophies of education
Dave A. Espejo Pérez.....123
6. Fray Francisco de la Cruz: Resistencia corporal, religioso-epistémica y política ante el proceso inquisitorial (1572-1578)
Fray Francisco de la Cruz: corporal, religious-epistemic and political resistance before the Inquisition (1572-1578)
Carlos Alberto Lamas.....153
7. “Raza” y “racismo” a partir de Aníbal Quijano: una perspectiva decolonial
“-Race-” and “-racism-” by Anibal Quijano: a decolonial perspective

<i>Luis Felipe Matos Trifu</i>	175
8. Juan Acha y la tradición latinoamericanista	
Juan Acha and instilled Latin American tradition	
<i>Pedro Aníbal Rodrigo López</i>	199
9. Los ejercicios espirituales del “Silex del Divino Amor”: Vías hacia la experiencia mística del hombre	
The spiritual exercises of the “-Flint of divine love-”: Pathways to the mystical experience of the man	
<i>Marlon Alfredo Tello Cáceres</i>	217
10. La perspectiva de Guamán Poma sobre la administración colonial indígena en el virreinato. Una aproximación hacia una ontología del sujeto.	
The prospect of Guaman Poma on Indian colonial administration in the Viceroyalty. An approach towards an ontology of the subject.	
<i>Tomás Edison Villafana Olivera</i>	245

MEMORIAS DE SOPHIA

El positivismo moderno (1876)	
La religión de la Humanidad (1893)	
<i>Mercedes Cabello de Carbonera</i>	263

RESEÑAS Y NOTAS

1. Gonzales León, Werther. Aristóteles. De la palabra a la cosa misma. Lima, Perú. 2017.	
<i>Paul Ramos Ayala</i>	317
2. Edgar Montiel, El Perú en la memoria del Renacimiento: La alteridad americana en la forja de la humanidad. 2017	
<i>Alex Joith Tucto Majileano</i>	323
3. Adriana María Arpini. Filosofía, Crítica y compromiso en Augusto Salazar Bondy (2016)	
<i>José E. Pareja Ramírez</i>	331
4. Pensar en español hoy: entre la hospitalidad y la hostilidad.	
<i>Manuel Reyes Mate</i>	335

EDITORIAL

¿HACIA DÓNDE VA LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA CONTEMPORÁNEA?

¿Existe filosofía después de Dussel? ¿Nuestros santos patronos de la filosofía latinoamericana tienen futuro? Más allá del necesario reconocimiento de nuestros mayores filósofos latinoamericanos está también pensar hacia dónde va la filosofía nuestra. Sabemos del inmenso esfuerzo por que la filosofía hecha, gestionada, difundida en la región sea valorada y considerada como interlocutora válida para todo tipo de negociaciones discursivas. Eso aún está en camino. Es evidente que se ha tenido que quebrar varios prejuicios para lograr un posicionamiento adecuado y capaz de plantear su propia agenda intelectual. De ese modo, hemos ido disolviendo los patrones de lectura eurocéntricos y poco críticos. Incluso, aquello que implicaba un quiebre de las metodologías de aprehensión del discurrir conceptual. Esto significa que se ha desarrollado mucho en romper los síndromes coloniales, aunque todavía no es suficiente. Existen sectores académicos que controlan y diseñan los sistemas de creencias. Incluso aupados por modelos aparentemente progresistas. Nada hay más eurocéntrico (entendida como un concepto imperial) que anhelar la modernidad europea. Eso incluye el copamiento de los departamentos universitarios en Estados Unidos, con fuentes de financiamiento elefantiásicas, que se convierten en centros de poder y trazan la hermenéutica vencedora. Es decir, mantenernos siempre como objetos de estudio.

Sin embargo, los pasos dados a la fecha puedan dar fe de resultados importantes. Nuestros debates han originado corpus textuales claves y que se han interiorizado en las diversas dimensiones académicas. Es verdad que es apenas el comienzo. Estamos saliendo con incansable esfuerzo de nuestras ataduras conceptuales, de nuestros complejos reflexivos, de nuestro temeroso inicio como comunidad filosófica.

Es por eso que se requiere debatir hacia dónde va nues-

tro filosofar. Qué sigue después de Aníbal Quijano, de Enrique Dussel de Augusto Salazar Bondy, de Arturo Roig, de Francisco Miró Quesada. Esos maestros han puesto su cuota, su energía apreciable. Va para esos maestros la gratitud. Pero más allá de ese noble sentimiento qué más hacemos. Latinoamérica sigue un continente de inmensas desigualdades, de inequidades crueles, con hegemonía de gobiernos corruptos. La pobreza sigue extendiéndose. Entonces ¿cuál es el camino del filósofo latinoamericano? ¿Qué agenda es la que debemos enarbolar? Es posible que necesitemos debates sobre la urgencia de pensar también la cotidianeidad, las escenas de la calle, los asuntos familiares, la vida íntima desde la óptica latinoamericanista. Quisiéramos una filosofía popular, cercana, que vincule los problemas cotidianos, que nos hable desde y con nosotros.

Rubén Quiroz Avila
Director

Artículos

La metáfora marxista y el encare decolonial

The marxist metaphor and the decolonial facimge

Jaime Ortega Reyna¹

Universidad Autónoma Metropolitana

Xochimilco, México

jortega@correo.xoc.uam.mx

Resumen: A partir de la crítica a las distintas versiones de una conocida metáfora heredada por Karl Marx, aquella que involucra la imagen de una locomotora que avanza, el texto esboza los distintos destinos de una concepción que busca salirse de los marcos de la modernidad. Para ello se sugiere, al final, una posibilidad de diálogo con la “-decolonialidad-”, mostrando los efectos que esta podría tener sobre el conjunto de las coordenadas legadas por Marx.

Palabras claves: Marx, marxismo, decolonial, dialogo epistemológico.

Abstract: From the critique of the different versions of a metaphor inherited by Karl Marx, one that involves the image of a locomotive that advances, the text outlines the different destinies of a conception that seeks to get out of the frames of modernity. For this, it is suggested, at the end, a possibility of dialogue with the “-decoloniality-”, showing the effects that this could have on the set of coordinates left by Marx.

Key words: Marx, Marxism, decolonial, epistemological dialogue.

El poder de las metáforas no se encuentra solo en la transmisión de una idea o de un concepto que a través de la imagen movilice la imaginación. La figura que otorga nos permite com-

¹ Político.

prender también los sentidos que se disputan en una época. Las metáforas se transforman, enriqueciéndose y reelaborándose, se les agregan elementos que ensanchan nuestra perspectiva sobre el mundo y la manera que lo habitamos a través del lenguaje. La entrega de una cierta imagen, condensada en una frase, se vuelve el centro de nuestro cuestionamiento, en esta ocasión para referirnos a cierta posibilidad de generar un encare decolonial (2012), como lo ha denominado José Gandarilla, tanto de la obra de Karl Marx como del marxismo en su conjunto.

Cabe referirse previamente al sentido de lo que entendemos por el nombre Marx o “-marxismo-” para pasar a explicar la importancia teórica que se condensa en una metáfora ferroviaria por él heredada al conjunto de sus lectores, continuadores y críticos. Es pertinente que quede claro que con el nombre Marx nos referimos no a la existencia de un individuo que posee una biografía, sino a un espacio teórico de producción que gira en torno a la crítica de la civilización moderna. Aquí la crítica no es un lugar trascendental o un universal abstracto (“la humanidad-”), sino una enunciación situada, cuya toma de posición se enmarca en las contradicciones y desgarros del mundo moderno. Lo que indica el nombre Marx excede la limitada biografía de un individuo localizado en el siglo XIX y ello implica un espacio de elaboración de un conjunto de coordenadas teóricas en los últimos 150 años que han permitido ejercer con plenitud la labor de la crítica de las categorías.

El espacio teórico marxista ha sido entonces aquel que circula entre la posibilidad de la lectura y la producción a partir de Marx, pero siempre más allá de él. Lectura y producción son dos momentos de un mismo proceso en el que la captación de las distintas lógicas del mundo social se ha concertado como el elemento central. Escapar de una lectura dogmática significa en este sentido, reconocer que leer a Marx puede significar contradecirlo; así como producir significa atracar en nuevos puertos que él no pudo avizorar.

Hacia la parte final del texto nos aventuramos a sugerir los efectos que tiene la emergencia de la decolonialidad sobre

el corpus marxista, es decir, el cómo una determinada forma de crítica del conjunto de las categorías que permiten asediar la modernidad apuntalan el ensanchamiento de espacio de producción teórica inaugurada por Marx. Esos efectos teóricos son también políticos y nos recuerdan que el combate frontal es contra la forma moderna de la civilización, partiendo de la crítica de las categorías. Pero vayamos ahora con la metáfora ferroviaria heredada por Marx, captando su significación teórica y la relevancia que tiene para cualquier proyecto de encare decolonial.

La teoría y la metáfora

La metáfora a la que nos referiremos es aquella que se volvió famosa desde que la pluma Marx la estampó como cierre de un poderoso párrafo y que ha sufrido un destino variado al ser usado y reelaborada en numerosas ocasiones. En una frase potente, tras revisar el destino de las revoluciones de 1848 escribe Marx en *Las luchas de clases en Francia*: “-Las revoluciones son las locomotoras de la historia-” (Marx, 2006: 622). Famosa metáfora que ha seguido reproduciéndose de manera continúa en gran parte de la discursividad marxista. Esta metáfora contiene, en su enunciación y en sus transformaciones un conjunto de elementos que nos permiten cuestionarnos la especificidad de la relación de Marx con respecto al concepto de historia, así como despejar cualquier primacía de las fuerzas productivas sobre las relaciones de producción, al menos en este segmento de su obra. Haremos, para seguir con la metáfora, es preciso visitar varias estaciones de este recorrido.

Primera estación: por el primado de las relaciones de producción

El asombro por la emergencia de la máquina y de cómo su racionalidad impregna al conjunto de la sociedad, organizándola a toda ella como una gran fábrica en la que se producen, circulan y se consumen los elementos fundamentales de la riqueza (naturaleza y fuerza de trabajo), así como su creciente capacidad de dominio, aparece en el primer espacio de producción teórica de Marx en medio de una fascinación contradictoria.

De manera tensa, con muchos matices y lleno de críticas, Marx asume esta novedad de la civilización burguesa, la que le parece sin duda la más importante y de la que se debe aprender para la construcción de otra historia futura. Es de este elemento donde numerosos críticos han insistido en que Marx no es sino un momento más de la “-metafísica occidental-”, pues habría sido partícipe de la profundización del dominio técnico sobre el otro natural. En otro registro es perceptible la dimensión que ha permitido problematizar la compleja relación entre Marx y las múltiples formas de la historia.

Estacionarse en la obra de Marx implica entonces ver las diferencias y las no equivalencias a lo largo y ancho de su producción. Es cierto que el Marx de 1848 es en gran medida el de la ruptura con una tradición previa; este segmento de su trabajo permite captar esta dimensión compleja, en vías de escapar definitivamente de la cárcel historicista de la filosofía dominante y en camino de elaborar las herramientas necesarias para fundar un nuevo proyecto afincado sobre nuevas directrices más allá de Hegel o David Ricardo. La tensión a la que nos referimos es claramente perceptible en documentos como el *Manifiesto Comunista*, en donde la fascinación por la revolución técnica producida aparentemente por la burguesía convive con la crítica de las formas de su utilización. Marx está claro en que esa revolución técnica es necesaria y proceder a criticar que la burguesía apenas y puede controlar los artificios que crea y reactualiza. Consciente de que esa productividad técnica no está dirigida a la satisfacción de necesidad, sino sobre todo a la expropiación de pueblos y naciones, se mueve en una dimensión ambivalente, entre el progreso y su crítica; entre la denuncia de su supuesta inevitabilidad, pero también con la incerteza de su utilidad.

Quizá por ello sea preciso abandonar al Marx joven, al filósofo de la historia que busca la des-enajenación a partir del reconocimiento de un universal abstracto como lo es “-el proletariado-” y sea mejor ubicarse en el espacio del *Marx teórico de la coyuntura*, aquel que se encuentra no con sujetos pre-constituidos conceptualmente, sino constituyéndose en los frágiles

andamiajes de los antagonismos producidos en los intersticios de “-la historia-”. Nos referimos entonces a un espacio teórico fundado por Marx que permite problematizar los supuestos sentidos únicos, así como las llamadas necesidades de la historia. Aquí se encuentra una diferencia que engrosa la distinción metafórica entre un “-joven-” y otro “maduro”; expresiones que refieren a la capacidad de conformación de un espacio de producción teórica independiente, que permite ejercer la crítica del capitalismo, de sus momentos y sus hiatos a partir de plantear nuevas interrogantes y no al desarrollo de la corteza cerebral de un individuo que nació hace 200 años, como lo plantearon ingenuamente muchos de los críticos de Louis Althusser en la década de los años setenta.

Entre el Marx del *Manifiesto* y el del 18 *brumario de Luis Bonaparte* o la *Lucha de Clases en Francia*, sin duda el segundo nos es más útil, pues la dimensión técnica queda supeditada ante el conflicto entre las clases, los grupos y las fuerzas políticas específicas con sus proyectos y sus voluntades. Y en esa supeditación nos permite captar el devenir conflictivo, inacabado y contradictorio de la forma valor; expresión que no toma ya el sentido universalizante de la sección primera del tomo primero de *El Capital*, sino a condición de reparar en el proceso de conformación que permite su dominio a través del establecimiento permanente de sus requisitos; todo ello explicitado con la potencia del Marx científico de la historia presente en el capítulo XXIV de *El Capital*.

Sin embargo, volviendo al *Marx teórico de la coyuntura*, es preciso decir que no es casual que sea en este lugar en el que aparece la metáfora de las revoluciones como las locomotoras de la historia; sino que su aparición devela justamente la necesidad de captar en Marx el propio espacio de producción teórica en donde los elementos se conjugan de manera no universal, no a priori y no necesaria. Y en donde, además, el concepto de historia se juega a partir de una pluralidad. Es decir, aquí tenemos, en alguna medida al otro Marx que tanto ha buscado conformar el así denominado marxismo latinoamericano.

Aquí la metáfora ferroviaria no es tecnicista, no corresponde a una necesidad del despliegue de las fuerzas productivas técnicas automatizadas e independientes de la voluntad, sino a un movimiento y a un impulso de la política, de la actividad práctica y organizada, cercada por las contingencias más variadas. La metáfora de Marx refiere al acto productivo que significa el ingreso de las masas a la historia y no a los designios de alguna “-astucia de la razón-”. La locomotora no es la historia, sino solo un agregado de la mayor fuerza que se labra en ella: la revolución. El Marx teórico de la coyuntura no puede pensar en la subordinación de las relaciones de producción a las fuerzas productivas, sino al que se coloca en el lado contrario. No deja de estar atrapada la metáfora por una ilusión: la historia tiene un sentido que avanza, pero esta es cuestionada por el motivo que de impulso; el conflicto, la contradicción, la lucha. Estos elementos se juegan en las relaciones de producción, entendidas en un sentido amplio y no exclusivamente en las fuerzas productivas técnicas.

Hacia el final de su vida, en la última producción, lo que Enrique Dussel (1990) y Marcello Musto (2016) han llamado “-El último Marx-” o Shanin (1990) “el Marx tardío”, se encuentra, sin duda, la mejor confrontación de un conjunto de problemas que las lógicas de la expansión capitalista le demandan para la formulación de otro concepto de historia. Los multicitados esbozos de respuesta a la populista rusa Vera Zasulich son una muestra de ello: hay otras posibilidades y no solo la espera de la hora modernizante del capital; aunque no se sepan bien cuáles son ellas. Pero lo es también el cambio de visión con respecto a la invasión al México de Juárez o en general el cuestionamiento al colonialismo. Quizá el caso de Irlanda exprese mejor esto que señalamos ahora:

Durante mucho tiempo creí que era posible derribar al régimen irlandés mediante el ascenso de la clase obrera inglesa. Un estudio más profundo me ha convencido de lo contrario. La clase obrera no conseguirá nada hasta que no se haya liberado de Irlanda. Hay que poner la palanca en Irlanda. Por eso la cuestión irlandesa

es tan importante para el movimiento social en general (Marx, 1979: 193)

Si el *joven Marx* habría preferido que el proletariado inglés liberara con sus locomotoras a la “-atrasada-” Irlanda, el Marx maduro, apuesta por esta segunda nación como el verdadero punto de apoyo para la movilización de un sentido diferente en la historia de la emancipación. El esbozo de una concepción distinta se encuentra anidada en el espacio teórico marxista, sin embargo, pasará largo tiempo para que se pueda desarrollar con plenitud lo que el propio Marx en 1857 esbozó cuando escribió que: “-el concepto de progreso no debe ser concebido de la maneta abstracta habitual-” (Marx, 1974: 60).

Segunda parada: rumbo a la rebelión anticolonial.

Existió, después de Marx, un marxismo de las fuerzas productivas. Deudor de la idea de progreso, en gran medida posibilitado por la intervención de Federico Engels, quien en numerosas ocasiones designó la centralidad de Europa sobre cualquier otro espacio de reflexión. Las “-distracciones-” de Marx en sus estudios sobre China o Rusia solo retrasaban el gran proyecto de la crítica de la economía política, camino este el cual el propio Engels había introducido a Marx (Mazora, 2017). Sin embargo, más allá de la intervención engelsiana; -por lo demás a la que debemos gran parte de la posibilidad de acceder al primer archivo marxista-; existió una tentativa claramente progresista en el marxismo de la II Internacional. Este elemento ha sido señalado hasta el cansancio por los historiadores. Aquella disposición llevó a los grandes partidos obreros a claudicar ante el nacionalismo más chovinista y renunciar a las aspiraciones anti coloniales. Colocándose de lado de sus respectivos imperios, los marxistas de la II Internacional no hicieron sino echar leña al ardiente fuego que significaba la rebelión anti colonial: la revolución rusa. Un momento de ruptura se labró en este momento y las divisiones al seno del marxismo se volvieron permanentes.

Aquí resulta más complejo concebir uniformidad en el tratamiento, tanto de la metáfora como de la perspectiva gene-

ral que la anima. Aunque Trotsky hace una apropiación, la del otro gran revolucionario, Lenin, nos parece la más significativa. Lenin se apropia en repetidas ocasiones de la metáfora, como cuando escribe: “-A los amos del estado capitalista les tiene tan sin cuidado la masa de víctimas del hambre y de las crisis, como a la locomotora la suerte de aquellos que aplasta a su paso. Los cadáveres frenan el girar de las ruedas, el tren detiene su marcha, incluso (en el caso de que el maquinista dé muestras de excesiva energía) puede descarrilar, pero a pesar de todo, luego de salvados los obstáculos continua su marcha” (Lenin, 1976: 278). Resulta muy significativa la reelaboración leniniana, que coloca en identidad a la locomotora no con las masas revolucionarias, sino con la potencia avasalladora del capital. Sobre ella vuelve con mayor contundencia casi al final de su vida:

Lo que sí sabemos con certeza, y lo que nosotros, como partido, debemos explicar a las masas es, por una parte, que la enorme potencia de la locomotora de la historia está engendrando una crisis sin precedente, el hambre y calamidades incalculables. Esa locomotora es la guerra, hecha por los capitalistas de ambas coaliciones beligerantes con fines de rapiña. Esa “locomotora-” ha conducido al borde de la ruina a muchas naciones de las más ricas, más libres y más cultas. Obliga a los pueblos a poner en tensión, hasta el límite, todas sus energías, colocándolos en una situación insoportable, poniendo a la orden del día, no la aplicación de ciertas “teorías-” (una ilusión contra la cual Marx previno siempre a los socialistas), sino la aplicación de las medidas prácticas más extremas, porque sin medidas extremas, a millones de seres les espera la muerte, la muerte inmediata y cierta por hambre (Lenin, 1977: 368)

No deja el propio Lenin de profundizar en la idea de Marx y agregar algo de fiesta: “-Las revoluciones son las locomotoras de la historia, decía Marx. Las revoluciones son días de júbilo de los oprimidos y explotados. Nunca las masas populares son capaces de ser creadoras tan activas de nuevos regímenes sociales como durante la revolución-” (Lenin, 1976^a: 109). Esta

concepción de la locomotora y de la revolución como unidades indisolubles lo lleva a cuestionar a quienes se asustan de ellas: “-Cuando la historia de la humanidad avanza con la velocidad de una locomotora, lo llama “torbellino”, “torrente” “desaparición de todos los “principios e ideas”. Cuando la historia avanza a paso de carreta su símbolo es la razón y el método-” (Lenin, 1976b: 254).

El primer segmento de la intervención de Lenin nos permite captar una visión mucho más crítica del progreso que a la que estamos acostumbrados a asociarlo. No es que la técnica producida por el capital sea primero civilizatoria y después se tiña de barbarie; es que ella misma es resultado de la explotación, el sometimiento y la degradación de pueblos y naciones enteras. La proyección de la idea de progreso en Lenin tiene una ambigüedad, pues como muchos otros marxistas de su generación tiene la esperanza colocada en que el acto revolucionario sea emulado en Berlín; cuando esto finalmente no sucede, su giro es claro: apoyarse en las rebeliones coloniales es la única y mejor posibilidad. No deja de ser llamativo cómo es que la metáfora marxista se preserva y es reelaborada en tiempos de crisis, catástrofe y revolución. La tensión de aquella década revolucionaria se expresa: el capital es la verdadera locomotora que todo lo destruye y solo los pueblos coloniales entienden que la revolución no es un acto meditado de la razón, sino una irrupción jubilosa de los explotados.

Tercera parada: ¿la locomotora tiene freno?

En pleno auge del fascismo, un escritor levantó la mano para gritar lo que ya era un susurro en Occidente: la historia de esa geo cultura se encontraba en una profunda crisis. Finalmente, el corazón de la civilización sufría los embates de la barbarie. Se trataba del shock que dejaba ver los métodos coloniales experimentados al interior de las fronteras del continente de la Ilustración. Walter Benjamin lo vio, sin duda, aunque el que lo expresó de la mejor forma fue Aimé Césaire en su *Discurso sobre el colonialismo* (2006).

Con Benjamin hemos aprendido que todo documento

de cultura es al mismo tiempo un documento de barbarie. Y su “-concepto-” de historia no deja de estar marcado por esta perspectiva radical. Aunque sabemos que ha sido citada hasta la saciedad, no deja de ser una necesidad volver a ese fragmento crucial: “-Marx dice que las revoluciones son la locomotora de la historia mundial. Pero tal vez se trata de algo por completo diferente. Tal vez las revoluciones son el manotazo hacia el freno de emergencia que da el género humano que viaja en ese tren-” (Benjamin, 2008:37).

Este párrafo ha sido múltiples veces interpretado, generando un amplio consenso a propósito de la perspectiva novedosa abierta por el filósofo alemán. Si bien su obra ha sido significada desde diversos puntos de vista, como lo son la teología, el judaísmo e incluso el trotskismo, prácticamente todas decantan en la conclusión de que su intervención permite la apertura de la muralla establecida por el marxismo positivista.

Así, Benjamin sería para muchos el principal teórico que convive con el marxismo y logra anudar un nuevo concepto de historia, a partir de la superación y crítica del “-tiempo abstracto-”. Su obra, amplia y dispersa, ha generado la posibilidad de movilización de este registro. Sin embargo, es preciso realizar la crítica propia de este elemento.

Como muchos, considera que el “-tiempo abstracto-” pertenece a la idea de progreso y todo lo que ella implica. Sin embargo, una más profunda referencia a la obra de Marx le habría permitido ahondar más en que dicha perspectiva no se puede desatender de la que se expresa en el capítulo primero de *El Capital*, en donde se explora la dimensión del “-tiempo de trabajo abstracto-” o “-trabajo abstracto-”; es decir, que implica una dimensión mucho más profunda que la condición exclusiva de la temporalidad.

Por otra parte, la metáfora del freno, los pasajeros y la locomotora también convocan a una reflexión crítica. La locomotora es, como en Lenin, la historia del capital. Más que un error en Benjamin, lo que hay es una ilusión: la locomotora tiene un freno y se le puede activar desde dentro. Es decir, la

historia del capital (en su identidad) permite obtener los elementos para detenerlo, así, en su interior se ha desarrollado no solo el freno de emergencia, sino también al sujeto capaz de activar, desde dentro, dicho elemento.

La reflexión benjaminiana ha permitido abrir posibilidades; sin embargo, sigue atrapada en la vertiente dominante del marxismo de su época: hay un sujeto que aguarda a la espera de poder frenar la locomotora. Benjamin no se cuestiona ni quien activa el freno, ni siquiera si este existe.

La última parada: Althusser, el abandono de la locomotora y la crisis del marxismo

No cabe duda de que la irrupción de Althusser en el campo de discusión generó una “-tormenta teórica-” al seno del marxismo. Su impacto, en una época en donde solo en Alemania se leía a Benjamin, llegaba a un punto similar: denunciar la alianza del historicismo con las clases dominantes. Su denuncia se colocaba como desprendimiento de la desmovilización de lo que consideraba una operación teórica heredada de Hegel. Si bien esto es discutible, no deja de ser llamativo como en *Para Leer El Capital* el problema de la temporalidad asomaba, casi al mismo tiempo y en la misma sintonía con lo que aparecía en *Obreros y capital* de Mario Tronti.

Sin embargo, la perspectiva más radical que Althusser emplaza, se encuentra en sus textos póstumos. Nos referimos a *Para un materialismo aleatorio* y a *Ser marxista en filosofía*. En ambos textos, aunque con diferencias, se expresa de manera reelaborada la metáfora ferroviaria legada por Marx. En Althusser lo importante no es la máquina, sino la posición que se tome frente a ella.

En *Para un materialismo aleatorio* se comienza señalando que la historia que quiere contar es aquella en donde una persona sube al tren, pero solo para abandonarlo. El punto no es frenarlo, ni detenerlo, sino abandonar cualquier telos: “Sin saber de dónde viene (origen) ni a dónde va (fin). Y se baja en marcha, en un pequeño poblacho en torno a una estación

ridícula” (Althusser 2002:9). Despojarse del telos, del sentido impuesto de la historia: “-Prefiere viajar, bajarse en el camino; es así como se comprende la verdadera filosofía, que es la que la gente tiene en la cabeza y que es siempre conflictiva-” (Althusser, 2002: 10).

Es, sin embargo, en Ser marxista en filosofía en donde Althusser define la metáfora en relación con la toma de posición en filosofía. Para Althusser no hay “-filosofía marxista-”, sino una toma de posición en el seno de la filosofía. La toma de postura se juega siempre en la tensión entre materialismo o idealismo. Estas no son filosofías independientes, por las cuales uno pueda optar libremente, sino que son tendencias que conviven conflictivamente al seno de todo proceso de *escritura y lectura*. Se puede leer materialistamente una escritura idealista o viceversa, todo depende de la toma de posición.

¿En qué consiste la toma de postura? “-Podría decirse, si se nos permite una comparación, que las demás filosofías toman el tren en la estación, se instalan en su asiento y ahí se quedan hasta que el tren llega a destino-” (Althusser, 2017:45). En este segundo texto lo importante no es ya abandonar o renunciar al *telos* de la historia, sino captar el lugar de la dimensión conflictiva y contradictoria. Por eso escribe: “-Esta categoría es la del proceso (la marcha del tren), pero de un proceso sin origen ni fin (sin estación de salida ni de llegada), por ende, sin conciencia y, como uno tiene la costumbre de relacionar casi siempre la conciencia a un sujeto capaz de decir «yo», esta categoría puede denominarse «proceso sin sujeto-»” (Althusser, 2017: 46). En esta última cita, se juega, como podrá verse, mucho del intento de Althusser por contener la perspectiva luckasiana del marxismo centrada en el sujeto “-proletariado-”.

Después de esto no es difícil imaginar el por qué Althusser contribuyó a provocar la discusión conocida bajo el mote “-crisis del marxismo-”. Justamente los *efectos teóricos* que se condensan en el tratamiento de esta metáfora derrumbaban el segmento más asegurado de la muralla del marxismo tradicional e incluso del crítico. Nos referimos a cualquier noción

de sujeto trascendental (más allá de las prácticas específicas), de fin de la historia (el comunismo como paraíso en la tierra) o de necesidad del desarrollo a partir de las fuerzas productivas técnicas (que tarde o temprano obligarían a modificar las relaciones de producción). El privilegio sobre el elemento “relaciones de producción” justamente permite desmontar la supuesta autonomía o inocencia de las fuerzas técnicas de producción. Parafraseando a Armando Bartra, el marxismo por fin pudo darse cuenta de que las fuerzas productivas son en sí, relaciones de producción.

Pero el elemento más importante es colocar el corazón del marxismo en la dimensión procesual y no en el resultado. Abandonar toda teleología y por tanto toda ilusión dialéctica, representa una gran apuesta. Althusser la toma y hace implosionar muchas de las certezas existentes, entrando el marxismo en su crisis mayor, coincidente con la del socialismo real. De ahí la terrible maldición de la dificultad de ser marxista, ya no en filosofía, sino también en la política.

Althusser actúa como corrector de Benjamin: ambos coinciden en la crítica al tiempo lineal y progresivo. Althusser desconfía de cualquier visión que califique la coyuntura desde el “-proceso global-” e impone en su reflexión la necesidad de pensar el tiempo específico de la intervención política. Es la coyuntura el concepto más importante. Sin embargo, se distancia de Benjamin al eludir cualquier noción de “freno”: con Althusser no hay sujeto capaz, dentro de la locomotora, que pueda accionar ese elemento de emergencia que frenaría la barbarie. No hay un sujeto histórico, sino un conjunto de voluntades condicionadas por las estructuras en sus prácticas, siempre arriesgando las posibilidades de intervención en la política del momento.

La metáfora de la historia y el encare decolonial.

En su *Asedios a la totalidad* (2012) José Gandarilla permite acceder al llamado “-giro decolonial-” más como un determinado tipo de encare, que como un corpus estable y cerrado de categorías, partir del cual se genera un primer diálogo con el

marxismo. En tiempos más recientes Ramón Grosfoguel ha tenido apertura para dialogar con corrientes críticas provenientes del marxismo. Por su parte, Santiago Castro-Gómez ha comenzado una sugerente relectura de Marx desde el republicanismo plebeyo de la juventud del teórico alemán. En España una editorial de mucho prestigio entre la izquierda publicó el ensayo de la filósofa española Montserrat Galcerán (2016) donde insiste en la necesaria imbricación entre estas perspectivas. Todas estas indicaciones nos conducen al posible diálogo entre marxismo y decolonialidad como un dato de la actual coyuntura, asediada por la crisis global, la derechización de los gobiernos y la búsqueda de alternativas sociales.

Sin duda alguna la decolonialidad ha tenido que radicalizarse en tanto que la situación de crisis civilizatoria se ha vuelto más aguda. Parte de su aporte se coloca en la crítica de las categorías producidas para entender una realidad como la occidental. Pero también ha aportado en diversas formas de ejercicio de la crítica de la realidad social a partir de la realidad del despojo, la subordinación y la explotación.

Desde este punto de vista, me parece pertinente recoger la metáfora marxista ya explicitada más arriba, para proceder a proponer un puente con la decolonialidad. Desde mi punto de vista se produce un *efecto teórico* sobre el marxismo cuando la decolonialidad irrumpe en la discusión sobre las distintas posibilidades de superar a la modernidad y a la época del dominio del capital. Este es justamente el de posibilitar la revisión de las formas en las que el despliegue del capital se afianzó destruyendo las culturas, pueblos y naciones.

Así, podemos preguntarnos, siguiendo la metáfora marxista: ¿Cómo es que el tren de la historia del capital llegó a instalarse en esos espacios no europeos y no occidentales? ¿Cómo es que fue construido en medio de la limitada expansión de la forma asalariada del trabajo? ¿Qué tanto de esa locomotora se construyó sobre el trabajo esclavo, sobre el trabajo no libre? ¿Qué de aquella locomotora proviene del mundo “-naturalizado-” como reservorio de materia prima para las po-

tencias occidentales? ¿Cuánta energía, sangre derramada, músculo consumido otorgó el mundo no occidental para construir la empresa civilizatoria otrora aplaudida?

En el fondo lo que pretendo elaborar con la metáfora y las preguntas anteriores es un cuestionamiento a la forma que se piensa un origen del capital como exclusivamente europeo. Es decir, como el producto de una “-transición-” del feudalismo al capitalismo y de ahí universalizado hacia el mundo no europeo. Sino más bien apuntalar en pensar realmente el capital como un fenómeno sin un origen, sino con múltiples puntos de apoyo. Entre ellos el despojo de la tierra, no solo en Inglaterra, sino en las otras partes del globo de manera simultánea o incluso previamente. También, por supuesto, superar el mediterraneanismo existente, para pasar a captar las conexiones globales que conectan a los territorios del futuro Estado español, con la esclavitud en África, pero también con el despliegue industrial en Inglaterra y su colonia interna Irlanda y todo ello con el declive de China como potencia mundial.

Una historia global crítica del capital, en resumidas cuentas, convoca a movilizar varios momentos de la historia y no solo exclusivamente la llamada “-transición-” de un modo de producción a otro. En ese sentido no deben preservarse nociones como “-pre-capitalismo-”; pues justamente dicha categoría apuntalaría un *telos* existente (Bartra, 2016). Una historia global captaría sincrónicamente los elementos que permitirán después que la Europa histórica se alce como la “-potencia capitalista-”.

Así, trazar la manera en que las líneas férreas metafóricas se establecieron en territorios donde el intercambio mercantil era débil o inexistente es casi tan importante como saber en qué lugares se fabricó la maquinaria infernal de la dominación. Es igualmente central el saber de dónde se sacó la energía mineral —y quiénes la extranjeron— que permite que la “-locomotora-” se mueva. Y, por supuesto, comprender las múltiples formas, que no se reducen al trabajo asalariado, de explotación sobre el trabajo humano que tomaron la forma de clase y raza.

Todas estas preguntas llevan un encuadre decolonial, pues justamente ninguna de ellas puede responderse o abordarse desde la exclusividad de la Europa histórica.

Así, doscientos años después del nacimiento de Marx, el *encare* decolonial nos permite sugerir una nueva ruta de comprensión y de trabajo. No ya la que se circunscribe al texto sagrado, sino la que, desde un punto materialista de lectura y producción, apela al ensanchamiento del espacio teórico marxista. No para reafirmar su certeza e infalibilidad, sino para sugerir que si la decolonialidad encara frontalmente la crisis de occidente no puede no mirar el núcleo explotativo que sobre-determina las múltiples manifestaciones de la subordinación de pueblos y naciones.

La pinza se cierra cuando el *encare* decolonial trabaja la obra de Marx de tal manera que queda suspendida o definitivamente clausurada la lectura historicista, pero también los reductos de esa posición idealista: ni sujeto trascendental, ni sostenimiento de otro universal abstracto como regla para medir la historia. Ello desmoviliza gran parte de las lecturas centradas en el sujeto valor en tanto que universal (es decir, las que privilegian la sección primera de El Capital) y nos permiten comprender la importancia teórica de los otros Marx: el teórico que emplaza las condiciones de producción de las relaciones sociales (es decir, el del capítulo XXIV de El Capital) y el teórico de la coyuntura, que mira el devenir, el proceso y que se desprende de cualquier a priori. Un Marx del combate y la intervención en las coyunturas, de las múltiples prácticas y de la resistencia a las antiguas y renovadas formas de expropiación de la autonomía de los productores.

Referencias Bibliográficas

Althusser Louis (2002): *Para un materialismo aleatorio*, Madrid, Arena

_____ (2017): *Ser marxista en filosofía*, Madrid, AKAL.

Bartra Armando (2016): *Para un marxismo mundano: la clave está en los márgenes*, México, UAM-X.

Benjamin Walter (2008): *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, México, Ítaca-UACM.

Césaire Aimé (2006): *Discurso sobre el colonialismo*, Madrid, AKAL.

Dussel Enrique (1990): *El último Marx y la liberación latinoamericana*, México, Siglo XXI.

Galcerán Montserrat (2016): *La bárbara Europa*, Madrid, Traficantes de Sueño.

Gandarilla José (2012): *Asedios a la totalidad: poder y política en la modernidad*, Madrid, Antrophos.

Lenin Vladimir Ilich (1976): “-Revista de la situación interior-,” en *Obras Completas, Tomo V*, México, Akal/ECP.

_____ (1976^a): “-Dos tácticas de la socialdemocracia en la revolución democrática-,” en *Obras Completas, Tomo IX*, México, Akal/ECP.

_____ (1976b): “-El triunfo de los kadetes y las tareas del partido obrero-,” en *Obras Completas, Tomo X*, México, AKAL/ECP.

_____ (1977): en “-Cartas desde lejos-” en *Obras Completas, Tomo XXIV*, México, Akal/ECP.

Marx Karl (1974): *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política [Grundrisse] 1857-1858*, México, Siglo XXI.

_____ (1979): *Imperio y colonia: escritos sobre Irlanda*, México, Pasado y Presente.

_____ (2006): *Las revoluciones de 1848*, México, FCE.

Musto Marcello (2016): *L'ultimo Marx: 1881-1883: saggio di biografia intellettuale*, Italia, Donzelli.

Mazora Martín (2017): *Marx, discípulo de Engels*, Buenos Aires, UNSAM.

Shanin Teodor (1990): *El Marx tardío y la vía rusa*, Madrid, Revolución.

Recibido: Agosto 2018

Aceptado: Octubre 2018

Crítica a las lecturas postmodernas de Mariátegui en el Perú

Criticism of postmodern readings of Mariátegui in Peru

Segundo Montoya Huamaní¹

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Lima, Perú

segundo.montoya@unmsm.edu.pe

Al proponer que tenemos que despedirnos de Mariátegui, estoy honrando su memoria porque lo considero como el fundador por excelencia del espíritu crítico de corte moderno.

José Ignacio López Soria, *Adiós a Mariátegui*. p.20

Resumen: El objetivo del artículo es mostrar y discutir ciertas lecturas en clave posmoderna que se están introduciendo, en estas últimas décadas, en torno al pensamiento marxista de Mariátegui. Para efectos de nuestra investigación dividimos el artículo en dos partes. En primer lugar, definimos los usos del término postmoderno en tanto discurso filosófico de sus más notables representantes europeos (Lyotard, Vattimo, Foucault, etcétera), y por algunos de sus entusiastas «seguidores» peruanos y latinoamericanos (López Soria, Augusto Ruiz, Valdivia Cano, entre otros) En segundo lugar, reflexionamos sobre la pertinencia del título, la nota introductoria y el primer ensayo que forman parte del libro, *Adiós a Mariátegui. Pensar el Perú en perspectiva postmoderna*, del filósofo e historiador Ignacio López Soria

Palabras claves: Mariátegui, marxismo, moderno, postmoderno, centro, periferia, eurocentrismo.

¹ Candidato a Magister y licenciado en filosofía por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Es coautor de dos libros: *En torno a Pedro Zulen* (2014) y *Repensando a Augusto Salazar Bondy* (2015). Es miembro del Comité Editorial de la Revista de Filosofía Iberoamericana SOLAR, miembro del Comité Consultivo de la Cátedra José Carlos Mariátegui y representante del Grupo de Estudios de Filosofía Peruana y Latinoamericana «Pedro Zulen». Ha participado con varias ponencias en diferentes universidades de Lima y el extranjero.

Abstract: The objective of the article is to show and discuss certain postmodern readings that are being introduced, in these last decades, around Mariátegui's Marxist thought. For the purposes of our investigation, we divide the text into two parts. In the place, we define the uses of the postmodern term as philosophical discourse of its most notable European representatives (Lyotard, Vattimo, Foucault, etc.), and by some of its enthusiastic Peruvian and Latin American “-followers-” (López Soria, Valdivia Cano, among others); Secondly, we reflect on the relevance of the title, the introductory note and the first essay that are part of the book, *Adiós a Mariátegui. Pensar el Perú en perspectiva postmoderna*, from the philosopher and historian Ignacio López Soria.

Key Words: Mariátegui, Marxism, modern, postmodern, center, periphery, Eurocentrism.

Existen motivaciones circunstanciales² y de orden teórico-metodológico por las cuales la lectura del filósofo e historiador peruano López Soria es el principal objeto de análisis y discusión en este artículo. En su afán de «despedirse de Mariátegui», o mejor dicho del «discurso marxista moderno peruano», se inscribe con toda pertinencia dentro de los *conflictos de interpretación* actuales en torno al pensamiento y obra del Amauta. En efecto, trata temeraria e infructuosamente de «liquidarlo»³ o

- 2 Cabe mencionar que el 24 de mayo del 2013, después una conferencia sobre la presencia de Mariátegui en Italia, en la Casa Museo Mariátegui, el doctor. López y yo, tuvimos una breve conversación donde me sugirió que criticara su libro *Adiós a Mariátegui*. A lo que respondí: «Así será Dr. López, me comprometo a releer y criticar su libro». En consecuencia, con este texto cumplo mi palabra y espero volver a dialogar con él en torno a su lectura postmoderna.
- 3 Recordemos que la lectura propuesta por David Sobrevilla —en su libro *El marxismo de Mariátegui y su aplicación a los 7 ensayos* (2005) — es «liquidacionista» y no «revisionista» como algunos ingenuamente podrían pensar. Eso se debe a que no hay el más mínimo intento por re-pensar a partir de las intuiciones, presupuestos, diagnósticos, problemas o nociones en el marxismo de Mariátegui, como lo hace Quijano, Oshiro, Mazzeo, Dussel, entre otros. -Tan solo se limita a considerar que en su conjunto prevalecen elementos «muertos» de dicho pensamiento. Algo muy parecido ocurre con la lectura de López Soria, pues como ustedes podrán ver, en su libro no hay un capítulo dedicado a re-pensar o criticar los fundamentos modernos del marxismo de Mariátegui. En consecuencia, el título *-Adiós a Mariátegui* es quizá un pretexto provocador para introducir el discurso posmoderno en los debates intelectuales y políti-

ponerlo en «sintonía» con el discurso posmoderno.

Para los propósitos de nuestro análisis partimos de la premisa de que todo saber, sea oral o textual, está marcado por la *experiencia del lugar*, indisolublemente ligada al pensamiento y sensibilidad, que se denomina *locus de enunciación*⁴. En efecto, todo conocimiento está localizado y, por ende, tiene compromisos geo-corpo-políticos; pues no es lo mismo filosofar en Nueva York o París, que en México, Bogotá o Lima. El discurso filosófico postmoderno, que analizamos a continuación, no es una excepción. Su lugar de procedencia es el Centro y Norte de la cultura mundial europea-norteamericana, cuyos países y teóricos productores de estos discursos y prácticas son: Alemania (Nietzsche y Heidegger: «padres»); Francia (Lyotard, Derrida, Foucault, Deleuze); Italia (Vattimo); Estados Unidos (Rorty: neopragmatista-tardomoderno); entre otros⁵.

Ahora es pertinente precisar y definir los usos del término postmoderno. Equivocadamente, y a primera vista, se piensa en la «superación» de la modernidad, pues, eso significa el prefijo post; sin embargo lo que proponen al emplear esa palabra es mostrar —lo opuesto— una «actitud de despedida de la modernidad en la medida en que buscan sustraerse a sus lógicas de desarrollo»⁶ y, sobre todo, a la idea de fundamento. Abreviando al máximo se tiene por posmoderna la incredulidad respecto a los metarrelatos⁷ o el fin de las ideologías; y la disolución de la categoría de lo nuevo como experiencia de culminación de la historia universal. Los metarrelatos, según sus teóricos, son discursos «liberadores de la humanidad» que operan legitimando

cos de nuestro país y, por ende, «debilitar» a los movimientos de izquierda que aún se organizan en torno al pensamiento rector del Amauta.

4 Categoría empleada por Walter Mignolo, basándose en Rodolfo Kusch. Cfr. «Decires fuera del lugar. Sujetos disidentes, roles sociales y formas de inscripción». *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Año 21, N°. 41, 1995, PP. 9-31.

5 Cfr. Mauricio Beuchot, *Historia de la filosofía en la posmodernidad*. México: Editorial Torres Asociados, 2º ed. 2009.

6 Cfr. Vattimo, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Barcelona: Editorial Gedisa, 1998, p. 10.

7 Cfr. Lyotard, *La condición posmoderna. Informe sobre el saber*. Madrid: Cátedra, 3º ed., 1987, p.10.

instituciones, prácticas sociales y políticas, legislaciones, éticas, maneras de pensar, usos y costumbres. Por ejemplo: la ilustración que afirma la emancipación de la humanidad por medio del uso libre de la razón frente a los prejuicios y dogmas; el marxismo que propone el «reino de la libertad» frente a la opresión a través de la revolución social; el cristianismo que promete la salvación del pecado original; el liberalismo que ofrece bienestar y prosperidad por medio del libre mercado; entre otros. Aquí finaliza la esquemática presentación del discurso filosófico postmoderno y comienza la parte crítica orientada a las lecturas en clave posmodernas del marxismo de Mariátegui.

En esa misma línea de reflexión se ubican los textos «Historia y verdad en Mariátegui»⁸ de Augusto Ruiz Zevallos, “Mariátegui, Fukuyama y el fin de la historia”⁹ de Jeffrey Klai-ber y recientemente *La Voluntad de Crear. Método e intuición en Mariátegui* de Juan Carlos Valdivia Cano; así como investigaciones realizadas por japoneses¹⁰. Volviendo al análisis de la lectura del filósofo López Soria, su propuesta aparece en el libro *Adiós a Mariátegui. Pensar el Perú en perspectiva postmoderna*¹¹. El libro está compuesto de una nota introductoria y diez ensayos de mediana extensión, publicados anteriormente en revistas y obras colectivas. Para los fines propedéuticos de nuestro artículo, nos concentraremos en la «nota Introductoria» y el primer ensayo porque lamentablemente no hay un capítulo del libro dedicado a exponer, comentar, criticar o re-pensar —si fuera el caso— el pensamiento filosófico-político «moderno» de

8 La hipótesis de trabajo que propone el historiador Ruiz Zevallos es que Mariátegui a pesar de ser un socialista «convicto y confeso», se distanció de la epistemología marxista y, por ende, de las bases de la epistemología moderna; con una actitud teórica que surgió de la «amplitud filosófica» de sus lecturas de autores como William James, Sorel y Bergson. Por consiguiente, la reflexión de Mariátegui puede asociarse a los autores posmodernos. Cfr. revista virtual de filosofía Aparte Rei, 51, mayo 2007, <http://serbal.pntic.mec.es/AParteRei/zevallos51.pdf>.

9 Cfr. *La aventura de Mariátegui: nuevas perspectivas*. Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, DESCO, IEP, 1995.

10 Cfr. el texto de Toyoharu Tsuji «Estudios sobre José Carlos Mariátegui en Japón. Informe bibliográfico actualizado», en *Anuario mariáteguiano*, Vol. IV, N° 4, 1992, pp. 121-134.

11 Publicado por el Fondo Editorial del Congreso del Perú en el 2007.

Mariátegui, que es lo que principalmente interesa. De ahí, que esto nos lleve a pensar que el título *Adiós a Mariátegui* es quizá un pretexto provocador para poner en cuestión e introducir el discurso postmoderno en los debates intelectuales de nuestro país o quizá como sugiere Edmundo Murrugarra Florián, López «[...] nos deja en la duda si el no olvidarlos significa desarrollar sus aportes en las nuevas circunstancias históricas porque tiene potencial vivificante, o simplemente reducirlos a la enumeración de efigies en los rituales de altares muertos.» (2012:448). Aunque el propio autor sostiene que las variables económicas y sociales de la realidad son otras y que con ese título pretende dejar sobreentendido que «despedirse de Mariátegui» es un eufemismo o juego retórico que señalaría una búsqueda por «re-pensar nuevas rutas para la criticidad».¹² Pero, si entre las razones para decir «Adiós a Mariátegui» se aducen que las «variables que componen la realidad han cambiado», entonces, también deben cambiar las ideas, enfoques y metodologías; sin embargo «hay variables que no han cambiado ni debilitado, sino fortalecido como la lógica capitalista» en las relaciones de producción y distribución. En consecuencia, hay aportes críticos fundamentales del Amauta que se mantienen incólumes y que cobran actualidad» (Murrugarra, 2012: 450).

Ahora bien, en la nota introductoria, López se declara «seguidor» o situado en el horizonte del «pensamiento débil» de Vattimo, —filósofo italiano considerado uno de los máximos exponentes de la filosofía postmoderna— y de este modo lo convierte en su referente teórico más importante, para luego hacer uso de sus categorías, cual «caja de herramientas», e intentar re-pensar el Perú bajo presupuestos filosóficos tardomodernos europeos.

Quiero decir que me sitúo abiertamente en el contexto de lo que en terminología de Vattimo, se llama «filosofía débil» (y en terminología de Foucault «ontología de la actualidad»), una filosofía que se sabe condicionada, aunque no determinada, por su propia historicidad [...] (López, 2007:14-15).

12 Cfr. *Adiós a Mariátegui. Pensar el Perú en perspectiva postmoderna*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2007, p. 20.

Encuentro varias dificultades en la posición favorable de López, aparentemente justificada, hacia la «filosofía débil» de Vattimo. En primer lugar, percibo una filiación gratuita y acrítica al pensamiento de Vattimo pues no hay un capítulo teórico de esclarecimiento conceptual o al menos preparatorio —antes de «apropriarse» de sus categorías para interpretar la compleja y heterogénea realidad peruana—, dedicado a exponer críticamente el pensamiento de Vattimo en sus diferentes etapas como, por ejemplo, lo hace Dussel, rigurosamente, en una pequeña comunicación titulada *Postmodernidad y transmodernidad. Diálogo con la filosofía de Vattimo*¹³. Sin embargo, alguien podría objetar que el libro de López Soria trata sobre el pensamiento de Mariátegui y no sobre la evolución intelectual de Vattimo. Pero resulta que tampoco es así, pues no hay un capítulo dedicado a exponer o «repensar» exclusiva y críticamente la doctrina marxista de Mariátegui. Entonces, ¿por qué ponerle el título «Adiós a Mariátegui»? ¿De qué tratan los ensayos reunidos en este libro? ¿El título es un pretexto provocador para introducir

13 Según Dussel: «La obra de Vattimo es un todo coherente y evolutivo, creciente que va ahondando los mismos supuestos conceptualmente descubiertos desde el comienzo al menos desde 1961», que inicia su primera etapa estudiando a los clásicos como Aristóteles —con su maestro Luigi Pareyson—, y posteriormente se interesó en Heidegger bajo la conducción de H. G. Gadamer, como becario en la Humboldt, en Heidelberg desde 1961. En 1963 publica *Ser, historia y lenguaje en Heidegger*, donde interpreta a Heidegger y descubre «la veta de una ontología del arte como superación de la metafísica». En 1967 publica *Poesía y ontología*, aquí le saca provecho a su profundo conocimiento de Heidegger y Gadamer, y propone una «estética ontológica». En 1968 publica *Schleiermacher filósofo de la interpretación*, donde profundiza en la ontología hermenéutica internándose en la exégesis bíblica y patristica, Vattimo estudia la hermenéutica moderna, antes y después de Kant. La segunda etapa o estrato de la obra de Vattimo se inicia aproximadamente en 1972, cuando concentra su reflexión sobre Nietzsche, publicando en 1974, *El sujeto y la máscara. Nietzsche y el problema de la liberación*. La tercera etapa se inicia en 1980 con la obra *La aventura de la diferencia*, donde el filósofo desarrolla un pensar triangular: en un ángulo está Heidegger, en el otro Nietzsche, y en el tercero la realidad de la sociedad del capitalismo y la modernidad tardía, vigente en el Norte. En 1983, con el artículo «Dialéctica, diferencia, pensamiento débil», Vattimo continúa la problemática de la posmodernidad, que lo ocupará hasta el presente. En 1985 escribe su libro más publicitado: *El fin de la modernidad*. «Se ocupa de la “disolución de la estabilidad del ser”, de la crisis del concepto de progreso unitario que deviene rutina, de la vigencia del mundo científico-técnico en especial de la información (la media) que crea un mundo plural (...)» Cfr. México: Colección Lupus inquisidor, Edición n° 1, 1999, pp. 13-34.

el discurso posmoderno en los debates intelectuales de nuestro país?

En segundo lugar, si la lectura de López sobre la filosofía de Vattimo es acrítica y descontextualizada, entonces, deviene en eurocéntrica porque no se atreve a ir más-allá de Vattimo y tan solo se limita a reproducir un programa filosófico pos-ilustrado europeo pensado *por* y *para* las sociedades capitalistas, opulentas e industriales avanzadas y tardomodernas, vigentes en el Centro y Norte (Europa y Estados Unidos). Y lo que es más polémico, suponer que nosotros como país hemos atravesado la «modernidad», aunque un sector mayoritario de los intelectuales peruanos y latinoamericanos se resiste a creerlo. Entre ellos, el filósofo peruano radicado en Brasil; Obando Moran sostiene que la cultura intelectual peruana es una impostura porque:

[...] sigue siendo ontológicamente feudal aunque ónticamente se presume de moderna, pero es una modernidad que no se asienta en ningún suelo crítico, en ninguna contextualización propia de la crítica, es decir en ninguna tradición cultural cuyo horizonte fuese objeto de una larga reflexión y crítica de sus fundamentos y que a su vez sirva de fundamento y sostén para contener y asimilar la diversidad de filosofías que llegan a nuestro país (Obando, 2003: 24).

También, el filósofo cubano Pablo Guadarrama afirma sobre el tema que:

El criterio habermasiano de que la modernidad es un proyecto incompleto ha encontrado justificados simpatizantes en el ámbito latinoamericano, donde se hace mucho más evidente la fragilidad de la mayor parte de los paradigmas de igualdad, libertad, fraternidad, secularización, humanismo, ilustración, etc., que tanto inspiraron a nuestro pensadores [...]. Se ha hecho común la idea de que no hemos terminado de ser modernos y ya se nos exige que seamos postmodernos [...] (Guadarrama, 1994:73).

El prejuicio eurocéntrico de López radica no precisamente en leer a Vattimo, Lyotard, Foucault o Heidegger, sino en su intento injustificado y acrítico de crear sucursales filosóficas postmodernas en el Perú. No porque sea una moda o pose intelectual europea, sino porque él está seriamente convencido de la necesidad de pensar el Perú bajo otras claves hermenéuticas no «modernas», ni «premodernas». Sin embargo, como lo aclara y cuestiona Dussel, la limitación de filósofos como Vattimo —y nosotros incluimos a López— radica en no tomar conciencia de que la modernidad es el «centro» de la historia empíricamente mundial de Europa. Es decir, no considerar esta «centralidad» como rasgo esencial de la modernidad es una actitud eurocéntrica porque no reconoce que los logros modernos son resultado de una dialéctica centro-periferia; en otras palabras, la «periferia» es creadora igualmente de la modernidad y debe entrar en la descripción de su crisis final. Dicha periferia de la modernidad es su «otra-cara» constitutiva. Por esa razón, no hay modernidad sin «modernizado», civilización sin «bárbaro civilizado».

Otra limitación es creer que, los pueblos «bárbaros» de la periferia, nos podemos beneficiar de un «debilitamiento» de la razón dominadora moderna centro-europea a través de un pensamiento débil, esto no basta. Es necesaria la afirmación de una «razón liberadora», de una ética de la liberación como reconocimiento de la dignidad de esa alteridad negada (Dussel, 1999, 38-40). Ahora comentaremos el primer ensayo titulado «Despedirse no significa olvidar», donde López ofrece las razones y nos advierte de los malentendidos que ocasiona dicho título:

[...] no es raro que, con el riesgo de ser malentendido, haya puesto a este conjunto de ensayos el título de Adiós a Mariátegui. Porque si hay alguien que represente en el Perú la no reconciliación con la realidad, el espíritu crítico y propositivo —entendido como «creación heroica» y no como «copia ni calco» ni componendas oportunistas—, es precisamente aquel al que se nos ha enseñado a recordar como «el Amauta». [...]

Con este título pretendo, además, dejar sobrentendido

que despedirse de Mariátegui, cuando lo que uno busca es «repensar» —como diría David Sobrevilla— nuevas rutas para la criticidad propositiva, implica a *fortiori* decir adiós a quienes, en sus mismos años, participaron en la fundación del espíritu crítico desde una perspectiva moderna. Me refiero, por cierto a los modernos, Haya de la Torre o Basadre (López, 2007:20).

El título *Adiós a Mariátegui* corre el riesgo —como esperaba su autor— de ser no solo malinterpretado, sino de adquirir un acento provocador e irreverente, tanto para los académicos que siguen estudiando el pensamiento de Mariátegui —e intentan ir con Mariátegui, *más allá* de Mariátegui— con tanta dedicación, seriedad y profesionalismo; como para los simpatizantes del «pensamiento guía» de Mariátegui. Es decir, los grupos, colectivos y movimientos políticos de la izquierda peruana. Pero, el mayor riesgo y ambigüedad de escribir un libro con ese título es que después de leerlo nos damos cuenta de que el título se convierte —como ya se dijo—, a la postre, tan solo en una estrategia mediática para introducir el discurso tardomoderno en los debates intelectuales de nuestro país ya que como veremos no se justifica por el hecho de que se argumente que Mariátegui representa al máximo exponente del pensamiento crítico moderno en el Perú de los años 20. Sostengo que es un «pretexto», pues no hay un capítulo del libro dedicado a exponer, comentar, criticar o «liquidar» —si fuera el caso— el pensamiento «moderno» de Mariátegui. Supongamos como dice el autor que decir «adiós a Mariátegui» es equivalente a «despedirse de Mariátegui» y «despedir a Mariátegui» es equivalente no a olvidarlo, sino por el contrario a «re-pensarlo»; pero López tampoco intenta «re-pensar a Mariátegui». En consecuencia, el principal recurso pseudo-argumentativo que propone y, naturalmente, no lo explicita, es el «borrón y cuenta nueva» o «tábula rasa» dado que se propone renunciar por completo al pensamiento y discurso marxista de Mariátegui y, por ende, a la tradición que López denomina «pensamiento crítico moderno», siendo lo más grave la ausencia de un previo examen filosófico crítico del propositi-

vo, suscitador¹⁴, des-centrado¹⁵, «abierto», pensante y operante marxismo de Mariátegui.

Sin embargo Mariátegui no es único representante de la tradición de «pensamiento crítico moderno» en el Perú, también, está Haya, Basadre y Riva Agüero, etcétera. Entonces, creemos que quizá debió titularse de otro modo, por ejemplo, «Adiós a Haya de la Torre», «Adiós a Basadre», «Adiós a Riva-Agüero». Empero, si fuera ese el caso, no hubiera tenido el impacto mediático y publicitario que tuvo y tiene todavía un libro que no trata ni intenta en lo absoluto un esclarecimiento conceptual y discusión de la vigencia de las ideas de Mariátegui; y, no obstante, se titula *-Adiós a Mariátegui* (por despedirse de un discurso marxista y, por ende, moderno).

Empero, alguien podría objetar argumentando que el pensamiento de Mariátegui no es del todo «moderno», o que no es el máximo exponente del proyecto moderno en el Perú dado que no considera el hecho de que Mariátegui critica el culto a la razón —propio de los ilustrados y racionalistas modernos como Descartes, Leibniz o Spinoza—; y, además, condena el cientificismo positivista decimonónico en aras de defender la necesidad metafísica que tiene el hombre por el «mito», no como relato fantástico sobre el origen o fin de algo, tampoco como eclosión de la huelga general en clave anarquista soreliana. Pues recordemos que fue Sorel de quien Mariátegui asimiló y re-definió la noción de «mito» como la creencia superior, fe y esperanza en la revolución social que por ser un «mito» y no una utopía, en efecto, conquista intuitivamente las simpatías de

14 En cuanto a la «educación suscitadora» Salazar dice: «En él lo predominante no es la transmisión, la recepción y la imitación de actitudes, valores e ideas ya establecidas y vigentes, sino la activación del poder creador del sujeto, de aquello que hay de más original y libre en su ser personal [...]. Se busca que el alumno asuma ideas nacidas de la propia reflexión en comercio con el mundo y valores elegidos por decisión de su yo más auténtico [...] Dicho de otro modo, la educación suscitadora, que es en rigor una educación para la libertad [...]». Cfr. el libro *Didáctica de la filosofía*. Lima: Editorial Universo S.A., 1967, pp. 18-19.

15 Término empleado por Raúl Fornet-Betancourt para definir el marxismo de Mariátegui en tanto se aparta del paradigma moderno/colonial y eurocéntrico, pensado y creado por Marx en el siglo XIX para explicar el capitalismo occidental.

las masas campesinas y obreras, convenciéndolas de su posible e histórica realización. Entonces, la propuesta de López se torna arbitraria y poco convincente, pues algunos escritos de Mariátegui nos revelan a un marxista «cuasimoderno», «posmoderno»¹⁶, «romántico»¹⁷, «fronterizo»¹⁸ o como sostiene Quijano¹⁹ es un «pensamiento marxista en tensión» (entre «logos» y «mito»). Un marxismo anómalo difícil de ubicar y clasificar dentro de la literatura y el horizonte del pensamiento moderno marxista europeo y latinoamericano. Sin embargo, Mariátegui

16 Según Vattimo: « (...) el prefijo post de posmoderno indica una despedida de la modernidad que, en la medida que quiere sustraerse a sus lógicas de desarrollo y sobre todo la idea de “superación” crítica en la dirección de un nuevo fundamento, torna a buscar precisamente lo que Nietzsche y Heidegger buscaron en su peculiar relación “crítica” respecto del pensamiento occidental». Cf. *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Barcelona: Gedisa, p. 10. Para Vargas Lozano es una «lógica cultural del capitalismo tardío»; según Adolfo Sánchez Vásquez la posmodernidad es una «ideología» que corresponde a la «tercera fase de expansión del capitalismo». Por su parte Franz Hinkelammert percibe en la posmodernidad un temerario regreso a las fuentes del nazismo por la influencia de Nietzsche en los filósofos posmodernos. También, Pablo Guadarrama nos advierte del peligro que representa negar dos conceptos básicos: el progreso social y el sentido lineal de la historia. Asimismo, para Arturo Andrés Roig la posmodernidad además de ser un discurso alienado de la realidad social, es también alienante porque invalida los logros del pensamiento y de la filosofía latinoamericana. Por último, Santiago Castro Gómez responde a estas críticas «mostrando que lo que se ha dado en llamar “posmodernidad” no es un *fenómeno ideológico*, es decir, que no se trata de algo que ocurre en la “conciencia” de ciertos filósofos alienados de su propio mundo latinoamericano, sino ante todo de un fenómeno ontológico que supone una transformación de las prácticas al nivel del mundo de la vida, y esto no solo en los países centrales, sino también en los periféricos durante las últimas décadas del siglo XX.» Cfr. *Crítica de la razón latinoamericana*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2da ed. 2011, pp.17-31.

17 Cfr. «El marxismo romántico de José Carlos Mariátegui» de Michael Löwy, en Archivo Chile. Historia Político Social-Movimiento Popular. CEME. Centro de estudios Miguel Enríquez, s.f, pp.1-13, http://www.archivochile.com/Ideas_Autores/mariategui_jc/s/mariategui_s0012.pdf.

18 Cfr. Walter Dignolo, *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal, 2003, pp. 210-214.

19 Porque para Quijano la relación de tensión entre «logos y mito no son, no pueden ser extremos entre sí, sino contradictorios en un mismo movimiento intelectual en el que la imaginación actúa con y a través del análisis lógico para constituir el conocimiento como representación global o globalizante en movimiento [...]» Cfr. «La tensión del pensamiento latinoamericano», en *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Op. cit., p.700.

sostiene una crítica inmanente a algunos de los fundamentos de la modernidad. Leamos:

La experiencia racionalista ha tenido esta paradójica eficacia de conducir a la humanidad a la desconsolada convicción de que la razón no puede darle ningún camino. El racionalismo no ha servido sino para desacreditar la razón. (...) El hombre occidental ha colocado, durante algún tiempo, en el retablo de los dioses muertos, a la Razón y a la Ciencia. Pero ni la razón ni la ciencia pueden ser un mito. Ni la razón ni la ciencia pueden satisfacer toda la necesidad de infinito que hay en el hombre. Que únicamente el Mito posee la preciosa virtud de llenar su yo profundo (Mariátegui, 1972: 23).

También Mariátegui se opone al principio filosófico cartesiano y fundamento gnoseológico del racionalismo moderno: «pienso, luego existo», a través de las divagaciones de Luis Bello,²⁰ quien dice: «Conviene corregir a Descartes: combate, luego existo».

La corrección resulta en verdad oportuna. La fórmula filosófica de una edad racionalista tenía que ser: «pienso, luego existo». Pero a esta edad romántica, revolucionaria y quijotesca, no le sirve ya la misma fórmula. La vida, más que pensamiento, quiere ser hoy acción, esto es combate. El hombre contemporáneo tiene necesidad de fe. Y la única fe, que puede ocupar su yo profundo, es una fe combativa (Mariátegui, 1972: 21).

Por último, recordemos las palabras del filósofo peruano David Sobrevilla en alusión a su maestro Salazar Bondy: «Nos lo enseñó así Augusto Salazar Bondy cuando nos aconsejaba replantear y reconstruir la filosofía (europea) desde nuestra propia perspectiva»²¹ o lugar de enunciación. Podemos continuar analizando todos los capítulos del libro, pero —insisto una

20 Escritor, periodista y educador español (1872-1935). Su obra más recordada son los cuatro volúmenes de su monumental *Viaje por las escuelas de España* (1926-1929).

21 Cfr. «Posmodernidad y racionalidad», en *La Racionalidad*. Lima, 1º ed. Camacho, 1988, pp.145-171

vez más— no tratan sobre el pensamiento de Mariátegui, tampoco sobre el examen crítico de la propuesta postmoderna para repensar el Perú bajo esas claves. Es por eso que aquí termina nuestra breve y esquemática lectura.

Referencia Bibliográfica

BEUCHOT, Mauricio (2009). *Historia de la filosofía en la posmodernidad*. México: Editorial Torres Asociaos, 2º ed.

DUSSEL, Enrique (1999). *Postmodernidad y transmodernidad. Diálogo con la filosofía de Vattimo*. México: Colección Lupus inquisidor.

GUADARRAMA, Pablo (1994). *América Latina: Marxismo y postmodernidad*. Cuba: Universidad de La Villas Santa Clara.

KLAIBER, Jeffrey (1995). «Mariátegui, Fukuyama y el fin de la historia», en *La aventura de Mariátegui: nuevas perspectivas*. Lima: PUCP, DESCO, IEP.

LYOTARD, Jean-Francois (1995). *La postmodernidad explicada a los niños*. Barcelona: Gedisa, 5º ed.

.....(1987). *La condición postmoderna*. Madrid: Cátedra, 3º ed

LÓPEZ SORIA, José (2007). *Adiós a Mariátegui. Pensar el Perú en perspectiva postmoderna*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.

MARIÁTEGUI, J., C. (1994). *Mariátegui Total*. Tomos 2. Lima: Editora Amauta.

..... (1985). *Defensa del marxismo*. Lima: ed. N°12, Editora Amauta.

..... (1972). *Alma matinal*. Lima: ed. N° 4, Editora Amauta.

MIGNOLO, Walter (2003). *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.

MORÁN, Obando (2003). *Ocaso de una impostura. El fracaso del paradigma intelectualista de la filosofía en el Perú*. Lima: Fondo Editorial del Pedagógico San Marcos.

SOBREVILLA, David (2005). *El marxismo de Mariátegui y su aplicación a los 7 ensayos*. Lima: Universidad de Lima.

.....(1988). «Posmodernidad y racionalidad»; en *La Racionalidad*, 1º ed. Camacho, Lima, 1988.

TOYOHARU, Tsuji (1992). «Estudios sobre José Carlos Mariátegui en Japón. Informe bibliográfico actualizado», en *Anuario mariáteguiano*, Vol. IV, N° 4. Lima: Editora Amauta.

VATTIMO, G. (1998). *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura postmoderna*. Barcelona: 7º ed., Gedisa.

Recibido: Agosto 2018

Aceptado: Octubre 2018

Más allá del Karl Marx de la exterioridad: glosas críticas sobre la lectura de Enrique Dussel

Beyond Karl Marx of the externality: glosses on Enrique Dussel's reading

Oscar Martínez¹

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

OscarMartsal@gmail.com

“La materia sonríe al hombre en todo su poético y sensual esplendor.”

(Karl Marx, 1845)

“La única tarea de la ciencia de la naturaleza es construir la materia.”

(Friedrich Schelling, 1800)

“Por la reflexión algo se cambia en el modo cómo el contenido está primeramente en la sensación, intuición, representación; así pues, sólo mediante tan cambio es cómo llega a la conciencia la verdadera naturaleza del objeto.”

(Friedrich Hegel, 1830)

Resumen: en el presente escrito pretendemos analizar y problematizar ciertas ideas que consideramos centrales y fundamentales dentro de la re-lectura que realiza Enrique Dussel en torno a tesis indispensables del pensamiento de Karl Marx. Estas ideas sobre el clásico alemán son las siguientes: a) propuesta del orden categorial, b) de la dialéctica del trabajo vivo y c) de la diferenciación filológica-epistemológica entre *Material* y *materie-ll*. En ese sentido, para lograr los objetivos trazados, dividimos el escrito en dos partes. 1) En un primer momento, pues, analizaremos las propuestas que Enrique Dussel ha desarrollado en

1 Estudiante de filosofía en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Miembro del Grupo Interdisciplinario Social Latinoamericano (GISLAT); Integrante del comité editorial e investigador de la revista de filosofía peruana y latinoamericana, Solar; de la revista colombiana “Enfoques”; y del Instituto de Investigación Sumak Kawsay (ISK). Ha realizado una pasantía en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) en el año 2016 y en la Universidad de Buenos Aires (UBA) en el año 2017. Ese mismo año 2017 fue ganador de la beca “Programa de Apoyo Económico de Movilidad” (PAEM). El año 2018 estará realizando una pasantía a la universidad Benemérita Autónoma de Puebla (BUAP).

torno a los tres temas mencionados: a) el orden categorial, es decir, como se han construido las categorías mediante el método analítico-dialéctico y su relación con la dialéctica de Hegel o, en el mismo sentido, la relación dialéctica entre, por un lado, la lógica de Hegel en la *Ciencia de la Lógica* y las tres doctrinas del ser, la esencia y el concepto, y, por otro lado, entre la lógica de Marx en los *Grundrisse* y *El capital*; b) trabajo vivo como momento subjetivo exterior más allá de toda objetividad que no se ubicaría dentro del capital, sino siempre más allá. Esta sería, por cierto, la propuesta principal del filósofo argentino. Y, por último, la diferencia entre *Material* y *materiell* como crítica epistemológica contra el *marxismo fisicalista* que partía de la realidad separada del sujeto, una dicotomía radical sujeto-objeto, derivada de una división radical entre la idea y la materia. Para estos últimos, entonces, la dialéctica partiría de la realidad objetiva que se reflejaría en el sujeto, pero esta partiría de una materia desligada del sujeto como presupuesto. En palabras del filósofo de la liberación, una materia como *materiell* que se diferenciaría de *Material*, materia mediada por el sujeto.

2) En el segundo apartado, en base a lo zurcido, formulamos nuestros propios apuntes críticos. Sin embargo, por temas de espacio y tiempo solo nos dedicaremos a criticar la lectura de la diferenciación entre *Material* y *materiell*, esperando poder publicar más adelante la otra parte de la investigación donde se critica los anteriores dos puntos expuestos en el primer apartado. Así, pues, respecto a la diferenciación que Enrique Dussel realiza sobre *Material* y *materiell* realizamos ciertos apuntes. Si bien su propuesta es crítica de una epistemología engelsiana sobre el objeto fuera de toda relación con el sujeto, consideramos que la diferenciación no existe en la obra de Karl Marx. Por tal, realizamos un rastreo de la idea de materia en la obra del filósofo alemán, y vemos que en los escritos del Moro aparecen cuatro modos del término *material*: *Stoff*, *Sache*, *Material* y *Materie*. Por tal, concluimos que existe una mayor complejidad del término materia.

Ahora bien, *materiell* no sería un tipo de materia totalmente física, sino, más bien, la diferenciación se encontraría en ma-

teria como *sustantivo*, por un lado, y materia como adjetivo de un sujeto, por otro. Veamos un ejemplo. Sustrato material (*materiell*) donde material sería adjetivo de sustrato, es decir, que funcionaría como un acompañante. Otro ejemplo puede ser producción material. Es decir, que Marx lo usa como un adjetivo de sustrato o producción. Del mismo modo, cuando usa materia en el sentido de Material no sería porque es contenido ético como afirma Enrique Dussel, sino como sustantivo. Por ejemplo, cuando menciona materia (Material) natural. Así, materia (Material) sería sustantivo del que se dice natural. Con todo, en distintos textos del “Prometeo de Tréveris”, en especial en *El capital* se menciona la materia como una materia fuera y desligada, pero que justamente coincide con materia como adjetivo. Dilucidaremos, entonces, esta crítica “epistemológica” que realiza Enrique Dussel, para concluir criticando la diferenciación entre materia con “-a-” y con “-e-”. Y, con lo mencionado, sustentaremos, como propuesta principal, que *en la obra de Karl Marx existe la presencia constante de dos formas diáfanas de entender materia*. Por un lado, el término *Materie* se referirá a materia desligada del trabajo, y, por otro lado, Material mediado por la subjetividad.

Palabras claves: dialéctica, materia, *Materie*, Material, *materiell*, Marx y Dussel

Abstract: In the present paper we intend to analyze and problematize certain ideas that we consider central and fundamental within the re-reading that Enrique Dussel realizes around key theses of the thought Karl Marx’s. These ideas about the German classic are the following: a) proposal of the categorical order, b) of the dialectic of living work and c) of the philological-epistemological differentiation between Material and *materiell*. In that sense, to achieve the objectives set, we divided the writing into two parts. 1) At first, then, we will analyze the proposals that Enrique Dussel has developed around the three themes mentioned: a) the categorical order, that is, how the categories have been constructed through the analytical-dialectical method and its relationship with the dialectic of Hegel or, in the same sense, the dialectical relationship between, on the one

hand, the logic of Hegel in the Science of Logic and the three doctrines of being, essence and concept, and, on the other hand, between the logic of Marx in the Grundrisse and Capital; b) living work as an external subjective moment beyond all objectivity that would not be located within capital, but always beyond. This would be, by the way, the main proposal of the Argentine philosopher. And, finally, the difference between Material and materiell as epistemological criticism against the physicalist Marxism that started from the reality separated from the subject, a radical subject-object dichotomy, derived from a radical division between idea and matter. For the latter, then, the dialectic would depart from the objective reality that would be reflected in the subject, but this would depart from a matter detached from the subject as a budget. In the words of the philosopher of liberation, a matter like materiell that would be differentiated from Material, matter mediated by the subject.

2) In the second section, based on the darning, we formulate our own critical notes. However, due to issues of space and time, we will only criticize the reading of the differentiation between Material and Materiel, hoping to publish later the other part of the research where the previous two points in the first section are criticized. So, then, with respect to the differentiation that Enrique Dussel makes about Material and Materiel, we make certain notes. Although his proposal is critical of an Engelsian epistemology about the object outside of any relation with the subject, we consider that differentiation does not exist in the work of Karl Marx. For that reason, we carry out a tracking of the idea of matter in the work of the German philosopher, and we see that in the writings of the Moor there appear four modes of the material term: Stoff, Sache, Material and Materie. Therefore, we conclude that there is a greater complexity of the term matter.

Now materiell would not be a totally physical type of matter, but, rather, differentiation would be found in matter as a noun, on the one hand, and matter as an adjective of a subject, on the other. Verbigracia, material substrate (materiell) where material would be adjective of substrate, that is, it would function

as a companion. Another example can be material production. That is, Marx uses it as an adjective of substrate or production. In the same way, when you use matter in the Material sense it would not be because it is ethical content as Enrique Dussel affirms, but as a noun. For example, when you mention natural material. Thus, matter (Material) would be substantive of what is said to be natural. However, in different texts of the “Prometheus of Trier,” especially in *Capital*, the subject is mentioned as a matter outside and unconnected, but that just coincides with matter as an adjective. We will elucidate, then, this “epistemological” criticism that Enrique Dussel makes, to conclude by criticizing the differentiation between matter with “-a-” and with “-e-”. And, with the aforementioned, we will sustain, as a main proposal, that in *the work of Karl Marx there is the constant presence of two diaphanous ways of understanding matter*. On the one hand, the term *Materie* will refer to material detached from work, and, on the other hand, material mediated by subjectivity.

Keywords: dialectic, matter, *Materie*, *Material*, *materiell*, Marx and Dussel

Introducción:

El pensamiento de Enrique Dussel resulta ser muy fecundo para la filosofía en y desde América Latina. Sus estudios sobre ética y política no solo terminan siendo importantes a nivel teórico, sino que repercuten, como un admirable paradigma, en el nivel de actitud sobre nuestra región, mayormente ninguneada por nosotros mismos, y, del mismo modo, de forma crítica para la práctica². Su obra recorre una serie de complejas sendas con cambios y giros que él mismo ha relatado incontables veces. Podemos encontrar un Dussel estudioso de los griegos y semitas, además de ser un importante investigador de Heidegger. Otro, u otra etapa, que intenta superarse mediante el filósofo francés, escritor de *Totalidad e Infinito* (1961),

2 Práctica de la que no estoy de acuerdo en mucho, sino que, por el contrario, me parece de cuño populista, reformista e indigenista. Muchas veces, pues, justificadora de actos contra el propio pueblo y las clases de abajo, en pro de algún gobierno de turno que no busca salir de la mezquina rueda del zhaganat del capital. Gobiernos como el de Evo Morales, Nicolás Maduro, etc.

Emmanuel Levinas, quien será, a nuestro parecer, un pensador cuyas propuestas teóricas acompañan a Dussel hasta el presente. Sin embargo, a pesar de lo dicho, si bien Dussel mantuvo esa matriz teórica, la exterioridad; no dejó de construir, estudiar y proponer originalmente. Integró parte esencial de las propuestas los estudiosos que en los años 70's se reunieron para formar una sugerente teoría de liberación arraigada radicalmente en América Latina. Fue fundamental en esa corriente con sus planteamientos de la exterioridad, la analéctica y su propuesta ética desde América. Y que, a la vez, permitió el clima exacto para que Dussel forjara sus ideas. Incluso en la actualidad no deja de sentirse un filósofo de la liberación. Y justamente, sus esquemas y categorías, o su arquitectónica como prefiere él, no seguirán, sino el nombre de ética de la liberación, política de la liberación, etcétera.

Ahora bien, esa relación con Levinas, de quien se declara discípulo, recorrerá también sus novedosos estudios sobre Karl Marx. Ya en los años 80's después de haber dejado Argentina, y, con ello, su estrecha relación con los filósofos de la liberación, Enrique Dussel iniciará su etapa que tendrá como eje neurálgico la relectura de Marx. Los parámetros marxistas, en esa atmósfera académica, encabezados en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) por Bolívar Echeverría y Adolfo Sánchez Vázquez, pero también su disputa con Horacio Cerutti, lo empujará fuertemente a embarcarse en ese sinuoso y abrupto camino. Los resultados serán una brillante y ejemplar relectura de Karl Marx. Un Marx para América Latina, que significará estudiar y aprender de Marx y más allá de Marx. Ese estudio le permitirá allanar ciertas categorías para criticar las éticas procedimentales o, dicho de otro modo, hará posible el diálogo norte-sur con Karl Otto Apel. Con estos previos entrenamientos, pues, desarrollará su ética de la liberación sistematizando su propuesta en su *Ética* de 1998 y, hasta la actualidad, seguirá trabajando su ética y su política. De igual modo, será parte del Grupo Modernidad/Colonialidad junto con Aníbal Quijano y una serie de otros teóricos. Realizará sus críticas a la historia unilineal desde la categoría de *Entwicklung* que rastrea en el pensamiento de Hegel, propondrá la crítica

al *ego conquiro*, del mito de la modernidad y una serie mayor de estelas categoriales. Finalmente, existen ciertos intentos de desarrollar una estética y lógica, dos agregados a este fecundo recorrido teórico.

