

SOLAR
REVISTA DE FILOSOFÍA IBEROAMERICANA

AÑO 20, VOLUMEN 16, NÚMERO 1

SEMESTRE ENERO-JUNIO (2026).

REVISTA SEMESTRAL

ISSN 1816-2924

SOLAR
REVISTA DE FILOSOFÍA IBEROAMERICANA

Revista de Investigación de la Sociedad Peruana de Filosofía
Año 20, volumen 18, número 1
enero-junio de 2025
Periodicidad semestral. Lima, Perú

Director:

Mg. Rubén Quiroz Ávila

Editor jefe:

Mg. Luis Daniel Soto Núñez
Bh. Paul Ramos Ayala

Asistentes editoriales:

Gustavo Edgar Quispe Brañez

Consejo Editorial

Edgar Montiel (UNESCO)

Milko Pretell García (Proyecto Internacional Scholastica Colonialis-
Perú)

Segundo Montoya Huamaní (Universidad San Antonio Abad del Cusco)

Consejo Internacional

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), Adriana Arpini
(Universidad Nacional de Cuyo), Luis Ferreira (Universidad de París VIII),
Alex Ibarra (Chile)

Corrección de textos:

Paul Ramos Ayala

Diagramación:

Edmundo Roque Vera

Traducción al quechua:

Claudia Cisneros

Dibujo de portada:

Rubén Quiroz Ávila

ISSN: 1816-2924

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú

N° 2008 – 15521

Título clave: Solar

Título clave abreviado: Solar

El contenido de cada artículo es de responsabilidad exclusiva del autor y
no compromete la opinión de la revista

Editorial.....	7
Artículos	
La estética de la violencia y el fracaso en <i>Plata Quemada</i>: una tragedia contemporánea <i>Claudia Alejandra Díaz Rodríguez.....</i>	15
Foucault y el pueblo como matema <i>Miguel Angel Olivo Pérez.....</i>	51
Entre libertad y evangelización: La tensión de la autonomía indígena en las misiones jesuitas a través de las tres primeras Cartas Anuas <i>Andree Dalessandro Espinoza Garcia.....</i>	65
Ontología del sujeto en la fe y la ciencia desde Gutiérrez y Abugattás <i>Gianmarco Rubens Torres Parra.....</i>	81
La secularidad en el pensamiento de Thomas Hobbes y la entrada de Dios en el Nuevo Mundo por Ugarte de Hermosa y Salcedo <i>Leonardo Martin Baños Ballenas.....</i>	89
El sujeto político en <i>Hegemonía y estrategia socialista</i>: alcances y límites <i>Heyner Polo Carrillo.....</i>	111
Fundamentos de una razón híbrida: transculturación e injusticia sistémica en el Perú colonial temprano en la obra de Rivara de Tuesta <i>Iván Adolfo Natterri Romero.....</i>	125
“Catecismo patriótico” Francisco de Paula Gonzales Vigil heterodoxia y hermeneútics <i>Grover Bernardo Mayta Macedo.....</i>	151
Más allá del eurocentrismo: la crítica de María Luisa Rivara a la negación del pensamiento filosófico prehispánico <i>Lucia Fernanda Iriarte Aguilar.....</i>	179
El humanismo práctico en el pensamiento filosófico cubano <i>Pablo Guadarrama González.....</i>	193
ENTENDER AL PERÚ	
Reflexiones filosóficas, históricas y psicoanalíticas sobre el malestar en la cultura <i>Pablo Quintanilla.....</i>	225
El giro activo de la subjetividad en la comprensión estética del ruido <i>Luis Manuel Huapaya Medina.....</i>	259
El arte como herramienta de memoria en “Universo de memoria:	

retablos de Edilberto Jiménez”	
<i>Jhoel Ignacio Conozco.....</i>	<i>275</i>

Reseñas

<i>Quiroz Ávila, Rubén (2025). Apocalipsis peruano. El caso del teólogo Francisco de la Cruz en el Perú del siglo XVI. Heraldos Editores, 139 pp.</i>	
<i>Salvador Vargas Avila.....</i>	<i>289</i>
<i>Pachas, R. (2024) Todas las lenguas han muerto. COPRODELI – PALTACC, 75 pp.</i>	
<i>Paul Ramos Ayala.....</i>	<i>295</i>
<i>López Soria, José Ignacio (2024). La categoría de cosificación en Lukács. Fondo Editorial EDUNI, 138 pp.</i>	
<i>Luis Manuel Huapaya Medina.....</i>	<i>303</i>

Entrevistas

José Ignacio López Soria: filosofía, historia y compromiso con lo social	
<i>Rubén Quiroz.....</i>	<i>309.</i>
Pablo Quintanilla: «La vida es demasiado corta para no hacer lo que te gusta»	
<i>Rubén Quiroz.....</i>	<i>329.</i>

EDITORIAL

Más allá del esencialismo: Hacia una horizontalidad de la filosofía latinoamericana

La filosofía latinoamericana cuestiona cada vez más sus rutas metodológicas y su agenda habitual. Se transita de claves fundadas en la argumentación o en la búsqueda existencial del proceso reflexivo, hacia una concepción heterogénea y amplia sobre lo que es, lo que se hace y, fundamentalmente, hacia dónde va el ejercicio de pensar desde y sobre América Latina.

Se deja de lado el eje principal que la caracterizó en el siglo XX —el cual estalló con la famosa pregunta de Salazar Bondy, respondida por Leopoldo Zea— para permitir escenarios de tensión y enriquecimiento: desde la filosofía y la teología de la liberación, hasta los debates decoloniales que critican sus propios límites. Se cuestiona la lectura esencialista que convirtió la identidad en una trampa; tanto en su proyección sobre los proyectos-nación como en la configuración de una identidad homogénea, compartida y filial, la cual derivó en versiones de orígenes históricamente imaginados con marcadas agendas políticas. Es decir, posiciones como el pachamamismo o la asunción de líneas epistemológicas originarias no rastreadas con rigor, sino ficcionadas y provocadas por ocultas pretensiones políticas.

Se inventó parte de una búsqueda que debería ser honesta, rigurosa y minuciosa, para convertir la discusión filosófica en una operación política que favoreció lecturas segregadoras y racistas, operada por agentes interesados en someter la filosofía a un ritmo partidario.

El estatus de la discusión avanza hacia una apertura donde se cuestionan los métodos para detectar, jerarquizar y estudiar lo latinoamericano. Se convierte en un ejercicio que debe responder a los protocolos básicos de toda investigación: validación de fuentes y evidencia de las afirmaciones, evitando que sea producto de una mente febril, mesiánica o de profecías incumplidas que discurren por laberintos donde se asume un destino teleológico sin escapatoria. Es saludable revisar los parámetros de esta estructura de sedimentación teórica, que evitó lecturas dinámicas de una comunidad filosófica diversa, heterogénea y antagónica. Debe incorporarse que existen tendencias de interpretación en claves emotivas, apelando a nacionalismos e hitos históricos milenarios, ante las cuales los filósofos no tendríamos por qué allanarnos. Esto impidió que el debate se enriqueciera, convirtiendo a lo diferente en un oponente ideológico, a menudo descrito como operador de un supuesto eurocentrismo que, en realidad, es una fabricación.

Las posibilidades actuales son inéditas; el desafío radica en aceptar las divergencias y la forma en que circulan nuevos horizontes sin condicio-

nes privilegiadas. La horizontalidad debe ser un punto de partida básico para evitar lecturas victimizantes o la defensa de un tronco absoluto que causó una visión dual de nuestros asuntos. Estamos frente a una resignificación combinada con una decadencia y precariedad material —incluso planificada— de los agentes en los circuitos humanísticos y filosóficos; lugares institucionalizados como universidades y centros de investigación con financiamiento público han sido reducidos, desfinanciados y empujados a los márgenes mediante mecanismos que legitiman la cantidad de documentos sobre los contenidos. Estamos frente a un desafío nuevo. Así, este número de Solar responde a este renovado escenario, asumiendo nuestra responsabilidad de seguir participando intensamente en la construcción de una red que discute, intercambia y debate.

Ruben Quiroz Ávila
Director
Puerto del Callao, 2026

EDITORIAL

Beyond Essentialism: Toward a Horizontality of Latin American Philosophy

Rubén Quiroz Ávila

Latin American philosophy is increasingly questioning both its methodological paths and its customary agenda. It is transitioning from frameworks founded on argumentation or the existential search of the reflective process, toward a heterogeneous and broad conception of what is done, what it is, and fundamentally, where the exercise of thinking from and about Latin America is heading.

The main axis that characterized it in the 20th century—which erupted with the famous question by Salazar Bondy, answered by Leopoldo Zea—is being set aside to allow for scenarios of tension and enrichment: from the philosophy and theology of liberation, to decolonial debates that criticize their own limits. The essentialist reading that turned identity into a trap is being questioned; both in its projection onto nation-building projects and in the configuration of a homogeneous, shared, and filial identity, which derived into versions of historically imagined origins with marked political agendas. That is, positions such as pachamamismo or the assumption of original epistemological lines—not traced with rigor, but rather fictionalized and provoked by hidden political pretensions—are being challenged.

Part of a search that should have been honest, rigorous, and meticulous was invented to turn philosophical discussion into a political operation that favored segregating and racist readings, operated by agents interested in subjecting philosophy to a partisan rhythm.

The status of the discussion is advancing toward an opening where the methods used to detect, prioritize, and study what is Latin American are called into question. It is becoming an exercise that must respond to the basic protocols of all research: validation of sources and evidence for claims, avoiding products of a feverish or messianic mind, or of unfulfilled prophecies that disfigure through labyrinths where a teleological destiny is assumed with no escape.

It is healthy to review the parameters of this structure of theoretical sedimentation, which avoided dynamic readings of a diverse, heterogeneous, and antagonistic philosophical community. It must be incorporated that there are tendencies of interpretation in emotive keys, appealing to nationalisms and millenary historical milestones, to which we philosophers should not have to surrender. This prevented the debate

from being enriched, turning what is different into an ideological opponent, often described as an operator of a supposed Eurocentrism that is, in reality, a fabrication.

Current possibilities are unprecedented; the challenge lies in accepting divergences and the way in which new horizons circulate without privileged conditions. Horizontality must be a basic starting point to avoid victimizing readings or the defense of an absolute trunk that caused a dual vision of our affairs. We are facing a resignification combined with a decline and material precariousness—even planned—of the agents moving in humanistic and philosophical circuits; institutionalized places such as universities and research centers with public funding have been reduced, defunded, and pushed to the margins through mechanisms that legitimize the quantity of documents over content. We are facing a new challenge.

Thus, this issue of *Solar* responds to this renewed scenario, assuming our responsibility to continue participating intensely in the construction of a network that discusses, exchanges, and debates.

Ruben Quiroz Ávila
Director
Puerto del Callao, 2026

UYACHAYNIN

Manam chullallachu tukuy kaq imaymana: Apyayalapa hamutayninpa kinraychakuynin chaninchaynin

Apyayalapa hamutayninpa sapa kutiñam chiqap kayninta k'amiyan, imayna kikin yuyaymanaynin apaysichikuqninwan yaykunanpaq, hinallataq sapa punchaw ruwasqan qillqakuyninkunatapas, astawan astawan tapukuchkan. Yuyay mast'arisqapi sayasqa kichaqninkunamanta ichataq kawsaypa sunqunmanta maskasqa yuyaymanaynin puriymanataqa imaymana rikch'akuq, achka yachayniyuq hamut'aymanmi tikrakuchkan, ima kasqanmanta, ima ruwasqanmanta, aswan yuyaymanayninpas Apyayalapaq Apyayalamanta richkan.

Apu t'urpin kaq kaqninta huk kaynin kaqnintataq XX pachak watapi (siglo XX) saqikun —Salazar Bondy hamutaqpa tapukuyninwan qallarispataq, Leopoldo Zea hamutaqpa kutichisqanwan riqsisqa— sasachakuykunapaq saqisqam kachkan, tinkunakuykunapaq, qapaqyachinakuykunapaqpas kicharisqa kananpaq. Hamutaynin qispichiyninkunamanta, punchawpa achikayayninmanta qallarisa qispichikusqa, ima hawa llaqtapa yachaynin paskapachiykamapas (decolonial) rimanakuypa kikin harkakuqninkunatapas tapukuchkan.

Mana tikrakuq kayman hap'ikuq ñawinchayqa, kikinyachikuynin kaqta ima tuqlla kaqman wichichisqanhinarayku; kunanqa mana allin qhawasqam kachkan. Llaqtachakuynin – umallikuyma mast'arikusqanpi sapaqchasqalla, wawqichachistin ruwasqanpipas kikinyachisqa, unay paqariyninkunata yuyaymanayllapi ruwakusqa qillqa willakuyninkunaman llachiymanhinam chayaykurqa, may kawpaqniyuq munayninkunawan chayarqa. Chaymi pachamamaman sayanchakuyninkunapas, ichataq chiqaphinapaq rakinaspam mana maskasqa, runakunakuna hamutaynin kaq llachichisqahina, kawpaq hamutayniyuq pakasqawan munayninkunarayku paqarichisqa kachkan.

Allin wallpacharisqa sapa tukuy imaymana chiqaq kayniyuq imachayuy yachay maskayninmi, wakin chiqniyniyuq ruwasqaman, chaymanta hamutaynin rimanakuynin huk kawpaq llamk'ay chiqnichikuqman tikrarachisqahina; hamutaq llamk'aqmi t'aqanakuyta, chiqnichikuqman kallpacharqan. Kawpaq hamutayniyuqman churaq munaq runakuna ruwachirqanku.

Apyayala riqsinapaq chaninchanaq, yachanaq ima apaysichikuqninkuna kasqa tapukuchkan, kunan rimanakuypa sayayninqa kicharikuymanmi puririchkan. Sapa taripayninpa wakin qillqa kamachikuyninkuna kasqanqa ama karunchakuq atikunchu: qillqakunata chiqapchaynin, imakuna taripay apaysichikuqnin rikuchinan; chayrayku ama ima ruphaq yuyaymanaspahina kananpaq, ama llusisqahina icha ñawpaq nisqa yuyaymana kananpaq,

hina muyuriq chinkana ñankunapi, mana llusqiy atina yachaypa chayaynin hap'ikusqam kachkan.

Allinmi kay qillqa yachayninkunapa rakinakuyninkunapa t'urpi sayaynin qhawariyqa. Chaymi imaymana kasqanmanta achka hamutayniyuq, huknin-hukninwan mana tupaq hamutayniyuq ayllu kawsaqhina ñawinchanapaq hark'arqa. Yachananchikmi wakin rimaykuna sunqumanta hamuq kayiyninwan purisqanta; kikin llaqtachakusqankunata, waranqa watayuq qillqa willakuykunapa hatun willakuykunataq qayakuspa. Hamutaqkunapa ama chaykunaman tupaykuspa urayman wichinanchikchu. Chayraykum rimanakuy mana qapaqyachikurqachu. Hukniray kasqanqa yuyaymanay yachayniyuq awqaman tukuchisqam karqa. Achka kutiqa hawa llaqtapa yachaynin yachayllapi yachakuq kaqnin (eurocentrismo) sutichasqawan qhawasqam karqa, ichaqa chaypas wakin kuti runapa ruwayninllam karqa.

Kaymi ima rimanakuy allin kayninman chayayninta haykaykurqa, ima hukniray yuyaymanay kaqman harkaykuspa, ñataq ima huk hawa llaqtamanta ima harkay ruwayniyuqmi, ima huk musuq qallarichiy. Kunan pacha ruwakuyinkunapaq mana qillqasqaraqmi kachkan, atipayninqa imaymana chantayniyuq kaq, imaymanayuq kaqniyuq kaq chaskiy qukuqmi kanman, ima huk hamuq kinraychaqninkuna apunchasqa qukuqniyuq churakuspa. Kinraychachikuqkunapaq ima tiksichachikuqmi qillqa ñawinchaykunaman ama waqaqtukuq kanan qukuqnampaq, hinataq ima amachakuq kikin sach'a mallkihina tukuy iskayyachisqa imanchik yuyaymanachiy quchisqa.

Kunanqa ima musuq ima sutillapachikuyniyuq paqarimuqmi kachkanchik; chaywan chaqrunchaspa ima wakcha wichiy kaq tarikuyman chayayniyuq rikurimuchkan. Mana allin qillqayniyuqkunapa, —mana allin apaysichikuqniyuq— runakunapa hamutaynin muyuriqninpi hamutakuqkunapa; Umalliq llaqtapa qullqitam hatun yachaywasikupa, ima yachay taripay wasikunapas pisiyarachinku, qullqita qichuspam ima pata kaqman tanqaykun tukuy ima kaqninkuna pisiyachiy wikch'usqaman. Ima musuq sasachakuyim kachkanchik.

Chayraykum intipa yupaychasqan kay musuq qawayninkuman kutichin, ima chiqap nisqanchikman taripaynin qatipayninpi ancha yuyaymanayninchikwan rimanakuy qispichiyninpi rantinakuspa rimanakunapaq.

Ruben Quiroz Ávila

Director

Puerto del Callao, 2026

Artículos

La estética de la violencia y el fracaso en *Plata quemada*: una tragedia contemporánea

The Aesthetics of Violence and Failure in Burnt Money: A Contemporary Tragedy

Claudia Alejandra Díaz Rodríguez
Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú
claudia.diaz6@unmsm.edu.pe
<https://orcid.org/0009-0000-9920-0122>

Resumen

Plata quemada (1997) de Ricardo Piglia representa el acto de la violencia con frialdad, ritmo y una belleza poética inquietante. Los personajes nunca tienen posibilidad de redención: están marcados por la marginalidad, el desequilibrio psíquico, la traición y la adicción. Todo en la novela los conduce al fracaso, que no es únicamente biográfico, sino también existencial, filosófico y estructural. La novela se construye, así como una tragedia contemporánea, donde el fracaso y la violencia no son solo temas sino formas estéticas que expresan una visión trágica del mundo. Este trabajo se propone analizar cómo *Plata quemada* articula una estética de la violencia y del fracaso para construir una experiencia narrativa donde lo trágico emerge no como excepción, sino como destino. A través de herramientas filosóficas y estéticas, se buscará comprender de qué modo la obra de Piglia representa un universo regido por la pérdida, el encierro y la destrucción, y qué tipo de sentido estético y existencial puede leerse en esa representación.

Palabras clave: Plata quemada, estética de la violencia, tragedia contemporánea, representación de la marginalidad, narrativa existencial, filosofía del fracaso.

Fecha de recepción: 12/07/2024 Fecha de aceptación: 18/10/2024

Abstract

Plata quemada (1997) by Ricardo Piglia depicts acts of violence with cold precision, rhythm, and an unsettling poetic beauty. The characters are never granted the possibility of redemption: they are marked by marginality, psychological imbalance, betrayal, and addiction. Everything in the novel leads them to failure, which is not only biographical, but also

existential, philosophical, and structural. The novel is thus constructed as a contemporary tragedy, in which failure and violence are not merely themes but aesthetic forms that express a tragic vision of the world. This study aims to analyze how Plata quemada weaves together an aesthetics of violence and failure to create a narrative experience in which the tragic emerges not as an exception, but as a destiny. Through philosophical and aesthetic tools, it will seek to understand how Piglia's work represents a universe governed by loss, confinement, and destruction, and what kind of aesthetic and existential meaning can be discerned in that representation.

Keywords: Plata quemada, aesthetics of violence, contemporary tragedy, representation of marginality, existential narrative, philosophy of failure.

1. Introducción

La novela *Plata quemada* de Ricardo Piglia se erige como una de las representaciones más complejas y perturbadoras del crimen en la literatura latinoamericana contemporánea. Basada en hechos reales pero filtrada por una narrativa intensamente estética, la obra convierte la violencia, la locura y la marginalidad en núcleos poéticos donde lo trágico no solo se representa, sino que se encarna. La presente investigación parte de una lectura que entiende la novela no simplemente como un thriller social o político, sino como una tragedia contemporánea en la que el fracaso, la paranoia, el deseo y la esquizofrenia se vuelven formas de existencia, de percepción y de lenguaje.

A través del análisis de escenas clave —como el asalto al camión blindado, el encierro de los personajes, y las múltiples formas de degradación psíquica y física que atraviesan—, se abordará cómo la violencia en Plata quemada no actúa solo como contenido narrativo, sino como una forma estética que permite pensar nuevas formas de lo trágico en el siglo XX. Para ello, el artículo dialoga con una serie de pensadores contemporáneos (Benjamin, Adorno, Deleuze y Guattari, Nancy, entre otros), que permiten leer el fracaso no solo como desenlace, sino como estructura constitutiva de los sujetos y del mundo representado.

El objetivo es mostrar que *Plata quemada* no se limita a narrar una historia de crimen, sino que construye una experiencia de lectura que interroga nuestras nociones de sentido, cuerpo, subjetividad y destino. Lo grotesco, lo espectral, lo abyecto y lo maquínico se funden en una poética del colapso, donde la estética del crimen sustituye a toda posible redención. Así, Piglia escribe una tragedia sin héroes, donde la belleza se conjuga con la destrucción, y donde el

fracaso no es una excepción, sino la regla secreta de toda existencia.

2. El valor de la literatura de Ricardo Piglia en la actualidad

A modo de preludio comenzaremos con un apartado breve para dar cuenta de la contextualización de la obra de Ricardo Piglia. La literatura de Piglia a decir de Weiss (s.f.) en su investigación de la Literatura Mundial, ocupa un lugar de gran relevancia en el panorama literario actual por su capacidad de articular, desde la tradición argentina, un diálogo profundo y crítico con la literatura global. Como señala Weiss, su obra no se limita a reproducir modelos locales o latinoamericanos, sino que desarrolla una estrategia de traducción y transculturación que injerta tradiciones extranjeras (Tolstói, Dostoievski, Faulkner, Hemingway, Fitzgerald, Pavese, Capote, entre otros) en un marco argentino, y lo hace en tensión con las poéticas dominantes del Boom y con figuras hegemónicas como Borges y Cortázar.

En el contexto contemporáneo, esta operación lo coloca como un autor puente entre lo local y lo global, proponiendo una literatura argentina moderna que evita el encasillamiento del “latinoamericanismo” homogéneo y eurocentrado. Su énfasis en formatos como la crítica-ficción, la crónica, el diario y la oralidad rescata zonas poco atendidas por las corrientes hegemónicas y ofrece un modelo de escritura donde la violencia, la marginalidad y el fracaso se convierten en formas estéticas y políticas. Piglia, además, anticipa debates que hoy son centrales en los estudios literarios: la literatura como traducción cultural, la “mala” traducción como estrategia creativa, y la lectura “a contrapelo” de los cánones mundiales. Esto lo vuelve especialmente relevante en la era de la globalización literaria, pues su obra no solo circula internacionalmente, sino que también reflexiona críticamente sobre las condiciones y tensiones de esa circulación.

Piglia es valorado como un escritor que construyó un proyecto estético-político sólido, capaz de redefinir la relación entre literatura argentina y literatura mundial, y de proponer una visión alternativa frente a las narrativas dominantes de su tiempo, con vigencia plena en el debate crítico contemporáneo.

En *La Literatura como resistencia en El Camino de Ida de Ricardo Piglia* de Galiano María y Del Campo Ángel (2020) se analiza críticamente la obra de Piglia subrayando su capacidad para reformular la narrativa argentina contemporánea mediante un diálogo activo con las tradiciones literarias internacionales y las tensiones culturales propias del país. Resalta que Piglia no solo integra influencias de autores extranjeros en un contexto argentino, sino que también

cuestiona las formas establecidas de representación, alejándose de los cánones del Boom y de figuras hegemónicas literarias de la época. El trabajo que a propósito discierne sobre otra obra de Piglia (*El camino de Ida*) enfatiza su papel como renovador de la prosa argentina, capaz de entrelazar la literatura policial, la novela histórica y la reflexión teórica, construyendo un espacio híbrido donde ficción y crítica se interpenetran. En la literatura actual, se lo reconoce por haber anticipado debates sobre globalización literaria, traducción cultural y reapropiación de tradiciones extranjeras, lo que le permite seguir siendo un referente para escritores y críticos que buscan superar modelos literarios rígidos y apostar por narrativas más experimentales y politizadas.

Por otro lado, Gallego (2024) en su artículo “Ricardo Piglia: crítica y sociedad” valora la literatura de Ricardo Piglia como un proyecto crítico-literario de enorme influencia en la Argentina, articulado desde una sociología de la literatura de raíz marxista y caracterizado por lo que ella denomina políticas de la crítica.

Según el artículo de Gallego, Piglia no es simplemente un novelista que ocasionalmente escribe ensayos, sino un escritor-crítico que construyó un marco de lectura duradero y reproducido por discípulos y epígonos. Gallego subraya que su impacto fue mayor como lector de Borges y de la tradición argentina que como narrador, ya que supo vincular literatura y sociedad desde los debates marxistas de los 60 y 70, alejándose del realismo de reflejo para concebir la literatura como productora de realidad, fusionar poéticas opuestas (Borges y Arlt) para redefinir el canon y nacionalizar a Borges desde una perspectiva materialista, practicar una crítica de escritor: lectura estratégica, uso de procedimientos narrativos en la crítica, y control del canon desde la ficción, mantener un ethos vanguardista como efecto de lectura, diferenciado del barroco latinoamericano, ejercer una crítica de masas mediante formatos públicos (clases televisadas, entrevistas), evitando el hermetismo académico, desarrollar una crítica materialista, atenta a las condiciones de producción, la economía literaria, la autoría y el mercado.

Para Gallego, su obra funciona como un laboratorio de hipótesis donde la ficción y la crítica se entrelazan para intervenir en el campo literario y en el debate sobre la función social de la literatura, con “un pie en lo real y una mano en la ficción”.

3. Prólogo de una tragedia urbana: entre el azar y el fracaso anunciado

Solo Marcelo Piñeyro (quien llevó *Plata Quemada* a los cines en el 2000) logró encarnar con elegancia y cierta lugubridad grotesca la escena

que da inicio a la narración de Piglia, presentando a los mellizos sin lazos de sangre de su famosa novela: al loco Gaucho Rubio también conocido como Dorda y al inquieto Nene, Franco Brignone, o simplemente Brignone. Y lo consigue con creces porque enseguida el espectador logra intuir la personalidad de cada uno, personalidades que más adelante nos servirá ver con mayor detalle. Por lo pronto la primera página del libro los describe así: “Eran llamativos, extravagantes... Iban vestidos con elegancia, de oscuro, con traje cruzado, el pelo corto, las manos cuidadas” (Piglia, 2024, p.9). Lo monstruoso, podemos decir, se oculta en el refinamiento de los mellizos. Piglia describe a estos personajes con elegancia, pero al borde de una caricatura siniestra.

Mientras que en la adaptación cinematográfica Piñeyro se preocupa en traslucir las imágenes y la relación entre Dorda y el Nene, en la novela, Piglia se encarga de que el lector sienta la tensión sobre el operativo criminal en el que están envueltos: el asalto a un camión blindado del banco argentino. Dorda se muestra intranquilo y no confía en nadie, en ninguno de los otros miembros de la operación, pero Brignone está ahí para darle seguridad: ya tenían todo planeado al milímetro, era todo de lo más “científico”, como el mismo Nene le explica más tarde a su amigo-amante.

En el centro de operaciones los esperaba Malito, la cabeza, el jefe, que ya tenía asegurado los contactos con los políticos y los policías para obtener la información que necesitaban y a cambio, claro, había a quienes tendría que entregar la mitad del botín, aunque Malito creía que podían escaparse con todo al Uruguay si sacaban ventaja del tiempo. Malito también era un tipo extravagante, la “nena mala” tenía sus “rayes” como decía el Gaucho: los teléfonos pinchados, la luz del sol, el tumulto de gente, el lavado de manos con alcohol, los gérmenes, el odio a la policía, a los putos...

Después de presentarnos a un tercer miembro: el Chueco Bazán, Piglia se encarga de ponernos bajo la tensión de Dorda (y de otros integrantes) sobre el día antes del asalto: “uno se pone vidente, ve visiones, cualquier cosa parece una señal de mala suerte” (Piglia, 2024, p.13). Esta es una escena que nos expresa lo inabarcable, lo abrumador, lo que suspende el juicio por su intensidad, el palpito de destino, la paranoia de Dorda. La preparación del golpe se vuelve algo ceremonial, casi fatalista. El Gaucho Rubio, describe el autor, “parecía un poco ido y era un derrotista y veía todo negro y siempre hacía chistes catastróficos y por eso al final todos se divertían con él” (Piglia, 2024, p.24). Al Chueco Bazán el Gaucho le daba miedo Dorda porque era raro. Finalmente, el único que lo comprendía incluso sin hablar era el Nene Brignone.

Los mellizos estaban atrapados en un departamento de cierta calle

llamada Arenales junto con el cuarto miembro, y el chofer de toda la operación, el Cuervo Mereles, que alquilaba el departamento para él y su novia, Blanca, quien al principio creyó que Mereles era hijo de un hacendado porque así se le presentó, pero una vez que supo la verdad lejos de importarle o indignarse la entusiasmó la idea de que un pistolero le cumpla sus caprichos. La fascinación de Blanca no está tanto en la verdad de Mereles, sino en su relato: el mito del criminal elegante que la saca de lo ordinario. En ese sentido, lo que seduce no es la acción, sino la estética de la acción. El mito sustituye la realidad y la embellece, generando una ética del crimen como espectáculo. Blanquita es presentada por Piglia como una figura deseada, no tanto por su autonomía, sino como superficie de proyección masculina. Los miembros de la banda la observan como si quisieran devorarla, y su cuerpo se vuelve el centro de una tensión ambigua entre erotismo, poder y violencia. La estética aquí opera en el terreno de lo perturbador: lo bello, lo deseado, lo vulnerable. La actitud del Cuervo sorprendentemente es de complacencia, le gustaba que otros deseen a su novia, roza lo grotesco moral: lo que debería generar celos se vuelve fuente de orgullo, lo íntimo se vuelve público, y lo humano se transforma en decorado o moneda de valor en el encierro criminal.

El capítulo dos es rápidamente el espacio del suceso que pondrá la trama en curso. Piglia nos cuenta la no poco estimable rutina del tesorero Alberto Martínez Tobar que moriría esa tarde. Nos muestra cómo la idea de robar el banco ronda por la cabeza de cualquiera con alguna necesidad y todo lo que podría hacer si jugaba bien sus cartas, pero al final todo eso quedaba en el imaginario del pobre hombre. Piglia utiliza un detalle muy simbólico apoyado del testimonio de los testigos: que Martínez había enganchado la cadenita del maletín a la muñeca y eso le había costado la vida. Martínez se dirigió a la calle y se encontró con lo habitual pero no notó al Chueco Bazán que hacía de campana en un bar, ni notó las sutilezas en el ambiente sobre los malos presagios, ni que todo estaba conformemente cronometrado al plan de los malhechores.

Cuando la camioneta blindada que se dirigía del banco a la Municipalidad avanzó por una calle llamada Tres de Febrero y dobló, se escuchó el ruido de un motor de un Chevrolet 400 que aceleró y se colocó justo en frente de la camioneta a las 3:11 pm. De aquel auto salieron dos tipos, uno de ellos con una media de mujer en el rostro con dos agujeros por donde podía ver. Llevaba una ametralladora en la mano y él “parecía un muñeco de madera, un fantasma” (Piglia, 2024, p.31). El Nene poniéndose la medalla de la Virgen siguió a Dorda, muy drogado y con apariencia física o de “ángel” como algunos testigos dijeron, y

empuñando una Beretta 45. La ráfaga de tiros no se hizo esperar y la gente de los alrededores huyó de inmediato. Dorda le disparó en el pecho a Martínez Tobar para quitarle el portafolios con el dinero y también a otro policía indefenso en la nuca, simplemente porque odiaba a la policía. Era un odio personal que en su imaginario se traducía como disminuir los elementos de una tropa que no podrían renovarse.

Los criminales lograron escapar y Mereles conducía rápidamente para sacarlos de ahí con todo el botín, pero el Gaucho había resultado herido pero vivo, y en medio de la huída aún les alcanzaba para untarse las encías con la coca. Dice Piglia: “La plata es como la droga, lo fundamental es tenerla, saber que está, ir, tocarla, revisar en el ropero, entre la ropa, la bolsa, ver que hay medio kilo, que hay cien mil mangos, quedarse tranquilo. Entonces recién se puede seguir viviendo.” (Piglia, 2024, p.37). Aquí la plata se convierte en una figura estética del deseo y del sostén ontológico. Su presencia es lo que permite “seguir viviendo”. Desde un punto de vista marxista-freudiano (como el de Benjamin o Adorno), podríamos decir que el dinero se convierte en un fetiche sensible, una sustancia que carga con todas las proyecciones imaginarias de los sujetos. Su función estética está en hacer visible la necesidad invisible: la adicción, el deseo, la ansiedad de tener, la promesa de futuro. La plata como objeto estético no se reduce al símbolo económico: es imagen, es tacto, es un tranquilizante ontológico.

Sobre el pasaje anterior del capítulo segundo podemos dar cuenta de que funciona como la condensación de un momento umbral, donde lo cotidiano se ve desgarrado por la irrupción de la violencia. Desde una perspectiva estética-filosófica, esta escena puede ser comprendida como un acontecimiento estético en sentido fuerte, es decir, como la emergencia de una experiencia que rompe la linealidad del tiempo y desborda el marco perceptivo ordinario del lector y del propio mundo narrado. La muerte de Martínez Tobar, aparentemente absurda y determinada por un detalle tan mínimo como la cadenita del maletín, nos obliga a repensar el peso de los objetos y signos en la narrativa. En este punto, se podría traer a colación a Maurice Merleau-Ponty, quien en su *Fenomenología de la percepción* (Pérez, 2008) plantea que los objetos son siempre significativos por la forma en que se encarnan en la experiencia¹.

1 Merleau-Ponty rompe con la concepción clásica del objeto como una cosa exterior, aislada, y propone que: El objeto es significativo porque se da en un horizonte de experiencia corporal. Es decir, el cuerpo es el medio a través del cual los objetos aparecen como tales. El cuerpo no es un objeto más en el mundo, sino una estructura activa que orienta la percepción. Cada objeto que percibimos está manchado por nuestra

La cadenita no es un simple accesorio de seguridad, sino un símbolo fatal del vínculo con el capital, del apego a una legalidad que paradójicamente lo condena a la muerte. Es, en suma, una inscripción material de lo trágico. Asimismo, hay un trabajo formal que hace de la escena no sólo una progresión narrativa, sino una composición estética de lo siniestro y lo maquínico. La descripción del asaltante con la media en el rostro —“un muñeco de madera, un fantasma”— activa una serie de imágenes propias del arte grotesco y espectral. Esto puede leerse a través de Walter Benjamin, quien en *La obra de arte en la era de su reproductibilidad técnica* (2003) habla de cómo la técnica puede destituir la "aura" del arte clásico, y aquí, la ametralladora y el disfraz industrializado borran el rostro humano para imponer un tipo de estética sin sujeto, donde lo inhumano aparece como forma.

El tiempo exacto —las 3:11 pm, el lugar preciso: la calle Tres de Febrero— no son datos decorativos: son marcas de una hiperconciencia del acontecimiento, un tiempo cronometrado que se opone al tiempo difuso del tesorero, perdido en su imaginario de posibilidades que nunca se concretan. Lo que se da es un choque de temporalidades: el tiempo potencial del deseo burgués versus el tiempo estratégico, real, del crimen. En este sentido, podríamos aludir a Jean-Luc Nancy (2000) y su noción del sentido como acontecimiento, donde el sentido no está dado de antemano, sino que emerge en el estallido de lo real, en la fractura. El sentido no es algo dado, previo o esencial, sino que ocurre, acontece, se da en una apertura, como una experiencia de la libertad.

La estética del fragmento también se puede observar en la forma en que el suceso es contado: desde la mirada de los testigos, en flashes de imágenes, rostros cubiertos, movimientos automáticos, odio sin justificación racional. Esta fragmentación es parte de la modernidad violenta que Piglia retrata y puede abordarse con Theodor Adorno (2004), especialmente su concepción del arte moderno como aquello que no puede dar una forma armoniosa al horror, sino que debe mostrarlo en su crudeza y discontinuidad. Adorno sostiene que después

posición corporal, nuestra historia perceptiva y nuestras posibilidades motrices. Los objetos no se nos presentan como “esencias” abstractas, sino como partes vividas del mundo, como fenómenos atravesados por memoria, deseo, cuerpo y contexto. el cuerpo no solo percibe, sino que anticipa acciones: moverse hacia, alejarse de, manipular, esquivar, etc. “El espacio corpóreo [...] es la oscuridad de la sala necesaria para la claridad del espectáculo.” Eso significa que: La significación del objeto surge de su relación con la acción: no es algo fijo, sino situado y orientado. Un objeto es significativo porque puede ser usado, tocado, evitado o habitado por nuestro cuerpo.

de Auschwitz y ante los horrores del siglo XX, el arte no puede seguir produciendo belleza reconciliadora, ni representar el dolor de forma armoniosa o estilizada. El arte moderno debe ser autónomo, negativo, disonante, fragmentario, porque solo así puede dar testimonio del sufrimiento sin traicionarlo. El valor del arte está en su capacidad de dar voz a lo reprimido, de mostrar la miseria y, al hacerlo, anticipar su posible superación. El arte moderno, oscuro, negativo y difícil, no es una traición al arte, sino su única forma legítima hoy en día.

Este episodio no sólo construye una atmósfera sino que revela una ontología propia de la novela: la realidad es frágil, escindida, y siempre a punto de volverse otra por acción de lo imprevisto. Lo estético aquí no es lo bello sino lo terrible como forma de verdad, lo que Heidegger (1986) llamaría "desocultación" (aletheia) de un fondo de violencia que estructura la vida urbana, el deseo, y el fracaso. La verdad no es solo una propiedad de los juicios o de las frases verdaderas, sino una característica fundamental del ser, del mundo mismo. El mundo no se nos da completamente; se desvela parcialmente, y esa dinámica es la verdad como Aletheia.

El crimen que nos presenta Piglia es tanto un acto de supervivencia como una manifestación ontológica. Lo bello en esta estética no es lo agradable ni lo armonioso, sino lo simbólico, lo espectral y lo pulsional. Piglia escribe con la cámara de un director de cine y la pluma de un filósofo de la ruina. Todo este montaje tiene un peso: nos interpela como espectadores y como parte de esa misma lógica donde, como dice la novela, lo esencial es saber que el dinero está.

4. El arte de la fuga: violencia, deseo y destino

El cuervo conduciendo era un loco fenomenal, era adicto a una sustancia llamada Florinol, y aquí Piglia nos describe su estado mientras iba a toda marcha: "La cabeza se le vaciaba, estaba vacante, y no podía saber qué era lo que realmente había pasado, pero por eso era un chofer excepcional. La mente en blanco, una sangre fría que nadie podía igualar" (Piglia, 2024). Por desgracia una nueva ráfaga de balas hizo que chocaran y el auto terminó incrustado en una saliente de la alcantarilla con el vidrio trasero destruido y con una mancha de sangre en el asiento de atrás que luego confirmaría a la policía era de uno de los asaltantes que estaba herido.

El Nene fue el primero en bajarse con su Beretta en manos para buscar otro auto, el del señor Busch, un comerciante que solo iba de paso y ahora al menos tendría una anécdota que contar. Los otros dos bandidos se apresuraron a subir al auto Rambler del inocente hombre con las bolsas de dinero para seguir con la fuga (por la prisa dejaron

olvidados algunos bolsos, además de algunas armas —dos metralletas Halcón—. Aunque para ese punto se había dado alerta a toda la fuerza policial, no lograron dar con los fugitivos. Era obvio para la policía de investigaciones que tantos los bolsos como las armas señalaban cooperación militar de algún tipo, y mientras investigaban esto, los diarios producían sus narraciones repulsivas y abyectas, en palabras de Malito, como el de la descripción de una niña que alcanzada por la ráfaga de balas terminó con el rostro hecho una cavidad sangrante.

Malito no estaba del todo horrorizado por todo aquello. Al leer las noticias con placer morboso, encarna la figura del espectador moderno atravesado por la estética del crimen. Su emoción ambigua (satisfacción y decepción por no ver su foto) remite a lo que Susan Sontag llama la “fascinación por el dolor del otro”, y también a la estetización de la violencia en la prensa, que transforma la tragedia en espectáculo. En *Ante el dolor de los demás* (2003), Sontag cuestiona la idea de que ver imágenes del horror automáticamente nos vuelve más conscientes, éticos o empáticos. Más bien, señala que a menudo esas imágenes provocan: fascinación voyerista, estetización del sufrimiento, acostumbamiento o insensibilidad y el consumo del dolor como espectáculo. Las fotografías del dolor de los otros son una especie de teatro; un teatro de la posición moral: el espectáculo de la víctima, la figura del agresor, y uno mismo, el espectador, que tal vez te consideres inocente o piadoso o, al menos, implicado.

Malito sabía que el Chevrolet abandonado les daría demasiadas pistas a los policías y en efecto estos aseguraban que ya tenían la identidad de dos de ellos, aunque también tenían cuidado con la información que soltaban a la prensa, y como dice Piglia: “la suerte es más importante que el coraje, más importante que la inteligencia y las medidas de seguridad. El azar, paradójicamente, está siempre del lado del orden establecido” (Piglia, 2024).

Hernando o simplemente Nando era otro miembro de la operación de asaltantes, había calculado con Malito el sistema del gran día (“la inteligencia del asalto”), además de cómo huirían luego al Uruguay. Se dirigió a la calle Arenales con precaución, atento a cualquier perturbación que lo obligara a sacar su arma y defenderse. Al primero que encontró en el *living* fue a Dorda, recostado en el sofá y con un vendaje en el cuello y leyendo una revista ilustrada, y al Nene limando el percutor de su arma (quien a propósito no le agradaba Nando por parecer *cana*), y la plata ahí, amontonada. El Gaucho hablaba poco así que la interrogación que le hizo a Nando por unos segundos, diciéndole *charrúa* o que tenía apariencia de *viudo*, dejó impresionado

a ambos porque con el Nene se entendía sin la necesidad de hablar.

Después se quedaba horas callado (el Gaucho Dorda), pensando, oyendo cosas. Sentía como un murmullo en la cabeza, una radio de onda corta que trataba de filtrarse en las placas del cráneo, transmitir en la parte interna del cerebro, algo así. A veces había interferencias, ruidos raros, gente que hablaba en lenguas desconocidas, sintonizaban, vaya a saber, de Japón por ahí, de Rusia. No le daba importancia porque le venía pasando desde que era chico. Lo molestaba, a veces, para dormir, o de golpe le venían frases a la cabeza y tenía que decirlas. Como recién, cuando le dijo a Nando que era un viudo uruguayo. Oyó eso entre los huesos del cráneo y lo dijo y el tipo lo había mirado raro, no quería meterse en problemas, pero a la vez se divertía pensando en la cara de nabo de Nando cuando le dijo que tenía aspecto de «charrúa». La palabra «aspecto» también le daba risa. Era como si le hubiera dicho insecto, a Nando, o prospecto. Medicinal. Se iba a tomar un Aktemin. Seguían hablando el Nene y Nando, pero el Gaucho casi no los sentía, era como el ruido del viento (Piglia, 2024).

El Gaucho representa una sensibilidad alterada, un tipo de estética de la percepción interferida. Su experiencia sensorial es fragmentaria, alucinatoria, interceptada por “una radio de onda corta” dentro del cráneo. En este caso, la subjetividad se vuelve receptáculo de señales extranjeras, de lenguas desconocidas que no logra traducir, pero sí repetir.

Este personaje puede analizarse desde Deleuze y Guattari (1985), particularmente en su idea del cuerpo sin órganos: el Gaucho no tiene una interioridad coherente, sino que funciona como un sistema abierto a flujos que no controla. Su conciencia es una frecuencia interferida, una antena psíquica. Estéticamente, su mundo es una mezcla entre lo absurdo y lo maquínico, lo cual produce una poética del desquiciamiento funcional. Dorda es un oyente del sinsentido: un sujeto en el que el lenguaje se convierte en ruido, y el ruido en destino.

Había muchas dificultades, analizaron Nando con Malito, gente que pagar, evitar a Silva, el comisario encargado. Y todos se reunían menos el Gaucho, “nunca le preguntaban nada” (Piglia, 2024), el Nene se encargaba de todo, compartían un mismo pensamiento, creía Dorda. A él solo le interesaban las drogas y las voces de su cabeza. El doctor Bunge, quien analizó luego al Gaucho, lo llamó una “simbiosis gestáltica”, porque los mentados mellizos actuaban como una unidad. “El cuerpo es el Gaucho, el ejecutor pleno, un asesino psicótico; el Nene es el cerebro y piensa por él” (Piglia, 2024) y el interno Dorda tenía la sintomatología de un esquizofrénico y un afásico, una persona obsesiva y peligrosa.

Pensemos en lo que Piglia dice al afirmar que el Gaucho es el

cuerpo y el Nene el cerebro, podemos notar que introduce una figura doble, una forma de desdoblamiento subjetivo que Piglia radicaliza hasta lo clínico: los personajes funcionan como una unidad gestáltica, según el diagnóstico del doctor Bunge, pero también como una alegoría del sujeto escindido, propio de la modernidad tardía. No hay un yo unificado: hay cuerpos y funciones, repartidos entre lo operativo (el Gaucho) y lo estratégico (el Nene). Este desglose del sujeto en funciones separadas resuena con la idea deleuziana del *dividual*, el individuo descompuesto en fragmentos funcionales. Estéticamente, esta “simbiosis gestáltica” produce un tipo de figura narrativa maquinal, donde el crimen se convierte en acto despersonalizado, sin voluntad clara, y más bien como resultado de un dispositivo compartido.

La mención a Dorda como “esquizofrénico y afásico” nos remite a una estética donde la voz y el lenguaje ya no tienen función comunicativa plena, sino que se convierten en ruido interno o síntoma sonoro. En este contexto, las “voces en la cabeza” no son solo un signo clínico, sino una metáfora estética de la sobrecarga del lenguaje, su conversión en interferencia. Esto puede relacionarse con Antonin Artaud, especialmente en *El teatro y su doble* (2001), donde puede decirse que la voz enloquecida es el síntoma poético del cuerpo desgarrado: un lenguaje que nace de la fractura entre la carne y el sentido. También podemos vincularlo con Deleuze y Guattari, para quienes la esquizofrenia no es simplemente patología, sino máquina deseante, una forma radical de experimentar la realidad como flujo fragmentado. En *El Anti-Edipo* (1985), afirman que el esquizofrénico es un sujeto que ha dejado de organizar su cuerpo y su deseo según las normas sociales. El Gaucho, como figura estético-narrativa, representa ese “cuerpo sin órganos”, una máquina receptora de flujos (voces, palabras, órdenes sin sentido) que no interpreta, sino que ejecuta. Su lenguaje fragmentado, su risa con las palabras (“aspecto”, “charrúa”), su pasividad perceptiva, configuran un sujeto que ya no piensa, sino que sintoniza. La locura aquí no es disfunción, sino otra forma de estar en el mundo.

El Gaucho, como ejecutor sin conciencia, es un personaje estéticamente cercano al autómatas violento: una figura que recuerda tanto al asesino serial cinematográfico como al sujeto funcional del capitalismo tardío, que ejecuta sin pensar. Tiene el rostro de un lunático criminal, tiene la sonrisa nerviosa e incluso angelical, pero sin alma, decía el doctor Bunge interesadísimo en su caso. Pero el Gaucho se justificaba: “La maldad no es algo que se haga con la voluntad, es una luz que viene y que te lleva” (Piglia, 2024). Desde chico ya era cruel con los

animales y por sus fechorías lo habían llevado al psiquiátrico, y en el segundo donde estuvo tres enfermeros abusaron de él. Pero Dorda no recordaba estos hechos con vergüenza sino con risa y con cierto orgullo.

El Gaucho aparece como un sujeto escindido, que habla, pero no se reconoce como responsable (“la maldad viene”). Esta forma de discurso recuerda la “voz sin sujeto” que Deleuze y Guattari asocian al esquizo: el deseo no es mío, me atraviesa. Estéticamente, este personaje encarna una despersonalización activa, que desestabiliza la narración moral del crimen. Hay una “retórica de la posesión”: el mal como fuerza externa, que también aparece en ciertos delirios psicóticos.

“El rostro de un lunático criminal, la sonrisa nerviosa e incluso angelical, pero sin alma” es una descripción con tintes expresionistas. El rostro como máscara, como superficie que no revela sino deforma la interioridad. La frase “pero sin alma” deshumaniza sutilmente, lo vuelve figura mítica: un ángel caído, una criatura no del todo humana. Aquí hay una estética cercana a la del gótico o al pathos de los “monstruos líricos”: criminales que nos inquietan no por su violencia sino por su forma de decirla.

Lo que podría ser el momento de mayor dolor (el abuso en el psiquiátrico) es relatado como algo anecdótico. Esta inversión es clave en la estética de lo siniestro (das Unheimliche), tal como lo piensa Freud (1992): lo familiar que se vuelve extraño. Estéticamente, hay un choque entre contenido y tono, que genera incomodidad y reflexión: la risa ante el trauma desconcierta y desplaza al lector. Esto conecta con la idea de que la literatura sobre locura no representa, sino produce una experiencia liminal, donde el lector ya no puede sostener una mirada cómoda.

Los mellizos se habían conocido en prisión, en un “pabellón de invertidos”. Malito tenía un mal concepto de los “putos” como Dorda; no eran de fiar, hablaban mucho, pero el Nene le señaló que no era así, que conocía la historia de un travesti, Margarita, que la mataron sin que soltara ni una sola palabra. “Hay que ser muy macho para hacerse coger por un macho” (Piglia, 2024) decía Dorda. Para el Nene, el Gaucho era muy inteligente pero *pirado*, o psicótico, como diría luego el doctor Bunge: “Los que matan por matar es porque escuchan voces, oyen hablar a la gente, están comunicados con la central, con la voz de los muertos, de los ausentes, de las mujeres perdidas, es como un zumbido, decía Dorda, una cosa eléctrica, que hace cric, cric, adentro del mate y no te deja dormir” (Piglia, 2024).

Se acostaban juntos el Nene y el Gaucho pero cada vez menos, porque Dorda era un supersticioso, casi un místico, “pensaba que si se le iba la leche, perdía la poca luz que todavía le alumbraba la

cabeza y se quedaba seco y sin ideas” (Piglia, 2024) Esta frase es una mini-cosmología. El semen no es solo sustancia sexual: es fuerza vital, iluminación, casi como el pneuma de los antiguos. El sexo es vínculo, pero también amenaza. La pérdida eyaculatoria se convierte en pérdida de luz, de alma, de lucidez. Dorda parece mezclar mística gnóstica, superstición carcelaria y biología delirante. Esta idea se puede comparar con el tantra invertido o con ciertos discursos ocultistas donde el semen es energía divina que no debe derrocharse.

El cuerpo del Gaucho a veces se movía como un tembleque, era casi imperceptible, pero él le daba explicación a todo: “—Estamos hechos de aire. Piel y aire. Después adentro, está todo húmedo, entre la piel y el aire, hay unos tubitos...” (Piglia, 2024). Esta imagen se le había quedado cuando atravesó el pecho de un hombre con una aguja luego de que aquel lo llamara “Opa” y comenzara como a desinflarse en el suelo. “—Estamos hechos de leche, de aire y de sangre” (Piglia, 2024). Esta sentencia es una imagen bellísima y brutal. El cuerpo se concibe como algo poroso, inconsistente, hecho de sustancias que se escapan. Dorda percibe el cuerpo como un sistema húmedo, respirante y frágil, como si la carne no fuese límite sino tránsito. Es una visión mística y precaria del cuerpo, que nace de la experiencia de la violencia (el cuerpo “desinflado” al que atraviesa con una aguja).

El Nene Brignone le daba la razón a sus argumentos porque para él, el Gaucho era el más valiente y el más entero. “Si hubiera una guerra, un supongamos, que hubiera nacido en la época del general San Martín, el Gaucho, decía el Nene, bueno, tendría un monumento” (Piglia, 2024). Aunque a veces de golpe Dorda, con su afasia, se quedaba mudo un mes, y usaba señales y gestos y solo el Nene lo comprendía. Dorda quería al Nene hasta el punto de ser capaz de dar la vida por él. El lenguaje que no se dice pero se transmite: señales, miradas, gestos. Se presenta una estética de la intimidación sin lenguaje, o más bien, del lenguaje no verbal entre locos. Esta incomunicación funcional rompe con la idea moderna del sujeto racional y hablante. Aquí el entendimiento surge desde el cuerpo, desde el afecto, desde la simbiosis esquizoide que ya sugerimos antes. Se puede pensar esto como una inversión del ideal comunicativo occidental: la palabra no revela, el silencio compartido es la verdad del lazo.

Por fin Malito y los demás habían decidido traicionar a los que habían servido de informantes y terceros, se quedarían con todo. Para cubrir la fuga, Malito contacta con el Chueco Bazán y lo cita con Fontán Reyes sin decirle su ubicación al primero (pues no confiaba del todo en él), de esta manera Fontán distraería a Bazán mientras los demás se trasladaban

a otro escondite. Lo más importante que se nos revela es que el Chueco Bazán era un soplón de la policía desde hacía un año, es decir, que Silva, el comisario, lo tenía como informante, de este modo le permitía vender drogas y manejar mujeres en el Bajo (una zona de Buenos Aires). Bazán fue arrestado, pero amaneció muerto en un bar luego de ser liberado.

5. El veneno del encierro: la cárcel como estética de la degradación

En el cuarto capítulo el comisario Silva es abordado por los periodistas que están desconcertados por la muerte de Bazán y su presunta colaboración con la policía, pero Silva lejos de inmutarse había desarrollado una frialdad y una inexpresión desasosegada aun con la mano hinchada por los golpes que le había propiciado a Blanquita en el interrogatorio. Silva era un tipo solitario, su mujer lo había dejado y sus hijos crecían con indiferencia a él, todo se había enfocado en su trabajo y por las noches a veces no dormía, se quedaba mirando la ciudad desde la ventana percatándose cómo “Todos tratan de ocultar el mal. Pero la maldad acechaba en las esquinas y adentro de las casas” (Piglia, 2024).