Siguiendo con la senda, nos centraremos en la lectura que Dussel realiza de Karl Marx. Esta lectura no está desligada de su estudio de la modernidad y la exterioridad levinasiana, sino que, por el contrario, la idea de liberación y del otro, estarán muy presentes en su estudio sobre Marx. Dussel efectúa una serie de investigaciones de toda la obra de Marx que le permite ir más allá del *marxismo tradicional*, ya sea en su sepa soviética o en la línea occidental. Entre tanto, encontrará un hilo conductor en la tradición marxista que usará de blanco para sus críticas: la totalidad. Las críticas las realizará desde el Otro, que en el pensamiento de Marx se traducirá como el *trabajo vivo*, contra la totalidad, que tendrá su expresión en el capital. Así, desde la dialéctica leída desde el otro, se construirá un conjunto articulado de interpretaciones de la obra de Marx. Algunas más relacionadas, otras un tanto más lejanas, pero siempre en contacto con el trabajo vivo como indeterminación originaria de toda posibilidad y construcción categorial. Por tanto, la crítica al capital, en la lectura de Dussel despliega una serie de propuestas interesantes. Su tesis de la construcción categorial, la lectura teológica de Marx, el estudio de sus cuadernos tecnológicos, la diferenciación de *Material* y *materiell* como crítica epistemológica al “-marxismo fisicalista-”, su estudio de la dialéctica (análectica) de Marx, su crítica y propuesta en torno a la teoría de la dependencia, su lectura del pueblo como sujeto, su crítica a la estructura-superestructura desde la dialéctica del silogismo de las determinaciones, y muchos otros estudios que realizará. En este texto solo describiremos tres de estas importantes propuestas. El orden de las categorías, la dialéctica del trabajo vivo, y la diferenciación entre *Material* y *materiell*. Y, solo discutiremos sobre la tercera, la diferenciación de la materia.

1) La lectura sobre el Marx de Dussel

A) Orden de las categorías

Se puede rastrear -desde las primeras reseñas³ a *El capital*, e incluso en las cartas que llegan a manos del mismo Marx⁴ como destinatario- un problema con el entendimiento de la dialéctica. Descifrar la enigmática dialéctica que Marx utilizaba para comprender las leyes del movimiento del capital, pero principalmente el método en general, junto a la analítica, fueron endiabladas tesis que con el pasar del tiempo se torcerán cada vez más y más. La dialéctica será una *lengua muerta* para el marxismo y en su misma matriz se encarnará la figura de la torre de Babel. Para mencionar un caso emblemático de manera sucinta, autores como Eduard Bernstein en *Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia*, del 14 de marzo 1899 -un texto clásico- propondrá una serie de ideas que se pueden entender de manera muy general desde la siguiente tesis: la dialéctica lleva en su movimiento el conflicto, por tanto hay que arrojarla al cementerio de la historia. Estas ideas ya se habían debatido en *Observaciones generales sobre el utopismo y el eclecticismo* de fines 1896 y, criticado con mayor ímpetu hasta su divulgación general, en 1887 con *Problemas del socialismo*. De allí, entonces, se pueden entender las otras propuestas de la socialdemocracia sobre la reforma, la lucha de clases, la dictadura del proletariado, etc. Por la misma línea, pero esta vez, marxistas que afirmaban la dialéctica de puro nombre -una corriente que carga en el fondo de su corazón una *dialéctica nominal*-, es decir que afirmaban una dialéctica naturalizada. Un marxista representativo es Karl Kautsky que, en su etapa donde más influyente dentro del seno del marxismo, por ejemplo en su texto *Bernstein y el programa socialdemócrata. Una anticrítica* de 1899. En este último texto se enfrasca, vehementemente, a derribar la tergiversación de la dialéctica que realiza Bernstein. Lamentable que lo hace diciendo lo siguiente: *Marx begab sich zunächst nach Paris, dann, nach seiner Ausweisung von dort, nach Brüssel. An der Quelle studierte er die verschiedenen Richtungen des französischen Sozialismus, dann auch*

3 Marx reproduce estas reseñas y comentarios en el epílogo a la segunda edición de *El capital* escrito en Londres el 24 de enero de 1873 (Marx, 2013b, 11-20)

4 Marx a Annenkov Bruselas, 28 de diciembre de 1846; Engels a Marx 9 de abril de 1858; Engels a Marx Manchester, 16 de junio de 1867 (incluso en esta carta Engels le pide a Marx hacer más legible el tema de la dialéctica, tal cual Hegel usó parágrafos en la Enciclopedia); etcétera.

den englischen und die politische Autonomie, im Verein mit Engels, der ihm das Verständnis der englischen Verhältnisse vermittelte. Aus allen diesen Studien und nicht aus irgendeiner dialektischen Konstruktion erwuchs den beiden allmählich jene Anschauung, die ihren ersten zusammenfassenden Ausdruck im Kommunistischen Manifest fand. Por un lado los hechos, la realidad y, por otro lado, la lógica. La dialéctica desligada del análisis. Ya la tesis doctoral de 1841 está plagada de dialéctica. Con la misma línea, en *Las tres fuentes del marxismo. La obra histórica de Marx*, conferencia perpretada en Brema en 1907, nos dice: “Pero las mismas relaciones económicas descansan, a su vez y en última instancia, en el carácter y grado de dominación del hombre sobre la naturaleza, que resulta del conocimiento de las leyes de ésta. Por distinta que pueda parecer la sociedad del resto de la naturaleza, aquí como allí, encontramos la evolución dialéctica, es decir el movimiento causado por una lucha de oposiciones que surgen espontáneamente y continuamente del mismo medio.”. Es decir, una dialéctica que “evoluciona” de las leyes de la naturaleza.

Por otro lado, en la línea negadora de la dialéctica, también se han generado encarnizados debates sobre el problema de la dialéctica. En esta línea encontramos dos vertientes: la tradición marxista italiana con Galvano Della Volpe, y su lectura concreto-abstracto-concreto del *Einleitung*, que plasma en *Sobre la dialéctica*; y la francesa con Louis Althusser, en *La revolución teórica de Marx* con su ruptura e influencia kantiano-fichteana que deventrá en spinociana pasos más adelante. Existieron muchos otros negadores de la dialéctica, muchos discípulos de Althusser y Della Volpe, pero al no ser el tema del trabajo, nos limitamos a mencionar a, por un lado, Jacques Rancière, Pierre Macherey, Étienne Balibar y, por otro lado, Lucio Colletti, Mario Rossi, Giulio Pietranera y Umberto Cerroni.

Ahora bien, aquí partimos de la crítica contra los negadores de la dialéctica y contra algunos asolapados que solo mencionan la dialéctica como un adorno de teorías más concretas; como una *dialéctica nominal*. Y esto, porque la dialéctica no es solo un nombre, sino que la teoría de las determinaciones esenciales lleva como núcleo la oposición de la identidad y la

diferencia que deviene en contradicción. Con toda una serie de mediaciones, claro está. *Si la dialéctica es el corazón de la propuesta de Marx, la contradicción es el movimiento de ese corazón o la sangre que corre por sus venas.* Consideramos que las confusiones surgen de una disyuntiva que fue muy popular en la segunda internacional: *negar a Hegel*. Lo cual daba como resultado considerar la dialéctica como un mero nombre, donde se partía de una lógica de la identidad. Exhorta Marx frente a Eugen Dühring: “-Mi relación con Hegel es muy sencilla. Soy discípulo de Hegel, y la vocinglería presuntuosa de los epígonos es francamente ridícula. No obstante, me he tomado la libertad de adoptar para con mi maestro una actitud crítica, de desembarazar su dialéctica de su misticismo y hacerle experimentar un cambio profundo, etcétera-”. (Marx, 1986, 658). Y, del mismo modo, en una carta redactada en Londres el 6 de marzo de 1968 con Kugelmann como destinatario, Marx confronta a Dühring, mencionando que este: “-Sabe muy bien que yo soy materialista y Hegel idealista. La dialéctica de Hegel es la forma fundamental de toda dialéctica, pero sólo lo es una vez despojada de su forma mística, y esto es precisamente lo que distingue mi método-” (Marx, 1975, 87-88). De la cepa de esas afirmaciones, hay muchas. La discusión no va por negar a Hegel y su relación con el “-Prometeo de Tréveris-”, sino por encontrar de qué modo influenció Hegel en Marx y cuál es la demarcación y límite conceptual entre estos dos. No solo por las mismas afirmaciones de Marx, sino porque teóricamente la lógica de Hegel recorre casi el total de la obra de Marx.

Dicho esto, nos sumergimos directamente en la forma como Dussel entenderá el movimiento dialéctico, las categorías y el orden de estas. El filósofo de la liberación, como esbozamos ya, propondrá una lectura que es crítica con la versión del marxismo que parte de la dialéctica como fundamento de toda praxis y crítica. O, dicho de otro modo, que entiende y establece a la dialéctica como base crítica que se asienta ella misma en la totalidad. Un caso clásico es el de Georg Lukács cuando en *Historia y conciencia de clase* menciona: “-Esta forma interna de la estructuración del problema remite al problema central del método dialéctico, a la comprensión exacta de la

posición dominante que ocupa la categoría de totalidad y, así, a la filosofía hegeliana-”. (Lukács, 1970, 65). Sin embargo, no será el único en partir de la categoría de *totalidad*, entre otros se puede mencionar a Karl Korsch, Herbert Marcuse, Karl Kosik, Jürgen Habermas, etcétera. Dussel, al contrario, no sitúa la *categoría de totalidad* como el centro gravitacional de la dialéctica, sino que realizará una reubicación desde un momento previo, anterior al ser: el *Otro*. En el caso de la dialéctica de Marx será posible un momento previo a la totalidad del capital, el trabajo vivo. Pero, para poder entender estas propuestas, es necesario ir paso a paso. O, en otras palabras, la dialéctica tiene un “orden real” en su proceso de despliegue: un orden categorial.

Cabe preguntarse ¿Qué es el orden categorial? Aún más preciso y anterior ¿Qué son las categorías?⁵, ¿Las propusieron solo Hegel o Marx? ¿es solo un juego metafísico inventado por los soviéticos? ¿Hay alguna relación entre la dialéctica y el or-

5 Las categorías no solo han sido trabajadas en Hegel o Marx, sino que tienen larga data desde los griegos. Aristóteles en su *Metafísica* desarrollará diez tipos de categorías. Kant, en la *lógica trascendental*

6 Véase Lora, J. (1983). *El método dialéctico*. Arequipa. Chávez Editores. Acusando a Rosental por su libro *Método dialéctico marxista* de ser el creador de la falsificación del orden de las categorías como problema central de la dialéctica; nos dice José Lora Cam: “-(...) el problema de las categorías no es realmente la esencia de la dialéctica sino que, por el contrario, es un problema creado artificial y artificiosamente por los pensadores soviéticos-” (Lora, 1983, 14). Lo que hace Lora Cam es torcer las propuestas de Marx. Leer parte de textos incompletos, ya que en uno de sus textos de apoyo, la *Miseria de la filosofía*, Marx planteará que el problema no son las categorías, sino que el problema es perder de vista la historia. Y esto como en el caso de Proudhon y sus epígonos tendrá consecuencias teóricas y políticas ya conocidas. De tal manera que, Marx, en la primera parte, *El método*, del capítulo segundo la *Metafísica de la economía política* menciona: “Las categorías económicas no son más que expresiones teóricas, las abstracciones de las relaciones sociales de producción. Proudhon, tomando las cosas al revés, como buen filósofo, no ve en las relaciones reales más que las encarnaciones de estos principios, de estas categorías (...)” (Marx, 2015, 68). No es dejar de lado las categorías, sino entender que se construyen de las “-relaciones reales-”. Marx lo recalca también en su carta a Annenkov 28 de diciembre de 1846: “-Proudhon nos ofrece una fantasmagoría con pretensiones de dialéctica. No siente la necesidad de hablar de los siglos XVII, XVIII y XIX, porque su historia discurre en el reino nebuloso de la imaginación y se remonta muy por encima del tiempo y del espacio-”. (Marx, 2015, 135). Esto último es lo que critica Marx: desligar la historia de la dialéctica, pero en ningún momento creer que las categorías son idealismo, ni mucho menos una invención del marxismo soviético como afirma Lora Cam, sino que son parte del proceso dialéctico que el filósofo

den categorial de Hegel y Marx? Para ver la importancia hay que hacer un breve esbozo de cómo Dussel respondería a estas preguntas.

Ya en su libro *La producción teórica de Marx*, Dussel realizará un estudio profundo y meticuloso del método que Marx despliega para develar las leyes del movimiento del capital en los Grundrisse. Encuentra dos momentos generales: el de la analítica y el de la dialéctica. Estos dos se subdividen en otros momentos que veremos a continuación. Marx nos dice: “-Parece justo comenzar por lo real y lo concreto, por lo supuesto efectivo; así, por ejemplo, en la economía, por la población que es la base y el sujeto del acto social de la producción en su conjunto. Sin embargo, si se examina con mayor atención, esto se revela como falso-”. (Marx, 2016, 21). Por tanto, se debe 1) *abstraer las determinaciones*, no tomarlas como están. Esto último sería empirismo o realismo ingenuo. Ni siquiera debe creerse que esa “representación caótica” que se presente es totalmente un algo fuera del sujeto, sino que ya es algo mentado. Para Dussel el tema resulta fundamental: “-La abstracción (...) no separa directamente la determinación de lo real concreto (...), sino de la ‘representación’ ya conocida (...)”-. (Dussel, 1991, 51). Del mismo modo, pues, que se abstrae las determinaciones se las produce 2) *ascendiendo de lo abstracto a lo concreto*, es decir, un proceso ya propiamente dialéctico de construcción de la totalidad. Esta construcción dialéctica tiene un doble movimiento: internamente desde su esencialidad, relacionadas entre sí con opuestos que se van definiendo entre sí también y, por otro lado, con lo ganado se construye otra totalidad que sintetiza los opuestos anteriores. De totalidad a totalidad se construye, en un ascenso dialéctico desde lo más esencial, el todo concreto. Así, se realiza una 3) *construcción y ordenamiento de las categorías*. En este proceso de ordenamiento de las categorías construidas desde las determinaciones, pues, se construyen categorías más complejas en base a categorías otras más simples.

Ahora bien, podemos dar ciertas aproximaciones. Nos dice entonces Dussel que: “-Las categorías son así elementos

arequipeño no entiende o, en todo caso, entiende arraigado y fiel a la creación engelsiana y soviética de la férrea, naturalista y dicotómica idea contra la materia.

o mediaciones de construcción (constitución) o explicación; momento hermenéuticos esenciales del método”. (Dussel, 1991, 60). Las categorías no surgen como cree Proudhon en la sublime idea que yace en los cielos, replica un Marx furioso en las cartas de Annenkov, pero tampoco como creen los economistas desde el desarrollo meramente histórico, sino de su *articulación* con la moderna sociedad burguesa. Estas categorías no tienen un orden a priori, ni meramente a posteriori, sino que son construidas desde la realidad moderna burguesa. En términos de Dussel:

(...) el orden de las categorías (aunque sea un orden teórico) reconstituye la realidad en un orden abstracto, surgiendo desde la misma realidad (no desde las ideas). Pero la realidad a la cual el orden de las categorías hace referencia es totalidad concreta, con múltiples determinaciones, que es la moderna sociedad burguesa. (Dussel, 1991, 56).

De tal modo, el método de Marx tiene como herramienta a las categorías y su orden de lo esencial que se construye desde las determinaciones de la articulación de la moderna sociedad burguesa. Estas serían las herramientas críticas contra el capital. Estas categorías están “-(...) constituidas por el entendimiento representativo (es el momento analítico (...))” (Dussel, 1988, 23). El momento analítico que posibilitaría el desarrollo dialéctico que ordena o sintetiza lo analizado previamente. Así concluye Dussel que: “-Las categorías son las ‘diferentes formas (Formen)’ o ‘configuraciones (Gestaltungen)’ a través de las cuales, analíticamente, el concepto es desarrollado genética, dialéctica, racionalmente-”. (Dussel, 1988, 302).

Avanzando un poco más, nos centraremos en la relación entre Hegel y Marx. Dussel apunta que “-(...) todo lo que Marx hace no es hegeliano, aunque siga toda su lógica (aunque parezca contradictorio, no es tanto). Para Hegel, el proceso del capital hubiera sido sin plusvalor, es decir, nada surge desde fuera del capital”. (Dussel, 2008, 113). Con todo lo avanzando, sobre las categorías, examinaremos el artículo *Hegel, Schelling y el Plusvalor*.⁷ Este artículo realiza un esquema de analogía entre

⁷ Este texto ha sido reproducido en diversos libros compilatorios y, en parte, modificado en distintos momentos. Por ejemplo, aparece en *Materiales para*

la propuesta de Marx y Hegel, entre la *Ciencia de la Lógica* y *El capital*. Y en este trayecto relacional de las categorías, permiten un momento de irrupción de diferencias entre ambas lógicas, ya de una totalidad homogénea, ya de la creación desde la nada. Veamos, si el inicio para Hegel en su *Lógica* es el *ser indeterminado*, Marx también comenzará con el ser de la moderna sociedad burguesa: el valor. Este es simple y sin contenido. “El Ser es (para Hegel y para Marx) permanencia y proceso: el Ser es y deviene (el valor permanece y se desarrolla como «valorización del valor [*Verwertung des Werts*])»” (Dussel, 2011b, 216). Sucede lo mismo con el ser determinado y la mercancía. El ser se determina en ente [*Dasein*] y en la mercancía se expresa el valor, en tanto que desde el valor se expresa la forma valor y el valor de la mercancía. Del mismo modo, se desarrolla la cualidad con el valor de uso; la cantidad con el valor de cambio y la medida con el dinero. Un despliegue dialéctico que desde la lógica de Hegel es posible tejer una correlación y correspondencia con la lógica que Marx desarrolla en *El capital*. Y justamente en este momento del desarrollo dialéctico, de la transformación de dinero en capital se encuentra la clave para entender la propuesta de Dussel y la construcción de sus ideas. El término sobreponerse (*Uebergehen*) resulta fundamental, porque es el momento en que el Ser se apariencia o el Ser es determinado como esencia. Este momento es el que desvincula totalmente a Marx y Hegel. Ya que el salto de *lo mismo a lo mismo* se realiza en Hegel, pero en el desarrollo dialéctico que propone Marx hay una determinación que resulta imposible que surja del mismo valor: el plusvalor. Por lo tanto, se realiza una transformación del di-

una política la liberación, con compilación del mismo Dussel y publicado el 2007 en Plaza y Valdez; *Tras las huellas de un fantasma* compilado por Marcello Musto que toma como base un coloquio internacional llevado a cabo en Nápoles del 1 a 3 de abril del 2004, publicado en italiano el 2005 y por Siglo Veintiuno el 2011; *Dialéctica y capital* compilado por Mario Robles de un Seminario llevado a cabo del 9 al 13 de junio de 1997 en la UAM- Xochimilco. Sin embargo, aparecen antecedentes de años atrás. *Semejanzas de estructuras de la lógica de Hegel y el capital de Marx* presentada en una ponencia en el Simposio de Filosofía de la UAM-Iztapalapa, sobre “Kant, Hegel y las ciencias sociales” entre el 6 a 8 de marzo de 1985, publicado en el libro *Historia de la filosofía latinoamericana y filosofía de la liberación* en 1994, Bogotá; después aparece como *La fuente creadora del plusvalor en Marx y*, finalmente, con el título *Hegel, Schelling y el plusvalor*.

nero (el Ser⁸) al capital (esencia). O, como menciona Dussel en una entrevista sobre Marx realizada el 2016 en Ciudad de México:

“¿Y cómo el dinero se transforma en capital? siguiendo la lógica de Hegel: cualidad y valor de uso, cantidad y el valor de cambio, medida y dinero, son las tres categorías primeras del dinero en la Doctrina de la Ciencia. Pero Hegel pasa del ser a la esencia homogéneamente. El ser es fundamento y es la esencia y sigue, el ser es la esencia. En cambio llega Marx al dinero y dice: Infinita cantidad de dinero no hace una pisca de capital. Yo puedo tener millón de dinero, no tengo un centavo de capital. (Martínez, 2017, 116-117)

Este *pasar homogéneamente* del ser a la esencia, porque la esencia no sería ni un momento fuera o desligado del ser, ni otro fuera, sino un despliegue de aparienciación o reflexión del mismo ser. Para Hegel el desarrollo del ser siempre sería inmanente, desde sí mismo. En cambio en Marx esa transformación, siguiendo la lectura de Dussel, ocurriría desde la nada del capital. La transformación (*Verwandlung*) del dinero en capital sería un salto al infinito, por tanto, una transformación también de su propia naturaleza. Se crearía el nuevo valor desde el trabajo vivo como momento más abstracto fuera del capital, de tal manera que, el trabajo vivo sería la fuente del valor que es creado desde la nada. Se realizaría, entonces, un *sobre-pasar* (*Uebergehen*) dialéctico, del despliegue del ser con un agregado fuera del mismo ser, desde la nada. Se le hace posible a Dussel mencionar, entonces, que:

La diferencia, sin embargo, se encuentra en que para Hegel la Esencia es «idéntica consigo misma»; la Esencia es la Identidad originaria. Para Marx, en cambio, el capital no es idéntico a sí mismo. En el momento de la acumulación hay más valor (plusvalor) que en el origen del proceso de producción. El Capital-A (en el inicio) no es idéntico con el Capital-B (al final del proceso). En esta no-identidad estriba la distancia entre Hegel y Marx, como veremos. (Dussel, 2011b, 219).

8 La mención del Ser en esta parte, se refiere al Ser frente a la Esencia y el Concepto. Por otro lado, el ser (indeterminado) analogado con el valor hace referencia al punto de partida de la doctrina del ser, contrapuesto a la nada y al devenir.

Es a esta *no-identidad* a la que hay que prestar más atención, porque la transformación del dinero en capital resultaría el momento esencial de separación entre el pensamiento de Hegel y Marx. Finalmente, la producción con el fundamento; la circulación con el mundo de las apariencias; y la unidad de la esencia y la existencia con la realización del capital, desarrollarían la analogía final que establece Dussel entre las lógicas de Hegel y Marx. Situando siempre, claro está, el momento esencial de la transformación de dinero en capital como el tema más importante de todo *El capital*, por ser el preciso momento donde se produce el *pasaje de lo no-capital a lo capital* o, dicho de otro modo, el sobreponerse del trabajo vivo desde la nada a la subsunción de la totalidad del capital. (Dussel, 1990, 139).

B) trabajo vivo y exterioridad

Este es el eje gravitacional, el meollo, desde donde se teje la urdimbre teórica de Dussel. Sin embargo, la colocamos en segundo lugar, frente al orden de las categorías, porque este tema nos permitía ir esbozando ciertas ideas del trabajo vivo. Como ya se dijo, anteriormente, el trabajo vivo como exterioridad, no es, simplemente, una propuesta que Dussel rastrea en Marx, sino que, resulta más complejo, ya que los andamiajes categoriales que permiten comprender y aprehender la propuesta del trabajo vivo, ya fueron esbozados en los años 60's con su estudio de Emmanuel Levinas frente a Martín Heidegger.

Ahora bien, Dussel encuentra tres momentos de exterioridad frente a la totalidad del capital: 1) histórico; 2) ante festum; y 3) post festum. En estos tres momentos es donde la totalidad no termina de “-morderse la cola-” encerrándose en la circularidad del todo, sino que permanecen fuera, en otra lógica o en una exterioridad al capital. Si bien el capital es un concepto que agrupa distintas categorías que forman una totalidad, las categorías que formarían el capital tendrían como exterior, 1) en sentido histórico, a otras categorías que no formarían una totalidad dentro del capital, sino que permanecerían fuera. El feudalismo, por ejemplo, como otra totalidad, se compone de otras determinaciones, relaciones, categorías y conceptos. Históricamente, se ubicaría anterior al capital, además que toda su

lógica se ejercería de modo distinto que la del capital. 2) Antes de la fiesta -¡del capitalista claro!-, de la explotación, existe en potencia el fundamento de la totalidad, lo que le permite ser, lo que lo hace posible, lo que el capital explota para generar su ser: trabajo. “-Puede ser más allá o fuera por su propia naturaleza: exterioridad propiamente dicha, metafísica, como el trabajo vivo, es el otro que el capital, siempre sincrónicamente-”. (Dussel, 1991, 338).

Aquí nos encontramos en el origen del desarrollo, en el estampido originario que marca la diferencia radical entre el ser y el ente (valga para Marx: la diferencia radical entre el ‘trabajo vivo’ y el ‘trabajo objetivado’; la Diremention [como dirá Marx] o Entzweiung [desdoblamiento de lo ‘uno’]). (Dussel, 1988, 299).

En cuanto se abstrae el trabajo, se llega al trabajo más esencial y general: el trabajo vivo. Un momento *trans-ontológico abstracto esencial*. No sería parte del capitalismo, sino que cruzaría, transversalmente como una potencia del acto de objetivar la vida, a todo modo de producir. El trabajo vivo tendría a su antítesis en el trabajo muerto u objetivado, pretérito, que ya ha dejado de ser potencia, y se ha introducido dentro de la cosa. Un trabajo que vivifica, que le da vida, a la cosa. Dussel dirá que es un trabajo anterior a toda totalización, previo a toda ontología; el trabajo vivo es un momento *trans-ontológico* en el sentido que es anterior, o va más allá, de toda ontología o del ser. Es el otro previo al ser, la exterioridad, el trabajo vivificante, el trabajo vivo. Así, pues, “-El trabajo vivo es la categoría más simple, la más concreta y, sin embargo, en su exterioridad con respecto al capital (trabajo objetivado), la referencia obligada en todo desarrollo posterior-”. (Dussel, 1988, 305). Antes que el ser (el valor) se totalice en el capital (esencia) necesita subsumir “-la fuerza de trabajo-”, categoría que Marx usa, para analizar el capitalismo, pero un momento previo, en cuanto abstracción, sería el trabajo vivo. El trabajo vivo (como categoría más simple; como el principio más abstracto y real) (Dussel, 1988, 293). Por tal motivo, el trabajo vivo, siguiendo el método dialéctico, tendría importancia, porque se ubicaría en el momento más

abstracto, que haría posible el ser. Un momento que estaría más allá de la totalidad, el trabajo vivo que sería siempre trabajo no objetivado, no puesto. El trabajo vivo no podría valorizarse, porque sería lo que está más allá del valor, la fuente de todo valor. Al serlo, el trabajo vivo no estaría dentro del capital, sino fuera, sería no objetivación, lo opuesto de estar dentro del objeto. “-En efecto, el trabajo vivo, el trabajador mismo en su carnalidad disponible es ‘el otro’ absoluto que enfrenta al capital desde su exterioridad propia-”. (Dussel, 1991, 339). Un trabajo nunca subsumido, metafísicamente, como algo exterior, siempre más allá del capital.

Ahora bien, cabe mencionar que Dussel intenta encontrar este traspaso de una *trans-ontología* que podría rastrearse en el último Schelling que retorna a Berlín, en su *filosofía de la revelación*, pero también en *el otro sensible* de la relación yo-tú de Ludwig Feuerbach. (Dussel, 1991, 340). O, es decir, que el seminario que dicta Friedrich Schelling al retornar a Berlín en 1841 después de la muerte de Hegel en 1831, habría influenciado en los jóvenes hegelianos. Entre ellos, Feuerbach. Este último en Marx, pero también en Emmanuel Levinas y Franz Rosenzweig, ya en el siglo XX. Y, claro está, Levinas propondrá la categoría neurálgica en la arquitectónica de Dussel. Por tanto, habría cierta genealogía de críticos desde la exterioridad, desde donde Dussel se posiciona teóricamente.

Dicho esto, una vez celebrada la fiesta, una vez que el trabajo vivo se objetiviza, y se introduce, se subsume dentro del capital, es devorado y se le extrae todo –como decía Goethe en boca de Mefistófeles– ese *fluido singular*, subyugado sin nada más que servir al capital. El trabajador es expulsado, es regurgitado desde lo más profundo de las entrañas del capital. 3) Este es el momento post-festum. Cuando el trabajador deja de ser clase, se transforma en pauper. Es expulsado de la totalidad, como sobrepoblación relativa. Es el sujeto que ha dejado de ser explotado, y ha pasado a las filas de los que no pueden producir para el capital, los que no son útiles. “-El pobre, por ello y como fruto de la explotación del mismo capital, es “-el otro-” por excelencia-”. (Dussel, 1991, 341). Al ser expulsado, al poner más plust tiempo en el trabajo, el trabajador pasa a ser

parte del ejército industrial de reserva.

Haciendo un último resumen de la categoría central, el trabajo vivo, en la interpretación que realiza Dussel de Marx, podemos encontrar a) el trabajo vivo como metafísica antitética del trabajo objetivado (respecto a la determinación). De esta antítesis, pues, podemos encontrar distintos momentos críticos desde trabajo vivo. b) El trabajo vivo como momento más abstracto (respecto al método), que le permite, tomando un caso, reconstruir metodológicamente, una propuesta crítica respecto a las relaciones de dependencia en el mercado mundial. c) El trabajo vivo como sustancia creadora desde la nada (en cuanto a la producción): “-(...) en cuanto ‘-otro-’ que el capital, es sin embargo el creador de valor en el capital, desde la nada (ex nihilo acostumbra decir Marx) del capital. Positivamente la exterioridad del trabajo vivo (en cuanto otro que el capital y todavía-no subsumido) es la fuente posible de su valorización-”. (Dussel, 1988, 369). Además, d) el trabajo vivo como vida real y concreta (en cuanto sujeto concreto real): “-(...) trabajo vivo (como ‘proceso de trabajo’- subsumido en el capital) en el consumo de vida como la esencia del ‘modo de producción capitalista’”. (Dussel, 1990 146). El subsumir el trabajo vivo, pues, sería el mismo instante en que se consume vida humana. Por tanto, el trabajo vivo es vida y el trabajo objetivado la muerte.

También, entonces, e) al trabajo vivo como momento trans-ontológico, ético (respecto a una ética): “-Desde esa corporalidad real y sensible del trabajo vivo todo debe ser éticamente juzgado-” (Dussel, 1988, 310). Consiguientemente, existiría una propuesta ética que se construye desde el trabajo vivo que sería el apostar de Marx por la vida misma. Asimismo, f) el trabajo vivo sería un momento previo que hace posible la ciencia y la crítica (respecto a la ciencia): “-(...) para Marx la exposición crítico científica, o racional del sistema de toda economía política posible no es sino el desarrollo del concepto del trabajo vivo, y dentro de cual el desarrollo del concepto del ‘capital’ es un momento secundario y fundado-” (Dussel, 1988, 301). g) El trabajo vivo como pauper (respecto al sujeto): “-El trabajador, el otro que el capital, es un “pobre” en tanto despojado de los medios para realizarse, pero, metafísicamente, es la

fuentes creadoras de todo valor del capital-” (Dussel, 1988, 370). El pobre es la encarnación del trabajo vivo mismo. Finalmente, h) el trabajo vivo como momento de posibilidad emancipatoria, ya que vendría a ser un momento esencial que no es estar dentro del capital, sino fuera.

C) Material y materiell

En esta parte abordaremos la propuesta de Dussel que afirma la doble dimensión de la idea de materia en Marx. El filósofo de la liberación, pues, encuentra una distinción en la idea de materia, -a nuestro juicio- en parte válida, en parte no. Por un lado, para él, *materiell* tendría un sentido físico y *Material* un sentido ético. Esta división entre material, si bien cree Dussel que es propia de Marx, podría tener cierto antecedente en Kant o, al menos, permite una explicación con fines propedéuticos. Así, pues, el filósofo de Königsberg, al proponer su moral autónoma frente a la moral heterónoma, es decir, la moral que parte de la máxima, de la ley, frente a la moral que parte de la felicidad; realiza una importante diferenciación para la ética: la de *ética formal* y *ética material*. La forma se opondría a la materia, la primera sería el marco de una figura en general, mientras que la materia el contenido de la misma figura.

La naturaleza racional se exceptúa de las demás por fijarse a sí misma un fin. Este sería la materia de toda buena voluntad. Pero, como en la idea de una voluntad absolutamente buena sin condición restrictiva alguna (la consecución de este o aquel fin) hay que hacer abstracción de todo fin a realizar (como aquello que convertiría a cualquier voluntad en algo solo realmente bueno) (Kant, 2012, 152)

Por lo tanto, materia y contenido tienen que ser abstraídos, hasta dejar las formas universales de las máximas generalizadas como principios formales a priori. Así, la moral no sería material, sino formal, el principio no estaría trazado con la felicidad, sino con un marco formal moral. La ley moral sería el fundamento que marcaría el accionar de la razón pura práctica. Y para lograr ese objetivo, hay que abstraer la materialidad, pero no una materia física, sino de contenido. O como nos dice Im-

manuel Kant:

La ley moral es el único fundamento para determinar la voluntad pura. Pero como dicha ley es simplemente formal (exige únicamente la forma de la máxima como legisladora universal), hace abstracción de toda materia en cuanto fundamento determinante y, por consiguiente, hace abstracción de cualquier objeto del querer. (Kant, 2013, 252-253).

Regreso a la propuesta dusseliana de Marx. Para Dussel existirían ciertos rasgos de una ética material en Marx y, además, una diferenciación entre materia como contenido y materia meramente física. Esta distinción radicaría en la diferencia entre Material y materiell. Al discutir el tema de la pobreza y la corporalidad en Marx, Dussel afirma que “-(...) material (con a) significa contenido; y materiell, significa cosa física, o cósmica, una cosa como una piedra. No sé si sospechan, pero el materialismo dialéctico se equivocó por completo, confundió uno con otro-”. (Dussel, 2008, 39). Se puede objetar que la cita es extraída de conferencias, y no de un texto compacto y clásico. No obstante, la propuesta ya se había pincelado y mencionado pretéritamente en los Cuadernos tecnológicos-históricos de 1984 donde, al mismo tiempo que examina el círculo pragmático y las relaciones de la materia con el productor, menciona que el: “-(...) materialismo productivo-“(del que nos habla Marx en la esencia de su discurso científico) no es un “materialismo cosmológico o dialéctico-“(del que nos habla Engels en alguna de sus obras no científicas, sino de divulgación)-”. (Dussel, 1984, 50). Incluso tomará una posición crítica frente a los materialistas, pero sin dejar de incurrir en una confusión respecto al término materiell; nos expresa Dussel en sus propios términos:

Para Marx “materia” en su sentido primero y fuerte significa “con lo que” algo se hace, el recurso con el que se fabrica algo. Se trata de un sentido productivo (tecnológico), antes que antropológico (lo sensible) o cosmológico (la masa del universo). (Dussel, 1984, 49).

Esta lectura de Dussel de la materia “-con lo que-” es más preciso que cuando, de manera exagerada, afirma que siempre tiene un contenido ético como lo afirmará en años postreros.

La diferencia radical ya aparece plasmada en estos textos como preludio de la diferencia; postura que criticaremos. Podemos notar que ya ensayó su futura propuesta cuando menciona que existe un sentido productivo previo a lo cosmológico, pero lo que no concuerda con la propuesta final es que lo tecnológico es previo a lo antropológico.

Si aún no convence la propuesta, veamos que Dussel ya mencionaba esto en su *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión* en 1998. En las 17 tesis que ordenará y sustentará Dussel, a lo largo de su texto más importante, dedicará un espacio para, ya en la tesis 10, discutir sobre la idea de materia. Nos dice que:

“En alemán Material (con «a») significa «material» como «contenido (Inhalt)» opuesto a «formal»; mientras que «materiell» (con «e») significa material, de materia física, opuesto p.e a «mental» o «espiritual». El materialismo de Marx, obviamente, es ‘Material’ (con «a»), ya que su problemática es la de una ética de ‘contenido’, y no del «materialismo dialéctico» de la naturaleza (de Engels, o del estalinismo posterior), al que nunca nombró así ni dedicó página alguna significativa (Dussel, 1985,36-37).”. (Dussel, 2007, 621-622).

Es clave mencionar que no se trata para Dussel de un mero problema del lenguaje semántico-sintáctico o de erudición filológica, sino que es una lectura que le permite formular una certera crítica epistemológica a una de las tesis centrales que sostienen el armazón teórico del llamado materialismo dialéctico. Haciendo una breve digresión, para entender la importancia, Lukács y Gramsci habían criticado el naturalismo y cientificismo del Ensayo de Nikolai Bujarin. Alfred Schmidt, por ejemplo, con su lectura del *Stoffwechsel* critica la dialéctica naturalizada con la misma pretensión de Dussel, pero desde otro ángulo. Incluso, la importancia de la diferenciación cobra peso, porque le permite formular su propuesta de una ética material con pretensiones de universalización.

Siguiendo la ilación, problematizando con la tradición ética que lleva como radiante senda la oposición entre forma y materia, para después discutir contra las corrientes procedimenta-

les de los neokantianos o contra las éticas comunitaristas, p.e, de Alasdair MacIntyre, Charles Taylor o Michel Walzer; Dussel rastrea y sustenta que en Marx existe ya la división mencionada y con ello una ética de contenidos que permite, al fin, proponer la fundamentación de una ética material universal. Es por esto que “-Marx está muy lejos de un materialismo (físico) simplista (lo materiell con «-e-»)). Por el contrario, de lo que se trata es de que el ser humano reproduce su vida física y espiritual, cultural, en su contenido (lo material con «-a-»))”. (Dussel, 2007, 131).

Ahora bien, vayámonos adentrando en los apuntes que realizaremos. En su texto de comentario a los Grundrisse de 1985, donde examina, por un lado, la dualidad dicotómica de la idea frente a la materia y, del mismo modo, la mediación del sujeto frente a la materia, Dussel expondrá cierta perspectiva crítica que después él mismo contradirá sin percatarse (esto lo veremos en el siguiente apartado). Así, pues, Dussel expondrá una eficaz crítica a Konstantinov, y a todos los que caen con él, en torno a la materia fisicalista no mediada por el sujeto productor. Esta crítica consiste en afirmar que existe una dimensión siempre mediada de la naturaleza por el sujeto o, lo que es lo mismo, que para Marx la materia lo es en cuanto relación con el sujeto productor. Esto iría, pues, en contra de la visión tradicional en la cual, el que parte de la materia es materialista, “-el que no cree en Dios-”, el ateo, y, por otro lado, los idealistas quienes creen en la idea como supuesto de toda realidad. Es decir, una lectura “-manualesca-” e ingenua. En los propios términos de Dussel: “Es evidente que el sujeto constituyente es anterior a la “materia constituida”. En este caso Konstantinov no tendría la razón; la relación no es ‘conciencia-naturaleza’, sino ‘sujeto de trabajo-naturaleza trabajada’ (materia en sentido productivo)”. (Dussel, 1991, 36). Por tal, no existiría una oposición tajante de lo espiritual o lo material, sino que se efectivizarían en un eterno juego dialéctico, donde la materia es siempre ‘materia de producción’ mediada por el sujeto. Lo constata Enrique Dussel cuando niega la siguiente dicotomía: “(...) el pensamiento de Marx sería un teoría del conocimiento: la naturaleza es antes que la conciencia (materialismo), la conciencia antes que la naturaleza (idealismo). Esta simplificación ingenua es totalmente

extraña a Marx”. (Dussel, 1991, 178).

En resumen, no tendría sentido la materia por sí misma, desligada del sujeto, sino más bien la materia subjetivizada o el producto humano. De ahí que la propuesta de una materia donde se encuentra escrita la realidad y salpica su tinta en nuestra conciencia no tendría ligazón con la propuesta de Marx, sino que sería un *materialismo ingenuo*. Esto lo recalca cuando en su libro de 1993 *Metáforas teológicas de Marx* menciona lo siguiente: “-Marx tiene de la «materia-» un sentido productivo (el teólogo le llamaría «sacramental-»); es decir, no interesa la materia «cósmica» de un pretendido «-materialismo dialéctico-» (al cual Marx nunca se refirió), sino a un constituir la «naturaleza-» como «-materia de trabajo-»”. (Dussel, 1993, 279).

2) críticas a una diferenciación epistemológica radical: Material y materiell

En este pequeño apartado rastreamos, analizaremos y criticaremos la diferencia entre *Material* y *materiell* que Dussel rastrea en ciertos textos de Marx. Encontraremos aquí que, si bien Marx usa los dos términos de materia, no se puede encontrar en ningún lado la diferencia tajante y radical que encuentra Dussel entre *Material* y *materiell*, por el contrario se encuentra que Marx usa el término *materiell* como adjetivo derivado del sustantivo. Por ejemplo, en el caso de *sustrato material (materiell)*, el término solo se usaría como un acompañante del otro término sustrato, es decir, “-sustrato material-” o, en otro ejemplo, de “-producción material-”. En otras palabras, se presenta como un adjetivo del término sustrato o bien del término producción. Del mismo modo, cuando usa el término *Material* no sería porque es contenido ético como afirma Enrique Dussel, sino como sustantivo en sentido lingüístico. Por ejemplo, cuando menciona el término materia (*Material*) natural. Así *Materia* sería sustantivo del que se dice natural. En distintos textos de Karl Marx, en especial en *El capital* se menciona la materia, en el sentido de *materiell*, como una materia fuera o meramente física, pero que justamente coincide con materia como adjetivo.

Ahora bien, después haber puesto las cartas sobre la mesa en torno a la formulación de la diferencia epistemológica, y

hasta ética, de la materia que Dussel desarrolla, deberemos encontrar otra forma de entender la materia que sería más coherente con lo que Marx menciona. En vez de dividir las formas de entender la materia en contenido ético y fiscalista, se puede encontrar la diferencia en cuanto la mediación del sujeto. Y, además, la diferencia no radicaría en *Material* y *materiell*, sino en los siguientes términos: *Materie* y *Material*. Esto no se lleva a cabo de manera radical o como una teoría, sino que se plasma en sus obras dejando vislumbrar formas de concebir la materia. Además, cabe precisar que en muchas partes aparecen los términos muy confusos, con afirmaciones duras de roer, pero en su mayoría están como diáfanos rayos de sol. El primero aparecería en la obra de Marx como materia física y no mediada por el sujeto, en cambio la segunda, si bien es más compleja y tiene el sentido de contenido, es un contenido mediado por las relaciones humanas. Cuando Marx usa el término *Materie* hace referencia a una materia desligada de la subjetividad del sujeto, de sus relaciones y mediaciones. En cambio, cuando use el término *Material* se referirá Marx a materia que tiene un metabolismo con el sujeto y no se desliga de este. Encontramos una diferenciación que lleva como criterio la mediación del sujeto, lo cual resultaría en una forma de entender la materia distinta al materialismo dialéctico, engelsismo, leninismo y marxismo tradicional. Veamos la tesis que intentamos sustentar en las siguientes líneas de manera más aguda y profunda, no sin antes analizar los postulados del filósofo de la liberación.

En una cita de Dussel de 1991 de la segunda edición de su comentario a los *Grundrisse*, donde el filósofo de la liberación contradice lo que antes vimos que afirmaba, es decir, que *materiell* era materia física en Marx. Esta cita será intuición para comenzar a investigar más a fondo la diferencia epistemológica de materia:

Podríamos resumir lo ya comentado y avanzar lo que nos falta considerando la reflexión inicial de Marx: “El objeto a considerar es en primer lugar la producción material (materielle) (...) [cierra la cita de los *Grundrisse* de Marx y continúa Dussel]” La producción “material” —no en el sentido opuesto a lo espiritual, sino, y principalmente, en cuanto constituye

a la naturaleza como “materia” de trabajo y “contenido” de satisfacción (...)” (Dussel, 1991, 38).

Vemos cómo las propuestas sostenidas por Dussel caen en contradicción, ya que, en la cita que realiza corresponde al inicio de los *Grundrisse*⁹, Marx usa materia [materiell] como materia producida. Es decir, una materia mediada por el sujeto por la misma producción en su metabolismo, que se menciona al inicio de los *Grundrisse*, se enuncia con el término materiell. Una materia que ha sido relacionada por el sujeto productor, pero que se expresa como materielle, opuesto a lo que Dussel propone.

Cabe mencionar, antes de emprender este breve viaje para rastrear el concepto de materia, que Marx usa los términos *Sache*¹⁰ y *Stoff*¹¹ que también pueden ser traducidos como materia, pero que solo le prestaremos atención en el momento debido. Algunas de las veces, este último, Stoff, aparecerá como materia desligada, pero también, en otras, como materia mediada, así que lo no mediado no será exclusivo de *Materie*, ni lo mediado de Material. Y, haciendo un último rodeo, examinaremos textos pertinentes para la discusión, obviando los menos elementales, que, aun así, no dejan de dar muchas luces. La tesis doctoral de Karl Marx *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro* brinda serias intuiciones sobre el problema que abordamos. Así, pues, en ninguna parte del texto aparecerá el término *Material*, pero, con mucha frecuencia, sí el término *Materie*. No resulta enigmático, si afirmamos que Demócrito concebía, desde su materialismo cosmológico, los átomos y el vacío como compuestos de la materia, como lo único verdadero y real, el resto fenoménico sería apariencia. O, dicho de otro modo, Demócrito “-(...) juzga el mundo sensible como apariencia subjetiva”. (Marx, 1971, 24). En ese sentido, cada vez que Marx usa

7 En esta parte del trabajo dedicaremos un espacio a estudiar ciertos textos fundamentales donde Marx expone su visión epistemológica de materia. Por lo tanto, tocaremos los *Grundrisse* y también esta parte del inicio de “-producción materiell-”.

8 “-Die Menschen beziehen also ihre Arbeitsprodukte nicht aufeinander als Werte, weil diese Sachen ihnen als bloß sachliche Hüllen gleichartig menschlicher Arbeit gelten-”. (Marx, 1963, 88).

9 “-Die Arbeit ist zunächst ein Prozeß zwischen Mensch und Natur, ein Prozeß, worin der Mensch seinen Stoffwechsel mit der Natur durch seine

Materie, solo siguiendo la filosofía de Demócrito, se refiere a materia no mediada por la subjetividad, es decir, como *absoluta materia*¹², en el sustrato informe del mundo fenoménico. Veamos una cita de la tesis de Marx donde discute la relación temporal-material de los átomos y deja vislumbrar el término Materie como materia desligada del sujeto:

Puesto que en el átomo la materia [Materie] como relación pura está despojada de todo cambio y de toda relatividad, se sigue de ello inmediatamente que el tiempo debe excluirse del concepto de átomo y del mundo de la esencia. Luego la materia [Materie]¹³ es, en efecto, eterna y autónoma en cuanto se prescinde en ella del momento temporal. Sobre esto concuerdan por cierto Epicuro y Demócrito (Marx, 1971, 48)

Esta idea se repite cuando analiza las tesis de Epicuro sobre los cuerpos celestes y la Materie autónoma, indestructible [*vorfindet, die selbständige, unzerstörbare Materie, in den Himmelskörpern*]¹⁴ y eterna que los corporeiza. Marx usará el término *Materie* a lo largo y ancho de su *Tesis doctoral*. Ahora bien, sigamos avanzando. En *La Sagrada Familia o crítica de la crítica* saltan a la vista las demoledoras diatribas de Marx contra la Crítica y, justamente, discutiendo contra C. Comte sobre la propiedad y la materia, se nota lo siguiente, a modo de parafraseo de Proudhon:

Pero, precisamente, quedaría por demostrar que, por eso mismo, se encuentra creada la propiedad de la materia. “El hombre ha creado todo, todo, excepto la materia [Materie]¹⁵

eigne Tat vermittelt, regelt und kontrolliert. Er tritt dem Naturstoff selbst als eine Naturmacht gegenüber. Die seiner Leiblichkeit angehörigen Naturkräfte, Arme und Beine, Kopf und Hand, setzt er in Bewegung, um sich den Naturstoff in einer für sein eignes Leben brauchbaren Form anzueignen-”. (Marx, 1963, 192).

10 Diese absolute Form ist jetzt zur absoluten Materie, zum formlosen Substrat der erscheinenden Welt degradier (Marx, 1968, 293)

11 Da im Atom die Materie als reine Beziehung auf sich aller Veränderlichkeit und Relativität enthoben ist: so folgt unmittelbar, daß die Zeit aus dem Begriff des Atoms, der Welt des Wesens, auszuschließen ist. Denn die Materie ist nur ewig und selbständig, insofern von dem zeitlichen Moment in ihr abstrahiert wird. Hierin stimmen auch Demokrit und Epikur überein. (Marx, 1968, 294-295)

12 (Marx, 1968, 303)

13 Faktisch ist es, daß eine neue produktive Fälligkeit der Materie geschaffen

misma” (pág. 89). Además, toda capacidad productiva de la materia [Materie] “no puede ser creada más que a condición de que exista una materia [Materie] que sea su soporte” (pág. 89). (Marx, 1971b, 62).

Esa Materie no es creada por el hombre, es decir que no se encuentra en vinculación ni aleación. Sería, en todo caso, un soporte aún aislado de la relación del trabajo y, con mayor razón, de la propiedad. Así, el Proudhon *crítico* sucumbe hermenéuticamente frente al real. Pero, nuevamente, la figura caricaturesca de Hegel invocada desde la *Crítica*, reafirma la dicotomía espíritu-materia; esto, hasta que Feuerbach les aseste la estocada final:

“-(...) no es más que la expresión especulativa del dogma germano-cristiano de la oposición del espíritu y de la materia, de Dios y del mundo. En efecto: esta oposición se expresa en la historia, en la humanidad misma, en la siguiente forma: algunos individuos elegidos se oponen, en tanto que espíritu activo, al resto de la humanidad considerado como la masa sin espíritu, como la materia [Materie]”¹⁶. (Marx, 1971b, 102-103).

Esta masa está desligada, fuera o sin relación con el espíritu. Quitándole todo soplo de vitalidad que es el espíritu, solo queda una vaga dicotomía que exaltaron los jóvenes hegelianos: *Materie*. Llegaron así a una profunda radicalidad, pues, los hegelianos jóvenes llevan incrustada en su conciencia la dicotomía materia-espíritu lo cual le permite concebir el todo de la manera siguiente: “-Más tarde llegará a identificarse ella misma con

ist. Zu beweisen wäre eben, daß damit das Eigentum der Materie selbst geschaffen ist. Die Materie selbst hat der Mensch nicht geschaffen. Er schafft sogar jede produktive Fähigkeit der Materie nur unter der Voraussetzung der Materie. (Marx, 1962b, 49).

- 14 Das Verhältnis von „Geist und Masse” hat indes noch einen versteckten Sinn, der sich im Lauf der Entwicklungen vollständig enthüllen wird. Wir deuten ihn hier nur an. Jenes von Herrn Bruno entdeckte Verhältnis ist nämlich nichts anderes als die sch karikierte Vollendung der Hegeischen Geschichtsauffassung, welche wieder nichts anderes kritisch als der spekulative Ausdruck des christlich-germanischen Dogmas vom Gegensatze des Geistes und der Materie, Gottes und der Welt. Dieser Gegensatz drückt sich nämlich innerhalb der Geschichte, innerhalb der Menschenwelt selbst so aus, daß wenige auserwählte Individuen als aktiver Geist der übrigen Menschheit als der geistlosen Masse, als der Materie gegenüberstehen. (Marx, 1962b, 89)

la crítica y a darse como el espíritu, lo absoluto, lo infinito, y a dar, por el contrario, a la masa como algo finito, grosero, brutal, muerto, inorgánico, pues es esto lo que la crítica entiende por materia [*Materie*]¹⁷. (Marx, 1971b, 113). La *Materie* se mostraría como lo muerto, sin vida, sin actividad vital, sin mediación subjetiva.

De modo opuesto, aunque la filosofía llegue después de la boda “-Ya en Hegel el espíritu absoluto de la historia tiene sus materiales [*Material*] en la masa, pero su expresión adecuada la tiene sólo en la filosofía.-”. (Marx, 1971b, 103). Siguiendo esta línea, al referirse al término *Material*, dejará notar siempre actividades mediadas por el trabajo humano: “-En los economistas, además del tiempo de trabajo y de la materia prima [*Material*]¹⁸, los gastos de producción comprenden la renta del propietario territorial, los intereses y el beneficio del capitalista.-”. (Marx, 1971b, 64). En esta parte habría un error de traducción de *Material der Arbeit* como materia prima o *Rohmaterial*; debería decir material o materia de trabajo; en fin, en esta corta cita se deja notar que al usar el término *Material* se entreve la mediación subjetiva. En la *Miseria de la filosofía* se desarrollará la misma lógica de ubicación terminológica. Veamos la siguiente cita:

La tierra, mientras no es explotada como medio de producción, no representa un capital. Las tierras capitales pueden aumentar como los demás instrumentos de producción. No se añade nada a la materia [*Materie*]¹⁹, hablando con el len-

15 Sie wird später dazu fortgehen, sich selbst mit „der Kritik“ zu identifizieren und sich damit als „den Geist“, als das Absolute und Unendliche, die Masse dagegen als endlich, roh, brutal, tot und unorganisch - denn das versteht „die Kritik“ unter *Materie* - hinzustellen. (Marx, 1962b, 99)

16 Bei den Nationalökonomien gehört außer der Arbeitszeit und dem *Material der Arbeit* zu den Produktionskosten auch noch die Rente des Grundeigentümers, wie Zinsen und Gewinn des Kapitalisten. (Marx, 1962b, 51).

17 Man fügt, um mit Herrn Proudhon zu reden, nichts der *Materie* hinzu, aber man vermehrt die Grundstücke, die als Produktionsmittel dienen. Man braucht nur in bereits in Produktionsmittel verwandelte Grundstücke weitere Kapitalanlagen hineinzustecken, um das Bodenkapital zu vermehren, ohne etwas an dem Bodenstein, das heißt der Ausdehnung des Bodens hinzuzufügen. Der Bodenstein des Herrn Proudhon ist der Boden in seiner Begrenztheit. Was die Ewigkeit anbetrifft, die er dem Boden beilegt, so haben wir nichts dagegen, daß er diese Eigenschaft als *Materie* hat. (Marx, 1977, 173-174).

guaje de Proudhon, pero se multiplican las tierras que sirven de instrumento de producción. Con sólo invertir nuevos capitales en tierras ya transformadas en medios de producción, se aumenta la tierra capital sin añadir nada a la tierra materia [Materie], es decir a la superficie de tierra [104]. Por tierra materia Proudhon entiende la tierra como límite (Marx, 1987, 113).

La tierra allí, sin trabajo, esa tierra es *Materie*. Veamos, luego del rodeo, más detenidamente la diferenciación. Esta vez, moviéndonos directamente al problema que plantea Enrique Dussel.

Manuscritos económicos filosóficos de 1844

En este apartado rastreamos la noción de materia que se desarrolla en los *Manuscritos de 1844*. Ya en la última parte del primer manuscrito, Marx exhortará, de manera crítica, que “-La economía política (...) capta el proceso material [*materiellen*]²⁰ de la propiedad privada, que esta recorre en la realidad, con fórmulas abstractas y generales a las que luego presta valor de ley-”. (Marx, 2009, 104). Si bien la economía política *parte de aquello que debería explicar*, como apropiadamente Marx menciona en gran parte de sus obras, reconoce también al trabajo como productor de valor. Pero, de forma rápida, advierte Marx satíricamente: ¡ni el trigo, ni las penas y fatigas de la circulación! El quid del trabajo como productor de riqueza radica entonces en que, criticando a los fisiócratas, la propiedad privada estará mediada por el trabajo. Así, pues, vemos que se usa el término *materiell*, pero para especificar un proceso material mediado por el sujeto. Exhorta del mismo modo el “-Moro-”:

La propiedad privada como expresión resumida, material [*materielle*]²¹, del trabajo enajenado abarca ambas relaciones, la relación del trabajador con el trabajo, con el producto de

18 Sie faßt den materiellen Prozeß des Privateigentums, den es in der Wirklichkeit durchmacht, in allgemeine, abstrakte Formeln, die ihr dann als Gesetze gelten. (Marx, 1968, 510).

19 Das *Privateigentum*, als der materielle, resümierte Ausdruck der entäußerten Arbeit, umfaßt beide Verhältnisse, das *Verhältnis des Arbeiters zur Arbeit und zum Produkt seiner Arbeit* und zum *Nichtarbeiter und das Verhältnis des Nichtarbeiters zum Arbeiter und dem Produkt seiner Arbeit*. (Marx, 1968, 522).

su trabajo y con el no trabajador, y la relación del no trabajador con el trabajador y con el producto de su trabajo. (Marx, 2009, 120).

Podemos notar que el *materielle* se entrecruza con relaciones encubiertas, alienadas y, con todo, abarca, incluye o comprende [*umfaßt*] y, por ende, contiene, en su forma de propiedad privada, al voluminoso conjunto de relaciones que se entretejen enajenadamente entre el trabajador, el trabajo, el no trabajador y el producto del trabajo. La propiedad privada no tiene sentido sin el trabajo, pues *la tierra solo es para el hombre mediante el trabajo*.

En cambio, cuando Marx usa el término *Materie* se referirá a materia desligada de las relaciones del sujeto. Si bien critica duramente distintos postulados de los economistas clásicos, también reconoce sus aportes mencionando que “Sin capital, la propiedad territorial sería materia [*Materie*]²² muerta y sin valor. Su civilizado triunfo es precisamente haber descubierto y situado el trabajo humano en lugar de la cosa inanimada como fuente de riqueza-”. (Marx, 2009, 128). El capital es siempre mediado por el trabajo; es, pues, por definición clásica trabajo acumulado, trabajo en una forma distinta, bajo la explotación de la producción capitalista. Por lo tanto, la *Materie* se presenta como lo muerto y sin valor, es decir, en el tema que nos interesa, aparece sin mediación de la producción, como una materia muerta o vacía de trabajo, no mediada o *pura*.

Del mismo modo, se analiza la confusión fisiócrata y hasta mercantilista donde se otorgaba valor a una cosa por serla. El ejemplo clásico era la riqueza material del oro o la plata. Donde estas tenían valor por sí mismas. O, en el caso de los primeros, otorgando riqueza a la tierra. Frente a ello, Marx menciona que “El objeto de la riqueza, su materia [*Materie*]²³, ha recibido pues al mismo tiempo, la mayor generalidad dentro de los límites de la naturaleza en la medida en que, como naturaleza, es también inmediatamente riqueza objetiva-”. (Marx, 2009, 138).

20 *Obne* Kapital sei das Grundeigentum tote, wertlose Materie. Sein zivilisierter Sieg sei es eben, an die Stelle des toten Dings die menschliche Arbeit als Quelle des Reichtums entdeckt und geschaffen zu haben. (Marx, 1968, 528).

21 Der *Gegenstand* des Reichtums, seine Materie, hat also sogleich die höchste Allgemeinheit innerhalb der Naturgrenze - insofern er noch als Natur unmittelbar gegenständlicher Reichtum ist - erhalten (532)

Ahora bien, yendo ya al término *Material* este es traducible como contenido de algo, como lo que compone una cosa, lo que está dentro. En el mismo prólogo indica que se dedicará a examinar las relaciones entre los distintos saberes en la última parte de su investigación. Menciona que examinará los materiales, es decir el contenido de estudio. (Marx, 2009, 47). En el mismo sentido, cuando analiza la relación de la filosofía, la ciencia y la relación con la esencia del hombre, menciona Marx que: “-Las ciencias naturales han desarrollado una enorme actividad y se han adueñado de un material que aumenta sin cesar-”. (Marx, 2009, 148). Se refiere claramente a un contenido del objeto de las ciencias del que se adueña la ciencia natural, pero este “-con que-” se compone no es materia en sentido ético. Ahora bien, este término también se presenta relacionado a la subjetividad del productor y con ello se ubica dentro de toda producción previa. Así, pues, “-(...) el material del trabajo [Material der Arbeit]²⁴ como el hombre en cuanto sujeto son, al mismo tiempo, resultado y punto de partida del movimiento (...)”. (Marx, 2009, 141). En el mismo movimiento son uno, como en el mismo acto son esferas idénticas que en el movimiento se fundirán.

Siguiendo la ilación, las relaciones que pretenden ser individuales o solo del hombre aislado, afirma Marx, son sociales siempre: *el individuo es el ser social*. En esta misma relación del movimiento social “-No solo el material [Material]²⁵ de mi propia actividad (como el idioma, merced al que opera el pensador) me es dado como producto social, sino que mi propia existencia es actividad social (...)”. (Marx, 2009, 141). Otra vez, el material se refiere a las relaciones sociales que median las relaciones con el objeto.

Finalmente, con respecto al término *Stoff* podemos encon-

22 Ebenso sind aber sowohl das Material der Arbeit, als der Mensch als Subjekt, wie Resultat so Ausgangspunkt der Bewegung (und daß sie dieser *Ausgangspunkt* sein müssen, eben darin liegt die geschichtliche *Notwendigkeit* des Privateigentums). (Marx, 1968, 537).

23 Nicht nur das Material meiner Tätigkeit ist mir - wie selbst die Sprache, in der Denker tätig ist - als gesellschaftliches Produkt gegeben, mein *eignes* Dasein ist gesellschaftliche Tätigkeit; darum das, was ich aus mir mache, ich aus mir für die Gesellschaft mache und mit dem Bewußtsein meiner als eines gesellschaftlichen Wesens. (Marx, 1977, 538).

trar, similar que *El Capital*, la noción de materia fuera de las relaciones de producción, es decir, no mediada por la producción, aún. Antes de la producción, en términos de Marx: “-El trabajador no puede crear nada sin la naturaleza, sin el mundo exterior sensible. Esta es la materia [Stoff]²⁶ en que su trabajo se realiza, en la que obra, en la que y con la que produce-”. (Marx, 2009, 107). La relación necesaria para toda producción es el “-mundo exterior sensible-”, pero sin ser aun mediado es, pues, cuerpo inorgánico (unorganische Leib) previo a subsumirse en las relaciones subjetivas de la producción.

Por el contrario, también usará el término para denominar lo ya mediado, es decir, la materia prima. En los términos de Marx:

La determinación del capital dentro de la producción, en parte de la reproducción del capital como beneficio, en parte el capital como materia prima [Rohstoff]²⁷ (materia del trabajo [Material der arbeit]), en parte como instrumento que trabaja por sí mismo –la máquina es el capital establecido inmediatamente como idéntico al obrero– es el trabajo productivo. (Marx, 2009, 160).

Cuando Marx, usa el término *Rohstoff*, se referirá a una materia de trabajo mediada. No habría por lo tanto, una visión de ciertos términos que sería un modo de expresar la materia. Así pues, con *Stoff* no habría un sentido fijo y esto se repetirá con frecuencia en las obras venideras como los *Grundrisse* o *Das Kapital*. Vemos ahora que se van relativizando la rígida terminología que proponía Dussel.

Manifiesto del partido comunista

En otro texto temprano como el *Manifiesto Comunista*, Marx

24 Der Arbeiter kann nichts schaffen ohne die *Natur*, ohne die *sinnliche Außenwelt*. Sie ist der Stoff, an welchem sich seine Arbeit verwirklicht, in welchem sie tätig ist, aus welchem und mittelst welchem sie produziert. (Marx, 1968, 512).

25 “-(...) 2. die Bestimmung des Kapitals innerhalb der Produktion, teils die Reproduktion des Kapitals mit Gewinn, teils das Kapital als Rohstoff (Material der Arbeit), teils als selbst *arbeitendes Instrument* - die Maschine ist das unmittelbar mit der Arbeit identisch gesetzte Kapital ist *produktive Arbeit*; (...)”- (Marx, 1968, 512).

no hará gran alusión a la materia como sí hará en otros textos. Se encontrará la idea de *Material*, *materiell* y *Stoff*, pero de manera menos frecuente y no en el mismo sentido que en textos póstumos. Vemos esto cuando analiza el impacto de las relaciones capitalistas que destrozan las barreras de la autarquía feudal y, a la vez, el surgimiento de un *intercambio universal*, de una *interdependencia universal*. Estos rasgos de nivel cosmopolita serán notorios profundamente no solo en “-(...) la producción material [materiellen]²⁸, sino también en la intelectual-”. (Marx, 2013, 54). Aquí, aparentemente, encontramos una contraposición entre lo material e intelectual, ya que Marx recalcará que ambas esferas son distintas. No obstante, veremos en adelante que ambos tipos de producción están en relación. Encontramos entonces que el *materiell* está permeado por las relaciones de dependencia universal y, a la vez, se entreteje con la relación que existe entre el *materiell* y lo intelectual. Sin una separación tajante, sino en relación. Ahora bien, otro punto importante es que Marx menciona una producción *materiell*, es decir, mediada por un productor y no una materia pura o meramente física. Del mismo modo, encontramos la idea cuando el clásico alemán menciona que:

Vuestras propias ideas son producto de las relaciones de producción y propiedad burguesas, igual que vuestro derecho no es otra cosa que la voluntad de vuestra clase elevada a derecho, una voluntad cuyo contenido se halla dado en las condiciones materiales [materiellen] de vida de vuestra clase. (Marx, 2013, 72-73).

Es clave entender las relaciones que se entretejen entre distintas determinaciones. Las ideas, la creación intelectual, estarían mediadas por las relaciones de producción, de propiedad, jurídicas, además de las de clase. El *materiell* como condición de vida estaría, pues, siendo una determinación en relación con la idea, pero también estaría mediada, del mismo modo, por sujetos que producen de una manera; otra vez, no como *materia muerta o pura*. Veamos un poco más las relaciones que se desarrollan junto al *materiell* como condición. Al estar atada a las

26 “-Und wie in der materiellen, so auch in der geistigen Produktion-”. (Marx, 1977, 466).

relaciones de subordinación, al igual que existe cierta condición para esta, la clase proletaria necesita condiciones para romper esas relaciones que la atan, es decir, las “-(...) condiciones materiales [materiellen]²⁹ de liberación del proletariado-”. (Marx, 2013, 91). Los burgueses “entienden” este antagonismo y van en busca de una ciencia social, también burguesa, y de leyes para explicar el desenvolvimiento de esta oposición. Pues bien, las condiciones tanto del modo de producción burgués como las condiciones para la liberación del proletariado son condiciones materiell, es decir, relaciones materiales mediadas por un entramado de otras relaciones y no aisladas sin mediación de algún sujeto. Por tal, lo *materiell* aparece mediado, y no como Dussel afirma.

Ahora bien, la única vez que usa el término *Material* en todo el *Manifiesto* es cuando, mofándose sarcásticamente de los socialistas franceses, como es usual en él, menciona que “-(...) han proporcionado muy valiosos materiales [Material]³⁰ para ilustrar a los trabajadores-”. (Marx, 2013, 92). Pero el uso es de un material en sentido de herencia de pensamientos o ideas que han dejado, -de doctrinas que los socialistas franceses confirmaron. Dicho de otro modo, es un contenido de información proporcionada.

Finalmente, respecto al término *Stoff*, analizando la relación dialéctica y la influencia del mercado mundial en la relación de la producción y el consumo, menciona que las viejas industrias: “-Quedan desplazadas por nuevas industrias, cuya introducción se convierte en una cuestión vital para todas las naciones civilizadas, por industria que ya no emplea materias primas [Rohstoffe]³¹ del lugar, sino que las elabora procedentes de las

27 “-Da die Entwicklung des Klassengegensatzes gleichen Schritt hält mit der Entwicklung der Industrie, sie ebensowenig die materiellen Bedingungen zur Befreiung des Proletariats vor und suchen nach einer sozialen Wissenschaft, nach sozialen Gesetzen, um diese Bedingungen zu schaffen-”. (Marx, 1977, 490).

28 Es la única vez que Marx mencionará o usará el término Material en el *Manifiesto Comunista* “-Sie haben daher höchst wertvolles Material zur Aufklärung der Arbeiter geliefert-”. (Marx, 1977, 490-491).

29 “-Sie werden verdrängt durch neue Industrien, deren Einführung eine Lebensfrage für alle zivilisierten Nationen wird, durch Industrien, die nicht mehr einheimische Rohstoffe, sondern den entlegensten Zonen angehörige Rohstoffe verarbeiten und deren Fabrikate nicht nur im Lande selbst, son-

zonas más alejadas (...)”. (Marx, 2013, 54), de modo diferente al término *Robmaterial* que usará en *El capital* para diferenciarla del Stoff que, mayormente, no estaría mediado por sujetos productores. Aquí el *Robstoffe* sería la producción mediada y nunca materia cosmológica, ya que esta materia prima siempre está introducida dentro de la producción del capitalismo industrial o de “la nueva industria”.

Elementos fundamentales para la crítica de la economía política: Grundrisse.

Nos toca seguir nuestro sinuoso camino con uno de los textos más complicados y, a la vez, más ricos en figuras, términos y categorías que plasmó Marx en su examen del movimiento de la lógica del capital. Se inicia el texto, el *Einleitung* de la primera redacción de *El capital*, con un subtítulo que ya anuncia la idea de materia relacionada a la producción: *materielle Produktion*, es decir, producción material, es decir, en relación con un sujeto productor. “-Toda producción es una objetivación del individuo-”. (Marx, 2016, 161) o, si se quiere, siguiendo el contexto de la cita, con la efectivación del dinero como determinación universal, con la sociedad moderna capitalista, como una objetivación atrapada y estrangulada por las mismas relaciones sociales.

Sigamos con el término *Materiell*. Cuando Marx analiza las formas de arte no necesariamente encuentra relación con la sociedad, -menciona que estas relaciones sociales se desarrollarían sobre una base material que sería equivalente a un esqueleto de la organización social. Por tanto, se mostraría la materia como producción y no desligada de las relaciones humanas. Veamos las propuestas de Marx:

- 1) En lo concerniente al arte, ya se sabe que ciertas épocas de florecimiento artístico no están de ninguna manera en relación al desarrollo general de la sociedad, ni, por consiguiente, con la base material [materiellen Grundlage], con el esqueleto, por así decirlo, de su organización. (Marx, 2016, 31).

Notamos, pues, que la materia, *materiell*, se mostraría mediada por la actividad humana, por el *desarrollo general de la*

dern in allen Weltteilen zugleich verbraucht werden-”. (Marx, 1977, 466).

sociedad. Del mismo modo, en el Mercado mundial capitalista

(Se dijo y se puede volver a decir que la belleza y grandeza de este sistema residen precisamente en este metabolismo material [materiellen und geistigen Stoffwechsel]³² y espiritual, en esta conexión que se crea naturalmente, en forma independiente del saber y de la voluntad de los individuos, y que presupone precisamente su indiferencia y su independencia recíprocas. (Marx, 2016, 89).

Esto, sin embargo, es apariencia de desconexión. La apariencia es una determinación de la esencia del ser o, dicho de otro modo, en el capitalismo la apariencia es constitutiva del mismo sistema. La fetichización del capitalismo es parte fundamental de su desarrollo y reproducción. Y en este desarrollo de las relaciones capitalistas, “-En el seno del sistema social burgués, por consiguiente, el capital acompaña inmediatamente el valor. En la historia se presentan otros sistemas que constituyen la base material [materielle Grundlage]³³ de un desarrollo inacabado del valor-”. (Marx, 2016, 191). La base material en la historia que es actividad del sujeto. Por tanto, materiell aparece no como un término que defina si es o no ético o fisicalista, sino que es un adjetivo, idea que intentamos defender frente a Dussel.

Ahora bien, como ya esbozamos, cuando Marx haga referencia al término *Materie* se referirá a una materia desligada de la subjetividad. Una materia que, haciendo abstracción claro está, se entiende como la realidad pretérita del sujeto. Sin embargo, es una materia que solo se menciona como abstracción, porque la materia que a Marx le importa es la subjetivizada o en relación metabólica con el sujeto, donde el sujeto es transformador de la misma realidad, donde se va más allá de la apariencia con una actividad transformadora y se reflexiona para

30 (Es ist gesagt worden und mag gesagt werden, daß das Schöne und Große eben in diesem naturwüchsigen, vom Wissen und Wollen der Individuen unabhängigen, und grade ihre wechselseitige Unabhängigkeit und Gleichgültigkeit gegeneinander voraussetzenden Zusammenhang, materiellen und geistigen Stoffwechsel, beruht. (Marx, 1983, 95).

31 Innerhalb des Systems der bürgerlichen Gesellschaft daher folgt auf den Wert unmittelbar das Kapital. *In der Geschichte gehn andre Systeme vor*, die materielle Grundlage der Wertentwicklung bilden. (Marx, 1983, 177).

llegar a la esencia de las determinidades. En consecuencia, la única forma de llegar a la realidad es por medio del sujeto, y no de la materia por sí misma. Veamos lo que dice Marx en torno a la *Materie*:

Y en la relación que el dinero aparece como medida, este no es por eso expresado como relación, como valor de cambio, sino únicamente como una cantidad natural de una cierta materia [Materie]³⁴, como una porción natural de oro y plata que tiene un cierto peso. (Marx, 2016, 141)

Un algo que pesa, un algo natural, desligado del sujeto. Este uso se manifestará, constantemente, en el libro de los *Grundrisse* dedicado al examen del dinero y sus transformaciones dialécticas.

Ahora bien, respecto al término *Material*, podemos encontrar diversos usos. Así, pues, se explica la relación dialéctica entre la producción y el consumo, y el material de producción:

“(...) la producción es inmediatamente consumo, el consumo es inmediatamente producción. Cada uno es inmediatamente su opuesto. Pero al mismo tiempo tiene lugar un movimiento mediador entre los dos. La producción es mediadora del consumo, cuyos materiales [Material]³⁵ crea y sin los cuales a este le faltaría el objeto. (Marx, 2016, 11).

Estos materiales creados serían productos de las relaciones de producción ya entramadas en una dialéctica de la producción consumo, por tal motivo, el término material parecería como mediación por la subjetividad del sujeto. Si seguimos con la dialéctica: “-Por el lado de la producción a esto corresponde: 1) que ella proporciona al consumo su material [Material]³⁶, su

32 Nun in dem Verhältnis, worin das Geld als Maß erscheint, ist es selbst nicht als Verhältnis, nicht als Tauschwert, sondern als natürliche Quantität einer gewissen Materie, ein natürliches Gewichtteil Gold oder Silber ausgedrückt. (Marx, 1983, 135).

33 Die Produktion ist also unmittelbar Konsumtion, die Konsumtion ist unmittelbar Produktion. Jede ist unmittelbar ihr Gegenteil. Zugleich aber findet eine vermittelnde Bewegung zwischen beiden statt. Die Produktion vermittelt die Konsumtion, deren Material sie schafft, der ohne sie der Gegenstand fehlte. (Marx, 1983, 26).

34 Dem entspricht von Seiten der Produktion, daß sie 1. der Konsumtion das

objeto. Un consumo sin objeto no es consumo (...)”-”. (Marx, 2016, 12). La relación también crea un telos para cada extremo de las determinaciones. La producción para el consumo y el consumo para el productor. Ambos dependen del otro, pero del mismo modo, se niegan y destruyen mutuamente, de tal manera que se efectivizan en su negación recíproca. Así, la producción crea al consumidor, es decir, que el productor produce objetiva y subjetivamente. No solo produce un objeto para un sujeto, sino un sujeto para el objeto. Entonces, sigue explicando Marx: “-La producción no solo provee un material [Material]³⁷ a la necesidad, sino también una necesidad al material [Material]-”. (Marx, 2016, 12). La producción no solo está mediada, como vimos en los anteriores textos, sino que es producción de subjetividades y, además, el material es siempre material creado por un sujeto productor, es decir, un objeto valorizado, un material objetivado y subjetivizado.

Crítica de la economía política: El capital

En *El capital*, texto clave para entender la crítica de Marx al movimiento de la esencia del capital, podemos encontrar muchas y distintas aristas que el filósofo expone sobre la materia. Iniciemos por el término *materiell*, al que Dussel atribuye una fisicalidad radical desligada del contenido ético. Nos dice Marx que “-Si se hace abstracción, en su totalidad, de los diversos trabajos útiles incorporados a la chaqueta, al lienzo, etc., quedará siempre un sustrato material [*materielles Substrat*], cuya existencia se debe a la naturaleza y no al concurso humano-”. (Marx, 2013b, 53). Menciones similares se pueden encontrar abundantes en distintos espacios de *El capital*, cuando se alude a la materia sin el concurso humano, se usa el término *materiell*. Y coincide el uso del término con el de la exterioridad a la actividad humana en la cosa, claro está, siempre como una abstracción. Sin embargo, esto no significa en ningún sentido que, porque se usa el término *materiell* y coincide el sentido lin-

Material, den Gegenstand liefert. Eine Konsumtion ohne Gegenstand ist keine Konsumtion; also schafft nach dieser Seite, produziert die Produktion die Konsumtion. (Marx, 1983, 27).

35 “3. Die Produktion liefert dem Bedürfnis nicht nur ein Material, sondern sie liefert dem Material auch ein Bedürfnis”. (Marx, 1983, 27).

güístico, hay que considerar que, cada vez que usa el término *materiell*, está refiriéndose a una materia fisicalista. En este caso, particular, pues, el *sustrato material* que queda al hacer la abstracción no estaría atravesado por las relaciones humanas.

Ahora bien, también se encuentra el uso de *materiell* como materia siempre producida, materia subjetivizada. Criticando el fetichismo de las relaciones, su encubrimiento y mistificación, Marx retorna analíticamente a la Edad Media para contrastar e historizar las relaciones sociales que, en comparación con otras épocas de desarrollo, permiten dilucidar y entender determinaciones que en el capitalismo se encuentran como meras ilusiones y crípticos enigmas. Así, nos dice el “-viejo topo-”: “-La dependencia personal caracteriza tanto las relaciones sociales en que tiene lugar la producción material [*die gesellschaftlichen Verhältnisse der materiellen Produktion*]³⁶ como las otras esferas de la vida estructuradas sobre dicha producción-”. (Marx, 2013b, 94). Por tanto, la producción material se asentaría en las relaciones sociales, y no estaría desligada de las relaciones humanas. Aquí *materiell* se presentaría como su opuesto, contrario a la anterior acepción. Es decir, sería materia producida. Del mismo modo, las diáfanos y transparentes relaciones de organismos sociales de producción que no son burguesas “-Están condicionados por un bajo nivel del desarrollo de las fuerzas productivas de trabajo y por las relaciones correspondientemente restringidas de los hombres dentro del proceso material [*materiellen*]³⁷ de producción de su vida, y por tanto entre sí y con la naturaleza-”. (Marx, 2013b, 97). Y justamente el trabajo humano estaría en relación con la producción, y no desligado. Dicho de otro modo, se presentaría como un proceso de relaciones humanas y sociales en cuanto producción de la vida.

Por tanto, como hemos visto, en *El capital* tampoco se podría afirmar la propuesta dusseliana. Veamos ahora el estudio sobre *Material*. Analizando la segunda metamorfosis de la

36 Persönliche Abhängigkeit charakterisiert ebensosehr die gesellschaftlichen Verhältnisse der materiellen Produktion als die auf ihr aufgebauten Lebenssphären. (Marx, 1963, 91).

37 Sie sind bedingt durch eine niedrige Entwicklungsstufe der Produktivkräfte der Arbeit und entsprechend befangene Verhältnisse der Menschen innerhalb ihres materiellen Lebenserzeugungsprozesses, daher zueinander und zur Natur. (Marx, 1963, 93).

mercancía y el dinero como lo “-absolutamente enajenable-”, Marx menciona que este último “-Lee al revés todos los precios y de ese modo se refleja en todos los cuerpos de las mercancías, que son así el material [Material]⁴⁰ que se sacrifica para que el dinero llegue a ser mercancía-”. (Marx, 2013b, 134). En este caso el material donde se refleja el dinero sería el cuerpo de la mercancía, que, a la vez, sería un material mercantil mediado por el trabajo humano. Ya que, como sabemos, la definición básica de una mercancía es relativa al trabajo humano. Y, del mismo modo, para la producción, en la lógica del capital, no puede ocurrir un desperdicio o impropio uso de los materiales para producir:

“-(...) no debe ocurrir ningún consumo inadecuado de materia prima y medios de trabajo, porque el material [Material]⁴¹ o los medios de trabajo desperdiciados representan cantidades de trabajo objetivado gastadas de manera superflua, y que por consiguiente no cuentan ni entran en el producto de la formación de valor-“(Marx, 2013b, 237-238)

Esa cantidad de trabajo objetivo, representación *Material*, ya está trabajada, ya está objetivada. Dicho con otros términos, ese *Material* ya está mediado por la subjetividad. Ahora bien, siguiendo la perspectiva de los capitalistas y su búsqueda de la funcionalidad del movimiento del capital “-(...) el material [Material]⁴² o los medios de trabajo desperdiciados representan cantidades de trabajo objetivado gastadas de manera superflua, y que por consiguiente no cuentan ni entran en el producto de la formación de valor-”. (Marx, 2013b, 237-238).