La policía había allanado el departamento de Arenales y Blanca había caído. Mereles estaba enloquecido y por poco decide quedarse, pero era hora de moverse al Uruguay. Por otro lado, Silva había encontrado, arrestado e interrogado a Fontán Reyes quien en realidad se llamaba Carlos Nocito, y gracias a él supieron los pormenores del atraco y así dieron con el aguantadero de Arenales.

Silva como hemos podido ver, no es un "villano" clásico. Es un comisario que no se inmuta ante la muerte, la corrupción o la violencia ejercida por su propia mano. Estéticamente, su figura es la del rostro vacío del poder. Su "inexpresión desasosegada", su mano hinchada tras golpear a Blanquita, su insomnio mientras observa la ciudad, son elementos que lo convierten en una imagen de la ley que ha perdido su legitimidad, pero no su eficacia destructiva.

Desde una perspectiva foucaultiana (2002), podríamos ver a Silva como una forma degradada del poder disciplinario: ya no representa el orden, sino una maquinaria desbordada, una fuerza que persiste por inercia, sin horizonte ético. Estéticamente, es gris, rutinario, anónimo, como el cemento de las comisarías o las calles vacías que mira desde su ventana. Esa cotidianidad represiva se transforma en un estilo: el estilo seco, burocrático, de lo que se pudre sin drama.

La escena en que “no se inmutaba aun con la mano hinchada por los golpes” es casi una imagen estética del sadismo administrativo: la violencia ya no necesita justificación ni pasión, solo ocurre. Es

el gesto automatizado del Estado. Silva encarna así una estética de la opacidad moral, una versión espectral de la ley: no brilla, no inspira, solo vigila, castiga y sobrevive en su propia ruina.

“Los que huyeron... son sujetos peligrosos, antisociales, homosexuales, y drogadictos... no son tacuaras ni peronistas de la resistencia, son delinquentes comunes, psicópatas y asesinos con frondosos prontuarios” (Piglia, 2024), sentenció el comisario Silva. Entre tanto el cronista del diario *El Mundo* comenzaba a redactar colocando por título a su crónica: “Hybris”: “La arrogancia de quien desafía a los dioses y busca su propia ruina” (Piglia, 2024).

Los asaltantes tal y como son descritos por Silva son vistos como monstruos modernos que desafiaron el orden establecido (la ley, la moral, el sistema social) y, por lo tanto, merecen ser destruidos. El cronista se convierte así en un narrador del castigo justo: escribe no solo sobre lo que ocurrió, sino sobre lo que debía ocurrir. El título que le pone el periodista a su crónica: “hybris” convierte el robo en un drama moral, un espectáculo que excede lo policial y entra en lo mítico o filosófico². La crónica no busca solo informar, sino crear una lección: quienes se rebelan contra el orden natural —y en este caso también contra el orden sexual, político, económico— están destinados a caer. Es una forma de estetizar el crimen como acto fundacional y destructor, como si el robo expusiera una fractura en el tejido mismo de lo social.

El uso del término “hybris” por parte del cronista también revela una jerarquización cultural. No se trata de cualquier palabra: es una voz griega, con resonancia clásica, que invoca un saber elitista. En un contexto de marginalidad, represión y brutalidad policial, ese título funciona como una violencia simbólica: eleva el lenguaje para legitimar la represión.

“Hybris” introduce un tema profundamente trágico, que permite leer Plata quemada en clave de tragedia moderna. No hay dioses, pero sí transgresión y caída. La hybris aquí no es ya contra Zeus o Apolo, sino contra un vacío sin rostro: el orden policial, el sistema judicial, el tiempo muerto, la marginalidad como destino.

2 Aristóteles introduce el concepto de hybris (ὑβρις) como “exceso” o “desmesura” moral que conduce al héroe a su caída trágica (hamartia). En la *Poética*, el dramaturgo convierte el delito en un “drama moral” al dotarlo de relevancia ética y ejemplarizante: la hybris es el acto de rebeldía contra el orden divino y social, y la caída es su castigo inevitable. Al titular su crónica “Hybris”, el periodista adopta la mirada aristotélica: no narra solo un robo, sino una transgresión que excede lo cotidiano y exige su resolución trágica. Los asaltantes son vistos como “héroes caídos” —no por grandeza, sino por su arrogancia contra toda norma— y su destrucción se justifica como restauración del equilibrio.

El Nene y los otros no son héroes, pero tampoco simplemente criminales: son personajes trágicos sin horizonte metafísico.

Esto conecta con Albert Camus y el concepto del absurdo (1942): una vida que no tiene redención ni castigo, sólo repetición y ruina. Cuando se dice que la cárcel no sólo encierra el cuerpo: destruye el sentido de la vida, te envenena el alma, se expresa esa condición camusiana donde el sufrimiento no produce sentido sino agotamiento del sentido. El acto de leer —que en otras novelas redimiría al personaje— aquí no salva, sólo adormece.

En este punto se dedica un especial resumen de la vida del Nene, de Brignone, donde se explica que comenzó su vida criminal a los 17 años como cómplice en un robo que terminó en asesinato. Su padre, un empresario de la construcción, lo quería mucho, era el predilecto entre sus hermanos, y cuando supo que sería arrestado el padre murió de un ataque cardíaco. Cuando salió de la cárcel siguió el camino del crimen a pesar de que su madre y hermanos eran personas correctas y nos relata: “En la cárcel me hice puto, drogadicto, me hice chorro, peronista, timbero, aprendí a pelear a traición, a partirle la nariz de un cabezazo a tipos que si los mirás torcido te rompen el alma, aprendí a llevar una púa escondida entre los huevos, a meterme las bolsitas con la merca en el ojo del culo, me leí todos los libros de historia de la biblioteca...” (Piglia, 2024). El encierro lo obligó a leer como forma de matar el tiempo. Se convierte en un saber inútil, acumulado por desesperación. La vida en la cárcel es absurda y vacía, marcada por el tedio y el deterioro mental.

El Nene le contaba sus experiencias al Gaucho, y el Gaucho le tomaba la mano en la oscuridad, hablando mal de los policías. La cárcel lo intoxicó, le infundió odio. Aquí aparece un motivo clave de la novela: el veneno del encierro, que corrompe el alma, que te vuelve violento, paranoico, insomne, resentido. El encierro fuerza al pensamiento, pero no un pensamiento productivo, sino un rumiar obsesivo que puede volverse destructivo. Se convierte en una forma de locura: un exceso de pensamiento sin acción. El encierro lo ha distorsionado hasta el punto de fantasear compulsivamente con niñas, y eso lo revela con total crudeza, sin filtros. Piglia no oculta lo monstruoso: lo expone.

Brignone insiste en que lo más terrible no es la falta de sexo, sino la vida vacía, el tiempo muerto, la sensación de que uno está desapareciendo. La cárcel no sólo encierra el cuerpo: destruye el sentido de la vida, te envenena el alma, te hace repetir una y otra vez los mismos errores. El Nene, aunque está libre y escondido en Montevideo, sigue sintiéndose preso. No puede parar, tiene presentimientos, siente que el encierro lo sigue. Esa paranoia lo empuja a salir, a buscar aire, aunque se exponga

al peligro. Piglia describe un submundo marginal de prostitución, travestismo, juventud perdida, donde hay chicas y chicos que intercambian sexo por dinero, por compañía, por sobrevivir. Aquí es donde el Nene encuentra alivio momentáneo, a través del sexo o del escape a la calle.

Invita al Gaucho pero este elige permanecer en su "covacha inmundita", un espacio pequeño, marginal, que parece reflejar su estado mental: encerrado, aislado, sin horizonte. Ese espacio funciona como su refugio, su trinchera, donde puede entregarse al letargo, al dibujo, a las drogas, lejos del ruido del mundo exterior. Esta elección no es tanto una negativa activa como una rendición pasiva. La negativa del Gaucho es la de alguien que ha elegido la clausura como única forma de vida posible, no por miedo inmediato, sino por haber sido consumido por el desencanto, la droga y el encierro interior. No dice "no" de forma tajante, sino que simplemente no puede salir, porque ya no está del todo presente en el mundo real.

Hasta donde hemos podido ver el fragmento en el que se desarrolla la vivencia de Brignone se podría vincular con lo que Theodor W. Adorno llamaría *estética de la negatividad* (2004), donde lo informe, lo degradado, lo sucio, lo podrido —lejos de ser elementos secundarios o sórdidos— se convierten en materia central de lo artístico. Adorno desarrolla en *Teoría Estética* (2004) la idea de una estética de la negatividad que celebra lo no-identitario, lo fragmentario y lo resistentemente "malo" frente al mandato mercantil de la belleza edificante. Para Adorno, el arte auténtico no edulcora la realidad, sino que la pone en acto como negación dialéctica: expone la miseria, la alienación y el deterioro como materia misma de la obra, haciendo de lo "sucio" y "podrido" un elemento estético que se niega a ser sublimado. La vivencia de Brignone —su encierro ontológico, su cuerpo "corroído" por la cocaína y la violencia— encarna precisamente esa estética adorniana: el protagonista no se redime, sino que permanece en la sombra del ser, en un residuo vital que resiste toda forma positiva. La novela de Piglia, al mostrar lo informe en primera línea, se alinea con la insistencia de Adorno en que el arte sea experiencia negativa, desestabilizadora, un testimonio de lo que debe negarse y trascenderse.

Piglia no embellece la miseria: la expone con crudeza. Aquí hay una estética del deterioro donde el encierro no es solo literal, sino ontológico: el sujeto queda corroído, descompuesto en su interior. Se trata de una forma de vida que no tiene ya forma, sino un residuo vital, un estar en la sombra del ser. Como diría Jean-Luc Nancy (1991), el sujeto deja de tener un "mundo compartido", pierde su exposición al sentido. Esto puede vincularse con una estética de lo informe (l'informe), como lo trabaja Georges Bataille (1945): lo que no puede

estructurarse, lo que escapa a toda figura, que aparece aquí en la desintegración del Nene y el Gaucho, pero también en el relato mismo, que no busca redención ni cierre moralizante. Nancy (1991) plantea que la experiencia humana presupone un “mundo compartido”—una trama de sentido que funda nuestra exposición al otro y a nosotros mismos. Cuando esa comunidad inoperante se disuelve, el sujeto ya no habita ningún “mundo”, quedando expuesto a un vacío de sentido en el que la carne y el horror toman la escena. El Nene y el Gaucho, reducidos a meros residuos, han perdido el “mundo compartido”: su lucha no es solo física, sino existencial, porque ya no hay un tejido de sentido que sostenga su identidad. El relato, al negarse a cerrar moralmente el crimen, refleja la “inoperancia” de toda comunidad ética y el desarraigo radical descrito por Nancy: los personajes giran en un espacio sin horizonte de sentido, en un encierro que es tanto físico como ontológico.

Cuando decimos que Piglia expone lo monstruoso podemos pensar esto desde una ética y estética del testimonio, en el sentido de Giorgio Agamben (2000), cuando dice que el testigo es el que da cuenta de una experiencia límite (como el campo de concentración, o aquí, la cárcel y la podredumbre moral) que ya no puede ser plenamente dicha, pero que se muestra en la exposición del lenguaje que fracasa.

El Nene no tiene ya un relato coherente de sí mismo, sino una deriva de la palabra infectada por el encierro. Cuando dice que se leyó todos los libros de historia en prisión, apunta a un saber acumulado sin sentido, sin finalidad, que se vuelve una erudición vacía. Esto evoca la idea de saber sin mundo, un conocimiento sin orientación teleológica, desquiciado. El acto de hablar del Nene no es simplemente narrativo: es un momento de exposición absoluta, donde el lenguaje raspa, duele. Y en medio de esa crudeza, el gesto del Gaucho —tomarle la mano— introduce una dimensión estética del cuidado, un instante sensorial de amparo frente a la violencia del recuerdo. Se genera una estética de la fragilidad, donde la experiencia carcelaria (dura, sucia, hiperviolenta) se enfrenta al único gesto de afecto posible: una mano.

No hay belleza en la cárcel, pero hay ternura en ese gesto. El cuerpo habla, consuela, escucha. El Nene relata cosas terribles: cómo la cárcel lo transformó en “puto, drogadicto, chorro”, y demás. Es un discurso abrasivo, excesivo, que desborda cualquier límite del decoro. Y sin embargo, no es solo escándalo ni brutalidad gratuita: Piglia inscribe este horror dentro de una escena de intimidad casi doméstica. El contraste genera una disonancia estética profunda: el horror en la palabra se suaviza —o se tensa aún más— por el afecto del tacto.

Es como si el relato encontrara su forma de ser tolerado solo a través de un lazo afectivo. Lo terrible puede decirse solo si alguien te sostiene la mano.

En este punto, Piglia construye una estética del margen: los personajes están fuera de la ley, fuera del lenguaje común, fuera del bien y del mal, pero dentro de una lógica propia de afecto, códigos compartidos, vulnerabilidad. El amor entre el Nene y el Gaucho, por más opaco, violento o disfuncional que sea, es un lugar donde todavía es posible hablar, recordar, dolerse. El amor aparece aquí como lo último humano en un mundo inhumano.

Frente al sistema que los clasifica como “antisociales, psicópatas, desviados”, el gesto del Gaucho revela que aún en el abismo hay belleza: la de resistir juntos, la de no soltar la mano del otro.

El relato del Nene es casi un monólogo, una confesión trágica, y el Gaucho como oyente silencioso y táctil cumple el rol del coro, del testigo mudo que legitima y da contexto emocional. La luz está apagada; la mano, tomada; la voz, quebrada. Es una pequeña tragedia privada en un mundo de miserias. Una escena estéticamente potente por su minimalismo: palabra y piel, horror y ternura.

En Plata quemada, el vínculo entre el Nene y el Gaucho no se presenta como un amor explícito ni sentimental, sino como un afecto velado, cifrado en gestos, silencios y una lealtad desesperada. Su relación no se “explica”, sino que se manifiesta como enigma. En este sentido, Walter Benjamin (1936) señala que el verdadero arte no se agota en la exposición total, sino que “aquello que, al manifestarse, mantiene el secreto... se expresa como enigma”. El arte, a diferencia de la información, no busca develar completamente; conserva el misterio. Por eso, afirma, “las informaciones... son pornográficas”.

Este amor entre marginales no es representación identitaria, sino una forma estética del deseo trágico. No se dice, pero arde. No se muestra del todo, pero permanece. Su potencia radica justamente en ese velo que lo oculta y lo revela al mismo tiempo.

Desde Kant (1876), esta ambigüedad puede pensarse entre lo bello y lo sublime. Lo bello es proporción, armonía, un placer sereno y desinteresado; lo sublime, en cambio, es desborde, temor, infinitud: una experiencia que abrumba, pero también eleva, que sobrecoge y fascina. La violencia en Plata quemada —y el amor que se entrelaza con ella— responde más bien a lo sublime: el lector no contempla con serenidad, sino con inquietud. Hay horror, pero también forma. Hay abismo, pero también deseo. El resultado es una experiencia estética oscura, trágica, intensamente humana.

Así, el amor entre el Nene y el Gaucho no se deja nombrar, pero se

siente con fuerza. Se expresa no como información, sino como arte: como secreto que insiste, como sublime que desborda, como un lazo que —precisamente por mantenerse velado— se vuelve inolvidable.

6. El cerco como espectáculo: violencia, simulacro y resistencia

El capítulo cinco propicia con toda claridad los pasos siguientes que llevarían a los pistoleros argentinos a su exposición. Una mujer, la señorita Lucía, que disfrutaba de ver a través de su ventana y siempre conseguía la mejor vista para los sucesos interesantes, vio cierto día lo que parecía un robo de autos cuanto menos así que llamó a la policía, y enseguida aparecieron dos. “La taquería”, advirtió el Cuervo. Un policía gordo como los hay siempre y otro alto y negro. “Déjame a mí” dijo Dorda quien odiaba a la policía con toda el alma, y por eso, en cuanto el primer oficial se aproximó le dio un tiro en el pecho. Su compañero saltó y colocándose detrás de un auto comenzó a disparar contra los argentinos, pidiendo a su compañero herido que llamara refuerzos ya que él tenía el comunicador, pero Dorda desde la ventana del auto en marcha termina definitivamente con la vida del policía y se ríe.

Por desgracia una de las balas del oficial agazapado rompió la ventana del auto e hirió a un uruguayo que estaba con el grupo llamado Yamandú, a quien hicieron bajar herido, aunque este les suplicó que no lo dejaran. Dorda apuntándole con su arma le dice que agradezca que no le dispara y que no se atreva a delatarlos. Yamandú dice: “Son una mierda ustedes, no se le hace eso a un hombre” (Piglia, 2024). Cuando lo dejaron en la calle Dorda se alarmó y exigió volver para rematarlo, pero ya no estaba en aquel lugar, se había refugiado y ahí sería hallado por la policía uruguaya y se vería forzado a hablar sobre El Nene y los otros. El Gaucho lo llamaba como un gatito: “Michi, michi” para matarlo. Definitivamente los seguirían al antiguo escondite, por eso al Nene se le ocurre ir al departamento de Margarita (a quien el Nene había conocido en las calles del Uruguay) para que puedan ocultarse con todo el dinero.

La captura de Hernando Huguilein, alias Nando, marcó el inicio de una de las operaciones policiales más grandes del Río de la Plata. Era viernes 5 de noviembre cuando la policía, tras arrestar a Lentini —ex miembro de la banda juvenil de “El Cacho”—, logró dar con el paradero de Nando. Rodeado por agentes, intentó escapar por los techos. Saltó desde una azotea al patio vecino, pero fue reducido. Nando sabía lo que venía. El silencio era su única defensa contra la picana. No podía traicionar a Malito. Él no era cualquier delincuente: era un idealista, un bandolero de los viejos tiempos. Lo consideraba

parte de una tradición heroica, como Di Giovanni, Scarfó, o Lezin.

La policía, mientras tanto, activaba sus engranajes. Desde Buenos Aires llegó el comisario inspector Cayetano Silva, dispuesto a coordinar el cerco. En la pista de Carrasco, intercambiaban datos con tono de guerra: “Se han quedado sueltos. No tienen contactos”. “No hay que detener a todo el mundo. Dejemos a algunos libres, que busquen contacto” (Piglia, 2024).

La presión crecía. Malito y los suyos estaban con el bolsillo casi vacío. Las fiestas, los traslados ilegales, las drogas, el alquiler de autos y departamentos habían consumido sus fondos. Un taxi-boy, Canos Catania, testificó espontáneamente sobre una orgía: “*Son buenos... Me regalaron un traje*” dijo el joven de 17 años. Gracias a él, surgió el nombre del Nene Brignone y su vínculo con Giselle (Margarita), una joven alternadora de la zona rosa. Silva pidió verla en privado. A través de ella y otras fuentes, la policía descubrió que los pistoleros planeaban huir a Paraguay y buscaban un enterradero seguro. El lugar terminó siendo el departamento número 9 del edificio Liberaj, en Julio Herrera y Obes 1182. Una ratonera cuidadosamente montada.

Esa noche, todo se puso en marcha. A las 10 en punto, el portero eléctrico del edificio sonó. Giselle, la muchacha de Río Negro, se alistaba para su rutina nocturna. Al abrir la puerta, un hombre —que se identificó como funcionario de la Jefatura— le dio una instrucción directa, que se fuera cuanto antes. Ella obedeció sin terminar de maquillarse. A las 22:10 el departamento quedó vacío. Unos minutos después, llegó el Studebaker rojo. El Nene Brignone, el Cuervo Mereles y el Gaucho Rubio subieron por las escaleras. El Nene metió la llave y forcejeó un poco. La puerta del departamento 9 se abrió. La trampa, sin que ellos lo supieran, ya estaba cerrada. Pero el operativo cometió un error. En lugar de esperar a los delincuentes dentro, la policía les permitió entrar y acceder a su arsenal. Algunos creen que no fue un descuido, sino una maniobra deliberada. Según una fuente: “Lo más probable es que hayan querido matarlos, no capturarlos. Evitar que hablen, que incriminen a los oficiales que participaron en el operativo sin recibir su parte del botín” (Piglia, 2024).

En medio de un amplio operativo policial en Montevideo, el comisario Silva y su equipo logran instalar un micrófono en el apartamento donde se refugian Dorda, el Nene y el Cuervo, tres delincuentes argentinos que esperan la llegada de un cómplice para huir. Ignorando la inminencia del cerco, los fugitivos permanecen consumiendo alcohol y drogas, hasta que un altavoz policial exige su rendición, bajo la falsa presunción de que se hallan junto a otro buscado, Malito. El departamento —precario y escasamente amoblado— se convierte en un espacio sitiado, donde

las conversaciones, las burlas y las ofertas de soborno hacia la policía alternan con un intercambio de disparos transmitido en directo por los medios. Los enfrentamientos se intensifican con el uso de ametralladoras y gases lacrimógenos, mientras los tres hombres, en estado de alteración, defienden cada rincón del inmueble y expresan un abierto desprecio por las fuerzas del orden. Las tensiones incluyen amenazas, reivindicaciones políticas ficticias y propuestas absurdas de escape, que la policía rechaza mientras espera el momento propicio para forzar la rendición.

Desde un punto de vista estético, la narración participa de una tradición que podríamos llamar “tragedia sucia” o realismo violento, en donde el relato no busca el heroísmo ni la redención, sino que insiste en mostrar la crudeza de la existencia en el margen, con una belleza irónica, una poesía amarga: “un submarino que se quedó sin nafta”, “la taquería nos encerró en un galpón y rajamos por las cloacas”.

Este tipo de estética convierte el lenguaje violento en una forma de arte expresivo. Hay momentos donde la descripción se vuelve casi cinematográfica (“los focos iluminaban el edificio como si buscaran un barco en la niebla”) y otros donde la violencia se estetiza mediante el absurdo o el humor negro (“alcanzáme ese almohadón”, como decía Dorda tranquilo, mientras sueñan con una fuga a través de América en bicicleta).

Siguiendo a Theodor Adorno (2004), el arte moderno no debe “dar forma armoniosa al horror”, sino mostrarlo en su disonancia. Esta narración no moraliza, ni ordena, sino que exhibe el caos en su plenitud. Adorno rechaza la idea de un arte que “armonice” o sublime el horror. Para él, el verdadero poder del arte moderno reside en su negatividad, en exponer la brutalidad, el fragmento y el caos sin resolverlos en una forma ideal. Solo así el arte puede resistir la industria cultural que domestica toda transgresión. Los pasajes de “tragedia sucia” y “realismo violento” —la metáfora del submarino sin nafta, la escena de la taquería— obran como contrapunto negativo, mostrando sin censura la miseria y la violencia como materia primera de la obra. No hay redención: hay disonancia pura.

Los delincuentes de la historia no se presentan como personajes unidimensionales. No son simplemente “malos”: son actores de su propia puesta en escena, autoconscientes de la tragedia, del espectáculo y del absurdo de su situación. Ellos mismos narran su caída, hacen bromas, citan rutas imposibles, evocan batallas inventadas, se declaran “peronistas exiliados”. Esa mezcla de ironía y delirio genera un efecto de “realismo desfasado”, como si los personajes fueran conscientes de que son parte de una obra, de una historia sin salida.

Aquí se puede aplicar la noción de “representación” que propone

Jean Baudrillard (1981): cuando la realidad se convierte en simulacro, en espectáculo. La transmisión en vivo del tiroteo convierte la tragedia en un *reality show* policial. La violencia se estetiza no sólo por el relato, sino por su mediatización inmediata. La frontera entre el ser y el parecer se desdibuja: lo que importa ya no es lo que son, sino cómo son vistos.

El relato transcurre en un espacio cerrado —el departamento 9—, que opera como una especie de anti-hogar, una *garçonière* precaria, convertida en trinchera. Este encierro genera una experiencia estética del tiempo detenido, como si el asedio no tuviera principio ni fin. El relato no construye una progresión clara hacia la resolución, sino una espiral de tensión, con repeticiones, delirios, y saltos emocionales.

Esta estructura evoca al concepto de “tiempo del acontecimiento” de Deleuze (1985): un tiempo en donde ya no hay cronología, sino intensidades. Todo lo que importa ocurre en el presente eterno del asedio, en ese departamento que se convierte en un universo simbólico: la cueva, la trampa, la caja de resonancia. Deleuze distingue entre el tiempo-imagen y el tiempo lineal clásico; en el “tiempo del acontecimiento” la narrativa deja de ser cronológica para convertirse en una constelación de intensidades, repeticiones y fisuras. Todo sucede en un presente suspendido, donde el tiempo se siente detenido. El departamento sitiado, convertido en anti-hogar, funciona como un espacio fuera de la cronología: no hay avance hacia una resolución, solo espirales de tensión, delirios y repeticiones. Es el “presente eterno” de Deleuze, donde la sola vivencia se vuelve materia estética.

El encierro es también una metáfora del ser acorralado, de la existencia puesta en jaque, en donde solo quedan el cuerpo, la voz, la droga, la risa, la amenaza.

Lo más impactante filosóficamente es la actitud nihilista que impregna a los personajes. Ellos no creen en nada: ni en la ley, ni en la policía, ni en una fuga, ni en el sistema. Solo se creen a sí mismos, a sus cuerpos, su lengua sucia y su desesperación lúdica. Cuando el Nene dice: “¿Por qué no sube a jugar al póquer con nosotros?” está relativizando toda autoridad. La muerte ya no les asusta. Son sujetos rotos, sin horizonte trascendente.

Pero a la vez, no hay una mera descomposición. Hay estilo, hay voz, hay resistencia. Como en la tragedia griega, los personajes están condenados, pero conservan su potencia discursiva, su *logos*. Hablan, se burlan, improvisan, arman barricadas, gritan por el portero eléctrico.

En este punto, se puede pensar en una ética de la representación, en el sentido de Rancière: el arte, o la narración, da visibilidad a aquello que normalmente está excluido del reparto sensible. Mostrar esta marginalidad con su lenguaje propio, sin moralina, sin reescritura institucional, es un

acto político-estético. La narración no busca redimir a los pistoleros, pero tampoco los juzga. Simplemente los deja hablar. Recordemos que Ranciere (2000) define la estética como la distribución de lo sensible: aquello que la comunidad reconoce como visible, decible y pensable. El arte es político cuando reconfigura quién puede hablar, cómo y con qué dignidad. Al dejar hablar a los pistoleros en su propio registro — sin moralina ni redención— la narración derriba el reparto institucional de la palabra. Se otorga visibilidad y voz a lo que normalmente está excluido (la marginalidad armada), convirtiendo el relato en un acto de desobediencia estética y reconfiguración política del sentido.

Podríamos leer esta narración como una tragedia invertida. No hay destino, no hay justicia divina, no hay *hybris*. Solo hay encierro, cocaína, violencia, una policía corrupta y una sociedad que mira por televisión. Pero en ese escenario sin dioses, los personajes todavía encuentran un lugar para ejercer una forma de libertad: morir sin rendirse, burlándose, dejando que el espectáculo les pertenezca, aunque sea un rato.

7. Rito final: potlach, abyección y la rebelión del fracaso

La cobertura mediática del cerco alcanzó una intensidad inédita: televisión, radio y prensa transmitían en vivo, mientras los vecinos, aterrados, seguían el enfrentamiento desde sus hogares. Pasada la medianoche, un grupo policial intentó asaltar el apartamento, pero fue repelido con violencia; varios agentes resultaron heridos y uno murió bajo el fuego de Dorda. La escena, de una crudeza distante a la “muerte cinematográfica”, mostró cuerpos destrozados y el impacto psicológico en la tropa. En el interior, los delincuentes —exhaustos, drogados y organizados— mantenían la defensa, resistiendo incluso el gas lacrimógeno mediante improvisadas técnicas de ventilación. Entre ráfagas, mantenían diálogos cargados de insultos y provocaciones con el comisario Silva, intercalando divagaciones personales que evidenciaban su deterioro mental. La madrugada trajo un nuevo brote de violencia: tras anunciar una ofensiva, uno de los pistoleros ejecutó al comisario a quemarropa, en un gesto calculado y simbólicamente desafiante. Este acto consolidó la dimensión ritual y despiadada del enfrentamiento, inscribiéndolo como un episodio infame en la memoria urbana.

En una acción tan simbólica como provocadora, Dorda inició la quema de los cinco millones de pesos restantes del atraco a la Municipalidad de San Fernando, arrojando los billetes encendidos por la ventana. El gesto, transmitido en directo, fue interpretado públicamente como una afrenta moral y social, y por algunos intelectuales como un potlatch

contemporáneo: un sacrificio ritual del bien más valioso para escandalizar y subvertir el orden establecido. La indignación popular y mediática fue inmediata, y la policía intensificó el cerco. Durante la madrugada, los delincuentes, exhaustos, heridos y bajo los efectos de las drogas, alternaban momentos de lucidez y delirios, mientras el comisario Silva, cada vez más distante y resignado, coordinaba operaciones para forzar su rendición. Las horas siguientes vieron la evacuación de vecinos, cortes de servicios básicos y múltiples intentos de asalto, incluyendo fuego cruzado desde departamentos colindantes y un ataque desde el techo mediante perforación y lanzamiento de cócteles molotov. Cercados, con movilidad reducida y expuestos al humo y las llamas, Dorda, Brignone y Mereles continuaron resistiendo, reducidos a un último rincón del apartamento y decididos a prolongar el enfrentamiento hasta sus últimas consecuencias.

Pasado el mediodía, un tiroteo furioso anunció el principio del fin. Uno de ellos, presumiblemente Mereles, ya no respondía. Más bombas incendiarias cayeron. En un departamento vecino, los policías abrían otra brecha, ahora a baja altura para disparar balas rasantes. Pero los delincuentes no cedían. En un nuevo enfrentamiento, el agente Nelson González fue herido en el pecho y murió camino al hospital. Dorda, cada vez más solo, seguía disparando. Atendía a sus compañeros heridos entre ráfaga y ráfaga. Pero el cerco era implacable. Mereles cayó al querer asomarse a la ventana: una ráfaga lo tumbó sin que pudiera disparar. Murió de pie, queriendo ver la luz.

Brignone resistía como podía, disparando hacia el techo que retumbaba. La muerte lo rondaba en cada rincón. Finalmente, una granada más potente, arrojada por el comisario Genta por el tragaluz del baño, hizo temblar el edificio. Brignone intentó correr hacia el living, pero una ráfaga lo detuvo cerca del baño. Cayó boca arriba, pálido, jadeando.

Dorda se arrastró por el suelo hacia el Nene. Lo levantó con ternura y lo abrazó. El Nene se moría. Estaban semidesnudos, entre sangre y polvo, y por primera vez en mucho tiempo, se hablaron con dulzura:

“—¿Maté al policía que me la dio?”, preguntó el Nene en agonía. “—Claro, querido”. —dijo el Gaucho, con voz calma. El Nene sonrió. Sacó del bolsillo una medallita de la Virgen de Luján y se la dio. “—No aflojes, Marquitos...” —lo llamó por su nombre al Gaucho, como si en ese gesto se condensara una despedida amorosa y definitiva.

Se incorporó, le susurró algo al oído —una frase de amor, quizás—, y el Gaucho lo besó mientras se le iba muriendo entre los brazos. La sangre de ambos se mezclaba. El silencio lo cubría todo. Los policías, al asomarse por el boquete, recibieron una última ráfaga solitaria y los gritos

desafiantes de Dorda, ahora atrincherado tras el cuerpo de Brignone.

La tarde ya avanza en ese departamento desmantelado, y el Gaucho Dorda, aún con vida, se encuentra solo. La cocaína al costado, la metra en la mano izquierda, las piernas rígidas, el alma dispuesta, no para morir, pero sí para resistir hasta el final. Piensa: “Cuando vengan a matarme, vendrá uno solo... Silva”. No tiene miedo. Nunca lo tuvo. No porque fuera valiente, sino porque, desde niño, lo supo: “Vos vas a terminar mal”, repetía la finada, su madre. Es una profecía. Pero al menos, no ha traicionado a nadie. Ve a su hermano, el Nene Brignone, muerto en el piso, con la medallita en la mano. Lo habían jurado sin palabras: resistir. En el marco de la puerta, las marcas talladas contaban los policías caídos. El Gaucho no reza para salvarse, sino porque las voces lo piden, como un mantra aprendido en el hospicio: “Santa María, Madre de Dios, ruega por nosotros pecadores, ahora y en la hora de nuestra muerte. Amén.” Y luego grita: “—¡Tráiganme un cura! Me voy a confesar. Tengo derecho. Soy bautizado” (Piglia, 2024).

El recuerdo de su infancia, de pupilo, del reformatorio, de la Rusita que lo trataba con ternura... todo vuelve. Dorda confiesa con la mente lo que nunca pudo decir en voz alta: que no amaba a las mujeres, sino a los hombres, a los peones, a los arrieros. “Un invertido”, decían. Pero no afeminado. Distinto. Humillado y liberado a la vez por esos encuentros secretos, incomprensidos. El doctor Bunge, su psiquiatra, había tratado de “normalizarlo” con electroshocks, insulina y pastillas. Pero no podían arrancarle las voces. “Tiene que ser como todos, casarse, tener hijos”, le decían. Pero no. Él era el Gaucho Rubio, y eso significaba vivir como un desviado, como un fuera de la ley, como un asesino. Porque así lo había forjado la sociedad.

Había matado también a la Rusita, la chica de pelo rojo, la esclava sexual traída de Polonia. Le pidió, o eso creyó él, que la matara para liberarla. “Era una princesa”, pensaba el Gaucho. Ella alzó la mano con un gesto de súplica justo cuando él disparó. Quizás se arrepintió al último momento. Esa imagen se le quedó grabada para siempre. De ahí al manicomio, al chaleco de fuerza, a la fuga. Recuerda el momento mágico en que conoció al Nene en Constitución, recién salido de Mar del Plata, con la valija llena de fichas de casino y una sonrisa de redención. Fue como si un ángel lo hubiera venido a buscar. Y vivieron juntos desde entonces. Fue el único que lo entendió. Como si le leyera el alma. Pero ahora, todo ha acabado. El comisario Silva logra irrumpir por la puerta destrozada. El Gaucho, tambaleante, se pone de pie, dispara, pero ya está vencido. Se deja caer. Poco después lo encuentran, aún con vida, abrazado

al cuerpo del Nene, como si fuera una muñeca, una ofrenda, una virgen.

La multitud y algunos policías reclaman su ejecución inmediata, pero es trasladado vivo, no sin antes sufrir una golpiza brutal que lo deja gravemente herido. Un cronista lo retrata como figura sacrificial y chivo expiatorio del episodio, mientras Dorda, entre rezos, dolor y alucinaciones, se aferra a las últimas imágenes que le dan sentido.

El cuerpo ya no es el de la épica, sino el de la carne desgarrada, expuesta, transmitida en vivo por la televisión. El pasaje donde “los cuerpos destrozados ya no parecían humanos” subvierte la representación tradicional de la muerte heroica: aquí, morir es degradarse, convertirse en víscera, en materia amorfa. La muerte se estetiza no por la sublimación, sino por la obscenidad.

Georges Bataille (1927) hablaría aquí de lo abyecto, de ese umbral donde el cuerpo se convierte en resto, y por lo tanto en lo más sagrado y lo más repugnante. La sangre, las vísceras, la deformidad que produce el plomo —lejos de toda estética burguesa del crimen organizado— componen un arte de la ruina. Bataille (1927) define lo abyecto como la zona limítrofe donde el cuerpo se convierte en resto, en materia sagrada y repugnante a la vez. En *Visions of Excess* muestra que la violencia sobre la carne y la destrucción de la forma generan un “arte de la ruina” que revela la dimensión sacrificial del exceso. En *La parte maldita* (1987) desarrolla la lógica del potlatch, el sacrificio total de lo valioso como forma suprema de poder simbólico. Los “cuerpos destrozados” transmitidos en vivo y la quema de billetes se inscriben en la misma lógica batalliana: la degradación del cuerpo y del valor económico como gestos sacrificiales que exceden toda sublimación burguesa del crimen.

La transmisión televisiva hace del cerco un espectáculo. El público, refugiado tras los colchones, ve en sus televisores el horror del cuarto contiguo. Esto recuerda lo que Debord llamaba la sociedad del espectáculo: la realidad solo existe cuando es mediatizada. Pero aquí la televisión ya no enmascara, sino que desgarrar: transmite sin censura, convierte la tragedia en circo. Debord, en *La Sociedad del espectáculo* (1987) describe cómo en la modernidad la realidad social se transforma en una colección de imágenes mediadas, que ya no representan, sino que reemplazan lo real: el “espectáculo” es la forma dominante de la vida social. La transmisión televisiva del cerco convierte el asedio en circo mediático. La audiencia, refugiada tras los colchones, participa de un espectáculo de horror que ya no enmascara la violencia: la hiper-exhibe en vivo, cumpliendo el modelo de Debord.

Este fenómeno encuentra un paralelo en la lógica de la pornografía

bélica y la saturación mediática que describe Susan Sontag (2003): el público ya no sabe si mirar es compasión o voyerismo. La violencia pierde su dimensión ética y se vuelve una estética del shock, del morbo, del espanto transmitido con ratings. Sontag alerta sobre cómo la imagen del sufrimiento ajeno deviene morfina visual para el público, que oscila entre compasión y voyerismo. Advierte que la pornografía de la guerra nos insensibiliza y banaliza la violencia. La cobertura sin censura del tiroteo y la degradación de los cuerpos crean una “estética del shock” donde la violencia se consume como entretenimiento cargado de morbo, tal como Sontag lo analiza.

La quema de dinero se convierte en el clímax simbólico. Ya no es solo transgresión, es sacrificio. El filósofo Washington Andradá acierta al vincularlo con el potlatch de Marcel Mauss y Georges Bataille: el acto de destruir lo valioso como forma suprema de poder simbólico. Solo quien no necesita conservar puede destruir. El Gaucho y el Nene, en ese momento, no buscan huir, sino escandalizar al orden. La destrucción del valor económico es la destrucción del lazo social mismo. Mauss (1925) en el *Ensayo sobre el don* describe el potlatch de las sociedades indígenas del Noroeste Pacífico: una competencia ritual de obsequios y destrucción de riqueza para afirmar el prestigio. La lógica es que el excedente material debe desecharse para restablecer el orden social. La quema de los cinco millones de pesos no es mero nihilismo, sino un potlatch moderno: el crimen sacrifica el valor económico para escandalizar y desestabilizar el tejido social, devolviendo a la fuerza simbólica lo que el sistema político-económico había arrebatado.

No es un gesto nihilista simple. Es un nihilismo ritualizado, una mística de la negación. Como si los delincuentes, en su conciencia difusa, entendieran que su final solo sería significativo si implicaba un quiebre absoluto con la lógica del sistema.

En uno de los momentos más inesperadamente líricos, la narrativa se detiene en la ternura homoerótica entre Dorda y el Nene. Es un amor no confesado en vida, pero latente en los gestos: el apodo cariñoso, el beso, la entrega de la medallita, el recuerdo compartido. Esto subvierte el arquetipo del macho criminal. El Gaucho, en su último acto de confesión, revela no solo su identidad sexual, sino también su herida: haber sido formado por la represión, el reformatorio, los electroshocks.

La figura de Dorda como “Cristo” cuando es trasladado hacia la calle por los efectivos policíacos, que carga con todos los pecados no es casual. El narrador lo describe como “el chivo expiatorio”, “el idiota que sufre el dolor de todos”. El uso del rezo católico en

un ambiente saturado de violencia y muerte remite a una sacralidad perversa, un último intento de sentido en medio del sinsentido.

Pero esta figura cristológica está invertida: es criminal, drogadicto, invertido, marginal. Por eso su martirio es doble: no solo sufre físicamente, sino que sufre por existir fuera de todo relato redentor posible. El Gaucho no pide ser salvado: reza porque le enseñaron a rezar en el manicomio, no porque espere el cielo.

La narración, hacia el final, entra en un tiempo espeso, circular, sin avance. La madrugada parece no terminar nunca. La muerte se posterga, el humo, el calor, la violencia y el ruido forman un presente interminable. En este sentido, la escena se acerca al infierno dantesco o al purgatorio existencial: están muertos en vida, pero no pueden salir.

Los comandos policiales horadan el techo como si intentaran penetrar un útero maldito. El infierno está dentro, pero la ciudad lo contiene, lo tolera, lo escucha por radio. Es el infierno del alma contemporánea: sin redención, sin grandeza, sin futuro.

Esta narración extrema reúne lo que Camus llama "lo absurdo" en "El mito de Sísifo" (1942) define el absurdo como el choque entre el deseo humano de sentido y un mundo indiferente. La reacción auténtica es la rebeldía: vivir sin esperanza de redención. Los pistoleros, sin dioses ni justicia trascendente, eligen reírse en medio del horror, resistir paso a paso. Su voluntad de morir sin rendirse encarna la rebeldía absurda que Camus exalta. Es como un escándalo sin metáfora, una literatura escandalosa que no busca moralejas ni explicaciones: el crimen y la violencia aparecen en su brutalidad desnuda, sin esmalte ni redención. La narración muestra el asedio y el martirio de Dorda con una honestidad cruda, sin cerrar moralmente el relato. Así, el horror social se exhibe sin filtros ni "final feliz".

El enfrentamiento no tiene héroes. La violencia es estructural. Los delincuentes no son redimibles, pero tampoco enteramente culpables. Son productos de una sociedad que no sabe qué hacer con sus propios desechos.

La narración convierte el encierro en un teatro ontológico del fracaso. Allí se juegan los límites del ser: entre lo animal y lo humano, lo sublime y lo grotesco, la ternura y la barbarie, el amor y el crimen, la confesión y la violencia. Y como toda tragedia, se cierra no con justicia, sino con silencio.

8. Consideración final

La secuencia inicial de Plata quemada se articula como un umbral trágico: el espectador/lector ingresa a un mundo donde el destino de los personajes está sellado desde el primer gesto. El refinamiento grotesco de los mellizos, el ceremonial minucioso del asalto y la

fatalidad absurda conforman una dramaturgia del desastre. Aquí, la violencia no es un exceso irracional sino una forma de conocimiento: revela, como diría Heidegger, la verdad velada de un orden social frágil, sostenido por signos y objetos que pueden volverse letales.

Estéticamente, Piglia organiza el crimen como espectáculo fragmentado: rostros velados, gestos mecánicos, impactos súbitos que rompen la linealidad del tiempo narrativo. Este montaje, en clave benjaminiana y adorniana, niega toda reconciliación con el horror; lo muestra como discontinuidad y como imagen espectral. La belleza no está en el ornamento, sino en la composición tensa que hace del acto violento un acontecimiento perceptivo límite.

El asalto se despliega como una coreografía de azar, traición y percepciones interferidas que desborda el mero relato policial para convertirse en una meditación sobre la fragilidad del sujeto y la inevitabilidad de la caída. El Gaucho Dorda encarna una tragedia íntima: su violencia no es solo un acto voluntario, sino el resultado de un flujo externo —voces, señales, supersticiones— que lo atraviesan y que, en su propio imaginario, determinan el curso de sus actos. Como en la tragedia clásica, la fuerza que arrastra a los personajes no se puede eludir, pero aquí no proviene de los dioses sino de la maquinaria social, de la locura y de la traición.

La estética de la violencia se manifiesta en dos niveles: en la brutalidad explícita de la fuga y los crímenes, y en la poética distorsionada con que Dorda concibe el cuerpo, el deseo y la vida misma. Las imágenes que construye —cuerpos hechos de aire, leche y sangre; el semen como luz vital— producen una violencia conceptual que desestabiliza cualquier lectura moral. El relato oscila entre lo grotesco y lo místico, fusionando lo abyecto con lo bello en una única textura narrativa.

El fracaso, lejos de ser un accidente, se revela como principio estructural: las traiciones internas, la precariedad mental de los protagonistas y el azar favoreciendo al orden establecido confirman que la fuga es solo un tránsito hacia la captura o la muerte. En este sentido, Piglia dibuja un universo donde la derrota está inscrita desde el inicio, y la violencia —con todo su esplendor estético— no salva, sino que acelera la ruina.

El punto tres expone cómo la cárcel y la marginalidad operan como dispositivos de corrosión ontológica: no solo privan de libertad, sino que degradan la subjetividad hasta convertirla en residuo vital. El comisario Silva, con su rostro vacío y su violencia burocrática, encarna la ley como fuerza sin legitimidad, mero engranaje de un orden que sobrevive por inercia. Frente a él, el Nene y el Gaucho representan vidas moldeadas por la clausura, el tedio y el deterioro, donde el pensamiento

se vuelve obsesión sin mundo, y el deseo, energía en riesgo de extinción.

En este paisaje, Piglia articula una estética de la negatividad —en sentido adorniano— donde lo informe, lo sucio y lo degradado se vuelven materia central de la obra. La cárcel se convierte en laboratorio de esta estética: allí se forja un saber inútil, una erudición sin horizonte, que no redime sino que confirma el fracaso. El vínculo entre el Nene y el Gaucho —gestos mínimos, lealtad desesperada, amor velado— funciona como último reducto humano en un entorno inhumano, condensando una ternura trágica que no niega el horror, sino que lo acompaña.

El capítulo cierra así sobre una paradoja: el encierro destruye, pero en esa destrucción se produce un resto afectivo que resiste. No hay redención ni justicia, pero sí un arte del margen que, al conservar el enigma de sus vínculos, transforma la ruina en forma estética.

Cuando son acorralados por la policía se condensa el cerco definitivo sobre los pistoleros en un espacio convertido en trinchera y escenario. El departamento 9 no es solo el lugar del asedio, sino un anti-hogar: un presente suspendido donde el tiempo se pliega sobre sí mismo y cada gesto, burla o disparo se convierte en materia estética. La crudeza del operativo se cruza con el absurdo y el humor negro, dando lugar a una “tragedia sucia” que, siguiendo a Adorno, rehúye toda armonización del horror y expone la disonancia en su forma más pura.

Los protagonistas, lejos de ser meros criminales, se muestran como actores autoconscientes de su caída, habitando un simulacro donde la violencia es a la vez supervivencia y espectáculo. La transmisión en vivo convierte el enfrentamiento en un reality policial, diluyendo la frontera entre ser y parecer, como anticipa Baudrillard. Sin dioses ni destino heroico, la tragedia se redefine: los personajes, atrapados por la policía y por su propia deriva, ejercen su última libertad en el lenguaje —burlas, invenciones, provocaciones— y en el rechazo a rendirse.

Al permitir que hablen en su propio registro, la narración realiza lo que Rancière describe como redistribución de lo sensible: otorga visibilidad y voz a lo excluido, sin redimirlo ni condenarlo. La caída, transmitida y estetizada, se vuelve así un acto de resistencia efímera, donde el fracaso final se inscribe como el último gesto de afirmación en un mundo que ya los había condenado.

El asedio final en *Plata quemada* alcanza su clímax en un teatro de violencia absoluta, donde el apartamento sitiado se convierte en un infierno circular, sin avance ni redención. La crudeza física de los cuerpos destrozados, lejos de la “muerte cinematográfica”, y la quema ritual de los billetes revelan una estética del exceso que, en clave batalliana,

asocia lo sagrado y lo abyecto en un mismo gesto sacrificial. No se trata de mero nihilismo: es un potlatch moderno, un desafío simbólico al orden social que destruye lo valioso para afirmar una libertad última.

En medio de la degradación, emerge una ternura inesperada: la despedida amorosa entre Dorda y el Nene subvierte el arquetipo del macho criminal y expone la herida íntima del protagonista, marcada por represión y marginalidad. Esta dimensión afectiva se entrelaza con su figura de chivo expiatorio, un Cristo invertido que reza no por fe, sino por hábito, encarnando un martirio sin relato redentor. La transmisión televisiva, como advierte Debord, transforma el horror en espectáculo, diluyendo la frontera entre realidad y representación, mientras la violencia se consume como estética del shock, en términos de Sontag.

En clave camusiana, el último acto de Dorda no es rendición sino rebeldía: resistir sin esperanza, afirmar la propia existencia en el absurdo. La tragedia aquí no concluye con justicia ni catarsis, sino con un silencio cargado de fracaso ontológico, donde lo sublime y lo grotesco coexisten en una misma escena final. El asedio no redime a nadie; solo confirma que, en el límite, la resistencia y la caída son inseparables.

En *Plata quemada* la violencia y el fracaso no funcionan como meros contenidos narrativos, sino como principios formales que estructuran toda la experiencia estética de la novela. Es decir: La violencia se ritualiza como ceremonia y espectáculo abyecto, y el fracaso se inscribe como condición existencial y ontológica, de modo que ambos configuran una “tragedia contemporánea” donde lo trágico no es una excepción sino el destino de los personajes y del propio lenguaje narrativo.

Referencias bibliográficas

Adorno, T. W. (2004). *Teoría estética* (J. Navarro, Trad.). Ediciones Akal.

Agamben, G. (2000). *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III*. Pre-Textos.

Aristóteles. (1946). *Poética. En Obras completas* (Biblioteca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana). Universidad Autónoma de México.

Artaud, A. (2001). *El teatro y su doble*. Seix Barral.

Bataille, G. (1945). *Lo informe*. Minuit.

- Bataille, G. (1987). *La parte maldita*. Icaria.
- Benjamin, W. (1936). *El narrador* (R. Blatt, Trad.).
- Benjamin, W. (2003). *La obra de arte en la era de su reproductibilidad técnica*. Ítaca.
- Camus, A. (1942). *El mito de Sísifo*. Gallimard.
- Deleuze, G. (1985). *La imagen-tiempo*. Paidós Ibérica.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1985). *El Anti-Edipo: Capitalismo y esquizofrenia*.
- Foucault, M. (2002). *Vigilar y castigar*. Siglo XXI Editores.
- Freud, S. (1992). *Obras completas* (Vol. 17, 1917-1919). Amorrortu.
- Gallegos, A. (2024). Ricardo Piglia: Crítica y sociedad. *Catedral Tomada. Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 12(22). Universidad de Granada.
- Galiano, M., & Del Campo, A. (2020). La literatura como resistencia en El camino de Ida, de Ricardo Piglia. *Actio Nova: Revista de Teoría de la Literatura y Literatura Comparada*, 4, 416-438.
- Kant, I. (1876). *Crítica del juicio* (A. García Moreno, Trad.). Librerías de Francisco Iravedra, Antonio Novo.
- Mauss, M. (2009). *Ensayo sobre el don: Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Katz Editores.
- Nancy, J.-L. (1991). *La comunidad inoperativa*. Éditions Galilée.
- Nancy, J.-L. (2000). *La experiencia de la libertad*. Galilée.
- Pérez, A. (2008). *Merleau-Ponty: Percepción, corporalidad y mundo*. Trotta.
- Piglia, R. (2024). *Plata quemada*. Libros del Zorro Rojo.
- Piñeyro, M. (Director). (2000). *Plata quemada* [Película]. Patagonik.

Sontag, S. (2003). *Ante el dolor de los demás*. Debate.

Weiss, P. (s. f.). Introducción: Ricardo Piglia y la literatura mundial. *Iberoamericana Vervuert*. https://www.iberoamericana-vervuert.es/introducciones/introduccion_R171295.pdf

Foucault y el pueblo como matema

Foucault and the People as Matheme

Miguel Ángel Olivo Pérez

Universidad Pedagógica Nacional, Ciudad de México, México

miguelangelolivo@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-4571-6972>

Resumen

En el presente trabajo se confrontan las posturas libertarias de Foucault con la idea de pueblo, lo cual se realiza a través de la recuperación del matema del Estado como expresión de la voluntad del pueblo. El resultado es que si bien el matema foucaultiano del cuidado de sí conlleva una preocupación por el bienestar de todos como lo hace el marxismo, el énfasis en el individuo lo llevó a incurrir en el equívoco de distanciarse de las ideas clásicas de lucha de clases, justicia social y del materialismo dialéctico, factores indispensables para entender la tradición comunal expresada de singular manera en las últimas elecciones en México.

Palabras clave: Foucault, libertad, pueblo, Estado, elecciones en México.

Fecha de recepción: 29/07/2024 Fecha de aceptación: 11/11/2024

Abstract

In this article, Foucault's positions on liberty are confronted with the idea of the collective. In achieving this objective, the lacanian idea of symptom was recovered, especially under the idea of the State as the maximum expression of the will of the people. In this regard Foucault's idea of self-care is also recovered, in relation to the last political elections in Mexico. As a result, it was found that Foucault's excessive emphasis on the individual fell into error. Which was due to the neglect of the issues of social justice and class struggle, as well as the rejection of dialectical materialism.

Keywords: Foucault, liberty, collectivity, State, Elections in Mexico.

1. Introducción

En los años más fructíferos de su carrera, el conocido filósofo y uno de los más importantes teóricos del poder, Michel Foucault,

participó a favor de diversos movimientos sociales no clásicos, es decir, no obreros o del proletariado, sino principalmente estudiantiles. De hecho, el surgimiento de los nuevos movimientos sociales en los años 1980, en los que tanto estudiantes, como mujeres, minorías sexuales y étnicas, indígenas, migrantes, etc., irrumpieron en la escena política de la mayoría de los países de occidente, dio pie y coincidió con el franco declive de los movimientos sociales clásicos obreros-campesinos, y con ello, el conjunto de la intelectualidad de izquierda quedó desde entonces desdibujada considerablemente (ver Paramio, 1989), al grado de parecer que se había llegado a un punto de inflexión irreversible (Fukuyama, 1992).

Durante las últimas décadas del milenio la imagen de Michel Foucault se consolidó al colocarse en el imaginario popular, como uno de los grandes héroes intelectuales en el cual poder fundamentar la oposición a cualquier cosa derivada de la opresión al individuo y la amenaza a la libertad, ingredientes históricamente sospechosos de ser afines al gran paradigma teórico que Lucien Goldman (1974) ha denominado genéricamente “burguesía clásica” o “filosofía burguesa”, toda vez que tales posturas libertarias abandonan cualquier concepción de luchas de clase, y en general las reivindicaciones colectivistas.