El término *Materie* como es lógico, aparecerá un par de veces en *El capital*, justamente, porque el énfasis estará puso en

38 Es liest alle Preise rückwärts und spiegelt sich so in allen Warenleibern als dem hingebenden Material seiner eignen Warenwerdung. (Marx, 1963, 124).

39 Er will nicht bestohlen sein. Endlich - und hierfür hat derselbe Herr einen eignen code penal - darf kein zweckwidriger Konsum von Rohmaterial und Arbeitsmitteln stattfinden, weil vergeudet Material oder Arbeitsmittel überflüssig verausgabte Quanta vergegenständlichter Arbeit darstellen, also nicht zählen und nicht in das Produkt der Wertbildung eingehn (Marx, 1963, 210)

40 “-(...)Material oder Arbeitsmittel überflüssig verausgabte Quanta vergegenständlichter Arbeit darstellen, also nicht zählen und nicht in das Produkt der Wertbildung eingehn (Marx, 1963, 210)

lo producido, mediado y subjetivado por el trabajador. En la siguiente cita veremos cómo *Materie* se diferencia de Material. Mientras en este último se menciona la moneda como portadora donde se manifiesta las relaciones sociales, en *Materie*, por el contrario se afirma solo la proporción y cualidad, como un algo que pesa y es para su transformación como calidad uniforme:

Hasta aquí, sin embargo, sólo conocemos una de las funciones del dinero, la de servir de forma de manifestación al valor de las mercancías o como material [Material] en el cual se expresan socialmente las magnitudes del valor de las mercancías. Forma adecuada de manifestación del valor, o concreción material [Materiatur] del trabajo humano abstracto y, por consiguiente, igual, sólo puede serlo una materia [Materie]⁴³ cuyas porciones posean todas, la misma calidad uniforme. (Marx, 2013b, 109)

Respecto al término Stoff, cuando Marx discute el proceso de valorización analíticamente expondrá en un primer momento la producción de valor de uso, para después examinar la producción de valor y plusvalor mediante el consumo de la fuerza de trabajo en la materia. Se pregunta irónicamente Marx respecto a este proceso: “¿No fue el capitalista quien dio el material [Stoff]⁴⁴ solo *con el cual y en el cual* el obrero puede corporizar su trabajo?” (Marx, 2013b, 233). Es importante notar, como Marx lo hará al inicio del *capítulo V de El capital* de manera clara que existe una materia mediada y otra sin mediar. Allí mencionará que lo no mediado es el Stoff y lo mediado es el Rohmaterial. Sin embargo, también usará Stoff en el otro sentido. Haciendo entrever que no existe una regla o norma como la que conjetura Dussel.

Planteamiento, resumen y apuntes críticos

41 Bisher kennen wir aber nur die eine Funktion des Geldes, als Erscheinungsform des Warenwerts zu dienen oder als das Material, worin die Wertgrößen der Waren sich gesellschaftlich ausdrücken. Adäquate Erscheinungsform von Wert oder Materiatur abstrakter und daher gleicher menschlicher Arbeit kann nur eine Materie sein, deren sämtliche Exemplare dieselbe gleichförmige Qualität besitzen (Marx, 1963, 104).

42 Gab er ihm nicht den Stoff, womit und worin er allein seine Arbeit verleihen kann? (Marx, 1963, 206).

Ahora bien, hemos visto que Marx usa muchas veces el término materia. En el alemán encontramos cuatro o más acepciones para hablar de materia en distintos sentidos, como ya notamos. Además, Marx diferencia, claramente, entre una materia desligada de la actividad del sujeto, y, la que él usa, que siempre es una materia donde el sujeto media, aunque no como afirma Dussel que el término *materiell* se refiere a materia fuera de las relaciones humanas, y el termino *Material* es materia ética. No encontramos, entonces, en las categorías de Marx una materia en un sentido desligado del sujeto, sino en una relación, y solo en sentido *analítico o de abstracción* pueden ser separadas. Así, pues, usa la terminología diferenciando *Material* con *materiell*, pero en un sentido lingüístico para diferenciar sustantivo de adjetivo. En la segunda edición de *El capital*, Marx añadirá una cita a pie de página que no había colocado en la primera edición, donde usa los dos términos, *Material* y *materiell*, aquí se puede ver el uso de *materiell* como materia subjetivada mediada por las relaciones de producción:

Por poco que se haya ocupado la historiografía, hasta el presente, del desarrollo de la producción material [materiellen Produktion], o sea, de la base de toda vida social y por tanto de toda historia real, por lo menos se han dividido los tiempos prehistóricos en Edad de Piedra, Edad de Bronce, y Edad del Hierro, conforme al material [Material] de las herramientas y armas y fundándose en investigaciones científico-naturales, no en investigaciones presuntamente históricas. (Marx, 2013b, 218-219).

Es clave analizar esta cita, ya que muestra lo opuesto a lo que argumenta y desarrolla Enrique Dussel como una crítica epistemológica al materialismo dialéctico y a todo fisicalismo que separa la materia de las relaciones subjetivas. Esto lo vemos cuando afirma una producción material (*materiell*) como *base de toda vida social e historia real*. ¿No era una materia fisicalista o cosmológica, desligada del sujeto? Se muestra, como ya hemos señalado, la diferencia lingüística. En este caso, entonces, Marx hará alusión a una materia en relación con la subjetividad y las relaciones sociales del sujeto. Cuando usa el término *Material*, en este caso particular, se podría entender cómo “-piedra o

bronze-”, es decir, el contenido que da el nombre a las edades. Esta diferencia, ya la vimos con más detalle en párrafos anteriores. Aparecen los dos términos transgrediendo las aseveraciones de Dussel.

Ahora bien, cabe mencionar, también, un poco más de cerca, la relación del sujeto con la naturaleza y la posición epistemológica de Marx frente a la tradición filosófica. Y no solo en el sentido que ciertos marxistas críticos —como Lukács, la escuela yugoslava de la praxis, José Carlos Mariátegui, Adolfo Sánchez Vásquez, etcétera.— han desarrollado en torno a la praxis como matriz crítica, sino que, principalmente, en el modo y la dimensión que en la materia aparecen fuertes intuiciones para explorar una postura epistemológica. Marx critica las posiciones que desligan la subjetividad y actividad del sujeto real, con la naturaleza, lo que hace notar la herencia dialéctica de Hegel. Nos dice Novalis en la Enciclopedia, aunque él radicalizará el sentido otorgando a Dios el carácter más crítico, opuesto a los materialistas ingenuos: “No existe una materia pura —como no existe ningún objeto puro. La materia es el soporte y el indicador de la acción— de la actividad” (Novalis, 1976, 31). Cuando Marx menciona la materia, se refiere también a acción. En el sentido de “conocer” y el de “transformar”. En un sentido epistemológico y político. No es la materia pura, como critica Novalis, sino actividad. Ya Schelling criticará a Fichte y Kant, aunque con una concepción más radicalizada de la naturaleza como productiva y producto, haber enfatizado y centralizado solo al Yo: “-El propio filósofo solo pasa esto por alto debido a que toma el primer acto a su objeto en la potencia más elevada, es decir, como Yo, como dotado de conciencia, y por eso solo el físico se da cuenta del engaño-”. (Schelling, 1996, 247). Ese engaño no detectado por los filósofos críticos, es el de dejar el objeto como apéndice del sujeto. Además, este sujeto, en la concepción de la razón hacedora del todo de Schelling, lo será siempre por ser parte de la Naturaleza y la intención de la misma. Hegel intentará ir más lejos: “-(...) *representar* tiene por contenido esa materia sensible, pero bajo la determinación de *lo mío*, o sea, de que tal contenido está en mí, y [también] bajo la determinación de la universalidad, de la referencia a sí, de la

simplicidad” (Hegel, 2005, 128). Será el desarrollo del concepto llegando así mismo, construyéndose, por lo tanto ese representar está mediado como momento del concepto. Con todo, dejando de lado una visión lineal ingenua de los pensamientos, pero sin dejar de notar las influencias heredadas de problemas y tópicos de la tradición, veamos lo que Hegel en su introducción a la Fenomenología del Espíritu incrustará como filuda arma de la crítica sobre Kant, Fichte y Schelling, afirmando una epistemología propia.

Lo verdadero es el todo. Pero el todo es sólo la esencia que se acaba y completa a través de su desarrollo. De lo absoluto ha de decirse que es, esencialmente, resultado, y que hasta al final no es lo que es en verdad; y en esto justamente consiste su naturaleza: en ser algo efectivo, ser sujeto, o en llegar a ser él mismo. Por contradictorio que pueda parecer el que lo absoluto haya de concebirse esencialmente como resultado, una sucinta meditación bastará para corregir esta apariencia de contradicción. (Hegel, 2010, 75)

Destellos claros en torno al método, permiten discutir el problema moderno del sujeto-objeto desde otro horizonte, desde otro enfoque filosófico. Aquí hay una clara superación de la mera inmediatez, del universal, pero también de la mera conciencia que saca todo de su cabeza como un mago de su sombrero. De la división cartesiana de la res extensa y res cogitans. Aquí lo verdadero es el todo, es decir, que no es solo lo inmediato, ni mediato, sino la síntesis de ambas, el desarrollo y el final como un todo. Es como una bellota que aún no llegó a ser árbol, pero que, a la vez, contiene el todo dentro de sí. Es un sujeto que llegará a ser sí mismo. El despliegue del espíritu es inmanente, desde sí mismo. Por tal motivo, sería el todo virtual que se completará en su concepto. En el espíritu Hegel incluye la cultura y la historia. Aquí no es el sujeto trascendental que posibilita el conocimiento del fenómeno; ni mucho menos el Yo generalizado que hace posible el todo, el no-yo; incluso, tampoco es la naturaleza desarrollada y desarrollándose dando razón a lo orgánico, la *natura naturans* desenvolviéndose en la *natura naturata*; sino que ahora, para Hegel, es el espíritu que se construye desde sí mismo. Una dialéctica del sujeto-objeto, sin

escisiones, que se cierran en la totalidad. El todo desplegado desde el universal, particular y universal concreto; el todo que deviene desde el todo; que se construye, se realiza en devenir.

Terminando la digresión, podemos encontrar claramente que en los primeros textos de Marx como en los últimos existe una translúcida epistemología de la relación del sujeto con el objeto. No ya retornando a Kant, Fichte o Schelling, sino desde Hegel. Y, por lo tanto, no se partirá de la cosa en sí sin mediación del sujeto, tampoco de la naturaleza no mediada, ni mucho menos del puro Yo. Veamos lo que Marx menciona en la *Ideología Alemana*:

“-(...) el importante problema de las relaciones entre el hombre y la naturaleza (o, incluso, como dice Bruno, p. 110, las «antítesis de naturaleza e historia», como si se tratase de dos «cosas» distintas y el hombre no tuviera siempre ante sí una naturaleza histórica y una historia natural), del que han brotado todas las «obras inescrutablemente altas» sobre la «sustancia» y la «autoconciencia» (...)”- (Marx, 2014, 36)

Una crítica clara de Marx a la visión desligada de la sustancia y el sujeto, se deja a esbozar a manera de ir más allá de las tesis de los jóvenes hegelianos. Marx concretizará en la realidad misma desde donde se diluye y soluciona el problema epistemológico sujeto-objeto. Develará las posturas ingenuas idealistas y empiristas. Por el contrario, es notoria una postura donde existe un flujo y reflujo, una relación o, como quiere Alfred Schmitt de un *Stoffwechsel*, un metabolismo. Esta postura epistemológica iría en contra del *materialismo dialéctico* que no pudo notar la postura dialéctica de Marx. Incluso, cabe decirlo, creemos que esta visión de la dialéctica ingenua se encontraría también en Engels, Lenin, los revisionistas, ciertos socialdemócratas y, con más fuerza, en el DIAMAT y el estalinismo. Por tal motivo, *solo concebir las cosas, la realidad, la sensoriedad, bajo la forma de objeto o de contemplación, pero no como actividad sensorial humana, no como práctica, no de un modo subjetivo* sería la postura epistemológica de las últimas corrientes y autores mencionados. Con Karl Marx, por el contrario de un modo subjetivo se tendrían que concebir la cosa, mediada por la subjetividad. Existen relaciones que articulan dialécticamente el todo, separar las determinaciones

solo serían un momento metodológico previo como ejercicio de abstracción, más la producción es mediada por esas relaciones, como Marx expresa en *Trabajo Asalariado y Capital*:

Para producir, los hombres contraen determinados vínculos y relaciones, y a través de estos vínculos y relaciones sociales, y solo a través de ellos, es como se relacionan con la naturaleza y como se efectúa la producción. (Marx, 2012, 73)

Así, pues, ni las *islas coralíferas* desligadas del trabajo humano, que solo existen en el corazón del marxista, ni el *Topus Uranus* que solo existe en la cabeza de Platón, que, a decir verdad, son la misma postura. Solo haciendo abstracciones se puede llegar a la “-separación-”, pero al analizar la realidad, como momento previo de la dialéctica, se partiría de una naturaleza en un metabolismo con el sujeto. Así, el momento dialéctico no partiría de la realidad, sino del previo análisis de la cosa subjetivada. Veamos lo que el mismo Marx exhorta, teniendo en cuenta que se trata de una abstracción y no del punto de partida del análisis: “-Si se hace abstracción, en su totalidad, de los diversos trabajos útiles incorporados a la chaqueta, al lienzo, etc., quedará siempre un sustrato material [*materielles Substrat*], cuya existencia se debe a la naturaleza y no al concurso humano-”. (Marx, 2013b, 53). Es decir, sí podemos quitar el trabajo humano, pero solo como abstracción. De ninguna manera podría el humano relacionarse con la naturaleza sin el trabajo, sin su actividad y, a la vez, la actividad no tal sería sin la naturaleza. *Que el hombre vive de la naturaleza quiere decir que la naturaleza es su cuerpo, con el cual ha de mantenerse en proceso continuo para no morir. Que la vida física y espíritu al del hombre está ligada con la naturaleza no tiene otro sentido que el de que la naturaleza está ligada consigo misma, pues el hombre es una parte de la naturaleza.* Siguiendo las sentencias de Marx, caen por su propio peso los crípticos velos marxistas y su intensión de la búsqueda de la piedra filosofal: la materia pura. La dialéctica es la venia que permite desgarrar las anteojeras del materialismo dialéctico.

Ahora bien, ya que todo trabajo es poner vida, es una actividad vital, el principio ontológico para Marx sería la vida misma, no la materia sin más, y el principio epistemológico el

sujeto en unidad con la naturaleza, en una relación dialéctica. Antes que la materia pura, *Materie*, está la vida humana. No escindidas donde la materia se refleja en el sujeto, o el objeto como epigrama desde donde se arranca la verdad, sino, siempre en un metabolismo de relaciones dialécticas. El problema del materialismo se podría resumir en la ubicación del momento ontológico, es decir, si es primera la materia o la conciencia o el sujeto. Su respuesta terminaba apostando por la materia pura desde donde se explica todo. Frente a esto, tampoco se trataría de concebir lo real como resultado del pensamiento, tampoco el sujeto sería un momento anterior, sino la relación o el metabolismo entre ambos serían presupuesto de la materia a la que solo llegamos por ejercicios de abstracción. *El trabajador no puede crear nada sin la naturaleza*, sin el mundo exterior sensible, sino en una dialéctica de la totalidad. Como dice Francis Bacon en una hermosa metáfora del párrafo XCV del *Novum Organum*:

Los que han manejado las ciencias han sido hombres o empíricos o dogmáticos. Los empíricos a modo de hormigas no hacen más que amontonar y usar; los razonadores a modo de arañas, hacen telas sacadas de sí mismos. La abeja, en cambio, tiene un procedimiento intermedio sacando su material de las flores del jardín y del campo, transformando y digiriéndolo sin embargo con su propio poder. (Bacon, 2003, 143).

Entre la dicotomía hormiga-araña, sujeto-objeto, se crearon problemas que la dialéctica se trazará como momento de superación. No es la inmediatez que cree que en la realidad se revela el enigma de la verdad, tampoco lo mero mediato, sino ambos en un devenir dialéctico. Como la abeja que saca su material de las flores para transformarlos, del mismo modo el ser se desarrolla inmanente a cara de la realidad. Por tal, habría una mediación anterior y no se iniciaría la crítica desde el comienzo real como desea el realismo ingenuo o la teoría del reflejo. Veamos lo que dice Marx:

La totalidad concreta, como totalidad del pensamiento, como un concreto del pensamiento, es in fact un producto del pensamiento y de la concepción, pero de ninguna manera es un producto del concepto que piensa y se engendra a sí mismo, desde fuera y por encima de la intuición y de la

representación, sino que, por el contrario, es un producto del trabajo de elaboración que transforma intuiciones y representaciones de conceptos. El todo tal como aparece en la mente como todo del pensamiento, es un producto de la mente que piensa y que se apropia el mundo del único modo posible (...)”(Marx, 2016, 22)

De esta postura donde el sujeto no mediaría se puede entender claramente la visión engelsiana donde la dialéctica partiría de lo que es, de la realidad como se presenta, y no de la realidad producida o transformada por el sujeto. Se podría después hablar de leyes, incluso esencializarlas y absolutizarlas como se encuentra en Engels. En Marx en cambio, incluso en Hegel, para llegar a las leyes de la realidad misma hay que analizar y desglosar determinaciones que serán reordenadas según el criterio del sistema, según el punto de partida que en el capitalismo es el capital. Hegel menciona en el *parágrafo 20* de la *Enciclopedia* lo siguiente: “Tomando al pensar como activo en relación con objetos (el *reflexionar sobre* algo), resulta que lo universal, en cuanto [es] ese producto de la actividad del pensar, contiene el valor de *aquello de lo que se trata*, lo *esencial*, lo *interior* y verdadero”. (Hegel, 2005, 121). No es de modo empirista de la cosa que aparece o se muestra con todo el contenido dentro de sí, sino que el reflexionar transforma ello desde lo universal hasta su *concepto*. Que también sería un momento del devenir del concepto.

Ahora bien, siguiendo con Marx, la naturaleza sería antropologizada o el hombre naturalizado, las relaciones subjetivas atravesarían el *origen ontológico*, además que la epistemología sería posible en la relación dialéctica de ambos. En este sentido, Marx tomaría como andamiaje la propuesta de Hegel, e iría más allá aplicando los principios a la realidad de los mismos principios. De manera simple, como Bertolt Brecht, en palabras de Galileo Galilei, afirmará: *¡hoy ha sido abolido el cielo!* El cielo del espíritu suprimido (*aufhebung*) y arrojado a la tierra. Aplicando el adagio a la naturaleza nos dice en los Manuscritos de 1844: “-La naturaleza tal como, aunque de forma enajenada, se desarrolla en la industria, sea la verdadera naturaleza antropológica-”. (Marx, 2009, 149). Del mismo modo, esta afirmación presupone la crítica a los fisiócratas y el enaltecimiento de los

metales preciosos: “-Y la tierra solamente es para el hombre mediante el trabajo, mediante la agricultura. La esencia: subjetiva de la riqueza se traslada, por tanto, al trabajo-”. (Marx, 2009, 138).

Marx es muy claro en este sentido, pero ¿qué papel cumpliría en la dialéctica de Marx la diferenciación entre *Materie* y *Material* que hemos intentado defender? Permitiría argumentar a favor de la propuesta dialéctica epistemológica de Marx que, si bien en muchos sentidos y por muchos teóricos del siglo XX, quedó tergiversada, destruida y sepultada, ahora coadyuvaría una propuesta política para transformar la realidad. En un sentido teórico, sería un método que va más allá del embrollo intelectual del idealismo alemán y del marxismo mismo. Permite entender que la dialéctica de Marx no toma como *Ursprung* la materia pura, sino mediada. Que no se tratan de tres leyes naturales eternas y abstractas: ley del trueque de cantidad en cualidad, ley de la penetración de los contrarios, ley de la negación de la negación (Engels, 1961, 41), sino que se trata de romper con el positivismo donde imperan leyes y saberes absolutizados, de romper con el predominio de los sórdidos fetiches sobre los surcos del lomo de la humanidad en lo más concreto de su rica sabiduría. Romper con las ideas triunfantes dentro del proceso revolucionario como las de Lenin, para poder ir más allá de su fracaso: “Ser materialista significa reconocer la verdad objetiva, que nos es descubierta por los órganos de los sentidos. Reconocer la verdad objetiva, es decir, independiente del hombre y de la humanidad, significa admitir de una manera o de otra la verdad absoluta. Y este “de una manera o de otra”, precisamente, es lo que distingue al materialista-metafísico Dühring del materialista-dialéctico Engels”. (Lenin, 1975, 161). No se trata, pues, de un reflejo sea mecánico o complejo, sino de un metabolismo del sujeto y el objeto en un devenir constante. Que en el caso del leninismo devendrán en el engrandecimiento del partido mediante una dialéctica objetiva (Lenin, 1978, 328). No se trata tampoco de acrecentar la cosa, el capital, la muerte, sino de la auto-liberación del sujeto, de hacer estallar las grilletes de su prisión cósmica. No se trata de encadenar, pues, las fuerzas productivas, sobre el cuello de las relaciones socia-

les, sino de ser parteros de la historia y de la luz de un nuevo hombre. No se trata de someternos a esas cosas titiriteras, a esas estructuras institucionales solidificadas profundamente, sean centralizados partidos, hediondas sindicatos, putrefactos Estados, etcétera, sino que se trata de la emancipación de mismo trabajador para la humanidad mediante una transformación social. Que no se trata, por tanto, de un mezquino positivismo, ni, cabe mencionar, de populares tendencias que dan la espalda a los problemas de la humanidad. En sentido práctico, será un método para la acción no esencialista, ni cosmológico, ni determinista, ni negador de las relaciones subjetivas. Permitiría ir más allá del reduccionismo físico de la acción humana, de la praxis, y, más bien, colocaría como nuclear la actividad humana, claramente de los trabajadores, para la transformación revolucionaria. Las diatribas tentadoras de la diferencia que en el presente se han montado sobre la identidad, del mismo modo pretérito que a la identidad se impuso y subyugó a la diferencia, se presentan clarificadas por la contradicción dialéctica. Ahora no se trata, en ningún sentido, de poner la rosa en la cruz como expresa Hegel, sino, ya con Marx, de clavar la cruz en la rosa roja de la diferencia mediante la contradicción que coadyuva la efervescencia, como en los versos del magnánimo poeta arequipeño Alberto Hidalgo, de esa “palabra siempre puesta de pie, siempre puesta en marcha, contumaz de la modernidad, esa que se escribe con los puños, que es aviso luminoso del mundo”: *la revolución*.

Conclusiones: para terminar esta investigación, cabe mencionar, que hemos intentado mostrar ciertas tesis centrales del filósofo de la liberación Enrique Dussel; criticar unas de estas tesis sostenidas, y proponer una alternativa crítica. Se mostró, en primer lugar, la propuesta de una ordenación dialéctica de las categorías que Dussel encuentra en la lectura de Karl Marx; también, se estudió la categoría abstracta del trabajo vivo como Otro más allá de la totalidad; y, para cerrar el primer apartado, la diferenciación epistemológica *Material* y *materiell*. Como segundo punto, se critica la última tesis de Dussel que le permitió discutir contra el materialismo dialéctico. Se afirma que la di-

ferencia entre *Material* y *materiell* no es epistemológica, ni ética, sino que sería meramente lingüística. Finalmente, se rastreó la terminología *Materie* y *Material* donde aparece una diferencia en el uso que le da Marx. Esta radica en que la primera sería materia no mediada por el trabajo o la subjetividad, y la segunda se mostraría como producida o mediada. Siguiendo ese hilo de Ariadna, hacemos un breve análisis de la postura epistemológica de Marx y como la diferencia que encontramos aparecería como vela en la oscuridad para entender de manera más completa la propuesta de Marx. Así, vimos que en Marx existe una dialéctica del sujeto objeto como metabolismo y continua mediación. Que existe relación de la dialéctica de Marx con Hegel yendo más allá de la tradición idealista. Que para Marx no se parte de la materia fisicalista del materialismo, sino de una dialéctica epistemológica. Y que existe una diferenciación entre *Material* y *Materie*.

Referencias bibliográficas

- Bacon, F. (2003). *Novum Organum*. Buenos Aires. Losada.
- Dussel, E. (1988). *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los manuscritos del 61-63*. México. Siglo Veintiuno.
- , (1990). *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana. Un comentario a la tercera y cuarta redacción del capital*. México. Siglo Veintiuno.
- , (1991). *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*. México. Siglo Veintiuno.
- , (1993). *Metáforas teológicas de Marx*. España. Verbo divino.
- , (2006). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Madrid. Trotta.
- , (2007). *Materiales para una política de la liberación*. Madrid. Plaza y Valdez.
- , (2008). *Marx y la modernidad*. Rincón ediciones. Bolivia.
- , (2011). *Filosofía de la liberación*. México. FCE.
- , (2011b). *Hegel, Schelling y el Plusvalor. En Tras las*

Huellas de un fantasma. La actualidad de Karl Marx. México. Siglo Veintiuno.

Hegel, F. (2005). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas.* Madrid. Alianza editorial.

------. (2010). *Fenomenología del espíritu.* Madrid. Abada.

Schelling, F. (1996). *Escritos sobre filosofía de la naturaleza.* Madrid. Alianza Editorial

Kant, I. (2012). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres.* Madrid Alianza.

------. (2013). *Crítica de la razón práctica.* Madrid. Alianza

Engels, F. (1961). *Dialéctica de la naturaleza.* México. Grijalbo

Lenin, V. (1975). *Materialismo y Empiriocriticismo.* Edición en Lenguas Extranjeras. Pekin.

------. (1978). *Cuadernos filosóficos.* Obras completas. Tomo XLII. Madrid. Akal.

Lukács, G. (1970). *Historia y conciencia de clase.* La Habana. Editorial de Ciencias Sociales.

Lukács, G. (1970). *Historia y conciencia de clase.* La Habana. Editorial de Ciencias Sociales.

Martínez, O. (2014). Más allá de la filosofía de la liberación: Horacio Cerutti frente a Enrique Dussel. Lima. *Solar* 10 N°1.

------. (2016). Marx: una reinterpretación desde la ética de la liberación. México. *Academus.* Año 9. N°15. Pp. 72-81.

------. (2017). El Marx de Enrique Dussel o un marxismo para América Latina. Lima. *Cuadernos ética y filosofía política.* Año 6. N°6. Pp. 111-123.

Marx, K. (1962). *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Der Produktionsprozeß des Kapitals. Erster Band (Werke, Band 23).* Dietz-Verlag Berlín

------. (1962b). *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Konsorten (Werke, Band 2).* Dietz-Verlag Berlín.

------. (1964). *Das Kapital. Der Gesamtprozeß der kapitalistischen Produktion. Dritter Band (Werke, Band 25).* Dietz-Verlag Berlín

------. (1968). *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844 (Werke, Band 40).* Dietz-Verlag Berlín.

Marx, K. (1971). *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito*

to y en *Epicuro*. Madrid. Editorial Ayuso.

-----, (1971b). *Sagrada Familia o crítica de la crítica*. Buenos Aires. Claridad.

-----, (1976). *El capital (Tomo II. Vol. IV)*. México. Siglo Veintiuno.

-----, (1977). *Manifest der Kommunistischen Partei. (Werke, Band 4)*. Dietz-Verlag Berlín.

-----, (1978). *Deutsch Ideologie (Werke, Band 3)*. Dietz-Verlag Berlín

-----, (1980). *Teorías sobre la plusvalía I. Tomo IV de El Capital*. México. Fondo de Cultura Económica.

-----, (1983). *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Werke, Band 42)*. Dietz-Verlag Berlín.

-----, (1987). *Miseria de la filosofía. Respuesta a la filosofía de la miseria*

-----, (2009). *El capital. Libro I capítulo VI (inédito). Resultados del proceso inmediato de producción*. México. Siglo Veintiuno.

-----, (2012). *Trabajo asalariado y capital. En Salario, Precio y Ganancia. Trabajo asalariado y capital. Introducción a la crítica de la economía política*. México. Ediciones Quinto Sol.

-----, (2013). *Manifiesto del partido comunista*. Madrid: Alianza editorial.

-----, (2013b). *El capital (Tomo I. Vol. I, II y III)*. México. Siglo Veintiuno.

-----, (2014). *Ideología alemana*. Madrid. Akal.

-----, (2016). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política, borrador 1857-1858 (volumen I)*. México. Siglo Veintiuno.

-----, (1987). *Miseria de la filosofía. Respuesta a la filosofía de la miseria de Proudhon*. México. Siglo Veintiuno Editores

Schelling, F. (1996). *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*. Madrid. Alianza Editorial

Novalis. (1976). *La enciclopedia*. Madrid. Fundamentos.

Recibido: Agosto 2018

Aceptado: Octubre 2018

El arte de no tener arte: introducción al “-Manifiesto Hamparte-”

The art of not having art: introduction to the “-Manifest Hamparte-”

Rosa María Silva Flores¹
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
silvafloresrosamaria@gmail.com

Resumen: Específicamente, el 10 de junio del 2018 salió a la luz un potente video publicado desde la plataforma de Youtube que logró encender una revolución real en varias redes sociales (#Hamparte). Hablamos del “-Manifiesto Hamparte-” que a su publicación, ha generado un sin número de reacciones y comentarios por parte de los internautas. Aún más, sus reproducciones siguen creciendo como la espuma y, con ello, se empieza a discutir las agudas (y refrescantes) críticas que hace el maestro de arte, artista y youtuber sevillano/español Antonio García Villarán, quien, con todo, apunta directamente al corazón de los ídolos que elevan y sustentan las artes del siglo XX. Es así que la tradición artística oficial a lo largo del tiempo, su relación con el gran negocio del arte y la farsa del Hamparte se transforman en el blanco y objetivo de García Villarán.

En el presente artículo nos acercamos al contenido de este material audiovisual para comprender las fórmulas que construyen este nuevo manifiesto. En primer lugar 1) haremos un acercamiento general del contexto en que surgen los referidos movimientos artísticos (respecto al arte moderno y contemporáneo en especial, los cuales serán relatados a grandes rasgos) resaltando, sobre todo, las características que capacitaron y reforzaron su desarrollo; seguidamente, 2) expondremos la visión crítica de nuestro artista sevillano, respecto a la reconstrucción de la tradición olvidada del arte: La tradición femenina. Del mismo

1 Es estudiante de penúltimo año de filosofía en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM). Realizó intercambio universitario en la Universidad de Buenos Aires (UBA) en el año 2017 y seguidamente, se encuentra cursando en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP), México. Sus intereses de investigación se encuentran en la filosofía peruana, la pedagogía latinoamericana y la filosofía del arte.

modo, buscaremos 3) desentrañar los supuestos que distinguen al “-arte-” como tal, distinguiéndolo del “-Hamparte-” en sus variantes, para lo cual tomaremos de forma completa, la fuente que nos brinda el ya mencionado Manifiesto. Por último, intentaremos responder dos preguntas claves: 4) ¿Quién crea y reproduce el Hamparte? y 5) ¿Quién es el Hampartista o el Artista del Hamparte?

Palabras claves: arte, manifiesto Hamparte, Antonio García Villarán.

Abstract: Specifically, on June 10, 2018 came to light a powerful video published from the YouTube platform that managed to ignite a real revolution in various social networks (#Hamparte). We speak of the “-Manifest Hamparte-” that to its publication, has generated a number of reactions and comments by Internet users. Even more, their reproductions continue to grow like foam and, with that, they begin to discuss the sharp (and refreshing) criticisms made by the master of art, artist and youtuber Sevillian / Spanish Antonio García Villarán, who, however, aims directly to the heart of the idols that elevate and sustain the arts of the 20th century. Thus, the official artistic tradition over time, its relationship with the great business of art and the farce of the Hamparte become the target and objective of García Villarán.

In the present article we approach the content of this audio-visual material to understand the formulas that build this new manifesto. First 1) we will make a general approach to the context in which the aforementioned artistic movements arise (with respect to modern and contemporary art in particular, which will be told in broad strokes) highlighting, above all, the characteristics that enabled and reinforced their development; then, 2) we will expose the critical vision of our Sevillian artist, regarding the reconstruction of the forgotten tradition of art: The feminine tradition. In the same way, we will seek 3) to unravel the assumptions that distinguish “-arte-” as such, distinguishing it from “-Hamparte-” in its variants, for which we will take in full, the source that gives us the aforementioned

Manifiesto . Finally, we will try to answer two key questions: 4) Who creates and reproduces the Hamparte? and 5) Who is the Hampartist or the Artist of the Hamparte ?.

Keywords: art, manifiesto Hamparte, Antonio García Villarán.

Introducción:

Durante el siglo XX surge una avalancha de movimientos artísticos que intentan revolucionar completamente el concepto y la(s) manifestación(es) del arte. Éste último, marcado fuertemente por la inestabilidad del momento político, las crisis económicas y la conmoción social; se logra volcar a sí mismo para transformarse. Resulta entonces que estas profundas destabilidades, en suma, resuenan, se proyectan y transfiguran conceptos claves: *ciencia, razón, sujeto y verdad*. En medio de este panorama global, las guerras y las convulsiones logran impactar en todos los ámbitos de creación, desde una mirada muy particular al arte como un punto nodal de nueva experimentación; es en su nombre que emergen formas inéditas de resistencia, protesta y singulares fórmulas de respuesta ante la tensión y la incertidumbre de la época. Por tal, se crean representaciones particulares para el nuevo tiempo y el nuevo hombre inmerso en esta transición. Hablamos del desarrollo del arte no solo de Europa, sino también de Norteamérica y su influencia (ligera-mente tardía) en Latinoamérica y con ello, nos referiremos a un proceso no lineal del desarrollo del arte, sino que guardando las singularidades de cada giro artístico, nos enfocaremos en ciertos puntos de crisis particularmente resaltantes que, pese a los cambios en formas, contenidos y sentidos, se muestran como una constante de horizonte para la posterior metamorfosis del arte.

A fines del s. XIX el impresionismo se instala como el 1er movimiento radicalmente moderno, cuya influencia anti-academista e innovadora cederá el paso a las artes del s.XX. En medio de la diversidad de movimientos, anti-movimientos, ismos, corrientes, grupos, escuelas y vanguardias de este periodo, nos topamos con una tendencia unificadora dentro lo que posible-

mente resulte caótico de reagrupar: la búsqueda irremediable por alejarse y/o distinguirse de la vieja tradición del arte. Punto intencional de ruptura que se tomará como defensa para plantear la necesidad de innovar/renovar y volcar esa audacia traducida en formas y técnicas de creación que quiebren con los presupuestos anteriores, logrando así representar este giro total.

El arte no se movilizará autónomamente (a diferencia del diálogo anterior entre las artes de otras tradiciones), tomará como préstamo (con evidencia expresa) las perspectivas de diversas disciplinas para justificarse y recrearse. De ello encontramos que la literatura influenciará en su contenido, la creación de manifiestos y fundamentos teóricos basados en corrientes filosóficas y autores de la filosofía, será una constante; influirá también las ciencias y su visión panorámica, la música y su carácter exploratorio, los procesos cognoscitivos y fenómenos de la psicología (en particular la vertiente psicoanalítica) como soporte, la historia y la sociología por su influjo narrativo, la literatura en su posibilidad infinita de creación, la política/la anti-política, la cultura y contracultura como posición de enunciación, entre muchos otros símbolos que se despliegan y ofrecen en medio de este diálogo, retroalimentación interdisciplinar entre campos de estudio que también se encuentran en transformación. Es entonces que esta mirada global permitió construir artes en síntesis, variadas y diversas, unificadas en la pretensión de romper totalmente con formas procedimentales y con ello, el paradigma estructural del arte. Para su particular proyección, fue expreso en varios casos el alejamiento de aquello que se encuentre vinculado con la “academia” y, sobre todo, frente a lo que se presente como aceptable dentro del deber ser, lo “políticamente correcto”, lo estéticamente bello y proporcionado de apreciar desde la óptica de la valoración clásica del fenómeno artístico.

Ahora bien, precisamos detenernos en este punto para evitar que el concepto de arte se diluya en aplicaciones exclusivamente prácticas. Si bien el arte como concepto categorizable es ampliamente entendido dentro de la resultante de un tiempo/

periodo histórico y de la legitimación que pueda tener éste en su contexto, nos es justo no caer en el amplio relativismo en cuanto a su valoración estética como una actividad estática o cuyos principios recaigan en sentidos a-priori ya prestablecidos. Esta última consideración, puede llevarnos a fundamentaciones puristas o cercadas, que, mientras pretenda encarar a la diversidad actual del arte, nos puede impedir, en muchas formas, comprender y dar paso a las nuevas creaciones de los tiempos. Se trata de enriquecer el hecho artístico acorde a la época, al punto de no dejar que transcurra bajo la pauta del mero objeto económico o se enfoque en el valor de la rentabilidad; aún más, se trata que la vaga corriente de lo no coherente y el sin sentido adornando extravagantemente bajo la anterior pretensión, no se disfrace de arte y en caso se dé, podamos reconocerlo como tal.

Con lo ya mencionado, vemos pues que en realidad el resultado de gran parte de aquello que lleva el nombre de *arte* en nuestros días, roza innumerables veces con la escasa capacidad de creación, la poca o limitada intención de crear estructuras dinámicas interpretables, apreciables y como tal, distintas de lo demás desde lo artístico. Fuera que los criterios de valoración hayan dado un vuelco antitético (no homogéneo) respecto a la concepción del arte clásico (en donde la mimesis, la proporción, búsqueda de la belleza, y la técnica fueron pautas de apreciación antiguas), estos nuevos códigos axiológicos se imponen como una razón estética incólume (pero desde ya, cuestionadora), mientras que va alimentando con énfasis, cierto tipo de “arte” que transcurre en nuestros días con la absoluta convicción de su vacuo contenido y la pobreza en su proceso.

La mirada del artista durante este transcurso se sumergió en la incertidumbre del tiempo presente y futuro, la cual, desatada como tormentosa vorágine, ya como posguerra, emprende su particular huida hacia la hibridez y la transgresión. Encontramos entonces que en medio de esta orientación, se legitima cierta autonomía difuminada tanto del sentido como el significado, amparándose en esquemas o “-aperturas sin límite-” banalmente revestidas con el ideal de “-libertad absoluta-” o

total. Es el árbol de lo “-todo válido-”, cuyo *efecto Mateo* echará raíces a profundidad. Toda la antítesis es precisa para la valoración estética. Resulta entonces común la necesidad de cierto intelectualismo, cierto status como posibilidad para clarificar la intención del hecho artístico y la comprensión (casi inalcanzable) del artista. Criterio último de reflexión que motiva cierto mapeo de conocimiento que no necesariamente es síntoma de la profundidad metafísica de la obra o de la composición significativa que ésta pueda tener, sino que muchas veces termina siendo parte del show del entretenimiento, la apariencia del talento y la mistificación del intelectual que continúa diluyéndose como parte de un producto comercial. La falta de categorías para entender el constante cambio del lenguaje y el ritmo de la actualidad, sumado a todo un conjunto de experiencias de vida que exceden la posibilidad de expresión inmediata, incita a la perplejidad en la obra de arte líquido.

Se trasciende entonces la esfera del arte institucionalizado para marcar variadas las expresiones: la pintura decae ante la falta de talento, la escultura se vuelve un ente amorfo y el cuerpo termina moviéndose sobre una danza estática sin expresar nada. Las representaciones como la performance, el happening y la intervención se encontrarán en la constante búsqueda de otros escenarios que traduzcan estos modos particulares, que excedan así la visión y el lugar clásico del arte. Nacen múltiples vehículos y plataformas que sirvieron (y sirven) como transmisores de contenidos, ideas e intenciones: las calles, las redes virtuales, los objetos cotidianos y hasta el mismo cuerpo del artista. Solo por resaltar algunos de las formas actuales.

Retomando la idea de ellas en conjunción, a fines del s. XX todo este agregado de artes se funden con la posmodernidad. Es en este contexto donde surge la primacía del concepto, el discurso, la idea por encima de la imagen, el valor del objeto en sí mismo; además, cobra vital importancia el proceso artístico por encima de la propia obra de arte como el resultado final. Los códigos estéticos se abaten entre sí. Se vive la muerte el objeto artístico (crisis predominante durante el referido siglo XX), mientras se acentúa la cada vez menor distancia entre la

obra artística y el artista. Dentro de esta ruptura de fronteras, se genera criterios que rebasan lo comprensible mientras la atmósfera de lo relativo incommunicable envuelve la época, logrando recubrir la apreciación total del arte. Es, por tanto, en este etéreo y des-dibujado terreno donde se cree que el arte se legitima a sí mismo, en donde se confunde su valoración y sentido globalmente: **cualquier cosa puede ser arte**. Idea reforzada con un disfraz romántico y violento.

Nos queda un sinsabor, una pregunta inmensa que nos hace creer que algo anda mal, que en algún momento la razón estética se empobreció a tal punto de confundir y hacer imposible justificar el fenómeno del arte. Producto de ello, quedó una herencia arraigada con falsedad, que se extiende hasta el propio artista actual. En medio de este contexto de reproductibilidad masiva, nos es preciso referirnos al panorama que patrocina la mercantilización del arte, reflexionando sobre el contenido que brinda y expone este último en sus diversas manifestaciones bajo las condiciones de tal criterio económico que lo devora. Aquí surge el concepto de *Hamparte* en un intento por responder preguntas centrales dentro de contexto actual. ¿Cuál es nuestro criterio para saber lo que es arte? Inclusive, si tomamos en cuenta que debemos realizar presupuestos y formular distinciones, nos permitimos cuestionar con mayor amplitud para poder comprender mejor fenómeno del hampartismo: ¿Cómo distinguimos el arte de lo que no es? ¿Qué cualidad(es) mínimas debe caracterizar al “-arte-” como tal? ¿Qué no podría ser arte? ¿Todo puede ser arte? Suma de interrogantes que creemos, no deben pasar desapercibidas. En las siguientes secciones retomaremos estas pautas claves como motivo de reflexión dentro complejo mundo del arte y su narración.

2) Reconocimiento de la Historia del arte: olvido y relego de artistas

García Villarán dispara de cerca (y con precisión) contra los íconos sagrados que el arte del s. XX y en especial, el arte contemporáneo eleva (ese que curiosamente suele ser aclamado con extravagancia innecesaria) para reconocer y resaltar el

encubrimiento y olvido de artistas ocultados de forma brutal, como parte de una negación recurrente presente a lo largo de la narración de la historia del arte.

Para comprender el paso y la transformación del mismo, hasta apuntar a lo que ya conocemos, partimos por tomar en cuenta este discurso del arte oficial difundido y afianzado en múltiples plataformas. Es desde este punto que se reconoce la tendencia que no solo limita esa benigna apertura que permite construir una tradición más global y panorámica en el arte, sino que, en medio de esta narración, se ha terminado aislando gran cantidad de artistas de forma selectiva (en su gran mayoría, artistas mujeres) construyendo a sus espaldas toda una historia del arte sujeta con predominancia por el discurso masculino. Por una parte, esta situación fortalece a un discurso específico que se extiende en la narración de la historia de múltiples disciplinas del conocimiento; por otro lado, en la selección intencional de los agentes protagónicos y en general, del filtro dentro de su constitución teórica y narrativa, se derivará una visión limitada, parcializada e incompleta de los hechos y las creaciones a lo largo del tiempo.

Es esta forma de relego, parte constitutiva que se proyecta y se acentúa particularmente dentro del mundo del arte en su totalidad. Es aquí que comprendemos, en esa conveniencia no desinteresada, que el criterio de selección (tomado en cuenta desde el sentido más general y sobre todo, del contexto del arte en nuestros días) se ha preocupado por el carácter lucrativo del hecho artístico. Así hasta en la actualidad, ya con mecanismos distintos, se genera la masificación del *Hamparte* y su oficio enormemente rentable.

En esta sección tomaremos como ejemplo algunos casos que García Villarán resalta para atender el papel de estas mujeres artistas y su resurgimiento con presencia merecida. No se puede ocultar más la gran historiografía, los aportes y la vasta tradición con la que contamos.

-Sofonisba Anguissola (Italia, 1535 - 1625), pintora italiana, considerada como la primera mujer sobresaliente de la época del Renacimiento. Al inaugurarse el museo del Prado en 1819, los cuadros de esta artista fueron expuestos a nombre de Alfonso Sánchez Coello y Juan Pantoja de la Cruz (pintores de cámara del Rey) como lienzos suyos. Borrando la firma y autoría de Sofonisba y con ello, su reconocimiento en la historia.

-Angelica Kauffmann (Suiza, 1741 - 1807) brillante pintora del Rococó y el Neoclasicismo. Fundadora de la Real Academia de Londres.

-Berthe Morisot (Francia, 1841 - 1895) una de las grandes damas de impresionismo, con estilo prolífico. Miembro del círculo de pintores de París.

-Hilma af Klint² (Suecia, 1862 - 1944) artista sueca que aproximadamente en el año 1906 desarrolló un lenguaje abstracto en el arte, con ello fue la pionera en la abstracción; por otro lado, podemos encontrar que en gran parte de los manuales de arte (por no decir todos) y en la narración de la historia oficial se le atribuyen la invención de la abstracción a Vasily Kandinsky³, cuando este lo comenzó a utilizar en 1910.⁴

-Lois Mailou Jones (Estados Unidos, 1905 - 1998) artista afroamericana que se enfrentó a una etapa crítica de restricciones políticas y sociales debido a la diferencia racial y de segregación. Estudio a profundidad el arte africano, dedicándose toda su vida a reivindicarlo y difundirlo.

A estos nombres podemos sumar aún más: Louise Bourgeois⁵ (1911- 2010) Francia; Leonora Carrington⁶ (1917 - 2011) inglesa-mexicana; Amara Łempicka (1898 - 1980) Varsovia, Polonia; Lluïsa Vidal (1876 - 1918) Barcelona, España; Anna Waser (1678 – 1714) Zurich; Clara Peeters (1594 - 1657) Bélgica; Elisabetta Sirani (1638 – 1665) Italia; Tamara Łempicka (1898

2 Véase en <https://www.youtube.com/watch?v=LcYqp-9t2kA>

3 En: <https://www.youtube.com/watch?v=bfbkI8Sopc8&t=341s>

4 Véase en 0:46 <https://www.youtube.com/watch?v=bfbkI8Sopc8>

5 Véase en <https://www.youtube.com/watch?v=DjQDRc8Xh30>

6 Referencia: <https://www.youtube.com/watch?v=1ykK6TtNS3s&t=761s>

- 1980) Varsovia, Polonia; Anna Waser (1678 – 1714) Zurich; Käthe Kollwitz (Alemania, 1867 - 1945) ; Artemisia Gentileschi (1593 - 1654) Italia; Adélaïde Labille-Guiard (1749 – 1803) Francia; Sarah Goodridge (1788 – 1853) Estados Unidos; Juana Pacheco (1602 - 1660) Sevilla, España; entre muchas otras por mencionar y (re)descubrir⁷. Dar a conocer a estas artistas dentro de las diversas tradiciones que permanecieron ocultas, significa verdaderamente preguntarse por la existencia de una narración del arte inconclusa, que no avanza acorde a la actividad humana sino que se estanca y es en este permanecer inmóvil que cae en el peligro de enaltecer a sus ya reconocidos personajes bajo la premisa de realzar el predominio de la tradición pasada⁸, creando un espectáculo de pocos, cerrando el paso a nuevas formas y artistas coherentes, aún más, empeñándose en cortar el vaso comunicante entre la nueva creación y el público que muchas veces espera redención en la búsqueda y contemplación del arte.

Ese mismo arte que, visto de manera global y real, puede significar una forma creativa y reflexiva de interpelar a los mecanismos que se mueven con la maquinaria del hiper-capitalismo moderno, que parecen dominar las formas de vida y banalizar sus diversas expresiones.

3) Para comprender el “Manifiesto Hamparte”

Una vez mencionados, de forma general, uno de los muchos flancos que emergen de la limitación dentro de la construcción de la historia del arte, García Villarán recurre a crear un término de su propio análisis para realizar cierta distinción con respecto a la producción meramente artística: el “*Hamparte*”. Concepto difundido por primera vez el 08 de junio del 2017 por él mismo en su canal de Youtube⁹; luego replicado con mayor amplitud el 10 de junio del 2018. Aplicándonos al neologismo tal y como nos lo presenta nuestro artista sevillano, seguimos nuestro recorrido. Dividamos HAMP + ARTE, por un lado tenemos al “-Hampa-” que según referencias de la RAE hace alusión al

7 Referencia: <https://www.youtube.com/watch?v=LcYqp-9t2kA>

8 Véase en 1:47 <https://www.youtube.com/watch?v=ZYhnxdlCl62Y>

9 Canal de Youtube: Antonio García Villarán/ <https://www.youtube.com/>

1. *Conjunto de personas que vive de forma marginal cometiendo acciones delictivas de manera habitual*; por otro lado, entenderemos al arte como aquello que se legitima en cierto contexto histórico/cultural y por ende, en su red social (teniendo en consideración al conjunto de galeristas, artistas, producción y público), esto último tomado de la apreciación que hace el filósofo George Dickie en su *teoría institucional del arte* en los años 60's.

Este esfuerzo, entonces, empieza por vía negativa. Esto quiere decir que inicia su reflexión por el reconocimiento de aquello que no es arte, para luego delimitar aquello que puede pertenecerle. El término “-Hamparte-” como tal no se expresa en alusión peyorativa o de descalificación, sino que se presenta como un concepto que permite la actualización de las nuevas categorías estéticas y valorativas del arte, que a su vez logra redefinir y reconocer a la obra artística y al artista de menor calidad.

Teniendo en cuenta todo ello, es preciso mencionar que este manifiesto o guía presenta siete puntos claves que permiten la comprensión del “-Hamparte-”:

1.- Si uno o varios objetos fabricados en serie y que además están a la venta en el mercado común son presentados como obra de arte es Hamparte.

2.- Si la obra consiste simplemente en la elección de un objeto (*objet trouvé, found art o ready-made*) que es convertido mágicamente en obra de arte por el hecho de colocarlo en un espacio expositivo cualquiera es Hamparte.

3.- Si no es necesario tener talento para realizar una obra como la que se muestra, si está llena de lugares comunes e ideas manidas es Hamparte.

4.- Si el único valor que tiene la obra está sustentado fundamentalmente por un concienzudo texto teórico/filosófico/político que no encuentra su reflejo real en la obra es Hamparte.

5.- La fantástica y mágica atribución de valores inexistentes a objetos que son comercializados en el mercado del arte con precios exorbitantes es Hamparte.

6.- Un artista nunca se gana el derecho de ser artista. Tiene que demostrarlo continuamente. Aunque haya hecho una gran obra de arte, esto no significa que todo lo que haga sea arte. Puede hacer Hamparte consciente o inconscientemente. Si lo hace inconscientemente, será un *hampartista puro*. Si lo hace de manera consciente para evidenciar y denunciar lo que está ocurriendo en el mercado y en el mundo del arte, o bien por el simple placer de hacerlo; es un *hampartista realista*. Pero todas las obras que se creen bajo estos términos serán Hamparte.

7.- En definitiva, el arte de no tener talento es Hamparte.

Con todo ello, García Villarán presenta este manifiesto haciendo una afilada crítica hacia personajes icónicos y sus creaciones dentro del arte del arte moderno, el arte del siglo XX contemporáneo y el arte “posmoderno”, enfocándose en analizar el hecho del arte, las farsas cimentadas bajo su sobrevaloración y los mitos que constituyen la imagen del “artista”; con ello, irá contra las mismas creaciones artísticas y el disfraz que los reviste. Esta, entonces, resulta una zona que muchas veces se ha transformado en territorio rendido al show y a la falta de talento, desde donde fácilmente se puede encontrar una *metáfora de lo que sucede en mundo*¹⁰, según palabras de nuestro artista sevillano. El arte no se muestra indiferente a su contexto, sino que refleja de forma clara y expresa la crisis actual, estructural y sistemática, respecto a la construcción de su imaginario y respecto a su propia constitución.

La revisión de la tradición que hoy se muestra en museos y los materiales que cimentaron la historia del arte aún mantienen sesgos marcados, ya sea por el favoritismo inclinado a ciertos autores, a la valoración excesiva de mitos personales, a la conveniencia de galeristas y marchantes, o al simple regocijo del

10 En 10:38 https://www.youtube.com/watch?v=5ur774K_qRQ

mercado. El Hamparte es tomado, pues, como una excusa ventajosa que llega a encubrir una reflexión más profunda sobre la vitalidad y plenitud del arte, sobre su variado carácter, su importante proyección, complementariedad y eco en diversas disciplinas. He aquí una razón clave para prestar atención a este concepto.

4) ¿Quién crea el Hamparte?

El mercado del arte mueve constantemente enormes cifras de dinero en medio de grandes transacciones y ventas (tal como pasó por ejemplo, con la “-Burbuja del arte contemporáneo-” en el año 2009)¹¹. Su reproductibilidad y especulación se ha visto influyentemente promovida en sectores minoritarios, afianzando relaciones económicas y sociales en medio de ellas. Todo este fenómeno, visto desde la gran esfera, iniciaría desde la orquesta de las grandes galerías, los marchantes, las casas de subastas, especuladores y compradores ansiosos de status y de nuevas mercancías.

Consideramos entonces que el artista, como creador o diseñador del arte, expresa y proyecta su obra. Bien, quien legitima la contracara mercantilizada de este arte, termina siendo este circuito convenientemente impulsado por el poder económico que anhela (bajo todo pretexto) el acceso al dinero: “-Yo creo que los verdaderos artistas, los verdaderos creadores del hamparte (...) son los multimillonarios-”¹². Es decir, para García Villarán es un grupo minoritario quien realmente crea, fomenta e incentiva al Hampartismo y sus artistas. En medio de este negocio laberíntico, las obras de “arte” son convertidas en piezas de mercado, dispuestos a convertirse en “bienes posicionales” y objetos de mercancía. Dicho en otras palabras, dentro del mundo del arte se ha legitimado la práctica de cosificación económica, lugar de comodidad en donde ya no interesa más el criterio estético de la obra trascendente, sensible al hombre, ni el arte coherente, ni la capacidad creadora; sino la hipérbole ascendente de dinero que se pueda generar ésta en su, inversión,

11 En “La burbuja del arte contemporáneo” https://www.youtube.com/watch?v=JZCXp_s8FeY

12 Véase en 0:47 <https://www.youtube.com/watch?v=IzmkOyERv5w>

venta y adquisición acumulable.

Decimos entonces que esta instrumentalización no solo afecta a las obras, expresiones y manifestaciones artísticas, sino que devora a los mismos artistas. Estas acciones son avaladas desde la premisa de considerar a las obras de arte, por su carácter de limitado alcance, como creaciones no accesibles a cualquiera. Idea que resulta clave para reconocer a éstos como la principal presa de los multimillonarios y/o galleristas quienes buscan al arte producido en serie (convirtiéndolos en objetos únicos) y al hamparte como un tipo de arte banal, cuya adquisición representaría un signo poderoso de posicionamiento social y actualización de estatus.

Aquí emerge el HAMPARTE como tal, un tipo de “arte” simplista y/o limitado en su forma extra sencilla y en su proyección, al que cualquiera puede acceder a elaborar sin necesidad previa de oficio ni profesión en el tema. Ello va de la mano con el refuerzo del incentivo casi maniático de los “-cazadores de arte-” quienes necesitan “-artistas-” con obras numerosas (y en su mayoría poco creativas) cual producto mercantil, cual cosa de fácil reproducción masiva. Además, como lo mencionamos unas líneas más arriba, los hampartistas y los artistas son parte constitutiva de la idea de esta instrumentalización. Por referir un ejemplo, pasó con el artista conceptual japonés On Kawara (1932-2014), quien se dedicó a pintar fechas sobre el lienzo. Siendo apropiadas y convertidas sus obras en productos altamente solicitados¹³; en otras palabras, siendo blanco de carnada llamativa para los coleccionistas y marchantes. El arte no ha podido escapar de la lógica banal de compra-venta. Es más, se ha mimetizado a tal punto de ser subsumido totalmente dentro de este proceso.

Por otro lado y en la misma razón, García Villarán mencionará un caso clave para poder comprender el esquema del Hamparte. Andy Warhol¹⁴ o Andrew Warhola, director, productor y gran hampartista, representante del movimiento visual pop art, quien generó cuantiosas obras y a gran escala, inspirado

13 En <https://www.moma.org/artists/3030>

14 Referencia: <https://www.youtube.com/watch?v=CNX3vTF9yrQ>

sobre todo en la ilustración comercial y la serigrafía, tomó personajes llamativos y objetos cotidianos para elevarlos hacia el status de arte. Como producto de esta estrategia sus obras fueron sobrevaloradas en su época, posteriormente, y en la actualidad, donde son consideradas como grandes piezas de arte y cuya adquisición representa inversiones millonarias. Vale decir que este conocido personaje ha resultado ser gran inspiración y referente de muchos hampartistas de nuestras generaciones, tanto de estudiosos como aspirantes al oficio del arte, quienes valoran con sobrecogimiento las “Campbell’s soup cans”, las “Shot Marilyns” y el gran teatro de la personalidad del “artista”.

5) ¿Quién es el Hampartista o el artista del Hamparte?

Como mencionábamos en la sección anterior, al Hamparte le importa (por encima de todo) el dinero, el status y la apariencia.

En esta situación, entonces, el artista del Hamparte resulta ser el *hijo del siglo XX*¹⁵ extendido como una plaga que salpica ampliamente, logrando trastocar al artista y su expresión artística, no dejándolo escapar de su lógica, sumergido queda entonces dentro de este horizonte. Es en medio de este contexto que el Hampartista termina por demostrar su “-falta de talento-”, su limitación de creación amparada en utilizar lo ordinario, lo pragmático y bajo la máscara de la idea/elemento cotidiano. Como tal, en su mayoría estos hampartistas responden al nombre de “-artistas sociales-” pertenecientes al hampa, cuya posición favorece la idea de considerar todo como arte y a quien fuera, como “artista”; además, su proyección y mensaje se dirige hacia una causa en particular; la denuncia, la renuncia, la crítica, el desamparo, etc. Estos suelen ser expuestos en galerías o espacios de divulgación artística, mostrándose al alcance de cualquier tipo de público o interesado, convirtiéndonos a nosotros mismos (el público asistente) a la vez como espectadores y consumidores frecuentes del Hamparte, como la esfera social que lo legitima, producto de la perplejidad (o la incompreensión) de su efecto, mientras que se refuerza el imaginario público que

15 En 0:44 <https://www.youtube.com/watch?v=XoflHfzQvuQ>

favorece la proliferación del hampartismo.

Digamos, en otros términos que el hampartista es un artista de menor calidad. Actualmente el mercado del arte es oficialmente la morada de los hampartistas, cuyo negocio genera millones de dólares, resultado de la especulación, la sobrevaloración de obras y de artistas bajo la orquestación direccional del dinero, como lo mencionamos en un capítulo anterior.

A continuación, algunos ejemplos claves para poder comprender este fenómeno contemporáneo:

Yoko Ono (Japón, 1933) según García Villarán, Ono es la “-reina del Hamparte-” puro. Además recae en ella la imagen representativa del “-arte de no tener talento-”. Entre innumerables casos por mencionar, tomaremos con mención particular la exposición *Dream come true* realizada en MALBA¹⁶ en el año 2016. “-Four-” o simplemente “-Culos-” es un material audiovisual grabado en el año 1967, el contenido de este cortometraje expone traseros en movimiento para (según la misma Yoko Ono) incentivar el camino hacia la paz mundial.

Damien Hirst (Reino Unido, 1965) cuyas obras son ejemplo claro de Hamparte puro. Hirst es ampliamente conocido como uno de los artistas mejores pagados en el mundo.

Según García Villarán, este miembro del grupo “Young British Artist” se erige como estandarte hampartista. Mencionaremos su obra volcada en patrones de puntos de colores (Spot Paintings) por los cuales Hirst se denominó a sí mismo como el “-creador de los puntos de colores-”. Entre sus llamativos cuadros tenemos a “Fluquemine” (2007),

“Mickey” (2012) además de instalaciones como “The physical impossibility of death in the mind of someone living” (1991) vendida por aprox. 8,4 millones de euros¹⁷ y la escultura “For

16 Referencia de la muestra: <https://www.youtube.com/watch?v=ZoGLc5sK-vuk>

17 Fuente: https://elpais.com/diario/2008/09/15/cultura/1221429602_850215.html

he love of God” (2007) vendida en 74 millones de euros¹⁸. Estos últimos casos evidencian claramente el amplio negocio del Hamparte que hasta la actualidad, amasa sin cuestionamiento, enormes cantidades de dinero.

Yayoi Kusama (Japón, 1929) Una de las artistas más cotizadas del mundo. Se unió al movimiento de vanguardia donde también se encontraba Andy Warhol. Movimiento que planteó repensar el concepto de arte¹⁹. Su obra se muestra llena de escenarios colmados de puntos, lunares de colores y patrones repetidos innumerables veces, a tal punto que pareciese ser guiado por una obsesión infinita. Producto de alucinaciones entretretejadas en el trance que manifiesta Kusama, plasma sin mayor técnica ni dedicación artística una lista vasta de cuadros. Tomando palabras de García Villarán, estas obras no son más que simples decorados expuestos bajo una gran campaña de publicidad. Es este punto en donde precisamente recaería el éxito de Kusama; personaje mitificado, cuya producción termina siendo completamente sobrevalorada.²⁰

Piero Manzoni²¹ (Italia, 1933 -1963). Meroni Manzoni di Chiosca e Poggiolo, artista transgresor italiano que utilizó irónicamente el arte conceptual. Recordemos una de sus memorables obras. “Merda d’artista” fue realizada en 1961 donde este hampartista llenó 90 latas de su excremento; etiquetándolas y vendiéndolas a su peso equivalente al precio del oro por día. Manzoni consideraba que todo lo que expedía de él era arte, porque él era un artista. Un claro ejemplo de *Hamparte útil*. Una especie de forma irónica y consciente de hacer obras de “-arte-” para la sociedad de consumo, en donde todo puede hacerse pasar por arte y ser vendido con éxito. Curiosamente y siguiendo esta idea, todas estas latas fueron vendidas con exacerbada rapidez. Por mencionar su impacto, recordemos que en una subasta realizada en Milán en el año 2007, una de sus latas de

18 Referencia: <https://www.elmundo.es/elmundo/2007/08/30/cultura/1188491390.html>

19 Véase en 2:12 min en <https://www.youtube.com/watch?v=-QIjK91ZQA4>

20 Véase en 6:27 min en <https://www.youtube.com/watch?v=-QIjK91ZQA4>

21 Referencia completa en <https://www.youtube.com/watch?v=yAHyNm-vz0lIQ>

“Merda d’artista” se vendió por 275.000 euros²². Manzoni no solo atacó la pintura, sino también la escultura; por ejemplo, queda registro de sus esculturas neumáticas hechas de globos, llenos de su aliento de artista. Obras que nacieron con la intención de agredir la estética vacía y hasta ridícula con la que se concebía al mundo arte, pero, en medio de ese intento, terminó formando parte del mismo negocio, fortaleciendo la tendencia reinante y legitimándola sin mayor crítica.

En la misma lógica, podemos mencionar algunos casos más: **Salvador Dalí**²³, **Joan Miró**²⁴, **Wilfredo Prieto**, **Martin Creed** (con “-la pirámide de papel higiénico-”), **Robert Rymman** (con sus pinturas monocromas y minimalistas), **Daniel Buren** (Con su “-arte conceptual-”), **Fred Sandback** (quien utiliza alambres superpuestos en diferentes posiciones y superficies que crean sombras) sus obras son exhibidas en reconocidas galerías y vendidas a precios ingentes, **Gabriel Orozco** (con sus dos obras del año 1993, “-la caja de zapatos vacía-” y “-pelota planchada-”). La lista no termina y se extiende hasta nuestros días con artistas locales. En este caso nos limitaremos a estas menciones generales para dar idea de este patrón hampartista que se extiende con gran amplitud y aceptación.

La crítica que hace García Villarán no solo se limita solo a las representaciones pictóricas ni plásticas, sino también a los hampartistas icónicos y al engaño dentro del mundo del performance, las artes corporales y hasta las artes “callejeras”. En este caso hablamos específicamente de Marina Abramovic y Banksy.

Por un lado, mencionaremos una performance viral que Abramovic (la abuela del performance) realizó en el año 2010 en las instalaciones del Moma de New York, la cual duró aproxima-

22 Véase en https://www.abc.es/cultura/arte/abci-precio-record-obra-mierda-artista-27500-euros-subasta-milan-201612142052_noticia.html

23 Referencia completa en <https://www.youtube.com/watch?v=Y-1gZ4cswa1g>

24 Referencia completa en <https://www.youtube.com/watch?v=ZYhnxd-Cl62Y>

damente tres meses²⁵. Performance donde Abramovic se quedó sentada en una silla mientras miraba a todo aquel que quisiese sentarse delante de ella, sin decirse nada. Lo interesante ocurrió el primer día, donde apareció un hombre desconocido que al sentarse generó en Abramovic nostalgia y hasta lágrimas. Ambos se agarraron de las manos- un momento perfecto que se convirtió en video viral para diferentes plataformas virtuales²⁶. Se hacía alusión a un encuentro mágico e inimaginable luego de 22 años sin verse. Este hombre era Ulay (Frank Uwe Laysiepen), artista y ex pareja de Abramovic, con el cual mantuvo una relación de diez años, y del que se habría distanciado totalmente luego de una performance realizada en 1988 (“-The Lovers-”) en donde caminaron a través de la muralla china andando en soledad, hasta reencontrarse, fundirse en un abrazo y prometerse en compromiso público a no volverse a ver más. Ahora bien, mencionaremos que posterior a esta última performance, Ulay enjuició a Abramovic por temas de derecho de autor e incumplimiento de contrato realizado en 1999, debido a que Abramovic usaba las performance e ideas de ambos para lucrar y beneficiar su imagen propia. Abramovic fue condenada a pagar 250 000 euros, más 23 000 euros²⁷ por esta disputa.

Si nos fijamos en las fechas en que se sitúa el distanciamiento total entre Abramovic y Ulay, vemos que algo no concuerda el tramo de la narración. Según García Villarán, esta performance fue claramente basada en el engaño y la mentira utilizando al arte (en realidad Hamparte) como instrumento y excusa. A todo esto, Abramovic recalcará respecto a ello, en su “*Manifiesto de la vida de un artista*”²⁸:

La conducta del artista en su vida. *Un artista no debe mentirse a sí mismo u a otros. Un artista no debe robar ideas a otro artista.*

25 Fuente: Moma Org. Véase en <https://www.moma.org/calendar/exhibitions/964>

26 Video completo: <https://www.youtube.com/watch?v=OS0Tg0IjCp4>. Actualmente cuenta con 16 millones de vistas.

27 Fuente: Diario El Mundo. Referencia completa en <http://www.elmundo.es/cultura/2016/09/22/57e41023468aebca0e8b4579.html>

28 Fuente: Esfera pública. <https://esferapublica.org/nfblog/marina-abramovic-manifiesto-de-la-vida-de-un-artista/>

Un artista no debe hacer concesiones consigo mismo o con el mercado del arte (...)

(Marina Abramovic, 2015)

El engaño en el mundo del arte es recurrente, y en este caso vemos cómo se reviste de -innovación- hampartista. Mencionaremos otra performance, *Rhythm 10* (1973) donde Abramovic situó su mano en una mesa mientras entresacaba un cuchillo entre sus dedos a gran velocidad, lo cual generó en ella varios cortes. Bien, esta puesta en escena duró una hora, mientras una grabadora lo registraba todo. La performance estuvo basada en una situación lúdica conocida, llena de lugares comunes. Hamparte sin más, según términos de García Villarán²⁹. Solo por mencionar dos casos de las puestas en escena de Abramovic, que en nada guardan parecido a la performance “-Rythm 0”-’ de 1974.

Respecto a Banksy, de este artista anónimo y grafitero urbano hay mucho que decir. O, como se referirá nuestro artista sevillano respecto a la obra e imagen de Banksy: el arte de la doble moral³⁰. Este personaje anónimo usa técnicas que se basan en formas sencillas: moldes y aerosol spray. Por otro lado, la fórmula de sus personajes a representar son las siguientes: íconos de hoy y fotos famosas. Ejemplo total de Hamparte. A todo esto, debe sumarse su supuesta “-crítica social-” dirigida al sistema capitalista y sus formas de explotación. Toda una bien pensada estrategia de marketing por parte de Banksy que calará fuertemente en los millonarios del arte. Banksy publicita sus obras en las calles para luego venderlas en galerías y en la web. Para ejemplificar esta situación mencionaremos un caso ocurrido en el 2003, donde –se especula- que él mismo se vistió de jubilado y colocó un cuadro suyo en las paredes de Tate Britain³¹ (Galería Nacional de Arte Británico) en Londres. Esta acción generó gran cobertura por parte de la prensa mientras que

29 Véase min 11:36 en <https://www.youtube.com/watch?v=mnXOziN92OM&t=171s>

30 Referencia completa: <https://www.youtube.com/watch?v=wG3vONka-G5k>

31 Fuente: Diario The Guardian. <https://www.theguardian.com/uk/2003/oct/18/arts.artsnews1>

la opinión pública lo realzaba como activista “-antisistema-” “anti-institución”, lo cual ponemos en duda. Seguidamente a esta intervención, Banksy colocó una réplica del mismo cuadro en TomTom Gallery de Londres e inmediatamente se puso a la venta.

Para mencionar un caso más actual: “-*El timo Multimillonario de Banksy. Self destruction hamparte*-”³². El día 06 de octubre del 2018 se realizó una subasta de la casa londinense Sotheby’s, donde el cuadro “-Girl with balloon-” (“Niña con Globo”) fue subastado por 1.2 millones de euros³³ a un comprador desconocido. Al dar el “-Going, going, gone!” dentro del marco del cuadro se activó un dispositivo interno que funcionó como trituradora de papel, al finalizar quedó cortado en tiras hasta la mitad. Bien, esta imagen por cierto apareció originalmente en una pared en Great Eastern Street de Londres en el año 2006, fecha en la cual se habría puesto el mecanismo. Comencemos las preguntas desde el sentido común ¿Podría una batería durar 12 años en un marco? ¿El dispositivo se activaría solo? ¿Estaríamos frente a una puesta en escena evidente? Sonaría a todo un show orquestado para que esta obra vaya aumentando a más del doble su valor (y que aumentará mucho más) al ser una obra intervenida. Por un lado, la obra claramente pertenece a un tipo de hampartismo realista, por el otro, referenciamos que este caso quedará escrito dentro de la historia del arte contemporáneo con las grandes alusiones a la innovación (engañosa por donde se lo vea), cuya justificación podría ser un claro ejemplo de fraude patrocinado por el mercado del Hamparte actual.

Conclusiones

Referirnos al concepto del Hamparte implica acercarnos a detalle, al contexto general del nacimiento y las formas particulares de desarrollo de las escuelas clásicas del arte y en particular, a los movimientos artísticos del siglo XX. Repensar una vez más las características e influencias que fundamentaron su

32 Véase: <https://www.youtube.com/watch?v=x-ea4VbSKZI>

33 Fuente: Diario El país. https://elpais.com/cultura/2018/10/06/actualidad/1538820063_864193.html

O Bbc: <https://www.bbc.com/mundo/noticias-45771979>

construcción es evidenciar la herencia del arte contemporáneo y en particular, el arte de nuestros días. La precisa distinción entre arte y hamparte nos mueve a buscar respuestas en medio de la desfragmentación, el desencanto y las crisis.

Compartimos la intención del autor al que le dedicamos el presente artículo: mirar al pasado para vislumbrar toda la tradición que se ha formado, en este caso, con actitud crítica y reflexiva que permita una actualización pertinente de lo que consideramos en el presente y que, a su vez, logre integrar globalmente hechos, obras, autores y aportes. Que de cierta forma permita renovar datos y momentos de nuestra memoria colectiva archivada en los registros de la historia y su relato. En este caso, la historia del arte está en constante movimiento y reescritura tal como nos menciona el maestro sevillano. Este reflejo renueva las condiciones de la actividad humana, la cual se expresa en la creación innovadora en diferentes ámbitos. La idea que hoy compartimos es extender esta propuesta reconstructiva, partiendo por comenzar a conocer, cuestionar y reformular las tradiciones que nos competen, teniendo una vista global hacia la historia y los aportes de hombres y mujeres en diferentes disciplinas (filosofía, literatura, la propia historia, el arte, etcétera.) dejando ver las carencias dentro del entramado y el relato de su narración, dando paso así, a vislumbrar con mayor claridad los grandes espacios que hoy podemos reconstruir, ya que estos representan un documento histórico del pasado y la referencia hacia el presente y futuro.

Por otro lado, queda pendiente el quehacer de volcar la mirada hacia el artista, la obra artística y su fenómeno estético para evidenciar las constantes ataduras y falsedades del mercado que lo reduce a ser un producto más. De esta manera, resulta fundamental hacer visibles las exigencias que aprisionan el entorno de gestación artística, para dar la cara con nuevas propuestas, que no condicionen al artista entre elegir ser generador de dinero o generar arte, y cuyo resultado artístico pueda ser consecuencia de la coherencia y la legitimación de su tiempo. La categoría del Hamparte se podría tomar entonces como una herramienta crítica que permita realizar distinciones para tal ta-

rea. Dicha labor, entendemos, resulta una de las preocupaciones que debe motivar un urgente examen global del arte actual.

Videografía:

García, A. (08 de junio del 2017). *Respuesta a Avelina Lésper ¿Arte o Hamparte?* [Archivo de video]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=XofIHfzQvuQ>

------. (09 de noviembre del 2017). *Yoko Ono reina del Hamparte. El arte de no tener talento.* [Archivo de video] Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=5ur774K_qRQ

------. (16 de noviembre del 2017). *La verdad sobre el mercado del arte ¿quién crea a los artistas?* [Archivo de video] Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=IzmkOyERv5w>

------. (18 de enero del 2018). *Mierda de artista. Piero Manzoni, Hamparte útil.* [Archivo de video] Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=yAHyNmzv0IQ>

------. (08 de febrero del 2018). *20 mujeres artistas. Vídeo urgente. tag arte necesario.* [Archivo de video]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=LcYqp-9t2kA>

------. (07 de junio del 2018). *Nina Kandinsky creó a Vasily Kandinsky.* [Archivo de video]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=bfbkI8Sopc8>

------. (22 de marzo del 2018). *La mujer araña Louise Bourgeois. Histeria y feminismo.* [Archivo de video] Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=DjQDR8Xh30>

------. (06 de setiembre del 2018). *La salvaje surrealista. Arte y vida de Leonora Carrington.* [Archivo de video] Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=1ykK6TtNS3s&t=761s>

------. (28 de setiembre del 2018). *Joan Miró, el peor pintor de la historia del arte.* [Archivo de video] Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=ZYhnxdCl62Y>

------. (24 de mayo del 2018). *¿La artista más cotizada? Yayoi Kusama, Hamparte y mis nuevos gatitos*. [Archivo de video] Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=-QIjK91ZQA4>

------. (11 de enero del 2018). *Lo que esconde Salvador Dalí. Gala, arte, Hamparte y dólares*. [Archivo de video] Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=Y1gZ4cswa1g>

------. (14 de junio del 2018). *Performances y mentiras de Marina Abramović. ¿Arte o Hamparte?* [Archivo de video] Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=mnXOziN92OM&t=171s>

------. (12 de abril del 2018). *¿Antisistema de qué? Banksy y el arte de la doble moral / graffiti*. [Archivo de video] Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=wG3vONkaG5k>

------. (01 de marzo del 2018). *La cursi y repetitiva obra de Andy Warhol*. [Archivo de video] Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=CNX3vTF9yrQ>

------. (07 de octubre del 2018). *El timo multimillonario de banksy. Self destruction hamparte*. [Archivo de video] Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=x-ca4VbSKZI>

Recibido: Agosto 2018
Aceptado: Octubre 2018

Paulo Freire y Augusto Salazar Bondy: enlaces y rupturas en sus filosofías de la educación

Paulo Freire and Augusto Salazar Bondy: bonds and ruptures in their educational philosophies

Dave A. Espejo Pérez¹

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

dave.ep94@gmail.com

dave.espejo@unmsm.edu.pe

RESUMEN: El presente artículo tiene como objetivo mostrar los lugares comunes y diferencias entre la filosofía de la educación de Paulo Freire y la de Augusto Salazar Bondy. Para tal propósito, indagamos en el contexto y las circunstancias históricas de cada autor, analizamos cronológicamente sus producciones bibliográficas y las prácticas realizadas por ambos personajes en la segunda mitad del siglo XX. Finalmente, presentamos los principales postulados de sus pensamientos pedagógicos, los objetivos que perseguían, la materialización de sus propuestas y finalizamos explicitando los enlaces y rupturas presentes en estos brillantes ideólogos de la educación latinoamericana.

PALABRAS CLAVE: Dependencia, dominación, educación bancaria, educación suscitadora, educación liberadora.

1 Estudiante de Filosofía en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Ha realizado investigaciones sobre filosofía de la educación, interés que lo incentivó, en el 2016, a fundar el grupo interdisciplinario “Filosofía Viva”, proyecto que tiene como fin investigar y difundir el pensamiento filosófico dirigido a diversos públicos. Ha presentado artículos de investigación en diversos campos universitarios, entre los cuales destacan: “Tres perspectivas sobre la felicidad, un recorrido a través de la filosofía, economía y psicología” (UNMSM – 2015), “Darío Sztajnszrajber y el impacto de la filosofía en los medios de comunicación” (UNMSM - 2016), “La Práctica filosófica y su fuerte desarrollo en la filosofía con niños” (UNFV – 2017), “Errores comunes en la argumentación y retórica contaminante, un análisis de la perspectiva de Montserrat Bordes” (UPC – 2018). Es miembro activo del Círculo de Debate UNMSM, con el cual ha representado a nuestra casa de estudios en el Campeonato Mundial de Debate en Español 2016 (CMUDE 2016) en Guatemala. Actualmente realiza lecturas e investigaciones con el Instituto de Investigaciones sobre la Subjetividad.

ABSTRACT: This paper is intended to present the similarities and differences between Paulo Freire's educational philosophy and that of Augusto Salazar Bondy. We will scrutinize the context and historical circumstances of each author in order to reach that aim. Chronological analysis of their bibliographical production, as well as some praxis performed by both twentieth century authors, will be taken into account too. Finally, we will talk about the pursued aims by Freire and Salazar Bondy in their most crucial pedagogical theses and the materialization of such ideas so that bonds and ruptures between these brilliant thinkers of Latin American education could be noticed.

KEYWORDS: Dependence, domination, banking education, uplifting education, liberating education.

1. INTRODUCCIÓN

Es común pensar en Freire y Salazar como dos grandes intelectuales que aportaron de manera teórica y práctica al desarrollo de la educación no-tradicional. Ambos personajes tuvieron un rol fundamental en las circunstancias políticas y reformas educativas por las que atravesó Latinoamérica desde la segunda mitad del siglo XX, por ello, no sorprende encontrar una gran cantidad de investigaciones dedicadas al pensamiento pedagógico de Freire o al de Salazar pues ambas propuestas reciben reconocimiento por parte diversos estudiosos del tema. Sin embargo, muy poco se ha indagado y explicitado en la similitud y diferencia que guardan ambos proyectos, desconocerlo puede conducirnos a confusiones y tergiversaciones de dichos planteamientos, desatando dudas e inferencias apresuradas que cataloguen la filosofía de la educación de Salazar como nada original frente el pensamiento freireano, o que se crea que el pensador brasileño no haya ofrecido alguna novedad que Salazar no haya desarrollado también.

Recae ahí la importancia de examinar ambas propuestas y lograr discernir cuáles son aquellos lugares comunes que comparten y cuáles son sus diferencias.