Conocido por sus obras y ser ubicado como teórico del poder, de la sexualidad, filosofo, epistemólogo, arqueólogo, historiador, entre otras profesiones, Foucault ha sido con frecuencia considerado como un posmoderno, sobre todo por favorecer la renuncia al pensamiento totalizador; es decir, que desecha a las explicaciones abordadas desde los aspectos universales o abarcadores de la totalidad de la comunidad humana en su conjunto.

Resulta significativo que precisamente el héroe intelectual que se ocupó de rescatar desde la tradición griega la genealogía del “cuidado de sí”, de hecho, un valor con posibilidad de constituirse tan universal como la preocupación del marxismo por los perdedores de la historia, sea tan fácilmente tachado de posmoderno o antimarxista. Si a ello agregamos la injusticia de considerarlo como uno de los principales promotores del intelectualismo voluntarista, en donde la actividad individual del intelectual de elaborar discursos en y desde una determinación formación cultural históricamente constituida para a su vez actuar sobre ella y con ello sobre el mundo mismo, estaríamos ignorando una parte importante de las preocupaciones que tuvo durante su vida: sus escritos no sólo sobre el cuidado de sí, sino también sobre el neoliberalismo, la gobernabilidad y sus teorías sobre los dispositivos, habla más de ser

un historiador capaz de pensar en el largo plazo, más cercano en este sentido a Fernand Braudel (2002), si no es que al mismo Carlos Marx (2022) en sus preocupaciones por el bienestar de la especie humana.

Para el caso lo importante para los fines que aquí nos proponemos, es que, sin duda, Foucault jamás en su vida renunció, dicho coloquialmente, al ideal del *máximo beneficio para el máximo de gente*, lo cual lo desecha en considerarlo un posmoderno. Más que el simple calificativo, lo que inquieta—de aquí se deriva el problema principal en el presente trabajo—, es ubicar, confrontar, conectar y ligar a este autor con las teorías que históricamente más han odiado las derechas políticas: la constitución del pueblo o de las masas revolucionarias. En especial, interesa exponer brevemente los elementos principales que necesariamente habría que considerar para esbozar un camino rumbo al mejor conocimiento del axioma de “El Estado como expresión de la voluntad del pueblo”. Para ello, se considerará a tal axioma como un matema de acuerdo como lo entienden Lacan (2014) y Badiou (2023), mismo que aquí se recupera en su utilidad teórico-práctica a la luz del voto masivo izquierdista verificado en México en junio de 2024 y sucesos posteriores.

2. El matema en Badiou y el historiador en Foucault

Rescatando desde lo más valioso de la tradición clásica griega, Lacan se dedicó durante sus años de mayores aportaciones a lo que posteriormente se denominara postestructuralismo francés, a pensar, y específicamente a dar claridad y forma, al valor de las matemáticas para las cuestiones de la felicidad o la infelicidad humana. Siendo el objetivo que aquí atañe recuperar sólo lo indispensable de las reflexiones sobre el matema, y a riesgo de incurrir en la rudeza de abordar el tema e ingresar en él “tirando la puerta”, el matema se define como la fórmula que posibilita la transmisión integral para la cura.

El hecho de que tal proposición vaya más allá del sentido transgrediéndolo, a manera de esclarecer más allá de una hermenéutica, sobre qué es el ausentido (Cassin, 2013), o el fracaso de la comunicación (Copjec, 2006), torna las reflexiones sobre el mismo sospechosas de incurrir en un misticismo oscurantista. Lejos de ello, como señala Jean-Claude Milner (1995; 2012), y en franca oposición a los detractores de Lacan que lo acusan de ser críptico, por decir lo menos, la obra de Lacan se revela, por el contrario, como un extraordinario esfuerzo en favor de la obra clara. A propósito del pensamiento lacaniano como un galeilismo extendido y depurado, Milner (2012, p. 25) señala que en la frase el inconsciente está estructurado como un lenguaje: “la expresión

un lenguaje designa un tipo de objeto en que una ciencia galileana es posible y que sin embargo no pertenece a la naturaleza en el sentido clásico”.

Una de las características decisivas del matema lacaniano, es que siendo medio de la transmisión integral para la cura, no es interpretable; es decir, la tarea de extraer el sentido de las cosas del mundo o de lo que sucede, no tiene nada que ver en dicha transmisión, ni tampoco con la cura, pues el matema se constituye por coincidir con la configuración material del síntoma en el cuerpo, y por ello, no predomina la palabra interpretable, sino el dicho: la palabra materializada al máximo con impactos en el mal que aqueja a la psique y al mismo tiempo al cuerpo, donde ambos no conforman una dicotomía. Puede advertirse entonces que el poder del matema es la depuración máxima, purificada a semejanza de las matemáticas ultra bien trabajadas, de la forma en que se arman las partes fundamentales que constituyen el síntoma en el cuerpo o el desequilibrio mental, sea psicosis, neurosis o perversión.

A primera vista los planteamientos lacanianos parecieran centrados en el individuo. Sin embargo, a la postre la teoría política posfundacional encabezada por teóricos como Laclau y Mouffe (2000), Mouffe (2007) Stavrakakis (2010), Ian Parker (2010), Olivier Marchart (2009), entre otros, recuperaría la tesis del vacío donde se reconoce el papel decisivo que la dimensión material de la palabra tiene en el momento de las consecuencias de la irrupción de dicho vacío en las escenas políticas, incluyendo las que tienen eco en amplias tiras de espacios y tiempos.

No obstante, la vertiente del posfundacionalismo que interesa recuperar aquí es la de Alain Badiou. Para este autor el matema forma parte crucial del vivir como el participar en el proceso de verdades creado con los materiales de un mundo, y donde se da el sujeto inmanente al proceso inmanente a un mundo. Esta reformulación del sujeto abre un amplio camino para reinventar la filosofía y la teoría recuperadas en favor de las izquierdas políticas, especialmente de aquellas abanderadas bajo la máxima “el pueblo manda”.

Considerado en el marco del pensamiento de Badiou, el matema es, por ende, capaz de encarnar en las masas en forma de transformación de su propia conciencia y movilización histórica en lucha por sus propios intereses ¿Qué otra cosa es sino la máxima *el estado como expresión de la voluntad del pueblo*, lo que sucedió como materialización de un matema a partir de junio de 2024 en México? ¿Qué otra cosa es tal máxima sino la dimensión más revolucionaria de la burguesía independientemente de los tiempos en que ésta ha existido, misma que a través de la historia ha

estado siempre atrapada en la ambigüedad entre un derecho burgués y la revolución de conciencias de masas? Badiou llama despertar de la historia a la nueva secuencia política abierta por el acontecimiento, entendido como el vacío potencial donde el matema puede instalarse incluso hasta alcanzar a amplias masas del pueblo y tener así amplias repercusiones históricas. Si bien para Badiou los Estados reales, lejos de ser el instrumento para la reivindicación del pueblo, son destructores del lazo social (Badiou, 2007, p.124), nunca desechó la idea de que pudieran ser reorientados al ideal comunista. Sin embargo, más allá de las posibles polémicas que se pudieran suscitar al respecto, para los propósitos aquí establecidos, bastará con recuperar su noción de matema como vehículo de militancia en la generación de verdades.

A propósito de la idea de Badiou del despertar de la historia como apertura acontecimental de nuevas secuencias políticas, una de las consecuencias más significativas de la apertura de un vacío potencial de transformaciones históricas, es el tener lugar del sujeto inmanente a procesos inmanentes a un mundo, aseveración que merece un análisis más detenido. Desde el pensamiento latinoamericano de izquierda, consistente desde el abordaje epistemológico-político, Hugo Zemelman (1998), en varios momentos aludió, recordando el llamado “nexo de vida” de Diltthey (1986, p. 79) y el pensar autofundante de Hegel (Pippin, 2020, p. 34), a la posibilidad y la capacidad reales de la coincidencia entre la subjetividad y la historia: en el movimiento de la historia, el sujeto cognoscente (entre otras cualidades) puede coincidir con dicho movimiento histórico, a manera de llegar a portar en su subjetividad, las aperturas de pensamientos y sentimientos que a su manera, se reproducen y reflejan objetivamente en la realidad histórica. Sujeto y objeto coinciden en el movimiento de la realidad histórica, fenómeno al que también alude Badiou al considerar al sujeto inmanente a la inmanencia a un mundo como realización de las verdades en la historia.

De lo anterior puede advertirse la manera en que la filosofía del cuidado de sí de Foucault (2005), tiene todas las características para estar en la posibilidad de constituirse, al mismo tiempo, como un valor y el axioma constitutivo, donde como consecuencia del acontecimiento, da lugar a la posibilidad de instalación de un matema, y con ello, a la transformación de las conciencia de masas con impactos en su movilización histórica por sus intereses. Ahora bien ¿Cómo se da, de acuerdo a Foucault, la transformación hacia el cuidado de sí de forma amplia, es decir, con alcance en las grandes masas?

3. El matema de los ciudadanos en México

En la respuesta a la cuestión antes planteada, no puede evitarse aludir al reservorio moderno de recursos y procedimientos tanto estatales como legales democráticos (Habermas, 1989), donde destaca el escenario siempre posible de la formación de una voluntad popular, cuyas posibilidades de realización hasta hace poco se creían agotadas. Sin embargo, el escape de las garras de una sociedad atrapada en el funcionamiento nihilista de un sistema autopropulsado de administración y economía ha podido realizarse con especial fuerza en América Latina. En efecto, es en esta región donde la utopía del cuidado de sí de todos ha logrado enclavar en las conciencias de amplias capas de la población de maneras inesperadas, aunque desiguales en intensidad e importancia.

Al menos en México, el riesgo que conlleva un pensamiento demasiado centrado en el individuo, como se le acusa a Foucault al centrarse predominantemente en la libertad individual concebida y promovida desde lo cultural reflejado en la producción de discursos en los que las vanguardias intelectuales tienen un papel decisivo, ha logrado ser, al menos hasta el momento, exitosamente evadido. En efecto, desde 2018 y ahora con el nuevo gobierno de Claudia Sheinbaum, es notable que el énfasis en el individuo concebido como una simple pieza automática en un sistema económico y administrativo, o bien como un ciudadano egoísta y autocontenido que solamente vota y consume, haya tenido una merma significativa. Ambas se perciben hoy como figuras o estereotipos de discursos muy gastados, con respecto a los cuales ahora se ha vuelto más visible que en el fondo nunca llegaron verdaderamente a formar parte del imaginario colectivo en México.

Lo que sin duda se fue gradualmente instalando de subterfugio durante los 35 años de neoliberalismo, fue la impronta del esfuerzo de sobrevivencia de las amplias capas desposeídas en el país, lo cual sucedió hasta su valoración, identificación y auto reconocimiento públicos por parte de la izquierda política, cuyos actores políticos encabezados por López Obrador, quienes aprovechando la inercia de las ofensivas neoliberales a los pobres y clases medias deterioradas, retomó, valga la metáfora, como un bumerang lanzado por los millonarios parásitos denominados así por su modo de vivir rentista y corrupto, regresándolo en forma de golpe político “al núcleo económicamente próspero de la sociedad” (Castel, 1997). La lección es clara: como señalaba Marx y los teóricos más sensatos de la teoría política del siglo veinte (p.e. Wolfe, 1980; Offe, 2007), el capitalismo requiere necesariamente para

su supervivencia y funcionamiento, de colocar como sus protagonistas políticos no directamente a los dueños del dinero, sino a otros actores de la sociedad que al menos parezcan imparciales y, de suyo, justos. No ocurrió tal cosa en México y el descaro de los expoliadores se ha puesto a estas alturas ya muy en evidencia.

Al mismo tiempo, los pobres, el pueblo o las capas populares de la población, han constituido el espectro de Marx mismo: ya muerto éste desde casi siglo y medio, sin embargo, su preocupación por los desposeídos de la historia está más viva que nunca. Aunque en nuestro país ya no se hable mucho del padre del socialismo científico, sin duda se encuentra muy cercano a Juárez, Madero, Zapata y Villa en cuanto a que el espíritu de la revolución clasista se ha dado en México, pero esta vez sin violencia, lo cual ha sido totalmente posible, como dice Habermas (1989, p. 56):

La conciencia revolucionaria se expresa además en la convicción de que, juntos, los individuos emancipados están llamados a ser los autores de su destino. Está en sus manos el poder de decidir sobre las reglas y el tipo de su convivencia. En la medida en que, en calidad de ciudadanos, se dan a sí mismos las leyes que quieren obedecer, son los productores de su propio condicionamiento vital. Este se concibe como el resultado de una praxis cooperativa que tiene su centro en una formación consciente de la voluntad política. Una política radicalmente secular se entiende a sí misma como una expresión y una confirmación de la libertad que surge al mismo tiempo de la subjetividad del individuo y de la soberanía del pueblo.

4. Discusión: Foucault contra Marx como autor

Claramente, Habermas considera como una referencia sana el equilibrio entre individuo y pueblo. De aquí que pueda darse por válido considerar el ensalzamiento del individuo como un equívoco de Foucault. Al respecto Lucien Goldmann es implacable al traer a colación las palabras del propio Kant, en quien a su vez Foucault (2009) basó sus concepciones antropológicas y filosóficas del ser humano: “Lo que eleva al hombre infinitamente sobre los demás seres que viven en la tierra es que puede representarse el yo”. (Kant, cit. en Goldmann, 1974, p. 31). De hecho, escritos como Tecnologías del yo (Foucault, 1990), se enmarcan en las luchas contra el autoritarismo tan características de los nuevos movimientos sociales, a diferencia de las luchas anticlasistas, mucho más interesadas en el igualitarismo pensado en el marco de la

filosofía materialista.

Lo que torna especialmente sospechosas las luchas contra los autoritarismos, es que la verdad de su universalismo se vuelve dudosa cuando la proclamada autonomía e independencia se efectúan como pretexto para dejar de entablar “relación alguna con los otros hombres acerca de lo que es verdadero, bueno o bello, pues ya no hay sitio para el todo [...] El universo y la comunidad humana pasan a ser entonces realidades exteriores, atomizadas y divididas [...] de las que a lo sumo se pueden estudiar científicamente las leyes” (Goldmann, 1975, p. 31). La aseveración es fuerte, pues es sabido que el individualismo corre el riesgo de incurrir en un endiosamiento del sí, sea que se incurra en el extremo de un cognitivismo desespiritualizado (Watzlawick, 2005), o sea que se caiga en un esteticismo egoísta (Rorty, 1994).

Etienne Balibar en su ensayo *Foucault y Marx. La postura del nominalismo*, (1999, p. 49) señala que una de las grandes constantes en las obras de Foucault a lo largo de su vida, fue el combate contra Marx. Resulta significativo que el intelectual del poder no haya retomado el socialismo como uno de sus estandartes, sobre todo considerando que “el individualismo kantiano contiene en sí incluso la verdad del socialismo” (Horkheimer, 2000, p. 74). Esto tomando en cuenta que “el individualismo que no es capaz de transformarse en justicia social corre peligro de recaer en totalitarismo” (Ibidem).

Sin duda, leídos desde la preocupación por reivindicar a los perdedores de la historia, o en otras palabras, a los seres sufrientes en lo material y lo espiritual, ambos tienen en común colocarse como ciencias humanas alternativas a las hegemónicas. Si bien uno lo hizo desde las dimensiones social y económica, y el otro desde la cultura. La diferencia entre los dos reside por tanto en que cada cual procuró insertar en el tejido intelectual de su respectiva época, las ideas que los vencidos podrían retomar para su reivindicación. Aunque en su vida Carlos Marx fracasó encabezando directamente movimientos políticos, a la postre fue sin embargo recuperado profusamente por los movimientos tanto de obreros como de campesinos, con la consecuencia de que sus ideas sirvieron a la vez de inspiración, armas y herramientas para transformar los regímenes políticos de una parte significativa de los países occidentales. Mientras que Foucault se adjudicó a sí mismo el papel de autor de ideas útiles para los vencidos, y sin duda logró colocarse a la vanguardia de los intelectuales de izquierda de su época, aunque a diferencia de Marx, ello sucedió en un ambiente fuertemente marcado por una gran omnipresencia de las derechas políticas; su discurso, a lo sumo, logró servir como reducto de

trinchera a las minorías sufrientes en un medio de aplastante victoria de las elites a favor de la desigualdad social y económica. Este es el sentido del combate de Foucault contra Marx, donde los saldos a favor del primero no son claramente favorables.

5. Conclusiones

Colocar a Foucault en combate contra Marx es muy revelador porque dice mucho acerca de la posición del primero con respecto al pueblo y la revolución. Tanto o quizá más habla el hecho de que Foucault mostró una especial aversión y hostilidad contra el materialismo dialéctico, al grado que nunca intentará emplearlo en sus explicaciones históricas. La consecuencia fue que, al renunciar rescatar el tratamiento histórico dialéctico del contenido de las cosas, algo típicamente kantiano por cierto, sus conceptos y nociones ahistóricas perdieran realidad en tanto, aspectos claves de su teoría, en lugar de culminar en un concreto enriquecido, lo hicieran en un concreto empobrecido, o más precisamente, en conceptos vacíos (cf. Rorty, 1999, p. 326) como el de “poder”, “dispositivo”, “rejilla epistemológica”, entre otros.

La tendencia de su teoría hacia los conceptos nihilistas, por estar elaborados en abstracciones aplicables de manera acomodaticia a todo tiempo y lugar, así como su desarraigo en calidad de intelectual y como persona, derivado de enfatizar en exceso el ideal de la autonomía individual, son típicas del racionalismo burgués, que bien señalara Georg Lukács en su momento (1974), se lanza a las realidades “exteriores, atomizadas y divididas” que Goldmann (1974, p. 31) señala.

Una de las características cruciales del matema lacaniano, es el de la conquista de una formalización depurada mediante denodados esfuerzos. Si bien el cuidado de sí puede considerarse un matema moderno para la sociedad, su elaboración no es producto, como en el marxismo, de disquisiciones de la abstracción resultante y enfocada en el estudio de la sociedad (el todo de la cultura, la política, la economía y las relaciones sociales que los atraviesa), sino del estudio del “yo”.

Las anteriores críticas, lejos de intentar descalificar in toto la obra de un autor tan prolífico y valioso no sólo para la intelectualidad de izquierda de su época, sino también para el mejor conocimiento de la sociedad moderna, se proponen más bien obtener el mayor provecho posible que sin duda conlleva confrontar a Foucault con la filosofía y el materialismo dialéctico de Marx, o en otras palabras, el Marx sociológico, y más especialmente, el Marx que durante varias épocas inspirara a pueblos enteros al cambio. Ambos autores procuraron en sus vidas aterrizar y

hacer realidad en las prácticas sus respectivos matemas (le emancipación del proletariado y el cuidado de sí). Foucault lo hizo dedicando sus mejores empeños al máximo de realización de la verdadera vida del “yo” que todos portamos, mientras Marx lo hizo en busca de la verdad de la vida a la que todos nos debemos.

Referencias bibliográficas

Badiou, A. (2007). *El ser y el acontecimiento*. Buenos Aires: Manantial.

Badiou, A. (2023). *Lacan*. Buenos Aires: Amorrortu.

Balibar, E. (1999). “Foucault y Marx. La postura del nominalismo”. En Balibar, E., Deleuze, G., Dreyfus H. et. al. *Michel Foucault. Filósofo*. Barcelona: Gedisa.

Braudel, F. (2002). *Las ambiciones de la historia*. Barcelona: Crítica.

Castel, R. (1997). *La metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del asalariado*. Buenos Aires: Paidós.

Cassin, B. (2013). *Jacques el sofista*. Buenos Aires: Manantial.

Dilthey, W. (1986). *Crítica de la razón histórica*. Barcelona: Península.

Foucault, M. (2005). *Historia de la sexualidad 3. El cuidado de sí*. Madrid: Siglo XXI.

Foucault, M. (1990). *Tecnologías del yo*. Barcelona: Paidós.

Foucault, M. (2009). *Una lectura de Kant. Introducción a la antropología en el sentido pragmático*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Fukuyama, F. (1992). *El fin de la historia y el último hombre*. Barcelona: Planeta.

Goldmann, L. (1974). *Introducción a la filosofía de Kant*. Buenos Aires: Amorrortu.

Habermas, J. (1989). “La soberanía popular como procedimiento”. En

Cuadernos políticos. Núm. 57, mayo-agosto de 1989, pp. 53-69.

Horkheimer, M. (2000). *Anbello de justicia*. Madrid: Trotta.

Lacan, J. (2014). *Seminario XIX "... O peor". Clase 15/12/71*. México: Paidós.

Laclau E. y Mouffe, Ch. (2000). *Hegemonía y estrategia socialista*. México: Fondo de Cultura Económica.

Lukács, G. (1974). *Significación actual del realismo crítico*. México: Ediciones Era.

Marchart, O. (2009). *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Marx, C. (2022). *El capital I, II y III*. México: Fondo de Cultura Económica.

Milner, J. (1995). *La obra clara*. Buenos Aires: Manantial.

Milner, J. (2012). *Claridad de todo. De Lacan a Marx, de Aristóteles a Mao*. Buenos Aires: Manantial.

Mouffe, Ch. (2007). *En torno a lo político*. México: Fondo de Cultura Económica.

Offe, C. (2007). *Contradicciones en el Estado del bienestar*. Madrid: Alianza

Paramio, L. (1989). *Tras el diluvio. La izquierda ante el fin de siglo*. Madrid: Siglo XXI.

Parker, I. (2010). *Lacanian Psychoanalysis. Revolutions in subjectivity*. Londres: Routledge.

Pippin, R. (2020). "Idealismo y anti idealismo en el pensamiento europeo moderno", en Espinoza R., Ferrnández J. y Toscano A. (comps.) *Hegel boy. El pensador de las contradicciones del presente*. Barcelona: Herder.

Rorty, R. (1994). *Contingencia, ironía, solidaridad*. Barcelona: Paidós.

Stavrakakis, Y. (2010). *La izquierda lacaniana. Psicoanálisis, teoría, política*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Watzlawick, P. (2005). *La realidad inventada ¿Cómo sabemos lo que creemos saber?* Barcelona: Gedisa.

Wolfe, A. (1980). *Los límites de la legitimidad. Las contradicciones políticas del capitalismo contemporáneo*. Madrid: Siglo XXI.

Zemelman, H. (1998). *Sujeto: existencia y potencia*. Barcelona: Anthropos.

Entre libertad y evangelización: la tensión de la autonomía indígena en las misiones jesuitas a través de las tres primeras Cartas Anuas

Between freedom and evangelization: the tension of indigenous autonomy in the jesuit missions through the annual letters

Andree D'alessandro Espinoza García

Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú
andree.espinoza@unmsm.edu.pe

ORCID: 0009-0001-5236-7635

Resumen

Este trabajo analiza la tensión entre la libertad indígena y la evangelización jesuítica en América, utilizando las Cartas Anuas como fuente primaria. Se examinan conceptos filosóficos y éticos, evidenciando contradicciones entre control institucional y aspiraciones de autonomía. La investigación revela cómo la misión jesuítica implementó estrategias que simultáneamente buscaban liberar espiritualmente y restringir efectivamente la independencia cultural y política profundamente.

Palabras clave: autonomía indígena, Cartas Anuas, evangelización jesuítica, control institucional, filosofía colonial.

Fecha de recepción: 15/08/2024 Fecha de aceptación: 02/12/2024

Abstract

This paper analyzes the tension between Indigenous freedom and Jesuit evangelization in the Americas, using the Cartas Anuas as a primary source. It explores philosophical and ethical concepts, revealing contradictions between institutional control and Indigenous aspirations for autonomy. The research shows how the Jesuit mission implemented strategies that simultaneously sought to provide spiritual liberation while effectively restricting deep cultural and political independence.

Keywords: Indigenous autonomy, Cartas Anuas, Jesuit evangelization, institutional control, colonial philosophy.

1. Introducción:

Durante los siglos XVII y XVIII, las misiones jesuíticas en América del Sur, particularmente en la región del Paraguay, se consolidaron como uno de los proyectos evangelizadores más complejos y ambiciosos del período colonial. Enmarcadas en el espíritu de la Contrarreforma y respaldadas por la Corona española, estas misiones no solo buscaron la conversión espiritual de los pueblos indígenas, sino también su reorganización social, económica y política bajo principios cristianos. Uno de los testimonios más valiosos de esta experiencia son las Cartas Anuas, informes anuales redactados por los misioneros que documentaban sus labores y los avances del proceso evangelizador.

A través de estas cartas, es posible rastrear la construcción de una narrativa que presenta a los jesuitas como liberadores de los pueblos originarios, salvándolos de la idolatría, el desorden y la "barbarie". Sin embargo, esta visión contrasta con la dimensión estructural de las misiones: espacios cerrados, reglamentados, con fuerte vigilancia de los hábitos cotidianos y una rígida jerarquía religiosa y administrativa. Esta paradoja entre una proclamada libertad espiritual y una evidente restricción de la autonomía cultural y política constituye el núcleo problemático de este trabajo.

Este estudio se propone analizar críticamente la tensión entre la evangelización y la libertad indígena a partir de las Cartas Anuas, consideradas aquí no solo como documentos históricos, sino también como dispositivos discursivos que reflejan y legitiman formas de dominación simbólica. ¿Cómo se articula en estos textos la idea de "libertad"? ¿Qué grado de agencia podían ejercer los pueblos guaraníes en el marco de una misión cuya estructura imponía límites claros a la autodeterminación? Y más aún: ¿puede hablarse de una autonomía indígena genuina dentro de un sistema cuya finalidad era la integración total bajo el paradigma cristiano-europeo?

Desde un enfoque interdisciplinario que combina historia, ética y filosofía política, este trabajo analiza fragmentos seleccionados de las Cartas Anuas para evidenciar las contradicciones entre el discurso liberador de los jesuitas y las prácticas institucionales de control. A través del examen de conceptos como autonomía, obediencia, comunidad y libertad tutelada, se busca mostrar cómo las misiones operaron como una tecnología colonial de reorganización cultural y política, que si bien ofrecía protección frente a otras formas de explotación (como la encomienda), lo hacía a costa de una forma alternativa de subordinación.

El objetivo central de este trabajo es evidenciar cómo el proyecto jesuítico, lejos de ser un espacio neutro de convivencia armónica, fue un terreno de tensiones y disputas entre la agencia indígena y el ideal misio-

nero. Para ello, se utiliza un enfoque cualitativo y hermenéutico, basado en la lectura crítica de fuentes primarias (especialmente *Cartas Anuas* entre 1645 y 1654) y en la articulación con estudios recientes de autores como Wilde, Salinas, Rodríguez, Crespo, Broggio y Bethell. De este modo, se propone una reinterpretación de las misiones jesuíticas no como enclaves civilizadores, sino como escenarios de ambivalente liberación y control.

2. Libertad, autonomía y misión

Hablar de libertad en el contexto de la colonización jesuítica no implica adoptar una concepción abstracta o universal, sino reconocer su carácter histórico y situado. El concepto de libertad indígena, en este caso, debe entenderse dentro de una constelación de tensiones: entre autonomía comunal y obediencia doctrinal, entre tradición ancestral y conversión religiosa, entre el tiempo cíclico indígena y el tiempo lineal cristiano.

Desde una perspectiva filosófica, la autonomía puede definirse como la capacidad de una comunidad o individuo para gobernarse por sus propias normas, sin imposición externa. En el contexto guaraní previo a la llegada de los jesuitas, esta autonomía se manifestaba en formas de organización política no centralizadas, en estructuras horizontales de poder, y en una cosmovisión que integraba lo espiritual, lo social y lo territorial de manera indisoluble. La llegada de la misión reconfiguró esta autonomía bajo la forma de una “libertad tutelada”: los indígenas eran considerados libres únicamente en la medida en que aceptaran voluntariamente la doctrina cristiana y las formas de vida que esta imponía. Al mismo tiempo que protegían a los indígenas de otras formas más violentas de colonización, moldeaban su conducta, creencias y deseos desde una matriz profundamente cristiana. La evangelización no fue simplemente una transmisión de contenidos religiosos, sino un proceso de transformación cultural que afectaba la noción misma de lo humano y lo divino.

Autores como Rodríguez (2019) y Broggio (2017) han mostrado cómo la misión funcionó como una “máquina moral”, capaz de reorganizar el tiempo, el trabajo, el lenguaje y los afectos de las comunidades indígenas. La jornada se ordenaba en función de la misa, el catecismo y las festividades litúrgicas; la lengua guaraní fue estandarizada para su uso doctrinal; los cabildos indígenas eran promovidos como instancias de autogobierno, pero bajo la estricta supervisión del superior jesuita. En este sentido, la autonomía permitida no era un reconocimiento pleno de la alteridad cultural, sino una forma de contención simbólica bajo pará-

metros aceptables para la lógica cristiana-europea.

También es necesario revisar el concepto de “misión” desde una lente filosófico-política; no solo como destino espiritual, sino como un proyecto total de reordenamiento de lo social. En este plano, las Cartas Anuas aparecen como documentos que no solo registran hechos, sino que construyen un relato: presentan a los indígenas como sujetos agradecidos, dóciles, beneficiados por la gracia divina, mientras silencian resistencias, conflictos o ambigüedades. Este silencio, como advierte Wilde (2016), también es una forma de poder.

Por ello, esta sección ha buscado establecer los pilares conceptuales necesarios para abordar el análisis textual de las Cartas Anuas. Al comprender la libertad como un campo de disputa y la misión como un dispositivo de subjetivación, nos situamos en condiciones de leer los informes jesuítas no como simples crónicas piadosas, sino como espacios donde se juega una profunda tensión entre control y emancipación.

3. Contexto histórico de las misiones jesuitas y las Cartas Anuas

La expansión jesuítica en América no puede entenderse al margen del marco político y teológico de la Monarquía Hispánica, cuya lógica imperial requería justificar la dominación a través de una aparente función civilizadora. En ese escenario, la Compañía de Jesús se convirtió en una de las instituciones más eficaces para articular el proyecto colonizador con una misión evangelizadora de alcance sistemático. Fundadas a partir de la segunda mitad del siglo XVI, las reducciones jesuíticas del Paraguay adquirieron un carácter singular por su relativa autonomía administrativa y por su modelo de organización comunal, que llegó a albergar a decenas de miles de indígenas guaraníes.

Lejos de limitarse a un espacio físico determinado, las reducciones operaban como unidades sociales integradas bajo una estructura teológica-política. Las tareas diarias, las festividades, la educación y la administración de justicia respondían a un esquema planificado con precisión. Esta estructura, sin embargo, no emergía de la cultura guaraní, sino de un diseño europeo que absorbía, adaptaba y regulaba las expresiones locales en función de un ideal cristiano de orden y salvación.

Las *Cartas Anuas*, en este contexto, no eran simples reportes administrativos. Su redacción respondía a una finalidad concreta: informar a las autoridades provinciales de la Compañía —y, eventualmente, a la Curia en Roma— sobre el “progreso espiritual” de las misiones. Estos documentos eran también instrumentos de legitimación institucional: al detallar conversiones, milagros, actos de obediencia y relatos ejempla-

res, las cartas reforzaban la narrativa del éxito misionero, al tiempo que omitían, relativizaban o reinterpretan todo aquello que pudiera poner en cuestión su autoridad o eficacia.

Como ha señalado Salinas (2012), la naturaleza apologética de estas fuentes obliga al lector moderno a ejercer una lectura crítica, capaz de identificar tanto lo que se dice como lo que se calla. Su valor histórico no reside únicamente en los hechos que registran, sino en la manera en que los enuncian: la construcción del indígena como “otro redimido”, la sistematización del proceso de conversión y la reafirmación constante del rol del misionero como mediador entre el mundo salvaje y la civilización cristiana.

La selección de fragmentos para este trabajo se centra en el período comprendido entre 1645 y 1654, una década de consolidación del sistema reduccional. En estos años se afianza el modelo de vigilancia moral, se perfeccionan los mecanismos de control interno y se profundiza la centralidad del misionero en la vida cotidiana de la comunidad. Este es también un momento en que las *Cartas Anuas* comienzan a adoptar un estilo narrativo más uniforme, evidenciando una creciente institucionalización del discurso misional.

Entender el contexto de producción de estas cartas es fundamental para desentrañar las estrategias discursivas utilizadas por los jesuitas. Más allá de los relatos piadosos, lo que se configura en ellas es una representación ordenada del mundo indígena intervenido, transformado y contenido dentro de un horizonte espiritual que disuelve la diferencia cultural bajo la promesa de salvación. Es precisamente en ese punto donde la tensión entre autonomía y evangelización se vuelve más aguda, no como una contradicción visible, sino como una operación de sentido cuidadosamente elaborada.

4. Análisis textual y temático

La lectura crítica de las Cartas Anuas permite observar no sólo la dimensión documental de la experiencia misional jesuítica, sino también su arquitectura simbólica. Estos informes no eran neutrales: en ellos se articula un orden discursivo que naturaliza ciertas jerarquías y silencia otras realidades. A través del análisis de categorías clave —Negación, Pedagogía— se busca desentrañar cómo se configuró, desde el interior de la misión, una forma de control que se presentaba como cuidado pastoral. Lejos de ser contradictorio, este modelo encierra su lógica en una pedagogía de la sujeción.

4. 1. Descripción y negación

Una de las constantes más inquietantes en las Cartas Anuas es la manera en que las prácticas culturales y religiosas indígenas son descritas. Aunque los misioneros muestran en ocasiones un conocimiento detallado de estas costumbres, su mirada no busca comprenderlas en su lógica interna ni interpretarlas como sistemas simbólicos complejos, sino que las somete a una clasificación moral y teológica desde una posición de superioridad absoluta. La alteridad cultural es sistemáticamente negada como fuente válida de conocimiento o espiritualidad, y sustituida por una narrativa en la que todo lo no cristiano aparece como error, superstición o directamente, como acción del demonio.

En la segunda *Carta Anua* de 1604–1605 (FOL 22R), se afirma:

“Vase saliendo con este fin por la misericordia infinita de Nuestro Señor y con otros efectos muy gloriosos como son desterrar totalmente la idolatría, borracheras y amancebamientos y otros [...]”

La religión indígena es aquí subsumida bajo la categoría amplia de “idolatría”, y asociada inmediatamente a prácticas vistas como degradantes. No hay análisis de las motivaciones simbólicas o sociales de dichas prácticas; solo se celebra su eliminación como prueba del avance de la misión. La lógica no es de conversión, sino de purificación. Esta forma de intervención parte del supuesto de que el mundo indígena carece de verdad, razón o sentido legítimo, y por tanto debe ser transformado desde su raíz.

Este juicio se vuelve aún más explícito en la tercera carta (1608–1609), donde, al hablar de la residencia de Cajicá, se señala:

“Toda la gente natural de este Nuevo Reino es la más supersticiosa y amiga de sus idolatrías y falsa religión de cuantas yo he visto en lo que he andado del Perú.”

Aquí se introduce una jerarquía entre pueblos indígenas no para reconocer diferencias culturales, sino para medir su cercanía con el error espiritual. Lo indígena se convierte en sinónimo de lo supersticioso, lo falso, lo desviado. Más adelante en la misma carta, se ofrece una extensa descripción de un ritual de iniciación, en el que los ancianos transmiten conocimientos a los jóvenes, construyen espacios rituales específicos, e invocan tradiciones orales vinculadas a la memoria y la cosmogonía:

Cuando veían los jeques ancianos que los niños sucesores eran de 15 años ante todas cosas hacían una casa pajiza o aposento a manera de corcoba del camello en memoria de una tradición que tenían [...] enseñaban a sus sucesores el orden que habían de tener

en ofrendar e invocar al demonio y la ley de sus pasados que con esto solo se conservó en ellos por tradición sin otras escrituras [...]

El nivel de detalle etnográfico es notable, pero el juicio final lo anula: todo lo descrito es atribuido al demonio. La tradición oral, la organización ritual, los símbolos arquitectónicos, todo es absorbido por la categoría de superstición satánica. El relato no admite la posibilidad de una religiosidad otra; incluso los vínculos intergeneracionales y los espacios sagrados son leídos como prueba de corrupción espiritual.

Este patrón se repite en el folio 54v, donde se describe un episodio en el que un indígena presenta a una serpiente como su deidad:

Este es mi Dios, éste llueve sobre mi roza y me da maíz, me ayuda en la guerra y en la pesca [...] Hasta aquí llega la ceguera de estos miserables que quiebra el corazón a quien los ve en tan mísera servidumbre del demonio.

La figura de la culebra, con múltiples significados en tradiciones americanas —como fertilidad, equilibrio ecológico o fuerza espiritual—, es reducida a una manifestación demoníaca. La frase final busca conmover, pero no desde la empatía, sino desde el horror religioso. El indígena no es solo otro, es un otro sometido al mal, alguien cuya diferencia no puede ser comprendida, solo erradicada.

Incluso en situaciones cotidianas o íntimas, como en el caso del enfermo que narra una visión espiritual (FOL 50v), la presencia de lo religioso indígena se interpreta como una invasión demoníaca:

Padre, en ese lugar a donde ahora estás sentado ha estado el demonio gran rato diciéndome cómo es mi amigo y que me quiere llevar a donde está [...] se levantó y salió enojado echando mucho fuego por los ojos y orejas [...]

Esta escena no es presentada como una experiencia mística o un delirio, sino como prueba de que el demonio habita entre los indígenas y actúa en sus cuerpos, sus casas y su lenguaje. La lectura teológica desplaza cualquier interpretación médica, psicológica o cultural del evento.

Desde una lectura crítica, lo que revelan estos relatos no es una simple incompreensión, sino una operación epistemológica profunda: la cancelación sistemática del pensamiento indígena como fuente legítima de

sentido. Las prácticas locales son descritas con precisión solo para ser desacreditadas. Lo simbólico se convierte en patológico, y lo religioso en evidencia de posesión. El indígena no puede hablar como otro, solo como alguien que debe ser corregido.

4. 2. Pedagogía

La pedagogía aparece constantemente al comienzo de las cartas. De los primeros problemas a enfrentar fue la comunicación, por lo tanto, instaron a los que ya estaban siendo educados, niños. La primera carta de 1604-1605, FOL 35R, residencia de Santa fé, narra:

Le puso diligencia en que por la mañana y por la tarde acudiesen todos los niños del pueblo y viejos reservados de pagar tributo a aprender la doctrina, quitándoles el gravamen que en todas las Indias a los curas les tiene puesto, de que traían cada vez que vienen a decir la doctrina cada una carga de yesca, maíz y huevos [...]

Luego el folio siguiente, FOL 35V, se continúa:

Fuera de esto, los domingos y fiestas antes de la misa cantada y sermón, se junta todo el pueblo delante de la iglesia, y dividido por sus capitanías y parcialidad está rezando con los niños la doctrina y se ha dado orden que en todos los pueblos se junten todos chicos y grandes hombres y mujeres una vez cada día en la iglesia a decir la doctrina hasta que todos la sepan.

Aquí se hace evidente el paso de una pedagogía dirigida a sectores concretos a un régimen de instrucción generalizado. La doctrina deja de ser un aprendizaje religioso para convertirse en un acto colectivo, diario y obligatorio. Lo llamativo es la forma de organización: el pueblo se agrupa por “capitanías y parcialidad”, lo que revela una integración parcial de las formas sociales indígenas preexistentes (como la organización por linajes o parcialidades), pero dentro de un marco nuevo, centrado en la iglesia y la doctrina.

4. 3. Represión institucionalizada

Otra dimensión central del aparato misional que se refuerza en las cartas es el establecimiento de mecanismos de control normativo que atraviesan lo espiritual, lo administrativo y lo corporal. En el FOL 52R se presenta con claridad la utilidad política de registrar a todos los po-

bladores:

Se hizo padrón de todos los varones y mujeres del pueblo que es un medio tan eficaz para que no falten a la misa y doctrina que suelen decir que ya no hay remedio de faltar porque están escritos en el papel [...]

Aquí se revela un dispositivo de control basado en la burocracia. La obligación religiosa se convierte en deber público, inscrito materialmente en un documento. No asistir ya no es una falta de fe, sino una infracción contra un orden regulado. Lo notable es la reacción de la población: ruegan no empadronarse, no porque no crean, sino porque reconocen que esa inscripción anula su margen de decisión. La fe, entonces, se desplaza hacia la obediencia institucional.

Este mecanismo se articula con otros como el “círculo mayor y menor”, los sermones y las catequesis, todos descritos como métodos para perseguir idolatrías y comportamientos considerados inmorales. La represión no es física en este punto, sino simbólica, ritual y organizativa.

4. 4. Virtud como forma de control

Algunos fragmentos de las cartas introducen testimonios edificantes de conversión moral que, lejos de ser anecdóticos, responden a una función disciplinaria clara. En el FOL 55V, se relata:

“Algunos cuya mala vida era muy notoria por este medio se han reducido con manifiesta enmienda [...] diciendo muchos que la Compañía ha sacado del infierno sus almas.”

Estos testimonios muestran el tipo de subjetividad que la Compañía quiere formar: penitentes, vigilantes de sí mismos, sensibles al pecado y dispuestos a actuar en defensa del orden divino. La ejemplaridad del “buen cristiano” —que se flagela, que reprende, que no miente ni siquiera para salvarse— aparece como modelo deseado, una forma de heroísmo espiritual que contrasta con la figura anterior del idólatra y el ignorante.

Esta vigilancia no solo se ejerce desde la institución, sino que es interiorizada, transformando la moral personal en un instrumento de control colectivo. La virtud se convierte en deber público; el pecado, en ofensa política. La reforma del alma es, en efecto, una herramienta de gobernabilidad.

5. ¿Libertad disciplinada o sometimiento legitimado?

Los relatos recogidos en las Cartas Anuas no se limitan a registrar hechos religiosos, sino que configuran un discurso que modela lo que puede entenderse como conversión, obediencia y, sobre todo, libertad. Este discurso ha sido interpretado desde distintas perspectivas en la literatura académica reciente, con posturas que oscilan entre una visión crítica de la misión como mecanismo de dominación simbólica, y otras más matizadas que subrayan su carácter ambivalente o incluso protector. A. M. Rodríguez aborda esta tensión desde una perspectiva ética y filosófica, argumentando que la libertad ofrecida en el marco de la evangelización era profundamente problemática, pues partía de una negación radical de la alteridad. Para Rodríguez (2019), el indígena solo podía ser libre en la medida en que abandonara su mundo simbólico y adoptara, sin reservas, el orden doctrinal europeo. Esta “libertad” era en realidad una forma de sumisión aceptada y justificada por el lenguaje salvífico de la Compañía. Los ejemplos analizados en las cartas —como los relatos del padrón obligatorio (FOL 52R) o las confesiones forzadas en casos de idolatría (FOL 51V)— refuerzan esta visión: no se trata de libertad como autodeterminación, sino de una reprogramación moral bajo la forma de obediencia.

Esta crítica es matizada por autores como Paolo Broggio, quien reconoce en las misiones un espacio donde convivieron formas de represión y de adaptación cultural. Según Broggio (2017), los jesuitas no solo impusieron su visión del mundo, sino que debieron negociar con las estructuras simbólicas indígenas, aprendiendo sus lenguas, reconociendo sus jerarquías internas, y permitiendo ciertos márgenes de continuidad cultural. Desde esta lectura, prácticas como la enseñanza de la doctrina en guaraní o la organización comunal en las reducciones pueden interpretarse como formas de mediación. Sin embargo, el análisis detallado de las cartas revela que esas mediaciones eran cuidadosamente controladas. Como muestra el caso del platero de ídolos arrestado por preservar su oficio (FOL 51V), cualquier manifestación simbólica autónoma fuera del marco doctrinal era castigada, lo que cuestiona hasta qué punto esta mediación fue auténtica o simplemente instrumental.

En línea con esta crítica, Guillermo Wilde ha insistido en la necesidad de leer las fuentes misionales como dispositivos textuales que producen un sujeto específico. En su trabajo sobre la *cultura textual de frontera* (2014), Wilde muestra cómo los impresos religiosos y los informes jesuíticos no eran meros instrumentos de evangelización, sino mecanismos de control cultural. Wilde (2016) profundiza aún más al plantear que la

religión indígena fue literalmente reinventada por los jesuitas mediante un proceso de mimesis y apropiación. Las *Cartas Anuas* se insertan de lleno en este dispositivo: en ellas, los relatos sobre “idolatrías” no explican creencias, sino que las traducen en escenas de horror o ignorancia. El caso del jeque que cae desmayado al ver a sus dioses capturados (FOL 52R) ilustra con claridad este conflicto: lo que para los indígenas era un acto sagrado, para el discurso misionero es evidencia de posesión demoníaca.

En un registro más político, Robert O’Neill ha descrito este proceso como una “conquista de la libertad”, subrayando cómo la evangelización jesuítica redefinió la autonomía indígena en términos teológicos. Para O’Neill (2000), la misión ofrecía una libertad condicional: el indígena podía ser libre siempre y cuando abandonara su historia, sus creencias y sus formas de organización. Esta libertad no es negada frontalmente, sino resignificada. Las *Cartas Anuas* ejemplifican esta lógica constantemente: cada acto de conversión es celebrado como una victoria del alma sobre el error, pero el alma salvada ya no tiene vínculo con su mundo originario. La libertad no es apertura, sino clausura simbólica.

Frente a estas interpretaciones críticas, María Laura Salinas ha destacado la eficacia del modelo doctrinal jesuítico como una forma de orden que permitió a muchos pueblos indígenas cierta protección frente a otras formas más violentas de colonización. En sus trabajos (2007, 2012), Salinas muestra cómo la misión operó como refugio ante los abusos del sistema de encomiendas, articulando formas de participación comunitaria que, aunque normadas, ofrecían mayor estabilidad. Esta lectura no debe descartarse, pero debe ser matizada. Los textos analizados aquí revelan que esa protección tenía un precio: la renuncia a toda expresión simbólica autónoma. Como muestran los informes sobre destrucción de ídolos y persecución de jeques (FOL 51V–52R), la paz ofrecida por la misión era inseparable de una violencia epistémica constante.

A la luz de estas posturas, resulta claro que la misión no puede ser interpretada ni como un espacio de pura opresión, ni como una utopía protectora. Fue, más bien, un espacio donde se reorganizó la identidad indígena desde adentro, mediante rituales, registros, sermones y vigilancia moral. En este sistema, la obediencia no era impuesta, sino cultivada; la conversión no era una decisión libre, sino una reconfiguración forzada de las condiciones de posibilidad para ser alguien aceptable en el nuevo orden.

El problema de la libertad indígena en las misiones jesuíticas no reside solo en la existencia de normas, sino en la imposición de un marco simbólico que no admitía la diferencia como legítima. La evangelización, tal como fue relatada y ejecutada, funcionó como una pedagogía

de la obediencia, sostenida por una cancelación epistemológica del otro. Frente a esta evidencia, la libertad que proclamaban las misiones aparece como una forma compleja de sujeción: no brutal ni explícita, sino moralmente justificada, teológicamente racionalizada y discursivamente narrada como salvación.

6. Conclusión general

La investigación realizada permite afirmar que las Cartas Anuas no pueden ser leídas únicamente como documentos religiosos o crónicas evangelizadoras. Su análisis revela un discurso cuidadosamente elaborado que, lejos de ofrecer una simple narrativa de conversión, construye activamente un orden simbólico destinado a suprimir la alteridad indígena. La tensión entre libertad y evangelización, lejos de resolverse como una paradoja accidental, emerge como el núcleo estructural del proyecto misional jesuítico: liberar al otro de sí mismo para convertirlo en lo que debe ser según la lógica cristiana.

A través del estudio de fragmentos clave de estas cartas, se ha evidenciado cómo las prácticas religiosas indígenas fueron sistemáticamente descritas desde una perspectiva de sospecha, condena y demonización. Los rituales, las cosmovisiones, las tradiciones orales y los objetos sagrados fueron narrados no como expresiones legítimas de espiritualidad, sino como manifestaciones del error, la ignorancia o directamente, del demonio. Esta cancelación simbólica no solo justificó la destrucción material de ídolos y la persecución de líderes religiosos locales, sino que operó como base epistemológica del discurso misionero: allí donde no se reconocía verdad, tampoco se reconocía posibilidad de libertad.

En este contexto, la noción de libertad aparece reformulada. No como autodeterminación o soberanía cultural, sino como aceptación de un orden predefinido. Como muestran tanto las fuentes primarias como la discusión con autores como Rodríguez, O'Neill y Wilde, la evangelización no ofreció una alternativa, sino una transformación unilateral. La obediencia no fue solo exigida, sino cultivada a través de una pedagogía doctrinal, un registro moral y una vigilancia cotidiana que penetraban todos los aspectos de la vida reduccional. La subjetividad indígena fue, así, reconfigurada bajo una forma nueva de gobierno espiritual, en la que el alma salvada era inseparable del cuerpo sometido.

Esta investigación no pretende agotar la complejidad del fenómeno misional, pero sí contribuye a descentrar las lecturas que aún ven en la acción jesuítica un proyecto armonioso o simplemente protector. Sin negar los matices que otros autores han subrayado —como las formas

de mediación, la protección frente a encomenderos, o la adaptación lingüística— se ha mostrado que dichas estrategias no neutralizaron el núcleo disciplinario del proyecto, sino que lo reforzaron desde dentro. La libertad proclamada por la Compañía fue, en última instancia, una forma moralmente justificada de sujeción.

Queda así planteada una pregunta que trasciende lo histórico y se proyecta hacia los modos contemporáneos de relación con la diferencia: ¿qué formas de libertad son posibles cuando los términos del diálogo han sido impuestos por una de las partes desde el comienzo? Reflexionar sobre las Cartas Anuas es, en ese sentido, también reflexionar sobre las condiciones actuales del reconocimiento cultural, de la memoria y de la justicia simbólica. Allí donde una cultura no puede hablar sin ser corregida, no hay evangelización, hay silenciamiento.

Referencias bibliográficas

Bethell, L. (1988). *The abolition of the Jesuit missions in Spanish America*. Oxford University Press.

Broggio, P. (2017). *Jesuit missionaries and indigenous cultures between adaptation, persuasion and repression: The case of Spanish America in the 16th and 17th centuries*.

Crespo, M. F., & Nájera Nájera, G. A. (Eds.). (2020). *Lecturas desde las Cartas Anuas: Contribuciones al estudio de los jesuitas en Hispanoamérica*. *Revista de Investigaciones Históricas*.

Del Rey Fajardo, J., & Gutiérrez, A. (Eds.). (2015). *Cartas Anuas de la Provincia del Nuevo Reino de Granada: Años 1604 a 1621*. Archivo Histórico Javeriano.

Maeder, E. (2005). *Las Misiones jesuíticas de guaraníes. Dos siglos de historiografía y controversia*. Fondazione Intorcetta.

O'Neill, R. (2000). Jesuits and the conquest of freedom: Indigenous autonomy in colonial America. In *Worlds of the Jesuits in Colonial Latin America* (pp. 161–180).

Rodríguez, A. M. (2019). *El ideal de la libertad y la realidad del sometimiento: Reflexiones sobre la misión jesuítica en América*. Estudios y Perspecti-

vas en Filosofía Colonial.

Salinas, M. L. (2012). La Compañía de Jesús en el Paraguay: Religiosidad y doctrina a través de las Cartas Anuas. *Revista de Estudios Coloniales*.

Salinas, M. L. (2007). Jesuitas, guaraníes y encomenderos en Paraguay según las Cartas Anuas (1645–1649). *Revista de Historia Hispanoamericana*.

Wilde, G. L. (2016). *La invención de la religión indígena: Adaptación, apropiación y mimesis en las fronteras misioneras de Sudamérica colonial*. CONICET Digital.

Wilde, G. L. (2014). *Adaptaciones y apropiaciones en una cultura textual de frontera: Impresos misionales del Paraguay jesuítico*. CONICET Digital.

Ontología del sujeto en la fe y la ciencia desde Gutiérrez y Abugattás

Ontology of the human being in faith and science from Gutiérrez and Abugattás

Gianmarco Rubens Torres Parra
Universidad Nacional Mayor de San Marcos
gianmarcotorresparra.ip@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-8359-1528>

“¿Cómo será el hombre de hoy
cuando hay tanto que esconder,
tanto que disimular?
(...) Espero más bien
que se le devuelva al hombre “su ánima”,
que con ella le devolvamos el “ánimo”
para poder, la humanidad entera,
ser más HUMANOS”.

Cami-de-sirga, “Sobre el hombre o ser humano”

Resumen

En este tiempo, la reflexión sobre el ser del ser humano es compleja a tal punto que se debe tener en cuenta muchas veces dos características o facultades que corresponden a este ser en particular, lo cual expresa su misma complejidad. Pues, en el mismo ser humano se complementan eventualmente, dos ámbitos: el de la fe y la tecnología (ciencia) en este contexto actual. Y, aunque no todas las personas consideran tener fe (que no es la de alguna institución o religión necesariamente) pues tienen la posibilidad de presentarla como un modo de ser. De similar forma, existen personas que no tienen la oportunidad de contar con tecnología en sus vidas y por ende investigar más la realidad, y al mismo tiempo, de forma extraña, existen personas que rechazan todo tipo de dispositivos digitales ya sea por algún tipo de creencia o temor. Entonces, una reflexión de la ontología del sujeto moderno a ese nivel es importante.

Palabras clave: Ontología; sujeto; ser humano; fe y ciencia.

Fecha de recepción: 04/09/2024 Fecha de aceptación: 19/12/2024

Abstract

In this time, reflection on human beings is so complex that it often requires taking into account two characteristics or faculties that correspond to this particular being, which expresses its very complexity. Within the same human being, two spheres eventually complement each other: faith and technology (science) in this current context. And, although not all people consider themselves to have faith (which is not necessarily that of an institution or religion), they have the possibility of presenting it as a way of being. Similarly, there are people who do not have the opportunity to have technology in their lives and therefore explore reality further, and at the same time, strangely, there are people who reject all types of digital devices, either due to some kind of belief or fear. Therefore, a reflection on the ontology of the modern subject at this level is important.

Keywords: Ontology; subject; human being; faith and science.