II. EL CONTEXTO LATINOAMERICANO EN LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XX

Freire y Salazar desarrollaron su propuesta pedagógica, con mayor notoriedad, a partir de la segunda mitad del siglo XX, “en un contexto de una América Latina económicamente dependiente o, como decían los expertos en economía de entonces, subdesarrollada” (Carreño, 2009, p. 196). Ambos personajes comparten, a nivel general, un contexto común, una Latinoamérica con altos niveles de pobreza y un bajo índice de educación y, a nivel particular, escenarios propios de sus países, Brasil con altos índices de analfabetismo y Perú con claras diferencias sociales y una creciente inestabilidad política.

Las diferencias sociales se mostraban evidentes y las consecuencias aún más, es por ello que Paulo Freire y Augusto Salazar Bondy se ven empujados por sus circunstancias y deciden plantear propuestas que interpreten dicha realidad y que la modificaran o trasformaran. Sin embargo, dicho contexto no puede ser reducido y distorsionado a una breve idea, por ello tenemos que tener en cuenta las explicaciones que surgieron para aquellos problemas y el discurso preponderante de aquel entonces, pues, como veremos, no todos aceptaban que las diferencias sociales fueran un problema per se.

El escenario latinoamericano de aquella época comenzó a interpretarse bajo la teoría del desarrollismo, ante ello, Carreño (2009) señala que:

Se llamó así la teoría que consideraba el desarrollo como un proceso lineal que parte, justamente, del subdesarrollo (situación en la que supuestamente se encontraba América Latina) para llegar, después de atravesar varias etapas, al desarrollo, situado al final del proceso. (p. 196)

Esta interpretación ignoraba las relaciones hegemónicas que sucedían desde aquel entonces, ya que los países considerados como “potencias” mundiales se mantenían en dicho estatus no de manera casual sino a costa de la constante dominación y re-

lación de dependencia económica. Esta situación logró cristalizarse en diversos aspectos socioculturales y, tal como veremos, la educación fue uno de los escenarios más utilizados para estos propósitos.

La intención de la teoría del desarrollismo fue brindar una interpretación y práctica para que Latinoamérica progresara y escapara de aquella crisis en la que se encontraba sumergida. Sin embargo, esta propuesta solo mostraba un falso progreso ya que mientras más dependencia existía entre países primermundistas y Latinoamérica, más notoria eran las diferencias entre clases sociales teniendo como consecuencia el crecimiento de los problemas socioculturales como el analfabetismo. La teoría del desarrollismo impulsó las pedagogías desarrollistas que buscaban “un rápido adiestramiento de la mano de obra productiva para el proceso de industrialización” (Carreño, 2009, p. 196).

Podemos inferir que este modelo educativo no ve al ser humano como un fin en sí mismo, como un ser que pueda tomar conciencia autónoma y crítica sobre su realidad, sino que únicamente lo considera como aquel medio para que el país pueda industrializarse sin importar las condiciones en las que pueda llegar a ello. Salazar criticó dicho contexto mencionando que es más importante el desarrollo humano que el simple crecimiento económico, mientras que Freire problematizó la pedagogía desarrollista por ser abstracta e ignorar las condiciones particulares de cada individuo, denunciando la falsedad de la dicotomía marcada entre educador y educando, en la que el primero se caracteriza por enseñar mientras que, el segundo, solo por escuchar. Tal y como observamos, el ambiente de la teoría del desarrollismo fue un campo fuertemente criticado por nuestros pensadores de la educación, generando así un bloque de oposición intelectual.

Ante esta fuerte tendencia de la teoría del desarrollismo, surgió otra interpretación muy diferente, fue conocida como *la teoría de la dependencia*. Esta nueva explicación “interpretó el atraso de los países latinoamericanos [...] y lo atribuyó a la de-

pendencia que históricamente ha sufrido la región” (Carreño, 2009, p. 197). La teoría de la dependencia, a diferencia de la teoría del desarrollismo, mostraba una lectura más satisfactoria y coherente con nuestra realidad ya que planteó la relación de subordinación que los países “primermundistas” han creado sobre Latinoamérica a lo largo de la historia, esta nueva teoría se enfocó en los problemas más inmediatos y evidentes dejando de lado la abstracción conceptual e hipotética que ofrecía la teoría antecesora.

La crítica hacia el concepto de dependencia era inevitable, tal como lo expresa Freire (1980) al decirnos que “es imposible que comprendamos el fenómeno del subdesarrollo sin tener una percepción crítica de la categoría de dependencia. El subdesarrollo, en realidad, no tienen su razón en sí mismo, sino que, al contrario, su razón está en el desarrollo” (p. 85). El malestar hacia la teoría preponderante empezó a tener mayor acogida, por ello surgieron múltiples movimientos y personajes que sintieron la necesidad de plantear una teoría propia de estos lugares y no una adquirida bajo un proceso de importación que ignorara las particularidades de esta parte del mundo.

Estas nuevas teorías, que despertaron bajo la nueva consigna de una teoría de la dependencia, buscaron una emancipación del pensamiento pedagógico, propuesta que más adelante se conoció como *pedagogías de la liberación*, lo cual, como ya hemos visto, sería una oposición y superación de la *pedagogía desarrollista*. Dentro de los múltiples puntos que criticaron, los principales fueron el carácter de subordinación hacia países hegemónicos, una liberación de la economía y la educación y una teoría que se alimentara de la práctica transformadora de la realidad. De esta manera se estimuló la propuesta de modelos propios que plantearan soluciones para las diversas problemáticas económicas, antropológicas, políticas y socioculturales.

En este contexto surgen las propuestas de Paulo Freire (Brasil) y Augusto Salazar Bondy (Perú). Ahora que ya poseemos los elementos necesarios para interpretar correctamente el statu quo de Latinoamérica en la segunda mitad del siglo XX,

podemos pasar a analizar detalladamente el desarrollo individual de Freire y Salazar.

III. DESARROLLO Y PRODUCCIÓN BIBLIOGRÁFICA DE PAULO FREIRE Y DE AUGUSTO SALAZAR BONDY

Si deseamos encontrar lugares comunes y diferencias entre las propuestas de Freire y Salazar debemos situarnos en el espacio vital que compartían ambos autores, las problemáticas de su territorio y las diversas circunstancias por las que atravesaron. En el capítulo II hemos visto el contexto latinoamericano en la segunda mitad del siglo XX, ahora expondremos el desarrollo individual de cada personaje para tener un mayor conocimiento sobre el proceso de crecimiento de sus pensamientos pedagógicos.

PAULO FREIRE:

Fue en 1958 cuando Freire comenzó su teorización pedagógica presentando los inicios de su crítica hacia el sistema educativo tradicional en el “II Congreso Nacional de Educación” en Río de Janeiro. En su participación argumentó que, para obtener un resultado óptimo en la alfabetización, no debemos separar la *cotidianidad* del adulto analfabeta del proceso de aprendizaje sino tenemos que hacer justamente lo contrario: implementar de contenido popular y cotidiano a las palabras que utilizan las personas en su día a día.

Más adelante, en 1963, realiza una de las acciones más memorables en la historia de la educación: logra alfabetizar a 300 trabajadores en tan solo 45 días. Esta práctica fue tan efectiva y exitosa que el gobierno de turno invitó a Freire para que forme parte de la Organización de la Educación de Adultos. Lamentablemente, un año después, derrocaron al presidente Joao Goulart y Freire es encarcelado y exiliado de su patria culpándolo por tener “ideas radicales”. Durante ese periodo, el pedagogo brasileño visitó países como Bolivia para luego establecerse en Chile.

Fue en 1967 donde, aparte de continuar trabajando en proyectos pedagógicos en Chile, publicó uno de sus primeros escritos que llevan por título *La educación como práctica de la libertad*. Además, fue invitado por la universidad de Harvard² para compartir su teoría pedagógica. En 1968 publica una de las obras que lo llevan a la cúspide; estamos hablando de la *Pedagogía del oprimido*, donde explicará ya de manera sistemática las conclusiones de la reflexión y análisis que inició en 1958 y de lo aprendido por los años de praxis educativa. Desde ese año realizó una serie de visitas a diferentes países de Latinoamérica y el mundo difundiendo su propuesta pedagógica.

En 1972 viajó a Perú, invitado por Augusto Salazar Bondy, bajo la modalidad de asesor de la Reforma educativa del gobierno de Juan Velasco Alvarado. Producto de este encuentro y mutuo trabajo entre pensadores de la educación, algunos años después, en 1975, se publicó la obra en conjunto titulada *¿Qué es y cómo funciona la concientización?*

Paulo Freire continuó con sus actividades llegando a ser nombrado, en 1978, consejero del Departamento de Educación del Consejo Mundial de las Iglesias, por lo cual su estadía se trasladó a Ginebra, ahí tendrá la oportunidad de relacionarse y asesorar a varias colonias portuguesas en África y países que habían logrado la independencia, como Angola y Guinea Bissau, resultado de esta actividad publicará *Cartas a Guinea Bissau*.

Finalmente, en 1979, vuelve a su natal Brasil. Se dedica a trabajar en una escuela pública de calidad, además, materializa sus reflexiones consignadas en la obra que titulará *Pedagogía de la esperanza*³, donde Freire menciona que repensó su clásica *Pedagogía del oprimido*, pero ahora desde una perspectiva madura. También empieza a redactar sus escritos sobre *Pedagogía de la autonomía*⁴ y fallece el 2 de mayo de 1997 a sus 75 años de edad, tras una vida entera dedicada a liberar al otro por medio

2 Donde influenciará a múltiples jóvenes que más adelante desarrollarán propuestas similares como el movimiento de la Pedagogía crítica o pedagogía de la acción.

3 Obra publicada entre 1994 y 1994.

4 Obra publicada entre 1996 y 1997.

de la educación.

AUGUSTO SALAZAR:

Salazar fue un pensador con múltiples facetas en la evolución de su pensamiento pedagógico; para esta sección no atenderemos a dicho proceso sino al desarrollo de la propuesta pedagógica a lo largo de su vida. Entre 1955 y 1965, el filósofo y educador peruano, comenzó a escribir una serie de textos que unos años después fueron publicados bajo el título *En torno a la educación*; en 1961 se publicó *Introducción a la filosofía*, texto donde Salazar resalta la importancia del pensamiento crítico y los valores que este posee para formar una actitud filosófica. En 1962, Salazar, junto a un grupo de intelectuales de su época, instauraron el Movimiento Social Progresista, grupo que postula en las elecciones presidenciales, pero termina perdiendo y disolviéndose después de ello.

En 1963 se publicó *Iniciación filosófica*, donde vuelve a resaltar la importancia de una educación filosófica para estudiantes universitarios. En 1965 publicó la serie de escritos bajo el título de *En torno a la Educación* y, el siguiente año, inició con la producción de otra serie de artículos que desarrollan reflexiones sobre la cultura de la dominación y liberación.

Podemos afirmar que 1967 fue un año de esplendor en la producción educativa filosófica de Salazar Bondy ya que publicó textos como *Didáctica de la filosofía*, *Antología filosófica* y *Breve vocabulario filosófico*, estos fueron una serie de textos pensados en complementar la formación educativa, tanto del estudiante como del profesor, dentro del contexto peruano de aquel entonces. Salazar, desde sus inicios, asumió un fuerte compromiso con la formación de una juventud crítica que piense por sí mismo.

En 1968 el ambiente político peruano dio un giro inesperado tras la toma del poder de un grupo de militares encabezado por Velasco Alvarado; este grupo se hace llamar así mismo como Gobierno Revolucionario del Perú y desde aquel momento las circunstancias socioculturales cambian radicalmente

ya que inicia una serie de reformas progresistas en los múltiples aspectos de la cultura peruana, una de ellas fue la famosa Reforma de la educación. Al respecto, Sobrevilla (2014) comenta:

El año 1969 Salazar fue nombrado miembro de la comisión que recibió el encargo de llevar a cabo esta reforma, en 1970 fue designado su vicepresidente y en 1971 su presidente. Salazar estaba ampliamente capacitado para esta tarea: había estudiado educación al mismo tiempo que filosofía, había examinado los problemas y posibilidades de la educación peruana en artículos que reunió en su libro *En torno a la educación* y había participado en un intento de reorganizar los estudios generales en la Universidad de San Marcos. (p. 18)

Paralelamente a los acontecimientos de 1968, Salazar publicó el polémico texto titulado *¿Existe una filosofía en nuestra América?*, donde expone sobre la dominación cultural e intelectual del ser latinoamericano, la tesis salazariana generó un famoso debate a nivel internacional con múltiples intelectuales, uno de ellos fue Leopoldo Zea.

En 1969 se publicó la primera edición de *Entre Escila y Caribdis* donde nos explica el carácter de dominación y alienación que posee la cultura peruana, y en noviembre del mismo año, al formar parte de la Comisión de la Reforma educativa, inicia un periodo en el que Salazar dedica una mayor parte de tiempo a la escritura de textos que concuerden con los propósitos progresistas de la Reforma de la educación peruana⁵ y que solventen el gran descuido que la educación peruana había sufrido, evidencia de ello es la publicación, en 1970, de textos como *Educación cívica para 4° y 5° año de Educación secundaria*. Para 1971 su producción filosófica y educativa iba creciendo cada día más, además de ello, su pensamiento evoluciona pues se empezó a cuestionar la importancia de una teoría axiológica relacionada a la liberación de la dominación hegemónica, por ello publica *Para una filosofía del valor*.

5 Al respecto, puede verse: Rojas, J. (2014). “Augusto Salazar Bondy: Ideólogo

A continuación, presentamos un cuadro comparativo que facilita la visualización del crecimiento simultáneo entre Salazar y Freire.

AUGUSTO SALAZAR BONDY (PERÚ)	PAULO FREIRE (BRASIL)
1955-1965: <i>En torno a la Educación</i>	1958: II Congreso Nacional de Educación de alfabetización
1961: <i>Introducción a la filosofía</i>	
1963: <i>Iniciación filosófica</i>	1963: Alfabetización de 300 trabajadores en 45 días Lo invitan a formar parte de la org. de educación de adultos
	1964: Derrocan al presidente Joao Goulart Freire es encarcelado y exiliado
1965: Publicación de <i>En torno a la educación</i>	
1966: Empiezan a escribir los artículos de <i>Dominación y liberación</i> , los cuales concluyen en 1974	
1967: <i>Didáctica de la filosofía / Antología filosófica / Breve vocabulario filosófico</i>	1967: La educación como práctica de la libertad Estadía en Chile. Es invitado como profesor a Harvard
1968: Gobierno de Velasco Alvarado	1968: <i>Pedagogía del oprimido</i>
¿Existe una filosofía en nuestra América?	

y editorialista de la Reforma Educativa”. En: *Actas del congreso sobre Augusto Salazar Bondy*. Quiroz, R. (Editor), (pp. 87-100). Lima: Revista Solar.

1969: Entre Escala y Corbalis	
Noviembre: Comisión de la Reforma educativa.	
1970: Educación cívica para 4º y 5º año de Educación sec.	
1971: Para una filosofía del valor	
1972: Invita a Paulo Freire e Ivan Illich como asesores de la reforma educativa.	1972: Viaja a Perú, invitado por Salazar, para asesorar la reforma educativa.
1972-1973: Educación del hombre nuevo (Se publica en el 75)	
1974: FALLECE	
Se publica Bortolomé o de la dominación	
1975: Se publica ¿Qué es y cómo funciona la concientización? / La educación del hombre nuevo. La reforma educativa peruana	1975: ¿Qué es y cómo funciona la concientización?
	1978: Cortas a Guinea Bissau
	Nombramiento como consejero del Departamento de Educación del Consejo Mundial de las Iglesias
	Estadía en Ginebra
	Asesoró varios países africanos que habían logrado independizarse como Angola y Guinea Bissau
	1979: Vuelve a Brasil
	Trabaja por una escuela pública de calidad
	Surgen sus primeras reflexiones de lo que en un futuro sería la
	1993-1994: Pedagogía de la esperanza (donde Freire menciona que la Pedagogía del oprimido llega a su adultez
	1996-1997: Pedagogía de la autonomía

Figura 2. Desarrollo pedagógico de Salazar y Freire hasta el día de su muerte.

Hasta el momento nuestra exposición ha buscado exponer ciertos escenarios comunes de ambos pensadores, exponiendo las circunstancias regionales y temporales. Ahora pasaremos a analizar sus propuestas pedagógicas individuales, indagaremos en su teoría y práctica, en busca de elementos fundamentales para hallar nuestro objetivo: esclarecer sus similitudes y diferencias.

IV. EL PENSAMIENTO PEDAGÓGICO DE PAULO FREIRE

Para analizar el pensamiento de Paulo Freire nos centraremos en cuatro textos claves dentro de su producción: *La educación como práctica de la libertad*, *Pedagogía del oprimido*, *Pedagogía de la esperanza* y *Pedagogía de la autonomía*.

Si bien su obra escrita es tan inmensa como su activismo peda-

gógico, nos centraremos en aquellos textos pues nos permiten evaluar tres momentos muy importantes en su pensamiento y evolución: los inicios de su teoría pedagógica, su etapa de madurez conceptual y el repensar de su propia práctica como consecuencia de años dedicados al activismo pedagógico. Sin embargo, las conclusiones a las que llegamos también se nutren de la revisión de escritos póstumos e investigaciones de especialistas en el pensamiento freireano.

Freire fundó su sistema pedagógico al relacionarse constantemente con las personas y problemas cotidianos en la que éstas se encontraban. Se podría creer que esta afirmación es obvia o innecesaria de mencionar, pero desde el punto de vista de un hombre reflexivo, como lo fue Freire, aquella relación viva con el otro afianzó la base de su propuesta educativa. Para el pedagogo brasileño primero debemos responder una pregunta que antecede a la misma educación: ¿Qué tipo de persona deseamos formar?

Resulta evidente la necesidad de una antropología que responda a semejante cuestión, a lo que Freire contesta que:

El hombre no es un simple espectador, sino que puede interferir en la realidad para modificarla, creando o recreando la herencia cultural recibida, integrándose a las condiciones de su contexto, respondiendo a sus desafíos, objetivándose a sí mismo, discerniendo, trascendiendo, se lanza el hombre a un dominio que le es exclusivo, el de la historia de la cultura. (Freire, 2012, pp. 30-31)

Nuestro autor fue un pedagogo totalmente convencido del carácter activo que debe poseer el sujeto en la relación que guarda con el mundo, estas ideas fueron los cimientos de su pensamiento de principio a fin, es por ello que las vemos expresadas tanto en sus primeros escritos⁶ como en los últimos⁷. Cuando nos dice que el ser humano tiene una “vocación ontológica de intervenir en el mundo” (Freire, 1997, p. 53) nos

6 *La educación como práctica de la libertad.* (1967)

7 *Pedagogía de la autonomía.* (1996)

da a entender que el hombre tiene que tomar las riendas de su mundo, romper con los lazos de dominación a los que puede haber sido subyugado históricamente.

El elemento que constituye al sujeto como un ser activo será la *conciencia*, por ello Freire (1973) señala que “la concientización es la mirada más crítica posible de la realidad, y que la desvela para conocerla y conocer los mitos que engañan y que ayudan a mantener la realidad de la estructura dominante” (pp. 13-14).

Vemos como es que, hasta el momento, la conciencia cumple un rol fundamental en el ser humano y que la concientización es de vital importancia para que el sujeto se apodere de sí mismo y pueda desprenderse de la dominación. La educación tiene que poseer principios antropológicos, pero no debe reducirse a ella.

La falta de conciencia es un problema significativo, no es un problema pasajero, por eso Freire (2012) pone énfasis al decirnos que:

Una de las grandes tragedias del hombre moderno es que hoy, dominado por la fuerza de los mitos y dirigido por la publicidad organizada, ideológica o no, renuncia cada vez más, sin saberlo, a su capacidad de decidir. Está siendo expulsado de la órbita de las decisiones. (p. 33)

Una pedagogía de la liberación es necesaria para escapar de este antiguo modelo pedagógico que ha convertido la enseñanza en una educación bancaria que solo ha depositado “saberes” en los alumnos como si estos fueran una alcancía para el educador, que, a su vez, cumple el papel de perpetuar la dependencia económica y por tanto sociocultural.

Es una sociedad que crece teniendo el centro de decisión de su economía fuera de ella [...] guiada por un mercado externo. Exportadora de materias primas, creciendo hacia afuera. Depredatoria. Sociedad reflejada en su economía. Reflejada en su cultura. Por eso

alienada. Objeto y no sujeto de sí misma. Sin pueblo. Antidialogal. (Freire, 2012, p. 39)

Las características de la educación bancaria serán múltiples, mencionemos algunas de ellas: falta de diálogo, dilema preponderante entre “el que enseña” y “el que será enseñado” (educador-educando), el que piensa y el que no sabe, el maestro no tiene nada que aprender del alumno, etc. Freire (2012) agrega que estos problemas no solo se quedan en el aula, sino que se proyectan en toda la comunidad pues “estas sociedades se hacen preponderantemente mudas, El mutismo no es propiamente inexistencia de respuesta. Es una respuesta a la que le falta un tenor marcadamente crítico” (p. 63).

Denuncia la pedagogía tradicional desarrollista ya que “en la medida en que esta visión bancaria anula el poder creador de los educandos o los minimiza, estimulando así su ingenuidad y no su criticidad, satisface los intereses de los opresores” (1978, p. 79).

Además, agrega que “a esta educación de meros objetos, se opone la educación liberadora o problematizadora que, para ser tal, debe superar «la contradicción educador-educando». Debe fundarse en la conciliación de sus polos, de tal manera que ambos se hagan, simultáneamente, educadores y educandos” (Freire, 1978, p. 77).

Resulta interesante esta perspectiva novedosa en la educación, ya que la frontera entre docente-alumno, al ser destruida, abre la posibilidad de que se aprenda algo de los propios saberes del alumno y, además, que se respete de algún modo los conocimientos que ha ido adquiriendo en su entorno. “La localidad de los educandos es el punto de partida para el conocimiento que se van creando en el mundo. «Su» mundo, en última instancia, es el primer e inevitable rostro del mundo mismo” (Freire, 2007, p. 82).

Su propuesta representa un fuerte interés y respeto hacia

el otro. No solo aquel otro, como el adulto, al que la sociedad occidental ha convertido en interlocutor válido, sino que, Freire (1978), va más allá y engloba tanto a niños y niñas, adolescentes y mayores de edad con o sin profesión como sujetos racionales que tienen algo único que decir y que por ende es posible aprender de ellos, su postura se puede sintetizar en lo que menciona con tanto entusiasmo en la *Pedagogía del oprimido*, cuando nos dice que “nadie educa a nadie, así tampoco nadie se educa a sí mismo, los hombres se educan en comunión mediatizados por el mundo” (p. 90).

La visión de la educación ya no es vertical, donde el educador se encuentra en la cima, pues ahora debemos:

[...] tomar en consideración la existencia del aquí del educando y respetarlo. En el fondo nadie llega allá partiendo de allá, sino de algún aquí. Esto significa, en última instancia, que no es posible que el educador desconozca, subestime o niegue los «saberes de experiencia de los hechos» con que los educandos llegan a la escuela. (2007, p. 55)

De esta forma vemos como es que Paulo Freire concibe una educación integradora y conciliadora, disuelve la dicotomía y apuesta por la bidireccionalidad. En otros aspectos, fue un activo defensor de una pedagogía que no solo se nutre de los saberes de los textos sino también de la práctica misma, por ello, ante el aparente dilema de teoría y práctica, Freire (2006) menciona que “separada de la práctica, la teoría es puro verbalismo inoperante; desvinculada de la teoría, la práctica es activismo ciego. Es por esto mismo que no hay praxis auténtica fuera de la unidad dialéctica acción-reflexión, práctica-teoría” (p. 30).

Por último, Freire se enfrentó ante una aparente paradoja, tal y como lo explicita Carreño (2009), ya que “la pedagogía de la liberación se encuentra con una seria dificultad en su objetivo de llevar a cabo la liberación: no puede ser practicada por los opresores, ya que si así lo hicieran contradirían su condición de opresores y sus intereses” (p. 209). Freire (1978) lo plantea

como una pregunta: “Si la práctica de esta educación implica el poder político y si los oprimidos no lo tienen ¿cómo realizar, entonces, la pedagogía del oprimido antes de la revolución?” (p. 53)

El problema se soluciona si comprendemos que Paulo Freire:

Distingue la educación sistemática y los trabajos educativos. La primera es la que realiza el poder y sólo puede ser transformada desde el poder; la segunda no necesita del concurso del poder y se refiere a la educación realizada desde los oprimidos, desde la base, a través de esfuerzos colectivos y utilizando el diálogo como método. Esta visión del pedagogo brasileño tiene gran importancia, dado que de ella se infiere la posibilidad de llevar a cabo acciones educativas liberadoras aun dentro de situaciones opresoras. (Carreño, 2009, p. 209)

Es así como nuestro autor contempló una educación liberadora a pequeña escala, desde el surgimiento y la relación que guarda con los marginados, pero sobre todo crítica ante la relación de dominación-dependencia de la cual hemos sido presas durante mucho tiempo. Freire no contempla problema alguno en considerar la educación como una actividad fuertemente política, pero esta no debe seguir los intereses de un grupo determinado, tal y como lo hizo la pedagogía desarrollista, sino lo que debe buscar es la liberación del oprimido y apoyar a las víctimas de este sistema de dominio socioeconómico: los analfabetos.

V. EL PENSAMIENTO PEDAGÓGICO DE AUGUSTO SALAZAR BONDY

La dominación que padece Latinoamérica fue abordada por Augusto Salazar Bondy desde una perspectiva que no se agota en su pensamiento pedagógico. Su proyecto educativo formó parte de uno más general conocido como la crítica hacia una cultura de la dominación. En efecto, Salazar consideró que nos encontramos en una cultura dominada e inauténtica que

ha generado, como consecuencia, individuos dominados y, por tanto, alienados. La causa principal de esta situación es “la implantación de sistemas de poder y de relaciones internacionales de dependencia” (Salazar, 1985, p. 31), dependencia que es, en primera instancia, económica.

[...] la condición de alienación no puede menos que afectar la capacidad de expresión y de creación de los individuos y los pueblos, marcando su cultura. Las naciones subdesarrolladas como el Perú, que se ofrecen como conjuntos no integrados en lo social, tienen una cultura inorgánica, imitativa y sin potencialidad de autoafirmación, una cultura que por estar vinculada directamente con la opresión que sufren los individuos y los pueblos, la hemos llamado cultura de la dominación. (Salazar, 1975, p. 22)

Si bien, Salazar (1985), acepta que “no hay, en verdad, una cultura orgánica peruana” (p. 36) pues en Perú y Latinoamérica encontramos una cultura “plural, híbrida, carente de integración” (p. 36), no obstante, también señala que nuestra cultura mantiene elementos comunes como “la inautenticidad de las actitudes, el sentido imitativo, la superficialidad de las ideas y la improvisación de propósitos” (p. 36). Según el filósofo peruano, nuestra alienación se posibilita porque “nuestra conciencia está dominada por mitos enmascaradores que la alejan de la comprensión de su propia realidad y adormecen su inquietud” (p. 35). David Sobrevilla (2014), nuestro mayor estudioso de la tradición filosófica peruana, sintetiza esta parte del pensamiento salazariano de la siguiente manera:

Decir que el pensamiento peruano [y latinoamericano] es un ser alienado significa decir que piensa, siente, actúa de acuerdo a normas, patrones y valores que le son ajenos [...] o que se halla en el nivel de un pensar, sentir y actuar controlado por otros. (pp. 12-13)

Además, para Salazar Bondy, el problema no es solo la dominación que ejercen sobre nuestro ser sino también la dominación que nosotros mismos llegamos a reproducir sobre

otros como consecuencia de tener un pensamiento inauténtico. De este modo, la actividad intelectual “no solo ha sido alienada sino alienante porque ha funcionado como una imagen enmascaradora de la realidad latinoamericana” (Sobrevilla, 2014, p. 14) y porque ha contribuido a mantener el “divorcio entre las nociones con respecto a nuestro propio ser y las justas metas históricas de nuestro continente” (2014, p. 14).

Se podría pensar que la dominación presente en Latinoamérica debe conllevarnos hacia un enfoque pesimista donde solo exista resignación; sin embargo, Salazar (1968) considera que “hay todavía posibilidad de liberación y, en la medida en que la hay, estamos obligados a optar decididamente por una línea de acción, que materialice esa posibilidad y evite su frustración” (p. 133). De esta manera queda clara la posición del filósofo y educador peruano, evidenciar la dominación en la que vivimos es el primer paso para optar por una cultura de la liberación.

La cultura no se reduce al ámbito educativo y filosófico; al respecto, Sobrevilla (2014) explicita correctamente que “para Salazar la filosofía de la dominación era solo un caso de la cultura de la dominación, al lado de otras manifestaciones suyas como la educación, la teología, la ciencia de la dominación, etcétera” (p. 25).

En esta ocasión, limitándonos a los objetivos de la presente investigación, solo indagaremos en la propuesta pedagógica de Salazar, conociendo y comprendiendo que ésta obedece a un propósito mayor tal y como ya lo hemos expuesto.

El pensamiento pedagógico de Salazar está compuesto de una serie de análisis sobre la educación. Producto de su relación teórica y práctica con dicha disciplina, nuestro autor considera que la acción educativa es un proceso que genera cambios en nuestro ser, “quien se educa pasa de un estado a otro; tiene por consiguiente la capacidad de cambiar” (Salazar, 1975, p. 10), es decir, una persona, al ser educada, no está participando en una práctica pasiva que concluye sin más; todo lo contrario, al sumergirnos en la actividad educativa nuestro ser se ve comprometido y confronta una serie de cambios sucesivos que nos

transforman. Sin embargo, la educación, señala Salazar (1975), no es una actividad solitaria, existe en ella la necesidad del otro, en este caso, de un docente, quien es un agente de cultura pues es “capaz de transmitir las conductas adquiridas asegurando su perpetuación con reflexividad y reciprocidad” (p. 10).

Entonces, educar es, desde una perspectiva salazariana, una acción donde:

[...] se transfieren al educando ideas, valores, actitudes que tienen curso en el grupo en el cual vive y por este medio se logra su integración al conjunto social. Pensando, sintiendo y actuando como su comunidad, el educando se reconoce miembro de ella y opera en armonía con los fines sociales. Correspondientemente, transfiriendo a los educandos los modos propios de pensar, sentir y actuar que le dan su fisionomía cultural y conforman su mundo, el grupo se afirma y expande en el presente y hacia el futuro de las generaciones humanas. Visto en esta perspectiva, el hecho educativo, posee una incuestionable positividad social y, a su turno, la sociedad opera como fuente de sustento y respaldo de la formación del individuo. (Salazar, 1975, p. 20)

Nuestro autor, al confrontar sus postulados con la realidad peruana, percibió que la educación tradicional desarrollada en este territorio no tenía ningún rumbo, menciona que no es nada extraño que ese tipo de educación “carezca de planes y orientaciones nacionales [...] porque no existe nada que se parezca a un plan nacional de desarrollo. El país marcha a la deriva, hacia donde no se sabe qué metas históricas” (Salazar, 1965, p. 70). Como podemos inferir hasta el momento, un país dominado solo puede reproducir un sistema pedagógico dominado y alienante. De esta manera la educación deja de ser una actividad positivamente transformadora para el educando y se convierte en un garante de la dominación pues su principal función será la de introducir “al educando al mundo de la dominación, lo habitúa a él y termina convirtiéndolo en un convencido justificador de la dependencia social” (Salazar, 1975, p. 23).

Dominación y educación, forman un vínculo mutuo a favor de su prolongación:

[...] en países como el Perú marcados por fuertes lazos de subordinación interna y externa, con una cultura de dominación, la educación por sus contenidos, por las ideas, valores y actitudes que transmite o suscita, funciona más aún como un poderoso agente de dominación y, por tanto, como mecanismo alienante. (Salazar, 1975, p. 24)

La educación de la dominación deforma, a su conveniencia, los elementos y herramientas pedagógicas para perpetuar y extender su propio sistema, manipula los planes curriculares y las materias de estudio, invisibiliza temas críticos y afianza cursos pasivos, donde el educando no tenga la oportunidad de cuestionar su *modus operandi*. Salazar menciona que esta intencionalidad podemos comprobarla al encontrar explícitamente rasgos de dominación en la educación tradicional pues dentro de ella no existen casualidades ni neutralidad “en la selección de la materia enseñada, en el énfasis puesto en ciertos temas y en el olvido de otros, la educación de un grupo social o de una nación revela su intencionalidad” (Salazar, 1975, p. 24).

Ante semejante crisis educativa, debemos buscar un soporte distinto, uno que abogue por el beneficio de las personas y no por su manipulación, esta base es, según Salazar, el humanismo ya que ésta “ha constituido siempre un movimiento de rescate y de justa valoración del hombre, frente a toda sujeción a potencias capaces de avasallarlo, frente a todo intento de utilización infrahumana de la persona y a toda enajenación del individuo” (Salazar, 1965, p.25). El humanismo también se encuentra íntimamente relacionado con la educación pues “es humanista la concepción de toda educación como cultura del hombre, como cultura cuya fuente primaria es el arte humano, es decir, el diversificado quehacer inteligente por el que la humanidad, como ente histórico, se enfrenta al mundo” (Salazar, 1965, p. 26). Pero el humanismo no debe ser tomado únicamente como un postulado teórico, implica un compromiso y conversión de nuestra forma de relacionarnos con *lo otro*. Sala-

zar (1965) indica que:

Vivir una vida de persona humana significa, así, vivir solidariamente con los miembros de la colectividad, vivir en el desinterés y la cooperación, vivir en trance perpetuo de enriquecer su espíritu por la acción de los otros y de enriquecer con cada acción propia el espíritu de las demás personas; y significa primordialmente aceptar y realizar los valores y las normas que la conciencia moral descubre como patrimonio del ser humano, luchando sin tregua para que todo hombre tenga acceso a los fines superiores y a nadie le sean negados el derecho y las condiciones materiales de realizarlos. (1965, p. 20)

El vínculo con el humanismo es un compromiso ético-político con el que, inevitablemente, surgen preguntas como ¿qué clase de sociedad deseamos? ¿qué tipo de hombre necesitamos? ¿qué sistema de educación requerimos? Estas son preguntas principalmente antropológicas, preguntas por el ser del hombre y sus posibilidades. Nuestro autor falleció antes de culminar, en su totalidad, los estudios sobre el hombre que trabajó con muchísima dedicación. Por testimonios de Helen Orvig sabemos que Salazar consideró este tema como “la obra principal de su vida: la Antropología de la dominación” (Salazar, 1995, p. 13).

Pero, pese a que existen esas limitaciones, podemos aproximarnos a la concepción antropológica salazariana revisando algunas de sus reflexiones al respecto y comprendiendo que, para nuestro autor, el hombre no es un sujeto estático e inamovible, pues “cuando hablamos de formación humana, el hombre no tiene ya, desde siempre, desde el principio, una configuración, sino que debe formarse” (1995, p. 142), y cuando hablamos de “formarse” estamos pensando en qué tipo de hombre esperamos formar con la educación para lograr una mejor sociedad.

Salazar, desde sus primeros textos, enfatiza claramente en este punto, al respecto nos dice que:

No se puede pensar y menos planear una educación concreta, sin pensar en la clase de hombres a la que

ella se va a aplicar, en la clase de hombre que mediante ella se requiere formar y en las tareas que se ofrecen como virtualidades de su ser personal y social y como exigencias de su ambiente comunitario. (1965, p. 63)

Teniendo al humanismo como parte de nuestros cimientos generamos una nueva educación para formar un hombre nuevo, solo así iniciaremos una liberación de los educandos que se encuentran presos de esta cultura de la dominación, pues liberarnos de la dominación es la única vía para vivir bien, “esto es vivir una vida de persona humana; esto y no otra cosa, es también educar” (1965, p. 20).

Trabajar en torno a la conciencia es el punto de partida para generar un cambio en el individuo, es decir, en el educando; pero no basta generar solo una conciencia de sí sino debemos buscar que las personas tengan conciencia crítica de la realidad. Salazar enfatiza en este punto mencionando que:

Bastaría con que lográramos que la educación, desde los niños pequeños hasta los adultos, despertara la conciencia de cada uno, que todos se concientizaran, que tuvieran conciencia crítica de su situación para que ya hubiéramos hecho algo fundamental en este país, un cambio que es el despertar de la conciencia que nos liberará de todo tipo de dominio. (Salazar y Freire, 1975, p. 88)

El paso de la conciencia individual a la conciencia social se concretiza en espacios culturales como las instituciones educativas, Salazar Bondy considera que “la conciencia colectiva que debe guiar y alentar ese proceso debe ser formada en la escuela” (1965, p. 70). Sin embargo, para generar una educación distinta a la tradicional tenemos que realizar transformaciones tanto a nivel del sujeto (conciencia crítica) como a nivel de las estructuras del Estado (política), ya que una sin la otra no puede generar cambios significativos que terminen con la cultura de la dominación. Es aquí donde el rol de la filosofía muestra, una vez más, su importancia:

Necesitamos pues una filosofía del desarrollo nacio-

nal, una concepción del trabajo, del esfuerzo para construir el país que dé aliento y que, dentro de esta conexión, sirva de levadura a una nueva idea de nuestra educación y de sus necesidades. Debemos hacer positivo el círculo en que está cerrada nuestra educación: la educación no crece porque el país no prospera y éste no prospera porque la educación no cumple su misión. Digamos: más desarrollo con una meta clara para mejor educación, que hará posible más desarrollo nuevamente. (Salazar, 1965, p. 76)

Es por ello que nuestro autor, en 1971, fue nombrado presidente de la comisión encargada de la Reforma de la educación en Perú, gestión para la que trabajó incesantemente incluso antes de ser el encargado de ella. “Educar para el desarrollo implica así asegurar nuestra dignidad de hombres y nuestra libertad como grupo” (Salazar, 1965, p. 41) pues, como hemos visto hasta el momento, el proyecto educativo salazariano comprende un proyecto político, filosófico, ético y antropológico, disciplinas interconectadas en su pensamiento pedagógico bajo la finalidad de buscar el bien para el ser humano.

Esta nueva pedagogía es una educación suscitadora y liberadora, posee principios que buscan el cuidado de sí y del otro, una propuesta emancipadora ante esta cultura de la dominación. Salazar (1975), está convencido de que:

Cuando comienza la liberación de los explotados, comienza también la verdadera formación humana. La educación liberadora, que sigue la vía trazada por el trabajo desalienado, es así a la vez la liberación de la educación misma, el verdadero inicio del proceso de todo el hombre y todos los hombres. (p. 55)

La educación liberadora rompe con los esquemas de la educación tradicional, puramente receptiva y opresora, pues una verdadera educación es “para el desenvolvimiento del hombre y no para la sujeción del hombre” (1975, p. 21). El factor creativo tiene un rol fundamental en la pedagogía salazariana ya que “educar es pues, promover la creatividad y la originalidad del sujeto y provocar cambios en las ideas, los valores y las con-

ductas que hace suyos o elabora el sujeto” (1975, p. 13), todas estas vertientes y características maduran en un sujeto liberado, nuestro autor, convencido de la necesidad de una pedagogía no-tradicional, afirma que:

[...] en una cumplida educación filosófica se alcanza el ideal de la pedagogía, de la actividad y la libertad que hemos llamado educación suscitadora, no descartamos, por cierto, la posibilidad de otras realizaciones igualmente cumplidas de esta educación, pero si podemos afirmar su restricción, la imposibilidad de que exista una genuina educación filosófica que no sea suscitadora o en la que de cualquier modo predominen los rasgos de formas meramente adaptativas. (Salazar, 1967, p.20)

No sorprende que Salazar, un filósofo y pedagogo que valoró el rol de la creatividad en el proceso educativo, haya analizado la educación más allá de los territorios que supone la liberación. Nuestro intelectual peruano no limitó sus indagaciones sobre la educación desarrollada en el ámbito escolar sino que también planteó la desescolarización⁸ de esta misma, al respecto señala que a los educandos “se le enseña mucho acerca de la vida y no en la vida. Se le habla del trabajo, incluso se le prepara para el trabajo, pero no se le educa en el trabajo” (Salazar, 1975, p. 68).

Si centramos únicamente nuestra atención sobre la educación escolarizada, es decir, sobre aquel tipo de educación desarrollada dentro de instituciones, con personas enclaustradas bajo un aprendizaje posiblemente mecánico y con planes de estudio inflexibles, entonces estamos invisibilizando a múltiples personas que, por circunstancias distintas, no pueden acceder a esos medios o que tienen necesidades distintas. El ámbito social, como por ejemplo las comunidades rurales, no debe ajustarse a los parámetros de la institucionalización educativa, es la gestión educativa la que debe ajustarse a la diversidad social apostando así por una educación no elitista sino integral. Es

8 Es sabido que nuestro autor, al respecto de la propuesta de desescolarización, estuvo influenciado por algunas de las ideas de Ivan Illich a quien invitó como

así que la desescolarización apuesta por una educación reconciliada con la sociedad en sus distintas expresiones buscando interrelacionarse con su principio fundamental: la diversidad social del ser humano sumergido en la vida misma.

VI. SEMEJANZAS Y DIFERENCIAS EN SU PROPUESTA PEDAGÓGICA

Ahora que ya conocemos y hemos analizado el desarrollo, producción bibliográfica y pensamiento pedagógico de Freire y Salazar podemos inferir, con mayor claridad, las diferencias y semejanzas de ambas propuestas.

A) Semejanzas:

- Para ambos autores Latinoamérica se encuentra bajo un sistema de dominación que genera seres alienados e inauténticos.
- La educación tradicional obedece a intereses de países dominantes y no a la de sus propios ciudadanos, es por ello que requiere ser reemplaza por otra.
- La educación es política, no es un terreno neutral donde no haya ningún interés de por medio, pensar en qué tipo de persona queremos formar es la base de una buena política educativa.
- El tipo de educación que elijamos dependerá de la respuesta a la pregunta de ¿qué hombre queremos formar?
- La creatividad es fundamental en la educación.
- La conciencia es el elemento constitutivo del ser humano, el trabajo de la educación será desarrollar una conciencia crítica.
- Una educación de la liberación no puede convivir con la pedagogía tradicional que ha generado una

asesor de la Reforma educativa peruana en 1972.

cantidad de prejuicios contaminantes en la educación.

B) Diferencias:

- El pensamiento pedagógico de Salazar forma parte de un proyecto mayor: la cultura de la liberación. El proyecto pedagógico de Freire fue la obra de su vida dedicándose exclusivamente a ésta.
- Freire consideró que la educación de la liberación se construye con los oprimidos (tabula rasa), mientras que Salazar creía que los oprimidos, por encontrarse en una condición de dominación, generan un pensamiento inauténtico y alienado⁹, es por ello que desde una perspectiva salazariana es el educador es agente de cultura.
- Para Freire, el educador se construye y deconstruye con el educando. Salazar considera que el educador tiene un rol específico que, si bien debe respetar cierta cultura propia del individuo, el educador posee una lista de principios que enseñar, como la negación de la autenticidad.
- Freire consideró que, incluso en un contexto de dominación, puede liberarse a los marginados. Salazar es más radical pues afirmó que, mientras haya dominación económica, la liberación no será considerable ni efectiva.
- Salazar apostó, de acuerdo a ciertos contextos, por la desescolarización de la educación; mientras que Freire apostó por la cotidianización de la educación, donde el educador enseña desde y con las palabras utilizadas en determinados contextos socioculturales.

⁹ Salazar argumentó que esa idea no debe entenderse como una regla universal y absoluta pero que tampoco se debe negar lo contrario pues el sistema de dominación imperante se encarga de generar contenidos alienantes en los educandos.

VII. CONCLUSIONES

Hemos visto que el pensamiento educativo de Freire y Salazar posee lugares comunes como también diferencias que marcan la originalidad de cada autor y sus influencias en determinados puntos, conocer sus acercamientos como también los elementos que los diferencian y distancian nos permite comprender con mayor efectividad las reflexiones y acciones hechas en vida por estos dos grandes maestros del pensar latinoamericano. Las circunstancias históricas que los unieron nos invitan a repensar, junto a ellos, los problemas que presenta nuestra época, que, cabe acotar, no son problemas muy distintos a los que Freire y Salazar enfrentaron.

Así mismo, queda pendiente discutir con ellos y retomar la actividad de fundamentar una propuesta educativa que considere el desarrollo tecnológico que el siglo XXI viene afrontando, como también que sea capaz de llevarse a la práctica generando impacto y beneficios frente a las pedagogías tradicionales, una pedagogía que no solo libere al educador y al educando sino también que logre comprometerlos vivencialmente, animando a que los participantes se involucren con los diversos saberes no como algo ajeno que se tenga que aprehender sino como algo de lo cual ellos y ellas ya forman parte.

Referencias Bibliográficas

CARREÑO, Miryam (2009). "Teoría y práctica de una educación liberadora: el pensamiento pedagógico de Paulo Freire". *Cuestiones pedagógicas*, (20), 195-214.

FREIRE, P. y SALAZAR, A. (1975) *¿Qué es la concientización y cómo funciona?* Lima: Editorial Causachun.

FREIRE, Paulo (1973). *El mensaje de Paulo Freire. Textos seleccionados por el I.N.O.D.E.P.* Madrid: Editorial Marsiega.

----- (1997). *Pedagogía de la autonomía*. México: Siglo XXI.

----- (1978). *Pedagogía del oprimido*. Madrid: Siglo XXI.

----- (1980). *El mensaje de Paulo Freire. Teoría y práctica de la liberación*. Madrid: Marsiega.

----- (2006). *La importancia de leer y el proceso de liberación*. México: Siglo XXI.

----- (2007). *Pedagogía de la esperanza*. México: Siglo XXI.

----- (2012). *La educación como práctica de la libertad*. Madrid: Siglo XXI.

SALAZAR, Augusto (1965) *En torno a la educación*. Lima: Fondo Editorial de la UNMSM.

----- (1967) *Didáctica de la filosofía*. Lima: Arica.

----- (1968). *¿Existe una filosofía en nuestra América?* México: Siglo XXI.

----- (1975). *La educación del hombre nuevo. La reforma educativa peruana*. Buenos Aires: Editorial Paidós.

----- (1985) *Entre Escila y Caribdis*. Lima: Rickchay Perú.

----- (1995). *Dominación y Liberación. Escritos 1966-1974*. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas UNMSM.

----- (2013). *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo. ¿Existe una filosofía de nuestra América?* Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.

ROJAS, J. (2014). “Augusto Salazar Bondy: Ideólogo y editoria-
lista de la Reforma Educativa”. En: *Actas del congreso sobre Augusto Salazar Bondy*. Quiroz, R. (Editor), (pp. 87-100). Lima: Revista Solar.

SOBREVILLA, David (1989) *Repensando la tradición nacional I. Estudios sobre la filosofía reciente en el Perú. Vol. 2: Peñaloza, Salazar Bondy, Miró Quesada C.* Lima: Editorial Hipatia.

----- (2014). “Augusto Salazar Bondy y la filosofía de la liberación latinoamericana”. En: *Actas del congreso sobre Augusto Salazar Bondy*. Quiroz, R. (Editor), (pp. 11-28). Lima: Revista Solar.

Recibido: Agosto 2018

Aceptado: Octubre 2018

Fray Francisco de la Cruz: Resistencia corporal, religioso-epistémica y política ante el proceso inquisitorial (1572-1578)

Fray Francisco de la Cruz: corporal, religious-epistemic and political resistance before the Inquisition (1572-1578)

Carlos Alberto Lamas¹

UNMSM

carlosalbertolamas.ch@gmail.com

Resumen: El desafío de fray Francisco de la Cruz hacia la Iglesia Romana, su aparato de control contrarreformístico y el sistema social —en pleno establecimiento colonial—, desembocó en su condena inquisitorial e incineración pública en 1578. Son de nuestro interés algunas de sus ideas acerca de una Nueva Iglesia, cuya sede debía ser el Perú. Y, de otro lado, aquellas sobre una nueva configuración social para el Perú colonizado. De ahí que exploremos las raíces culturales de sus creencias: su vinculación a los alumbrados y sobre todo a Bartolomé de las Casas; su recepción del imaginario de la resistencia indígena y su eventual articulación a un proyecto político independentista. Si bien se manifestaba bajo la forma de un acendrado mesianismo y de una visión apocalíptica; sin embargo, aquella doble articulación —religiosa y social— le habría permitido no solo justificarse en el debate teológico, sino soportar con estoicismo, hasta donde pudo, la dureza de los sórdidos calabozos inquisitoriales y su tecnología de tortura. Durante el proceso y por largos siglos, quien fuera autoridad teológica, rector de San Marcos, entre otros, fue descrito como un *loco desatado y furioso*. El tiempo apunta a reivindicarlo.

1 Estudió Comunicación Social y Periodismo en la UNMSM y la Universidad Jaime Bausate y Meza, sucesivamente. Es uno de los fundadores de la revista digital peruana, Viejo Topo. Concluye, actualmente, estudios de Filosofía en San Marcos. Desde su marxismo militante, de estirpe mariateguiana, desenvuelve un activo diálogo con la Filosofía Latinoamericana, la perspectiva descolonial, entre otros.

Palabras clave: Nueva Iglesia, resistencia indígena, independencia, contrarreforma, inquisición.

Abstract: The defiance of Fray Francisco de la Cruz to the Roman Church, its apparatus of counter reformist control and the social system, in the colonial establishment, resulted in his inquisitorial conviction and public incineration in 1578. There are our interest some of his ideas about a new church whose headquarters would be in Peru. And, on the other hand, those on a new social configuration for the colonized Peru. Hence, we explore the cultural roots of his beliefs: his connection to the enlightened and especially Bartolomé de las Casas; his reception of the imagery of the Indigenous resistance and its eventual articulation to a pro-independence political project. Even though it manifested itself in the form of a refined messianism and an apocalyptic visio, the doublé articulation —religious and social— would have allowed not only justify the theological debate, but to bear with stoicism, insofar he could, the hardness of the sordid inquisitorial dungeons and technological torture. During the process and for long centuries, this man who was theological authority, rector of San Marcos, among others, was described as a furious madman. Time points to vindicate him.

Key words: New Church, Indigenous resistance, independence, reformation and Inquisition

I. Introducción

Fray Francisco de la Cruz² (Lopera, España 1529-Lima, Perú 1578), fraile dominico, teólogo, ex rector de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos³, reaparecerá después de cuatro siglos en un vasto compendio del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), encabezado por Abril Vidal

2 Nombre de pila. Francisco García Sánchez.

3 Primero se llamó Studio General y Real Vniversidad de la Ciudad de los Reyes, a través de Real Cedula del 12 de mayo de 1551. En 1574 adquirió el nombre de Real Universidad y Estudio General de San Marcos de la Ciudad de los Reyes del Perú (o de Lima). Desde 1943 tiene el nombre que hoy conocemos: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Ballesteros (1997).

Bajo la cobertura de reivindicar a Bartolomé de las Casas y su contribución a los Derechos Humanos, este proyecto de gran calado de la academia española, intenta una revisión de la «leyenda negra» de la Conquista y Colonización de América.

Vidal recopila las actas del proceso inquisitorial que se le siguió a fray Francisco de la Cruz (1572-1578). Y con ello arroja nuevas luces sobre un evento del cual se tenían pocas referencias. En el Perú, el escritor Ricardo Palma (1863), que luego tomaría estas fuentes coloniales para sus célebres *Tradiciones peruanas*, había escrito solitariamente desde su exilio chileno:

El 13 de abril de 1578 y en la misma Plaza se celebró el segundo auto de fe, en el que fueron penitenciados diez y seis. Los padres Francisco de la Cruz y Alonso Gaseo fueron relajados, es decir, entregados á las llamas por haber sostenido doctrinas heréticas. El padre Pedro de Toro, que había muerto en el tormento reconciliado con la Inquisición, salió en estatua. También apareció el Dr. D. Agustín Valenciano que fue declarado inocente de la acusación de herejía. (p.4)

En los estudios latinoamericanos y descoloniales, en la búsqueda del sujeto criollo que dará origen a la lucha independentista del siglo XIX, la vida y muerte de este fraile dominico señala pistas inusitadas. De ahí que sea sujeto de controversias, estudios, artículos y tesis doctorales, etcétera.

En el catálogo Retratos s. XVI-XX (2009), la Universidad Nacional Mayor de San Marcos realiza una selección pictórica de retrato de autoridades y catedráticos, en la celebración de sus 458 Aniversario. Aparece el predecesor de Francisco de la Cruz, en su primer rectorado (1566-1569), Antonio Hervias, que fue además uno de sus impugnadores durante el juicio inquisitorial. Francisco de la Cruz, en cambio, está omitido.

Recurriendo a estas y otras fuentes bibliográficas y hemerográficas disponibles, este trabajo busca aproximarse a las

raíces histórico-político-culturales de un proyecto que desafió al establecimiento colonial. Hemos evitado la terminología *Apocalípsi*, al describir el proyecto delacruciano, porque sería reducir su compleja propuesta, a la herencia judeo-cristiana. Este desafío se dio a través de la puesta en cuestión, sobre todo en medio del proceso inquisitorial, de la Iglesia Romana; de sus violentas estructuras evangelizadoras y del aparato de control represivo de la Inquisición.

En lo que sigue de este artículo, se verá que las cosas escapaban a la exclusiva proyección y consecuencias en el dogma religioso y en la Iglesia. Se orientan y conducen una propuesta de sociedad, en un contexto de ebullición religiosa, social y política dados. Los lazos espirituales de fray Francisco de la Cruz con el germinal imaginario de resistencia indígena y con la acción política criolla frente a la metrópoli española, son más que evidentes. No en vano se le acusó de sedición, intentando adelantarse preventivamente —el establecimiento colonial—, contra lo que sus planteamientos vislumbraban. Según diversas interpretaciones, será eso, la derivación social y política de su propuesta, lo que propiciará su condena a la pena capital.

Francisco de la Cruz, resistió seis años, a las condiciones de prisión que aun ahora están por investigarse. El rigor del aislamiento, podría haberle afectado psicológicamente, provocado crisis y abatimientos transitorios. Pero ha pasado el tiempo para que sus subversivas concepciones, puedan seguir siendo interpretadas como expresiones de desvarío o locura. Es llamativo que, más bien, el proyecto del fraile loperano, estuviera firmemente anclado en su tiempo. Tanto como crítica de la realidad predominante y como propuesta.

La respuesta eclesiástica al clima social, político y religioso, en que el proyecto de Francisco de la Cruz se nutrió, ocurrió apenas seis años después: durante el III Concilio limeño (1584-1585), impulsado por José de Acosta, otro de los impugnadores de Francisco de la Cruz. La estrategia de profundización del control social y religioso sobre las masas indígenas y mestizas, se activó muy poco después de que el fraile fuera

atrozmente incinerado.

II. Lima, 1572-1578, la sentencia contra fray Francisco de la Cruz

Según registran las actas inquisitoriales —remitidas en copia a España— el 21 de diciembre de 1576 fue votada la decisión para que fray Francisco de la Cruz saliera al Auto Público de Fe y *sea relajada su persona al brazo seglar*.

En una sala del Tribunal de la Inquisición (hoy Museo de la Inquisición, en el Centro Histórico de Lima), habrá de realizarse una escenificación, una performance judicial como consecuencia de la decisión eclesial. En efecto, se trataba del Auto Público de Fe. Uno de sus objetivos era que los presentes tengan una versión vívida de la humillación del hombre juzgado y a la vez un escarmiento. Parte del público realizaba en ese mismo acto su reafirmación en la Santa Iglesia Católica y romana.

Según una suerte de adenda en la sentencia, se decía que previo al Auto de Fe Público, había otras instancias. Primero, el reo debía ser puesto in conspectu tormentorum in caput alienm. Es decir, había de ser conducido y ser colocado con la vista de los aparatos de tortura (por lo menos es lo que dice el compendio de Vidal). De ese modo, intentaban arrancarle información acerca de personas que en ese momento no estaban encausadas. Luego, debía ejecutarse el desafuero público de sus cargos y dignidades.

Cabe precisar dos cosas. Por un lado, fray Francisco de la Cruz ya estaba sentenciado a muerte. Pero la Iglesia, autoridad eminente, evitaba mencionar siquiera el efecto de sus decisiones. Omitía hacer patente su autoría mediata en la ejecución bajo el eufemismo de relajar al acusado al brazo seglar. Relajar era, entregarlo a los aparatos ejecutores de la pena capital.

La sentencia, ya elaborada por anticipado, sin embargo buscaba descubrir una supuesta red que desde los hilos de la herejía, estuviese asociada a un plan político. Este plan político,

está señalado de esta manera por supuestos testigos.

Se halló en su poder en un arca un abecedario en cifra, en que por el parece estar cifrado gobernador, virrey, alzamiento, tierra, Papa, Castilla, y todas las demás letras del ABC del cual esta testificado que ha usado y escrito muchas cartas a muchas y diferentes personas, tratando en ellas de los milagros y misterios de los falsos santos, y así mismo esta testificado que dijo a cierta persona que ha procurado tener amigos y ganar voluntades de soldados y vecinos en esta tierra (...) y que todos los soldados le decían que le tomaban por su caudillo, y que si quería el hacer algo, que se le ofrecían con sus vidas (Vidal, 1997:1573).

Este dato insidioso, señalado en la parte final del juicio, es en general insuficiente y elusivo respecto a algún componente político. No es explícito el elemento material para una acción concertada y subversiva de fray Francisco de la Cruz. El grueso del caso se centra en sus proposiciones heréticas. Pero una más efectiva probanza para detenerle y suprimirle, solo desde el terreno religioso, podría aparecer (ante nuestros ojos), como insuficiente.

Podríamos, no obstante, estar juzgando dentro de nuestro marco de análisis que separa lo religioso de lo social y político. Con Marco Martos (1997), podríamos decir más bien, que la vida religiosa regia la vida social. Y el hereje, en ese marco de sentido, equivalía al criminal, al rebelde, al paria que ponía en riesgo ese edificio social (p.2015). Sin embargo, desde ahí quizá se haga difícil una postura crítica. Habiendo sido toca la sacrosanta esfera religiosa, la reacción desplegada podría ser admitida como legítima sin más.

Pero debería haber un marco de crítica. Y no solo distinta sino incluso más profunda que la que heredamos del proceso contra el Medioevo por el pensamiento moderno. Por ejemplo, no hubo juicio inquisitorial que no esté movido por ocultas tramas de los intereses más mezquinos, más allá de los ardientes celos apostólicos⁴. El clero era regente de la vida académica,

4 Diversos autores han mostrado, por ejemplo, que los procesos de *limpieza de*

de las universidades y cátedras. Era propietario gigantesco que regía en servidumbre a seres humanos. Se sumaba, además, el hecho de que la Iglesia Romana en esos tiempos colisionaba con el poder terrenal del Rey. Contra Francisco de la Cruz, se trataba de inflar o magnificar su papel político porque, contra todo asomo de cuestionamiento, se buscaba preservar el inmenso botín de la Conquista y la colonización. Ellas se justificaban a sí mismas como empresas *evangelizadoras* y *civilizadoras*.

Pues bien, prosiguen dos instancias, posteriores a su comparecencia ante los cepos y ergástulas por fray Francisco de la Cruz. El primer Auto de Fe público, donde las autoridades eclesiales aparentan un último esfuerzo conversor, para «reducir» al reo es del 13 de marzo de 1578. El segundo auto de reducción, es al día siguiente. Y la conclusión es esta: «Se fue con la dicha protervia y pertinacia». De manera que fray Francisco era un protervo u obstinado en la maldad.

El 13 de abril de 1578, queda registrado el sumario y sentencia del proceso contra el fraile. El orden y el ritual burocrático para lapidar a un adversario religioso y político es proverbial y prolijo. Tiene una sumilla que con escogidos términos señala la herética pravedad y apostasía. Señala la gravedad del pleito criminal. Y, luego, antes de presentar la retahíla de cargos, da entrada al acusado en términos, esta vez neutros, objetivos sobre su origen, orden y dignidad.

El aparato eclesiástico fundamentalista ha respondido. Y es que ha sido retado teológicamente y en su autoridad terrenal. Por un lado propone una Nueva Iglesia Universal con sede en Lima. Por otro, se ampara en una determinada entidad angelical, subvirtiendo las jerarquías establecidas. Además, señala al pueblo originario peruano como el nuevo pueblo de Israel. En consonancia con todo lo anterior, otorga a su jefe —Francisco de la Cruz— un mandato divino, profético, que justifica el matrimonio al interior de la iglesia, que celebra la poligamia, entre otros. Y lo que es abominable, a veces al lenguaje simbólico del Apocalipsis bíblico y en otro momento disparando de manera

sangre contra los judíos, implicaban de hecho el despojo de sus bienes.

frontal, atiza el cuestionamiento de la legitimidad del rey de España.

Por eso la sentencia final dice a la letra:

«CHRISTI NOMINE INVOCATO FALLAMOS, ANTENTOS Y AUCTOS (AUTOS) Y MERITOS DEL DICHO PROCESO (...) DECLARAMOS EL DICHO FRAY LUIS DE LA CRUZ HABER SIDO Y SER HEREJE PERTINAZ, HERESIARCA, DOGMATIZADOR Y ENSEÑADOR DE NUEVA SECTA Y ERRORES... MANDAMOS QUE ACTUALMENTE SEA DEGRADADO DE TODAS LAS ORDENES QUE TIENE, Y ASI DEGRADADO LE DEBEMOS RELAJAR Y RELAJAMOS ALOS MUY MAGNIFICOS ALCAIDES ORDINARIOS DE ESTA CIUDAD....»

Luego de sutiles ironías para que tales autoridades seglares lo traten con benignidad piadosa, condena a toda su descendencia a las privaciones de los derechos reconocidos a los españoles de aquella época.

III. 163 proposiciones heréticas

¿Qué originó, por lo menos formalmente, esta sentencia de muerte? ¿De qué se le acusaba, in concretum, a Francisco de la Cruz? Un riguroso procedimiento que año a año va acumulando afirmaciones, testimonios, y determinando sus choques y desviaciones con el corpus doctrinal cristiano, señalaban el grado de la herejía.

Podemos asociarlas de este modo, considerando el compendio de Vidal (1997):

Primer grupo: Las 27 primeras proposiciones se refieren al estatus del ángel Gabriel. En consonancia con María Pizarro, puso ese nombre bíblico a su hijo, procreado con una dama limeña. Y dado que el proyecto social y eclesiástico supone el advenimiento de un nuevo mesías, tal vástago de su linaje, ocupará ese lugar eminente. En esos conceptos, se reafirmará en todo el proceso inquisitorial.

Este grupo de proposiciones, está salpicada de críticas y discusiones rayanas con el fanatismo y el control fundamentalista de las ideas. Como si el universo todo fuese pasible de una lectura unívoca, y de un solo pensamiento teológico. Por ejemplo, la pretensión de refutar a Francisco de la Cruz, de por qué sostiene que Jesús expiró antes de que le clavasen los pies (prop.18). O por qué sostiene que, luego de su resurrección, lo primero que hizo Jesús fue besar la mano de su madre (prop.19).). Es decir, como si el universo todo fuese pasible de una lectura unívoca, y de un solo pensamiento teológico.

Segundo grupo: Va desde la proposición 28 hasta la 49. Se refieren sobre todo al estatus del propio Francisco de la Cruz. Por ejemplo, cuando sostiene que las lecciones de los breviarios hallados entre sus pertenencias, son fruto de la revelación entre el ángel, María Pizarro y él mismo (prop.30). O cuando habla como profeta y como intérprete alumbrado de Dios (prop.33). O cuando afirma que él está provisto de una luz profética, no menor que san Pablo (prop.37).

Esto de la superioridad suya respecto a san Pablo, es reiterativa, a partir de lo que Dios le habría dicho. Como profeta, en tal caso, tiene un diálogo directo con Dios (prop.39). Presume que Dios lo interroga si quiere que haga de él un santo o un ángel, o incluso rey de la tierra. Que Dios le dijo que él es lo mejor que hay sobre la faz de la tierra, y que hacen mal los inquisidores en tenerlo preso (prop.47). Sin duda, todo esto constituye una salida de la ortodoxia de envergadura y gravedad. En este grupo de proposiciones está señalado el nuevo centro de la cristiandad, Lima. Y es que Roma según el fraile, está perdida (prop. 44).

Francisco de la Cruz, aun en pleno juicio, parece ser consciente de que habrá de ser suprimido. Que hay antecedentes y consecuentes, que lo llevan a decir todo, de una vez por todas. Por eso tiene el claro sello de un desafío. En términos muy gruesos, podríamos decir que se aprecia una interpretación de las doctrinas místicas (el alumbrismo es una de ellas), cuya relación personal con Dios, y cuyo encuentro con él, en

Francisco de la Cruz, se radicaliza. Eso, espanta a las autoridades inquisitoriales. Pero, por otro lado, bien pensada la cosa, no es sino regresar a las fuentes originales del judeo-cristianismo, donde el hombre escucha, dialoga y hasta se indigna con Dios. Todos a una.

El tercer grupo de proposiciones (45-51), están referidas al celibato, el pecado, el adulterio, la sodomía, etcétera. Para Francisco de la Cruz, no habría pecado en esas acciones, porque quien las cometió habría estado turbado de la razón (prop.50). Son de desafío abierto al celibato, la que sostiene que en adelante se casen los clérigos (prop.57), y aquella donde Dios le dijo dos veces que se conceda pluralitas uxorum, es decir la poligamia (prop.59). Incluso aquella donde Dios le dijo que se casase con mujer casada (prop.71).

Sin duda, con esto Francisco de la Cruz, está interpretando una realidad de la Iglesia, particularmente en América. Y con eso, está ganando apoyo para su Nueva Iglesia. Instaurado en el siglo IV en el Concilio de Nicea (los sacerdotes ya ordenados, no podían casarse). Y en ese mismo Concilio, se dictamina que las mujeres no pueden ser ordenadas. Pero el celibato fue no solo contrario a la tradición original, pues casi todos los apóstoles eran casados, sino problemática para la corporeidad del hombre religioso. De manera que la propuesta delacruciana, además de desafiar una tradición del celibato, socava el predominio patriarcal. No es casual que Francisco de la Cruz, reconociera sin cortapisas la influencia de una mujer: María Pizarro⁵. En suma, la locura desatada, descabellada, que se le atribuía al fraile, provenía más bien de una clara cordura y conocimiento de sus propias fuentes culturales. Inscrita, más aun, en una corriente progresista acerca del papel de las mujeres en la Iglesia, que no era sino, en este caso, retornar a las fuentes primordiales de la tradición.

El cuarto grupo tiene un sentido apocalíptico, desde la 52 hasta la 96. Es la sección más extensa. Por un lado Roma ya

5 En Europa de la Inquisición, son numerosos y múltiples los procesos contra mujeres devotas, místicas, monjas, etcétera. La lucha contra el patriarcalismo, al interior de la Iglesia, estaba ahí, creemos.

se acabó y el Papa (o mejor el papado), debe trasladarse a Lima sin cisma (prop. 73). Y esto, por los vicios de Roma. La Iglesia es señalada, crudamente, como una mujer que fornicaba con su hijo. Este último, no es otro que el rey de Castilla. Y el hereje, traidor y puto no era otro que el Papa (prop.76). Francisco de la Cruz afirma que el Papa vive como un rey y no como San Pedro (prop.77). Es, pues, un conjunto de planteamientos que cuestionan abiertamente a la Iglesia desde el Papa hasta el Arzobispo de Lima.

Un quinto grupo de proposiciones va desde la 99 hasta la 119, donde se ve su cuestionamiento a las confesiones, y la autoridad. Aboga por quitar u omitir la confesión a todos (prop.99). Que de la comunidad de los indios se confiese el que quisiera (prop. 109). Lo complementa diciendo que los indios *no tienen entero uso de razón al haberse apartado de la Tierra de Promisión* (prop.11). Esto último parece más bien una estrategia. Cuestiona que se prohíba leer las Sagradas Escrituras en lengua romance (español). Señala que ahí se ven los abusos que Dios condena, y que se ven ahora mismo (prop.102). Que no es remedio prohibir que se lean obras luteranas y de otros autores que reprenden a la Iglesia por sus faltas (prop.101). Cuestiona que se diga que *por mandato de Dios*, se establezcan obispos, inquisidores, oidores y secretarios, y que a nombre de él se disponga de la vida de indios perpetuos sin rescate (104). Duda que el Papa sea juez suyo (107). Sentencia que los inquisidores están excomulgados por tener presos a frailes y clérigos (prop.110). Y, respecto a los afroperuanos, sostiene que está bien su situación, que su color que Dios les dio es debido al pecado (prop.112). Cuestión, por cierto, hoy sería controvertida en grado mayúsculo.

De hecho, la omisión a las confesiones a los indios es adscribir para su programa de Nueva Iglesia y Nuevo Orden, la crítica de uno de los mecanismos de control más odiados. Sostiene, con fundamentos, que eso no está en el cristianismo originario. Y reta a que lo quemen como hereje pertinaz si acaso pueden refutarlo o él no pudiese probar sus afirmaciones (prop.113).

Lo que sigue son cuestiones que diseñan un panorama apocalíptico, y por otro, captan el humor de rebelión sobre todo indígena.

Fija la destrucción de la Cristiandad de Europa para 1584 (prop.122). Lo plantea así:

(...) entendió el dicho fray Francisco y coligió de las palabras de Dios que no habría otra elección de Sumo Pontífice entre el que es ahora y el que Dios proveerá y elegirá para las Indias (...) el Papa que al presente es, que se llama Gregorio XIII, ha de ser suspenso o depuesto en el Concilio (p.1329).

Francisco de la Cruz, se considera a sí mismo legítimo heredero de los reinos de España y del reino de Israel, en tanto descendiente del rey David (prop.130). Que él es el cordero del que habla el Apocalipsis, y que merece ser el Papa. Más aun, a él le fue dada mayor luz que a todos los apóstoles. Que está profetizado por Isaías que Gabrielico, su hijo, comenzará a hablar como profeta desde que lo desteten (prop.138). Y en esa medida, asumiendo para sí una autoridad mayor, desconoce la autoridad de los inquisidores (prop.154). Previendo su muerte, sostiene que ha de morir primero, a imitación de Cristo, para ser rey y Papa, como se desprende del Apocalipsis (prop.155).

En efecto, en esa fase del debate teológico, cuando él considera que sus afirmaciones centrales no han sido ni pueden ser desmentidas, fray Francisco de la Cruz, parece poner sobre la mesa todas sus cartas. Ad portas de una previsible condena, el hijo parece ser el preclaro continuador de su obra, y con las más altas investiduras.

En las proposiciones citadas, no está desarrollado el papel de las masas indígenas en esta Nueva Iglesia. Está planteado de modo diverso en el proceso. Por ejemplo: «de aquí en adelante los obispos de esta Nueva Iglesia de las Indias han de ser judíos» (Vidal, 1997: 1333). Si se enlaza con las proposiciones donde se habla de que 1] los indios han sido entregados *sin derecho a rescate* (en el horizonte de conquista y victoria sobre un pueblo, el derrotado tiene derecho al rescate), si lo enlaza a

que 2] no hay derecho a *exigirles confesiones*, (dado que es lo que más odian, porque es el control subjetivo y la destrucción de sus propias creencias). Y, 3] que si hay *un pueblo de Israel*, se entiende este no tendría que ser otro que la población indígena. Entonces, queda configurado un corpus de planteamientos, coherente y orgánico.

Así, de las disquisiciones angelicales que superponen a Gabriel sobre Miguel. Del cuestionamiento al celibato y al matrimonio, y de la puesta en entredicho de las confesiones, el cuestionamiento avanza hasta la autoridad papal. Más aun, señala a una Iglesia que ha renunciado a sus fuentes originales (crítica similar al luteranismo). Propondrá, por tanto, la necesidad de un nuevo centro eclesial, América. El hecho que anuncie el fin de la Iglesia romana, y el advenimiento de un nuevo rey y nuevo Papa, más su nuevo pueblo elegido, sin duda, significa un cuestionamiento subversivo al establecimiento colonial. No se trataba, en efecto, solo de divergencias teológicas.

IV. El origen de las divergencias doctrinales

1. Fray Francisco, paradójicamente, gestionó la instalación de la Inquisición.

çY creo que, así para esto como para otros inconvenientes que el día de hoy es necesario prevenir, sería bueno Vuestra Majestad enviase acá Inquisición. Y aunque algunos piensan que por ser muchas las idolatrías de esta tierra no conviene tanto castigo, yo creo que es mejor; cuando un mal tan grande cunde y está extendido tanto, conviene haya más castigo en las cabezas del mal y se pongan rigurosas leyes para lo venidero⁶

El Tribunal del Santo Oficio que lo sentenciará a muerte, habrá de quedar establecido, por sus propias gestiones y paradójicamente por su propio celo apostólico respecto a las herejías. 1569 será el año de la llegada de este tenebroso instrumento disciplinar. En esos mismos años 1566-1569, Antonio Hervias ejercía de rector en San Marcos. En otros lugares de América

6 Citado por Morales Borrero. *Beguinos, alumbrados y angelistas*.

como Santo Domingo (Antes La Española y ahora República Dominicana), la Inquisición llevaba medio siglo. Fray Francisco de la Cruz participará como consultor de la Inquisición bajo el título de *Teólogo de letras y consciencia*.

Por encargo de las altas esferas políticas coloniales Fray Francisco de la Cruz viajara por seis meses hacia el interior del país: Charcas y Potosí (en actual Bolivia). El teólogo tendrá contacto con la vida de la población originaria. Luego será convocado para opinar acerca de las condiciones de vida y trabajo de los trabajadores de las minas. Eran tiempos del virrey Toledo.

De ese contacto con el Perú profundo de entonces, elaborará su *Doctrina Christiana*, en 1569.

Pero un año antes, en 1568, habría de tener un contacto con María de Pizarro. Fray Francisco de la Cruz le confiesa a esta joven alumbrista⁷, que va a ser padre. En su condición de Fraile, esto estaba vedado. María de Pizarro, que hablaba de revelaciones, apariciones y profecías, le anticipa que su hijo será una suerte de ángel, que salvará el país. En 1571 nacerá su hijo; Fray Francisco y le pondrá el nombre de Gabriel. El nombre, como ya se esbozó, tendrá una significación especial y una ubicación prominente a lo largo del juicio y el debate teológico.

En 1572 fray Francisco de la Cruz es apresado. Dos versiones se entrelazan para señalar de qué modo su nombre llegó a oídos de las autoridades eclesiales. Por un lado, según Vidal, un sacerdote en Guayaquil informará a sus superiores de las actividades de María Pizarro y de su mentor teológico. Borrero lo atribuirá a un hecho incidental, donde una mujer vinculada a María Pizarro, lo mencionará. De hecho, lo de María Pizarro es un caso específico de alumbrismo, al que de la Cruz estará ligado, que ahora no profundizaremos. Un artículo de Rubén Quiroz (2017), explica acerca de la existencia real, en la creencia, de las entidades angelicales en ese tiempo hondamente re-

⁷ Una suerte de desviación de la prédica franciscana profundamente mística. Los alumbristas preconizan que alcanzar la perfección en la tierra es posible, y que es posible verse cara a cara con Dios, aparte de su defensa del amor carnal, al interior de la propia Iglesia.

ligioso. Así como de los mecanismos de exorcismo o control epistémico, frente lo que se calificaba como posesión satánica respecto a la alumbrista limeña.

2. Los alumbristas y el Arzobispo de Toledo Bartolomé Carranza.

En medio del juicio irá desplegándose o clarificándose la conexión con María Pizarro. No porque esta mujer lo hubiera convencido, como pudo suponerse, sino porque Fray Francisco de la Cruz vino de España con una formación herética o heterodoxa. Tiene como su primer referente a Bartolomé Carranza, Arzobispo de Toledo. Su alma mater, el San Gregorio (Valladolid), en aquellos tiempos, contiene con el Seminario de Salamanca, de Melchor Cano. Las tesis de Carranza, aparentemente contenidas en su *Comentarios al Chatesismo Christiano, publicado en 1558*, determinarán la sospecha de herejía.

Menéndez y Pelayo (1882), reconstruye los tópicos centrales en donde Carranza aparece ante el teólogo Melchor Cano como justificado sospechoso de herejía. Un buen número de autoridades eclesíásticas de la época respaldaba a Carranza al principio. Uno, sería su negación del perdón de los pecados, en tanto Cristo, ya los pagó por nosotros (por tanto, no temer pecar). Nótese su relación a la no necesidad de la confesión por de la Cruz.

Segundo, era su acre y creciente crítica a la Iglesia, por abusos (pp. 800-801). Tercero, la reforma de la iglesia y la restauración de lo antiguo, que Cano asocia tanto a lo luterano, como a lo alumbrista. Cuarto, el que Carranza afirmara explícitamente obviar la razón y navegar solo por la fe. Cinco, hablar con poca adhesión sobre el sacramento del matrimonio. Seis, Haber defendido doctrinas erasmianas sobre la confesión y sobre el autor del Apocalipsis.

Nótese pues, que buena parte de los temas contenidos en la propuesta delacruciana, estaban previamente en Bartolomé de Carranza, su mentor y maestro en el San Gregorio. En ese mismo centro de estudios, por un lado, Carranza se había

formado junto con Melchor Cano; y luego, De la Cruz se había formado junto a Antonio Hervias. En el primer caso, Carranza-Cano, Menéndez (1882), ha investigado la divergencia desde sus años juveniles en San Gregorio. En el caso de la contraposición de la Cruz-Hervias, por lo menos se conocían bien desde sus años juveniles, en el mismo centro de estudios.

Fue entonces la publicación de su *Comentarios al Cathecismo Christiano* lo que desencadenó la controversia. Fue el teólogo Melchor Cano, quien hará las impugnaciones en los puntos señalados. Eran tiempos de disputas sobre las investiduras, donde las nascentes monarquías buscan salir de la tutela de Roma y donde se disputa quién nombra a las autoridades religiosas locales. El propio Cano pedía al rey que hiciera respetar sus fueros respecto a Roma, y que regentara las rentas y bienes de la Iglesia en España. Y, en esa línea, la caída en desgracia de Carranza, llevara a Felipe II —según lo sugiere el mismo Menéndez y Pelayo— a tomar las pingües riquezas de Toledo, donde regentaba Bartolomé de Carranza, dueño y señor de comarcas enteras. Como se ve, los asuntos de la fe y del poder y la riqueza, se confundían y solapaban en esos tiempos del nascente imperio español.

Despojado de sus dignidades, encarcelado y con el tiempo condenado, el mentor de Francisco de la Cruz vive el inicio de su propia tragedia. El discípulo logrará embarcarse a América, sin embargo, de manera auspiciosa. Quien, a la postre, será obispo de Charcas, Domingo de Santo Tomas, le había pedido que lo acompañara en su viaje al Perú.

Un importante bagaje doctrinal, adicional, trajo consigo el fraile. Vidal (1998) ha aclarado la directa influencia de Bartolomé de las Casas. Por los años en que Francisco de la Cruz se formaba, el autor de *Brevísima relación sobre la destrucción de las indias*, estaba voluntariamente recluido en el Colegio de San Gregorio. Eran años de la controversia De las Casas-Sepúlveda, cuya repercusión se sintió en toda Europa. Y eran años donde De las Casas redactaba sus memorias. Ellas estaban concebidas para ser publicadas en los próximos 100 años. Y, sin embargo,

España y Europa, conocerán pronto, a través de los escritos que circularon de manera no oficial, acerca de la barbarie de la Conquista. Y, sin duda, fray Francisco de la Cruz conoció esos escritos. Esto pudiera haber generado una empatía por el hombre de Indias, el dominado.

V. El imaginario indígena y la chispa teológica que podía encender la pradera.

En la discusión sobre los milenarismos andinos, según la investigación de De Torres (2017) se llega a comprender que los milenarismos tipo Taki Oncoy, Pachacuti e Inkarrí, fueron influenciados por los milenarismos europeos, pero sin dejar de ser lo propio. La resistencia andina e indígena, entendió que debía adoptar los nuevos códigos que le planteaban un tiempo distinto. Por lo demás, eran tiempos de ebullición social en el escenario andino. El autor mencionado lo resume así:

El sentido, la profecía como manifestación de una aspiración futura sobre el hombre, el mundo y la historia está lejos de ser una expresión de espiritualidad occidental de manera exclusiva, sino que, por el contrario, tomó parte de la cultura andina mucho antes de la llegada del hombre y la fe europeas (De Torres, 2017: 66)

Ahora bien, esta respuesta del mundo andino, no se refería solo a su propia legitimación, o a alguna manera de indagar pasivamente acerca de su futuro. Sobre todo, estaba vinculada a sus expectativas, en un contexto de conquista y de destrucción de sus saberes, instituciones y condiciones de vida. Se trataba, por tanto, de la articulación progresiva de un componente epistémico de resistencia.