1. Introducción

Gustavo Gutiérrez y Juan Abugattás son dos filósofos peruanos. Ellos analizan sobre el sujeto situado en la teología, el primero y; el segundo, en la tecnología. Ambos autores pertenecen a la época contemporánea, son conscientes del progreso y cambios en la sociedad peruana actual. Fe/teología y ciencia/tecnología son dos ámbitos fundamentales en el análisis filosófico que se van acentuando gradualmente en estos últimos tres siglos.

Abordar la ontología del sujeto desde una doble visión (fe y ciencia) es enriquecedora ya que permite un cuestionamiento sobre el ser. Pues, en esta época contemporánea cabe preguntarse: por un lado ¿cómo es concebido el sujeto en su praxis religiosa? o dicho de otra forma ¿qué lugar ocupa el ser humano en su vida de fe? y por otro lado ¿cómo se relaciona el sujeto con la naturaleza por medio de la tecnología?

Entonces en el presente ensayo se analizará la ontología del sujeto en dos planos: fe y ciencia desde Gustavo Gutiérrez y Juan Abugattás respectivamente. Para tal efecto, en primer lugar se presentará la propuesta de Gutiérrez sobre el ser humano en el mundo dentro de un marco teológico, entendido como el sujeto en la fe. En segundo lugar, se mostrará la reflexión filosófica de Abugattás sobre el sujeto en relación a la naturaleza a partir del uso de la tecnología y de la ciencia. Finalmente, se desarrollará la ontología del sujeto que permite comprender al hombre como protagonista de su vida con miras a una humanidad más justa y fraterna (Gutiérrez, 1971) y buscar de vivir en armonía real con la natu-

raleza. (Abugattás, 2005)

2. Fuentes: El sujeto en la fe según Gutiérrez

La *Teología de la liberación* de Gutiérrez permite entender que la tarea de la Iglesia es comprender a la humanidad en su flujo histórico real. En este sentido, es posible percibir que la “Teología como saber racional” (Gutiérrez, 1971, p.18) tiene como fuente a la caridad porque esto vincula al hombre con Dios. En cambio, en la teología entendida como sabiduría se valorizaba a la vida del “más allá” (metafísica) y no así la vida del presente. De ambos, la caridad es expresión de concretizar la teología en la vida. Pues, con esta se revaloriza al ser humano en el mundo.

También, dice (Gutiérrez, 1971) que la Palabra sobre Dios y los evangelios al revelar al Creador, nos revela también a nosotros tal como somos frente al Señor. Esto significa que frente a Dios, el hombre se presenta en su propia realidad por lo que conviene revalorar la presencia del ser humano en el mundo. Incluso, para el padre (Gutiérrez, 1971, p.23) “*la vida misma de la Iglesia* aparece, cada vez más netamente, como un lugar teológico”, es decir, el diario acontecer de la existencia expresa el espacio de reflexión teológica.

Entonces, las Sagradas Escrituras no solo presentan la revelación de Dios, sino que nos revela, las “riquezas” o “miserias” nuestras, es decir, tal cual somos. Por ello el análisis teológico se debe realizar a partir de la cotidianidad, de ese ser (humano) en el mundo. Y para reflexionar esto, se ha acuñado la noción de los *signos de los tiempos*.

En el análisis del mismo tema sobre la presencia del ser humano en el mundo, es importante resaltar la reflexión teológica de Juan XXIII al cual se denominó los signos de los tiempos. Esto antes que ser un afán intelectual, indica Gutiérrez, implica el servicio como exigencia apostólica. Además, ahora la reflexión filosófica está caracterizada por las “nuevas relaciones del hombre con la naturaleza, nacidas del avance de la ciencia y la técnica”. (Gutiérrez, 1971, p.25)

Por lo tanto, en la vida eclesial es posible voltear la mirada a la vida que va aconteciendo, en términos religiosos, estar orientado a una acción pastoral adecuada o para saber actuar en la comunidad de fe. Así, la Teología de la liberación de Gustavo Gutiérrez ha sido y es de mucha importancia porque permite aproximarse al frágil y pobre con una exigencia de caridad. De similar forma, (Rivara, 1995) manifestaba en su texto *La filosofía colonial en el Perú* que en América se debía luchar para devolverles la humanidad al indígena y, al mismo tiempo, se les debía tratar como enseña Jesucristo, cosa que se les había negado.

Esta teología llega a ser un cambio de mirada ya que con esta reflexión se comprende a la teología como “acto segundo” (Gutiérrez, 1971, p.28) o que viene después del ejercicio de la caridad. De esta manera, nos podemos dar cuenta de la relación existente entre el hombre y la humanidad entera.

3. El sujeto en la ciencia según Abugattás

La reflexión filosófica de (Abugattás, 2005) parte de la noción de naturaleza en el marco de la ciencia moderna y analiza el papel de la tecnología como recurso de progreso y desarrollo del hombre. Para lograr su propósito empieza citando la imagen utópica de Bacon titulada *La Nueva Atlántida*. Este lugar se caracteriza por presentar una naturaleza privilegiada. Específicamente en la *Casa de Salomón* se evidencia armonía en el vínculo con la naturaleza. Los ciudadanos en su interior son felices por la organización social y lo favorable que evidencia esta obra de Bacon es que se parte del amor por uno mismo lo cual posibilita el respetarse a sí mismo y a los demás. Y aunque pareciera que con esa forma de vida no se conocería la diversidad del mundo, la solución que expresa esta novela utópica es que hay un grupo selecto que son enviados hasta el último rincón del mundo para investigar y conocer los “misterios” naturales.

A partir de este texto literario (Abugattás, 2005) se plantea la pregunta “¿para qué quiere el individuo conocer a la naturaleza?” (p.30) y él mismo se responde “[...] para servirse de ella”. Es decir, el filósofo que acabamos de presentar es consciente de que el hombre necesita de la naturaleza. Incluso, desde la ciencia moderna se comprende que el uso de los recursos naturales sirve para la calidad de vida de la especie humana. En este sentido, también se afirma que la tecnología es favorable para el sujeto como instrumento que ha desarrollado la ciencia, incluso para su perfeccionamiento. También (Arrieta, 2003) comprende el uso de los recursos naturales. Ella lo analiza a nivel axiológico diferenciando el “valor instrumental y no instrumental de la naturaleza” (p.15) a partir del cual ella indica que se debe educar a los niños enseñándoles que la naturaleza tiene un valor intrínseco.

Sin embargo, expresa (Abugattás, 2005) que las consecuencias de la tecnología podrían ser perjudiciales. Y cuando esto sucede, se debe revisar el sistema de valores para que el agravante modifique sus acciones. Siguiendo esta línea, también se debe analizar moralmente la voluntad del ser humano para evitar mayores daños. Sobre esta voluntad, también reflexiona (Depaz, 2014) cuando habla sobre la “Madre Tierra” cuando se le ha analizado desde una perspectiva puramente espacial se le ha

comprendido "...como de condición cósmica y, por lo mismo, divisible en pedazos y manejable a voluntad". (p.9), mientras que él concibe al mundo como una totalidad, del cual todos sus elementos están interrelacionados.

Por otro lado, (Abugattás, 2005) es preciso al sintetizar las causas de la contaminación: el primero hace referencia a la "introducción de sustancias en la atmósfera, las aguas y la tierra, que son dañinas a la salud del hombre y que no se hallan en forma aislada en la naturaleza" (p.34) y el segundo corresponde a la "alteración de ciertos ciclos naturales vinculados a la producción y al mantenimiento de las diversas formas de la vida". (p.34) En la primera causa presentada, el filósofo indica de manera clara que ocasiona daños en el ser humano mientras que, en la segunda, esta idea se encuentra de manera implícita. A estas alturas interesa presentar esto, porque permite analizar al ser humano en su relación con la naturaleza.

Ahora cabe preguntarse si el ser humano es consciente de su propia destrucción como consecuencia de su relación negativa con el medio ambiente. Con ese estilo de vida de contaminación y depredación, al parecer, el ser humano se ha hecho dependiente de la naturaleza, sin ser consciente de su autodestrucción. Y lo peor es que el hombre siendo consciente, no ha reflexionado las consecuencias.

Así mismo, cabe reflexionar que, si bien la ciencia y tecnología es factor necesario para el progreso de la humanidad, esto no significa que se tenga que vivir sin mayor examinación de causas y consecuencias. Al respecto son importantes dos aspectos: primero, no existe una relación de contraposición insoslayable entre ciencia y naturaleza; sino, más bien, es posible que los seres vivos puedan coexistir de forma equilibrada con el avance de la ciencia. El problema es de intereses particulares. Y segundo, que se debe analizar el costo-beneficio del uso de los recursos naturales, es decir, sopesar imparcialmente, no solo la satisfacción presente y efímera, sino corresponde analizar el futuro por las repercusiones irreversibles que pudieran existir.

4. Resultado y discusión: La ontología del sujeto en la fe y la ciencia

Ahora corresponde analizar a partir de las preguntas: ¿qué lugar ocupa el ser humano en su vida de fe? y ¿cómo se relaciona el sujeto con la naturaleza por medio de la tecnología? En ambas preguntas el centro es el sujeto. En ocasiones se ha analizado la fe y la ciencia sin tener presente al ser humano. Eso es posible pero incompleta, en un marco de huma-

nización. A partir de allí, se puede decir que, en ambos filósofos, aunque se mueven en campos conceptuales distintos, les preocupa el lugar (no físico, sino de estar situado) que ocupa el sujeto en cada caso.

Respecto al hombre, desde un plano religioso, la reflexión de Gutiérrez reactualiza y orienta a concebirlo inmerso en el mundo. Por ello, se puede decir que la fe se vive de forma situada, en la cotidianidad. Pues la creencia en Dios no se da de forma aislada. Solo así se comprenderá “los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo”. (*Gaudium et Spes*, 1965, N° 1) Esta constitución pastoral evidencia los sentimientos de la humanidad, esto muestra el camino de la Iglesia. Pues Gustavo Gutiérrez, tan solo seis años después, tiene muy presente esto en la composición de su *Teología de la liberación*.

Por otro lado, Gutiérrez y Abugattás, en el planteamiento de sus propuestas filosóficas tienen presente la diferente concepción del ser humano en la edad media respecto del mundo. Gutiérrez, por su parte, permite analizar la liberación por medio de la transformación social creyendo que la teología moderna está en diálogo insoslayable con el marxismo. Así mismo, se vislumbran ideas como la libertad, justicia e igualdad para el ser humano. Abugattás, en cambio, permite recordar que la naturaleza era mejor conservada en esa época porque, parte de ser concebida como creación de Dios, “el mundo estaba fijado por Dios y querer renunciar a él... era un acto de desmesura”. (Abugattás, 2005, p.27) En este sentido el ser humano respetaba la superioridad de Dios al comprender la naturaleza.

Finalmente, la ontología del sujeto se comprende como un ser en el mundo y existe religiosamente con todas sus particularidades para un encuentro con la humanidad más frágil y vulnerable. Además, en medio de la naturaleza el hombre debe cuidarla y protegerla por su propio bienestar y lograr la satisfacción de sus necesidades pero que mantenga el equilibrio con el medio ambiente. El hombre es un ser vinculante con su entorno natural y de forma especial con sus semejantes.

Referencias bibliográficas

Abugattás, J. (2005). *Indagaciones filosóficas sobre nuestro futuro*. Lima: Fondo Editorial UNMSM.

Arrieta, T. (2003). Ética ambiental: Del dominio al respeto a la naturaleza. *Entre La Etica Y La Política Archivo De Ordenador Eticas De La Sociedad Civil* (págs. 839-852). Xii Congreso De La Asociacion Espano-

la De Etica Y Filosofia Politica. Obtenido de https://www.academia.edu/33624343/Et_Amb._Del_dom_al_resp_1_2_

Depaz, Z. (diciembre de 2014). Experiencia cósmica y co-operación en el manuscrito de Huarochirí. *Horizonte de la Ciencia*, 9-13.

Gutiérrez, G. (1971). *Teología de la liberación*. Lima: Universitaria S.A.
Pablo VI. (1965). *Gaudium et Spes*. El Vaticano.

Rivara, M. L. (1995). *La filosofía colonial en el Perú. El trasplante y recepción de la filosofía en Iberoamérica*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

La secularidad en el pensamiento de Thomas Hobbes y la entrada de Dios en el Nuevo Mundo por Ugarte de Hermosa y Salcedo

Secularism in the thought of Thomas Hobbes and the arrival of God in the New World by Ugarte de Hermosa y Salcedo

Leonardo Martín Baños Ballenas
Universidad Nacional Mayor de San Marcos
leonardo.banos@unmsm.edu.pe
<https://orcid.org/0000-0001-8457-0331>

Resumen

El presente texto contrasta el pensamiento secular de Thomas Hobbes con la práctica inquisitorial en el Nuevo Mundo promovida por el jurista criollo Francisco Ugarte de Hermosa y Salcedo. Ambos tratados políticos difieren en la manera de consolidar un gobierno sobre los hombres, ya sea a partir de un fundamento racional o de uno teológico. En ese sentido, se examina la separación de la Iglesia de los asuntos políticos en el contexto europeo, así como su reconfiguración en el gobierno colonial del indio. A partir de esta confrontación, se busca destacar los procesos de subjetivación política ejercidos sobre los cuerpos de los gobernados, esto es, sobre el súbdito del monarca inglés y el indio del rey español. Finalmente, se analizan las proyecciones identitarias que ambos regímenes de gobierno inscriben sobre la figura del hombre.

Palabras clave: Secularidad; Thomas Hobbes; Francisco Ugarte de Hermosa y Salcedo; Identidad; Dios

Fecha de recepción: 18/09/2024 Fecha de aceptación: 09/01/2025

Abstract

This text contrasts the secular thinking of Thomas Hobbes with the inquisitorial practices in the New World promoted by the Creole jurist Francisco Ugarte de Hermosa y Salcedo. Both political treatises differ in the way they consolidate government over men, whether on a rational or theological basis. In this regard, it examines the separation of the Church from political affairs in the European context, as well as its reconfiguration in the colonial government of the Indian. Based on this confrontation, it seeks to highlight the processes of political subjectiva-

tion exercised over the bodies of the governed, that is, over the subject of the English monarch and the Indian of the Spanish king. Finally, the identity projections that both regimes of government inscribe on the figure of man are analyzed.

Keywords: Secularism; Thomas Hobbes; Francisco Ugarte de Hermosa y Salcedo; Identity; God

* * *

Autorizo y concedo el derecho de gobernarme a mí mismo, dando esa autoridad a este hombre o a esta asamblea de hombres, con la condición de que tú también le concedas tu propio derecho de igual manera y les des esa autoridad en todas sus acciones. (...) De este modo se genera ese gran Leviatán, o mejor, para hablar con mayor reverencia, ese dios mortal a quien debemos, bajo el Dios inmortal, nuestra paz y seguridad (Hobbes, 2015, pp. 142-143)

He querido en este papel proponer los medios que me han parecido más proporcionados, (...) y con esta particular mande poner fin dilación este negocio en ejecución, para bien común, aumento de la Religión Católica, y descargo de la Real conciencia, (...), y reducir por todos los medios que pudiesen a los Indios (...) (Ugarte, 1662, p. 2)

1. Introducción

El presente texto ensaya un contraste entre la transposición de la teología política hacia un orden político absolutista en Occidente y su inserción en el Nuevo Mundo durante el siglo XVII. Resulta, asimismo, necesario revisar la relación entre el individuo y el soberano como fundamento inmediato de la identidad política. En este marco, se propone examinar la problemática de la temprana secularidad tal como se manifiesta en el pensamiento político de Thomas Hobbes, articulándola de manera paralela con el tratado del jurista criollo Francisco Ugarte de Hermosa y Salcedo. Mientras que, en el primero, como se intentará demostrar, la distinción entre lo político y lo religioso no implica una negación de este último, sino más bien su subordinación al poder soberano, único detentador de la autoridad legítima en la esfera política, en el segundo la imposición de la religión cristiana comporta, de forma análoga, la sujeción del indio a un orden político ajeno, compartido por la autoridad soberana y la Iglesia; esto es, por el Rey y el Papa.

La investigación se concentra en el estudio de la interrelación entre religión y política como fundamento de la autoridad occidental y colonial durante el siglo XVII, período en el cual surgieron tratados de filosofía política orientados a reflexionar sobre la relación de los hombres con el Estado y con Dios, la delimitación de sus derechos y la legitimación de la conquista del Nuevo Mundo. Estas obras abordan, además, la diferencia civilizatoria entre los contextos culturales del súbdito europeo y del indio americano.

Para desarrollar esta tesis, se propone, en primer lugar, revisar brevemente los antecedentes históricos y el contexto político en que emergen ambos tratados. En segundo lugar, se examinará la estructura del poder soberano absoluto en Hobbes, a partir del cual se perfila la noción de secularidad en la modernidad temprana, en contraste con la inserción de Dios en el Nuevo Mundo según Ugarte, bajo los principios del catolicismo colonial. Finalmente, se analizarán las repercusiones de estas concepciones en la subjetividad del súbdito y del indio, particularmente en lo que respecta a la articulación entre la esfera pública y la esfera privada.

2. Las raíces teocráticas

Empezando por Hobbes, el filósofo inglés inaugura *Leviatán* (1651) mediante una ruptura con la tradición filosófica-política precedente: «(...) la sabiduría se adquiere, no leyendo libros, sino *hombres*» (2015, p. 6). La política ya no se examina a partir de presupuestos normativos que deban aplicarse a una extensión social predefinida; por el contrario, y de manera coherente con el empirismo moderno, Hobbes parte de la experiencia humana concreta para determinar la forma necesaria del orden político. Con ello marca el inicio de la modernidad política, en la que la teoría del gobierno se desprende progresivamente de la teología para situar al hombre como principio exclusivo de legitimidad.

Un caso parcialmente análogo puede encontrarse en el tratado *Origen de los dos Gobiernos Divino, i Humano i Forma de su Exercicio en lo Temporal*, de Francisco Ugarte de Hermosa y Salcedo, obra publicada en 1655, aunque con licencia previa en 1652. El proyecto de Ugarte fue elaborado conforme al derecho divino, canónico y civil, inscrito en la normativa cristiana y articulado con la tradición filosófica dominante, en particular con el aristotelismo. En su obra, la política se define a partir de la división jerárquica entre autoridades y súbditos, así como de las funciones propias de cada uno para garantizar la paz, la conservación de la moral y el mantenimiento del orden público.

Ambos tratados parten de una pregunta común: el origen del po-

der del gobierno sobre los hombres, sus divisiones internas y los mecanismos de su reproducción. La diferencia fundamental entre ellos radica en el carácter trascendente o immanente de la voluntad que fundamenta las decisiones políticas, así como en el lugar que ocupa la Iglesia católica como institución religiosa y su grado de injerencia en los asuntos del Estado. En palabras de Doughty:

El *Leviatán* fue publicado en inglés sólo un año antes que Ugarte terminara su tratado y en latín un año después del mismo, de modo que parece muy remoto que pudiera ser conocido por nuestro autor. El mismo, si bien sigue las doctrinas católicas tradicionales sobre el origen del gobierno civil, da algunas explicaciones que atisban una exposición racionalista del problema, destacando por una parte que la libertad del rey de obedecer las leyes públicas y civiles, pero igualmente pondera los derechos del pueblo frente al monarca, criticando diversas taras que presentaba, a su juicio, la monarquía hispano-indiana. Se presenta, por otra parte, como voluntarista al afirmar que «Dios gobierna a los Reyes y príncipes como quiere, conforme a su divina voluntad» y que el Papa puede hacer lícito y justo lo que no lo es. La obra de Ugarte se inscribe dentro de la gran reflexión sobre el Estado, típica de los siglos XVI y XVII, en que intervienen no sólo teólogos e ideólogos de la Corte sino que también eruditos con formación humanista. Aunque éstos tienden a centrar su pensamiento en una política escindida de lo religioso, subsiste por largo tiempo la interacción de elementos religiosos tradicionales con otros racionalistas de corte moderno. (1992, p. 30)

Desde la caída del Imperio romano, la Iglesia¹ se consolidó como una institución autónoma y, al mismo tiempo, imbricada en otras estructuras de poder. Su relación directa con los gobernantes de los reinos europeos otorgó al Papa, como máxima autoridad eclesiástica y representante del cristianismo en la tierra, una influencia decisiva en las decisiones políticas. De este modo, la Iglesia se constituyó en un centro de poder político. Su expansión, legitimada como conversión a la única y verdadera religión, se realizó mediante la expansión militar y territorial de los distintos reinos europeos.

En el contexto del Nuevo Mundo, el Papa pasó a encarnar la legitimación moral de la expansión de la Corona, a diferencia de la

1 Haremos referencia a la Iglesia Católica Apostólica Romana, pues ella fue la predominante en la época medieval tardía.

situación europea, donde la agencia política del catolicismo comenzaba a tornarse problemática. Para la Corona de Castilla, esta práctica fue asumida como una extensión administrativa de la institución principal (Lempérière, 2013). Posteriormente, ello se tradujo en una potestad sobre el imaginario indígena orientada a su conversión (Gruzinski, 1991), es decir, en un dominio religioso ejercido sobre el cuerpo del súbdito que la Corona pretendía gobernar.

Esta delegación de los asuntos morales es expresada por Ugarte a partir de la centralidad del Papa en la esfera legislativa:

[...] que ni al Papa tampoco se le atreverá nadie a decir, que porque hace esto, ni esto otro, porque como tienes las veces de Dios, en lo que quiere hacer, o mandar, su voluntad es la razón de lo que hace, o manda; porque lo que place al Príncipe, o es su voluntad, o tiene fuerza de ley, porque el Papa solamente tiene plenitud de potestad, y la omnímota jurisdicción. [...] el Papa puede dispensar sobre el derecho, y lo que es ilícito, e injusto, lo puede hacer lícito, y justo, como sea en materia prohibida por derecho humano, quitando la prohibición, o dispensando la ley, corrigiendo los derechos, y mudándolas. Y como Dios tiene en su mano todo el poder de la tierra, y cuando le parece pone en ella los Reyes, y gobernadores que conviene, según el Eclesiástico, y por injusticias, injurias, afrentas, y diversos engaños, quita el Reino de unas gentes, y los transfiere en otras, como dice un poco mas adelante el Sagrado Texto: Es potestad del Papa, que como tiene las veces de Dios en la tierra, adjudica del mundo, y de la orbe de la tierra las partes que se ofrecen los Reyes, y Príncipes que le parece, y les adjudica, y apropia el dominio de ellas, dándoles facultad de entrar en ellas, conquistarlas, y ocuparlas, y adquirirlas, como lo hizo el Papa Alexandro Sexto, concediendo Bula a los Católicos Reyes Don Fernando, y Doña Isabel, de la conquista, y adjudicaciones de las Islas, y tierra firme de el Nuevo Mundo de las Indias, que descubrió Cristobal Colon en el Occidente, con condición, y gravamen, que habían de promulgar nuestra Santa Fe Católica en todas las Indias, y reducir, por todos los medios que pudiesen, a los Indios, para que la abrazasen, y permaneciesen en ella [...]. (1655, pp. 112-113)

En este marco, el monarca no ejercía un dominio absoluto e inmediato sobre sus súbditos. La subordinación se distribuía entre diversas figuras, el señor feudal, el sacerdote, el jurista, y, en el Nuevo Mundo, entre frailes,

virreyes y autoridades locales. La ley, por tanto, era administrada en gran medida por instancias externas a la Corona. La crisis europea se produjo cuando el Papa perdió la capacidad de arbitrar entre los monarcas y cuando una burguesía emergente demandó una institución capaz de garantizar la seguridad de riqueza. La paz dejó de estar asegurada, y el súbdito comenzó a identificar el problema en la figura del rey. Paralelamente, se abrió una crisis de subjetividad: la libertad prometida en la relación con Dios no se traducía en el ámbito terrenal. Como señala Laurent,

Esto le dará perfecta cabida al ‘novísimo’ ideal del *hombre libre*, *ese ser que no tiene más guía que su alma-razón*. Es el aparente abandono de las brumas y de las fantasías, pues ahora todo era luz y verdad. Se inauguró un orden que juzgaba que secularizar era quitarle prerrogativas a la Iglesia no sólo a sus afanes terrenales, sino también en los espirituales. Esa será la obsesión del naciente estado. El concepto de *bien común* —de añeja hechura iusnaturalista, que paradójicamente jamás dejó de ser una artera renunciación de lo global y universal—, empalmó sobradamente en el anhelo de lo aldeano a través de un poder más abrumador. Quizá menos opresor y absorbente que el de la edad media, empero mayúsculamente más sólido y omnipotente. (Laurent, 2024, p. 261)

El súbdito no aspiraba sino a la seguridad de sí mismo, garantizada por la estructura institucional en la que se encontraba inserto. Con el colapso del fundamento trascendente, Dios mediado por la Iglesia, el individuo se vio obligado a constituirse como principio de representación autónomo. Su identidad pasó a fundarse en el uso de la razón para la búsqueda de la verdad. En este contexto, la Iglesia perdió su lugar en la esfera pública, lo *publicum*; su fracaso representacional marcó también el límite del proyecto evangelizador en Europa.

En contraste, en el Nuevo Mundo, la expansión de la Corona de Castilla a través del cristianismo funcionó como un mecanismo de integración política que permitió atenuar la violencia de la conquista y fundar comunidades políticas que incorporaban tanto a indígenas como a conquistadores (Lempérière, 2013). Se produjo así una transposición del poder gubernamental bajo la forma del derecho y la moral, administrados por cabildos e instituciones eclesiásticas, lo que consolidó la lealtad política a la Corona pese a la distancia geográfica. Evitando la desobediencia civil e instaurando el principio de gobernabilidad con el Indio.

Para comprender el absolutismo inglés, resulta pertinente em-

plear el concepto de secularismo como categoría política que designa la relación entre el poder estatal y las instituciones religiosas. Esta relación no supone la eliminación de la religión, sino su regulación como manifestación religiosa. Como advierte Kemerli:

Desde esta perspectiva, la separación institucional de las esferas religiosas y políticas no necesariamente implica una neutralidad del Estado y el crecimiento autónomo de las subjetividades religiosas en el espacio seguro generado por la tolerancia. Antes que una simple separación estos nuevos acercamiento han demostrado que la regla secular implica una continua regulación de la religión. El objetivo es de hacer a la religión compatible con las prerrogativas del Estado mientras también se especifica tipos particulares de subjetividades religiosas como normativa. En esta base, estas nuevas perspectivas críticas reinterpretan al secularismo como una modalidad de gobernanza envuelta en la regulación persistente de la religión y subjetividades religiosas para avanzar los intereses del Estado. (2021, p. 978)

Hobbes, en este contexto, separa a la Iglesia del soberano y restringe su función al ámbito de la religiosidad individual, mientras el cuerpo del hombre pasa a ser objeto del poder estatal. El impulso secular, lejos de constituir una autonomía espontánea del Estado, puede interpretarse como resultado del fracaso político de la propia Iglesia. Por su parte, en el Nuevo Mundo, la Corona consideró indispensable una presencia constante del Estado en la vida privada de los súbditos. Era necesario que su control fuera, primero, extendido hacia el indio y, segundo, justificado en la vida privada del funcionario. No sería extraño pensar que las prerrogas que ofrecía la corona fuera consideradas un medio necesario para su funcionamiento en el Nuevo Mundo, aunque en la práctica el control del gobierno sea comparado con la Iglesia. Como afirma Forment, «El Estado colonial expandió sus dimensiones burocráticas en América Latina mediante la subordinación y la conversión de la iglesia católica en un organismo oficial como cualquier otro» (2012, p. 48). Como afirma Manente,

Mientras que en la Edad Media los cuerpos políticos estaban incluidos en la Iglesia o habían sido incorporados a ella, todas las monarquías que se dirigían hacia el absolutismo tendían a incorporar la Iglesia dentro sus límites. El reino se convirtió en el cuerpo po-

lítico supremo, la asociación humana por excelencia. Una vez que esta supremacía quedó establecida de forma permanente, el reino se convirtió en la ‘nación’, y sus ‘representantes’ impusieron al clero la ‘constitución civil’, con lo cual sentaron las bases para la plena subordinación de la Iglesia al cuerpo político. (1994, p. 8)

)
Esta situación contrasta con la del Nuevo Mundo, donde la religión resultaba indispensable para asegurar el comportamiento civil del súbdito indígena.