En sus primeros años en el Perú, fray Francisco de la Cruz detectará la permisividad respecto a las creencias andinas. Reclamará acerca de las idolatrías emboscadas en las formas evangelizadoras. Por eso escribirá a Felipe II, pidiendo que se instale la Inquisición en el Perú. Cada vez más, según De la Torre, estas formas sincréticas donde lo originario tomaba de lo extranjero, adquirirían un tono contestatario.

Las formas milenaristas que se activaron, al principio, reivindicando a Atahualpa y planteándose un tiempo de retorno, luego declinó. Sin embargo, se reactivará e intensificará con la ejecución de Túpac Amaru I, el Inca de Vilcabamba. El Taki Oncoy, por su parte, de ser una festividad, un rito de sanación, deviene un rito de rebelión donde los dioses andinos derrotan a los dioses europeos, dándole vuelta al mundo.

Pues bien, Francisco de la Cruz, luego de su inicial hostilidad hacia lo originario y de su hostil celo evangelizador, de pronto, en pleno proceso inquisitorial, da a conocer su postura y expectativas. El compendio de Vidal (1997) registra esto:

Dijo [fray Francisco] que acerca de los taquíes o bailes de que dijo en la audiencia pasada que se prohibieron en el concilio de esta ciudad a los indios, se recuerda que la causa de prohibición, según lo que se trató allí en lo dicho concilio, fue porque decían que los dichos bailes los hacían los indios en honra a sus dioses falsos, y porque se emborrachaban los indios de ordinario en sus bailes (...) Y se informó este confesante de lo que acerca de esto pasaba de los indios, y hallo que los primeros bailes no lo hacen como cosa de suyo dedicada a sus idolatrías, sino como cristianos algunas veces bailan o danza en honra de Dios (...) y otras veces por su contenido y recreación (...) Y para que esto así se cumpliese, visitaba a menudo este confesante a los indios que estaban bailando, con lenguas que guardaban lo que se les tenía mandado. Y con esto y con lo que dijo en la audiencia pasada, conocía ese confesante que se iban aficionando más a la doctrina cristiana (p.642).

De hecho, hay ahí un cambio de visión y actitud respecto a los ritos andinos, y por otro lado, un intento de disimular su potencial contestatario, en tanto que él lo ha incorporado como sujeto de su proyecto de Nueva Iglesia y Nuevo Orden social.

De manera que es factible que un tipo de milenarismo joaquinista, asimilado en el San Gregorio de Valladolid, se haya activado en vínculo con los milenarismos andinos y sus ritos (De Torres, 2017: 86). Su asimilación del mensaje lascasiano

respecto a las condiciones de los pueblos originarios de América, habría cobrado fuerza al conocerlas de cerca. Y la influencia alumbradista a través de Juan de la Peña, adherente a su vez de Carranza, se habría reactivado en su contacto con María Pizarro en Lima. El foco alumbradista, a su vez, podría haber sido el vehículo de una contestataria consciencia criolla.

17 años de contacto cotidiano con el Perú originario, con el dominado, habrían penetrado y configurado de manera decisiva una utopía para la construcción de una sociedad política y religiosa nueva. Alimentado por las aspiraciones del pueblo indígena y la situación de los criollos, el fraile loperano construyó, en base a los materiales reales de su tiempo, un discurso sobre el fin de los tiempos de la corrupta iglesia romana y sobre el hundimiento del poder secular español. De Torres lo sintetiza de este modo:

La propuesta de Francisco de la Cruz responde en forma exacta a las necesidades de su contexto histórico, no como producto azaroso de una sociedad en crisis, sino más bien como un proyecto meditado y reformulado varias veces, que echa mano de todo su bagaje cultural e intelectual, abarcando las enseñanzas adquiridas desde su paso por Valladolid hasta su encarcelamiento en Lima, de acuerdo a los cambios socio-religiosos que evidenció en sus diversos cargos: por una parte, en una demostración de genialidad y de enciclopedismo dogmático y bíblico superlativos, se hace cargo de toda la doctrina apocalíptica cristiana, reinterpretándola y adaptándola a las necesidades misionales y políticas del virreinato y por otro, se hace cargo de las aspiraciones y tradiciones de los indígenas, incrustando en su discurso elementos criollos que ningún teólogo, cuerdo o acusado de loco, se había atrevido a plantear (p.94)

Que un teólogo prestigioso tuviera vínculos con alumbrados limeños; que quizá a través de ellos se compenetrara con las desesperanzas de los criollos que, desde casi el principio de la conquista, protestaban por los abusos y olvidos de la corona española. Y que, al mismo tiempo, su discurso subversor

calzara con las aspiraciones de rebelión de las masas indígenas, era demasiado.

Luego de la incineración pública de fray Francisco de la Cruz, la Iglesia habrá de responder con el III Concilio Limense (1582-1583), cuya figura central será José de Acosta.

VI. Conclusiones

1. Bajo una forma teológica, fray Francisco de la Cruz, diseñó un potente programa utópico, religioso y político a la vez, ante las condiciones de vida del Perú colonial. Ello involucraba a los subalternos sobre todo criollos e indígenas.
2. Sus fuentes de apropiación y dialogo son diversas, y su elaboración, compleja. Van desde la heterodoxia dominica de Bartolomé Carranza, el lascasismo que denunció la destrucción de las indias, el alumbradismo a través de Juan de la Peña y María Pizarro, y el imaginario de resistencia indígena y sus aspiraciones de desprenderse del dominio español.
3. El fraile looperano, no fue ningún loco furioso. Resistió por años su destino. Y es posible que los insidiosos mecanismos de asedio mental y espiritual, y los instrumentos de tortura física, además de la sordidez del aislamiento, hayan afectado por momentos sus emociones.
4. Fue, además, rector de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Se sublevó contra la inquisición y la sufrió. Cuestionó el dominio español y a la Iglesia romana (instrumento espiritual y beneficiaria del botín de la conquista). Aprendió a valorar o aquilatar el potencial del elemento originario y ayudó a construir la conciencia independentista, entre otros. San Marcos, hasta hoy, ha guardado silencio sobre uno de sus primeros rectores y sobre una personalidad descollante.

Referencias bibliográficas

Abril Castello, Vidal et al. (1996) *Francisco de la Cruz, Inquisición, Actas II-1*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid.

-----, (1997) *Francisco de la Cruz, Inquisición, Actas II-2*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid.

-----, (s/f) *La familia de Fray Francisco de la Cruz*. OP.

De las casas, B (2013) *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Madrid. Rea

De Torres. FJ (2017). *Inquisición y mesianismo en la Declaración de Apocalipsi de Francisco de la Cruz. Génesis de una utopía andinoamericana en el Perú virreinal del siglo XVI*. Tesis doctoral por la Universidad de Alicante.

Martos, M (1998) Anales de la Inquisición de Lima. Ricardo Palma, La vela verde y el sambenito. En *Escritura y pensamiento*, (2), pp. 213 – 235

Morales, M (s/f), Manuel. Beguinos, alumbrados y angelistas. Gloria y tragedia de Fray Francisco de la Cruz. Facultad de Humanidades de Jaén. *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*. 319-343

Menéndez, M (1882). *Historia de los heterodoxos españoles*. Madrid.

De Vivanco, L (2006). *Un profeta criollo, Francisco de la Cruz y la Declaración del Apocalipsi*. En *Persona y sociedad*. Universidad Alberto Hurtado Vol. XX / (2) pp. 25-40

Palma, R. (1863). *Anales de la Inquisición de Lima. Lima. Aurelio Alfaro impresor*.

Quiroz, R (2017) María Pizarro: posesión demoníaca y los nuevos controles epistémicos en el Perú colonial. En *Letras* 88(127).

UNMSM. (2009) *Retratos s.XVI-XX*. Museo de Arte de la UNMSM.

Recibido: Agosto 2018

Aceptado: Octubre 2018

«Raza» y «racismo» en Aníbal Quijano: una perspectiva decolonial

"Race" and "racism" in Aníbal Quijano: a decolonial perspective

Luis Felipe Matos Trifu¹

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

louisphilippe@hotmail.com

Resumen: El presente artículo sugiere comprender la teoría decolonial de «raza» y «racismo» de Aníbal Quijano como una manera de emprender una crítica sistemática contra el poder colonial y la colonialidad aún vigente. En primer lugar, tratamos tales conceptos, en contra de las teorías naturales del racismo, como constructos ideológicos paulatinamente formados en el pensamiento occidental y la episteme del colonizador europeo en el inicio de la Modernidad; en segundo lugar, ahondamos en la perspectiva quijaniana que nosotros llamamos «dualista-evolucionista» con el fin de aclarar el proceso de «formación racial»; y, por último, reconstruimos la historia del concepto de raza en Quijano. Frente a esto, exponemos cómo una liberación de las ideas «naturalizadas» de raza y racismo es posible, según Quijano, por medio de la de-colonialidad epistémica.

Palabras claves: raza, racismo, Modernidad, colonialidad, perspectiva dualista-evolucionista, constructo ideológico, formación racial

Abstract: In this paper, I suggest that Anibal Quijano's decolonial theory of 'race' and 'racism' should be understood as a mean of undertaking systematic criticism against colonial power and the yet existing coloniality. First, I categorise these

¹ Estudiante del séptimo semestre del programa de Filosofía de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Lima, Perú). Es colaborador de investigación del Seminario de Historia Rural Andina (ISHRA) de la misma Casa de Estudios y miembro activo del Grupo Interdisciplinario Social Latinoamericano (GISLAT). Asimismo, realizó una pasantía de estudios durante el período agosto-diciembre del 2018 en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

concepts, against naturalist theories of racism, as ideological constructs gradually formed both in western thought and by the European colonizers episteme since the very early years of Modernity, and then I examine the Quijano's perspective that we call 'dualism-evolutionism' in order to clarify how 'racial formation' operates. The history of the concept of race is reconstructed in the third section of this paper. Finally, I explain Quijano's response to naturalized ideas of race and racism, namely, how they could be overcome by the means of epistemological decoloniality.

Keywords: race, racism, Modernity, coloniality, 'dualist-evolutionist' perspective, ideological construct, racial formation

Elementos previos para un estudio

El término «racismo» fue acuñado en la década de 1930, principalmente como una respuesta al proyecto nazi de hacer la «Judenrein» alemana o limpieza étnica de judíos. (Rattansi, 2007: 4; Mullings, 2005: 329). La mayoría de estudios coincide en que el racismo está intrínsecamente vinculado con el surgimiento de la modernidad, la expansión del poderío europeo, el comercio transatlántico de esclavos y el colonialismo ibérico (Mullings, 2005: 334; Quijano, 1999: 141; 2000: 246; Mignolo, 2005: 40). Racismo, desde luego, que no existiría sin la idea de «raza»² que tiene connotaciones sociales, culturales, morales y psicológicas.

En la literatura histórica, dos de las más importantes perspectivas de racismo han entrado en confrontación. De un lado, la tesis del «racismo natural»³ que conceptualiza el racismo

2 Nuestro trabajo reconstruye la historia del concepto «raza» en Aníbal Quijano. En la sección 3, hablaremos de tres períodos de la raza según diversas percepciones de la misma.

3 En el medio peruano, siguiendo a Rubén Quiroz (2015: 90-94), Clemente Palma es un modelo paradigmático de la perspectiva naturalista, con el agregado de que asumía las propuestas decimonónicas de su tiempo; e.g. tiene una perspectiva teleológica racial-positiva inspirada en Comte. Así, para Palma, las diferencias fisionómicas, epocales, geográficas y climatológicas son «determinantes» para la superioridad (belleza y civilizado) o inferioridad de una raza

como un conjunto de prejuicios y creencias de que existen «razas» biológicamente inferiores que otras, por lo que el fundamento de esta tesis es la naturaleza humana considerada innata, natural o primordial (Mullings, 2005: 329). De otro lado, está la perspectiva que vincula al racismo no con lo natural, sino con las «razas» como «construcciones sociales» que perpetúan ciertas estructuras de poder; en ese sentido, los límites definicionales de las razas son fijados por los intereses de grupo, el poder estatal y otras fuerzas sociales (Clair & Denis, 2015: 857; Mullings, 2005: 330).

Frente a la primera tesis, existe consenso científico que la desmiente: porque la variación genética es mayor dentro de un grupo racial que entre grupos distintos (Clair & Denis, 2015: 857; Fiske, 2010). Tengamos en cuenta «The Human Genome Project», investigación conjunta sobre el genoma humano dirigida por Francis Collins y concluida en abril del 2013. La conclusión fue la siguiente: los humanos comparten el 99.9% del mismo nivel de genoma. Tal respuesta condujo a los científicos a la respuesta de que la raza no tiene una base genética, idea que provoca en algunos de ellos la convicción de un «nuevo humanismo» del siglo XXI (Fullwiley, 2007: 235).

El racismo fue usado, según la segunda tesis, para justificar y prescribir la explotación, la dominación y la violencia contra aquellas personas racializadas como no-blancas (Clair & Denis, 2015: 857). El trabajo de Aníbal Quijano es desmontar las ideas del «racismo natural», siendo su crítica, a diferencia de otras, sistemática, porque está dirigida contra el poder colonial en su conjunto. En ese sentido, el espacio-tiempo de nuestro análisis abarcará centralmente las «formaciones raciales»⁴ en el imaginario y episteme del colonizador europeo en la América en general y, en especial, de los primeros siglos del colonialismo español.

(in-armonizado, incivilizado).

4 El concepto «formación racial» es central en mi investigación. Lo utilizo para dar cuenta del diseño paulatino de las ideas de raza y racismo. Es decir, creo que ambos constructos ideológicos «contribuirán» de manera muy profunda a la gama de argumentos discursivos para justificar la Conquista.

Finalmente, nuestro trabajo implica una manera crítica y no hegemónica de concebir la historia, el proceso de la Conquista y de los actores involucrados en ellos. Esto es debido a que la perspectiva de-colonial⁵ considera otra perspectiva: tener en cuenta otras subjetividades (Mignolo, 2005: 22; Quijano, 1999: 151; 2000: 270). En palabras de Dussel, una mirada e interpretación desde el «yo amerindio», mundo del habitante americano y no desde el «yo europeo», implicaría una revolución copernicana; o sea, no ver lo que la historiografía concibió como Conquista desde arriba, sino desde la marginalidad: desde abajo (1988: 484).

1. Raza y racismo en la nueva estructura moderno/colonial

Por un lado, la «raza» es un instrumento de dominación social utilizado en los últimos 500 años, momento desde que se comenzó a mundializar un nuevo patrón de poder llamado colonialidad⁶ y que persiste hasta nuestros días. La «raza» tiene carácter de invención paulatina a partir de la formación de América y el Capitalismo; concretamente en el inicio de la Modernidad, desde el siglo XV y XVI (Quijano, 1999; 2000; 2014a; Restrepo & Rojas, 2010: 118). En los primeros momentos de la Conquista, en el marco de tal estructura de poder, se produjeron nuevas identidades sociales y geoculturales del mundo:

5 Véase la introducción de «Coloniality of power and de-colonial thinking» para una respuesta a la pregunta: ¿Cuáles son las diferencias entre proyectos de-coloniales del conocimiento y las teorías críticas occidentales como la de Horkheimer? (2007: 155-167).

6 «Colonialidad» no es lo mismo que «colonialismo». Creo que, sobre todo, en un texto de Quijano se abordan estas de manera clara y en pocas líneas: “[Colonialismo] se refiere estrictamente a una estructura de dominación/explotación donde el control de la autoridad política, de los recursos de producción y del trabajo de una población determinada lo detenta otra de diferente identidad y cuyas sedes centrales están además en otra jurisdicción territorial. Pero no siempre, ni necesariamente, implica relaciones racistas de poder. El Colonialismo es obviamente más antiguo, en tanto que la Colonialidad ha probado ser, en los últimos 500 años, más profunda y duradera [...]. Pero sin duda fue engendrada dentro de éste y, más aún, sin él no habría podido ser impuesta en la intersubjetividad del mundo de modo tan enraizado y prolongado” (Quijano, 2000b: 342-386). Según esta distinción, el colonialismo jurídico-político fue eliminado; pero no la colonialidad, modo de dominación todavía cultural e intersubjetivo (1992: 11-14).

«indio», «negro», «asiático», «mestizo», «blanco», por un lado; «América» (que, por cierto, es la primera identidad geocultural de la Modernidad), «Europa», «África», «Asia» y «Oceanía», por otro (Quijano, 1999; 2000; 2014a: 757). Asimismo, la clasificación racial de la población sirvió de base para la distribución mundial del trabajo (Quijano, 1999; 2000).

En segundo término, el «racismo» se da a nivel de las relaciones sociales. Este es también una manifestación de la colonialidad del poder y, sin embargo, no es la única, pero sí “la más perceptible y omnipresente” (Quijano, 1999: 142). Por eso, es un campo de estudio importante en las Ciencias Sociales. El racismo, a la vez, es un constructo ideológico que en el siglo XIX pretendió adquirir el estatus de «científico».

Una idea fundamental y casi universal es que históricamente, a pesar de los intentos de oposición al racismo por parte de los estudiosos y las víctimas, la «raza» se concibe, según la tesis del «racismo innato», como algo «natural». Esta idea nos da pautas para interpretar a la raza relacionada a un fenómeno biológico. Esto, por lo menos, se ha mantenido virtualmente⁷. No obstante, es un mero constructo ideológico que “no tiene, literalmente, nada que ver con nada en la estructura biológica de la especie humana y todo que ver, en cambio, con la historia de las relaciones de poder en el capitalismo mundial, colonial/moderno, eurocentrado” (Quijano, 1999: 144; Restrepo & Rojas, 2010: 117).

1.1. América, sistema-mundo y clasificación social

La raza y el racismo son objeto de estudio para Aníbal Quijano a partir de la constitución de América, la cual no se toma solamente como espacio geográfico o como mero continente, sino como idea asociada a un entramado complejo de

⁷ Es innegable que el racismo persiste. Para algunos estudiosos como Matthew y S. Denis (2015), el racismo, aunque reducido en su forma explícita a partir de la segunda mitad del siglo XX por la condena social que convella, persiste implícitamente tanto a niveles micro (actitudes, prejuicios o estigmas negativos de un individuo racializado superiormente contra otro) como macro (o institucionalmente).

operaciones mentales relacionadas con el eurocentrismo. Quijano dice que “América se constituyó como el primer espacio/ tiempo de un nuevo patrón de poder de vocación mundial y, de ese modo y por eso, como la primera id-entidad de la modernidad” (2000: 200). Es un espacio-tiempo que se produjo a partir de dos procesos. De un lado, la invención ideológica de la idea de «raza»; de otro, el capitalismo como nueva estructura de control del trabajo.

Insistamos brevemente en las influencias para la elaboración de la teoría quijana. En primer lugar, O’Gorman⁸ habla de la «invención de América», tesis que tanto Quijano como otros autores del giro decolonial retomarán. O’Gorman dice en «La invención de América» (1958): “América, como tal, no existe, a pesar de que exista la masa de tierras no sumergidas a la cual, andando el tiempo, acabará por concedérsele ese sentido, ese ser” (1995[1958]: 3). En segundo lugar, la idea de América no podría comprenderse sin recurrir a la noción que retoma Quijano de I. Wallerstein, a la luz de la teoría decolonial, de «moderno sistema-mundo»⁹. Según Wallerstein, el sistema-mundo tiene sus propias instituciones y se caracteriza por ser una creación social que cuenta con un proceso histórico (Wallerstein, 2004). Por lo tanto, la comprensión que tenemos del moderno sistema-mundo cambiará dependiendo del momento histórico-político de una sociedad.

El moderno sistema-mundo tiene como características esenciales, desde el comienzo de su constitución, la economía mundial («world-economy»; «économie-monde», en términos de Braudel) y el sistema capitalista («capitalist system»). Por un lado, la economía mundial es “una amplia zona geográfica dentro de la cual hay una división de trabajo y, por tanto, intercambio interno significativo de bienes esenciales, así como flujos de capital y trabajo” (Wallerstein, 2004: 24)¹⁰. De otro lado,

8 La tesis de O’Gorman tiene tintes de Heidegger. Para el primer autor, cuando Colón llega a tierras americanas estas existen como mero territorio; en cambio, el sentido o significación de América aparecerá después. Esto abarcará todo un complejo proceso ideológico. Confróntese O’Gorman (1995) [1958].

9 Confróntese «World-Systems Analysis: An Introduction» (Wallerstein, 2004).

10 Toda cita del libro «World-Systems Analysis: An Introduction» (Wallerstein,

“estamos en un sistema capitalista solo cuando el sistema da prioridad a la acumulación del capital inacabable” (Ibídem: 24). Es necesario, también, una interconexión entre diversas zonas bajo gobernanzas para que la acumulación referida tenga lugar.

Ahora, América, entiéndase su invención, así como su lugar en el sistema-mundo, ha seguido un proceso de 500 años. Quijano lo expresa así en las primeras líneas de «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina»: “La globalización en curso es, en primer término, la culminación de un proceso que comenzó con la constitución de América y la del capitalismo colonial/moderno y eurocentrado como un nuevo patrón de poder mundial” (2000a: 246). Este tiene como elemento central la clasificación social de la población en términos raciales. Se produjeron identidades sociales históricamente nuevas como indio, negro, mestizo; así como también otras ya existentes, que antes expresaban solo procedencia geográfica, adquirieron una nueva connotación social (Quijano, 2000a; 2000b; 1992; 2014a). Las identidades raciales fueron la base para la división del trabajo, la asignación de roles dentro del entramado social y jerarquías.

1.2. Evolucionismo, dualismo¹¹ y la no simultaneidad temporal

El eurocentrismo tiene como elementos centrales el evolucionismo y el dualismo. Según Quijano: “el mito fundacional de la versión eurocéntrica de la modernidad es la idea del estado de naturaleza como punto de partida del curso civilizatorio cuya culminación es la civilización europea u occidental” (2000: 257). Ese mito encarna la perspectiva eurocéntrica evolucionista de la historia que tiene como componentes la «unidireccionalidad» de la historia y la concepción «unilineal» del tiempo. Tanto el evolucionismo como las relaciones antipódicas/dualistas son el esqueleto para el mito del progreso¹² que tiene su

2004) son traducidas por mí.

11 Aquí damos explicaciones introductorias del «dualismo», pero lo desarrollamos en 1.3.

12 Santiago Castro-Gómez habla del esquema teleológico de progresión temporal que deslegitima la coexistencia temporal de las culturas (2005: 45). Según esto, algunas culturas serían más avanzadas que otras en un orden temporal.

esplendor en las ideas ilustradas del siglo XVIII.

Frente a esto, Aníbal Quijano y los autores del giro decolonial criticaron profundamente las ideas nodales anteriores y las situaron dentro de discursos elaborados que querían autoasignarse el estatus de trascendentales¹³ y naturales, que tienen como caracteres lo no-espacial y lo no-temporal. La historia resulta ser distinta. Al inicio de la llegada de los ibéricos, existían pueblos diversos, cada uno con elementos sui géneris: historias, producciones y descubrimientos culturales, esquemas de significación, costumbres y religión propios. Nuestro autor dice:

Son conocidos los hombres de los [pueblos] más desarrollados y sofisticados de ellos: aztecas, mayas, chimus, aymaras, incas, chibchas, etc. Trescientos años más tarde todos ellos quedaban reunidos en una sola identidad: indios. *Esta nueva identidad era racial, colonial y negativa*. Así también sucedió con las gentes traídas forzosamente desde la futura África como esclavas: ashantis, yorubas, zulús, congos, bacongos, etc. En el lapso de trescientos años, todos ellos no eran ya sino negros. (2000: 257) [Las letras itálicas son mías].

1.3. Nuevo dualismo, raza/género y dominación

Tenemos en cuenta que Europa tiene plena hegemonía de la elaboración intelectual de la experiencia histórica por su condición de «centro hegemónico» en el moderno sistema-mundo/capitalista (Quijano 1999: 150; Wallerstein, 2004).

Confróntese el libro «La hybris del punto cero: ciencia raza e ilustración en Nueva Granada (1750-1816)».

- 13 Castro-Gómez utiliza el concepto «hybris del punto cero» el cual tiene dos componentes: 1) «hybris» y 2) «punto cero». El primero da cuenta del peor de los pecados griegos, ya que “supone la ilusión de poder rebasar los límites propios de la condición mortal y llegar a ser como los dioses. La hybris supone entonces el desconocimiento de la espacialidad y es por ello un sinónimo de arrogancia y desmesura” (2005: 18-19). El segundo denota la falta de admisión de partir de un locus de enunciación espacio-temporal y, por lo tanto, se tiene la creencia de que el lenguaje universal de la ciencia no se sitúa en un mapa, sino que es parte de una plataforma neutra de observación a partir de la cual el mundo puede ser nombrado en su esencialidad (Ibid.: 14-18). Véase Castro-Gómez (2005: 11-64).

Este apartado trata de realizar una relación entre las ideas cuerpo/no cuerpo y la perspectiva eurocéntrica del conocimiento. Esta implica el fundamento epistémico de la dominación tanto a nivel de género como de raza.

Quijano indica que las culturas humanas pueden separar (viejo dualismo) las dimensiones corporales de las espirituales, aunque no con radicalidad; ya que ambas son co-presentes (1999; 2000). No obstante, la separación entre cuerpo y espíritu es resaltada, con mayor énfasis, en diferentes momentos de la historia del pensamiento. En la teología cristiana, hay una primacía del alma sobre el cuerpo. La salvación es del «alma» y no del «cuerpo». Asimismo, se castiga el cuerpo en la institución de la Santa Inquisición. Sin embargo, podemos reconocer momentos de irresolución en la doctrina cristiana: con la premisa «el cuerpo resucita», por ejemplo.

La división entre cuerpo y espíritu alcanza su máxima radicalidad con Descartes. Esto se elabora con sistematicidad y mayor detalle en obras como el «Discurso del Método», las «Meditaciones Metafísicas» y la «Description du corps humain». Cada dimensión ontológica, según Quijano, tendría características propias. De un lado, la dimensión no-corporal en el humano es la «razón/sujeto» (o el alma/espíritu/mente) y solo en ella cabe hablar de «razonamiento/entendimiento» y lo que posibilita todo conocimiento sobre el mundo y sus objetos, dotados ambos de pura extensión. El cuerpo sería, en esencia, extensión y aquello que no conoce, sino que es «objeto» de conocimiento (AT VII 29-31).

La elaboración de esta división ontológica por la episteme eurocéntrica es *conditio sine qua non* para hablar también del diseño ideológico tanto de raza como de género (Quijano, 1999; 2000). Esta, al mismo tiempo, sirve de fundamento para la teoría científica de la raza de Gobineau en el siglo XIX. La idea central de Quijano sobre el cuerpo es la siguiente:

“Desde esta perspectiva eurocéntrica, ciertas razas son condenadas como “inferiores” por no ser sujetos “racionales”. Son objetos de estudio, “*cuerpo*” en conse-

cuencia, *más próximos a la “naturaleza”*. En un sentido, esto los convierte en dominables y explotables. De acuerdo al mito del estado de naturaleza y de la cadena del proceso civilizatorio que culmina en la civilización europea, *algunas razas* –negros (o africanos), indios, oliváceos, amarillos (o asiáticos) y en esa secuencia- *están más próximas a la “naturaleza” que los “blancos”* (2000: 259) [Las letras itálicas son mías]

Creo que a partir de esto se entrecruzan los dos elementos centrales del eurocentrismo. Por un lado, el dualismo, que se expresa en estas relaciones antipódicas e irreconciliables: cuerpo-mente/ civilizado-incivilizado/ no-europeo-europeo. Por otro, el evolucionismo, en virtud del cual hay un «telos» histórico que tiene como punto final lo moderno y el ser-europeo y las connotaciones religiosas, culturales, idiomáticas y morales que esto implica. Llamaremos a entrecruzamiento la «perspectiva histórica dualista/evolucionista». Según este, si tenemos en cuenta otra forma histórica de explotación como el género, vemos que Quijano dice que la mujer también está más cercana al cuerpo y la naturaleza y, por tanto, es inferior (1999: 151-152; 2000: 259). Por último, es interesante notar que Quijano contempla, aunque explícitamente no utiliza el término, la idea de doble opresión o «interseccionalidad» de género/raza (2000: 259).

2. Racismo, etnicismo, raza y etnia.

Tras la constitución del sistema/mundo y la nueva racionalidad/modernidad, aparece el «racismo» combinado con «eticismo» y la producción de identidades coloniales (2014a: 757). El racismo con etnicismo «interseccionados» serán reproducidos, a partir de la América, a otros espacios geográfico-culturales. Y las relaciones de poder tendrían que estar atravesadas por este «interseccionamiento», inclusive después de la desaparición del sistema político formal del colonialismo.

¿De qué hablamos cuando nos referimos a racismo y etnicismo? Para ello es necesario también tener en cuenta las categorías «raza» y «etnia» como elementos intrínsecamen-

te relacionados, respectivamente, a ambos fenómenos. En la «Disputa de Valladolid», la discusión fue de índole ontológica y antropológica, es decir, la pregunta fue por la naturaleza del indio. La respuesta, que tiene una importancia central para la justificación de la Conquista, fue la siguiente: el indio es humano y, por lo tanto, tiene alma. A mi parecer, tal respuesta de la Corona y el Papado fue idónea para seguir con el proyecto/misión de la evangelización, cristianización y «modernización» de las gentes del «Nuevo Mundo». Sin la concepción indio como humano, sería imposible todo proyecto/misión civilizatorios; ya que tanto el aprendizaje moral y teológico (i.e., del credo, las verdades marianas o el padre nuestro) serían imposibles si no se reconoce primero un mínimo de inteligencia y capacidad de los «educandos» de ejercer ciertas funciones intelectivas como diferenciar, comparar, discernir entre lo bueno y lo malo, etc.

No obstante, aun cuando el «indio» y el «español» tuvieran el estatus de ser-humano, había una relación de inferioridad de índole biológica del primero respecto al segundo. Esto lo explica Quijano en «Raza, etnia y nación en Mariátegui»:

“Cuando se formaliza esa idea en la categoría “raza” y en el “racismo” resultante, no se refiere ante todo a las diferencias fenotípicas entre las gentes: color de piel, ojos, cabello, etcétera, etcétera. Porque eso es real, pero banal. No tiene relación con las “facultades” humanas, inteligencia, etcétera, etcétera. La idea de “raza” se refiere a que esas diferencias son parte del desigual nivel de desarrollo biológico entre los humanos, en una escala que va desde la bestia al europeo. Se trata, pues, de una diferencia de naturaleza entre los miembros de una misma especie” (2014a: 759 [pie de página 3])

En el mismo texto, Quijano da una definición amplia del racismo:

“Pero desde entonces, en las relaciones intersubjetivas y en las prácticas sociales del poder, quedó formada, de una parte, la idea de que los no-europeos tienen una

estructura biológica no solamente diferente de la de los europeos; sino, sobre todo, perteneciente a un tipo o a un nivel “inferior”. De otra parte, la idea de que las diferencias culturales están asociadas a tales desigualdades biológicas y que no son, por lo tanto, producto de la historia de las relaciones entre las gentes y de éstas con el resto del universo. Estas ideas han configurado profunda y duraderamente todo un complejo cultural, una matriz de ideas, de imágenes, de valores, de actitudes, de prácticas sociales, que no cesa de estar implicado en las relaciones entre las gentes, inclusive cuando las relaciones políticas coloniales ya han sido canceladas. Ese complejo es lo que conocemos como “-racismo-”. (Quijano, 2014a: 759).

De otro lado, el etnicismo es un fenómeno social distinto que el racismo. Algunas ideas nos permitirán entender estas diferencias. En primer lugar, la dominación/explotación colonial no puede explicarse solamente teniendo en cuenta «etnias» y «eticismos». Es necesario incorporar «raza» y «racismo» como categorías de explicación de los sistemas de dominación de los primeros años de Conquista que perdurarán en la «colonialidad» hasta tiempos actuales de la globalización. La etnia solo comprende el conjunto de características culturales de un grupo como color y forma de cabello, de piel, de ojos; formas de vestir, instrumentos, ideas y prácticas sociales (Quijano, 2014a: 758).

En segundo lugar, tanto «etnias» como «eticismos» son formas sociohistóricas más antiguas que «raza» y «racismo» (Ibídem: 760). Las primeras se produjeron en el colonialismo de todas las épocas. Al respecto Quijano dice que en algunos casos el etnicismo fue llevado al extremo, ya que se encontró en las relaciones «castas» y originó segregaciones brutales; “pero en estos casos la discriminación se funda no en distinciones biológicas, sino en la valorización social y cultural de las actividades de cada grupo” (Ibídem: 760).

Las etnias o etnicidades son descritas por muchos frailes con alto grado de asombro. Esto a pesar de la ideología cató-

lica de la Contrarreforma, que tuvo como producto la categorización reduccionista de las creencias y prácticas religiosas de los «vencidos» con el término «idolatría»¹⁴ como invención del diablo. Además, también las razas no hegemónicas como mestizos e indios tuvieron productos culturales importantes referidos al testimonio y data de las etnias, o sea, de los códigos culturales. Entre ellos está Garcilaso de la Vega, en el primer grupo, como hombre símbolo de peruanidad; Wamán Poma de Ayala, Santa Cruz Pachacuti o el maya Chilam Balam de Chumayel, en el segundo grupo.

Por último, es necesario indicar que los términos «etnia» y «raza» se suelen confundir en algunos autores, a pesar de que la diferenciación formal entre ambos ingresa en el siglo XIX para separar biología de la cultura (Quijano, 2014a: 762). El término «etnia» fue acuñado por teóricos franceses para describir elementos culturales propios y diferenciales entre las colonias africanas cuyos habitantes se caracterizaban por la «raza negra». No obstante, los términos «etnia» y «etnicidad» pueden tener cargas de colonialidad. Al respecto, Quijano hace la siguiente anotación: “En rigor, es un preciso signo de “etnicismo” [la idea de etnia], puesto que a ningún antropólogo se le ocurría llamar “etnia” a los franceses o a los alemanes. Ellos son, obviamente, una nación” (2014a: 763; [pie de página 8]).

3. Historización de la idea de raza

En el corpus textual

Siguiendo a Restrepo (2011), podemos distinguir dos momentos en los textos de Quijano, de quien la noción de raza no adquiere centralidad analítica hasta textos de la década del 90, cuando tal autor comienza a articularla con conceptos como colonialidad y modernidad. En un primer momento, la dominación es subsumible a la lucha de clases: por un lado, los gamonales, a punto de su desintegración, y los viejos burgueses oligarcas; por otro, la de los cholos e indios (Quijano, 1980: 14-15). La raza se lee más cercana a la clase, una de las

¹⁴ Confróntese la detallada obra del P. José de Acosta titulada «Historia natural y moral de las Indias» (1954: 2-247)

cuales, la que ejerce dominio, se sirve de una ideología como falsa conciencia, la misma que es requisito para el ejercicio del poder (Ibídem: 15; Restrepo: 116).

En un segundo momento, raza es la manifestación más omnipresente de la colonialidad del poder. En ella se basa la división del trabajo, las formas históricas del trabajo asalariado, servidumbre, esclavitud y los roles sociales y políticos. Los elementos histórico-circunstanciales anteriores no tendrían sentido si es que la idea de raza no tuviera una connotación biológica de superioridad/inferioridad.

No obstante, raza y clase tienen una ligazón muy fuerte debido a la creencia eurocéntrica de asociación entre territorialidad y condiciones climatológicas con superioridad/inferioridad en términos no solo raciales, sino también intelectuales, psicológicos, religiosos, morales y políticos. A esta relación entre clima/territorio/hábitat y lo civilizado/incivilizado se le llamó el «tópico naturalista».

Por lo tanto, Quijano ya no subsumía raza a la clase; por el contrario, como sostiene Dussel (2018), Quijano racializó el marxismo con una inspiración de los marxistas afrocaribeños. Por medio de la raza se clasifica a la población mundial en grupo económico, autoridad/no autoridad y otros elementos más que ya hemos venido indicando.

Evolución de un concepto

En una serie de textos de Quijano, notamos una coincidencia en cuanto cierta evolución de la idea de raza. Notamos que en «Raza, etnia y nación en Mariátegui», Quijano afirma que la figura de la «limpieza de sangre» establecida en la península ibérica en su lucha contra grupos religiosos como musulmanes y judíos es probablemente el más próximo antecedente de la idea de «raza» (2014a: 765; [pie de página 10]). Tal figura perduraría en el tiempo y ejemplo paradigmático de esto es la «Judenrein» alemana que mencionábamos líneas arriba. La misma se puede conocer con el nombre de «limpieza étnica» si tenemos en cuenta las connotaciones culturales y religiosas que

«etnia» pueda tener. Según Quijano, la cuestión de la limpieza de sangre, originada en la ideología religiosa, implica que la cultura, las creencias e ideas se transmiten por la sangre (Ibídem: 765).

Frente a esto, surge la siguiente cuestión: ¿por qué «raza» para Quijano sería una idea propiamente moderno-colonial? Esta, como mencionamos, consiste en la asociación causal entre biología y cultura/inteligencia/aptitud moral, etcétera. Según mi interpretación, esta asociación para Quijano no era lo suficientemente fuerte en la figura de limpieza de sangre. Sí, en cambio, cuando se dio el encuentro entre ambos mundos étnico-culturales. Esto nos llevaría a un primer momento de la producción imaginaria de la idea de raza. Aquí raza se refiere a diferencias fenotípicas y a una jerarquización de razas en términos de desarrollo biológico de los seres humanos; o sea, entre europeos y no-europeos (indios, amarillos o negros) habría una estructura biológica, siendo la de los primeros superior a la de los segundos y esto sería una justificación para la dominación/explotación (Restrepo, 2014: 116-117, 122-123). En el anterior momento, la idea de color no tiene una connotación racial necesariamente. En un segundo momento, aunque más tardíamente que a inicios de la Conquista, color se articula con raza, no teniendo el primero siempre connotaciones raciales.

En un tercer momento, la «raza» adquiere un estatus científico¹⁵. Quijano dice que sin la elaboración eurocéntrica del nuevo dualismo hubiera sido imposible que se construya científicamente la categoría raza, por lo cual la teorización del racismo científico del conde de Gobineau no tendría ningún sustento sin tal fabricación (2000a: 260). En el libro de Arthur de Gobineau, diplomático y periodista francés, titulado «Discurso sobre la desigualdad de las razas»¹⁶ se trata de probar

15 Con respecto al racismo científico, podemos mencionar algunas pseudociencias de la época como la craneometría o la frenología. La última consistió en vincular la forma del cráneo con capacidades cognitivas o caracteres comportamentales y fue propuesta por el fisiólogo y anatomista alemán Franz Joseph Gall. Se encontraba, de manera ad hoc, que los cráneos de las razas inferiorizadas estaban vinculadas a un menor desarrollo en estas capacidades y estos caracteres.

16 Quijano no desarrolla ni las tesis de Gobineau ni las de Firmin, no obstante,

con premisas presuntamente científicas la superioridad de la raza blanca sobre la negra y la amarilla (1967). En este escrito, Gobineau sostiene:

“La variedad negroide es la más inferior, está en la base de la escalera. El carácter animal, que aparece en la forma de su pelvis, es estampada en el negro desde el nacimiento y prefigura su destino. Su intelecto siempre se moverá dentro de un círculo muy angosto [...] Mientras sus facultades cognitivas son lerdas o no existentes, a menudo tiene un deseo tan intenso que puede ser terrible¹⁷ [...] Toda la comida es buena a sus ojos, nada le disgusta o le repele. Lo que desea es comer, comer furiosamente.” (Gobineau, 1967: 205).
[Las letras itálicas son mías]

La raza blanca representa el grupo de la civilización y es fundamental para lo nacional, como la forma más perfecta de evolución social en contraste con lo primitivo y lo tribal (Gobineau, 1967 & Valero, 2015: 38-39). De otro lado, el haitiano francófono Firmin emitió un discurso de crítica contra las ideas de Gobineau en un texto titulado «Sobre la igualdad de las razas humanas: antropología positiva» (1885). Creemos que el objetivo de todo el ensayo es postular la hermandad o fraternidad de los hombres y la unidad de la humanidad, teniendo la concepción de que la igualdad es un derecho natural e imprescriptible (Firmin, 2011: 78-91). Sin embargo, también encontramos posiciones muy polémicas como la idea de que el negro, llamado hijo de África, tendrá un papel insustituible en la historia del mundo (Ibid.: 84). Esto se debería a que el negro ha sido el sujeto oprimido por excelencia, lo que le daría un privilegio epistémico para dar cuenta de las injusticias y, como contrarrespuesta, practicar la justicia. De otro lado, con respecto al texto voluminoso de Anténor Firmin, estamos de acuerdo con Melody M. Fonseca en que este representa una «ruptura/

creo conveniente un esbozo de las mismas para ofrecer al lector una mayor riqueza de ideas en este apartado.

17 El subrayado es mío y expresa una traducción propia de la traducción inglesa de la «Desigualdad de las razas». Todo lo demás es traducción de Perla Patricia Valero Pacheco (2015: 38).

apertura» con la «colonialidad del saber» (2017: 138). Concluimos este apartado con unas líneas que expresan la mentalidad de un autor que juzgamos como adelantado a su época:

“Es cierto que en la alianza universal de los pueblos y de las razas, hay y habrá siempre, grupos avanzados y grupos retardados [sic] [...] Pero en lugar de dividir los hombres en razas superiores y razas inferiores, se dividirá más bien en pueblos civilizados o pueblos salvajes o bárbaros [...] cada comunidad nacional podrá ser estudiada y reconocida inferior o superior en civilización, cuando se considere el grado de desenvolvimiento sociológico comparado al ideal que nos hacemos de Estado civilizado; pero no deberá ser más una cuestión de razas” (Firmin, 2011: 89).

4. Mecanismos para una “liberación” de las ideas naturalizadas de “raza” y “racismo”

La idea de naturalizada «raza» presente en el eurocentrismo, como ya hemos insistido, no solamente tiene un «hábitat» mental, sino que se «materializa» en prácticas de exclusión y violencia: por lo que perfectamente podríamos hablar de un fundamento epistémico de la “raza” que condiciona tales prácticas. Este apartado aborda la respuesta liberatoria de Aníbal Quijano de tal perspectiva eurocéntrica de la raza y, por tanto, también del racismo. La idea de totalidad, que tiene dos sentidos, cobra un carácter central aquí.

En primer lugar, la idea de totalidad desde la perspectiva eurocéntrica implica la homogeneidad histórico-estructural¹⁸. No obstante, el carácter totalizador es negado por el europeo, «europeo» tal como lo entendieron nuestro autor y los decoloniales (Quijano, 1992: 18). Asimismo, la mentalidad del euro-

18 Esto, a su vez, implica no reconocer los elementos heterogéneos de cada cultura: chibchas, mayas, aztecas, quechuas, aymaras (subsumidos como «indios») o congos, bacongos, ashantis, zulús (englobados como «negros»). Walter Mignolo habla de «historias locales/diseños globales» para referirse a esta dinámica que encubre la variedad cultural. Confróntese el libro «Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo» (2003: 19-58).

peo concibió una forma de modernidad/razionalidad que dio caracteres esenciales de cómo debía ser un sujeto: europeo/civilizado/presente como contrapuesto al indio/incivilizado/pasado. Al primero, Quijano llama «macro sujeto histórico» (Ibíd.: 19). Esto configuró, desde el inicio de la Modernidad, una serie de políticas y prácticas sociales denominadas por los autores del giro decolonial como «genocidas» y «exterministas»

En el seno de esta primera totalidad, que llamamos «eurocéntrica», operan diversas naturalizaciones: sobre la historia concebida como una sola y con un único solo «télós», lo que da sentido que a la subsunción de las «historias particulares» en esa «historia universal»; sobre el tiempo, porque se concibe un pasado «mundial» siempre menos civilizado que el tiempo actual; sobre la intersubjetividad: las relaciones entre distintos grupos culturales y raciales son jerarquizantes y un grupo domina sobre el otro, entre otras cosas. Creo que Quijano expresa lo que digo de manera precisa en estas líneas:

“La perspectiva eurocéntrica, en cualquiera de sus variantes, implica pues un postulado históricamente imposible: que las relaciones entre los elementos de un patrón histórico de poder tienen ya determinadas sus relaciones antes de toda historia. Esto es, como si fueran relaciones definidas previamente en un reino óntico, ahistórico o transhistórico” (2000b: 347) [Las letras itálicas son mías]

De esta manera, la clasificación racial que produjo identidades coloniales y borró los elementos sui generis de los pueblos, se concibió como algo natural. Las razas eran, pues, en cierto sentido, «transhistóricas». No obstante, noto que esta idea produce un problema. El evolucionismo, el «télós» al que apuntaba toda la historia tendría que producir «sujetos civilizados». Si la «raza» era natural, ¿de qué manera un «indio» podría llegar a ser civilizado?, ¿no estaría condenado naturalmente?

Sin embargo, Quijano piensa que la totalidad por sí misma no es el problema:

“No es necesario, sin embargo, recusar toda idea de totalidad, para desprenderse de las ideas e imágenes con las cuales se elaboró esa categoría dentro de la modernidad europea. Lo que hay que hacer es algo muy distinto: liberar la producción del conocimiento, de la reflexión y de la comunicación, de los baches de la racionalidad/modernidad europea” (1992: 19).

Toda cultura, todo imaginario, todo sentido histórico y producción de sentidos están asociados a cierta perspectiva de unidad y totalidad. No obstante, existen dos perspectivas de la totalidad. De un lado, la que describía al principio: «totalidad eurocéntrica», cuyos defensores no la sitúan en un «locus de enunciación», sino que se constituye en el «punto cero» y convierte todo provincianismo en lo universal. De otro, la totalidad que llamo «totalidad con cierta-apertura», desde la cual sí se reconoce la heterogeneidad de toda realidad (Ibídem).

En consecuencia, según Quijano, la alternativa para liberarse de la idea de «raza» y «racismo» es desprenderse¹ del primer tipo de totalidad, que es producto del eurocentrismo y todos los elementos que giran en torno a él (Quijano, 1992: 19; 1999: 151). Quijano utiliza la metáfora de la prisión eurocéntrica para simbolizar las ataduras que acosan a las identidades propias. Y el desprendimiento de esta prisión no podría tener su realización efectiva sin una «crítica desde el margen»² de esa totalidad, que refleja el paradigma europeo de racionalidad/modernidad. El primer paso, para esta tarea, es el «desprendimiento epistémico» que produzca una «ruptura» y una «apertura». Esto, a su vez, producirá una nueva forma de comunicación de carácter intercultural y un intercambio de experiencias muy distinto. Quijano piensa en otro tipo de «racionalidad»³ que tiene

1 Utilizamos el término «desprendimiento». Este es usado por Walter Mignolo, quien se inspira en Quijano. Nos parece que es bastante ilustrativo en el sentido de que este concepto implica una ruptura y apertura. Esta última da cuenta de una nueva forma de comunicación. Confróntese Mignolo (2007: 25-45).

2 La frase «crítica desde el margen» está inspirada en un libro de artículos compilados por José Guadalupe Gandarilla. Véase «La crítica en el margen: hacia una cartografía conceptual para rediscutir la modernidad» (2016).

3 Véase «Bien Vivir» (2014b) y «Modernidad, Identidad y Utopía en América Latina» (1988).

como base horizontal la solidaridad: esta da una forma distinta de comunicación y producción de sentidos y, en algunos casos, el sujeto indígena es uno de los actores principales para este horizonte «utopístico». Finalmente, creo que estas letras expresan uno de los mayores baches del eurocentrismo, es decir, no encontrar nuestra propia identidad como latinoamericanos y pensarnos inferiores: “En consecuencia, es tiempo de aprender a liberarnos del espejo eurocéntrico donde nuestra imagen es siempre, necesariamente, distorsionada. Es tiempo, en fin, de dejar ser lo que no somos” (Quijano, 2000a: 270).

5. Reflexión final:

La «colonialidad», patrón de poder que comenzó su gestación y mundialización hace quinientos años, es central para explicar la teoría decolonial del racismo de Aníbal Quijano: estructuró la constitución del «sistema-mundo» wallersteiniano con el capitalismo, cuya característica esencial es la acumulación del capital incabable dentro de una amplia zona geográfica que tenía como «centro-hegemónico» la España del siglo XVI. Y tal gestación explica, junto con el fundamento epistémico de la raza y el surgimiento moderno-colonial del racismo, la división mundial del trabajo, el control de la autoridad o los recursos económicos y las jerarquías sociales, todas motivadas por lo racial.

Expusimos que la teoría decolonial del racismo no solo explica la relación entre tal fundamento epistémico y las prácticas de exclusión, sino que brinda herramientas para entender la fabricación de la idea de raza por medio de la perspectiva que llamamos «dualista-evolucionista». La noción de «formación racial» nos ayuda a entender el proceso de diseñamiento de esa idea a partir del evolucionismo y el dualismo, inspirado este último en una interpretación quijaniana del cartesianismo. Ambos son el esqueleto del eurocentrismo. En ese sentido, Quijano habla de una elaboración intelectual en el pensamiento occidental que, a nuestro parecer, a pesar de tener intuiciones interesantes, no termina de sustentar bien.

Intentamos reconstruir la historia del concepto de «raza»

desde la teoría decolonial de Quijano: el recorrido empieza con sus antecedentes en la figura de la «limpieza de sangre», asociado a lo cultural y a lo religioso y llega hasta el racismo científico del siglo XIX que defendió Gobineau, pero criticado por autores como Firmin usando también premisas científicas.

Sugerimos que Quijano articula las tres partes anteriores en su teoría decolonial de la raza con el fin de hacer una crítica sistemática contra todo el poder: el colonial y la aún vigente colonialidad. El enfoque decolonial expuesto en las tres secciones del artículo le sirve para exponer, en «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina», «Qué tal raza» u otros textos, la necesidad de la descolonización del poder que empieza, necesariamente, por la de-colonialidad epistémica. Esto quiere decir: ser conscientes de que nuestros conocimientos sobre la historia, las culturas, los valores y los sentidos de vida estuvieron fuertemente influenciados por el papel que jugaron los personajes de la historia y su protagonismo en ella. Solo a partir de esta comprensión se puede «comenzar» (aunque no necesariamente «lograr») a producir la «totalidad con cierta-apertura»: nuevas relaciones interculturales basadas en la solidaridad.

Asimismo, encontramos una tesis sumamente interesante en «Bien Vivir»: existe una asociación entre la dominación/explotación de la naturaleza y la dominación/explotación de «razas inferiores» y el género. Esto se entiende a partir de que tanto tales «razas» como el género están más cercanas al cuerpo que al sujeto/racional/europeo. Creemos que tal tesis y su defensa requiere de mayor estudio, no obstante, en este trabajo ofrecimos algunos alcances. Finalmente, el presente trabajo implicó pensar desde el margen utilizando ciertos conceptos del pensamiento decolonial, el mismo que enseña a invertir el mapa del pensamiento y la geopolítica del conocimiento. Esto, por cierto, no quiere decir invertir el orden de las jerarquías o practicar un «racismo inverso», sino simplemente una idea de mayor alcance: cuestionar los fundamentos eurocéntricos a partir de los cuales ha sido escrita la historia universal.

Referencias Bibliográficas

Castro-Gómez, Santiago. *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá, Colombia: Pontificia Universidad Javeriana, 2015. Impreso

---. y Grosfoguel, Ramón, comps. *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007. Impreso

Dussel, Enrique. “¿Descubrimiento o Invasión de America?”. *Revista Internacional de Teología* 200 (1988): 481-488. Impreso.

---. “Anibal Quijano (1928-2018)”. *La Jornada* (2018). 20 Jun. 2018 <<https://www.jornada.com.mx/2018/06/10/mundo/020a1mun>>

De Acosta, José. *Historia natural y moral de las Indias*. Madrid: Atlas, 1954. Libros Cervantes Virtual. 20 May. 2018 <<http://www.cervantesvirtual.com/obra/historia-natural-y-moral-de-las-indias--0/>>

Descartes, René. *Meditaciones acerca de la Filosofía Primera. Seguidas de las objeciones y respuestas*. Trad. Jorge Aurelio Díaz. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Centro Editorial Facultad de Ciencias Humanas, 2009. Impreso.

Firmin, A. (2011). *La igualdad de las razas humanas*. Trad. Jean Maxius Bernard et. al. La Habana, Cuba: Editorial de Ciencias Sociales, 2009. Impreso.

Fonseca, María. “Ruptura-apertura con la colonialidad del saber: Anténor Firmin y la igualdad de las razas humanas”. *Cuadernos de Centro de Estudios Latinoamericanos*. 2.4 (2017): 133-139. Impreso.

Fullwiley, Duana. “Race and genetics: Attempts to define the relationship”. *BioSocieties* 2.2 (2007): 221-237. Print.

Gandarilla, José Guadalupe, ed. *La crítica en el margen. Hacia una cartografía conceptual para rediscutir la modernidad*. Ciudad de México: Editorial Akal, 2016. Impreso.

Gobineau, Joseph Arthur. *The Inequality of human races*. Trad. Adrian Collins. New York: H. Fertig, 1967. Print.

Matthew, Clair and Denis, Jeffrey. “Sociology of Racism”. *The International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences* 19 (2015): 857-863. Print.

Mignolo, Walter. *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona. España: Biblioteca Iberoamericana de Pensamiento, 2005. Impreso.

---. “Coloniality of power and de-colonial thinking”. *Cultural Studies*, 21. 2-3 (2007): 155-167. Print.

---. *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal, 2003. Impreso.

O’Gorman, Edmundo. *La invención de América*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1995 [1958]. Impreso.

Quijano, Aníbal. “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Edgardo Lander, ed. Buenos Aires: CLACSO, 2000a. Impreso.

---. “Colonialidad y modernidad/racionalidad”. *Perú Indígena* 13.29 (1992): 11-20 Impreso.

---. “‘Raza’, ‘etnia’ y ‘nación’ en Mariátegui: cuestiones abiertas”. *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad / descolonialidad del poder*. Danilo de Assis Climaco, ed. Buenos Aires: CLACSO, 2014a. Impreso.

---. “¡Qué tal raza!” *Ecuador Debate* 6.1 (1999): 37-45. 24 Jun. 2018 <<https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/handle/10469/5724>>

---. “Colonialidad del poder y clasificación social”. *Journal of World System Research* 1.3 (2000b): 342–388. Impreso.

---. *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*. Lima: Sociedad y Política Ediciones, 1988. Impreso.

---. “Bien vivir”. *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Danilo de Assis Climaco, ed. Buenos Aires: CLACSO, 2014b. Impreso.

Quiroz, Rubén. *La razón racial. Clemente Palma y el racismo a fines del siglo XIX*. Lima, Perú: Fondo Editorial Universidad Científica del Sur, 2015. Impreso.

Rattansi, Ali. *Racism: A Very Short Introduction*. Nueva York: Oxford University Press, 2007. Print.

Restrepo, Eduardo & Rojas, Axel. *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamiento*. Popayan, Colombia: Editorial Universidad del Cauca, 2010. Impreso.

Valero, Perla. “Apuntes para la historia del racismo moderno en clave caribeña: el debate Gobineau-Firmin y la ciencia como arma”. *Quirón. Revista de estudiantes de Historia* 1.2 (2015): 29-53. Impreso.

Wallerstein, Immanuel. *World-Systems Analysis: An Introduction*. United States: Duke University Press, 2004. Print.

Recibido: Agosto 2018

Aceptado: Octubre 2018

Juan Acha y la tradición latinoamericanista¹

Juan Acha and instilled Latin American tradition

Pedro Aníbal Rodrigo López²

UNMSM

parlo11@outlook.com

Resumen:: Juan Acha, un esteta latinoamericano casi desconocido como lo hacen notar algunos autores, en su afán por la renovación de los presupuestos estéticos plantea cuestiones sugerentes que consideramos, lo incluyen, a su vez, en la tradición latinoamericanista. En ese sentido, en el presente trabajo se pretende mostrar la relación entre su obra y dicha tradición a partir del desarrollo de algunas ideas centrales de autores claves al respecto. Así mismo, se plantearán cuestiones referentes a sus aportes a la tradición.

Palabras claves: Juan Acha, Latinoamérica, latinoamericanismo, occidente, tradición, realidad.

Abstract:: Juan Acha, a Latin American aesthete almost unknown as noticed by some authors, in his zeal for the renewal of the aesthetic propositions raises suggestive questions which, in turn, include him, in our opinion in Latin Americanist tradition. In this sense, this paper seeks to show the relationship between his work and that tradition from the development of some central ideas of authors that we consider key in that matter. Likewise, issues relating to his contributions to the tradition will be also suggested.

Key Words: Juan Acha, Latin America, Latin Americanism, West, tradition and reality.

1 Trabajo realizado para el curso de Historia de la Filosofía Latinoamericana

2 Estudiante del séptimo ciclo de la escuela de Filosofía de la UNMSM

Introducción

En la obra de Acha es constante la preocupación por los temas de índole latinoamericana. Para él es una necesidad referirse a Latinoamérica para corroborar las sentencias generalizadoras, sobre todo aquellas que pretenden modificar, de cierta manera, la realidad. Desde Latinoamérica pretendió teorizar y lo hizo. La preocupación por la inexistencia de teorías artísticas se debía a la situación de dependencia. No existía una teoría ceñida a nuestra realidad ni a nuestros intereses. Aquellas que existían daban cuenta, para él, de otras realidades e intereses. Desde nuestras *limitaciones*, producto de una agenda política-económica y sociocultural, propone que se debe construir; no obstante, la construcción de tales teorías no implica no utilizar o rechazar tajantemente las producciones teóricas de Occidente. Al respecto Acha (1975) comenta:

Naturalmente lo utilizaremos, previa superación de aquella mentalidad colonial que acepta a fardo cerrado todo lo importado, o sea, previa limpieza de las adherencias eurocentristas, más las yanquicentristas actuales, que distorsionan nuestra autoimagen y ofuscan el conocimiento de nuestras posibilidades de cambio; adherencias de las que ni el marxismo hállase libre. (p. 8)

Nuestras manifestaciones artísticas carecen de apropiadas teorías que las respalden. Los artistas se apropian de modo romántico de las propuestas occidentales y ello desemboca, como muestra su trabajo, en una no vinculación con nuestra realidad y con las necesidades sensitivo-visuales “-que constituyen lo específico del arte y que también forma parte de nuestra realidad humana y social-” (Acha, 1975, p. 8). Se apropian, además, de conceptos espiritualistas e idealistas que llevan a pensar que la producción artística es un tema que solamente le compete a la aptitud de los artistas. Debido a esos conceptos nos aferramos a una conservación de prácticas. Para Acha hay una abierta utilidad social del arte, responde a necesidades sensitivas que posteriormente repercuten en la vida social común. “-(...) los

espiritualismos e idealismos desvirtúan la utilidad social, inherente a toda creación cultural, creando necesidades artificiales y fomentando utilitarismos espurios-” (Acha, 1975, p. 9).

No obstante, Acha tiene la intención de sumergirse y tratar de conocer sus circunstancias, su realidad, para posteriormente transformarla. De allí que sea fundamental la teorización, pues esta, al menos así lo asume, le va a permitir realizar lo que se propone. Teorizar la realidad latinoamericana implica conocerla. Para tal empresa considera central el uso del materialismo histórico y dialéctico aunque reconoce que su conocimiento de tales herramientas puede ser parcial y no especializado. Por otra parte, en el curso de aprehender la realidad latinoamericana y, consecuentemente, la generación de una propuesta desde las circunstancias, se han dado todo tipo de debates, desde la pregunta por tal realidad hasta la pregunta por la posibilidad.

La preocupación por la cuestión latinoamericana es un tema muy discutido y debatido en el siglo XX; sobre ella hay una extensa tradición cuyos antecedentes se remontan hasta antes del siglo en mención. El desconocimiento de la realidad latinoamericana es un tema que preocupaba a Martí. En su obra *Nuestra América* nos da a conocer que una de las cuestiones centrales es el desconocimiento; los latinoamericanos nos ignoramos, nos desconocemos y desconocemos la realidad, las circunstancias. El imperativo de Martí es que la conozcamos. “-El no saber del mundo en que se vive conlleva enormes problemas políticos a los que Martí apunta sin ambigüedad alguna-” (Santos Herceg, 2010, p. 153). Sin embargo, la agenda martiana tiende hacia lo político pero ello no implica que sea ajeno a una cuestión de orden más amplia; es decir, ajena al latinoamericanismo. Para él, parece ser un principio con el cual se puede recuperar nuestro pasado y, a la vez, con el cual podemos conocer nuestra realidad. No obstante, hay quienes, ante el afán latinoamericanista, extreman sus propuestas de tal manera que postulan una especie de rechazo cerrado hacia lo ajeno y se erigen en un pensamiento latinoamericano sin haber pasado por, o tomado en cuenta, la propuesta de Martí. En este sentido es que Mariátegui resulta siendo central, pues, él contrarresta esas po-

siciones y propuestas indicando que la cuestión pasa por ser una especie de hiperoptimismo infundado. Esto dado que se instituye desde la consideración de la situación occidental que lleva a plantear algo que para Mariátegui aún está en formación o, en el peor de los casos, no existe todavía. Aún nos servimos de la producción ajena a nosotros, aún vemos con ansias a sus personajes y sus obras. Estamos pendientes de sus propuestas y anhelamos ser como ellos y producir algo semejante a lo que nos proporcionan ellos. Aún somos dependientes de occidente; este, para Mariátegui, tal vez está en las condiciones que indican pero no va en dirección hacia el futuro que indican los optimistas que él critica sólidamente.³ Mientras no se haya superado la dependencia y la segregación de nuestro pueblo oriundo y nuestra realidad, nada ha de cambiar y nada hemos de tener de novedoso. Quien recoge esta preocupación, años después, es Salazar Bondy. Este pone la cuestión sobre la mesa, es decir, señala el carácter imitativo y pasivo de los sujetos. Según él, los únicos requisitos, para que tales o cuales producciones sean abiertamente recepcionadas en nuestra geografía, son que provengan de Occidente y que hayan conseguido cierta fama en el lugar de origen⁴. Sin embargo, a diferencia de Mariátegui, Salazar sí es optimista con respecto a la gestación de algo propio. Este habla de un clima filosófico en el que estamos permeados, pero que sin embargo aún es novicio.

En suma, y como se mencionó, el latinoamericanismo es un tema que atraviesa la obra de Juan Acha. Así mismo, dicha cuestión no es una tendencia exclusiva del siglo XX, aquella forma parte de una manera de asumir la unidad territorial y cultural en la que han trabajado otros tantos autores. Así también, “-para la elaboración de su teoría (...) Acha parte de la consideración de que la cultura estética *gobierna el sistema de decisiones prácticas incluyendo las políticas, económicas las sociales y educativas de nuestra sociedad (...)*” (Cajero, 1997, p.98). Por otra parte, cuando nos referimos a la tradición latinoamericanista no nos planteamos, aunque sería muy pretencioso hacerlo, abarcar a todos los pensadores que han vertido sus ideas con respecto

3 Ver Mariátegui, J. C. (1979). ¿Existe un pensamiento hispanoamericano?

4 Ver Salazar Bondy, A. (2006). ¿Existe una filosofía en nuestra América?

a ese asunto. Nos hemos limitado a unos cuantos autores que nos han parecido fundamentales para el desarrollo de nuestro trabajo. Sin embargo, no desmerecemos los aportes que hayan podido hacer, por ejemplo, Bautista Alberdi, Korn, Vasconcelos, etcétera. Lo que se pretende en este trabajo es mostrar que las propuestas de Juan Acha, en algunos puntos, se cruzan con lo elaborado y planteado por esta tradición. Además, que su preocupación y algunas de sus propuestas han seguido la línea de una tradición que pone como centro de su producción a Latinoamérica.

Una tradición latinoamericanista

La preocupación por la identidad de lo latinoamericano no es reciente y tampoco algo que haya surgido de manera tajante. Forma parte de un proceso. Junto a ello se ha asumido, también, la cuestión de la dependencia política y cultural. Sendos trabajos se han realizado desde que el sujeto ubicado en el espacio-tiempo latinoamericano empezó a cuestionar su posición y condición en tal geografía. Tal cuestionamiento surgió preguntas tales como: ¿qué es lo nuestro?, ¿qué relevancia tiene lo nuestro?, ¿qué es y qué representa Latinoamérica?, ¿es viable una propuesta desde nuestras circunstancias?, ¿qué tanto ha calado lo occidental-europeo en nuestra realidad?, ¿qué ha implicado el aprehender y someterse a Occidente para nuestra geografía cultural y política?, ¿qué significó y qué significa la colonización?, etcétera. Ante estas interrogantes surgen paralelamente respuestas -aunque no muy paralelas- como las esgrimidas por José Martí en las que, analizando la situación geográfica, cultural y política *americana*, plantea y hace explícito algo que los demás sabían, pero no querían aceptar, esto es, que no conocemos la situación de Latinoamérica siendo latinoamericanos.⁵ No conocer nuestra realidad desemboca en un sinnúmero de enormes problemas, que, para nuestro personaje, son principalmente políticos. Al respecto, Martí (2002) apunta: “-(...) allí donde se gobierna, hay que atender para gobernar bien; y el buen gobernante en América no es el que sabe cómo se gobierna el alemán o el francés, sino el que sabe con qué elementos

5 Ver Martí, J. (2002). Nuestra América.

está hecho su país-” (p.17). Este planteamiento muestra, pues, un llamado de atención para conocer nuestras circunstancias, nuestra realidad. Con respecto a Martí cabe señalar que

(...) la original perspectiva desarrollada sobre su latinoamericanismo fue producto tanto de su agudeza intelectual, por nutrirse de las más variadas lecturas que lo adentraron en el conocimiento de la historia de nuestros países, como de sus vivencias que recogió sobre la realidad de las sociedades donde radicó, en periodos intermitentes, particularmente de México, Guatemala, Venezuela, Santo Domingo, Jamaica. (Saladino García, 2005, p.151)

Por otro lado, de aquello se puede extrapolar que, paralelamente a lo político, es también una propuesta que no solo emplaza a la clase política, sino en general a los sujetos que compartimos un mismo espacio-tiempo, que, en este caso, seríamos los latinoamericanos. En este sentido, “-(...) José Martí muestra al latinoamericanismo como una praxis incluyente no sólo para conocernos, sino como una concepción abierta al conocimiento y comprensión del resto de la humanidad, desde la posición americana-” (Saladino García, 2005, p.165).

El conocimiento de nuestras circunstancias es, pues, fundamental para cualquier proyecto que se piense levantar o llevar a cabo. En esta línea Santos (2010) afirma, sobre la propuesta de Martí, que: “-la doctrina martiana en este punto es clara: conocer es resolver-” (p.153). Consiguientemente, lo postulado es un emplazamiento al autodescubrimiento para la resolución de la problemática que se ha venido reconociendo. Es menester, así pues, conocer Latinoamérica pero conocer no solo lo que es hoy, sino indagar también en el pasado con el propósito de extraer enseñanzas. Gracias ellas se puede forjar una identidad y el cultivo de lo que nos ha tocado heredar.

Para Saladino García (2005), tomando en cuenta algunas más de sus obras, Martí y su pensamiento

(...) expresa y tiene como norte el espíritu latinoamericano, de ahí que se planteara como razón de su

vida colaborar en la liberación del total de los países de Latinoamérica. De hecho, a partir de José Martí el latinoamericanismo, como concepción teórica, le es inherente su orientación liberacionista. (p.153)

Martí insiste en el conocimiento riguroso de la realidad latinoamericana, pues gracias a ello será posible la superación de todo lo que se ha venido ignorando y simulando producto de la ignorancia y el sometimiento a una forma de pensar.

Para nuestro trabajo, otro de los personajes destacables, al momento de tales cuestionamientos, es José Carlos Mariátegui, y en especial por la pregunta, que él se formula, sobre si existe un pensamiento hispanoamericano. Partiendo de un instrumental teórico marxista, pero uno que está dispuesto a articularse de acuerdo a sus circunstancias y sin desfigurarla, analiza la realidad. Este protesta ante las sentencias de que Europa está en decadencia y ha perdido su poder, y que por ende ya dejará de sojuzgar a América. *Esta por fin será libre y avanzará hacia su propia creación*. No obstante, Mariátegui (1979) afirma: “-La fe de América en su porvenir no necesita alimentarse de una artificiosa y retórica exageración de su presente-” (p.6). Es claro que para él hay una especie de hiperoptimismo infundado que lleva a los demás a declarar que la hegemonía europea y su estirpe intelectual han expirado. Mas él muestra que aún somos dependientes de ellos a pesar de todo lo que ha acaecido: todavía seguimos importando su producción intelectual, material, etcétera. Así mismo, Mariátegui ve con buenos ojos al que se le imputa de haber fenecido. “-Nadie descarta, nadie excluye la posibilidad de que Europa renueve y se transforme una vez más-” (Mariátegui, 1979, p.7). Con respecto a si existe o no un pensamiento característicamente hispanoamericano su respuesta será negativa.

Me parece evidente la existencia de un pensamiento francés, de un pensamiento alemán, etcétera, en la cultura de Occidente. No me parece igualmente evidente, en el mismo sentido, la existencia de un pensamiento hispanoamericano. Todos los pensadores de nuestra América se han educado en una escuela europea. No

se siente en su obra el espíritu de la raza. La producción intelectual del continente carece de rasgos propios. No tiene contornos originales. (Mariátegui, 1979, p. 7)

No obstante, Mariátegui, con relación a lo hispanoamericano, cree que todavía se encuentra en un proceso de desarrollo, en un periodo formativo. Así también, pone sobre la mesa el hecho de que no hay una identificación, por parte de los sujetos, con sus circunstancias o realidad en la que habitan. No logra aún cuajarse, de manera completa y propia, lo que él denomina la *América indoibera*.

Por otro lado, otro de los personajes que le es de importancia a nuestro presente trabajo es Augusto Salazar Bondy. Si bien es cierto su propuesta marca distancia de todo aquel pensamiento que no sea propiamente filosófico más por ello no se desliga de lo que, en sentido amplio, se *denomina pensamiento*. Al respecto del filosofar de los hispanoamericanos Salazar (2006) afirma que: “es adoptar un ismo extranjero, suscribir ciertas tesis preexistentes, adoptadas al hilo de la lectura más o menos fiel de las obras de las figuras más resonantes de las épocas” (p. 29). Expresa pues que lo que se viene haciendo solo es imitar, asumir y exponer las propuestas ajenas a nosotros; así mismo, este copiar no se da al azar, sino que hay una especie de cálculo pues se está pendiente de los autores en boga que tratan, supuestamente, los asuntos más importantes y universales sin darnos cuenta de que estos, por lo general, giran alrededor de la periferia nuestra. Somos receptores abiertos y pasivos de la producción occidental. Nuestra receptividad es

(...) una disposición abierta y casi irrestricta a aceptar todo tipo de producto teórico procedente de los grandes centros de cultura occidental, dentro de las escuelas y tradiciones más diversas y con estilos y propósitos más dispares, siempre y cuando, ciertamente, hayan logrado cierta fama o un perceptible ascendiente en la opinión filosófica europea, norteamericana y, en algunos casos, oriental (...). (Salazar Bondy, 2006, p. 29)

Así, nos vemos sumergidos en una situación de dependencia, esta es una cuestión que no cambiará si no se logra una transformación radical de la sociedad. Es fundamental para este caso la configuración económica. Al respecto Castro Gómez (1992) apunta:

La constitución de una identidad cultural propia no podrá lograrse sin que se produzca una transformación radical de nuestras sociedades mediante la cancelación de la dependencia económica. Entretanto América Latina seguirá imitando modelos extranjeros y su cultura continuará siendo tan sólo una mistificación. (p. 165-166)

Sin embargo, Salazar muestra también cierto optimismo sobre el progreso de un pensamiento filosófico. En ese sentido, Salazar (2006) señala: “No puede negarse, sin embargo, que ha habido un progreso en nuestra América. Existe ya sin duda ese clima filosófico del que ha hablado Romero -aunque él por sí solo no asegure la originalidad y la autenticidad del pensar-” (p. 45). Se está gestando algo, pero al parecer aún está en proyecto. Para nuestro filósofo, no obstante, es de interés generar una filosofía auténtica, mas no pretender encontrar una en nuestro espacio-tiempo. “Lo importante y buscado no es una filosofía en Hispanoamérica sino la filosofía de Hispanoamérica-” (Salazar Bondy, 2006, p. 73). Por otra parte, anota también que la generación de esa filosofía no se debe de hacer de acuerdo a, o siguiendo, un *programa hispanoamericano*; así, de darse tal filosofía auténtica, lo hispanoamericano vendrá como complemento.

Si es posible una filosofía hispanoamericana, peculiar, genuina y original, esta no se ha logrado ni ha de lograrse proponiéndose temáticamente el cumplimiento de su carácter de hispanoamericana – o mexicana, peruana, chilena, cubana, etc.-, es decir, programando su personalidad histórico-cultural propia. Ella no puede concebirse sino como el efecto de una reflexión auténtica, de un pensar que sea filosofía simple y llanamente, pues lo hispanoamericano vendrá por añadidura. (Salazar Bondy, 2006, p. 73)

En síntesis, tanto Martí, Mariátegui como Salazar se presentan, según nuestra consideración, propuestas en las que es común, notablemente, la cuestión del *latinoamericanismo*. Así mismo, en los tres hay diferencias que muestran el desarrollo de una tradición de pensamiento que se renueva y asume su rol crítico. Lo que se pretende, a continuación, es mostrar que Juan Acha forma parte y comparte temas que ha ido desarrollando dicha tradición. Él también tiene como principio la realidad latinoamericana, por eso es que a su trabajo lo acompañan preocupaciones latinoamericanistas como está señalado, por él mismo, en el prólogo de su texto *Arte y Sociedad Latinoamericana. Sistemas de producción*.

Juan Acha y su propuesta

Acha es un personaje singular que nos propone una renovación de los conceptos, y más que de conceptos, específicamente del arte. En su vida como pensador de arte atraviesa por dos notorias etapas; en este sentido, nos parece conveniente detallar un poco de lo acaecido antes y durante esas dos etapas. Juan Acha fue encarcelado durante el autodenominado Gobierno revolucionario del general Juan Velasco Alvarado; antes de esto, en los años 40, habiéndose formado académicamente en Química, tuvo que regresar al Perú desde Múnich tras el inicio de la Segunda Guerra Mundial. A finales de los años 50 inicia su rol como crítico de arte; publicó sus primeros artículos en el diario *El Comercio* “-en ellos criticaba la situación de la pintura peruana, centrada todavía en los vestigios del indigenismo y reticente a abrirse paso a los lenguajes más modernos, como el abstraccionismo-” (Olivar Graterol, 2016, p. 12). Posteriormente, no obstante, a raíz de lo acontecido en la década de los años 60, década en la que se vivieron importantes cambios en el arte, habiéndose presentado, por ejemplo, propuestas como las *Cajas de Brillo* de Andy Warhol en 1964, Juan Acha experimentará cambios en su forma de asumir el arte.

La eclosión de las neovanguardias, con la consecuente desmaterialización del objeto artístico, la conversión del artista en teórico, contextualizado por toda la

impronta social y política, local y mundial, haría que Acha se cuestione su posición dentro del sistema. Deja de escribir crítica de arte durante dos años, participa en exposiciones colectivas y empieza a investigar en la teoría social y del arte, para más adelante decantarse por ella. (Olivar Graterol, 2016, p. 12)

A inicios de la década de los años 70, fue detenido por la policía. Pasó 10 días en la cárcel El Sexto. Lo acontecido, para Barriendos (2017), marcará a Acha.

Abierta la caja de Pandora del colonialismo, el nazismo y el imperialismo, Juan Acha fue empujado a tomar plena conciencia de su condición de sujeto marginal. Al salir de El Sexto, no era más el crítico de arte que había renunciado a su trabajo como jefe de planta de la International Standard Brands para dedicarse de tiempo completo al estudio de las vanguardias artísticas, sino el provinciano zambo, plebeyo y rebelde que había sido fichado y denostado por la policía. (p.13)

Pasado su encarcelamiento, y después de haber residido, y visitado, en algunos países, Acha se estableció en México donde continuará su rol como pensador de artes visuales y donde desarrollará y publicará sus trabajos sobre teoría del arte. En ellos expondrá la problemática de Latinoamérica, esta es la base de sus reflexiones. Al respecto Juan Acha (1979) anota:

Somos teóricos de arte que aspiramos a dilucidar los problemas sociológicos del arte actual, convencidos de que la fuerza motriz de toda innovación cultural está en la base económica de la sociedad (...). Pero también sabemos que la base económica no lo explica todo ni sus efectos son directos y sencillos. Todo lo contrario. Nuestro convencimiento tampoco está solo: lo acompañan preocupaciones latinoamericanistas a cuya luz también dilucidaremos los problemas socioartísticos, pues no somos estetas o estetólogos empeñados en los problemas de todo tiempo y lugar, o sea, universales. (Acha, 1979, p. 14)¹

1 Las cursivas son nuestras

Así, el contexto en el que Acha sienta las bases de su propuesta latinoamericanista abarca las décadas de los años 60 y 70. Al respecto, Bayon y Romera (como se citó en Olivar Gaterol, 2016) apuntan que en las artes visuales ya ha ocurrido el conocido despertar de la conciencia artística latinoamericana anterior a dichas décadas.

Por otra parte, algunos de los temas a los que apunta nuestro pensador peruano son: la identidad y la diversidad. Es un reto hablar de identidad cuando se es consciente de nuestra amplia diversidad. Al respecto, Juan Acha (1979) apunta:

La diversidad es nuestra real identidad, o sea que nos caracterizamos por tener una identidad que no es identidad según el pensamiento europeo. Si aceptamos esta realidad, con seguridad que cambiará nuestra perspectiva en el conocimiento de nosotros mismos y de nuestras relaciones estéticas. No solo esto, sino que hoy es útil saber manejar las múltiples diferencias de un mundo en estrecha comunicación. (p.125)

Nuestro medio cultural es ricamente diverso. De esto, un poco se explica los reclamos por libertad y respeto, ya que desde Occidente hay una especie de política de homogeneidad. “-El europeo siempre repeló las diferencias, por eso impulsó como raseros sus ideas e intereses. Pero nuestro tiempo lo obliga a convivir con la diversidad y tendrá que aprender a manejarla-” (Acha, 1979, p.126). Al respecto, el arte ha sido siempre plural, no hay tendencias que expresen, pues, todo lo que representamos o nos proyectemos ser. Dichas tendencias solo reflejan parcialmente alguna realidad y lo hacen del modo en el que se estructuran. “-La ideología artística dominante es la que reclama exclusividad o superioridad y nos inculca la necesidad de una estética y de un arte monolíticos-” (Acha, 1979, p.126). Sin embargo, debemos tomar la diversidad no como un obstáculo sino más bien como un elemento fundamental para realizar un examen exhaustivo de nuestras circunstancias. “-(...) no hemos puesto énfasis sobre la diversidad, tomándola como un útil y necesario cambio de perspectiva para analizar nuestra sociedad-” (Acha, 1979, p.66).

Otra de las cuestiones que supone Acha es la de la redefinición del arte. Dentro de este contexto, refiriéndose a los artistas, señala que estos

(...) después de agotar los cambios icónicos y los objetuales, llegan a la conclusión de que solo les queda cuestionar y renovar los conceptos que sostienen nuestra sensibilidad y nuestros modos de consumir las obras de arte; conceptos que hoy zozobran por doquier en el mundo, después de siglos de haberlos impuesto la cultura occidental como los únicos válidos. (Acha, 1992, p.15)

Es notoria pues la problemática en la que se puede o se ha llegado a caer. En este cuestionamiento se atraviesa por conceptos como el colonialismo. Dado que el arte es un producto que se nos ha sido enseñado y aprehendido desde afuera como resultado de la colonización, y como consecuencia de esto es que no tenemos una problemática nativa.

El principal problema artístico de nuestra América estriba -a mi juicio- en la no-formulación de problemas oriundos; de aquellos susceptibles de brotar de nuestra más íntima realidad tercermundista que, de suyo, implica mutación y transitoriedad. Es decir, precisamos una nueva problemática latinoamericanista que, como tal, posea una doble articulación: haga frente a las cuestiones de la estética desarrollista que hoy practicamos y, al mismo tiempo, dé cara a las que originaría la formulación de una nueva o, lo que es lo mismo, de una manera diferente y realista de conceptuar el arte y ayude a encauzar nuestra mutación tercermundista en lo sensitivo y contrarreste los excesos y defectos del desarrollismo. (Acha, s/n)²

Pues de esta manera se nos presenta una consolidada dependencia cultural como consecuencia, obviamente, de una dependencia tecnológica y económica; no obstante, Acha nos plantea, a su vez, una posible solución que consiste en contrarrestar las convenciones que nos son ajenas y, además, que se

2 Ver Por una nueva problemática artística en Latinoamérica. Obra referenciada al final del presente trabajo.

asuma las nuevas propuestas que se irían originando producto de esta búsqueda de una problemática oriunda.

Por otro lado, la propuesta del concepto de no-objetualismos, es para muchos, uno de los mayores aportes de Acha. Con este concepto podemos leer las propuestas de diversos artistas que han expandido sus “-modos de conceptualizar, producir y circular durante los años setenta y ochenta sin tener que aliarse o adoptar la noción euro-americana de Conceptual Art-” (Henaaró, 2017, p.8).

En el pensamiento de Acha, los no-objetualismos están planteados como una problemática históricamente determinada y no como una teoría o un manifiesto neovanguardista. Para él, dicho problema se había hecho evidente en Occidente, paradójicamente, con la aparición de un objeto: El ready made de Marcel Duchamp, el cual sirvió a Acha para afirmar que es la estructura artística -y no la obra de arte en tanto objeto- lo que constituye un problema socio-estético. (Barriendos, 2017, p. 67)

Encuentros singulares con la tradición

Cuando Martí habla de *Nuestra América* lo hace de una manera en la que manifiesta una apropiación; no obstante, es claro que el sentido de dicha pretensión es la apropiación de Latinoamérica. De ahí que se afirme que *conocer es resolver*, pues el sentido de la apropiación no es el de privar a otros de tal espacio-tiempo, sino de hacerlo parte de nuestro pensamiento, interiorizar lo que representa. En ese sentido, cuando Juan Acha reflexiona sobre la diversidad y la identidad nos parece que lo hace en esa misma línea: conocerlo, apropiarse y posteriormente plantear o determinar alguna respuesta o problema. Por otro lado, Acha, al igual que Mariátegui, no se resiste al uso de algunas formas europeas para el análisis de alguna determinada circunstancia. Muestra de ello es su propuesta que consta de cuatro libros: *Arte y sociedad latinoamericana. Sistema de producción* (1979), *Arte y sociedad latinoamericana. El producto artístico y estructura* (1981), *El arte y su distribución* (1984), y *El consumo artístico y sus efectos* (1988)³.

3 Obras publicadas por el Fondo de Cultura Económica

En ellas, pues, es notable su apertura al uso del marxismo. Así mismo, estas obras presentan un planteamiento sistemático de lo que es el fenómeno del arte latinoamericano. Según Mirko Lauer (1980): “-El proyecto de Acha es el primer esfuerzo por contemplar desde una perspectiva social todo el complejo conjunto del arte en este continente-”. Así mismo, cuando Salazar Bondy anota que vivimos social y culturalmente alienados por el subdesarrollo y la dependencia, Acha coincide con él cuando afirma que la ideología imperante es la que reclama exclusividad y superioridad y nos conduce a acostumbrarnos y a tomar una forma de interpretar y asumir el arte. Por otro lado, Acha propone la generación de un pensamiento visual independiente, de este dice que “-(...) tiene que ser el obligado primer paso de nuestros esfuerzos de independencia artística y de la consiguiente autodeterminación estética-” (Acha, 2004, p.35). Así también, y mostrando cierta sensatez, apunta: “-Los latinoamericanos solemos tener muy aclarado que dicho pensamiento ha de ser nuestro y no europeo, aunque nunca podrá renunciar a lo que tenemos de occidentales-” (Acha, 2004, p.47). Juan Acha y su obra representan el interés por generar una propuesta consciente de sus circunstancias, y que a la vez no se muestra reticente a lo ajeno en la medida en que aporte al afán latinoamericanista.

Referencias bibliográficas

Acha, J. (1979). *Arte y sociedad latinoamericana: sistema de producción*. D.F., México: Fondo de Cultura Económica.

----- (1992). *Crítica del arte*. D.F., México: Editorial Trillas.

----- (2004). Hacia un pensamiento visual independiente. En A. Colombres (Ed.), *Hacia una teoría americana del arte*. (pp. 31-84). Buenos Aires, Argentina: Del Sol.

Acha, J. (s/n). *Por una nueva problemática artística en Latinoamérica*. Recuperado de http://musecodeartemoderno.squarespace.com/s/av1_1.pdf

Barriendos, J. (Ed.). (2017). *Juan Acha. Despertar Revolucionario*. Ciudad de México, México: Editorial RM.

Cajero, A. (1997). La identidad latinoamericana según Juan Acha. *La Colmena* (14-15) 98-99. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6148329>

Castro Gómez, S. (1992). Filosofía e identidad latinoamericana. Exposición y crítica de una problemática. *Universitas Philosophica*, (17-18), 153-178. Recuperado de <http://revistas.javeriana.edu.co/index.php/vniphilosophica/article/view/11623/9517>

Henaro, S. (2017). Juan Acha: el agente bisagra. En J. Barriendos (Ed.), *Juan Acha. Despertar Revolucionario*. (pp. 6-9). Ciudad de México, México: Editorial RM.

Lauer, M. (1980). *Hacia una socioestética: una propuesta latinoamericana de Juan Acha*. Recuperado de <http://inca.net.pe/assets/objeto/hacia-la-socioestetica-una-propuesta-latinoamericana-de-juan-acha1/>

Mariátegui, J. C. (1979). ¿Existe un pensamiento hispanoamericano? *Cuadernos de Cultura Latinoamericana* (34), 1-15. Recuperado de <http://hdl.handle.net/10391/2978>

Martí, J. (2002). *Nuestra América*. Jalisco, México: Centro de Estudios Martianos.

Olivar Graterol, D. (2012). El latinoamericanismo en la propuesta teórica y crítica de Juan Acha: la convergencia con las teorías del Caribe. *Revista Brasileira do Caribe*, XII (24), 459-486.

----- (2016). El tránsito de Juan Acha. Un Homenaje en el centenario de su nacimiento. *Index, revista de arte contemporáneo*, (2) 10-16. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6023735>

Saladino García, A. (2005) El latinoamericanismo de José Martí. Latinoamérica. *Revista de Estudios latinoamericanos*, (41), 149-167. Recuperado de <http://www.redalyc.org/comocitar.oe?id=64004108>

Salazar Bondy, A. (2006). *¿Existe una filosofía en nuestra América?* D.F., México: Siglo XXI.

Santos Herceg, J. (2010). *Conflicto de representaciones*. Santiago, Chile: Fondo de Cultura Económica.

Recibido: Agosto 2018

Aceptado: Octubre 2018

**Los ejercicios espirituales del “-Sílex del Divino Amor-”:
vías hacia la experiencia mística del hombre**

**The spiritual exercises of the “-Flint of divine love-”:
Pathways to the mystical experience of the man**

Marlon Alfredo Tello Cáceres¹

UNMSM

marlon.tello@unmsm.edu.pe

Resumen: El presente artículo muestra que los ejercicios espirituales en el “-Sílex del Divino Amor-” son vías hacia la repetición de la experiencia iniciática que se configura como un estado místico del hombre. Para ello se evidenciará que los ejercicios espirituales se articulan en dos momentos: purgación y contemplación, la cual se da en dos modos: activa y pasiva. Además se señalará la importancia de la contemplación pasiva como fin de la vida espiritual. En la tercera parte, se demostrará la importancia fundamental que tiene la experiencia de la nada –si cabe el término- dentro de los ejercicios espirituales por medio de la contemplación pasiva, la cual, reconduce hacia estado infantil de alma humana.

Palabras clave: Contemplación, Dios, ejercicios espirituales, misticismo, “-Sílex del Divino Amor-”.

Abstract: The article shows that the spiritual exercises in the “-Sílex del Divino Amor-” are a process towards the repetition of the initiatory experience that is configured as a man’s mystical state. For this, it will be evident that the spiritual exercises are articulated in two moments: purgation and contemplation. In addition, the importance of passive contemplation as the

1 Estudiante del octavo semestre de Filosofía de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Miembro del Círculo de Estudios Numen. Ha participado del programa “Sanmarquinos para el Perú 2018”.

end of the spiritual life will be pointed out. In the third part, it will be demonstrated the fundamental importance of the experience of nothingness -if the term fits- within the spiritual exercises by means of passive contemplation, which leads to the infantile state of a human soul.

Key words: Contemplation, God, spiritual exercises, mysticism, “-Sílex del Divino Amor-”.

INTRODUCCIÓN

Durante el siglo XVII, el sacerdote jesuita Antonio Ruiz de Montoya (1585-1652) esbozó una obra de importancia fundamental para el ambiente intelectual del virreinato peruano, como resultado tanto de su madurez intelectual como espiritual, llamada: “-Sílex del Divino Amor y rapto del anima en el conocimiento de la primera causa-”, escrita en Lima, probablemente – según atestigua su biografía elaborada por su amigo Francisco Jarque – entre 1648 y 1650. La obra es originalmente un tratado de mística, que le fue pedido por su discípulo Francisco de Castillo a modo de consejo espiritual; en especial, consejos para alcanzar la Contemplación y la recepción de la Divina Gracia. En boca de Francisco del Castillo se describen, así, los orígenes del Sílex:

“-Andaba yo en este tiempo con el espíritu muy inquieto con la variedad e inconstancia que entonces tuve en el modo y materia de mi oración. Llegué un día a comunicar por mi dicha y a dar cuenta de mi conciencia y del modo y materia de mi oración al Venerable Padre Antonio Ruiz (...) Reconoció u díjome (sic) el Siervo de Dios que el camino que yo llevaba de oración y meditación era un perpetuo quebradero de cabeza; comenzóme entonces a enseñar el modo y el ejercicio de oración mental (...) cuya esencia y sustancia consiste en una simplísima vista y conocimiento de Dios, con actos fervorosos y continuos de amor en la voluntad.” (Gonzáles, 2000:32)

Francisco del Castillo, cual discípulo entusiasta, al enterarse

de que su maestro regresaba a uno de sus viajes de vuelta al Paraguay para continuar con su labor de evangelización, solicitó que él le dejara consejos en escrito, tal como lo atestigua Antonio: “Rogóme, mas, que ya que bolvia a esa Provincia, le dexáse algunos saludables documentos (...)” (Jarque, 1662: 577).

Recibió sustancialmente la enseñanza, en el Sílex del Divino Amor, de que la manera de captar Dios a través de los ojos del alma sería mediante la asimilación, práctica y ejercicio de la contemplación, esta sería enseñada en este tratado a partir de un concepto que solo es comprendido hasta que sea puesto en práctica en la vida cotidiana espiritual. Esta obra, pues, constituirá el lado pedagógico de la labor misionera del sacerdote jesuita, ya no como una pedagogía evangelizadora para los que desconocen la fe cristiana sino como una pedagogía espiritual que la refuerza e incluso sobrepasa las virtudes enseñadas por la evangelización llevándolas a la perfección. El Sílex, en suma, no fue escrito intencionalmente para el objeto de la evangelización, ni tampoco para el gran público o selecto, sino que su remitente era otro; era solo una persona: el jesuita Francisco del Castillo, cuyo testimonio citado es la prueba que lo confirma.

Ruiz de Montoya cual místico expresa en el título de su obra un término llamado “Sílex”, término cuyo sentido adquiere relevancia si es que es comprendido de la forma adecuada en conjunción con los demás términos del título: “del Divino Amor y rapto del anima en la contemplación de la primera causa” lo cual nos da indicios de que se trata estrictamente de un tratado que versa tanto de la contemplación como de los efectos que ella tiene en el alma.

El término “-Sílex-” tiene que ver más bien con una metáfora que hace alusión a una piedra especial del mismo nombre, la cual si es golpeada produce fuego mediante chispazos: lo importante es que no debemos olvidar nunca la condición necesaria para el surgimiento del fuego que es el que brota cuando la piedra es golpeada, y en esto se asemeja la piedra al alma de la que, siendo pasiva, mediante el dejarse llevar por Dios siendo pasiva brota de ella los tesoros divinos, objetos últimos de la

perfección espiritual:

“Esta piedra especial o también llamada Sílex es como el alma, la cual es conducida o arrastrada pasivamente por Dios quien es activo. Esta metáfora así explicada se relacionaría con el cuarto opúsculo del Sílex titulado: La contemplación pasiva y las mansiones del castillo místico recorrido por Ruiz de Montoya, pues Dios conduce activamente al alma hacia sus mansiones lo cual producirá en ella un elevado y admirable conocimiento y también produce mucho amor en el corazón del conducido, del guiado místico, del enamorado de Dios. Pero este amor ya no es por las cosas materiales, sino que este amor lo produce y tiene como fin Dios las cosas divinas. A Dios se brindará todo el amor que existe en el corazón humano, con lo cual el hombre llegará a ser Dios, (...). Este es el camino del hombre místico, llegar a ser Dios.” (Ramos Lava, 2014: 44)

Dicha metáfora, también, es aludida en la obra, cuando se horada en la búsqueda de la primera causa a través de la Santísima Trinidad:

“Ahora cierra los ojos del discurso curioso. Déjate llevar de la fe hasta que en el cielo se llene tu entendimiento de aquel divino lumen de gloria y tu voluntad llene sus deseos de aquel mineral de infinito amor, a cuyos resplandores quedarán ciegos los más encumbrados serafines.” (Ruiz de Montoya, 1991:12)

El “-Sílex del Divino Amor-” es, entonces, un tratado de mística que relata la experiencia íntima de Ruiz de Montoya, dirigido para una persona avanzada en el ejercicio del espíritu, como es su discípulo Francisco del Castillo. Es una obra de espiritualidad que ahonda en los pasos para disponer el alma pasivamente hacia lo divino o - según la teología escolástica- la primera causa para recibir sus divinos dones; y, de este modo, afinar y perfeccionar nuestra vida interior:

“-El primer paso que debes dar en el camino de tu

corta vida, y el último en que lo acabes con la muerte, es en rastrear la primera Causa y origen de todo ser y fin de toda criatura, que es Dios y Padre tuyo, que te engendró eternamente de su misericordia y paternal amor en su divina idea. En donde sin que lo imaginas ni nadie por ti se lo pidiese, te dio ser y viviste en El. En donde, como todas las cosas están en Dios son Dios, así tú fuiste Dios en El. Y si eres hijo eres heredero de sus divinos tesoros.” (Ruiz de Montoya, 1991:4)

Por esto, vemos que el camino de la vida espiritual comienza con la misma vida y solo en ella se hace posible su realización, pero la vida como tal fue posible gracias a la misericordia divina del Creador; es decir, hay una dependencia ontológica del ser creado respecto a Dios, en cuanto que gracias al despliegue de su acción creadora la criatura adquiere su realidad y sus límites, es decir tanto su principio como fin. De ahí que, un paso importante en el desarrollo espiritual sea el reconocer la acción misericordiosa del acto creador para la búsqueda y rastreo de Dios.

II

EJERCICIOS ESPIRITUALES

“-Amarás a Dios sobre todas las cosas-” resuena en el Decálogo cristiano, como el primer mandamiento; precisamente, esto es expresión simbólica del horizonte delimitador de lo divino con respecto a lo creado. Es una dicha que llama a la conciliación entre criatura y creador mediante el amor de uno hacia otro, respectivamente, que se muestra allende sobre todas las cosas, pero cercano a su creación mediante el puente conciliador. A través de esta máxima del Decálogo cristiano que constituye parte del cuerpo doctrinal católico, Dios se reclama ante sí mediante la palabra lo que de él emanó a voluntad suya. No quiere separarse de su creación, sino estar presente en ella permanentemente.

Este “-amar a Dios por sobre todas las cosas-” se dio con mucho fervor en la mística colonial durante el Virreinato peruano del siglo XVII, ya que en ese momento, en el contexto de la Reforma luterana, encontramos que en diversos grupos eclesiásticos “-se desarrolla en la Época moderna una actitud de desconfianza hacia determinadas prácticas espirituales, específicamente con respecto a aquellas que buscaban un encuentro con Dios a través del amor y la gracia-” (Millar, 2009:242). La respuesta de la Iglesia en el Virreinato del Perú inminentemente fue “-la construcción de imágenes religiosas a través de las cuales cultivar modelos de santidad y obediencia que devolvieran a la Iglesia la legitimidad que progresivamente había sido criticada por múltiples movimientos reformistas-” (Ramos Lava, 2104:13). Debido a esto, adquiere una relevancia muy notable la llegada de las órdenes religiosas al Virreinato peruano.

El evangelio proclamado por la Iglesia estaba en zozobra por la doctrina luterana que a diferencia de la iglesia católica usaba las imágenes como medio de enseñanza más no de veneración, entre otras tantas diferencias, como por ejemplo: la exclusividad de la fe para la salvación, la figura de Jesús como fundamento de la fe, la institución de dos sacramentos: el bautismo y la eucaristía, etcétera. En ese sentido, con la llegada de las órdenes religiosas al Perú, en especial, las mendicantes, se establece el santo como uno de los símbolos de la contrarreforma, durante el siglo XVI, como el ideal de vida.

En general, la figura del santo evoca que la contemplación mística es alcanzada mediante la perfección del saber religioso no-discursivo, ya que este contemplar es pasivo y posee su origen en Dios. El conocimiento de Dios, en contraposición a la escolástica, ya no es intelectual sino afectivo basado en el amor. El santo, entonces, afirma que está relacionado con Dios por el amor, es decir, mediante un puro dejarse llevar en lo cual consiste la contemplación pasiva. Esto abre el camino para el desarrollo de la vida interior religiosa; y, por tanto, el camino para el misticismo. Luego, si se entiende por misticismo la unión personal con Dios, entonces el camino del santo, y por tanto, del místico es el camino de la búsqueda y el encuentro

experiencial con lo divino.

Esto incomodó mucho a la iglesia católica puesto que en la religión católica como tal se practicaba en conjunto a través de la colectividad abierta al público. De manera que “-la mística y los autores místicos fueron puestos en entredicho-” (Millar, 2009: 244), ya que sostenían que para alcanzar la unión personal con Dios es necesario cultivar el dejarse llevar por Dios para su unión con él mediante la oración contemplativa la cual es posible por la acción de la gracia y el amor divino. Es de importancia notar que la mística “-alcanzó una fuerza y prestigio notable. No fue vista como algo excepcional, sino que la posibilidad de un encuentro directo con Dios era considerado al alcance de muchos-” (Millar, 2009: 64). En este panorama de mística colonial, se hace presente la mística jesuita como parte integrante de los grupos eclesiásticos que defendían la oración contemplativa, en contra del canon oficial, frente al culto ceremonial y público.

Los miembros de la Compañía de Jesús, orden fundada por Ignacio de Loyola, tenían bien asentado sus preceptos devocionales basados en los votos de castidad, obediencia y pobreza junto con el de obediencia al sumo Pontífice; que si bien fueron cumplidos en la práctica evangelizadora del Nuevo Mundo, eran las prácticas en el ámbito interno incomodaban mucho al catolicismo. Estas palabras relacionadas con el precepto que guiaba sus acciones: la presencia de Dios en todo lo creado, pues en la medida en que Dios era causante de todo lo creado era por su presencia activa en el orden de la creación que había una relación mutua entre Dios y lo creado.

Esto implicaba que el llegar a Dios no era un privilegio de pocos sino era accesible a todos; de tal forma que la unión personal, íntima con Dios no se restringía a cierto sector privilegiado por designio divino o superioridad natural. El avistamiento de Dios mediante la oración contemplativa es para todos, cualquier persona podía hacerlo. Pero para ello se necesitaban de ciertos ejercicios que ayudaban a generar en el sujeto, una predisposición de recibir y albergar a Dios pasivamente en su

infinita pureza. Estos eran, los ejercicios espirituales.

En primer lugar, en el “-Sílex del Divino Amor-” hay una prescripción para el camino de la vida humana. El “-debes buscar a Dios-”, de carácter normativo, hace que la existencia misma tenga sentido, la significación que adquiere es que el objeto primero y último de su investigación es Dios. Esto implica que el principio de la vida humana sea la búsqueda de Dios, búsqueda imprescindible puesto que para amarle hay que conocerle. El amor a Dios se funda en su conocimiento. El querer a Dios se funda en el saber sobre Dios, por ello, amar a Dios más que ser producto de un arrebato emocional, es producto de un arrebato intelectual, lo cual significa tomarse en serio la búsqueda de Dios como una actividad que le pertenece única y exclusivamente al intelecto.

El camino a Dios se cierra cuando se le quiere encontrar mediante los sentidos exteriores, el discurso sin fe y la atención sin afecto hacia él:

“-Si en Él pones los ojos, eres topo; y Él es invisible, pero más claro que la luz del sol. Si en el pones tus oídos, eres sordo para tan delicada e increada voz. Y así es imposible que percibas con ese sentido su suave música. Si aplicas tu oler, nada percibirás, porque la sutileza de su olor es increada y lo que tu olfato pide es criatura. Si tu sabor y gusto, nada gustarás, porque su sabor es tan pura sustancia, que no admite accidentes, y estos son los que tu paladar pide. Si aplicas tu tacto y quieres abrazarle, quedarás vacío; porque es tan sutil como increado. Si quieres explicar sus perfecciones con palabras, quedará mudo tu concepto, porque como no lo puedes hacer de tan inmensa causa, menos hallarás razones para definirlo.-” (Ruiz de Montoya, 1991: 5)

A pesar de que cierra la distancia con los sentidos externos y el saber discursivo, todavía hay una salida por la cual podemos acceder a su conocimiento: los sentidos internos. Los sentidos externos están relacionados con la sensibilidad, es decir, con la consideración material de las cosas; por lo cual, al ser lo mate-

rial relacionado con lo limitado es imposible concebir mediante medios limitados algo que rebasa los límites. Quedan entonces, los sentidos internos que están relacionados con las facultades del alma debido a que son medios por los cuales el alma conoce, sabe quiere, etcétera.; en los que se hace posible concebir el concepto de Dios como algo ilimitado debido a que en las facultades del alma se encuentran reflejadas la potencia divina, y así cabe el concepto inconmensurable de Dios pues no es más que Dios mismo refiriéndose a sí mediante su creación.

Para la búsqueda de Dios se hace necesario describir el funcionamiento y la importancia del alma. Así, el alma es el signo distintivo del ser humano con respecto a las demás criaturas porque gracias a esta adquiere su racionalidad, es decir, se hace criatura racional. Y no solo eso sino que es resultado de la acción y gracia divina, la cual es “-la vida del alma y su privación, muerte-” (Ruiz de Montoya, 1991: 28). El despliegue efectivo del creador, que se cimienta en la gracia divina, es el alma “-la cual sacó Dios de sus tesoros, que es la nada; porque de ésta fabrica cuanto quiere. Por lo antiguo es eterna, como lo es la nada-” (Ruiz de Montoya, 1992: 26).

Habíamos mencionado que Ruiz de Montoya restringe la búsqueda de Dios a los sentidos internos y que deja de lado los sentidos externos y el saber discursivo. No obstante, da un paso significativo al definir las facultades del alma a partir de la descripción del cuerpo humano, pues a partir de una “-misma materia-” se originan tanto el cuerpo como los sentidos internos: imaginación y memoria:

“-Cómo siendo materia y teniendo su principio de la tierra lo convierte en espíritus viales, (...). Cómo esa misma materia cría los espíritus animales en los sentidos internos, común, estimativa, imaginación y memoria, con que fabrica una milagrosa vidriera más pura que el cristal, por donde se ponga a vista y se muestre el alma.-” (Ruiz de Montoya, 1991: 26)

Y así, con respecto a la naturaleza del alma se la configura como una substancia indivisible que tiene diversas facultades

pues al ser semejante a Dios, le es connatural una proporción con este. De modo que si Dios es uno esencialmente pero trino realmente, de la misma manera los elementos que conforman la trinidad de Dios son: Padre, Hijo y Espíritu Santo. Análogamente, el alma es una esencialmente y tres realmente; pero a estas cualidades del alma que se dan por semejanza con Dios no se entienden como las únicas existentes en ella, sino que se las comprende como dotes o facultades naturales que reflejan la potencia divina en el ser humano. Estas facultades naturales son: memoria, entendimiento y voluntad; que respectivamente se corresponden con el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo:

“Lámase memoria, porque tiene oficio de conservar en sí las especies. Dícese entendimiento, porque tiene oficio de comprender. Dícese voluntad, porque tiene oficio de querer. Dícese ingenio, porque tiene oficio de rastrear e investigar. Dícese libre albedrío, porque tiene facultad de escoger a su gusto y voluntad. Dícese razón, porque tiene facultad de distinguir lo malo de lo bueno” (Ruiz de Montoya, 1991:28).

Como se ha advertido, es evidente la semejanza entre Dios y las facultades naturales del alma; sin embargo, tal relación no es unívoca pues el alma al ser producto de la creación divina es “-vestigio y rastro de la Divinidad-” y “-por el pecado se pierde la semejanza no la imagen-” (Ruiz de Montoya, 1991: 30,31). En consecuencia, se hace conveniente reconocer la semejanza para estimar la gratitud del creador y, de ese modo, reconocer que nosotros no somos distantes de Dios, sino cercanos a él, precisamente, por esta semejanza.

Dadas las facultades del alma, ella es nombrada según sus operaciones:

“En cuanto vivifica el cuerpo, se dice anima. En cuanto quiere, se dice voluntad. En cuanto sabe, se dice mente. En cuanto se acuerda, se dice memoria. En cuanto juzga, se dice razón. En cuanto aspira, se dice espíritu. En cuanto entiende, se dice sentido.” (Ruiz de Montoya, 1991: 28)

De esta cita podemos afirmar dos cosas: 1) Puesto que el amor a Dios, esto es, el querer a Dios se funda en el saber; entonces, aquellas cualidades que se despiertan en el alma, que cumplen con este fin son: la mente, que consiste en el saber, y la voluntad, que consiste en el oficio de querer. 2) Puesto que el alma según la operación de entender es llamada sentido; entonces eso significa que los sentidos están ligados al alma, tanto externos como internos. Y los sentidos internos están fundados, ciertamente, en el entendimiento el cual es considerado como una cualidad del alma cuya función es dar sentido, o sea, comprender.

El saber, que es una operación del alma, es algo propio de la mente, que pertenece propiamente al ser humano y lo distingue de las bestias. Pues este aparte de compartir con las demás criaturas la participación en el ser, tiene en su composición el alma racional la cual tiene dos compartimientos: el de las tres potencias o facultades naturales del alma; memoria, entendimiento y voluntad; el de las fuerzas corpóreas y sensoriales, que encuentran su unión en el corazón, fuente de la vida, de “-donde proceden las acciones corporales y las de los sentidos exteriores-” (Ruiz de Montoya, 1991:173).

El alma racional otorga su especificidad al hombre ya que en ella se reflejan la esencia, presencia y potencia de Dios. De ahí que, el centro del alma sea la conjunción armónica de las facultades naturales del alma: memoria, entendimiento y voluntad. Aquí tiene su lugar propio la mente, como “-fondo y centro último del alma-” (Ruiz de Montoya, 1991: 175), lo cual conduce a que el alma desplegada en sus tres facultades naturales se funde en la mente en donde “-no llega imagen de criatura-” (Ruiz de Montoya, 1991: 175) porque:

“-esta encierra en sí la imagen perfectísima de Dios. Y esta es la unidad y centro último del alma. Que aunque tiene tres potencias, esta mente constituye una. Y como Dios sea en una esencia tres Personas, así el alma en tres potencias es una esencia. Y ésta es la mente (...).-” (Ruiz de Montoya, 1991: 176)

La mente se distingue de las demás operaciones correspondientes al alma, por su permanencia y pureza. Debido a esto, no recibe los accidentes de las sustancias ni las especie: “-Solo recibe la imagen de Dios, de cuyo fuego es centella, y en quien resplandece viva su imagen. Y en ninguna otra cosa se ejercita-” (Ruiz de Montoya, 1991: 178). Su pureza hace que se dirija naturalmente a la primera causa a la que “-ella por sí sola no conoce ni puede conocer-”; por lo cual, la primera causa exige a la mente valerse del entendimiento para la comprensión de Dios. Ella, o sea, la mente misma no da cuenta de su puridad ni de su inclinación al objeto divino, naturalmente está con él: “-es la puerta primera por donde el lumen glorie entrará en el alma allá en la patria-” (Ruiz de Montoya, 1991: 178).

La mente al situarse frente a su objeto de contemplación constantemente está en permanente atención y observación de Dios. Su estado es el estar mirando perpetuamente a lo divino, cabe decir que es el estado original de la mente y no el adquirido por el pecado, pero como se mencionó antes, siendo ella centro del alma taxativamente no perderá la imagen de Dios que lleva en sí. Luego, la mente, al ser un centro en el cual están fundadas las potencias o facultades naturales del alma, se sitúa entre todas las facultades del alma como la facultad más privilegiada y, por consiguiente, como la parte más alta y superior del alma. Lo cual encaja perfectamente en la noción de espíritu que muestra Ruiz de Montoya (1991):

“-Espíritu es la parte más alta y superior del alma, (...), la que es hecha a la imagen de Dios, aquello con que entendemos y amamos las cosas eternas-”. Este espíritu comprende dos potencias el entendimiento, “-que es como el ojo con que ve, entiende y muestra las cosas eternas; y la voluntad, “con que ama las cosas entendidas-” (p.69).

Llegar a la visión deífica es llegar al centro del alma, que es la mente. Para ello es necesario, un ejercicio de preparación mediante el cual concuerden armónicamente las tres potencias: memoria, entendimiento y voluntad; esto es, que sirvan a sus

propósitos naturales para los cuales han sido concebidos. Pues, aunque alma haya perdido la semejanza con Dios por el pecado y el apego a los sentidos, aún conserva la imagen de Dios en la mente pero a la que es difícil de acceder porque eso implica un reordenamiento de las potencias naturales desapegándolas de todo lo criado y “-levantándolas unidas entre sí al ser sobrenatural por participación de la gracia en la esencia-” (Ruiz de Montoya, 1991: 173) ,es decir, hay que llegar al centro del alma mediante el cual el alma sabe y está inclinada naturalmente a lo divino. Retornar a la armonía del alma supone un re-ordenamiento espiritual mediante la purga, mediante un ejercicio ascético.

En comparación con Ignacio de Loyola (1833) quien caracterizaba a los ejercicios espirituales como:

“-todo modo de examinar la consciencia, de meditar de contemplar, de orar vocal y mental, (...): porque así como el pasear, caminar, y correr son ejercicios corporales, por la misma manera todo modo de preparar, disponer el ánima para quitar de sí todas las afecciones desordenadas, y, después de quitadas, para buscar, y hallar la voluntad Divina en la disposición de su vida, para la salud del ánima, se llaman Ejercicios espirituales.-” (p.1)

Ruiz de Montoya, al determinar al espíritu como la parte superior del alma, que alberga dos potencias: voluntad y entendimiento, limita el objeto de los ejercicios a aquellas. Y deja de lado a la memoria como parte integrante de las facultades naturales del alma. En consecuencia, según la consideración ignaciana de ejercicios espirituales la memoria también es incluida, al ser una parte del alma, que será dispuesta para albergar toda la omnipotencia divina en su esplendor, y de ese modo, llegar a la contemplación afectiva que es el objeto de la vida espiritual. Por lo que, propiamente podemos decir que hay ejercicios espirituales cuando existe una actividad del hombre encaminada hacia la perfección de la vida cristiana la cual consiste en “-una vida sobrenatural, que es la vida de la gracia, y participación de

la vida misma de Dios-” (Tanquerey, 1930: p.1).

Para iniciar la búsqueda de Dios con el objetivo de conocerlo para amarlo, en suma, para alcanzar la experiencia mística de vida hay que disponer el alma adecuadamente privándola y ejercitándola; el alma debe alcanzar una disposición tal que encuentre sobre sí un recogimiento ante Dios ascendiendo a las mansiones divinas, dejándose llevar por Dios. Por ello es necesaria una purificación de la memoria, entendimiento y voluntad. Pero cabe señalar que esto depende de cuánto nos dejemos llevar por Dios, eso quiere decir que llegar al amor de Dios mediante su conocimiento depende únicamente de cuánto nos dejemos llevar por la bondad de la gracia. No es que el misticismo de Montoya sea tan ambicioso que quiera llegar a Dios solo mediante la actividad humana; eso es dejado de lado. Más bien se reconoce la limitación humana por su finitud adquirida en el pecado original; no es que el místico, que práctica la purificación para la oración afectiva, sea un ser extraordinario que sobrepasa las facultades humanas y sea reconocido como un “hombre superior” sino que – como es propio de los jesuitas – uno de los valores más practicados es el de la pobreza, no una pobreza material sino espiritual, lo cual implicaba la humildad ante la omnipotencia divina dejando de lado el proceso activo de purificación para abrir paso a la gracia divina; en ese sentido, se hace muy sugerente la reflexión de Kolakowski (1985):

“Los místicos cristianos, con algunas excepciones marginales, nunca han pretendido haber experimentado una unión con Dios, o una conversión ontológica en Dios, como consecuencia de esfuerzos humanos o como una recompensa bien ganada por los méritos de la piedad y la contemplación de un hombre. La unión no era algo que pudiera esperarse y menos aún merecerse. Era un don de gracia extraordinario // y uno solo podía contribuir a él haciendo todo lo posible por suprimir la propia voluntad, por reducir el alma a un estado de pasividad perfecto por medio de la cual pudiera actuar Dios-” (p. 103,104).

Entonces, en primer lugar, el proceso de purificación de la

memoria consiste en su muerte. Se sugiere que debe darse fin a la memoria, borrando las imágenes de las cosas sensibles. La memoria se hace pura mediante su mortificación; esta condición le permite adoptar una conversión pura y desnuda que reciba las cosas divinas y, de ese modo, adaptarse disponiéndose para la contemplación.

La memoria es lugar de distracciones y eso es un óbice en el camino para la lograr la comunicación con Dios. Montoya, aconseja:

“-Examina lo que más arraigado tiene tu voluntad, porque eso es lo que la memoria ministra más frecuentemente al entendimiento y eso arrebatá toda el alma. Convendrá atajar los pasos a la memoria. Y todo lo pasado, a que no se puede dar remedio o es inútil, bóráselo con diligencia. A lo presente y futuro necesario dale su tiempo (...) Pon tu memoria en Dios-” (Ruiz de Montoya, 1991: 56).

Este ejercitar activo de la memoria tiene sus resultados para el perfeccionamiento de la vida interior; en el interior del alma hace eco el “-proponer a tu memoria una imagen de Dios, abstraída de materia y forma y parte de distinción y atributos-”. Tales ejercicios espirituales en la memoria, según nuestra ampliación del concepto, son el fundamento para el conocimiento de lo divino. Con ello se llega a dos momentos en la mortificación de la memoria: 1) Muerte violenta por la aplicación de ejercicios, en el entendimiento. 2) Muerte natural, al rendirse, por abstracción. Esto último, es fundamento de la altísima contemplación por fe, cuyo fruto es “-el olvido y aborrecimiento a cosas inútiles, o por lo menos facilidad en desecharlas-” (Ruiz de Montoya, 1991: 60,61).

Siguiendo con el proceso de purificación, otro elemento importante es el entendimiento, cuyo manejo es logrado por el ejercicio de la meditación y la contemplación. La meditación es una “atenta y solícita consideración o especulación de la mente que busca las propiedades y naturaleza de las cosas y acciones (...); tiene cuatro fines, el primero es el culto y honra de Dios,

el segundo, excitar píos afectos en el alma, el tercero, pedir, el cuarto, perfeccionar la vida” (Ruiz de Montoya, 1991: 66). La contemplación “-es una sincera vista de Dios y de las cosas divinas, que carece de discurso. Induce a amar a Dios ardentemente. Produce una soberana exultación del entendimiento (...) *ast elevatio spiritus in Deum* (es una elevación del espíritu a Dios)-” (Ruiz de Montoya, 1991: 77).

La última de la escalinata de veintiún “-avisos-” para encaminar el entendimiento conecta con la voluntad a la cual es necesario mortificar: “-Y como el entendimiento sin voluntad es semejante a una estatua muerta (...), es necesario que circuncides tu voluntad, la abstraigas y crucifiques de todo lo que no es Dios, para que con corazón desnudo ames a Él solo-” (Ruiz de Montoya, 1991: 77).

Por ello, es necesario la purificación de la voluntad para que el entendimiento sea vea impelido al amor de Dios; la voluntad tiene que estar separada del apego a lo material sensible externo para encaminar el acto de querer a Dios. La mortificación vacía a la voluntad de todo su contenido para permitir la recepción pura de Dios. Alejarse de lo corpóreo posibilita el propósito de la existencia: la búsqueda divina:

“-La voluntad prepara, con las materias que le ofrecen la memoria y el entendimiento, los manjares para Dios. Solo eres dueño del libre albedrío. La gracia es la antorcha y el libre albedrío la vela. Ama solo lo mejor: vivir deiforme. No la enfermedad del cuerpo sino la del alma impide la oración. La experiencia te enseña que es falsa la paz que ofrecen los vicios. Causan además desgana. Solo la voluntad afecta a Dios hace todo dulce. La mortificación corrige a la voluntad. Mientras no acabes de morir, vivirás muriendo. Desengáñate de todo lo temporal. Usa de los novísimos. Vive en no lugar. La tibieza arrastra al mal. Abstrae tu voluntad de gustos o disgustos de fuera y aun de dentro. Hazte nada. Mantén la paz y no el deseo inquieto de virtudes. Agrada más a Dios la voluntad entregada. Más ama quien ama la voluntad del

que ama. No te debe apenar que tus obligaciones te saquen de la oración-” (Ruiz de Montoya, 1991: 79).

La voluntad renaciente es una voluntad espiritual, pues con la mortificación se alcanzará una vida verdadera, a saber, una vida espiritual. La nueva voluntad que nace es una voluntad sin turbaciones llena de riquezas espirituales. La muerte de la voluntad se da en vida en donde se supera el apego a las cosas materiales abriéndose el interior a Dios.

El camino trazado hasta aquí, que contiene la purificación del alma a través de la memoria, entendimiento y voluntad es netamente práctico, no corresponde a un saber discursivo debido a que no contiene ninguna fórmula silogística que ayude a la comprensión de Dios. La ruta hacia Dios se hace difícil por intentar establecer armonía en el alma a través de los ejercicios. Llegado a esta parte del ejercicio, no se ha hecho más que adaptar y adecuar a las tres potencias a través de la purificación y alejamiento de toda maleza adquirida por el apego a lo material.

Trabajada la limpieza de la memoria, entendimiento y voluntad, toca la elaboración de la contemplación en la interioridad. La contemplación se funda en la teología la cual tiene de por sí un objeto: Dios y se encarga solo de su simple de vista. Sin embargo, la teología se hace de dos maneras: escolástica y mística. La teología escolástica se sirve de la razón natural, que pretende el conocimiento de Dios a través de silogismos, pero, como pretende conocerla solo mediante la razón entonces considera que Dios se encuentra en y dentro de la razón. En cambio, la teología mística se “-retira a hacer su abstracción en el silencio, despidiendo de sí razones naturales, voces y entimemas, porque lo sobrenatural lo encumbra no solo al conocimiento de la primera Causa, sino a su aprehensión y unión con Ella con un desnudo, simple y silenciario acto-” (Ruiz de Montoya, 1991: 113). Comparada con la teología escolástica, la teología mística es más simple y en esa simpleza radica su humildad, a saber, que no hace uso de argumentación silogística enredada propia de la escolástica y, tampoco, de la voz; no obliga mediante razones a compenetrar en la esencia divina, se vale de la fe. El uso

de la razón compromete a la escolástica a valerse, además de silogismos, de semejanzas y figuras; el místico sabe que el uso de tales artificios es peligroso porque no ayuda a una adecuada comprensión de Dios. Al respecto se hace muy pertinente la observación de Salvador Pániker (2000) sobre el misticismo: “-El místico sabe que el concepto de un Dios personal es solo una caricatura antropomórficamente de algo infinitamente más extenso, más intenso, más profundo-” (p.87).

El quiebre fundamental de la teología mística con respecto a la teología escolástica es que si bien en la segunda se llega al conocimiento de Dios mediante la razón, el entendimiento es el mayor privilegiado, pues a través de la razón se llega a la comprensión de lo divino; en cambio, la voluntad es dejada de lado porque hay un egoísmo total de la razón que debido a su logro obtenido por ella misma minimiza las demás facultades del alma. En la teología mística tanto el entendimiento como la voluntad son atendidos; por un lado, el entendimiento llega a conocer lo divino y por el otro, la voluntad se empalaga y arde en júbilo al permitírsele su amor a lo divino.

La contemplación es el concepto clave que reúne el motivo de la teología mística. Anteriormente, se había definido a la contemplación como “-(...) una sincera vista de Dios y de las cosas divinas, que carece de discurso. Induce a amar a Dios ardientemente. Produce una soberana exultación del entendimiento (...) *ast elevatio spiritus in Deum* (es una elevación del espíritu a Dios)-” (Ruiz de Montoya, 1991: 77). De nuevo, se repiten los ejercicios pero con más énfasis no solo en el desapego y distanciación de las cosas sensibles sino también de los discursos, comparaciones. No hay que hacerse esclavo tanto de los sentidos exteriores como de los artificios de la razón porque la teología mística se funda en el no-saber discursivo, en la ignorancia. Contundentemente, una de las condiciones para la contemplación es no vestirse de trajes confeccionados por la razón egoísta y engañosa que pretende alcanzar el conocimiento de Dios valiéndose por sus propios medios, lo cual es admirable, pero sin duda pretende mucho al afirmar que solo mediante la razón es posible la vista de Dios.

Estamos en el momento de la contemplación con las facultades del alma ya purgadas y Ruiz de Montoya recomienda comenzar a disponernos para la contemplación de manera activa previamente recomendándonos quitar todos los gustos que traen los sentidos exteriores:

“Quita discursos. Quita formas. Quita comparaciones y figuras. Que cuanto más quitaes, conociendo que nada puedes conocer si no dejas más, porque el objeto que buscas tiene su habitación en las tinieblas, a cuya luz increada el más claro y despejado solo es tiniebla obscurísima. Y así toda idea humana es infinitamente incapaz de su conocimiento.” (Ruiz de Montoya, 1991: 117)

Hay tres grados de contemplación. El primero es discurso o meditación, se da cuando se contemplan los atributos divinos. El segundo es inteligencia, se da cuando el entendimiento mira la esencia divina. El tercer grado, el más sublime, en donde el entendimiento se despidе de todo lo anterior para dejar caerse en la ignorancia total y obscuridad discursiva. El grado más sublime de la contemplación es el alejarse y distanciarse del saber racional, de modo que este ejercicio es el que puede alcanzar activamente el entendimiento. Más importa la fe que la razón, por eso la acentuación en la no-razón es fundamental porque es un paso para reconocer que hay fe y que sin ella no hay oportunidad de ver a Dios:

“La fe es la antorcha con que se ve lo que no se puede ver. Es *argumentum non apparentium* (prueba de las cosas que no se ven). Es una obscuridad tan permanente, tan resplandeciente y clara, con que se ve lo invisible claramente. La luz del discurso es tan muerta como la de la luciérnaga que apenas te alumbra cuando te deja a oscuras. Esta luz muerta de tu discurrir debes dejar, si quieres ver el tesoro que tu alma encierra. Y solo con la imaginación y discurso pierdes lo poseer. Hazte compañero y aun esclavo inseparable de la fe. Obedécela y sigue sus pisadas. Que ella te guiará seguro a la primera Causa, donde la imaginación y discurso es imposible lleguen. Ella te careará con lo que buscas y te hará libre dueño de lo que solo

es. Que sin este ser todo cuanto hay es nada. Deje aquí de componer lugares, de fingir objetos. Forma un acto de fe que Dios está en todo, todo; y dentro de ti todo, más que tú estás en tu mismo. Quédate luego sin pensar, sin discurrir, sin examinar o preguntar cómo, por qué o cuándo. Como si te vieras muerto. Y ésta es la muerte preciosa *in conspectu Domini* (ante los ojos del Señor). Porque entonces vive el alma cuando mueren las potencias animales y sensibles.” (Ruiz de Montoya, 1991: 126)

Esto es lo que se llama contemplación activa a la cual se llega atravesando dos pasos: 1) desnudamiento de los sentidos y 2) borrar la materialidad, figuras y formas. Caracterizada de ese modo, la contemplación activa queda por mostrar la contemplación pasiva y su importancia para la vida espiritual. Hay en efecto una superación total de la abstracción activa resuelta en la contemplación activa. En particular, la abstracción pasiva, o sea, la contemplación pasiva sea da propiamente en la quinta mansión, de las mansiones espirituales, llamada Unión.

Lo que caracteriza a la contemplación activa es hacer, esforzarse para llegar al objetivo divino; en cambio, lo característico de la contemplación pasiva es el puro padecimiento. Ya no hay ejercicios espirituales, se anula todo y se abre paso a la gracia para que coja de la mano al entendimiento guiado de la voluntad y le muestre los divinos tesoros que le tiene reservado Dios:

“-(...) *La diferencia que hay entre hombre espiritual y hombre contemplativo. El fin de aquel es pedir, el de este unirse con Dios por medio de la contemplación. El oficio de aquel es agere (moverse); el de éste es agi (ser movido); aquel hace y éste padece.*” (Ruiz de Montoya, 1991: 69)

En la quinta mansión, el alma encuentra su unión perfecta con Dios mediante la oración contemplativa. En la unión con Dios el alma no pierde su ser sino no podría amarlo y recibir sus majestuosos tesoros. Dios está presente en el alma mediante el entendimiento afectivo que lo contempla atento sin perderlo de vista. La unión experimentada no es un arrebato de violencia, de suerte que el sujeto que la experimenta sufre una

enfermedad mental. Al contrario, Dios se muestra al alma con “-clara luz y tierno amor-” y la unión que se da “-sin violencia-” vence y oprime al alma con inefable suavidad y dulzura ilustrada” (Ruiz de Montoya, 1991: 215). El alma finalmente queda llena con toda la gloria divina, “[q]ueda humilde y sin temor a la muerte-” (Ruiz de Montoya, 1991: 215).

La importancia de la contemplación pasiva para la vida espiritual es que en ella se vislumbra la unión a-substancial con Dios mediante la voluntad. La contemplación deseada por mucho en la mística colonial del S.XVII se ha logrado; se tiene el amor de Dios para sí reservado en la intimidad espiritual como testimonio presente del alma. Conocer a Dios es lo mismo que quererlo. Ya no hay pasos previos ni consejos todo se reduce y es absorbido por este momento experiencial. El espíritu humano es interpelado por el recuerdo de la unión substancial que le fue vedado por el pecado original y añora con mucho deseo – deseo puro – el volver reunirse con Dios. Al principio habíamos dicho que el “divino tesoro” heredado por el ser humano era el alma. Y sí, en efecto, en ella se puede ver reflejada la omnipotencia divina a través de sus tres facultades naturales.

Pero no solo eso, en el “-primer momento-” antes de todo momento no había nada y solo era Dios en medio de tanta obscuridad y tenebrosa caligine. Era el ser “-absoluto-” ante el no-ser. El no-ser absoluto era coaccionado por el ser absoluto, y viceversa. Ambos opuestos coexistían de manera armoniosa, estaban uno frente al otro sin mayor escape que el de aguantarse uno al otro. De repente, aparece la mediación entre el ser absoluto y el no-ser absoluto: lo finito o lo contingente, mezcla de ser y no-ser. Aparece el mundo y con ello el ser humano, especie que conserva tras de sí el misterio de la santa trinidad en sus facultades naturales. El alma funciona armónicamente y solo disfruta de los manjares divinos a partir de la perfecta conjunción de sus potencias. El hombre místico disfruta mucho de ello porque le permite entrar en plena contemplación afectiva con Dios, sin embargo, la contingencia lo delata nuevamente apresándolo, convirtiéndolo en egoísta e incauto.

III

LOS EJERCICIOS ESPIRITUALES VÍAS HACIA LA EXPERIENCIA MÍSTICA DEL HOMBRE

El “-Sílex del Amor Divino-”, como tratado jesuita, expresa el carácter universal de los ejercicios espirituales cuya puesta en práctica conduce hacia el estado místico del hombre. Ellos se articulan en dos etapas: etapa purgativa y etapa contemplativa dándose de manera activa y pasiva, siendo importante la contemplación pasiva como momento cumbre de la vida espiritual.

Y es en cuanto la vista de Dios en su pureza que consiste en la unión con Dios mediante el puro padecer, la repetición de la experiencia inicial, es decir, la experiencia del momento de la creación en la cual Dios hace todo a partir del no-ser, por pura voluntad suya caracterizada por su gracia y beatitud. Es en esta repetición, en donde se da el estado místico del hombre, es decir, el estado de la des-personalización y des-apego de las cosas remitiendo a la pura contemplación de Dios.

El “-divino tesoro-”, que es conferido por Dios y obtenido por la creación, es el alma, razón por la cual es entendida como atributo esencial de lo criado en cuanto existe; es decir, que el ser de lo criado consiste en existir; y el otro, como atributo esencial del existir, que es la razón. La existencia y, sobre todo, la razón son vestigios de la misericordia divina y de su paternal amor en la creación; ambas reflejan, y sobre todo el alma racional - ya que en ella está reflejada la trinidad: memoria, entendimiento, voluntad como Padre, Hijo y Espíritu Santo -, la presencia de la Omnipotencia divina en el ser humano sin que se excluya también toda la obra de la creación.

El despliegue voluntario y efectivo de Dios antes de todo tiempo se identifica con su acción creadora, pues es en esta donde se ve toda su omnipotencia. Paradójicamente diríamos que Dios, o sea, el ser infinito es infinito cuando de él emana la finitud (lo creado), pero no una finitud encerrada a sí misma, esto es, una finitud que es paralela a la infinitud por su abismal inconmensurabilidad, sino una que retorna a lo infinito. El

retorno a lo infinito no se da arbitrariamente, se da porque lo finito es imposible sin lo infinito. Dicho categóricamente, lo infinito (Dios) es horizonte delimitador de la finitud (lo creado).

Dios crea a partir de la nada, ¡oh qué gran milagro! – dirá interiormente Ruiz de Montoya -. La omnipotencia divina consiste en eso: hacer de la nada el ser. Y esto es bien asimilado por los místicos cristianos con suma humildad. La nada y el ser se relacionan por el hacer. Condición previa del ser es la nada y para dejar esa inquietante condición hay que hacer, hacer para ser y dejar de ser nada, aunque sea un contrasentido –dirá el escolástico–.

Ruiz de Montoya, dice que la contemplación se funda en la nada; hacerse nada será para el jesuita des-egoizarse y des-apegarse. Hemos visto que insiste mucho en la purificación y abstracción. La imagen del yo tanto subjetivamente, formada por consideraciones personales, como objetivamente, formada por una ontología de sustancia-accidentes tiene que anularse para consumir la contemplación afectiva:

“-Ponte en aquel paraje que tenías antes que en ti naciera el ser que tienes y, aunque en aquella nada puedes decir que eras Dios, porque estabas entonces en su divina idea y todo lo que está en Dios es Dios.-”
(Ruiz de Montoya, 1991: 159)

“-Mira que para volver a ser lo que no eras necesitas de volver a la nada que en ti eras y en Dios eras lo que demás ser (...) Toma este consejo y vuélvete a tu nada. Y cree que lo que eres no lo imaginas, aunque reconozcas tu ser en cuerpo y alma. Porque ese ser que reconoces en ti no es tuyo sino del que sin ti te dio el ser que prestado tienes. Y, como sin ti te lo dio, con la facilidad que lo dio, sin ti puede quitártelo. Luego debes convencerte que no es tuyo. Y así vienes a quedarte en nada (...) El principio de tu obrar ha de ser nihil (nada) y, mientras más te redujeres a ser nada, más apta materia serás en que Dios obre.-”
(Ruiz de Montoya, 1991: 160)

La omnipotencia de Dios primordialmente es la acción reificante sobre la nada. La creación de lo contingente, no encubre más que una repetición del mismo paso. Lo contingente en su finitud frente a lo infinito ya está condenado a padecer de nuevo la misma experiencia, a saber, la de ser pero luego otra vez el no-ser aparece como norma de acción y horizonte de posibilidad realiza un empuje que hace al ser creado otra vez nada, y así sucesivamente. Ruiz de Montoya es muy consciente de ello y por eso enfatiza en el desnudo y el desapego como condiciones básicas para albergar a Dios. El ejercicio básico de la contemplación pasiva es hacerse nada y dejarse llevar por la voluntad de Dios; es el culmen del vía crucis del místico.

La última mansión de la contemplación quedará en la vista purísima de Dios, el espíritu se queda atónito ante la imagen que tiene ante sí. La figura que emplea el jesuita para esta contemplación es la del mediodía que denomina el grado de visión intelectual medio en la que Dios no se expresa ni oscuramente ni claramente sino por “inefable modo-”. “-Así el alma, suspende en este grado de contemplación, nada afirma, nada niega, nada quita, nada pone, sino que invariablemente y quietísimamente está mirando a Dios-” (Ruiz de Montoya, 1991: 247), mediante ella llega a la afectividad a lo divino que es la base sobre la que se funda toda la vida mística cristiana, pues al tener la visión más atenta y permanente de Dios, el alma no hace más que recogerse ante la omnipotencia dejando de ser activa configurando formas o interpretando sus visiones. En efecto, el alma deja ser a Dios dentro de ella y de eso llega a la consumación final del amor a Dios cuando conoce el “huésped” que habita dentro de ella

El momento inicial fue el milagro del ser hecho por la omnipotencia divina. Pues bien, en tanto que el misticismo “-es la repetición (...) de la experiencia iniciática: es un retorno de la tradición en sentido propio, recuerdo involuntario de una realidad sepultada-” (Zolla, 1999:22). Es decir, la experiencia iniciática del ser humano fue en principio ser nada para recibir el milagro del ser.

Espiritualmente el don máspreciado adquirido por el ser humano fue el alma racional, con funcionamiento armónico, que lo hacía semejante al creador y partícipe de la contemplación afectiva, recibiendo sus dones. Así, los ejercicios espirituales, expuestos en el “-Sílex-”, son las vías por las cuales repetimos la experiencia iniciática del hombre que es adquirir el alma racional y su conjunción perfecta a fin de contemplar el objeto divino. El estado místico del hombre, en suma, es el estado infantil antes de su fatal condición pecadora. El hombre buscará a partir de los ejercicios espirituales mediante el desapego y la despersonalización que lo llevará a dejarse guiar por la gracia divina, y de esa forma, llegar al amor de Dios que es objeto y fin de la existencia.

Referencias bibliográficas:

FERREIRO, Jimena (2009). Antonio Ruiz de Montoya, Misionero y Místico. Los variados caminos de la Fe en el Virreinato Peruano (siglo XVII). *Diálogo Andino-Revista de Historia, Geografía y Cultura Andina*, (33).

GONZÁLEZ, Carlos (2000). El Sílex del divino amor, de Antonio Ruiz de Montoya: el testimonio místico de un misionero entre los guaraníes. *Teología: revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina*, (75), 29-73.

JARQUE, Francisco (1662). *Vida prodigiosa, en lo vario de los sucesos, exemplar en lo heroico de religiosas virtudes, admirable en los fauores*. Zaragoza: Diego de Luna.

KOLAKOWSKI, Leszek (1985). *Si Dios no existe...Sobre Dios, el diablo, el pecado y otras preocupaciones de la llamada filosofía de la religión*. Madrid: Editorial Tecnos, S.A.

LOYOLA, Ignacio de (1833). *Ejercicios Espirituales*. Madrid: Imprenta de D.M. de Burgos.

MAESTRO ECKHART (2011). *El fruto de la nada y otros escritos*. Madrid: Alianza Editorial.

MILLAR, René (2013). “-Las hagiografías y los procesos de canonización como fuentes para la historia de la religiosidad en la América Hispana-“. *Revista de historia*, 20(1), 137-145.

OTTO, Rudolf (2012). *Lo santo: lo racional y lo irracional en la idea Dios*. Madrid: Alianza Editorial.

PAGE, Carlos (2016). Las Casas de Ejercicios de los jesuitas en la antigua Provincia del Paraguay. IHS: *Antiguos Jesuitas en Iberoamérica*. 4(2), 95-120.

PÁNIKER, Salvador (2000). *Filosofía y Mística: Una lectura de los griegos*. Barcelona, Kairós.

RAMOS, Manuel (2014). Sílex del Divino Amor: El concepto de contemplación en la obra de Antonio Ruiz de Montoya. Lima: UNMSM. Recuperado de: <http://cybertesis.unmsm.edu.pe/handle/cybertesis/3752>

RAMOS, Manuel (2015). “-El concepto de contemplación y mística en Antonio Ruiz de Montoya. Una lectura del “Sílex del Divino Amor””. Agosto (15), 143-158.

RUIZ DE MONTOYA, Antonio (1991). *Sílex del Divino Amor*. Lima: Fondo Editorial PUCP.

TANQUEREY, Adolphe (1930). *Compendio de teología ascética y mística*. Sexta edición. París: Desclée & Co.

VELASCO, Juan Martín (2003). *El fenómeno místico*. Madrid: Editorial Trotta.

ZOLLA, Ellemiré (1999). *Los místicos de Occidente*. Volumen I. Barcelona, Paidós.

----- (1999). *Los místicos de Occidente*. Volumen III. Barcelona: Paidós.

Recibido: Agosto 2018
Aceptado: Octubre 2018

La perspectiva de Guaman Poma sobre la administración colonial indígena en el virreinato. Una aproximación hacia una ontología del sujeto.

The prospect of Guaman Poma on Indian colonial administration in the Viceroyalty. An approach towards an ontology of the subject.

Tomás Edison Villafana Olivera¹

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

edisson.villafana@gmail.com

Resumen: El presente trabajo recoge el testimonio que Guaman Poma de Ayala plasma en su obra: “-Nueva corónica y buen gobierno-”, centrándose en la narración sobre el funcionamiento del sistema de administración colonial aplicado a los habitantes del Tahuantinsuyo, que a su vez es utilizado por los españoles como un medio de control social sobre todos aquellos sujetos considerados otros desde su perspectiva, y que al no pertenecer a la realeza incaica simplemente pasan a ser reducidos al término de “-indios-”, categoría que nos permitirá realizar una aproximación a la ontología de los sujetos sometidos por los españoles a través de las estructuras administrativas de control incaicas que son resemantizadas durante los primeros años de la Colonia.

Palabras claves: Felipe Guaman Poma de Ayala, colonialidad del ser, diferencia ontológica colonial, Raza.

Abstract: The present work collects the testimony that Guaman Poma de Ayala expresses in his work: “-Nueva corónica y buen gobierno-”, focusing on the narrative about the functioning of the colonial administration system applied to the inhabitants of Tahuantinsuyo, which in turn is used by Spaniards as a

1 Estudiante del octavo ciclo de la Escuela de Filosofía de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Miembro del grupo de estudios de filosofía asiática “-Fernando Tola Mendoza-”

means of social control over all those subjects considered others from their perspective, and who do not belong to the Inca royalty, they are simply reduced to the term of “-Indians-”, a category that will allow us to make an approximation to the ontology of the subjects submitted by the Spaniards through the Inca administrative control structures that are resemantized during the first years of the Colony.

Keywords: Felipe Guaman Poma de Ayala, coloniality of being, Colonial ontological difference, race.

Introducción: La crítica poscolonial y Guaman Poma de Ayala

Hablar de Felipe Guaman Poma de Ayala es hablar de una obra de gran importancia para la crítica poscolonial: “La Nueva corónica y buen gobierno-”. Dicha obra que fue culminada en los principios del siglo XVII, específicamente en el año 1615, es un testimonio valiosísimo que narra con detalle la transición del periodo prehispánico al periodo colonial, y sobre todo cómo es que se implementó el sistema colonial o colonialismo en esta región denominada por los españoles como las Indias del Perú. Asimismo, debido a que el autor pertenece a la nobleza indígena incaica y domina dos idiomas (castellano y quechua) se ubica en dentro del sistema colonial como un mediador entre los “-indios comunes-” y los españoles, lo que le da un perspectiva particular de todo lo que acontece en dicha época.

Es así, que para el filósofo decolonialista Walter Mignolo, y desde una perspectiva epistemológica, plantea que Guaman Poma sería el pionero en la decolonización epistémica, es decir, que sería el primero en establecer una crítica al paradigma del conocimiento europeo o paradigma de lo novedoso, paradigma que se sitúa dentro de la perspectiva de la modernidad, perspectiva que a su vez consiste en organizar las ideas a partir de una perspectiva europea. Y entonces ¿en qué paradigma se sitúa Guaman Poma de Ayala? Según el autor mexicano, se ubicaría dentro de un paradigma de conocimiento decolonial de la coexistencia, un paradigma que dentro de la geopolítica del co-

nocimiento se sitúa dentro de la perspectiva de la colonialidad, es decir que el punto de referencia desde el cual se aborda la historia colonial que sirvió de base para la creación del continente americano.

Ahora bien, Mignolo propone una relación causal entre dicha perspectiva colonial y otros dos elementos: el racismo y la herida colonial. La primera relación causal la encontramos entre la perspectiva colonial y la herida colonial, donde esta última es la causa de la primera. Igualmente, se nos indica que dicha herida colonial es un «- (...) sentimiento de inferioridad impuesto en los seres humanos que no encajan en el modelo predeterminado por los relatos euroamericanos.-» (Mignolo, 2007, p.17), el mismo que puede ser de naturaleza física o psicológica y cuyo momento fundacional se encuentra ubicado en los abusos y asesinatos que se produjeron durante el proceso de la conquista o la invasión violenta (*pachakuti*) como también es denominado dicho periodo.

En cuanto a la siguiente relación causal, esta la encontramos entre la herida colonial y el racismo. Y es que el autor considera que la herida colonial o el desprecio por la vida de los naturales de esta región se produce por el racismo, entendiendo a éste como:

«- (...) el discurso hegemónico que pone en cuestión la humanidad de todos los que no pertenecen al mismo locus de enunciación (y a la misma geopolítica del conocimiento) de quienes crean los parámetros de clasificación y se otorgan a sí mismos el derecho a clasificar.-» (Mignolo, 2007, p.34).

Sin embargo, lo que en realidad va plantear Mignolo, con todo esto, es una perspectiva epistemológica, que nos lleva a tomar conciencia de la geopolítica del conocimiento y a llegar a comprender que detrás de la modernidad europea se esconde o la subyace la colonialidad americana, una diferencia colonial que hace que los naturales de la región se vean en desventaja respecto a los europeos, porque sus conocimientos no son reconocidos y se ven obligados a estructurar su mundo a partir

de un locus de enunciación europeo, totalmente alejado de la realidad de esta región.

De esta manera, vemos cómo para Mignolo, la perspectiva decolonial desde donde Guamán Poma de Ayala escribe su “Nueva corónica y buen gobierno”, tiene su origen a partir del racismo y devela la colonialidad del saber que subyace detrás de la diferencia colonial epistémica.

Raza, diferencia colonial y los tres aspectos de la colonialidad

El trabajo de Mignolo solo nos muestra cómo la diferencia colonial epistémica se ve provocada por la colonialidad del saber, la cual a su vez se ve influenciada por el concepto de raza. Sin embargo, esta última noción no la hemos desarrollado del todo. Considerando que el texto de Guamán Poma de Ayala recoge hechos acontecidos durante la segunda mitad del siglo XVI, debemos indagar cómo surge dicho concepto y por qué influye en la diferencia colonial y la colonialidad.

Así, tenemos que Grosfoguel rastrea los orígenes del racismo hasta el siglo XV, durante el proceso de la reconquista española donde se aplicó un discurso proto-racista que propugnaba la “limpieza de sangre-”, discurso que se traducía en la persecución y asesinato de musulmanes y judíos que no se convertían al cristianismo, por un lado, y un sistema de vigilancia respecto a aquellos musulmanes y judíos que se habían convertido al cristianismo, por el otro. De tal manera que existía un control social a través de los árboles genealógicos que permitía ver quiénes pertenecían a una familia de cristianos puros y quiénes a una familia de cristianos conversos. Si bien esta clasificación todavía no era una clasificación racial, su extrapolación a los naturales de esta región durante el descubrimiento de América sí lo fue.

Luego, que la corona española recuperara el reino de Granada, se buscó unificar los diferentes reinos a través de una sola autoridad estatal, que implicara una misma identidad e inclusive

una misma religión: la cristiana. Es así que «(...) las dinámicas entre ideas que giraban alrededor de la relación entre raza, religión, e imperio sirvieron como uno de los ejes más significativos en el imaginario del emergente mundo moderno/colonial (...)» (Maldonado-Torres, 2008, p.230) y que en su aplicación en América generó la reestructuración del imaginario racial europeo, generando un nuevo sistema racial jerárquico que consideraba por primera vez a los indios y a los negros, esto circunscrito dentro de un paradigma de lo novedoso.

De esta manera, durante el siglo XVI los conquistadores europeos se identificaban con su país de procedencia, como los españoles o portugueses, mientras que los habitantes de estas regiones, pese a su diversidad eran reducidos a una categoría única: indio. Un caso aparte es el de los negros que eran traídos en condiciones de esclavitud. Sin embargo, pese a que uno puede pensar que la noción de “-raza-” se encuentra asociada al color de la piel o a la pureza de sangre, la realidad es que en dicha época no existía dicha relación todavía, por lo que dicho concepto solo se encontraba vinculado a «- (...) la categorización de individuos según su nivel de similitud o cercanía respecto de un modelo presupuesto de humanidad ideal. (...)» (Mignolo, 2007, p.12)

Por otra parte, Aníbal Quijano va considerar la noción “-raza-” como uno de los dos ejes del poder, una noción que sirve para clasificar las diferencias biológicas que existían entre conquistadores y conquistados, lo que permitió otorgar una posición ventajosa a los conquistadores para establecer las relaciones de dominación sobre los conquistados. Esto coincide con lo afirmado por Mignolo (2007): «-(...) El “racismo” surge cuando los miembros de cierta “raza” o “etnia” tienen el privilegio de clasificar a las personas e influir en las palabras y los conceptos de ese grupo.» (p.12)

Asimismo, Quijano señala que tanto la raza como la división del trabajo sobre la base del capital y el mercado internacional constituyen los dos ejes del poder al que se refiere la colonialidad. Al respecto, cabe señalar que la colonialidad se

define como:

« (...) un patrón de poder que emergió como resultado del colonialismo moderno, pero que en vez de estar limitado a una relación formal de poder entre dos pueblos o naciones, más bien se refiere a la forma como el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí, a través del mercado capitalista mundial y de la idea de raza. (...)» (Maldonado-Torres, 2007, p.131)

De esta manera vemos cómo la colonialidad se encuentra conectada con el racismo que Mignolo identifica como la causa de la herida colonial, de tal forma que podríamos establecer una línea causal entre el racismo y la división del trabajo como punto de partida de lo que constituiría la colonialidad, que sería a su vez causa de la herida colonial hasta llegar finalmente a la perspectiva colonial. Sin embargo, durante el siglo XVI dicha colonialidad tenía una causa que sería el colonialismo moderno, el cual según Mignolo (2007) se trataría de « (...) periodos históricos específicos y a lugares de dominio imperial (...)» (p.33). Mientras que para Maldonado-Torres (2007) puede definirse como « (...) condena o vida en el infierno, caracterizada por la naturalización de la esclavitud, ahora justificada en relación con la constitución biológica y ontológica de sujetos y pueblos, y no solamente por sus creencias.» (p.137).

De modo que dependiendo del autor, el colonialismo tendrá una mayor densidad semántica, pues mientras la primera definición se orienta más a características espacio temporales que permiten ubicar al colonialismo dentro de un proceso histórico, la segunda definición ahonda más en las consecuencias sociales. No obstante, podríamos considerar al colonialismo como un proceso histórico específico y en los lugares donde se manifiesta el dominio imperial a través del maltrato y el sometimiento de los sujetos y pueblos.

Así, tenemos que el correlato del colonialismo, la colonialidad posee una lógica interna identificada por Mignolo (2007) y que:

La perspectiva de Guamán Poma sobre la administración colonial indígena en el virreinato. Una aproximación hacia una ontología del sujeto.

«-(...) opera en cuatro dominios de la experiencia humana: (1) **económico**: apropiación de la tierra, explotación de la mano de obra y control de las finanzas; (2) **político**: control de la autoridad; (3) **social**: control del género y la sexualidad, y (4) **epistémico y subjetivo/personal**: control del conocimiento y la subjetividad (...)» (p.36)

Por otro lado, dicha colonialidad se desarrolla en dos ámbitos: el discursivo y el ontológico. El primero, se vincula con la colonialidad del saber y del poder, es decir que corresponde a los fundamentos epistemológicos y ontológicos que permiten establecer una estructura de dominación con la que someten a los habitantes locales. En cambio, el segundo se vincula con la colonialidad del ser, es decir con el conjunto de costumbres que se han visto afectadas por la interiorización de la estructura de dominación por parte de cada uno de los habitantes locales.

Sin embargo, Mignolo, quien nos presentó la colonialidad del saber en su obra, al referirse a esta lo hace bajo la denominación de “-colonialidad-” y la señala como la generadora de la “-diferencia colonial-”, pero como hemos visto anteriormente ambas son de carácter epistémico. Por otro lado, él nos señala que dicha colonialidad presenta como una de sus causas a la noción del racismo que al funcionar como un clasificador de identidades, permitía que los europeos se colocaran en una posición de privilegio desde el cual imponían sus perspectivas del mundo como si su locus de enunciación fuera de carácter universal.

Asimismo, Maldonado-Torres (2007) nos habla de otra perspectiva de la diferencia colonial:

«- (...) Diferencia sub-ontológica o diferencia ontológica colonial: la diferencia entre el ser y lo que está más abajo del ser, o lo que está marcado como dispensable y no solamente utilizable; la relación de un Dasein con un sub-otro no es igual a la relación con otro Dasein o con una herramienta.» (p.146)

De esta forma, se nos muestra otro aspecto de la diferencia

colonial que no había desarrollado Mignolo, pero que sin embargo presenta la misma influencia de la raza como clasificador de identidades que determina relaciones equitativas entre seres del mismo nivel, o entre dos Dasein, y relaciones de dominio donde el Dasein configurado sobre una perspectiva europea es superior al sub-otro latinoamericano, que durante el siglo XVI podemos entenderlo en la relación conquistador y conquistado.

Por otra parte, tal como habíamos señalado anteriormente la colonialidad se refiere a los dos ejes del poder: la raza y la división del trabajo. Al respecto, Quijano los relacionará con la colonialidad del poder y afirmará que «ambos elementos (...) quedaron estructuralmente asociados y reforzándose mutuamente, a pesar de que ninguno de los dos era necesariamente dependiente el uno del otro para existir o para cambiar.» (Quijano, 2001, p.204). Así vemos cómo la noción de raza termina influyendo también en la colonialidad del poder.

En definitiva, la colonialidad planteada por Mignolo, Maldonado-Torres y Quijano tienen un eje común que lo encontramos en la noción de raza, la misma que al atravesar a cada una de estas no solo las asocia a una misma matriz sino que las convierte en el elemento que desde el interior de la colonialidad permite que aparezca la diferencia colonial. Por esta razón, Maldonado-Torres (2007) afirma que «- (...) La diferencia colonial, de forma general, es, entonces, el producto de la colonialidad del poder, del saber y del ser (...)» (Maldonado-Torres, 2007, p.147)

La colonialidad del ser y Guaman Poma de Ayala

Hasta este momento hemos visto cómo Mignolo considera a Guamán Poma de Ayala como uno de los primeros pensadores decolonizadores, pero también hemos visto que la perspectiva de Mignolo es epistemológica y no ontológica. Por lo que hemos recogido su planteamiento de la raza como causa principal de la herida colonial y elemento constituyente de la colonialidad del saber, para que al revisar otros autores encontremos una conexión con otros aspectos de la colonialidad: la

del poder y del ser. La labor que nos compete ahora es desarrollar más ampliamente esta noción de colonialidad del ser para a partir de allí encontrar las claves que nos permitan analizar el texto de Guamán Poma.

Así tenemos que definir que colonialidad del ser implica una problemática particular puesto que tanto Mignolo como Maldonado-Torres tienen dos perspectivas diferentes. Al respecto, Mignolo concibe la colonialidad del ser desde una perspectiva más histórica, e inclusive narrativa, donde precisamente lo que se hace es negar la historia del otro al subsumirlo dentro de la historia lineal europea. Por otra parte, Maldonado-Torres nos va plantear algo diferente, pues para él la colonialidad del ser consiste en

«-(...) las acciones incorporadas y naturalizadas en el habitus de los actores sociales, es decir, a la interiorización de discurso colonial y de las estructuras coloniales en la vida de los colonizados. (...) la colonialidad del ser se refiere, así, a la experiencia vivida de la colonización.» (Maldonado-Torres, 2007, p.130)

Asimismo, dicha experiencia de la colonización tiene un impacto en el lenguaje mismo de los sujetos colonizados. Sin embargo, como el mismo Maldonado-Torres señala «-(...) hay dos aspectos de la diferencia colonial (epistémico y ontológico) y que ambos están relacionados con el poder (explotación, dominación y control).» (Maldonado-Torres, 2007, p.147) De tal forma que realizar el estudio de la colonialidad del ser implica abordar también la colonialidad del poder, debido que ambos se encuentran relacionados.

De esta forma, vemos que para nuestros intereses la categoría desarrollada por Maldonado-Torres: la diferencia sub-ontológica, es más apropiada para encontrar en el texto de Guamán Poma de Ayala indicios de una ontología de los sujetos colonizados a través de la estructuras administrativas de la colonia que son descritos en la *Nueva crónica y buen gobierno*. Lo que nos llevará a encontrar primero ese componente común: la noción de raza, luego la colonialidad del poder en los sistemas admi-

nistrativos coloniales y finalmente la colonialidad del ser en los sujetos colonizados.

Sin embargo, antes de abocarnos a dicha tarea es preciso revisar otro aspecto que no se ha tomado en consideración que es el de la lengua, el habla y la identidad cultural. Al respecto, la propuesta de Klaus Zimmerman presenta algunas semejanzas con los ámbitos de la colonialidad, aunque dicha propuesta se sitúa dentro de la problemática de la identidad cultural y la nacionalidad, esta no considera en su teoría las relaciones de dominación / dominado que se establecieron durante la conquista española, por considerarlas reprochables. No obstante, esta nos brinda una perspectiva más clara de la relación entre cultura y lengua.

Así pues, la propuesta de Zimmerman, comienza por establecer dos campos de la relación entre lenguaje y cultura. El primero, le corresponde al campo de la lengua y consiste en ser el elemento fundamental que permite la cohesión dentro de un grupo, así como el medio para hacer transmisible la tradición de generación en generación, permitiendo así una identificación con el grupo por parte de sus integrantes. Mientras que la segunda, el campo del habla, a través de los textos y los discursos permiten la constitución de la identidad de los individuos.

Adicionalmente, agrega a lo mencionado antes, la definición que la antropología tiene de cultura, entendiéndola como el: «conjunto de prácticas y el sistema generador de las mismas» (Zimmerman, 1991, p.8). Esto resulta importante, porque si bien se nos explicó la importancia de la lengua y el habla para el desarrollo de una cultura, en esta parte se tienden puentes con lo señalado por Lozada respecto a los ámbitos de la colonialidad.

Así, tenemos que la definición de cultura que recoge Zimmerman se puede dividir en dos partes: la primera, que corresponde al conjunto de prácticas y que podríamos vincularla con la colonialidad del ser, en la medida en que corresponde a los modos de vida de cada uno de los habitantes locales después de interiorizar la estructura de dominación colonial; mientras que la segunda, que corresponde al sistema generador de dichas

La perspectiva de Guamán Poma sobre la administración colonial indígena en el virreinato. Una aproximación hacia una ontología del sujeto.

prácticas y que incluye a las instituciones que permiten la organización de la sociedad, estaría vinculada con la colonialidad del saber y del poder.

Para cerrar esta idea, Zimmerman (1991, p.10) afirma sobre la identidad cultural vinculada con el habla que: «-(...) significa poder estructurar un proyecto de vida, cuyos criterios derivan de su visión del mundo que se ha internalizado en el proceso de socialización (...)» No obstante, que esta perspectiva solo contempla los cambios culturales por asimilación voluntaria en función a su autodeterminación, dejando de lado los procesos culturales producto de la conquista de América, resulta más que interesante percatarse de como las relaciones entre lengua y habla con los cambios que pueden producirse en una cultura y pueden servirnos para acceder al punto de referencia desde el que un cronista escribe su obra.

Precisamente, esta relación entre lengua, habla e identidad cultural nos permite abordar la problemática de los cronistas del siglo XVI, entre ellos de Guaman Poma de Ayala pues como sabemos existieron diferentes cronistas que plasmaron sus perspectivas en sus escritos, pero sin desligarse de su identidad cultural que es finalmente el punto de referencia desde el cual narran sus historias. Una de estas perspectivas corresponde a la visión que tuvo el indígena, el habitante del Tawantinsuyo que vio cómo su mundo se transformaba rápidamente frente a él, y cuyo representante lo encontramos en Felipe Guaman Poma de Ayala y su obra: “*Nueva crónica y buen gobierno*”.

Sin embargo, pese a ser un testigo de la instauración de la colonialidad en el Tawantinsuyo, no podemos cometer el error de idealizar al autor de la Nueva Crónica, pues finalmente fue un hombre de su tiempo y como tal tenía una determinada posición dentro de la estructura colonial española. Prueba de ello está en lo que menciona Pease (2005) sobre el autor:

«-En cada una de las distintas actividades descritas, el cronista se coloca a sí mismo dentro del esquema colonial; ciertamente, cada una de ellas convalida el sistema, cada una de ellas lo inserta dentro del mismo, aun

aceptando que mantiene una actitud crítica, como la que permanentemente denuncia las propias lacras de la situación colonial (...)».(p. XIII)

Y es que Guaman Poma y su familia formaba parte de la realeza indígena que sobrevivió al proceso de conquista española, la misma que luchó a favor de los españoles y que a cambio lograron mantener su estatus dentro del sistema colonial español. Tan es así que Pease señala que «-Guaman Poma (...) se ocupó ocasionalmente de enseñar y afirmó específicamente que sus discípulos fueron “cristianos y ladinos”, como él (una suerte, entonces, de profesor de aculturación)-» (2005, p. XIII)

Esta situación lo ubica a Guamán Poma en una posición muy particular pues su identidad cultural se encuentra entre dos polos: la tradición anterior y la cultura española, lo cual se manifiesta incluso hasta en su lenguaje puesto que domina tanto el castellano como el quechua, pero que debido a su origen noble no mantiene los mismos parámetros culturales que los demás indígenas, estableciendo incluso dentro de su texto una diferencia entre la nobleza indígena y los demás indígenas. En otras palabras, lo que quiero afirmar es que el testimonio de Guaman Poma de Ayala solo recoge el cambio catastrófico que significó la conquista española pero desde la perspectiva de la nobleza indígena, y no desde el punto de vista de los demás indígenas.

Nueva corónica y la colonialidad del ser

Comencemos nuestro análisis por la noción de raza y por ver cómo esta es introducida en la perspectiva de Guaman Poma de Ayala. Hasta donde hemos visto la noción de raza durante el siglo XVI no estaba vinculada a cuestiones de color de piel ni limpieza de sangre, sino que funcionaba únicamente como un clasificador de identidades que desde la perspectiva de la modernidad del español, este le permitía reducir a los integrantes de las diferentes culturas de esta región bajo la denominación de indios. ¿Cómo introdujo dicha denominación Guaman Poma? Para ello el autor parte por la denominación que le asignaron los españoles a estas tierras: “-las indias-”, palabra cuyo significado era “-tierra en el día-” o “-tierra de riqueza de

La perspectiva de Guamán Poma sobre la administración colonial indígena en el virreinato. Una aproximación hacia una ontología del sujeto.

oro plata-". Precisamente, de allí se deriva el gentilicio indios, que empleaban los españoles pero que en el caso de Guamán Poma implicaba una recategorización interna del término.

Ahora bien, el punto en conflicto para Guaman Poma era que el pertenecía a la nobleza indígena del siglo XVI, que descendía de los hijos de los primeros indios, quienes provi-nieron del mismo origen que los españoles: el arca de Noé. Dichos descendientes eran reconocidos como *Cápac Apo o Se-ñores grandes* y que durante el periodo Inca desempeñaban el papel de segunda persona del Inca o virrey del Inca. Sobre el particular, el autor señala que su abuelo Cápac Apo Guaman Chaua desempeñó dicho rol dentro del incanato por lo que él era un descendiente de los primeros indios, es decir que forma-ba parte de una nobleza de sangre cuyo título de Cápac Apo los diferenciaba de los que él denominaba *indios comunes*. Sin embargo, durante la resistencia incaica todos los incas y seño-res principales, fueron desapareciendo progresivamente en los enfrentamientos con los españoles, por lo que estos se ven en la necesidad de colocar a indios bajos como caciques, generando una serie de problemas de tierras en el proceso de mantener dicha estructura.

Es decir que desde la perspectiva de Guaman Poma de Ayala, la noción de raza de los españoles que se manifestaba a través del empleo del término indio para denominar a todos los naturales de esta región, tenía un orden de clasificación diferen-te donde él se ubicaba como un integrante de la nobleza incaica mientras que el resto eran solamente indios comunes.

Por otra parte debemos referirnos a la colonialidad del poder, entendiendo a esta como la división del trabajo esta-blecido dentro de la colonia y totalmente influenciada por la noción de raza. Es así que la estructura organizacional incaica, que no implicaba el pago de ningún tributo, fue resemantizada por los españoles a un sistema de asignación de mano de obra destinada a la labor en la mina y que tributaba un impuesto. Sin embargo, cada nivel de jerarquía establecido iba percibiendo más beneficios de acuerdo a la cantidad de indios tributarios

asignados. Dichos beneficios estaban destinados a modificar las costumbres de los indígenas, por ejemplo a los caciques y príncipes que eran denominados por los españoles como principales se les ofrecía los siguientes beneficios:

« -(...) que tenga su salario de los indios de la dicha provincia que le diere su Majestad y de las comunidades y sapsi y de los indios de la dicha provincia lleve de la sétima, asimismo de las iglesias y hospitales (...)» (Guamán, 2005, p.603)

Asimismo, se manifestaba un dispositivo que permitía la conversión de la nobleza indígena a las costumbres españolas. En efecto, si revisamos nuevamente el ejemplo de los principales, encontraremos que dicho nivel establecía que ellos:

«- (...) han de diferenciar el hábito, ha de vestirse como español pero diferencie, que no se quite los cabellos que se la corte al oído, traiga camisa, cuello, jubón y calza botas, y su camiseta y capa, sombrero y su espada, alabarda y otras armas como señor y principal (...)» (Guaman, 2005, p.604)

Sin embargo, todo esto no era igual en todos los niveles, pues si observamos a los mandoncillos de 5 indios tributarios, que era uno de los niveles más bajos, no obtenían ningún tipo de beneficio sino que se le asignaba diferentes obligaciones. Así tenemos que ellos:

«- (...) han de servir en el oficio de alcaide o pregoneiro, o verdugo de este reino, (...). Todos estos dichos mandones se hacía para que no faltasen indios de sus parcialidades y aylo, para el servicio de Dios y de su Majestad, (...)»

Ahora bien, al igual que vimos con el principal, al mandoncillo de cinco indios tributarios se le exige que su vestimenta lo diferencie de otros mandocillos de mayor jerarquía, así se les obliga a que: «-(...) se han de diferenciar en el traje de chungu camachicoc, que traiga su hábito natural y su tiana de heno de paja chilua (...)», es decir, que en los niveles más bajos no se les impone vestimentas ajenas a sus costumbres, pero si se les

La perspectiva de Guamán Poma sobre la administración colonial indígena en el virreinato. Una aproximación hacia una ontología del sujeto.

exige que pese a ello las prendas que usen deben permitir su identificación.

De esta manera, vemos cómo a través del sistema de organización colonial al que se encontraban sometidos los indígenas se manifestaba la colonialidad del poder, mientras que a través de los niveles de jerarquía establecidos dentro de este sistema, se manifestaba la colonialidad del ser, en el caso de la nobleza indígena mediante un proceso de aculturación que los llevaba a intentar convertirlos en españoles de segunda categoría, mientras que en los indios comunes los trataban y utilizaban como simple mano de obra que sostenía todo el sistema de organización colonial.

Conclusiones

- La noción de raza es determinante para el funcionamiento de la colonialidad en cualquiera de sus tres ámbitos: del saber, del poder y del ser, y es el elemento constituyente que genera la aparición de la diferencia colonial.
- La colonialidad del ser en el sistema de organización colonial dirigido a los indios, funcionaba de acuerdo al nivel de jerarquía, influenciando en sus vidas de distinto modo, pues mientras se trataba de convertir a la nobleza indígena en españoles de segunda categoría, no ocurría lo mismo con los indios comunes.
- El testimonio de Guaman Poma es enunciado desde la posición de un integrante de la nobleza indígena que ha pasado por un proceso de aculturación que buscaba convertirlo en un español de segunda categoría.

Referencias bibliográficas

Grosfoguel, R. (2013). Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI. Tabula Rasa. Recuperado de: <http://www.revis-tatabularasa.org/numero-19/02grosfoguel.pdf>

Losada, J. (2014). Ontología y poder colonial. Claves analíticas a propósito de la colonialidad del ser. Bogotá, Colombia: Editorial Buenaventura.

Maldonado-Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel, El Giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global (pp. 127-167). Recuperado de: <http://www.ram-wan.net/restrepo/decolonial/17-maldonado-colonialidad%20del%20ser.pdf>

Mignolo, W. (2007). La Idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial. Recuperado de: <http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libreria/420.pdf>

Poma, G. (2005). *Nueva Corónica y Buen Gobierno*. México: Fondo de Cultura Económica. (Edición de Franklin Pease)

Quijano, A. (2001). Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina. En W. Mignolo. Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo (pp. 117-131). Recuperado de: <https://antropologiadeoutraforma.files.wordpress.com/2013/04/quijano-anibal-colonialidad-del-poder-cultura-y-conocimiento-en-amc3a9rica-latina-2000.pdf>

Zimmerman, K. (1991). Lengua, habla e identidad cultural. Estudios de lingüística aplicada, (14), 7-18. Recuperado de <http://ela.enallt.unam.mx/index.php/ela/article/viewFile/162/148>

Recibido: Agosto 2018
Aceptado: Octubre 2018

Memorias de Sophia

**MERCEDES CABELLO DE CARBONERA:
EL POSITIVISMO MODERNO (1876)
LA RELIGIÓN DE LA HUMANIDAD (1893)**

Edmundo Roque Vera¹

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

celibe86@yahoo.es

Resumen: La notable escritora peruana Mercedes Cabello de Carbonera (Moquegua, 1845-Lima, 1909) influenciada por la corriente del positivismo y del naturalismo, fue la iniciadora de la novela realista peruana. Escribió seis novelas de contenido social e intención crítica, siendo las más exitosas Blanca Sol (1888), Las consecuencias (1890) y El conspirador (1892). Es autora también de numerosos artículos y ensayos publicados en la prensa peruana, sobre temas literarios y sociales. El motivo de esta introducción es presentarles dos trabajos de esta intelectual, poco leídos y comentados² acerca del positivismo desarrollado en el Perú: El Positivismo moderno (1876) y La Religión de la Humanidad (1893)

Palabras clave: Positivismo, Religión de la Humanidad

Abstract: The remarkable Peruvian writer Mercedes hair de Carbonera (Moquegua, 1845-Lima, 1909) influenced by the power of positivism and naturalism, was the initiator of the Peruvian realistic novel. He wrote six novels of social content

1 Egresado de la Escuela Profesional de Filosofía de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Ganador del Concurso de Proyectos de Iniciación Científica-Primera Convocatoria organizado por el Vicerrectorado Académico-UNMSM en el año 2006 con el proyecto “Balance del Pensamiento filosófico en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos desde 1869-1909”, de cuyo material prepara su tesis de Licenciatura.

2 Ver Isabelle Tauzin Castellanos, “El positivismo peruano en versión femenina” en Boletín de la Academia Peruana de la Lengua, Lima, No. 27 (1996), pp. 79-100.

and critical intention, being the most successful White Sun (1888), consequences (1890) and the conspirator (1892). He also wrote numerous articles and essays published in Peruvian newspapers, literary and social issues. The purpose of this introduction is to introduce two works from this writer, little read and commented about positivism developed in the Peru: the modern positivism (1876) and the Religion of humanity (1893)

Key words: Positivism, Religion of Humanity

LOS ENSAYOS

El primer ensayo corto que presentamos es una ligera crítica al positivismo de Comte en su rasgo más superficial, muy general y es, hasta peyorativo. Pero toma en cuenta mucho el mentado concepto de progreso que el positivismo de Comte considera, como de igual modo, el providencialismo presente ya en otras doctrinas del momento que configurarían otros positivismos³. El positivismo comteano, todavía por esos años, en nuestros medios académicos, no era tomado como una doctrina filosófica relevante para nuestro país.

Es justamente con el conflicto bélico con Chile en donde se toman en cuenta los preceptos doctrinarios comteanos sobre la Religión de la Humanidad, siendo los propulsores los chilenos, en Latinoamérica, los hermanos Lagarrigue (Jorge, Juan Enrique y Luis) con quienes nuestra autora toma contacto y comunicación años posteriores al conflicto bélico.

Dichos hermanos fundaron en 1883 la Iglesia Positivista que luego se constituyó en la Sociedad Positivista, desde donde iniciaron una labor divulgativa escribiendo artículos, publicando cartas⁴, etc.

3 Véase el artículo de Córdova, Helí (2012) “Los positivismos de la Facultad de Letras de la Universidad de San Marcos (1869-1880) en Ciudadanías Discursivas. La filosofía peruana en el siglo XIX. Lima: s/n: 63-73.

4 Entre las publicaciones en español de los hermanos Lagarrigue son: , *Positivismo y Catolicismo*, (1884), *La Asamblea Católica ante la verdadera religión. Carta al señor don Joaquín Larraín Gandarillas* (1884); de Juan Enrique: *La Religión de la Humanidad* (1884), *La separación de la Iglesia y el Estado* (1884), *El tránsito a la religión de la Humanidad* (1884), *Centenario de Diderot* (1884), *La verdadera política* (1886), *Los desafíos ante la moral positiva* (1886), *Circular religiosa* (1886), *Carta al*

Por este motivo, Juan Enrique Lagarrigue publica la carta abierta como libro, dirigida a nuestra autora en 1892, y ella, al año siguiente, publica en Lima por medio de la imprenta Torres Aguirre, su ensayo en forma libro (como una carta abierta) *LA RELIGION DE LA HUMANIDAD*.

En ella, proyecta un futuro de paz y orden social justo entre el Perú y Chile, basado en el progreso científico, futuro manifestado mediante el altruismo y el deseo de una felicidad universal coincidente con los avances científicos.

Además, en este ensayo, Cabello denuncia y ataca el poder de la Iglesia Católica, rechaza a las dictaduras imperantes en Latinoamérica, impugna la misoginia en el positivismo comteano, valorando la educación como único medio de superación y liberación femenina.

Sobre las relaciones de Perú y Chile, comenta y recuerda Cabello sobre los llamados constantes que hizo el señor Lagarrigue en sus discursos sobre la devolución de los territorios de Tacna y Arica.

No hay que dejar de mencionar que Cabello no fue la única quien sostuvo un contacto con los hermanos Lagarrigue. María Margarita Magdalena Muñoz Segúin o sencillamente Margarita Práxedes Muñoz fue otra de las intelectuales peruanas con quien sostuvo una amistad y comunicación, dialogando y debatiendo algunos aspectos de la doctrina sobre la Religión de la Humanidad. Muñoz, quien afincada ya en Chile en esos años, publica su novela sociológica *La Evolución de Paulina*⁵ donde no solo se muestra partidaria de la difusión del positivismo de Comte sino también crítica del aspecto del rol de la mujer

señor don Juan Valera sobre la Religión de la Humanidad (1888), Carta a1 señor don Zorobabel Rodríguez, (1889), Carta a la señora doña Emilia Pardo Bazán, (1889), Segunda carta al señor don Zorobabel Rodríguez, (1889), Segunda carta a la señora doña Emilia Pardo Bazán, (1884), Segunda carta al señor don Juan Valera, (1890) La Poesía positivista. Carta al señor don Guillermo Puelma Tupper. (1890) (de Luis) y, Carta a la señora doña Mercedes Cabello de Carbonera. (1892), Homenaje tributado a Colon en la Sociedad Positivista (1892), etc. (Datos tomados de este último documento editado en Santiago de Chile por medio de la Imprenta Cervantes, 1892)

5 Muñoz, Margarita Práxedes (1893) Santiago de Chile: Imp. Cervantes. (Primera edición)

dentro de la Religión de la Humanidad.

A continuación, los ensayos indicados y que, seguro, son insu-
mos claves para entender su pensamiento.

Recibido: Agosto 2018

Aceptado: Octubre 2018

El positivismo moderno (1876)

La religión de la Humanidad (1893)

EL POSITIVISMO MODERNO⁶

En la vida de las sociedades como en la de los individuos, hay épocas de transición. Épocas de prueba y de difícil vida.

Las sociedades como los individuos, siguen esa ley inmutable de la naturaleza, que hace que el niño llegue a ser hombre y las sociedades incultas lleguen a ser civilizadas.

Épocas son estas de grandes innovaciones, pero también de grandes vacilaciones.

Preciso es abandonar las antiguas creencias y convicciones; pero sucede desgraciadamente que dejamos estas, cuando no hemos dados forma alguna a las nuevas.

Diríase que nos desalhajamos de todos nuestros adornos, estando aun en diseño los que vamos a adoptar; y abandonamos locamente la senda que seguíamos, cuando no hemos ni delineado la nueva.

Esta época azarosa y de transición, es a no dudarlo, la época que atravesamos.

Las ciencias, las bellas artes y más aún nuestras creencias religiosas, se resienten de estas innovaciones, que si bien pueden conducirnos a grandes y saludables reformas, nos tienen al presente en difícil y violenta situación.

El positivismo que todo lo reduce al oro, haciendo consistir la gloria, el saber, la virtud, el poder, la caballerosidad, en crear-se una fortuna, o como se dice hoy, una posición a cualquier precio, a cualquiera costa; nos invade cada día más y más.

Bajo su influencia, se han sucedido todas nuestras innovaciones.

Su mano, parece comprimir las inteligencias, estrechándolas en el limitado círculo de las aspiraciones materialistas.

6 Publicado en *El Correo del Perú, Periódico semanal con ilustraciones mensuales*. Año VI, Tomo VI, página XXV. Número extraordinario del 31 de diciembre de 1876.

Al contacto helado de esa metálica mano, la poesía ha plegado sus nítidas y delicadas alas. Su influjo mortal se ha dejado sentir, hasta en el augusto y sagrado templo de las Musas.

Por eso, escuchamos que al poeta, a ese hijo predilecto del casto consorcio de las Musas y del Ideal, se le dice: Cantad la industria, cantad el vapor y la electricidad; repitiéndosele la frase sacramental de los americanos del norte: el tiempo es dinero.

Por eso, la poesía sentimental, esa noble y bella representante del corazón, esa musa coronada de mirto y de laurel, que amó, que suspiró, que lloró, con el Dante, con Byron y con Lamartine, la vemos proscrita y rechazada, despojarse avergonzada de su sencilla e ideal vestidura, para colocarse el tosco y pesado manto de la poesía positivista.

Considerando estas innovaciones, comprendiendo las graves consecuencias que pueden traernos, tanto en nuestra vida individual, cuanto en nuestra social; nos hemos preguntado con honda y dolorosa angustia. ¿Quién equilibrará la tendencia fatalmente marcada de un siglo, que a la luz de áureos reflejos, pretende nivelarlo todo, reduciéndolo a guarismo representativos de bienes materiales?

¿Quién despertará en el alma, el sentimiento moral y el sentimiento de lo bello, esas dos antorchas, que iluminan el ideal, al que debe modelar el hombre todas las aspiraciones de su alma?...

¿Quién? ¿Si hasta el poeta se arrastre en el fango del positivismo moderno?...

No se crea, por esto, que quisiéramos ver restaurada aquella época de sentimentalismo romántico, que por más de medio siglo, no hizo más, que enervar los espíritus, estragar el gusto y falsear los principios de la razón.

Los excitantes del alma, son como los del cuerpo: usados en pequeñas dosis, producen sus beneficios y saludables efectos: el abuso trae siempre la enfermedad y la postración.

El misticismo, lo mismo que el sentimentalismo, llevados hasta la exageración, no han producido en sus manifestaciones sino monstruosidades condenadas a morir.

No hallamos mal ni nos atrevemos a vituperar que el poeta canta la industria, el vapor y la electricidad, esos poderosos agentes de la civilización, que nunca serán bastante ponderados; pero si creemos, que somos injustos pretendiendo encadenar su inspiración a nuestras miras utilitarias.

Hoy, más que nunca, necesita el poeta elevarse hasta el cielo del ideal; y cual el prisma que descompone la luz derramándola en vivísimos y variados colores, descomponer las pasiones egoístas del corazón, dirigiéndolas por la senda de las nobles y puras aspiraciones del alma.

Una sociedad sin ideal, es triste y lóbrega, como uno de esos días de invierno que el rey de los astros no ilumina.

El ideal es el sol que hace fructificar las ideas en el alma, como el de Mayo, las mies que hemos confiado a la tierra.

Una sociedad sin ideal se convertirá bien pronto en una sociedad mercantil, cuyo único móvil será el interés, el vil interés de cada cual.

Observemos los pueblos en los que la esplendente luz del ideal no ha iluminado su conciencia ni fecundado su espíritu. Allí encontrareis una nación, que no participa del movimiento regenerados de la civilización. Segregada de los demás, diríase que, es un miembro muerto en el cuerpo que forma las naciones.

Allí, si es cierto que el comercio y las industrias progresan: también lo es, que las bellas artes, lo mismo que las ciencias especulativas, quedan estacionarias y languidecen por falta de movimiento y de noble estímulo.

Sin ideal, sin ese poderoso motor del espíritu, no podemos ni aun concebir el verdadero progreso de un pueblo.

Como un ejemplo de lo que dejamos dicho, podemos citar

a China y el Japón; esos dos pueblos que parecen haberse quedado estacionarios, en el mismo estado en que estuvieron hace dos mil años.

¿Qué les faltan esos pueblos tan inteligentes como industriales, para entrar en la congregación de las naciones civilizadas?

Les falta el ideal, esa luz civilizadora que solo puede vivir alimentada por los nobles sentimientos del alma: el sentimiento de lo bello y el sentimiento de lo infinito.

Parafraseando a un escritor, diremos: “Un pueblo sin ideal ve pasar sus días, como una procesión de sombras”.

Nuestro siglo después de haber concluido victoriosamente, con el romanticismo de la Edad Media, parece que tiende a seguir la ley fatal de toda reacción, cual es, lanzarse al lado opuesto.

¡Fatal reacción ciertamente!

Ella puede conducirnos al aniquilamiento, a la postración, a la muerte del espíritu.

Equilibrar esta reacción, cuya influencia fatal no puede ocultarse a ninguna inteligencia; he aquí la verdadera misión del poeta.

Las sociedades progresan no al impulso de una fuerza dada, sino al impulso simultaneo de aquellas fuerzas que dimana de lo que podemos llamar su cuerpo y su espíritu.

La China y el Japón no pueden aspirar a llamarse civilizadas, a pesar del adelanto que han alcanzado en esas naciones, el comercio, las manufacturas y todas las industrias,

Tampoco podríamos llamar civilizados a un pueblo, que quisiera vivir en la contemplación y el idealismo, olvidando su comercio e industria.

La unidad de progresos forma la civilización de un pueblo, como la unidad de bienes para el cuerpo y para el alma, forma

El positivismo moderno (1876)
La religión de la Humanidad (1893)
la felicidad de un individuo.

Mercedes Cabello de Carbonera

Lima-1876

CARTA⁷

SOBRE LA RELIGION DE LA HUMANIDAD

Señor D. Juan Enrique Lagarrigue.

SEÑOR Y AMIGO DE TODO MI APRECIO

No cumpliría debidamente con el amigo e ilustre colega, si no contestara por la prensa, a la carta pública (impresa en un folleto de 42 páginas) que con fecha 18 de Arquímedes de 103 (11 de abril de 1892) me dirigió usted desde Santiago de Chile; carta que ha obtenido en Europa y América, la circulación y aplauso que merecen, la ilustre pluma de usted, y el hermoso tema en que se ocupa.

Principiaré manifestándole mi profunda gratitud por las frases excesivamente benévolas y halagadoras con que juzga usted mis aptitudes para desempeñar la elevada misión de propagadora de las doctrinas filosóficas de Augusto Comte, colocando a mi humilde nombre, al lado de las eminencias literarias a quienes con el mismo fin, ha dirigido usted sus importantes y moralizadoras cartas, sobre la Religión de la Humanidad.

Le confieso, señor Lagarrigue, que mucho he vacilado antes de resolverme a darle pública contestación a su interesante carta; no por falta de entereza para discurrir y tratar sobre la doctrinas que yo juzgo no solamente sublimes y morales, sino también capaces de abrirles nuevos senderos a las corrientes civilizadoras del porvenir; sino porque, más de un amigo y colega mío, juzgaban que sería peligroso herir la susceptibilidad del clero católico, hartó transigente en cuestiones de este género. Pero yo, que tengo tan alta idea de sensatez del clero de mi patria y veo que en países esencialmente católicos, como España, México y Chile, se escriben y publican libros y artículos sobre estos mismos temas, creo y estoy convencida de que no había esa corporación de querer llevar el estigma del fanatismo e ignorancia, tan ajeno a las sociedades de siglo XIX.

Creo también, que muchos de los que desestiman las doc-

⁷ Cabello, M. (1893) *La religión de la humanidad*. Lima, Impr. de Torres Aguirre.

trinas de Comte, es porque las desconocen en sus tendencias altamente moralizadoras, y austeramente religiosas.

Y para aquellos lectores (en especial para las lectoras) que desconozcan el positivismo o Religión de la Humanidad, en la cual Comte encerró todas sus teorías sobre moral social y religión positiva, haré aquí ligero resumen de esas doctrinas, aunque no sea más que, para interesar la curiosidad a favor de esas enseñanzas, dignas de ser conocidas y estudiadas.

Bien se me alcanza que abundan gentes para quienes es irrisorio y hasta ridículo, hablarles de los grandes principios de una doctrina basada en la abnegación y altruismo. Comprendo también, que ese gran Ser, que es la Humanidad, elevada al ideal de un símbolo, no imaginario e hipotético, sino real y positivo, es una idea abstracta de esas que la generalidad del vulgo rechaza, como inverosímiles y absurdas.

Es pues, arduo y dificultoso en nuestra época y en nuestras sociedades, hablar de una doctrina en la cual se enseña que el interés personal debe estar subordinado al interés social, siendo el hombre, no más que, el abnegado servidor de la Humanidad; donde no se reconoce otra sabiduría que aquella derivada de la más pura moral; de esa que es la ciencia suprema, a la cual todas las demás ciencias, deben llevarle el contingente de sus luces; donde se proscribía la guerra, ese crimen nefando, y se pretendía salvar al proletario, y curar el pauperismo, ese cáncer social que carcome las sociedades modernas; donde se quiere que el amor universal, inspire la conducta de los hombres, combine todos sus deberes, todas sus acciones, y sea en fin, el regulador de la vida social del hombre civilizado; hablar de todo esto en época como la presente, en que las naciones se arman hasta los dientes, y se enseñan los puños, rabiosas de que el miedo las retenga en actitud pacífica y expectante, hablar de altruismo y abnegación en sociedades donde tanto abundan los egoísmos de la egolatría y los fanatismos de añejos errores, parece sensata tarea, propia de soñadores y utopistas.

Pero la historia, a la que debemos siempre pedirle lecciones, nos demuestra que es precisamente ésta la atmosfera necesaria

para la propagación de ese género de enseñanzas.

Las grandes doctrinas morales, han hallado siempre difusión entusiasta y aceptación decidida, allí, donde la corrupción y la inmoralidad, han minado con mayor estrago las sociedades, y donde, esas doctrinas llegan, como la luz en medio de las tinieblas.

En el corazón del hombre, cualquiera que sea su obcecación, existe una fibra sensible, que vibra siempre que la mano del Bien la pulsa.

¿Por qué hemos de desesperar pues, de que, con todos sus egoísmos egolátricos, con todos sus fanatismos intransigentes, con todos sus odios nacionales, sean estas jóvenes y educables sociedades de América, las iniciadoras del movimiento altruista que puede regenerarlas y llevarlas a la realización de un orden social, que le proporcione mayor suma de felicidades y bienestar?

Las almas honradas y buenas, que sienten la necesidad de vivir en el ambiente purificado por la moral, se dejan seducir fácilmente por doctrinas que, como la Religión de la Humanidad, tiene fases bellísimas, como que en resumen, ella no es más que, el principio de la fraternidad universal, guiando la conducta de los individuos, combinando sus deberes, sus placeres, su vida toda, para que de allí pueda derivarse, sin daño de unos y provecho de otros, el principio de vivir para los demás.

El fin primordial del positivismo no es otro que encausar y disciplinar las fuerzas materiales y espirituales que han surgido del pasado, y que deben actuar en lo porvenir.

Como doctrina filosófica, es también muy superior, por haber puesto en contribución a todos los conocimientos humanos, a tal punto, que las matemáticas, la astronomía, la física, la química, la biología, la sociología, han sido reducidas a simples prefacios de la moral, o más bien, contribuyentes de la gran ciencia que, según el positivismo, es la moral, deduciendo de aquí, que la verdadera ciencia es la que conduce al bien y a la

sabiduría, no es posible sin la virtud.

En cuanto a sus principios como doctrina religiosa, quizá es demasiado sublime, por pretender llevar sus conclusiones más allá de lo que el vulgo de los hombres, puede practicar. El yo, ese sentimiento poderosísimo, que es el centro de gravitación de todos los instintos más poderosos de la naturaleza humana, derivados del instinto de conservación y del amor a sí mismo, queda aniquilado en el positivismo de Comte.

Esto si bien coloca a esa doctrina a una altura elevadísima, a la vez el escollo en que tropezarán y caerán muchos de los que pretendan profesar sus principios. Y esta, sin duda, es la causa de que, el positivismo de Emilio Littré, frío, razonado, y menos exigente, tenga por adeptos gran número de sabios, filósofos y pensadores de la vieja Europa; en tanto que el positivismo de Comte, maestro de Littré, apenas su cuenta hoy en Europa y América, algunos grupos entusiastas y decididos; mucho más entusiastas los del nuevo que los del viejo Mundo.

Es cierto que el positivismo de Littré es esencialmente científico, en tanto que el de Comte, sin dejar de ser científico, es profundamente religioso.

Littré no aceptó la herencia religiosa de su maestro, y quiso hacer del positivismo una doctrina puramente filosófica y científica, sin injerencia alguna con el sentimiento religioso, sobre el cual, Comte construyó el gran edificio de la Religión de la Humanidad. Littré abundando en riqueza del positivismo, rechaza todo conocimiento imaginado, y sol acepta el hecho verificado; y así se eleva a lo incognoscible para explicar la inmanencia del universo por causas que están en él mismo. Comte menos metafísico y más humano, quiere que la ciencia y la filosofía se compenentren formando completa unidad, para que de ese consorcio nazca una religión positiva y universal.

Comte tuvo la elocuencia del sentimiento del genio, que seduce, porque es la irradiación de lo bueno y de lo bello. Littré tuvo solo la elocuencia del genio analítico, frío, y razonado; Comte se dirigió al alma afectiva, que es el motor poderosísimo

de la naturaleza humana; Littré a la razón pura, que es contemplativa e impasible.

¿Cuál de los dos llegaría a ser el verdadero Mesías del positivismo?...No vacilamos en la contestación.

Las almas se conquistan por el sentimiento más bien que por la inteligencia.

Amar es más grande que pensar; y el amor tiene fuerzas de asimilación y reproducción que no alcanza el pensamiento, sino fecundado por el amor.

Cuando Augusto Comte predijo que la nación española había de darle sus mejores apóstoles, acertó en cuanto a la índole afectiva y generosa del pueblo ibero; más no en cuanto a la posibilidad de que pueda ser la primera en esa iniciativa.

La raza española es antigua y es creyente; y por confirmaciones históricas sabemos que, la pureza de sangre es un elemento conservador, no un factor de progreso. Tanto más fija en sus creencias es una raza, cuanto es más antigua; tanto más apta para el progreso y más dócil a las innovaciones, cuanto es más cruzada.

La decadencia de una raza, va siempre unida a la decadencia de una religión; es como un miembro que recibe la sangre desoxigenada y anestesiada de un cuerpo que está en agonías.

Perdóneme, pues, señor Lagarrigue, si le digo que, discrepamos en opiniones, por más que en este punto usted siga a Comte, cuando afirma ser más posible y hacedero, convertir o catequizar a un creyente católico, haciendo de él, un ferviente positivista, que no a un escéptico materialista. Paréceme esto, tan hipotético, como afirmar que es más factible llenar de líquido un vaso que está completamente ocupado, que llenarlo estando vacío.

La fe es un atleta invencible que defiende sus dominios denodadamente, y sobre el cual, jamás nadie ha podido pasar, sino cuando ha caído herido de muerte.

No implica, pues, desestimación por el pueblo español, el decir, emitiendo una opinión que, no será en España donde se realice la gran revolución filosófica que inicie la nueva era de la Religión Universal; si será en París, en ese pueblo cosmopolita donde se han concentrado todas las razas y germinan todos los cruzamientos imaginables; y donde las fuerzas intelectuales provenientes de esa condición fisiológica, actúan poderosamente. París será su cuna; pero América será su centro de acción; América lleva en este punto la gran superioridad, de hallarse libre de las leyes del atavismo que fatalmente encadenan a los pueblos a un orden de ideas impuesto con la incontrastable fuerza de la transmisión hereditaria; ella puede elevarse y empaparse en nuevas doctrinas y nuevas creencias, considerándose desligado de un culto, cuyas magnificencias y esplendores, están íntimamente unidos a otros tiempos, a otros pueblos y a otras razas.

Hay algo más: el cristianismo para sus viejos y fervorosos creyentes, tiene faces sumamente consoladoras y llenas de aliciente, que no encontrarán en otra religión; él se adopta admirablemente a las aspiraciones del corazón humano, interpretando sus tendencias naturales, y ofreciéndole, el íntimo consuelo tan halagador en esta desgraciada y mísera existencia, de alcanzar la vida eterna y la bienaventuranza completa, en cumplimiento de aquella hermosa promesa que dice: bienaventurados los que lloran, porque de ellos será el reino de los cielos.

El positivismo rechaza y reprueba toda idea de premios y castigos, considerándola indigna de su moral altruista, abnegada y noble; quiere que la moral se depure de toda ideas egoísta, que pudiera imprimirle ese sello mezquino y pobre, propio del que atesora con el fin de acrecentar un caudal, o del que hace un sacrificio para recibir un premio, quitándole así a la moral, esa aureola de pureza que debe llevar.

El positivismo, no reconoce, es cierto, más que un solo Ser Supremo, y ese es la Humanidad; a ella deben referirse nuestras afecciones, para amarla, nuestras contemplaciones para conocerla, nuestras acciones para servirla. Bajo la influencia de

todos los esfuerzos humanos, obrando en el mismo sentido, supone que debe acrecentarse la suma de bienestar general, y por consiguiente, de mejoramiento de la vida social del hombre civilizado. En el positivismo, el individuo no es más que, un deudor moral, intelectual y material, de la colectividad humana; la cual ha sido elevada a la categoría de un símbolo que es el Gran Ser.

Con esta idealización, se ha querido sin duda, imbuir en el corazón del hombre, el anhelo de su propia perfección, que es a la vez el de su único ídolo. Es así que el positivismo, rinde culto, no solo a la Humanidad viviente, sino también a la del pasado, como medio de inmortalizar sus virtudes y enseñarnos a seguir su ejemplo.

Los principios de la doctrina de Comte, no están en pugna con ninguna creencia religiosa, ni mucho menos con el catolicismo, al cual respeta y acata, reconociéndole los grandes servicios que ha prestado en su larga y meritoria labor de moralizar el mundo. De los trece meses que componen el calendario positivista, el primero, lleva el nombre de Moisés, y el sexto el del gran San Pablo, al que se le venera como a uno de los más conspicuos y grandes fundadores del catolicismo.

Usted mismo, señor Lagarrigue, ha hecho elocuente apología de esa religión, cuando dice: “El catolicismo ha sido elaborado por lo más selecto de la Humanidad, como que tuvo en su seno, durante varios siglos, una serie de hombres eminentes por su corazón, su inteligencia y su carácter, eternos modelos de servidores de nuestro linaje”.

Para los positivistas, Santa Teresa es el tipo más perfecto de la Santidad; y el más acabado modelo de una buena servidora de la Humanidad. Y no solo ella, todos los individuos, cualquiera que haya sido su creencia religiosa, si es que han propendido al progreso humano y al mejoramiento de nuestra especie, quedan virtualmente incorporados al Gran todo, considerándoseles como fieles intérpretes del sentimiento altruista, base y fundamento de la Religión de la Humanidad. De esa suerte se unen en el tiempo y el espacio todos los impulsos nobles que

se manifiestan o se manifestaron en el orbe entero; pudiéndose unificar en un mismo sentimiento, y en una misma acción, todas las tendencias nobles y generosas el hombre.

El calendario positivistas es la síntesis de la existencia humana, es la totalidad idealizada, de cuantos movimientos, ya sea de afecto de utilidad o sociabilidad, puede sentir el ánimo.

Los trece meses de que se compone ha sido bautizados así: el de la Humanidad, el del Matrimonio, el de la Paternidad, el de la Filiación, el de la Fraternidad, el de la Domesticidad, el del Fetichismo, el del Politeísmo, el del Monoteísmo, el de la Mujer, el del Sacerdocio, el del Patriarcado y el del Proletariado; a cada uno de ellos le corresponde una fiesta religiosa, que viene a ser la expresión de los lazos fundamentales del orden social, y de las diversas fases y funciones de la vida del hombre.

Además de estos nombres simbólicos, los meses llevan el nombre de alguno de los hombres que por su saber y sus virtudes, hayan merecido bien de la Humanidad; idéntico método se ha seguido con los días de la semana, que también llevan nombres de hombres eminentes.

En cuanto a las formulas y prácticas del culto externo, el positivismo ha seguido el ejemplo de sus antecesoras las religiones que le han precedido; y así como las religiones antiguas se copiaron las unas a las otras, y el paganismo reprodujo los dioses cabires de la religiones de los fenicios y los egipcios; y más tarde el cristianismo adoptó los ritos, muchos símbolos y practicas tomadas de paganismo griego; así el positivismo aceptando la herencia, se ha asimilado algunas de las formulas del catolicismo.

Esta transmigración de símbolos religiosos, se ve con mayor claridad en la dios Isis de los egipcios, convertida en Ceres por los griegos, transformada en Virgen María por los católicos, y hoy elevada a Virgen Madre por los positivistas.

En todas esas creaciones, manifiestase el sentimiento de lo bello y de lo bueno, divinizando a la mujer, por ser la criatura

más simbólica de esos sentimientos.

Como doctrina sociológica, el positivismo contiene conclusiones que responden en la época actual, a muchas situaciones de difícil solución; una de ellas es la que se refiere al socialismo, o la lucha del capital y el trabajo.

El positivismo, si bien se aleja de los principios del comunismo falansteriano enseñado por Fourier, que organiza el trabajo por medio de grupos y familias asociadas; alejase también de la escuela sansimoniana, que se propone nueva organización de la religión, de la familia y de la propiedad; tiene, no obstante, semejanzas con ambas por sus tendencias proteccionistas al proletariado. El positivismo quiere que la riqueza que debe considerarse la social en su fuente, lo sea también en su destinación; y para ello establece deberes por los cuales el capitalistas, ya sea empresario, propietario o industrial, queda obligado a dirigir sus capitales, sin otra mira que la del bienestar social, quedando obligado a ser un cuasi gerente de sus propios bienes. El patriariado y el proletariado, son dos entidades unidas por deberes y obligaciones, perfectamente deslindadas.

Tal es, a grandes rasgos la doctrina a favor de la cual, se propone usted, en su elocuente y hermosa carta, inclinar mi voluntad, para que yo consagre mi humilde pluma al servicio de su propaganda.

Sin que esta carta importe un compromiso de mi parte, quiero manifestarle, no solo mi admiración y entusiasmo por sus principios, sino también mis dudas y las deficiencias que quizá por ignorancia encuentro en ella.

Confesaré, no obstante, que el positivismo en su parte más esencial, me seduce, como me ha seducido siempre, toda doctrina que propone un fin grandioso, abnegado y sublime.

Hace años que mis creencias más íntimas respecto al mejoramiento de estas sociedades, mis únicas previsiones consoladoras, referentes a la solución de los grandes problemas sociales

que hoy agitan al espíritu humano, han tenido por única base y preferente norma, las enseñanzas de Augusto Comte.

Aquí en la historia de mi propia patria, encuentro episodios recientes que confirman y aseguran estas creencias mías.

Jamás olvidaré, señor Lagarrigue, que cuando el Perú se encontraba caído, ensangrentado y exánime, como el gladiador después de larga y cruenta lucha, y las exigencias tiránicas del vencedor, le imponían como contribución de guerra, el sacrificio de dos de sus más valiosas e importantes provincias; cuando los gobiernos de América en su casi totalidad, contemplaban con culpable apatía y temeraria indiferencia, levantarse a fatídica sombra de la conquista de América y el Perú, bajo la presión de la fuerza brutal de las armas, debía firmar el espantoso pacto de su propia desmembración; entonces, en el mismo Chile, en la patria de los favorecidos por la victoria, se levantó una elocuente y generosa voz para protestar del derecho de conquista, pidiendo el respeto a la autonomía de la nación peruana, y su integridad territorial.

Y esa voz, señor Lagarrigue, fue la de Usted, que en nombre de la doctrina altruista de la que es usted ilustre representante, invocó la justicia para el vencido y la equidad para el pacto de la paz que debía ajustarse.

Y no solamente, entonces; hoy mismo, en el Centenario de Colón, su virtuosa palabra se ha dejado oír, pidiendo la reintegración de los territorios injustamente usurpados, o cuando menos, la devolución de naves y banderas.

Cuando la doctrina de Comte, no tuviera otros títulos para llamarse benemérita de la civilización, este solo hecho bastaría para manifestarnos, que ella es la doctrina por excelencia civilizadora y humana.

¡Y la generosa voz de usted, quedo confundida y apagada, entre el clamoreo de los victoriosos, sin alcanzar más que las recriminaciones de los que calificaron de antipatriótica la noble conducta de Usted! Y sobre los escombros humeantes

de las poblaciones incendiadas, sobre la sangre aún caliente de hermanos muertos en cumplimiento del deber, sobre la ruina y desolación de todo un pueblo, no se dejó oír una sola protesta contra aquel ultraje a la humanidad y a la civilización. ¡Pero si allá, en su patria, escucharía usted los canticos, y los Te Deum, elevados en acción de gracias al Dios que preside las batallas, por haber guiado, las huestes que asolaron y ensangrentaron a un pueblo hermano!...No pretendo hacer acusaciones retrospectivas, ni recriminaciones a los que así procedieron. Comprendo que no debemos olvidar, que todas las religiones que hoy se profesan en el mundo, nacieron y se difundieron en épocas en que el espíritu guerrero era un elemento civilizador. ¡Lógico y natural es, pues, que hoy continuando tradiciones y antiguas prácticas, se derramen bendiciones y se eleven canticos en loor de aquel dios, a quien le plugo dar la victoria, a la fuerza brutal de las armas, y no a la causa altísima de la justicia!...

Citaré otro de los episodios elocuentísimos y recientes, realizado en América, bajo la influencia de la doctrina positivista.

En el Brasil ha caído un imperio y se ha levantado una República, sin que este portentoso cambio, costara una sola gota de sangre derramada en holocausto a las instituciones republicanas, regadas siempre con la sangre generosa de los pueblos, en sus conquistas políticas.

¿Cuál es el secreto de este suceso único en la historia de la civilización?

Los posteriores acontecimientos han venido a revelarnos que todos ignorábamos antes. Es que la mayoría de los hombres de Estado que llevaron a término ese movimiento revolucionario profesaban el Positivismo. Eran adictos a la doctrina que lleva el lema: Orden y progreso, y por síntesis de ella: Vivir para los demás.

Hoy más que nunca se deja sentir la necesidad de una doctrina, que en nombre de la Humanidad, proscriba la guerra, ese herencia fatal que, como marca ominosa, lleva nuestro siglo. Necesitamos una doctrina que bajo la verdadera catolicidad del

altruismo, estreche los vínculos fraternales de las naciones, llevándolas al convencimiento de que, la civilización moderna, no debe reconocer más fronteras que las de la civilización contra el salvajismo, de la justicia contra la usurpación.

El patriotismo, ese sentimiento que hoy necesitamos enaltecer y estimular, porque es el vigilante altivo y celoso de las nacionalidades, ha sido de continuo explotado por las malas pasiones, y compelido a guerras injustas y funestas.

La doctrina que venga pues, a enseñarnos, que toda sangre vertida en los campos de batalla, ya sea por defender a un hombre, extender una frontera, o proclamar a un dios, es un crimen contra la Humanidad; esa doctrina, ha dado gigantesco paso, hacia el perfeccionamiento de nuestra especie, y debe con perfecto derecho titularse bienhechora del linaje humano.

La paz perpetua entre las naciones, será la última expresión que nos manifieste, que la fuerza ha sido dominada por la razón; que el plomo le ha cedido el paso a la justicia.

No hace muchos años que el Congreso Internacional de la Paz, se dirigió en consulta al mariscal conde de Molke, sobre el porvenir de esa generosa causa, que se propone la extinción de la guerra; Molke, el gran estrategista, que debe al arte de guerrear, no solo su propia grandeza, sino también, la unificación de los Estados germanos, contestó abogando a favor de la guerra; y entre otros argumentos expone este: “Es innegable-dice-que la guerra tiene lados muy bellos, pues que estimula virtudes que en la paz permanecen inertes, con peligro de extinguirse”.

Bien se colige, que aquí se refiere al amor patrio, cuyo calor se acrece en presencia del peligro de los ultrajes y usurpaciones, consecuencia funesta de la guerra.

Tal razonamiento equivale a argüir a favor de las fiebres palúdicas, que fomentan la industria con la producción del quinin, y enaltecen a medicina que debe combatirlas.

El patriotismo, bajo el estampido de los cañones de dos bandos beligerantes, es más el reflejo del odio al enemigo que del

amor a la Patria.

Él es un sentimiento grande, noble y elevado, no por sí mismo, sino porque a él le está confiado al sagrado depósito de la autonomía de las nacionalidades amenazadas por los cañones de los ambiciosos y pérfidos; mañana, cuando esta amenaza haya desaparecido, será un sentimiento, pobre y mezquino, que al fin quedará absorbido por el grande amor a la Humanidad, que abraza a todos los hombres ya todas las naciones.

Hoy que la guerra, no es solo una calamidad de consecuencias inmediatas y pasajeras, sino trascendentales e incalculables, pues que lleva a las naciones a la paz armada, muy más ruinosa que la misma guerra; agotando así estérilmente sus presupuestos, cuyo déficit va a gravitar sobre el cansad brazo del proletariado y del industrial; hoy más que ayer, la guerra es horrendo crimen social, y la religión o la doctrina filosófica que llegara a extinguirlo, conquistaría simpatías y bendiciones. Nacidas desde los más hondo de los corazones buenos.

Los que dicen que la guerra es el estado natural del hombre, parecen no haber observado el movimiento sociológico que se opera en el mundo moderno: los hombres de guerra, de fuerza y de rapiña, desaparecen rápidamente, en tanto que los pensadores, los filósofos, los artistas, los hombres de ciencia, se multiplican maravillosamente. En la historia misma del pasado, se realiza portentosa reacción. Comparemos a los hombres de espada con los hombres de idea, y veremos empequeñecerse aquellos y crecer éstos, tomando proporciones gigantescas. Y así Homero ha pasado a ocupar el pedestal de Aquiles; Aristóteles ocupa solio más alto que el de Alejandro; Shakespeare llena el mundo con la gloria de su nombre, en tanto que Wellington apenas sirve para estudiar como ganó una batalla famosa en colaboración con la suerte. Y en nuestro siglo, después que Napoleón, ese genio destructor mimado de la fortuna, muere en el peñón de Santa Elena, solitario y olvidado, sin más compañía que la del fiel granadero Beltrán; y sobre su tumba cae el anatema de miles de madres desoladas, y otros tantos huérfanos infelices; después de aquel drama elocuentísimo y terrible,

¡presenciamos otro sublime y conmovedor!... Es la apoteosis de un genio benéfico. Y allá, en el cerebro mismo de Europa, vemos agruparse legiones de corazones, representando a todo el orbe civilizado, para ir a formar montañas de flores, regadas por mares de lágrimas, ¡sobre la tumba de Víctor Hugo!...

Cuando en lo porvenir, nuestro siglo sea simbolizado por alguno de sus grandes hombres, no se le llamará el siglo de Napoleón sino el siglo de Víctor Hugo.

Se ha dicho que el positivismo es utópico soñador y que a mayor abundamiento carece de un ideal. Sin dejar de reconocer sus deficiencias, creo que es posible aceptar lo que hay en él de grande y sublime, elaborando sobre las bases del positivismo la nueva fe del porvenir.

Una religión que no pretende imponerle a la razón su derecho de origen divino, lleva consigo la inmensa superioridad de ser esencialmente progresiva. Ella puede colocarse frente a frente de ese coloso que se llama Ciencia Moderna, no para ser desmentida y derrotada, sino para pedirle el concurso de sus descubrimientos, y ser a la par de él, la fuerza impulsiva de todos los progresos en el orden material y moral.

Yo no soy de la misma opinión de usted, señor Lagarrigue, cuando afirma que el positivismo es la Religión definitiva e inpercedera.

Para aceptar esta afirmación de usted, necesario era, principiar por creer que el espíritu humano, había de quedarse aquí, estancado e inmóvil eternamente.

Toda doctrina filosófica (y entendiase que en este número cuento cuantas religiones han existido) no es más, que la síntesis de una época, la expresión de los conocimientos y sentimientos de las generaciones que vienen elaborando sus principios morales.

Todas obedecen a las mismas leyes que en la naturaleza rigen

la vida humana; tienen fuerzas de asimilación y reproducción en su juventud, y llegan con los años, a la caducidad y a la muerte.

Así, el espíritu humano, ha pasado desde el fetiquismo, el politeísmo, el monoteísmo hasta positivismo. O lo que es lo mismo, de la religión espontánea, nacida bajo el terror al mal y el amor al bien, hasta la religión demostrada, nacida de las ciencias positivas, puestas al servicio de la moral social.

¿Porque no hemos de creer pues que, renovaciones y cambios radicales en la manera de ser social y moral de las futuras generaciones, y más aún, por grandes y nuevos descubrimientos científicos, se realicen evoluciones cuyo resultado sea nuevas creencias, nueva moral, nuevos principios que innoven todo lo existente?...

Quizá si un día, lo que hoy tan vaga e indeterminadamente llamamos, -suerte, destino, fatalidad, providencia, o lo que se le quiera llamar, a esa fuerza hoy incógnita y desconocida, que guía los destinos humanos, llegue a ser una ley natural, o más bien, uno de los muchos fluidos que actúan en el universo. Quizá si el magnetismo y el hipnotismo, puestos al servicio de la biología antropológica, lleguen a descubrir nuevas fuerzas psíquicas, cuyo poder sobre el cuerpo humano, sea lo que el timón para la nave, que el conduce por senda señalada y segura. Entonces, las doctrinas morales, serán como las cartas náuticas, que marquen el derrotero libre de escollos y peligros.

Si el genio del hombre le ha arrebatado al cielo sus rayos y a la tierra el vapor y la electricidad, ¿Por qué no podrá arrancarle sus secretos al alma humana?

Nuestra vanidad, hija de nuestro amor propio, es la que nos lleva a imaginar, que hemos llegado en moral y religión, al punto culminante de nuestras aspiraciones, cuando quizá no hacemos más que, elaborar el limo, con que ha de construirse el gran edificio del porvenir.

Hoy por hoy, la Religión de la Humanidad, ha asentado las bases sólidas de una nueva doctrina, no definitiva e imperece-

dera; pero si dando gigantesco paso, que la coloca a la altura de la civilización moderna.

Dejando a un lado este punto meramente recreativo, vengamos a la utilidad práctica del positivismo y a su importancia como doctrina filosófica y moral.

Hoy más que nunca necesitamos una infiltración de sentimiento moral, y de... ¿Por qué no decirlo? Religiosidad, por más que esta palabra, simbólico del mundo moral, esté del todo desvirtuada y casi ridiculizada, a causa del sobrenaturalismo, que le ha puesto en pugna con el sentido práctico de nuestra época, y más aún, con los progresos de las ciencias naturales.

¡Hoy más que nunca necesitamos levantar los sentimientos generosos, tornándolos activos y eficaces; despertar las aspiraciones a un orden social, donde aquel principio de la lucha por la existencia, no sea a levadura que diariamente ponemos a nuestras malas pasiones, emuladas por todos los egoísmos, y aguijoneadas por todos los malos ejemplos!...Dictar con leyes bien acentuadas la moral, esa de donde se deriva la vindicta pública, escarnecida y burlada en nuestras sociedades; colocar la virtud y el talento en el lugar que ocupan actualmente el dinero y la vil adulación, apaciguar la lucha del capital y el trabajo, que hondamente desorganiza las sociedades de Europa y América; estas profundas y radicales innovaciones, solo pueden realizarse al impulso de una doctrina religiosa, que hoy no puede ser otra que la Religión de la Humanidad.

Ya presiento que después de esta, y otras afirmaciones hechas en el curso de esta carta, asomará desdeñosa sonrisa a los labios de algún lector escéptico y pesimistas, que me juzgará contagiada de la locura y el optimismo del Maestro y sus adeptos. Ello, caso de ser así, no debilitaría ni amenguaría mis convicciones.

El dictado de loco dado a Comte por sus contemporáneos, es la repetición de una antigua tradición, que de puro vieja ha llegado a ser vulgar. Lo excepcional y raro hubiera sido, que Augusto Comte, siendo uno de esos genios innovadores y re-

volucionarios de primera orden, no hubiera merecido ese calificativo.

Loco y sacrílego fue Galileo, cuando dijo que la tierra giraba y el solo estaba inmóvil; loco y visionario fue Colon, cuando hablaba de tierras antípodas a las conocidas hasta entonces: loco y misántropo fue Rousseau, después de haber publicado el Contrato Social y el Emilio. En 1752 encerraron a Diderot en Vincennes ¡por haber publicado el primer tomo de la Enciclopedia!... ¡Y que más, el mismo Jesucristo, según confesión de uno de sus discípulos, era mirado por los que no creyeron en su misión divina, no más que como un pobre loco!...

La supuesta locura de los hombres de genio, es la acusación más elocuente de la insensatez de los hombres vulgares.

A pesar de la locura de Comte y de todos los positivistas, sus discípulos, la Religión de la Humanidad, se difundirá, no lo dudemos, cuando menos en sus principios altruistas y altamente fraternales que sin duda son los más importantes.

Miremos la historia. El espíritu de progreso es generoso y expansivo y sus manifestaciones son idénticas, tanto en los hombres como en los pueblos.

El egoísmo momifica a los pueblos y empequeñece a los hombres.

¿Cuáles han sido las colectividades que en el pasado han prosperado y prevalecido sobre las demás?...

No son ciertamente las colosales razas asiáticas del Indostán y la China, amuralladas en su egoísmo y sus tradiciones: son sí; las diminutas razas de Occidente, que impulsadas por la generosa idea de expandir su civilización han ido a derramar su sangre en bien de sus semejantes.

El cristianismo, esa oscura secta judaica, llegó a ser grande y dominar el mundo, no por otra virtud; que por su espíritu de caridad; y la caridad, que en el positivismo se llama altruismo, y en el socialismo se llama solidaridad, no es más que, el espíritu

de confraternidad, que es el eje de todos los movimientos benévolo del alma humana.

Si la Humanidad, tiende a algún fin, es sin duda a incorporar en la conciencia de la universalidad de los hombres, ese espíritu de confraternidad.

Cierto es que la propaganda de nuevas creencias religiosas, es en nuestra época, obra magna que demanda fuerzas colosales, pues que debe vencer, elementos fortísimo y casi insuperables. La iniciativa y difusión de las ideas, en este orden sociológico, no es ya como en tiempos remotos, la misión individual de una sola personalidad; es más bien la obra espontánea y colectiva de muchas inteligencias y muchos corazones: es la inmensa labor en que entra a prestar su contingente, el periódico, el folleto, el libro, la palabra hablada...

Pasaron ya para no volver, las épocas en que los filósofos, los apóstoles, los enviados del cielo, caminaban seguidos por las multitudes y acompañados de sus discípulos, perorando y predicando al aire libre, en plazas y lugares públicos.

La difusión de las ideas, si bien es hoy más rápida y fácil que antaño; ella se opera mediante largo y pertinaz proceso, por el cual nuestro espíritu llega al convencimiento, después de haber pasado las ideas por el tamiz de la discusión y del aquilatamiento, proveniente más del frío del corazón, que del calor de la inteligencia.

El descreimiento progresivo de nuestras sociedades, es síntoma, no de razonamiento ilustrado y vidente, sino de escepticismo frío y egoísta.

Todos dudamos de todos, llevando la neurastenia, asesina del alma, jen el fondo de nuestros pensamientos!...

Y esta duda tiene ya raíces muy hondas; ¡es el ciprés sembrado sobre la tumba de la Fe, muerta por la mano de los filósofos del siglo XVIII! Sus ramas funerarias y lúgubres, se extienden derramando sus sombras sobre nuestro espíritu.

¡Hijos de una fe muerta, todos llevamos el signo de la orfandad!..

Cuando Voltaire, escalando las más altas cimas de las murallas teológicas, exclamaba: ¡Destruyamos a la infame! Cuando Descartes, desnudándose de todas sus creencias, cual si llevara la abrazadora túnica de Deyanira, proclamaba la duda como la mejor base de investigación filosófica; cuando Kant, desmenuzando las doctrinas y pulverizándolas audazmente con la Crítica de la razón pura, sacaba la esencia y quinta esencia de ellas, para deducir de allí su inepticia y falsedad; cuando Vogt probaba que las leyes de la naturaleza son fuerzas bárbaras, inflexibles, que no conocen ni la moral ni la benevolencia; y Spinoza sentaba el principio de que todo es efecto de una necesidad absoluta, y que no hay libertad ni en el hombre ni en Dios; cuando Bichat probaba que la vida no es más que una excepción temporal de las leyes de la materia, una suspensión accidental de las leyes fisicoquímicas, que concluyen siempre por destruir al ser y gobernar la materia; y Haeckel exponía su teoría monística y evolutiva, para explicar la creación de los seres; cuando en fin, toda esa serie luminosa compuesta por sabios filósofos y poetas, y levantaron el hacha destructora de su lógica, tanto más afilada, cuanto mayores eran las resistencias que se le opusieron; ellos no fueron más que, destructores del pasado, y sembradores de la duda.

No debemos renegar que así haya sucedido, ellos cumplieron su misión.

En la ruta que sigue la civilización, el genio del hombre desempeña dos labores bien diversas, aunque igualmente benéficas. Unos destruyen, otros reedifican.

En el siglo XVIII el hacha de los destructores fue más activa que la mano de los sembradores. ¡Ah! Quizá ellos olvidaron demasiado que la duda y el escepticismo, son para el espíritu humano, cual las nieves perpetuas sobre las altas montañas; ¡matan las plantas y sus eflorescencias!...

Así como no hay luz que brote en el cerebro que no irradie

su fuego al corazón; así no hay sentimiento que prenda en el pecho, que no lleve su luz a la inteligencia.

La Religión de la Humanidad, ha venido pues, a llenar inmensos vacíos, aportando elementos poderosos de vida y sentimientos delicadísimos; ella puede ser cual la lluvia fecundante, después que el hacha experimentada del leñador ha cegado los troncos añosos e inútiles, que roban la savia al nuevo brote, destinado a dar el sabroso fruto.

Muchos son los que han arrasado los campos de nuestras creencias, muy pocos los que pueden volver a sembrarlos. ¡Los sembradores de una nueva fe religiosa, deben ser como los árboles gigantes de nuestras montañas; elevar la frente hasta las nubes del cielo, y penetrar sus raíces hasta lo hondo de la tierra!...

Don Juan Valera con la fuerza de razonamiento que le es propio, después de extremar las bondades y excelencias de la moral positivista, en la carta que contesta a usted, dice:

“La moral que predica Usted, en su Circular religiosa es a mi ver la más pura moral cristiana, así en los de precepto cuya omisión o infracción es pecado, como en lo sublime que puede llamarse de exhortación y consejo, a donde no pueden llegar todos y que pone como término de la aspiración virtuosa”.

Si, ciertamente, la moral del positivismo es la misma del cristianismo, ni podía ser otra, toda vez que hace más de dos mil años, enseñó Confucio, y más tarde Buda; es la misma que enseñaron Epicteto, Sócrates, Aristóteles y Platón.

Pero es el caso que, la moral cristiana, con ser idéntica a la moral positivista, es ineficaz, y del todo inhábil para corregir viejos errores e inveteradas costumbres, que solo pueden reformarse y modificarse al calor de una fe nueva y coercitiva.

Sucede con el poder o potencia edificante de las religiones, lo mismo que acontece con el de los hombres. Supongamos, y

esto va de ejemplo muy al caso: dos apóstoles, o se quiere, dos individuos, cualesquiera que sean, que con el fin de predicarnos y moralizarnos, vinieran ambos, para enseñarnos sus respectivas religiones, diversas en sus principios fundamentales, pero idénticas en su moral. Supongamos que, esos dos apóstoles, el uno joven y el otro anciano, se nos presentan como modelos de virtud y santidad. En la larga historia de la vida del anciano, hay sombras fatídicas y en sus frentes surcos profundos. Su cabeza encanecida, esta agobiada bajo el peso de continuas luchas e incesante batallar... ¡Parece el vencido de diez y nueve siglos de combate!... En la desesperada defensa de su fe, ha necesitado derramar torrentes de sangre y encender hogueras, donde arrojó vivos a millares de seres humanos, y más de una vez, en su propósito de acabar con sus enemigos, entró a sangre y fuego en las ciudades y pasó a cuchillo a sus pobladores; ambicioso del predominio y vasallaje de todas las naciones del orbe, se coaligó con todos los monarcas, dio su venia a todos los tiranos y bendijo crímenes, como la espantosa matanza de la noche de San Bartolomé. Como quiera que su boato y sus fuertes milicias, le demandarán dinero, mucho dinero, se hizo comerciante, y vendió sus dogmas, vendió su fe, vendió su conciencia misma; y la simonía, llegó a ser mina riquísima, explotada infamemente. Para que la razón humana no protestara de tamaños errores e injusticias, se propuso mantenerla en tinieblas, y mil veces extendió su mano, para apagar la luz científica, ese foco que el hombre alimenta, con fosforo de su cerebro y sangre de sus venas!...

Y ahora bien, perdone el señor Valera que le interrogué diciéndole: ¿si eses viejo apóstol cuyo pasado, usted mejor que yo conoce, viniera a predicarle, y a enseñarle el amor al prójimo, la fraternidad entre las naciones, la sobriedad en las costumbres, la democracia en las instituciones, la abnegación en los afectos, el sacrificio en pro del bien ajeno, el respeto al saber humano, la protección al proletario, que un día fue el pechero envilecido por el señor Abad; la dignificación de la mujer, que entonces fue también aquella virgen a quien ese mismo señor Abad, le arrebatara las primicias de su cuerpo que ella debía ofrecer al

amor; si, en fin, viniera a enseñarle que, el amor al prójimo y la caridad deben ser el norte, de todas las acciones de la vida, dígame, señor Valera ¿no es cierto que usted, el escéptico por temperamento y por genial idiosincrasia, prorumpiría en homérica risotada?...esto cuando no creyera usted que se le tomaba por uno de esos apaga candelas a quienes se les dice: has lo que yo te digo, no lo que yo hago.

En cambio, ¿qué podemos enrostrarle al otro joven predicador o apóstol?...Sus manos están limpias; ni una gota de sangre las ha manchado. Su pasado resplandece con fulgores de alborada, más brillantes que los del sol al despuntar en una mañana sin nieblas. No mira al cielo, mira a los hombres; sabe que allá, en ese azul estrellado que él conoce palmo a palmo, no hay más que materia cósmica, cuyas condensaciones han formado mundos, y republicas de mundos, lanzadas en los abismos del espacio y del tiempo, para que allí germine eternamente la vida, en sus variadas e infinitas combinaciones...

Quizá las creencias de nuestro joven apóstol adolecen de todos los optimismos peculiares de la edad juvenil; quizá acaricia encantadoras quimeras y bellas ilusiones, propias de su inexperiencia; quizá entrevé visiones celestiales que le llevan a vivir apasionado de imposibles, y fanatizado por sus ideales; su corazón henchido de amor, “vive embriagado de ternura” quiere que todos los hombres se amen, que todas las naciones fraternicen bajo el juramento de una paz perpetua; aspira al perfeccionamiento humano, llevado a su más bella y sublime expresión; quiere que la justicia impere en el mundo, y que la virtud sea el norte de todas las acciones humanas. Si ha suprimido a Dios de su fe; es porque a él, el hijo predilecto y querido de la Ciencia, no le es dado acoger ni venerar al sobrenaturalismo a quien su propia madre de largas y dolorosas jornadas, después de hondas y trabajosas lucubraciones, ha desquiciado, hundiéndolo en los abismos del pasado, y remitiendo todas sus creaciones a las páginas de la historia, junto con el fetiche troglodita del hombre primitivo, y las hermosas figuras del Olimpo griego. Su juventud y su anhelo por el perfeccionamiento humano, le abren nuevos senderos para todo género de pro-

gresos; y aun, si fuere necesario, aceptará innovaciones y transformaciones, siempre que ella nos desvirtúen el fondo moral de sus doctrinas y sus principios científicos...

Este símil que malamente he esbozado, paréceme, en cuanto a la potencia edificante de ambas religiones, azas exacto. El cristianismo carece hoy del donde sabiduría como del don de enseñanza, tan necesarios ambos en toda doctrina que se propone ejemplificar y ser maestra y directora del hombre.

La moral vive más bien del ejemplo que de la predicación.

Ya comprendo que los quisieran anonadarme e impugnar mis afirmaciones, habían de hablarme de los San Pablo, de los San Bernardo, de los San Agustín, de los San Francisco de Asís, y de las Santa Teresa, modelos, indisputablemente, de virtud y santidad, pero tal argumento sería tan inconducente como baladí; esa es la vanidad de ciertos nobles aristócratas, degenerados y viciosos que, se consideran dignos del homenaje de las gentes, porque en su genealogía existió algún grande hombre, cuyas virtudes están muy lejos de imitar, sirviéndoles tan solo, para hacer más odioso su envilecimiento y degradación.

Precisa insistir sobre el mismo tema, ya que su solución puede ser decisiva, dada la ineficacia del teologismo y la metafísica, desprestigiados ambos en la opinión de los hombres de verdadera ciencia.

Acontece con las doctrinas nuevas, algo bien injusto y reprobable: aquellos que carecen de razones y argumentos para combatirlas, según las leyes y reglas de la dialéctica, se parapetaban tras una palabra, y así atacan ideas con palabras, lanzándolas cobardemente a la faz del enemigo, prevalidos de la fuerza que la ignorancia del vulgo presta a ciertas ideas. Hoy esa palabra es: ateísmo.

Pero ¿Qué es ateísmo en la Religión de la Humanidad?...

Desliguémonos de toda idea preconcebida, y de toda filia-

ción de escuela o secta, y examinemos las doctrinas, en su faz puramente humana, sin concederles más méritos ni tras virtudes, que los que puedan derivarse de su influencia moralizadora y altamente social.

¿Qué es, pues, el teologismo como principio social, junto al ateísmo altruista?...Mirado individualmente, es el egoísmo llevado hasta más allá de la tumba; es el yo de los pequeños agrandado por su propia ignorancia; ¡es la inmortalidad pretendida por seres que hacen dudar de la existencia de su alma!...Llevando a la terrenidad de la teodicea, es el sanguinario y tenebroso dios Moloche, con toda su larga posteridad, entregándole el cetro del mundo al hombre divinizado por el amor: es la ceniza petrificada por el tiempo junto a la llama creadora y edificante del sentimiento. En los dominios de la ciencia, es la filosofía positiva imponiéndose a la filosofía teológica y metafísica, es, en resumen, la luz eléctrica apagando el pobre candil, encendido junto al fogón de nuestros abuelos en su vida patriarcal.

Comprendo y me explico la necesidad de un poder sobrenatural, incomprensible y tiránico, imponiéndose a la razón, como la única deducción posible, del estado de postración y desgracia en que nuestros padres vivieron; comprendo que cuando los pueblos eran una mayorazgo y el trono un feudo, bendecido por el mismo Dios-Rey, y la legitimidad del derecho divino, era lo que es hoy en política, la legitimidad de un Ministro Plenipotenciario; cuando la negación del sufragio universal, era el signo de la impotencia de la voluntad del pueblo; cuando la Inquisición representaba la justicia divina y el verdugo era el ejecutor de la voluntad de Dios; cuando, en fin, el cielo abrumbaba a la tierra, llenándola de todos los terrores ingenitos a lo maravillosos y desconocido; entonces, era natural y lógica la existencia de ese Dios, de quien podemos decir, que su única justificación es el no haber existido...Hoy, su justificación está en haberle revelado al hombre, que Dios es el espíritu humano, guiado por su amor al bien.

Y luego, es insensato esperar, que doctrinas elaboradas en

un medio social, esencialmente diverso al nuestro, como fueron las sociedades de Oriente, pueden tener fuerzas de co-eficacia y represión en otras sociedades de diversas tendencias y aspiraciones.

No olvidemos, que si la moral es una e invariable, su acción es nula, su eficacia impotente, si ella nos habla de virtudes que la civilización y la sana razón nos las presenta absurdas y hasta irrisorias.

El ebionismo genuinamente galileo, de que están infiltrados los orígenes del cristianismo, y que mira la pobreza suma, como virtud celestial, le hacen de todo en todo antitético a nuestras poblaciones, centros de actividad, esencialmente comerciales e industriales, y que han menester un código moral, adecuado a este orden sociológico.

Entre aquellos buenos galileos, que se llamaban hijos de Dios, y esperaban el fin del mundo, con la fe candorosa de los sanos de corazón y nosotros, que nos consideramos hijos de la Humanidad, obligados a cooperar en el inmenso porvenir de nuestro linaje, hay una estela luminosa e inconmensurable, recorrida por el espíritu humano, que nos aleja y nos alejará de ellos, cada año, cada lustro, cada centuria, más y más.

Las épocas históricas que llamamos de transición, en las que ha sido necesario e inevitable, abandonar una fe religiosa, empobrecida, caduca y moribunda, fueron siempre desgraciadas para la moral pública y la felicidad de los individuos.

Y ello nos da la pauta de lo acontece en nuestras sociedades. Nuestro criterio moral de tal modo se ha relajado y extraviado, que sancionamos y acatamos el crimen y la inmoralidad, sin pedirles más pasaportes que el de sus apariencias de lujo y de faustoso bienestar.

El Mal ha desplegado banderas de triunfo, recibiendo homenajes y aplausos, en tanto que la Virtud se oculta en algunos hogares, solitaria y olvidada.

Con la apatía para la práctica del bien, desconocemos todas

sus satisfacciones, y olvidamos todos sus mandatos.

¿Qué nos falta a todos para encaminarnos por una mejor senda?

Nos falta el estímulo que impulsa y armoniza todas las acciones humanas. Hemos perdido la fe de nuestros padres y no tenemos aún una nueva que la reemplace.

Y esa fe, por desgracia, ya no es posible reavivarla, ni devolverle las fuerzas que ha perdido. ¡Está herida de muerte!

Diariamente le asestan sus tiros certeros y fatales, las ciencias, la razón, el arte mismo, que ha abandonado las fuentes ya agotadas del cristianismo, para beber en las fuentes vivas del realismo.

Vivimos como las antiguas castas brahmánicas del Asia; una creencia, tienen los hombres ilustrados y pensadores, y otra muy diversa el pueblo, dando por resultado una inmensa mayoría, sumida en la más perfecta incredulidad y el más frío egoísmo.

¿Qué es el catolicismo para la parte masculina de nuestras sociedades? Es el mercantilismo cubierto con la careta de Tartufo.

¿Qué es para la parte femenina? Es un limbo donde su inteligencia le presenta a Dios, cortado por el patrón de los hombres más pequeños, y donde su noble corazón practica la virtud casi inconscientemente.

Los hombres de principios honrados y sólida ilustración, desprecian el tartufismo de los llamados católicos y miran indiferentes, quizá compasivos, la irreflexiva virtud de las mujeres.

En cuanto al positivismo, su acción es nula y casi aislada en nuestras sociedades, y esto fácilmente se explica; sus principios son demasiados sublimes y elevados, y si ellos se infiltran hondamente en los espíritus generosos y abnegados, hallan resistencias en los corazones egoístas y ambiciosos.

Augusto Comte formuló y publicó su catecismo positivista, suponiendo generosamente, que todos los hombres eran, si no

tan perfectos como él, cuando menos tan dóciles de llegar a ese estado, casi sobrenatural de perfección.

Y mal que nos pese, es fuerza confesar, que las religiones deben hacerse para los hombres, más no es posible hacer hombres para las religiones.

Ya desde los tiempos antiguos, decía Aristóteles: “Lo que el piloto en la nave, el cochero en el carruaje, el director en el coro; lo que finalmente la ley en la ciudad, y el general en el ejército, esto debe ser la religión en el mundo”.

Más que un gran genio, Comte fue un gran corazón que, según la gráfica expresión de Stuart Mill vivió embriagado de ternura.

¡Ah! Por desgracias la perfección ideal de una doctrina puede también ser grave inconveniente que la inutilice en su aplicación a la vida práctica. Y para no citar más que una de las deficiencias del positivismo, que por exceso de sublimidad, es inaplicable a nuestra condición social, me limitaré a la que se refiere a mi sexo; no con el fin de entrar en polémica, sino más bien con el de hacerles algunas objeciones que puedan servir para mejor ilustración mía y del público que quiera leer nuestras cartas.

Antes debeos sentar el principio incontrovertible de que, tanto en el arte que se propone el estudio y conocimiento del hombre, como en filosofía, con relación a la sociología, debemos rechazar enérgicamente, todos los sistemas que alejándose de la verdad, se proponen la exageración, ya sea idealizando o degradando al ser humano.

Me refiero aquí, a la idealización de la mujer por el positivismo.

El teologismo de los siglos primero de nuestra era, pretendió humillar a la mujer cubriéndola de ignominia y presentándola como símbolo del pecado.

El positivismo, parece que, en desagravio de tal injusticia, ha querido, por el contrario, idealizarla, casi divinizarla, convirtiéndola en la única providencia moral, que el hombre debe reconocer.

Pues bien; yo diría que tan lejos de la verdad y la conveniencia estuvieron los santos padres con sus furibundas execraciones y sus furiosas conminaciones contra la mujer, como están hoy los positivistas en su generoso empeño de elevarla a una altura casi sobrenatural.

Y para que no se tome a prevención mía en contra del teologismo, o simpatía hacia la nueva doctrina positivista, copiaré algunas opiniones tomadas de las más culminantes lumbreras de la iglesia católica. Y al compararlas con las de los positivistas modernos, no es mi intención ennegrecer a unos, ni enaltecer a otros, sino meramente, manifestar que, ambos incurren en error, muy más excusable, es cierto, el error que exagera enalteciendo, que el error que exagera deprimiendo.

Tertuliano, el insigne teólogo de la Cristiandad, dijo: “La mujer, es la puerta del demonio, ella es la que rompió el sello del árbol prohibido, la primera que violó la ley divina; ella, la corruptora del hombre, a quien Satanás no se atrevió a tentar; ella es la causa de que Jesucristo haya muerto, para redimir nuestras culpas! (De habita feeminarum cap. 1º)

San Gerónimo decía: “que la mujer era el origen de todos los males, pues por ella entró la muerte en el mundo; que ella aprisionaba las almas preciosas de los hombres; y que hablando en sentido espiritual, todo pecado en general, se llama mujer e iniquidad, y que a la mujer podría dársele el nombre de demonio o idolatría, o de iglesia de herejes” (Comentar. Cap. VIII)

El Eclesiastés dice: “Así como de los vestidos nace la polilla, así también de la mujer procede la iniquidad del varón; mejor es la iniquidad del varón que la mujer benéfica, y la mujer confunde al hombre para su oprobio”.

San Crisóstomo dice: “No hay en el mundo cosa comparable

a la mala mujer. El león es el más fiero entre todos los cuadrúpedos, y el dragón entre las serpientes; pero así son superiores a la mujer mala. Los leones respetaron a Daniel y los dragones temblaron a la presencia de Juan Bautista en el desierto; en tanto que Herodías pidió la cabeza de Juan en premio de haber bailado bien ¡Oh, mujer! ¡Oh, sumo mal! ¡Oh, agudísimo puñal del demonio!.. Por la mujer cayó Adán; por ella entregó el mansísimo David a inocente Urías; por ella prevaricó el sapientísimo Salomón. ¡La mujer arrojó a los ángeles del cielo! ¡Oh, tu mal, peor que todo mal!...

San Inocencio dirigiéndose a los padres del Concilio de Letrán, les decía: “Guardaos de la mujer; ella va siempre precedida de la pasión y la petulancia; siempre la acompaña el hedor y la imprudencia; siempre la sigue el dolor y la penitencia. Es un enemigo familiar que no se logra ahuyentar sino fugando, huyendo de él” (En coleti, Tomo 13)

San Isidro de Peluza dijo: “La castidad levanta al hombre hasta los ángeles y el matrimonio lo degrada hasta las bestias”.

San Atanasio hablando también del matrimonio, dijo: “Dios se propuso primeramente, que no nació el matrimonio y corrupción; pero a la trasgresión del mandato vinieron las nupcias por la iniquidad de Eva” (Inpsalm 50, tomo 1°)

San Gregorio de Nisa: Si el hombre no hubiera caído de la condición de los ángeles, no habría habido necesidad del matrimonio para la procreación del género humano.

Hasta aquí las opiniones de lo más granado e ilustre de la Iglesia; y conste que me dejo en el tintero otras muchas, que por absurdas y tontas, no merecen citarse, ni leerse, como el decir con San Crisóstomo, que el infierno está empedrado de lenguas de mujeres, lo cual desvirtúa la oración, puesto que, más que los hombres, son las mujeres las que se dirigen a Dios con fervorosas oraciones.

Otro santo varón, con más flamenquería y chiste que verdad, ha pronosticado-que llegaría el día que los hombres han de su-

birse a los árboles huyendo de los hombres.

Estas opiniones que hoy nos parecen, pecados fenomenales contra la razón y la justicia, fueron en su época tan lógicas y aceptables, como el más santo principio de moral. Es que el ideal de perfección y santidad que los fundadores del catolicismo concibieron, estaba indefectiblemente basado, en el celibato y de la abstinencia del matrimonio; ser misógino era ser santo; natural y lógico, era pues que, la mujer, con toda su belleza y seducción, se les apareciera, cual símbolo del pecado y la tentación. Y luego hay más. Eva fue la infringió el mandato divino, seduciendo a su amante, para que comiera del árbol prohibido, quedando así responsable de las desgracias y males de toda su posteridad; aquella mala acción, engendró odios y recriminaciones interminables contra todo su sexo.

Cuanta distancia y que inmensa contradicción, entre el concepto de los santos padres y el que, los positivistas del siglo XIX se han formado de esa calumniada mitad del género humano.

Usted, señor Lagarrigue, que es hoy el más conspicuo y benemérito representante del positivismo en América; en su magnífico libro sobre la Religión de la Humanidad, en el capítulo XXIII, dice usted:

“La mujer es la fuente de la virtud. De ella, dimanar todos los nobles afectos. Su existencia la constituye el amor. Olvidándose a sí misma, vive para los demás. La abnegación es su mayor felicidad. Tiene el instinto del bien y anda siempre buscándolo. El mal le repugna y solo se acerca a él para transformarlo en bien. En esta santa tarea su paciencia es infinita hasta que logra el triunfo. El más duro egoísmo cede a la tierna influencia de la mujer.

Esa es la misión efectiva de la mujer en todos los países, y en todos los tiempos, aunque a veces haya sido desconocida. El ideal sobre cualquier materia aparece casi siempre en forma femenina. Todos los grandes sentimientos están personificados por el arte en la mujer.

No existe un solo servidor de la Humanidad, que no haya sido formado moralmente por la mujer. En toda vida bien llevada, está sin duda, aunque a veces no aparezca, la influencia afectuosa de una madre, de una hermana, de una esposa, de una hija. El recuerdo solo de una virtuosa amiga, ha solido bastar a los más grandes hombres. Tal le aconteciera al Dante con Beatriz, a Petrarca con Laura y a Augusto Comte con Clotilde Vaux.

Todas las acciones buenas del hombre, tienen por inspiradora a una mujer.

No hay ninguna mujer que desconozca mientras conserve puro el corazón, que el fin de la vida humana, debe ser el perfeccionamiento moral. Siempre está amando el bien y haciéndolo amar a los demás.

Nunca abandonan las mujeres esa labor santa...”

Después de estas hermosas y elocuentísimas frases, escritas por usted, me parece innecesario citar las opiniones de otros positivistas, a quienes, excede en mucho, en elevación de concepto y delicadeza de apreciación, respecto a las cualidades y virtudes de la mujer.

Diré solo que, desde el Maestro, hasta el más humilde positivista de nuestros días, todos se hallan acordes en reconocerle a la mujer, la misión de redentora, beatificante e inspiradora de las buenas acciones del hombre.

No obstante, los que no queremos dejarnos seducir por utopías más o menos bellas, percibimos en medio a ese cantico de alabanzas, en loor a nuestro sexo, la protesta de la Mujer, respecto a la condición en que los positivistas la colocan. Es que hay en esa doctrina un punto...no, que es una muralla levantada para condenarla a eterna minoría y a eterna esclavitud...

¡El positivismo le veda a la mujer todas las carreras profesionales y todos los medios de trabajo para ganar por sí misma la subsistencia!

Y es aquí donde esa doctrina ha incurrido en gravísimo error, resultándole que, no obstante, sus generosas miras, ella no mejorará, sino más bien, afianzará la desgraciada condición en que hoy se halla la mujer en nuestras sociedades.

Es cierto que el positivismo instituye la obligación para el hombre, de mantener a la mujer y caso-dice-de faltar el esposo, el padre o el hijo, tal obligación corresponde al Estado.

Es decir, que se le considera en el número de los incapaces o menores, faltosas de toda aptitud para sostenerse asimismo.

Estudiemos la condición de la mujer, en su vida social y física, y veamos si el positivismo llena las exigencias ineludibles, impuestas a esa mitad del género humano.

Para que la mujer, a pesar de sus nobles sentimientos y levantadas aspiraciones, no se envilezca y degrade, precisa procurarle medios de subsistencia independientes del amor y del matrimonio.

¿Decís que solo han nacido para madres de familia? Cier-to; yo también o creo así; pero y las que no llegan jamás a ser madres de familia ¿para qué han nacido? El matrimonio, no es para todas, un asilo seguro e infalible; y si se les deja ese, como el único camino que pueden seguir, se condena a una parte inmensa a la orfandad y la desgracias, cuando no, al vicio y la prostitución.

¿Queréis que la mujer sea verdaderamente virtuosa, con esa solida virtud positiva y útil así misma y a la sociedad? Pues, abridle francos todos los caminos; más aún, impulsadla por la senda del trabajo, ya sea profesional, industrial o de cualquier otro género, adecuado a sus facultades.

No temáis que allí se corrompa.

El ocio y la esclavitud, hacen mayor número de víctimas, que el mundo y la tentación.

Cerrad para siempre esa puerta maldita del matrimonio obligado, ella es la entrada a todos los adulterios y el germen de los

infortunios de la familia.

Salvad a la mujer de esa esclavitud pasiva, que mata las fuerzas vivas de su inteligencia y todas las energías de su voluntad.

La cuestión no atañe a la esposa, a la madre llamada a mantener el fuego sagrado de la familia; atañe si a la mujer en general, tal cual la vemos en nuestras sociedades; inactiva, indolente para todo lo que se refiere a trabajos físicos o intelectuales e indiferente a todas las cuestiones que no sean meras y fútiles recreaciones del ánimo. Se diría que la mujer, esa alma, ese corazón, ese ser, capaza de todo lo más grande, lo más sublime; capaz ella sola de modificar la constitución física y moral del hombre y regenerar las sociedades; no fuera hoy más que, un objeto de lujo, un juguete de las pasiones de hombre, una víctima de sus propias preocupaciones, ¡un ser débil y desgraciado!

...¡Tal la han puesto, la educación, la esclavitud y la ignorancia!...

Si el positivismo aspira llegar a ser el redentor de la mujer, como ha de serlo del proletario, debiera principiar por concederle toda la amplitud que ha de menester, para ejercitar su facultades, sin más restricciones, que las que impone la moral sociológica, tan perfectamente definida en esa doctrina.

Tanto la vida natural como la vida social, tienen exigencias ineludibles, en todo individuo que pertenece a una colectividad, dentro de la cual vive, sin tener derecho a exigir más de lo que él puede dar.

Teorizar, prescindiendo de esas exigencias es, exponerse a ver la realidad, desmintiendo nuestras afirmaciones.

Si la mujer como individuo, pertenece a la sociedad, los que pretenden endiosarla, no harán más que perjudicarla, irrigándola positivo daño, puesto que tiene necesidades y deberes que son independientes de su misión de madre de familia. Negarles, pues, los medios de satisfacerlos es cuando menos una tamaña injusticia.

Si solo se tratase de excepciones; es decir, si el número de mujeres que se quedan solas en el mundo, sin fortuna y sin apoyo, precisadas a suvenir a sus necesidades, fuera reducido o casi insignificante y nulo, sería quizá aceptable esa sujeción infalible para todas; pero con la elocuencia de los números estadísticos, se nos presentan esos seres que son, viudas las unas, solteras sin padres ni hermanos las otras, madres abandonadas del esposo o del amante aquellas, víctimas todas de las injusticias del destino, y ¡condenadas del producto de su trabajo!

¿Cuál es pues, el arbitrio que en tales circunstancias debe seguir la mujer, caso que, el positivismo no llegue a ganar las altas cimas del Estado, y éste, no cumpla con sostener a esas menores que, sin causa justificada, se constituyen en carga pesadísima y del todo estéril?

Si les quitáis el recurso honrado del trabajo, las dejáis expuestas a todos los peligros de la seducción, que no es más que el principio de la prostitución.

Toda puerta que se cierra al trabajo, es una puerta abierta al vicio.

Los que anhelamos ver el porvenir de la mujer, asentado sobre la base sólida y segura del trabajo, no debemos transigir, ni con los que la esclavizan y embrutece, aniquilando sus fuerzas físicas e intelectuales, ni con los que, en su anhelo de endiosarla y dignificarla, le dan una sola destinación, que muchas de ellas no llegan a desempeñar jamás, condenando así un número inmenso, a la esterilidad y el abandono.

Es error gravísimo el de creer que, la vida de trabajo físico o labor intelectual, puedan desviar a la mujer de su augusta misión de madre de familia. El instinto de la maternidad, que en ella se convierte en sentimiento poderosísimo, es tan preponderante en su corazón, que no habría fuerzas humanas que pudieran desviarla de allí.

Delante de la cuna de su hijo, la mujer es madre, aunque a ello se opongan la educación y la sociedad.

Yo creo más, señor Lagarrigue, creo que sin un día la mujer alcanza una posición social (la alcanzará, no lo dudemos, mediante su trabajo) que le asegure la subsistencia independizándola del trabajo ajeno; no solo se moralizarán ellas, sino también y mucho más los hombres. Observe usted, nuestras sociedades, estúdielas con su gran talento, y verá como los hombres han perdido el más poderoso incentivo que puede llevarlos a la práctica de las virtudes sociales: sí, han perdido el estímulo de elevarse a los ojos de la mujer. ¿Por qué sucede esto? ¡Ah! Es que saben por experiencia, que la mujer, adscrita al hogar, sin otro porvenir que aquel que el matrimonio le ofrece, esta precisada a mirar al hombre, como a la única providencia que puede asegurar su porvenir y salvarla de la miseria; comprenden también ellos, que por prostituido y degradado que un hombre se encuentre, no ha de faltarle una desgraciada que se le eche en brazos, pidiéndole protección y amparo.

He aquí, pues, desvirtuada y controvertida la gran ley de selección, por medio de la cual, los organismos se perfeccionan, ascendiendo en la gran escala de los seres; ley suprema, base fundamental del perfeccionamiento humano, al que con tanto anhelo persigue la Religión de la Humanidad.

El día que el matrimonio deje de ser el único amparo, el único recurso de la hija del familia, los hombres se esforzarán por adquirir méritos que los lleven a ser merecedores del amor de una joven honrada que vive de su trabajo, no ha de menester del apoyo de su marido.

El amor mismo tendrá base más sólida y duradera, y no las engañosas ilusiones, condenadas a evaporarse al tocar las tristes realidades del vivir.

La mujer en el matrimonio es un objeto costosísimo que los hombres no se atreven a poseer, en tanto que no hayan atesorado dinero suficiente para sostenerlo. Y ese dinero llega a adquirirse demasiado tarde, cuando han perdido toda la virilidad juvenil, y el vigor que debe trasmitirse a la nueva generación.

Los hombres que hoy son codiciados para maridos, la heroí-

ca Esparta los hubiera eliminado del tálamo nupcial, por incapaces de dar hijos, dignos de su patria.

Tal estado de cosas constituye por sí solo una fuente perenne de males. El celibato forzado y triste en la mujer, y la soltería estéril y viciosa en el hombre, no podrán remediarse, sino mediante el contingente de economía y trabajo, aportado a la sociedad conyugal por ambas partes.

Bien se colige que tal obligación de trabajar, no puede alcanzar a la madre de familia, de numerosa prole, cuyos cuidados deben estar exclusivamente consagrados a velar por la felicidad de su esposo y la educación de sus hijos.

Al contemplar en las páginas de la historia, la vida de esa mitad del género humano; considerarla, ora esclavizada e infeliz; ora prostituida y embrutecida, o bien anonadada y esterilizada en sus fuerzas físicas y morales, nos parece escuchar la voz tremenda de la conciencia humana que, personificada en la de una mujer, se dirige a las sociedades modernas para decirles: “Yo soy ciudadana de mi patria, y si tengo deberes, debo también tener derechos; formo parte de la vida y miembro de la sociedad; mis fuerzas físicas, como mis fuerzas intelectuales, son suficientes para sostener mi propia existencia; me condenáis a la pasividad inactiva y a la minoridad vergonzosa, que es la esterilidad física y moral; y yo os digo, que he enriquecido con mi trabajo el caudal de las fuerzas industriales, y con mi inteligencia, el caudal del saber humano. A partir de las primeras épocas de la civilización, he pasado desde la degradación de la etaria antigua, hasta el brillante salón de la cortesana moderna; desde el rico docel de la sultana turca, hasta el hogar de la esposa cristiana; y siempre, ya fuera endiosada y admirada, ya vigilada y oprimida, me hallé cuando no envilecida, siempre esclavizada, siempre víctima de la ignorancia y las preocupaciones, que en el curso del tiempo han atrofiado mis mejores facultades.

Hasta hoy he vivido sin poder respirar el ambiente de la libertad, que fortifica el espíritu y ennoblece los sentimientos.

Mi porvenir ha dependido de la elección, siempre injusta y caprichosa, que los hombres hacen de una esposa, y mi felicidad, de sus pasiones versátiles y brutales. Nada debo esperar de los hombres: ellos siempre han propendido a mi perdición; cuando quise ser su concubina, su largueza y liberalidad no han conocido límites; cuando he querido ser su esposa, he necesitado enseñarle la bolsa para atraerlo. Todas mis caídas han sido pagadas con el vil dinero que yo necesito para mi subsistencia. Todos mis gustos fútiles y perniciosos, mi amor al lujo, a fausto, a la vanidad, fueron acariciados y alimentados por los hombres en tanto que mis sentimientos de religiosidad, de abnegación y caridad, fueron olvidados y desestimados. Si pido trabajo, es para emanciparme del mal, que me embarga y me rodea; es para tener el derecho de independizarme y ser virtuosa. El derecho de la mujer es la razón guiando a la justicia; es la debilidad tomando asiento entre los fuertes”.

Así hablará un día la Mujer, y la revolución pacífica que, al emanciparla de todas las esclavitudes, inclusive la de su ignorancia y obligada prostitución, se realizará indefectiblemente.

Bien quisiera, señor Lagarrigue, no poner reparos ni con una sola palabra, a aquel otro punto en que el positivismo condena tanto a la mujer como al hombre, a guardar la viudez, caso de llegar a ella, por el resto de la vida; debiendo tanto la viuda como el viudo, considerarse unidos, con vínculos, con vínculos indisolubles a esos seres muertos a quienes debe amarse con amor inquebrantable, aún más allá de la tumba!...¡Es tan bello imaginarse que el amor puede ser eterno, y alcanzarnos hasta cuando cae deshecha en polvo nuestra envoltura terrestre que, aun en hipótesis no encanta verlo aceptado!...Pero como en toda cuestión que se refiere a la vida, no debemos mirar al cielo sino a la tierra, no a ideales sino a hechos; le diré que si hay algo que con más elocuencia desmientan los hechos, es el suponer que la impresiones amorosas puedan ser imperecederas. ¡Ah! ¡Si el amor se evapora y muere, aun el calor y abrigo de un feliz y tranquilo hogar, cuanto más posible es que así suceda, habien-

do desaparecido los seres que fueron objeto de ese afecto!...

Apenas si como excepción de una regla general, suelen verse aquellos amores fidelísimos que, como el del Dante para Beatriz, el de Petrarca para Laura, el de Eloísa para Abelardo, el de Augusto Comte para Clotilde de Veaux, fueron guardados junto a la tumba del ser querido.

Mas no es dable que las excepciones referidas a seres superiores, puedan servir de norma para leyes fundamentales que deben reglar las costumbres.

Tal prohibición seria el régimen de relaciones y ayuntamientos ilegítimos e inmorales, que damnificarían a la mujer y también a los hijos.

El amor, si bien es frágil e irresistente a la acción del tiempo y los desencantos; es fuerte e impetuoso en sus primeras manifestaciones; y jamás se le vio aniquilarse y morir, bajo las imposiciones o mandatos de leyes, ni divinas ni humanas.

El matrimonio es la base más sólida para la moralidad de las costumbres y la tranquilidad de los hogares; prohibirlo, ya sea a la viuda y al viudo, es desquiciar la moral social, cuyas bases deben asentarse sobre la constitución física y moral del individuo.

Toda imposición que se dirige, a los motores afectivos, que son independientes de la voluntad, no pueden tener más consistencia que la de un cabello sujetando a un águila.

Legislar contrariando la facultad de amar propia de nuestro espíritu, es tan insensato como proponerse dictar leyes para sujetar las tempestades.

Otra objeción que debo aquí hacerle: es la referente al régimen parlamentario, sustituido en el positivismo, por la dictadura presidencial. Aunque ajeno este asunto a mis conocimientos y aun a mis gustos, que siempre se resintieron de aversión hacia todo lo que se refiere a la política, emitiré no obstante mi opinión, no sea más que, para no dejar sin contestación los puntos

de que trata la carta de Usted.

Tanto la aversión de Usted hacia el régimen parlamentario, como la de todos los que vivimos en estas repúblicas hispanoamericanas, es bien justificada. Los Congresos en la América del Sur, no son más que agrupaciones de pobre entidades sin talento ni ilustración, hombrecillos escuchimizados, venidos de provincia y recibidos en la capital con no pocas sátiras y chuscadas, de algunos políticos y periodistas; y no es esto, todo; muchos de ellos por todo programa de sus futuros trabajos parlamentarios, traen en sus cartera una cifra escrita; es el precio que esperan recibir por el voto en alguna cuestión de grandes trascendencias para la patria.

Pero sería insensato juzgar del régimen parlamentario, que entre nosotros es el representativo, por lo que acontece en estas jóvenes Repúblicas de Sudamérica; estudiémoslo en países más antiguos y por consiguiente mejor organizados, que el nuestro, como la Suiza en Europa, o los Estados Unidos en América, donde el régimen representativo es la expresión de la democracia, que quiere el gobierno del pueblo por el pueblo mismo.

No olvidemos que, cuando Augusto Comte escribía su Política Positiva, imperaba en Francia Napoleón I; natural es que, bajo la influencia de aquella presidencia dictatorial, pero magnífica y sabia, se sintiera el Maestro inclinado a ese régimen, olvidando que Napoleón I fue Napoleón único; y que en estos países de América, debemos decir: -si muchos lo hacen mal, peor lo hará uno solo.

Nuestros ensayos de dictadura fueron siempre tan desgraciados, que el nombre solo nos espanta.

La autoridad omnímoda y autocrática, es un licor fuertemente estimulante, que trastorna el cerebro y malea el corazón.

El vértigo de las alturas del poder, es tan peligroso como el vértigo de los abismos; la caída es inevitable y terrible.

El poder dividido entre grupos bien organizados, equilibra las fuerzas del organismo político, del mismo modo que en el

cuerpo humano, equilibrasen los movimientos por grupos de nervios y tendones.

Gambetta, el gran republicano francés decía: “Las repúblicas no perecen nunca más que por la usurpación de un solo hombre, de igual modo que, las monarquías no caen, sino por la acción de las masas populares”.

Presidencia dictatorial aquí, en estas Republicas de Sudamérica, donde puede decirse que la política y la virtud son dos ideas antagónicas, que rara vez se encuentran juntas; donde se realiza con espantosa evidencia, el principio de Maquiavelo que dice: “En política rara vez se hace la elección entre el bien y el mal, sino entre mal mayor y el mal menor”.

El poder en la mano de un solo hombre, es un arma terrible, puesta a merced de sus pasiones.

En los pueblos en que el partidatismo domina en los espíritus, la acción de los mandatarios se hace sentir por la opresión de los buenos y la exaltación de los infames...

Las autocracias dictatoriales aun siendo ejercidas por hombres sabios y benévolos son funestas en sus resultados; ellas abren la entrada a los tiranos y perversos, que se adueñan de ese poder ilimitado, para ejercitar sus infames y vitandas inclinaciones, y dar pábulo a sus crueles pasiones. La dictadura de Augusto, sabia y proficua en resultado para las Artes y las ciencias, fue no obstante, fatalísima porque tras de sus huellas vinieron los dictadores y tiranos, llevando los horrores neronianos que fueron el principio de aquella serie espantosa de crímenes nefandos y tiranías sin nombre.

Y si miramos las dictaduras de nuestros tiempos y de nuestra raza, veremos repetirse los mismos hechos con las mismas consecuencias, agravándose el mal por ser el resultado inmediato de extravío de un hombre, maleado y pervertido por la ilimitada autoridad dictatorial.

En el Paraguay, el dictador Francia, principió por defender la independencia de su patria, y concluyó con la más odiosa y

cruel tiranía. En la República Argentina, Rosas, el tirano Rosas, fue en la primera época de su mando, un hombre justiciero y patriota; se propuso contener los excesos que había cometido los militares unitarios, contra los paisanos federales; más tan pronto como se vio dueño absoluto del mando, cuando comprendió que para su voluntad no habían leyes, ni derechos, su inteligencia se ofuscó, sus sentimientos se pervirtieron y fácilmente llegó, a encenagarse en el crimen y la tiranía llevados a tal extremo, que deshonoran no solo a su patria sino a la humanidad.

En Bolivia vemos a Linares, hombre honrado y de nobles sentimientos, que tuvo sus ideales más o menos progresistas o más o menos discretos. Pero al ejemplo de ese arbitrario gobierno, se entronizaron más tarde Yáñez, Melgarejo, Morales y Daza, turbamulta de dictadores, que humillaron a sus conciudadanos y mancharon la historia de su patria.

El mismo Balmaceda, a quien usted mejor ya conoce, fue diputado, ministro y presidente distinguido de la República. En todos esos cargos, reveló ser hombre honrado, generoso, de ideales liberales y democráticos, sumamente adelantados; y no obstante, en su nombre y a pretexto de autoridad ilimitada, sus secuaces y partidarios, cometieron abusos y crímenes que sin duda a él mismo no le fue dable impedir.

Y conste que no cito a otros dictadores, que, como López y García Moreno (este bien no tuvo el título lo fue de hecho) no merecen figurar en el número de hombres bien intencionados a quienes el ilimitado poder de la dictadura, extravió su índole sana y generosa. Ellos son seres monstruosos y desequilibrados, que la naturaleza produce excepcionalmente.

Se acusa a Solano López de haber militarizado el Paraguay, con el propósito de erigir un trono, cuyo cetro llevaría él, tomando el título de primer emperador del Paraguay. Lo que sí está fuera de duda es, que él la causa de la triple alianza que llevó la guerra y la desolación a las comarcas de ese valeroso pueblo.

En cuanto a García Moreno, parece que no tuvo otro ideal, que convertir al Ecuador en una provincia romana de la Edad Media, soñando llegar a ser él, un nuevo Torquemada.

Estos y otros hechos históricos han obedecido a la lógica fatal e inexorable de la sociología. El gobernante que carece de leyes que restrinjan sus ímpetus voluntariosos, o refrenen sus pasiones excitadas de continuo por la adulación y el esplendor que le rodea, desconoce fácilmente la distancia que existe, entre la verdad austera y mentira aduladora, entre lo justo y lo injusto, y solo encuentra por norma su voluntad, muchas veces dominada por seres pequeños y vulgares.

Epilogando y reasumiendo las ideas emitidas en esta carta, escrita con escaso método, aunque con harta sinceridad, por ser ellas, brote del corazón más que de la inteligencia, diré a usted: Creo que el cristianismo sigue la ley fatal, ineludible impuesta a todas las religiones que mueren por falta de dinamismo social y vitalidad moral; creo que el positivismo con grandes, aunque no sustanciales modificaciones, le sucederá ventajosamente, llevando por égida de sus doctrinas, todo el magnífico caudal que la Ciencia Moderna, ha de prestarle; creo que, en un lapso de tiempo, no tan largo ni tan borrascoso como fue el que tardo el cristianismo para llegar a dominar el mundo, llegará a su vez el positivismo a ser la religión oficial, aceptada por todas las naciones y venerada por todos los hombres; y entonces se realizará la gran unidad religiosa pronosticada por De Maistre y emprendida por Comte; ella dará por resultado la caída completa de todas las religiones, hijas de la fantasía imaginativa de las razas orientales y manifestación del sentimiento de lo maravilloso, propio de la infancia de los pueblos; pero quedará subsistente la que ha sido elaborada por la razón y el amor a la Humanidad, en colaboración con las ciencias positivas; creo, y esta creencia consuela mi alma y ha de confortar mi ánimo si, como no es imposible llegan hasta mi las condenaciones de los que se consideran defensores de una fe contra la cual, nadie contribuyó tanto a su actual desprestigio, y a sus

próxima muerte, como ellos mismos; ellos, que jamás quisieron comprender que, no el lucro sino el amor, no la predicación sino el ejemplo, no el egoísmo sino la abnegación, deben ser los medios de propaganda de toda doctrina moralizadora; creo decía que, una nueva era ha de iniciarse y consolidarse, llevando por fundamento las doctrinas filosóficas de Comte; en ella, el hombre alcanzará mayor suma de felicidad, de satisfacción íntimas y de tranquilidad pública y doméstica; quizá también (esto lo considero hipotético) llegué a realizar todos su grandes ideales altruistas...¡ah! ¡Entonces la felicidad humana alcanzaría su grado máximo de grandeza!...entonces, el hombre se prosternará y doblará la rodilla, no ya abrumado por sus añejas preocupaciones, ni atormentado por su actual corrupción, sino que se presentará elevado, ennoblecido, lleno el corazón de gratitud y amor. Y de sus hoy mudos y escépticos labios, brotarán bendiciones y canticos en loor a los hombres de este siglo, que tan abnegada y trabajosamente han elaborado la Religión de la Humanidad...

Haciendo votos por la prosperidad de Usted y de su bienhechora propaganda, me suscribo con la mayor cordialidad, su amiga y colega.

Mercedes Cabello de Carbonera

Lima, marzo de 1893

Reseñas y notas

GONZALES LEÓN, Werther. Aristóteles. De la palabra a la cosa misma. Lima, Perú. 2017, 90 pp.

Paul Ramos Ayala

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

paul.ramos@unmsm.edu.pe

La tesis presentada-ahora en forma de libro-para obtener el grado de licenciado en Filosofía, por Gonzales L. Werther, pretende, en primera instancia, esclarecer [nos] la filosofía como ciencia de la verdad, *—veritatis scientia—*. Desde ya, en el inicio del filosofar antiguo y desde la experiencia esta se caracteriza por reflexionar a partir de los casos particulares, pero sobre todo tiene por condición, que lo manifestado esté en estado de permanencia; experiencia que configura un conocimiento claro frente a aquello que se conoce. Es así, que la actividad del saber se sitúa por encima de las otras actividades más no como algo determinado, sino como necesidad de lo sabido, en la cual radica la cientificidad de la verdad misma. Para ello, el autor, no rastrea los sentidos que pueden abarcar las múltiples teorías de la verdad, sino, pensar la verdad desde el horizonte filosófico aristotélico, apoyándose en la noción platónica acerca de la verdad. Donde, el sentido o el carácter que cobra dicha noción es la de “...<<-i-latencia->> de algo que se recoge y al mismo tiempo <<-in-fluencia->> de algo que predomina.” (Gonzales. 2017, 21), este sentido debe formularse, nos advierte, bajo el horizonte filosófico aristotélico; cuyo saber teórico del filósofo, posee la destreza para la actividad de sustraer la verdad misma puesta en la substancia, verdad que es causa fundante, así como también, incluso, ciencia.

Esta fundamentación de la ciencia como verdad, conlleva a dos problemas metodológicos: por un lado, el *cómo* determinado y el *qué* determinativo. No obstante, el autor nos advierte sobre estas divisiones en el sentido de fundamentar la filosofía

como verdad, ya que esta tarea conduce a una serie de argumentaciones como sus demostraciones y explicaciones – que por cierto no han de fundamentarse bajo los *Tratados Analíticos* porque refiere que dicha “...teoría contenida en este último tratado no corresponde al orden de la investigación, sino al de la exposición científica; y no de cualquier ciencia, sino específicamente de la ciencia geométrica.” (Gonzales. 2017, p. 23) Por consiguiente, según el autor, el “... el <<-qué determinativo->> tiene aquí la última palabra” (Gonzales. 2017, p. 24)

Frente a ello, nuestro autor esbozará respecto a la fundamentación de la filosofía- donde Aristóteles concibió como ciencia de ciertos principios y causas, esta noción tiene como referencia la filosofía primera de Aristóteles: *Metafísica*, que comprende la totalidad de las sustancias como unidad real. Así, también, recoge el sentido de principio, es decir, el origen de algo, cuyo carácter originario consiste en el dominio de lo originado. “-El dominio es, por su parte, el influjo de lo primero, esto es, de la verdad como influencia.-” (Gonzales. 2017, p. 26)

Así, la filosofía como ciencia de la verdad, descansa sobre la expresión principios y causas, distingue tanto de lo determinante como lo determinado bajo el orden de lo esencial. Bajo estas consideraciones, es necesario emprender el camino de la investigación filosófica o el camino de la investigación por la verdad. El joven autor, identifica dicho camino a ejecutarse con la idea de asombro frente algo, y bajo el despliegue de aprehender al ente mismo, es decir, el desarrollo tanto del cómo determinado y el qué determinativo como actividad fundante de la ciencia como verdad: la filosofía; emerge los vestigios del ser que ilumina el camino de la investigación filosófica. Es así, que dicha tesis identifica tanto la filosofía primera como la filosofía segunda del Estagirita como dos momentos de un mismo camino; donde la finalidad radica en iluminar, exteriorizar al ente, bajo el sentido de i-latencia, des-ocultar, para comprender la verdad misma de los entes.

Por consiguiente, la ciencia como verdad comprende dos sentidos para el autor reseñado; es decir, ¿cómo llegamos a adue-

ñarnos de dicha verdad, partiendo de un nosotros, y qué tan cerca podemos acercarnos a esta, comprendiendo, según Aristóteles, lo más claro por naturaleza? Lo más claro comprende lo inmediato entre nosotros y lo real, que es manifestado mediante la palabra, esta nos brinda la interpretación fenoménica de la verdad de acuerdo a la investigación filosófica. Y lo más cognoscible en plenitud, radica precisamente en la claridad de los fenómenos, de la cual “-los vestigios de la investigación filosófica son los fenómenos referidos a la latencia e influencia de los fundamentos; es decir el fenómeno referido a la verdad.-” (Gonzales L. W. 2017, 32). Entonces, la investigación del fenómeno de la verdad consiste en ir de la palabra a la cosa misma, que son dos momentos de lo mismo.

La cosa misma, nos manifiesta el autor, se ha dividido en tres formas de interpretar, que a su vez será el hilo conductor para desarrollar dicha idea. Por un lado, la cuestión misma que expresa el sentido de la pregunta de la realidad o de los entes mismos o por la pregunta de la verdad misma acerca de estos entes. Seguidamente, este preguntarnos por la cuestión misma, remite a la totalidad de los entes mismos: la realidad misma, que comprende las múltiples realizaciones sobre un fondo pragmático, que tiene correlación entre la realidad y la verdad misma. Y finalmente, ¿qué se entiende por lo real? La cosa misma, la causa misma, es decir: la verdad como fundamento.

Referirnos a la cosa misma es a la vez también prestar atención a su cuestión. En la realidad misma se sitúa la actividad misma del ser humano, cuya extensión comprende una relación esencial, según el autor, entre una <<-facultad práctico –pragmática->>, una <<-realización->> y una <<-realidad->>. Donde lo práctico descansa sobre el fondo pragmático. Mientras que las realizaciones tienen un sentido del quehacer cotidiano que se expresa en la realidad misma, como un todo, y, por consiguiente, toman en términos del autor un talante, que se identifica con la realidad de las realizaciones y que se establece como costumbre, tanto individual como colectiva bajo un fondo pragmático con cierta figura práctica, por ende, “-... el fenómeno de la verdad despliega su claridad en la realidad de

la realización-” (Gonzáles. 2017, p. 37).

Asimismo, tanto el carácter como la costumbre fundan un horizonte ético cuya base es la figura pragmática, donde estos dos se unifican, forjando la eticidad y, a su vez, configurando el lugar primigenio para el fenómeno de la verdad como, también, la instancia para -el pensar filosófico. Esta eticidad es pragmática, es decir, pragmática en tanto al hecho de la vida misma por la cual refiere como objeto de investigación filosófica y, que, además, tiene como antecedente en el sistema filosófico de Heidegger: la autenticidad.

La eticidad pragmática se manifiesta mediante un lenguaje, que le es propio: la <<-logicidad léxica->> quien remite, precisamente, a la palabra y a los fundamentos de los modos de hablar que son parte del fenómeno de la verdad de la estructura misma de la cosa. El fenómeno de la verdad (genitivo subjetivo, justamente, comprende el cómo accede la filosofía al ámbito de la verdad; esto solo es posible mediante una ética radical cuyo método es la <<-inducción->>, quien evidencia la esencia de la cosa misma de acuerdo a la interpretación, apropiada, de la naturaleza.

Asimismo, lo más claro y cognoscible para nosotros como logos: palabra, proposición, razón; es la clase de logicidad del decir filosófico en cuanto posibilidad de investigación sobre la cosa misma; esto es la <<-logicidad legoménica->> como esencia de la palabra misma. Al interior de esta logicidad encontramos la diversidad de opiniones que son contenidas por la historia de la filosofía. Es así, que mediante este quehacer del decir o hablar, se desarrollan las realizaciones de sujetos concretos: la <<-eticidad práctica->>. Tanto la <<-logicidad legoménica->> como la <<-eticidad práctica->> comprende el fenómeno de la verdad. Así pues, la esencia de la palabra, encierra dentro de la <<-eticidad práctica->> la significación de discursos filosóficos, donde el lenguaje es el hilo conductor. Este conducir mediante el lenguaje desencadena una serie de confrontaciones discursivas por prevalecer el fenómeno de la verdad (genitivo objetivo) dentro de la investigación filosófica;

no obstante, Aristóteles se ha servido como herramienta esclarecedora el silogismo dialéctico: distingue la naturaleza frente a lo establecido. Dicho silogismo dialéctico emprende un diálogo respecto a las proposiciones predominantes de una comunidad filosófica específica como la de su entorno inmediato cuyo fin consiste en esclarecer tanto la verdad como su falsedad. “-Así, este silogismo es el modo como la investigación filosófica recorre el fenómeno de la verdad como la palabra que comprende una logicidad legoménica y una eticidad práctica. Junto con la inducción, el silogismo se nos muestra ahora como el otro recurso dialéctico que la filosofía utiliza para investigar-” (Gonzales. 2017, p. 64)

Por consiguiente, tanto la filosofía primera como la filosofía segunda son dos momentos del proyecto filosófico aristotélico. Por un lado La filosofía primera, examina el “-...ámbito entitativo según la verdad de sus fundamentos-” (Gonzales. 2017, p. 67). Así ambas filosofías, de manera general están dirigidas a fundamentar el ente natural como el ente en cuanto ente, la cosa misma, que es parte de la realidad de nuestras realizaciones que se manifiesta mediante una realización determinada. Por ello, la cosa misma ha condicionado la investigación filosófica, por la cual los fundamentos serán analizados desde la <<-logicidad legoménica->> como palabra. Frente a ello, ambas filosofías que son en realidad parte de un mismo proyecto, Aristóteles, como se ha demostrado a través de su presente tesis, utiliza el silogismo dialéctico y la inducción filosófica para realizar la investigación del fenómeno de la verdad. “-En efecto, podemos decir que la verdad es ilatente en la cosa misma (genitivo subjetivo) e influyente en la palabra (genitivo objetivo)-” (Gonzales. 2017, p. 77). Por ende, la filosofía como <<ciencia de verdad>> remite al ser y el ser como fenómeno; además de tener un proceder dialéctico el silogismo y la inducción, tanto investigación acerca de la verdad y la naturaleza del objeto investigado.

Así pues, la finalidad de esta tesis, es presentarnos, no solamente una <<-ciencia de la verdad->> como característica de la filosofía y del pensar filosófico, sino, ver las mediaciones y

las condiciones de posibilidad en la cual se desarrollan. Por un lado, se nos manifiesta mediante la <<-eticidad pragmática->> la totalidad del hacer humano que es interpretada por el autor como la cosa misma, la realidad, la cuestión misma, quien remite, necesariamente, al hombre mismo o a un “-nosotros-” impresos en la realidad misma, en la cual se lleva a cabo nuestras realizaciones. Este fondo o figura de la cual nos habla Werther Gonzales se manifiesta mediante el lenguaje, la palabra misma, el decir humano: la <<-logicidad legoménica->>. Asimismo, la finalidad de la filosofía comprende esta divisiones metodológicas que arriban “la conexión esencial entre <<-verdad->> de los fundamentos buscados por la filosofía y la totalidad complementaria de <<-eticidad->> y <<-logicidad->> de nuestro ser humano.” (Gonzales. 2017, p. 83)

El Perú en la memoria del Renacimiento: la alteridad americana en la forja de la humanidad, Lima, Fondo Editorial de la Universidad San Martín de Porres, 2017, 217 pág.

Alex Joith Tucto Majileano

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

www.alex_eap_f@hotmail.com

Edgar Montiel es un economista y filósofo peruano que mantuvo siempre una vinculación con la filosofía latinoamericana, prueba de ello es su cercanía al filósofo mexicano Leopoldo Zea (1912-2004); con quien desarrollara aquel valor humanístico que determina su respeto por mantener un estado de paz en toda sociedad organizada correctamente. Los diferentes cargos que ha ocupado en la UNESCO, en la ONU o en el ámbito de la diplomacia corroboran su carácter de luchador incansable y preocupado por revitalizar la cultura y, de modo general, la “-humanización-” de la humanidad misma en pos de una convivencia digna e igualitaria. Es así que llega a la luz de todos el libro titulado “-El Perú en la Memoria del Renacimiento-”, cuyo eje es la mirada crítica que hace el autor en referencia al papel de la “-alteridad americana-” en la forja de la humanidad.

El libro está compuesto de seis capítulos y finaliza con un apartado dedicado a las “-fuentes documentales de la memoria-”, cuyo manejo de objetividad se ve reflejada en estas múltiples anotaciones que en total suman nueve y que serán puestas tal cual con una breve explicación. En efecto, en el primer capítulo *Augurios de Tierra firme. Huellas de un Imperio en el Levante*, el autor establece el tema esencial a tratar, esto es: el choque cultural que se dio entre los habitantes nativos de América y los exploradores europeos que arribaban a estas nuevas tierras. Por ello se va a realizar un análisis de esta interacción recurriendo a los escritos en verso de Juan Castellanos, especialmente en su obra “-Varones ilustres de Indias-”.

Enseguida se pasa a desarrollar, de forma sucinta, el discurso

del cacique Goana Canari; el autor resalta en esta lectura que los nativos americanos no conocían de ambición o poder, en tanto que ofrecían su amabilidad y buen trato a los visitantes siempre y cuando se portasen bien. Por lo tanto, es de este modo cómo el carácter colectivo, comunitario y, sobre todo, igualitario llama la atención de los europeos; es así como se gesta aquella idea del “-otro-” (indígena o nativo) que pasara a conformar la “-alteridad americana-”.

Ya en un segundo capítulo titulado *Tras los tesoros del Mar del Sur. El oro, principal signo de riqueza en Europa*, el autor destaca el inconformismo de parte de los europeos exploradores de las nuevas tierras; pues ahora estos se proyectan hacia territorios que, aunque desconocidos por su ubicación, son, empero, conocidos por su riqueza (el oro). La parte sur de América resulta ser el principal objetivo a alcanzar y el encomendado más relevante en un inicio es Pascual de Andagoya, aunque luego de un sufrir este un infortunio queda en manos de Francisco Pizarro.

Se continúa con la inspección de dos documentos tomados del historiador Raúl Porras Barrenechea, con el fin de desentrañar el origen de la palabra Perú (Biru, en su inicio) entorno al contexto de la “-conquista-” que se llevó a cabo en esta parte del continente. En seguida se señala el proceso de relación que se dio entre los extranjeros expedicionistas y el mundo andino; para tal propósito se priorizan tres aspectos: la navegación, la joyería y los tejidos, y la educación; en el primer caso se tiene en cuenta la admiración y asombro que produjeron en los peninsulares la estructura y desempeño de los navíos típicos de los indígenas. Asimismo, en el segundo caso se resalta el carácter no comercial y, más bien, estético del uso que se hacía de los diferentes metales (oro, plata, etcétera.). Y, por último, se refiere al lado educativo, destacando el aprendizaje necesario de la lengua “-quechua-” para comprender mejor esta nueva cultura.

En *La noticia de la conquista del Perú. Sus efectos en Europa*, el autor pone hincapié en la relevancia que tuvo en Europa el descubrimiento de este nuevo reino áureo (Perú); por ello es que en textos como la “Verdadera relación de la conquista del

Perú.” de Francisco Xeres o “-La conquista del Perú llamada la nueva Castilla-” (de autor anónimo), se refleja la alta audiencia de lectores ávidos por conocer más de este lado del planeta.

Dada esta coyuntura por parte de los europeos, es decir, su deseo de saber más acerca de las novedades de la empresa de la conquista, se señalan más fuentes que ayudaran a tal proyecto; como, por ejemplo: las “cartas de relación” (en México) de cortes hacia el emperador Carlos V y las cartas (en Perú) del gobernador de Panamá hacia el rey. Ya llegando al término de este capítulo se revisa una crónica italiana que da cuenta de la confrontación entre el Inca Atahualpa (llamado en las fuentes como Atabilico) y el fraile Valverde. Sin embargo, se menciona que Porras Barrenechea desestima el valor de dicha fuente, aludiendo carencias de información.

El cuarto capítulo: *Nouvelles Certaines des isles du Peru. La relation Francaise de la Conquista, Lyon 1534*, es abordado inicialmente tomando como referencia a Francia, ya que aquel era el eje de difusión de las investigaciones (como lo manifiesta Raúl Porras Barrenechea) acerca del descubrimiento de América; luego se pasa a resaltar la obra de François Rabelais (1494-1553), en la cual se rastrea una mirada hacia los nuevos territorios y, desde luego, América se hallaba entre estos.

La narración continúa con detallando la llegada del gobernador Pizarro a territorio incaico y la búsqueda de Atabilico (Atahualpa); de este modo se acentúa el método de “-negociación-” que entraba a tallar y que fungía de conciliación. El oro era de vital importancia en aquel contexto (la conquista), pues sirvió no solo para atraer la ambición económica de los peninsulares, sino también para que el Inca Atabilico negocie su rescate. No obstante, la muerte de este inca resultó ser inevitable y más aún cuando se enteraron de una secreta contraofensiva suya; pero las reacciones no se hicieron esperar; ante ello es que se forma un grupo de rebeldes que comandados por Manco Inca pasarán luego a reunirse en Vilcabamba.

El penúltimo capítulo, *Tropelías de conquistadores escandalizan a Europa*, está enfocado en revalorizar el rol de humanista que

tuvo el fray Bartolomé de las Casas, quien abogó en defensa de los indios y en desmedro de una “-conquista-” que más bien resultaba ser una “-tiranía-”. Al utilizar fragmentos del testimonio del fraile francés Marcos de Niza, las Casas puede reafirmar su posición de denuncia contra una guerra que fue totalmente injusta contra los indios y, lo que es peor, que contradecía los mismos principios que el cristianismo pretendía defender.

En lo sucesivo se retoma el valor que tuvo de Las Casas como iniciador de la defensa de los derechos humanos, añadiendo que aquel debate sostenido con Juan Ginés de Sepúlveda en Valladolid es el primero de nuestros tiempos en girar entorno a los derechos del hombre. Luego se trae a colación el concepto de “-alteridad-”, cuyo manejo involucra a la colectividad y propone una convivencia comunitaria sin diferenciación alguna.

La sexta y última división de los capítulos, *Las lecturas del Inca Garcilaso en el siglo de las luces*, nos remite a la importancia de la obra del Inca Garcilaso de la Vega, cuya trascendencia no solo alcanzó a la historia sino que también llegó hasta el ámbito científico; pues sirvió de referente para el naturalista y filósofo Georges Louis Leclerc (denominado conde de Buffon). De este modo, aquellos Comentarios Reales ayudaron a este estudioso en su elaboración de una clasificación de los seres vivos (Historia natural de los animales).

Prosiguiendo con el análisis de la obra de Garcilaso, se manifiesta los diversos cambios suscitados que no solo correspondían al título, sino que, además, se reflejaban en los múltiples añadidos a pie de página e interpretaciones que no hacen sino resaltar el reconocimiento por dicha obra. De igual modo, el autor analiza a los diversos lectores de los Comentarios, rescatando de entre ellos a los ilustrados Montesquieu y Voltaire; es así como se logra comprobar la gran influencia que alcanzó la obra garcilasista, pues abarcó no solo la rebelión de Gabriel Túpac Amaru, sino también la misma revolución francesa.

En la última sección que compone el libro figura el apartado dedicado a la recopilación de las *Fuentes documentales de la*

memoria, estas nueve fuentes dan cuenta el desarrollo que el autor efectúa en su libro; es así que en las primeras dos (*Noticias verdaderas de las islas del Perú*(1534) y *Crónica francesa de 1534*), se puntualiza nuevamente el valor y riqueza que poseían los incas, pues en el primer caso es lo que motivará a Pizarro a llegar hasta estas tierras y posteriormente a acabar con la vida del gran inca Atabilico. En el segundo caso, se reitera en esencia lo mismo, ya que del análisis de esta crónica se rescatan; aparte de lo sucedido con el líder incaico, los datos de la etnografía, orfebrería y demás realidades en el gobierno imperial (la pugna entre Huáscar y Atahualpa por el poder, por ejemplo).

La travesía de Pizarro a su arribo a las nuevas tierras es sustancialmente detallada en *La relación de Joan Serrano*; de modo que se hacen notar las características de los navíos indios y, además, su organización al navegar. En las cartas cuatro y cinco (*Cartas de un soldado de Cajamarca a su tío y Carta de Francisco Vitoria al padre Miguel de Arcos*) de estos documentos se mantiene una evidente oposición de perspectivas, pues en el primer caso se detalla brevemente el proceso de captura de Atabilico; empero, en la otra carta se denuncia dicho atropello, pues se la califica de “guerra injusta-” que no beneficia en nada a la corona.

Tanto el sexto como el séptimo documento (*Brevísima relación de la destrucción de las Indias* y *Las “doce dudas-” peruanas resueltas por Las Casas*) ahondan en el rol vital que significó Fray Bartolomé de Las Casas, pues en la primera sección se destaca una denuncia suya ante tanto atropello y para ello hace uso de diversos fragmentos testimoniales de fray Marcos de Niza; en donde se puede resaltar el abuso desalmado que se desató contra los indios. En la segunda sección se tratan de esclarecer estas doce dudas surgidas luego de la conquista.

El octavo documento, *Prefacios a Tomo I y II de la Historie des Incas Rois du Pérou, del Inca Garcilaso de la Vega*, se rebusca la mejor traducción a la obra garcilasista; luego se pasa a puntualizar el contenido de la misma (la sociedad, ciencia, gobierno, etcétera). Y, ya en la parte final de estas nueve fuentes documentales (-Modelo de legislación conforme a las intenciones de la natura-

leza), el autor nos muestra una serie de disposiciones(leyes) que tienen como objetivo la armonía de una sociedad justa e ideal.

Conclusiones:

- El libro está sustentado en base a documentos que de forma transparente son puestos al culminar los seis capítulos desarrollados; pero aquello no propicia la idea clara e integra de una “-alteridad americana-”, pues esto se tendría que deducir de los diversos pasajes e interacciones suscitados entre los peninsulares y los indios. En otras palabras, aquel “-otro-” americano, involucra no solo aspectos de identidad y de cultura, sino, desde luego, al hombre mismo; es decir, que a la llegada de los “-conquistadores-” la población indígena no reconocía la existencia de un “-otro-” que le sea ajeno a su esencia, pues aquellos sujetos de vestimenta extraña y con animales extraños (el caballo) eran tratados, en principio, con la simpatía y cortesía que los caracterizaba. Pero desde la perspectiva del tirano conquistador sí existía esta categoría de “-otredad-”, ya que los peninsulares tenían la evidente misión de acabar con esta población; aunque usaron como escudo la “-evangelización-”, su objetivo era pasar por encima de los indios para llegar a cuanta riqueza les era posible. Por ello, si se habla de un matiz de “-alteridad americana-”, se toma una visión sesgada e impuesta por los mismos conquistadores.

-El tema de la confrontación entre el Inca Atahualpa(Atabilico) y el futuro gobernador Francisco Pizarro se hace reiterativo en los primeros capítulos; sin embargo, es plausible y determinante registrar varios puntos de vista para sacar una conclusión más sólida, más aún si se trata de una idea tan compleja como lo es la construcción de una alteridad americana.

-Resultan destacables los denodados esfuerzos que el autor hace al mostrar el impacto que tuvo en Europa la conquista de tierras nuevas; pero no queda un conocimiento ordenado y pleno de los trajines que pasó (por ejemplo, el descubrimiento del Perú, al inicio llamado Biru) el otrora gobernador Pizarro, pues se señalan diferentes datos o referencias que pierden su poder al estancarse en su “-traducción-” o versión y dejar de lado su

desarrollo. Por consiguiente, las traducciones e interpretaciones son más deseables para una perspectiva filológica y no para una de talante histórico, tomando en cuenta que la especulación le resta formalidad a un trabajo riguroso y científico.

FILOSOFIA, CRÍTICA Y COMPROMISO EN AUGUSTO SALAZAR BONDY de Adriana María Arpini (2016). Fondo Editorial del Congreso del Perú¹

José E. Pareja Ramírez

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

parejajose22@gmail.com

Se sabe que la filosofía no es una actividad intelectual autóctona de la cultura latinoamericana, procede del pasado cultural de Europa. La actividad filosófica se fue arraigando en la cultura latinoamericana desde hace siglos, convirtiéndose en herencia de la conquista española. Durante el siglo XX, en medio del proceso de normalización de la filosofía en las universidades, la recepción de las corrientes filosóficas occidentales por los académicos fue más acentuada, se dice que en ese periodo fue formándose una tradición academicista en diversos focos universitarios en Latinoamérica, de un fuerte raigambre de preocupación social con finalidad política. A mediados del siglo XX, resalta la figura del filósofo peruano Augusto Salazar Bondy, su programa filosófico tuvo la pretensión de ejercer una revolución en el plano pedagógico, con su propuesta de filosofía de la liberación, de su época de madurez, para progresivamente transformar la sociedad, desde sus bases culturales, para liberarla de la dominación político-económica de las potencias extranjeras, estado de enajenación que diagnostica, en el que se encontraba la cultura peruana.

Filosofía, Crítica y Compromiso en Augusto Salazar Bondy de Adriana María Arpini está dividido en 7 partes con una introducción temática al inicio. El libro está dirigido a un público académico e interesados en la filosofía peruana. Por ser el lenguaje en el que se expresa la autora, basto en tecnicismo filosófico, la lectura se hace lenta en algunos capítulos. Sin embargo se puede apreciar que la autora argentina domina las

¹ Arpini, A. (2016). *Filosofía, Crítica y Compromiso en Augusto Salazar Bondy*. Lima, Perú: Fondo Editorial del Congreso del Perú.

categorías conceptuales de Salazar Bondy y que conoce en su mayoría toda la obra bibliográfica del filósofo peruano.

El primer capítulo del libro es biográfico, aborda su formación académica, desde su ingreso a la Universidad Nacional Mayor de San Marcos para estudiar filosofía en 1945. Tuvo como maestros a destacados filósofos e intelectuales de la época. Como resalta, la filósofa argentina, su generación estuvo marcada por las crisis y profunda transformaciones de la compleja estructura social tradicional peruana, décadas que le siguieron a la guerra del pacífico y donde se comenzaba a cuestionar el sistema capitalista como medio para alcanzar estabilidad económica-social y progreso material. Posteriormente en México estudia en la Universidad Nacional Autónoma de México, compartiendo con José Gaos y Leopoldo Zea reconocidos pensadores mexicanos, inquietudes filosóficas, y nace la iniciativa de realizar su propio programa filosófico de recuperación de la historia del pensamiento en el Perú. Para la autora, la mayor influencia filosófica de Salazar Bondy la obtuvo durante su estancia en Europa, la impronta de la filosofía francesa se percibe en sus escritos, en personajes de talla como Wahl, Hyppolite, Bachelard y Camus, etc. El retorno a su alma mater, es para desempeñarse como docente durante 20 años. Su preocupación por la enseñanza de la filosofía lo llevó a elaborar textos que tuvieron como temática la correcta didáctica y formación en filosofía, "...no toda reflexión es filosófica, ni toda educación lo es. Por eso cabe diferenciar entre enseñar filosofía y enseñar a filosofar"(p.31). Por su formación socialista y la convicción que siempre tuvo, de que los asuntos sociales, se solucionan desde la teoría filosófica, colaboro en fundar el Movimiento Social Progresista (MSP) y en la creación del Instituto de estudios Peruanos, participó activamente con reconocidos intelectuales de la época.

El contenido teórico y más cargado de tecnicismo filosófico del libro sobre la filosofía de Augusto Salazar Bondy comienza en el segundo capítulo, la autora Adriana María Arpini coloca la reflexión sobre los valores como eje articulador de otros temas propios de la reflexión salazariana. Se identi-

ca los momentos de su formación axiológica, la primera es su concepción fenomenológica-ontológica del valor, en la primera etapa de su producción plantea que el valor es una clase de ente cuyo estatus ontológico-fenomenológico consiste en la no-realidad y que su concepción del valor como categoría a priori de la acción, acerca de los juicios bueno y malo son predicados del sujeto y el mundo es algo dado independiente de la voluntad. El segundo momento utiliza la concepción del valor como categoría a priori de la acción, inspirado en la filosofía analítica de Wittgenstein, donde no se aspira a transformar el mundo sino que la voluntad llegue a coincidir con la totalidad de las cosas. En su formulación critico-trascendental, los valores como lo propone el filósofo prusiano Kant, son categorías trascendentales y constituyen la praxis humana racional, que debe ser calificada de objetiva. A partir de este análisis da pie para reflexionar sobre la problemática de la cultura de la dominación, punto crucial en la filosofía salazariana, que se tocara más adelante.

Sobre la propuesta del nuevo humanismo de Salazar Bondy se puede identificar su vertiente socialista-marxista, aunque no se hizo énfasis sobre ello, sin embargo se menciona que debía ir a la par con el progreso de la técnica para realizar el ser libre del hombre, en el sentido ascendente de su existencia y su valor excepcional en el conjunto de la vida global, se consideró al ser humano diferente a otras especies de animales y tampoco está atado a ningún determinismo biologicista. Posteriormente propone un humanismo crítico, sobre el eje de la historicidad de todo lo humano para transformar la educación, en un contexto político-cultural, donde las condiciones eran más favorables, para que la sociedad pueda alcanzar la plena libertad.

Acerca de las reflexiones sobre la sociedad de su época, a partir de una antropología filosófica de base marxista, formula el concepto dominación-liberación para explicar el fenómeno de la dependencia política-económica de nuestra cultura, para ello, la filósofa argentina precisa que el programa filosófico-pedagógico de Salazar Bondy, es la única propuesta, para revertir la situación cultural del Perú, repleto de conflictos sociales, segregación de los núcleos sociales fundamentales, la ruptura de

los valores culturales máspreciados, así como la superficialidad de las ideas y la improvisación de los propósitos de las instituciones, diagnostico que hace el filósofo sanmarquino de su época. La filosofía es un ejercicio de negación dialéctica hacia la liberación cultural, moral y de pensamiento.

En conclusión, con el trabajo de la profesora Arpini, se revaloriza en tres aspectos la filosofía de Augusto Salazar Bondy, su teoría filosófica, nuevo humanismo y compromiso político-social. Finalmente estos tres aspectos coinciden con su programa pedagógico que estaba ligado a lo político por la coyuntura, obra que quedo inconclusa.

“Pensar en español hoy: entre la hospitalidad y la hostilidad”¹

Manuel Reyes Mate

Con David Sobrevilla iniciamos en el año 1987 la aventura que fue la creación de la Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía. En aquel Congreso de Filosofía de México en Toluca nos encontrábamos Fernando Salmerón, Luis Villoro, Osvaldo Guariglia, León Olivé, Javier Muguerza, Juliana González y algunos más. Estábamos convencidos de que había llegado el momento de hacer algo entre todos porque la reflexión hispanohablante había llegado a un momento de madurez que lo merecía. De aquel encuentro salió la idea de una obra editorial colectiva, La Enciclopedia Iberoamericana, y también la de convocar los Congresos Iberoamericanos de Filosofía que han tenido lugar en Cáceres-Madrid, Lima, Medellín y Santiago de Chile.

Esa aventura llega a su fin en este abril del 2107 con la publicación del último volumen que hace el número 34. David Sobrevilla ha sido uno de sus promotores más cualificados dando ideas, proponiendo nombres y temas, defendiendo gallardamente nombres peruanos... Todo este proyecto lleva su impronta. Fue el editor, junto a Ramón Xirau, del volumen “La Estética”, y también participó activamente en la organización de los Congresos. Memorable fue la presentación que hizo en Cáceres en el Primer Congreso Iberoamericano, de José Saramago. Fue unas semanas antes de que le nombraran Premio Nobel, pero él nos lo descubrió como el gran escritor que era. No se me ocurre mejor manera de contribuir a este homenaje que reflexionando sobre el hilo conductor de nuestro común trabajo. Ambicionábamos crear una comunidad filosófica hispano hablante. Su posibilidad depende de cómo respondamos a la pregunta qué significa pensar en español. De eso se trata en estas líneas dedicadas al amigo y compañero de esperanzas.

1 Este trabajo se inserta en el Proyecto de I+D “Sufrimiento social y condición de víctima: dimensiones epistémicas, sociales, políticas y estéticas” (FFI2015-69733-P), financiado por el Programa Estatal de Fomento de la Investigación Científica y Técnica de Excelencia.”

1. Hace unos años publicó Carlos Pereda el libro *“La filosofía en México en el siglo XX”*. Hay un capítulo en el libro, titulado “Pensar en español ¿un pseudoproblema?” que traigo a colación porque nos va a ayudar a centrar el tema.

Dice Pereda que eso de pensar en español puede ser una gran perogrullada. En efecto, si por pensar en español entendemos pensar en la lengua que uno habita, la cosa es una perogrullada, “una cosa vulgar e...inevitable”. Lo que sería interesante -y no una vulgaridad como lo de afirmar que se piensa que se habla- es preguntarse por cómo comunicaría un hispanohablante en una comunidad internacional de investigación que habla inglés. Obligados a comunicarse en inglés, empeñarse en plantear la cuestión de cómo pensar en español podría ser la expresión de un malestar o un complejo de inferioridad. Una pataleta.

No parece, en efecto, que el pensamiento en español tenga mucho que ofrecer. Pereda enumera algunas de sus debilidades que si no son congénitas sí alcanzan el estado de endémicas o crónicas. En primer lugar, el fervor sucursalero: tenemos una tradición filosóficamente débil y eso ha alimentado una filosofía dependiente. El que sale a estudiar no vuelve nunca. Sigue anclado en lo que estuvo. Uno se apunta a una tradición y es como si entrara en religión. En segundo lugar, el afán de novedades. Nos encanta estar a la última sin haber pasado por la penúltima. Somos posmodernos sin haber sido modernos. Luego están los que, conscientes de estos males, tratan de superarlos con un nuevo y mayor vicio: el del entusiasmo nacionalista. Nada como lo nuestro. Pretendemos sacudirnos la dependencia con una huida hacia adelante o mejor hacia atrás, reclamando una filosofía castiza: “filosofía mexicana”, “filosofía bolivariana” o “filosofía latinoamericana”.

Después de este repaso a los vicios que aquejan a los que se plantean qué significa pensar en español - y de leerles la cartilla- Pereda saca la gran conclusión: está claro tras lo dicho “que la expresión pensar en español no hace referencia al problema que se cree importante sino a un pseudoproblema...”

que en el mejor de los casos sólo nos hace perder el tiempo”. Dixit. El problema falso, la fachada del problema, sería tachar de altanero o excluyente a ese club de sabios que protagonizan “la conversación de la humanidad”, en inglés ciertamente. El problema real consistiría en reconocer que ahí pintamos poco y que habría que mejorar la nota para pintar más. La respuesta de Pereda: aceptemos que estamos donde estamos, a saber, en el margen, pero no desesperemos pues, con esfuerzo y aplicación lograremos mejorar la nota y hasta ser admitidos en el club de primera.

2. Sin estar en desacuerdo con algunos de los análisis anteriores, lo cierto es que lo que nos mueve a algunos a hablar de “pensar en español” es otra cosa. No es por sentirnos marginados de “la conversación de la humanidad” que habla en inglés, aunque no se puede negar que hay un monopolio de la industria cultural en inglés, sin ignorar que hay algunos, como Heidegger, para los que “sólo se puede pensar en griego o en alemán”. Tampoco nos mueve a ello “ir de sobrados”, pensando que disponemos de algún producto milagroso, en español, que no se da en ningún otro idioma.

Lo que nos mueve es la pregunta misma, esto es, preguntarnos - en ese contexto ciertamente- cómo pensar en esta lengua, una *Weltsprache*, que hablamos. Porque, aunque se piense en la lengua que se habla, pensar no es un gesto mecánico. ¿Cómo, pues? Reconociendo que hablamos y pensamos en una lengua que no es nuestra, que no nos pertenece, que no tenemos en propiedad, aunque sea la lengua que hablemos desde el origen y sea la lengua de nuestros padres.

Para explicitar este aserto, remito al penetrante análisis que hace Jacques Derrida en su texto “*El monolingüismo del otro*”², un título paradójico pues a entender que su lengua que uno habla es de otro. Derrida ahí analiza su relación con el francés, pero con la intención de aclarar la relación de cualquier hablante con su lengua “materna” o “natural”.

Para entender la relación de Derrida con su lengua, el

2 Levinas, E., 1996, *Le monolingüisme de l'autre*, Paris, Galilée

francés, hay que tener presente que él es un “pied noir” judío, es decir, que, al ser judío, es francés por decreto (Decreto Crémieux, 1870), luego revocado por el Gobierno francés de Vichy (desde 1940 a 1943). Tengamos igualmente en cuenta que Derrida nace en y se forma en Argelia, una colonia francesa, (de la que no saldrá hasta los 19 años). Si tenemos en cuenta, como decía Max Aub, que “uno es de donde hace el bachillerato”, tendremos claro que Derrida tenía conciencia de un francés no de la metrópoli.

Estas circunstancias condicionan su relación con el francés ya que esa relación es inseparable de un triple “interdit” (prohibición, restricción, exclusión). El primer “interdit” afecta al hebreo: el francés es la lengua de sus padres, judíos, que no saben hebreo; el segundo, al árabe: el francés es la lengua de los pied noir argelinos porque el árabe es considerada una lengua extranjera; el tercero se refiere al francés que él habla pero que es un francés impuro, con acento, que suena extraña al francés de la metrópoli.

Eso le lleva a la conclusión de que el francés que habla en casa y en la colonia es una lengua impuesta, violentamente impuesta, es decir, no es natural ni materna.

Esa relación de Derrida con la lengua podría ser interpretada como la propia de un colono, de una colonia, experiencia tantas veces repetida por los pueblos conquistadores. Derrida, sin embargo, no se refugia en esa cómoda explicación, sino que tiene la osadía de universalizar su caso, es decir, eleva su experiencia singular a categoría. Lo que nos quiere decir es que sólo podemos decir que poseemos una lengua -y que esa lengua es la materna o natural- si media un gesto de imposición o de apropiación violenta.

La violencia, en efecto, acompaña tanto el gesto de imposición violenta -evidente en el caso del colono o del conquistador- como en el de la apropiación de una lengua que se nos presenta como un don. Por eso dice Derrida que “no tengo más que una lengua y ésta no es mía”. No podemos decir que poseemos una lengua porque la lengua siempre nos precede,

es “la casa del ser” y de nuestro lenguaje, es decir, es un don que sólo podemos apropiárnoslo desnaturalizando la gratuidad originaria que es incompatible con cualquier pretensión de apropiación.

3. Hay mucho de cultura judía del lenguaje en este planteamiento. El propio Derrida remite a Franz Rosenzweig, pionero en estas reflexiones. Dice Rosenzweig que el judío tiene una relación no real sino simbólica con su lengua, el hebreo, ya que sólo la usa en el culto. Es una lengua sagrada. Para la vida normal los judíos adoptan la lengua de los países donde se asientan: Escribe Rosenzweig:

“En tanto que todos los otros pueblos se identifican con su lengua propia y ésta se deseca en sus labios el día que dejan de ser pueblo, el pueblo judío ya no se identifica nunca enteramente con la lengua que habla”³.

El judío es huésped del país que habita y también de su lengua, por eso habla de la hospitalidad de la lengua. Y eso significa que la lengua que habla es un don, un regalo que no puede apropiársele, y, por tanto, una lengua regalada respecto a la cual tiene que guardar una cierta distancia o, dicho de otra manera, con la que no se puede identificar totalmente. El judío más que lengua materna tiene idioma de origen que no es algo natural sino una prótesis de nacimiento.

Aunque haya mucho de judío en este planteamiento, la tesis de Derrida es que eso es universalizarle, es decir, las personas y los pueblos pueden tener dos tipos de relación con el lenguaje: como huésped o como propietarios. Si, como huésped, entonces entiende la lengua que habla como un don con el que no se identifica totalmente, sino que mantiene una distancia crítica; si la relación es de propiedad, es porque se lo apropia, lo hace suyo (la convierta en lengua materna o natural) y eso se paga con “interdits” de otras lenguas que pasan a ser lenguas de otros.

3 Sobre la relación simbólica, en Rosenzweig, del judío con la lengua, la tierra y la ley -para “impedir que el pueblo eterno viva totalmente acoplado a los tiempos que corren”- cf Reyes Mate, 1997, *Memoria de occidente*, Anthropos, Barcelona, 165 y ss

Bueno pues lo que ha ocurrido con el español, primero en España y luego en el Nuevo Mundo ha sido un proceso de imposición/apropiación que pesa sobre nuestra manera de pensar.

El español -habría que decir: el castellano- se ha impuesto en España violentamente. Lo explica muy bien Cervantes, en el capítulo VIII de *El Quijote de la Mancha*. Al final del capítulo se narra el duelo entre Don Quijote, apenas repuesto de una esforzada pelea con los molinos de viento, y el vizcaíno, a quien el Hidalgo manchego divisa a lo lejos flanqueando una carreta que a él se le antoja cárcel donde encierra a distinguidas damas, cuando la verdad es que las escolta para que nada malo las sobrevenga. Don Quijote reta al vizcaíno para liberar a las supuestas cautivas.

El narrador interrumpe la narración del duelo porque se le agota la inspiración, “disculpándose que no halló más escrito de estas hazañas de Don Quijote”. Lo que está diciendo Cervantes es que al texto que le está sirviendo de fuente le faltan hojas. De repente el lector descubre que el relato que tiene entre manos es, en realidad, una traducción o una transcripción. El narrador, que no quiere dejarnos en vilo sin saber cómo acaba la singular pelea, empieza a pensar cómo localizar el resto de la fuente que se le niega ahora. Nos dice que ha oído hablar de que hay en Toledo un barrio, La Alcaná, poblado por marginados aljamiados, es decir, en el que se han refugiado conversos del Islam y del Judaísmo y donde se trafica con papeles prohibidos. Y hacia Toledo se dirige el autor. Pronto se le acerca un muchacho con unos papeles que no entiende porque están en árabe. Se los hace traducir, al precio “de dos arrobas de pasa y dos fanegas de trigo”, y ¡cielos! nos está contando la secuencia de duelo. Su autor es un tal Cide Hamete Benengeli, en decir “El señor Hamete de Toledo” (que los “benengeli” o “berenjeneros” eran los toledanos), un árabe. En el capítulo IX podemos enterarnos de cómo acabó la pelea entre el vasco, representante de la España castiza, sin una gota de sangre impura, y el caballero manchego, con una identidad tan mestiza y contaminada que unas veces se llamaba Quijano y otras Quesa-

na, Quejada o Quijada.

El gesto de Cervantes es muy significativo. Es como si dijera a sus lectores: si queréis entender lo que estoy contando, tenéis que tener en cuenta lo que esa lengua, el castellano, esconde. ¿Y qué esconde?

En primer lugar, diría él, el secreto de una lengua ya prohibida que me está inspirando directamente: el árabe. Tengamos en cuenta que el árabe había sido ya prohibido en 1568, es decir, 37 años antes de la publicación de *El Quijote* (1605) que sale a la luz cuatro años antes de que fueran expulsados los moriscos de España (1609). Tenemos ahí el gran “interdit” del árabe (el relativo al hebreo había tenido lugar en 1492). Para darnos cuenta de esta imposición violenta basta recordar que hoy nadie en su sano juicio diría que el árabe fuera una lengua española, siendo así que en un tiempo lo fue de una parte notable de los habitantes de la península⁴.

Pero el “interdit” no sólo afecta a la lengua árabe. El castellano se había impuesto de una manera trágica⁵ sobre la cultura de su tiempo, como dice Américo Castro, dejando profundas cicatrices en su piel. Su triunfo supuso, en efecto, el sacrificio de una pluralidad de culturas y de lenguas que durante 700 años habían configurado la geografía de lo que acabó llamándose España.

Para ilustrar este punto bastaría con recordar las cuatro redacciones del epitafio del rey Fernando III, muerto en el último día del mes de mayo del año 1290 de la era cristiana o en el 22 de rabi del año 650 de la Hégira musulmana o en el 22 de si van del año 5012 de la creación del mundo, según la

4 Hablar de “lengua española” en un tiempo en el que no había conciencia de lo “español” resulta inapropiado. Lo que se quiere decir es que tan de ese territorio, ubicado en la península ibérica, era el habla de los castellanos como el que hablaban los mozárabes. Cf Américo Castro, *La realidad histórica de España*

5 “Si uno se queda en la superficie de los hechos (la guerra o el exilio), no entiende nada. Hay que pasar de la superficie a la profundidad, de la guerra a la tragedia. La clave de lo que pasa está en esa historia trágica que ha conformado la estructura de lo español”, en A. Castro y G. Bataillon, 2012, *Epistolario*, Edic de Simona Munari, Introducción de Fco J. Martín, Biblioteca Nueva, 53

cronología judía. El epitafio, además del latín, está redactado en castellano, árabe y hebreo, las tres lenguas constituyentes de la vida española⁶. Las tres culturas rinden homenaje a su rey. Lo español es el resultado de esa compleja convivencia o, mejor, de la negación de esa convivencia. Nosotros, y nuestra lengua, es heredera no tanto de la convivencia que tuvo lugar sino de su negación.

Y eso ha tenido consecuencias que llegan hasta hoy. El hecho de que el castellano haya invisibilizado las otras lenguas, las otras culturas, no significa que no estén presentes en el español actual. Le han enriquecido con vocablos, pero también le han contaminado de “un sentido totalizante”⁷ que explica la tragedia histórica, la relación agónica que mantuvieron durante casi un milenio, pero también los conflictos posteriores. Aquella convivencia, mal resuelta, explica la posterior malvivencia entre españoles. Por eso Castro pudo decir a las generaciones actuales, mirando de frente a la guerra civil, esto:

“Los jóvenes españoles ignoran que las expulsiones, emigraciones y contiendas civiles han sido motivadas por circunstancias mal explicadas en los libros, y que los separatismos españoles -reprimidos o atajados por la fuerza- derivan de motivos muy lejanos, de determinados modos de conducirse la gente peninsular y de circunstancias históricas o desconocidas o no puestas de relieve con fines constructivos o remediadores”⁸.

Lengua impuesta también violentamente en el Nuevo Mundo. La lengua forma parte de la estrategia política y militar de la conquista. No olvidemos lo que decía Nebrija, el gramático, a la Reina Isabel de Castilla cuando le presentó la primera gramática en español. La reina echó un vistazo al mamotreto y le espetó sin miramiento algo así como “pero para qué quiero

6 Américo Castro, 1966, *La realidad histórica de España*, Porrúa, Argentina, 38-39

7 “Y así como Grecia vencida helenizó en cierta medida a Roma, los musulimes y los hebreos rendidos o expulsados, dejaron (aunque no siempre visibles) hondas huellas en la vida de los cristianos de España; los vencidos y descartados por los Reyes Católicos ya habían impreso en el ánimo el vencedor, ante todo, el sentido totalizante de la creencia religiosa”, en A. Castro, 1973, *Sobre el nombre y el quien, de los españoles*, Taurus, 148

8 A. Castro, 1973, *Sobre el nombre y el quien, de los españoles*, Taurus, Madrid, 393

yo esto si ya sé hablar en esta lengua”. A lo que Nebrija contestó: “Señora, la lengua es el instrumento que acompaña siempre al imperio”. El triunfo de la lengua del imperio es lograr presentarse como universal, más allá del tiempo y del espacio.

De esta imposición lingüística, que es también política y cultura, da buena cuenta Gabriel García Márquez en *Cien años de soledad*. Los habitantes de Macondo, que representan al Nuevo Mundo, nacen enfermos, apestados, víctimas de la peste del olvido. Para entrar en la historia, de la que son sujetos los conquistadores, tienen que renunciar a lo que han sido, tienen que dejar atrás la vida anterior, que para los conquistadores que vienen de Europa es la pre-historia⁹, y que ellos, interiorizando ese punto de vista, se la van a representar como un tiempo de animalización. Dirán que entonces los niños nacían con “cola de cerdo” (lo que hay de antisemitismo en esa expresión: los indígenas allá eran como los judíos acá).

Ese olvido es la causa de todas las desgracias que protagonizan las seis generaciones de los Buendía en sus intentos por imponer desde dentro, por los criollos, la historia venida de fuera (en su vertiente católica, progresista, ilustrada, marxista o liberal...). El premio por entrar en la historia es llamarse Nuevo Mundo, y, el precio, el sacrificio de lo que se era antes: de lo que se hablaba y se pensaba antes.

Pero esos intentos de construir una nueva ciudad, Macondo, fracasan: la violencia se reproduce sin cesar; el proceso de animalización sigue adelante (las últimas mujeres de la estirpe llevan nombres animales: Úrsula Iguarán y Pilar Ternera, que dará a luz un hijo “con cola de cerdo que será devorado por las hormigas”). En lugar de dejar la peste, el pasado miserable tras de sí, Macondo atrae a todos los apestados: indígenas, negros, gitanos, árabes, prostitutas y aventureros. Como dice Gar-

⁹ García Márquez desactiva este juego ideológico entre “historia” y “preshistoria” al colocar la figura del historiador como escribano del conquistador. Lo hace en *Los funerales de la Mamá Grande*: “Esta es, incrédulos del mundo entero, la verídica historia de la Mamá Grande, soberana absoluta del reino de Macondo...es la hora de recostar un taburete a la puerta de la calle y empezar a contar los pormenores de esta conmoción nacional, antes de que tengan tiempo de llegar los historiadores”.

cía Márquez en otro lugar: “hemos recibido...los desperdicios del mundo entero”¹⁰

¿La salida que ahí se ofrece? Descifrar los manuscritos del gitano Melquíades, es decir, recordar. La memoria tal y como exigen *Los funerales de la Mamá Grande*: contemos lo que ocurrió antes de que lleguen los historiadores. Hay que recordar el origen: el Nuevo Mundo existió antes de que llegaran los historiadores. ¿Su origen? una tribu africana. Y valorar la historia de sufrimiento y no su abstracción.

Podemos ahora preguntarnos qué significaría pensar en español sin tener en cuenta esta violencia de la lengua: sería exponernos a repetir o reproducir la violencia de los Buendía; sería incapacitarnos para entender las raíces de nuestra realidad que, como en el caso de El Quijote, están en otra lengua; sería, en cualquier caso, estar anestesiado ante nuevos episodios de violencia lingüística o cultural o política protagonizados por nuestra propia lengua o por otras; sería finalmente descartar como tema de análisis la violencia que acompaña al logos occidental desde sus inicios.

4. Pero ¿es posible pasar del monolingüismo violento que nos impone el otro al monolingüismo del huésped?

Habría que recuperar, en primer lugar, la idea de que la lengua es un don que se nos ofrece y no se impone, por eso Rosenzweig podía decir que “tenemos una casa, pero somos más que la casa”. Si la lengua es un don no da pie, en el nivel personal, a una “lengua natural”, ni, en el nivel político, a un nosotros identitario pues eso supone una apropiación excluyente.

Tendríamos, en segundo lugar, que pensar lo que la lengua guarda u oculta. Si queremos pensar en esa lengua, que tiene tras de sí los “interdits” a los que me he referido, tendríamos que hacerles justicia. Me refiero, por un lado, a la pérdida de otras lenguas que fueron españolas y ya no lo son: tendríamos que cambiar de actitud respecto a las cultura árabes y judías,

10 Par todo este desarrollo remito al excelente estudio de Ana Benavides, 2014, *La construcción de Macondo como América Latina. El papel salvador de la memoria en los apóstados de la historia*, Siglo del Hombre, Bogotá

ocultas en nuestro lenguaje, en nuestra geografía, en nuestra historia...pero no en nuestra conciencia ni en nuestra sensibilidad. También deberíamos, por otro, explicitar las cicatrices internas a nuestro propio idioma: el mismo idioma ha sido hablado por dominadores y dominados, es decir, el español guarda experiencias enfrentadas de una historia común. Pensar en español es pensar con memoria, es pensar interpelándonos.

Ya he dejado constancia en otro lugar¹¹ que en un pensamiento en español, así concebido, debería ser imposible, por ejemplo, una teoría de la justicia que se planteara la identificación de principios universales de justicia en base a estrategias tales como hacer abstracción de la historia, no aceptar preguntas que vengan del pasado o que el dominado olvide que ha sido violentamente dominado y que el dominador olvide que gracias a la violencia ha logrado un patrimonio que hoy se considera sagrado. Y sin embargo eso es lo que estamos haciendo, jaleando a Rawls o Habermas y silenciando a Luis Villoro.

5. Decía Adorno no sin cierta sorna que “die Fremdwörter sind die Juden der Sprache” (los extranjerismos son los judíos del lenguaje). Quería decir que si, para los nazis, los judíos ponían en peligro la pureza y la superioridad de la raza aria, de la misma manera los extranjerismos constituyen una amenaza a la pureza de la lengua. Hay que reconocer, en cualquier caso, que ese peligro es inevitable en un mundo globalizado.

Ahora bien, si lo que nos preocupa es la querencia identitaria de todo lenguaje que se diga mío o nuestro; o la amnesia de la lengua materna que confunde lo natural con lo histórico; o el empobrecimiento de un lenguaje orgulloso de sí mismo por haberse impuesto a todos los demás, entonces tenemos que invocar el gesto intelectual de Las Casas, mucho más contundente que la ironía de Adorno. Recordemos “La Controversia de Valladolid” entre el humanista Ginés de Sepúlveda y el teólogo Las Casas, en el año 1550, sobre los “títulos de la conquista”. Las Casas puede con él. Recurre a los saberes de La Escuela de Salamanca para desbaratar los argumentos de su

11 Me refiero a Reyes Mate, 2011, *Tratado de la injusticia*, Anthropos, Barcelona

adversario a favor de la conquista. Todo va bien para el dominico sevillano hasta que Ginés se saca de la manga el argumento de los sacrificios humanos. Para la época era como un crimen contra la humanidad que obligaba al papa y a los príncipes cristianos a movilizarse contra esas prácticas. Para Las Casas la situación es aporética: si da la razón a la razón que esgrime Ginés (y que se corresponde con el saber de Salamanca) lo que se va a producir es un empeoramiento de la situación de los indígenas. Ahora los conquistadores tienen a su favor no sólo las armas sino también la razón. Es entonces cuando se produce el gesto intelectual de Las Casas: ante ese dilema habrá que “mandar a paseo a Aristóteles”. No puede haber una razón inmoral. Para un logos con memoria, verdad y justicia van de la mano¹².

Lo que este gesto nos dice es que el contenido de verdad de la lengua no se substantia con un “giro lingüístico» sino con un «giro hermenéutico» en el que lo importante de la experiencia lingüística («Spracherfahrung») es la historia latente del sufrimiento («Leidensgeschichte»)¹³.

Un pensar en español así planteado sería un pensar compasivo. No estoy seguro de que este planteamiento sea un buen aval para ese famoso club angloparlante donde se ventilan las grandes conversaciones de la humanidad, que decía Pereda, pero sería una forma de pensar a la altura de una lengua tan potente y rica en experiencia como la nuestra.

Un pensamiento así planteado ¿no haría muy diferente de los demás?. Nos haría diferente de nosotros mismos que pensamos y escribimos mirando a la pared...donde están or-

12 Habría que relacionar el gesto intelectual de Las Casas, mandando “a paseo a Aristóteles”, con la afirmación bíblica de Pablo cuando dice “aprimonian la verdad con la injusticia” (Rom 1, 18) y con Jeremías que establece una relación entre “conocer a Dios” y “hacer justicia a los pobres e indigentes” (Jer 22, 18-19).

13 Sin necesidad de forzar los conceptos creo que el gesto intelectual de Las Casas se corresponde con los que Adorno entendía por Nuevo Imperativo Categórico. Lo que Adorno planteaba era repensar el concepto de razón, de realidad, de política, de moral y de estética partiendo de la barbarie para lograr que ésta no se repitiera. De eso se trata, de colocar la experiencia de barbarie, gracias a la memoria, en el punto de partida como lo que da que pensar. Y también convendría relacionar Las Casas-Adorno con el Heidegger para quien lo pensable, lo que merece ser pensado es el ser del ente, olvidado precisamente por la filosofía.

denados los libros de nuestra biblioteca. La vida está del otro lado, en el lado oculto, sobre el que se proyecta la memoria. Tenía razón Heidegger cuando al preguntarse “¿qué significa pensar?” respondía que “Gedanc”, un vocablo arcaico alemán que significa “Gedächtnis” (memoria) y “Danken” que es acogida de algo que es superior a mi propia capacidad analítica¹⁴ pero que la memoria nos hace presente.

14 Es una tesis levinasiana que Derrida desarrolla en J. Derrida, 1998, *Adiós a Emmanuel Lévinas*. Palabra de acogida, Trotta, Madrid, 36 y ss

PAUTAS PARA ENVÍO DE TRABAJOS A LA REVISTA SOLAR

Los textos presentados para su publicación en Solar deberán adecuarse a las siguientes formalidades, de lo contrario no podrán ser tomados en cuenta:

1. Tratar temas relacionados con la investigación en el campo de la filosofía o temas científico-culturales abordados filosóficamente.
2. Estar escritos en lengua castellana, inglesa u otra previa coordinación con el director.
3. Ser originales e inéditos.
4. Los árbitros, para la evaluación de los textos recibidos, serán dos especialistas externos y de carácter anónimo.
5. El envío será preferentemente por correo electrónico, como archivo adjunto, a solarsophia@yahoo.com. El formato del archivo debe ser DOC, DOCX o RTF.
6. Los textos deben presentar el siguiente orden:

a. Título (castellano, inglés u otra previa coordinación con el director), nombre del autor, filiación institucional, correo electrónico y resumen biográfico. (El nombre del autor solo irá en esta primera página, y no deberá repetirse en las ulteriores para asegurar una evaluación objetiva por parte de los jueces.)

b. Resúmenes en castellano, inglés u otra previa coordinación con el director de no más de 150 palabras cada uno.

c. Palabras clave en castellano, inglés u otra previa coordinación con el director.

d. Texto del trabajo.

e. Las referencias bibliográficas podrán ser en estilo APA o MLA.

f. Para el uso de las citas en cualquier de los textos, se podrán utilizar las normas de los estilos de APA o MLA; además se puede hacer uso de las notas al pie de página para colocar los datos de las referencias de las citas mencionadas en el texto. Estos datos pueden ser el autor, el título y la página, dejando para las referencias

la información completa; en ese sentido también están permitidas las locuciones latinas ídem, ibídem, op cit, ibid.

Finalmente, en la referencia debe utilizarse cualquier de los dos estilos mencionados en el ítem anterior.

7. Principios éticos

- a. El consejo editorial se hará responsable de permitir o no, la publicación de los textos enviados.
- b. Los editores enviarán los textos a revisión ciega para garantizar la originalidad de los artículos.
- c. Los autores deberán evitar cualquier mala práctica de transcripción de la información (plagio o autoplagio) en el sentido de las citas y las referencias, de incurrir en ello se retirará los textos y se evitará su publicación posterior en la revista.
- d. Los revisores deberán declarar expresamente si tienen algún conflicto de interés cuando reciban los textos.

SOLAR

Director

Revista de filosofía iberoamericana

www.revistasolar.org

**SE TERMINÓ DE IMPRIMIR
EN DICIEMBRE DE 2018
LIMA - PERÚ**