A cambio de auxiliar a los sacerdotes en la tarea de convertir a los indígenas al catolicismo, los funcionarios estatales tenían la facultad de designar al personal eclesiástico, controlar sus finanzas, asesorar en cuestiones doctrinales y litúrgicas, zanjar disputas entre obispos y otros miembros de la jerarquía y negociar directamente con el Papa en lo concerniente a una amplia gama de asuntos de índole política¹. Con la incorporación de la Iglesia, el Estado colonial duplicó su capacidad administrativa, lo cual le permitía ejercer un estrecho control sobre la vida pública. El Estado absolutista colonial era un poderoso mastodonte. El virrey, la Audiencia, el Tesoro Real, los capitanes generales, los intendentes y su personal administrativo tenían su sede en los centros urbanos. En contraste con las ciudades Estados libres de Europa, las ciudades latinoamericanas estaban bajo el control de los funcionarios oficiales. [...] Los funcionarios del Estado ejercían un «gobierno directo» en las ciudades, pero se apoyaban en funcionarios locales y párrocos para establecer un ‘gobierno indirecto’ en el campo (Forment, 2012, p. 48).

La teoría política moderna se inaugura, así, a partir de una comprensión orgánica del cuerpo social. En esta composición, el monarca ocupa la cabeza del *Leviatán*, mientras la Iglesia es desplazada de la centralidad política. Siguiendo a Kantorowicz, los «dos cuerpos del rey» garantizaban la unidad premoderna; en Hobbes, en cambio, la soberanía emerge del contrato social previo a la figura del soberano (1957, p. 15). Con la irrupción del Leviatán de Hobbes en el espacio político moderno, se hace necesario primero el contrato social antes que la soberanía del rey, haciendo innecesario otro poder que no sea el civil.

En Ugarte persiste una estructura similar en cuanto al origen del gobierno civil, aunque su justificación se funda en la Escritura más que en la racionalidad autónoma del hombre.

[...] y que como el mismo Dios dio a cada cosa facultad de conservarse naturalmente, y de resistir a sus contrarios, en cuanto a mirar por su conservación, y guardarse de ellos, y los hombres estando esparcidos no podían efectuar esta facultad, se movieron por instinto de naturaleza a vivir en juntas, a construir civiles compañías entre ellos para que aunados bastasen, y fuesen suficientes para otros, y buscasen su comida, con que pasar su vida más fácilmente, y estuviesen más seguros de los incursos, y acometimientos de las fieras, y de sus enemigos, que estando divididos de uno en uno. (Ugarte, 1655, pp. 24-25)

Así, las primeras ciudades del Imperio romano encontraron en los valores cristianos la fundamentación de un orden social orientado a la contención de la violencia y a la promoción de la prosperidad mutua, en la medida en que su cohesión se articuló bajo la figura de Dios como principio unificador. La lucha contra la violencia y los desvíos humanos se concibió, en este marco, como una tarea sostenida por la Providencia divina, modelo que se prolongó en la consagración política de los Estados durante la Edad Media. Aunque esta articulación entre teología y política experimentó una ruptura progresiva en el propio Occidente, su reproducción resultó, como se ha insistido, indispensable para la adecuada incorporación de los indios al horizonte de *lo civilizado*.

En este contexto de transformación, la teoría hobbesiana abrió el camino para pensadores posteriores como Locke y Rousseau, desde quienes se abordó el problema de fundar una base social en un mundo que había perdido tanto su sustento religioso como los pilares de la economía feudal; la caída del orden europeo tradicional supuso así el reemplazo del universalismo católico por una pluralidad de subjetividades, en la que, como señala Preuss, la idea de que el derecho se funda en el interés propio y en la voluntad de individuos racionales fue elaborada y puesta a prueba mediante la noción de contrato social (1998, p. 323).

En rigor, el núcleo del problema nunca fue estrictamente religioso, sino político, pues, en palabras de Laurent, «La preferencia de lo cívico había sido reemplazada por el encanto de *lo público*. *Lo publicum* como patrimonio del regnum, no del demos —ni como conglomerado de estatutos ni mucho menos de individuos—. Ahora esto absorbía a aquello» (2024, p. 262). Desde esta perspectiva, la política se define como el principal dispositivo de control social, heredero inmediato de funciones previamente desempeñadas por la religión, cuya incapacidad para contener la atrocidad y la barbarie se busca resolver no mediante la supresión

de la pasión religiosa, sino a través de su desplazamiento fuera de la institución eclesiástica y su reinscripción en la interioridad del individuo.

A la luz de esto, se hace claro que la distinción público/privado como fue teorizado por Hobbes y elaborado subsecuentemente para ser definido como característica de un gobierno secular, no implica comprometerse a mantener la política lejos de la esfera privada de creencias y desviación. Mas allá y detrás del reclamo normativo, el modelo hobbesiano parece envisionar el reino privado de creencias y subjetividad religiosa como objetos de poder y manejo, anticipando el énfasis ubicado en las ambiciones intervencionistas y constructivas del poder secular en nuevos acercamientos al secularismo. (Kemerli, 2021, p. 996)

La retirada de la Iglesia del poder soberano marca, así, el inicio del proyecto secular moderno, mientras que, en el Nuevo Mundo, la persistencia de Dios respondió a la necesidad de gobernar al Indio como figura moralmente incompleta. Dos configuraciones distintas, adecuadas a contextos históricos y políticos divergentes.

3. Deus Mortalis

Resumidas las principales preocupaciones suscitadas por la división entre la Iglesia y el monarca, y delimitadas las bases de la secularidad a partir de la teoría hobbesiana en contraste con las propuestas de Ugarte en las Indias, el presente capítulo se centrará en el lugar que asume el monarca dentro de la estructura del Estado. Para ello, resulta necesario dar un paso atrás en la articulación del Leviatán, tal como se ha venido desarrollando, y atender a la noción de carne que, según propone Plot, compone lo social en la época moderna, en la medida en que dicha categoría permite comprender la especificidad ontológica de las instituciones modernas y su modo de auto-constitución.

confrontan la ambigüedad propia de los seres que son en parte el resultado de su propia y permanente auto-institución, entidades que se manifiestan ante su propia mirada, entidades que son sólo objetos ante otros, sino que son a la vez sujeto y objeto de sí mismas, entidades que ven, se ven y son vistas. (Plot, 2008, p. 9)

Las instituciones del Estado moderno no son reducibles ni a la pura materialidad ni a la espiritualidad: son, en sí mismas, carne. Dejan de

La secularidad en el pensamiento de Thomas Hobbes y la entrada de Dios en el Nuevo Mundo por Ugarte de Hermosa y Salcedo

presentarse como objetos heterónomamente constituidos y lo político deviene una carne autoconfigurada, cuya composición interna y externa se produce desde sí misma. Es en este movimiento donde emergen sus propios fundamentos y su lógica estructural. Dentro de esta operación, más claramente visible en la democracia moderna tardía, «la religión deviene ideología y deja de gobernar nuestro acceso al mundo porque deja de ser el escenario en el que la sociedad se representa a sí misma» (Plot, 2008, p. 12). En otros términos, el fundamento de la composición política pasa a constituirse como el único acceso legítimo al mundo social. La religión y la fe, en consecuencia, se disocian del dominio de lo real en el hombre: sus elementos son desacralizados, desplazados y reinterpretados bajo nuevas coordenadas políticas y simbólicas

Lo político era, entonces, lo que siempre ha sido: la configuración general de la sociedad, su forma. [...] La representación de la sociedad ante sí misma era mediada por el monarca como representante de Dios, y estaba encarnada en aquél. La revolución democrática se produce cuando colapsa esta mediación con lo extra-mundano, así como su corporización en el cuerpo del rey. Sin embargo, esta mutación no implica que ahora las sociedades no tienen forma, sino que convierten esta forma en un enigma permanente y una labor permanente de auto-configuración. (Plot, 2008, pp. 14-15)

Esta forma política surgió del intento de lograr una re-corporización del poder, análoga a la de los regímenes teológico-políticos, aunque ahora dentro de los límites seculares inaugurados por la propia modernidad. Dicha operación se materializó en la noción de un Pueblo-Uno que se presentaba sin fisuras ni divisiones internas, ya no como resultado de la mirada de Dios, sino como efecto de una imaginaria auto-transparencia de lo social.

Es precisamente en Hobbes donde el enigma dejado por la sustitución de la mística del poder político emerge como un problema central que debía resolverse mediante la fórmula de un *Leviatán* incontestable. Como señala Plot, «una vez que lo teológico había quedado subordinado a lo político y ya no era garante de estabilidad, era preciso entonces encontrar premisas nuevas sobre las cuales construir un orden político» (2008, pp. 27-28). En este sentido, el debate propio del tiempo de Hobbes giraba en torno a la noción de soberanía, un problema que, en un primer momento, había sido resuelto a través de la concentración de poderes mundanos y no mundanos en la Iglesia católica y que, posteriormente, exigió una justificación secular para el Estado absolutista.

En contraste, para Ugarte la religión resultaba vital para la operatividad del Estado, especialmente en los ámbitos fiscal, militar y administrativo, constituyéndose en un elemento central del «progreso del Estado moderno» orientado a su conservación. Lo publicum, entendido como el conjunto de individuos que componen el pueblo gobernado, se sostiene en la medida en que la extensión de la institución política es preservada y representada, garantizando así la continuidad del orden político.

Esta perspectiva, que cosifica al Estado, proyecta sobre el orden jurídico de la monarquía el modelo propio de las naciones-Estado: así, el Estado monárquico sería ya desde entonces la encarnación del poder público cuyos a tributos constitucionales, centralización burocrática y funciones represivas describieron los juristas de finales del siglo XIX y la sociología de Weber. En todo caso, así es como la historiografía latinoamericanista ha tratado la cuestión hasta ahora, sin dejar de oponer el desorden administrativo y la inestabilidad constitucional de las naciones independientes a la estabilidad de las instituciones monárquicas. (Lemperiere, 2013, p. 17)

Para los pensadores políticos de la modernidad, lo decisivo en el orden civil no era su composición natural, sino aquella configuración artificial producida por los propios hombres. La solidez teórica del modelo político residía, así, en lo jurídico, entendida como el marco que proporciona al gobierno el instrumento legítimo de acción y de regulación de la vida común. En este sentido, la normatividad jurídica no solo organiza el poder, sino que lo constituye como tal, al hacer posible su ejercicio estable y reconocible. Tal como expresa Hobbes en su obra,

El único modo de erigir un poder común que pueda defenderlos de la invasión de extraños y de las injurias entre ellos mismos, [...], es el de conferir todo su poder y toda su fuerza individuales a un solo hombre o a una asamblea de hombres que, mediante una pluralidad de votos, puedan reducir las voluntades de los súbditos a una sola voluntad. [...] como si cada hombre estuviera diciendo al otro: *Autorizo y concedo el derecho de gobernarme a mí mismo, dando esa autoridad a este hombre o a esta asamblea de hombres, con la condición de que tú también le concedas tu propio derecho de igual manera y les des esa autoridad en todas sus acciones.* Una vez hecho esto, una multitud así unida en una persona es lo que llamamos Estado, en latín Civitas. De este modo se genera ese gran Leviatán, o mejor, para hablar con mayor reverencia, ese

dios mortal a quien debemos, bajo el *Dios inmortal*, nuestra paz y seguridad. (Hobbes, 2015, pp. 142-143)

La libertad de protegerse a uno mismo por cualquier medio, único derecho natural en sentido estricto, así como el conjunto de los derechos civiles, pasa a depender enteramente de la voluntad del soberano. En el acto mismo de constitución del Estado, los individuos transfieren al Leviatán la totalidad de su libertad originaria de autopreservación. Una vez instituido el orden político, la novedad fundamental consiste, entonces, en la restricción de la libertad, a partir de ese momento, es lícito todo aquello que no esté prohibido por la ley, es decir, todo lo que no contravenga la voluntad soberana. En este sentido, la concepción hobbesiana puede caracterizarse como minimalista en la medida en que la relación entre el Estado y la sociedad se define exclusivamente en el marco del cuerpo político constituido. La sociedad deja de hallarse en un estado de guerra permanente y pasa a desenvolverse en una competencia regulada y pacífica, garantizada por la existencia de un juez absoluto e incuestionable. Solo la figura del soberano asegura la paz en el ámbito social, su poder, al haber absorbido los atributos de la espiritualidad religiosa previamente detentados por el catolicismo, adquiere un carácter omnipotente. Esta lógica de concentración y distribución del poder se reproduce, aunque bajo un registro distinto, en la división administrativa descrita por Ugarte, donde la autoridad soberana se articula con otras instancias de gobierno sin perder su primacía.

[...], que esta civil compañía tan necesaria al género humano de ninguna manera hubiera podido los hombres ciudadanos gobernarla, ni resistir, ni vencer a sus enemigos, ni reprimir el atrevimiento de los malhechores, si esta tal compañía no hubiera dado su facultad a los Magistrados, Príncipes, o Rectores, y se hubiera constituido sobre Jueces, y Reyes, a quien estuviese sujeta, y obedeciese a la misma sociedad, y multitud de hombres de su misma compañía; pues de otra manera los mismos ciudadanos, sin orden, ni cabeza, no pudiera proveer todas aquellas cosas que convenían a la utilidad de toda la comunidad, y congregación. Y de esto consta, cuan necesario fue, que cualquier civil sociedad hiciese para si un solo gobernador, que tuviese cuidado de ella, y mantuviese a todos los de su sociedad, y su compañía en sus oficios, y menesteres. (Ugarte, 1655, p. 26)

Como continúa Lefort en esta misma línea, refiriéndose a aquel que asume como única prioridad las tareas del Estado, el soberano aparece como una figura que, incluso cuando se sustrae a la mirada inmediata de sus súbditos, concentra paradójicamente toda la visibilidad de lo social, en la medida en que se constituye como el punto de referencia absoluto en torno al cual se organizan las percepciones, las obediencias y las identificaciones políticas,

[...] al mismo tiempo e incluso cuando se escapa de la vista de sus súbditos, tiene la dicha de atraer la vista de todos, de concentrar en sí la absoluta visibilidad de hombre-como-ser: dado que es él el punto focal, suprime las diferencias entre puntos de vistas y se asegura que todos se mancomunansen en el Uno. (1988, p. 122)

El soberano, así constituido, se presenta como la respuesta a la fractura y a la división social abiertas por la separación entre lo teológico y lo político; es decir, como la reconfiguración de una teología política en la que la autoridad estatal se afirma como instancia inmune a la crítica y, al mismo tiempo, como garante de la unidad del pueblo desde una exterioridad que le confiere cohesión y sentido.

El punto de la distinción entre una comunidad sin gobierno y un poder común establecido con un gobierno, era que la disolución del gobierno no destruía las relaciones de la comunidad y redujo a las personas al estado de naturaleza que existía antes que se uniesen por medio del contrato popular. Era de igual de importante de insistir que el gobierno fue disuelto y era necesario reconstruirlo (aunque la convención puede verse como un parlamento para los no iniciados en la soberanía popular, no lo era) y al mismo tiempo insistir que la comunidad no era disuelta y podía actuar mediante su convención. (Morgan, 1989, p. 175)

Precisamente, el soberano es concebido como el producto de la convención humana realizada mediante el pleno ejercicio de la facultad racional. En Hobbes, el poder, de modo específico el poder soberano, se presenta como completo en sí mismo, sin requerir una dimensión externa que lo fundamente más allá del pacto originario que le da origen. No obstante, su figura permanece todavía entrelazada con una dimensión religiosa y espiritual, en la medida en que asume funciones simbólicas y normativas que antes correspondían al orden teológico.

Por su parte, Ugarte, desde un horizonte iusnaturalista, sitúa el poder como un momento constitutivo posterior a la conformación de la sociedad civil, primero se establece la comunidad política y, solo entonces, se designa a la autoridad a la que se le confieren las facultades necesarias para la conservación del cuerpo social. De este modo, el poder se compone inicialmente del derecho natural entendido como instinto de conservación, compartido con la bestia, y, en un segundo momento, del derecho natural del hombre en tanto reflexividad y autogobierno racional. La convergencia entre autoridad y soberanía se resuelve así en la emergencia del concepto moderno de soberanía, entendido como la fusión entre poder y autoridad.

Sin embargo, Ugarte precisa, en una breve anotación, que el poder del soberano, aun cuando se mantenga independiente de la obligación pública y civil, responde en última instancia a las leyes privadas del Espíritu Santo. En sus términos: «Y así el Príncipe debe hacer todo lo que fuere lícito y justo, y no lo que quisiere, porque para lo justo es el poder absoluto que tienen los Reyes en sus Reinos [...]» (Ugarte, 1655, p. 173).

En este sentido, la secularización, tal como se ha establecido y se continúa desarrollando, aplicada a la noción de autoridad no equivale a una secularización plena del Estado o de la sociedad. Hobbes no se posiciona contra la religión en sí misma; incluso si tal hubiese sido su propósito, no habría optado por subordinar las tareas espirituales al Estado, sino que las habría eliminado por completo. La operación hobbesiana consiste, más bien, en una reconfiguración del lugar de lo religioso, desplazándolo de su función constitutiva del orden político sin anular su presencia en la experiencia individual.

Siguiendo este principio, Hobbes argumenta que el soberano es la cabeza suprema de la Iglesia y tiene el derecho de elegir el clero y definir el contenido de la doctrina religiosa. Al mismo tiempo, sin embargo, él afirmaba que el soberano no debía ni podía buscar el control de las creencias religiosas y espirituales en sus súbditos. Por lo tanto, la secularización de autoridad de Hobbes apunta a evadir la interferencia de la religión en asuntos políticos y, aquí, secularización significa la transferencia de un concepto religioso a lo terrenal, mundo secular (Strahele, 2017, p. 108).

Por lo tanto, la naturaleza de un poder absoluto no se presenta como una utopía, sino como una necesidad histórica. Se trata de garantizar la paz, la seguridad y la estabilidad de los súbditos frente a un

escenario de inseguridad permanente que incluso la antigua figura del soberano no lograba resolver plenamente. Para superar dicha fragilidad, Hobbes atribuye al poder soberano la *summa potestas*, es decir, un ‘poder supremo’ independiente de cualquier otra instancia. Ugarte, en cambio, concibe al soberano como el guardián del súbdito, en la medida en que tal orden responde a aquello que «Dios y la razón dictan» (1655, p. 173). En ambos casos, la transferencia de poder deja escaso o nulo margen a la auctoritas entendida como poder moral autónomo. La secularidad aparece, así, como un vaciamiento del significado tradicional de la autoridad para su reinscripción en un poder de carácter secular, mientras que la tendencia eclesíástica se mantiene como una continuidad orientada a la salvación del hombre frente a sí mismo.

De este modo, el soberano, el *deus mortal*, se constituye finalmente como la fuente de la ley, cuyo contenido no es otro que su propia voluntad, habilitada para legislar. Esta concepción contrasta con el gobierno de las Indias y de Castilla, donde la Providencia divina continúa operando como fundamento último de la legitimidad jurídica y política.

4. El súbdito y su sustento

Luego de haber delimitado el poder entregado al soberano por los sujetos en estado de naturaleza, resulta imperativo desarrollar la relación que el súbdito mantiene con su rey, haciendo explícita la co-constitución identitaria que de ella se deriva. En este sentido, el presente apartado se propone argumentar cómo el rey deviene el nuevo sostén del hombre, en tanto reemplazo de la fe propia de los regímenes teológico-políticos.

Según Plot, «en los órdenes teológico-políticos, las sociedades dan cuenta de su propia existencia, se ven a sí mismas como una unidad garantizada por la mirada exterior y objetivante de Dios» (2008, p. 9). Los sujetos de este orden no asumen su identidad desde una interioridad reflexiva, sino desde una instancia superior y externa, su identidad se constituye a partir de un ente que les es ajeno y trascendente. Esta lógica compositiva se mantiene, con variaciones, tanto en el soberano del Leviatán como en la figura monárquica de la Corona de Castilla. La mirada del soberano se extiende de manera homogénea sobre todos los súbditos; es una figura visible para todos y, a su vez, observada desde la exterioridad, pero en tanto relación constitutiva del propio sujeto. Como señala Plot en la misma línea, «una vez que lo teológico y lo político comenzaron a separarse a principios de los tiempos modernos: el *objeto* de lo teológico (la sociedad humana) se convierte tanto en *el objeto como en el sujeto de lo político*, esto es, la carne de lo social» (2008, pp. 24-25).

En otras palabras, el hombre deviene la materia misma de lo político, una carne que se compone a partir de sus propios fundamentos naturales. No obstante, esta autoconstitución no se realiza sin mediaciones simbólicas: el hombre se pliega aún a la mirada ficticia de un ente omnipotente que, aunque ya no es Dios, sigue operando como artífice de una imaginación colectiva. En Hobbes, dicha figura es el soberano, producto de la convención racional, pero investido de una potencia simbólica que estructura la identidad del súbdito. El propio Hobbes reflexiona al respecto sobre la capacidad imaginativa del hombre, anticipando así el lugar central que ocupará esta facultad en la constitución del orden político moderno.

de las innumerables fantasías que son posibles, los hombres han creado en el mundo innumerables clases de dioses. Y este temor a los invisible es la simiente natural de lo que cada uno, en su interior, llama religión; [...]. Esta simiente de la religión ha sido observada por muchos. Y algunos la han fortalecido, revestido y elaborado en forma de leyes; [...], pensando que así podrían ser más capaces de gobernar a otros y de hacer el máximo uso de sus propios poderes. (2015, pp. 87-88)

Este uso de la imaginación marca una diferencia fundamental con Ugarte, quien considera que el hombre solo crea aquello que es material y práctico, manteniendo la homogeneidad de la religión cristiana como única e inmutable. Así, sostiene que «después de haber salido estos derechos naturales primario y secundario, empezaron los hombres a inventar las cosas que les eran necesarias para su conservación» (1655, p. 10). En contraste con esta posición, la imaginación, en el sentido radical que le atribuye Hobbes, no solo posibilita la composición del Leviatán, sino que también es capaz de producir una pluralidad de dioses. En este marco, podría afirmarse que el objetivo de la imaginación es crear una extensión del hombre en el mundo, un artificio que le permita situarse y afirmarse en él. Su dimensión es, por tanto, ontológico-existencial, y se manifiesta de manera privilegiada en su materialización política.

En ese sentido, «Una unión carnal es establecida entre el gran individuo y su masa de sirvientes, desde lo más bajo hasta lo más importante, y este es indisoluble desde la unión mística entre el rey y el reino» (Lefort, 1988, p. 122).

El soberano, en cuanto artificio político, permanece siempre en el ámbito de lo mundano; por ello, la relación del hombre con él no se sustrae nunca de la inmanencia. Esto contrasta con la relación establecida con la Iglesia en los regímenes teológico-políticos, donde la justifica-

ción del orden se articulaba en un lenguaje no humano: el de la palabra de Dios. Mientras que en Hobbes la imaginación política produce un poder terrestre que sustituye a la trascendencia, en Ugarte esta última se conserva como fundamento último e incuestionable del orden civil.

Según Hobbes, el hombre, ‘tanto materia como artífice’ del Leviatán, crea y a la vez es parte del cuerpo político. La pluralidad del hombre y de relaciones son los elementos de los cuales está conformado el gran cuerpo político pero, al mismo tiempo, los ‘pactos y acuerdos’ de esos hombres son acciones y palabras que, a la manera de creador, constituyen el Leviatán con palabras tales como ‘sea creado’ el cuerpo político. El Leviatán es un cuerpo, pero su forma ya no está generada desde afuera; es inevitablemente auto-conferida. Sin embargo, para Hobbes todavía no era posible considerar como indeterminado este proceso de auto-institución, tenía que haber racionalidad detrás de la creación del Leviatán, una racionalidad que estabilizara los asuntos humanos de manera irrefutable. (Plot, 2008, p. 36)

Por lo tanto, puede afirmarse que lo político, a partir de la secularización del mundo moderno inaugurada por Hobbes, deviene una composición de sí mismo. Lo político se constituye así como el elemento sustancial de la identidad del súbdito o del sujeto moderno. Su identidad se afirma mediante la conformación de pactos sociales y el compromiso efectivo con ellos. El *Leviatán* nace de estos pactos del mismo modo en que se constituye la identidad del propio sujeto. Este proceso, aunque ya disgregado en el contexto europeo moderno, se conserva en el Reino de Castilla, donde se espera que el monarca ejerza su poder sobre los súbditos en tanto aquel que, en su interior, ha alcanzado la plenitud de Dios. No obstante, dicha manifestación del poder debe realizarse necesariamente a través de intermediarios, lo que mantiene una estructura política y religiosa mediada, propia del orden colonial.

Y así lo que el Rey puede hacer por su persona en el gobierno con sus súbditos, no lo ha de encomendar a nadie; y ya que lo encomienda, porque el Rey no puede estar en toda parte, cuando se hubiere de despachar algún Juez, o ministro, para algún gobierno, o comisión, el Príncipe mismo por su persona, les debe encargar el negocio a que van [...]. (Ugarte, 1655, p. 217)

Puede identificarse, entonces, al imaginario del propio hombre como el sustento de su identidad. Son sus facultades las que le otorgan los elementos necesarios para el desarrollo civilizatorio y la conformación del cuerpo político. En esta lógica, la ley fundamental es la búsqueda de la paz. Con el fin de alcanzarla, cada individuo debe estar dispuesto a abandonar su derecho natural de autoconservación irrestricta; en ello consiste, precisamente, el contrato social. Este contrato se celebra exclusivamente entre los miembros del Estado en el momento de su constitución. Los individuos pactan unos con otros y transfieren sus derechos a un tercero, o a un conjunto de terceros, que, aunque pertenece al mismo pacto, concentra la autoridad de todos. De este modo, el soberano no es parte del contrato, sino su producto y garante. En este mundo inaugurado conjuntamente con el Leviatán, y, en el contexto colonial, con el descubrimiento de la supuesta monstruosidad del Indio, los hombres pueden ser juzgados porque, aun siendo individuos movidos por el interés propio, saben que el castigo será mayor que cualquier ventaja derivada del incumplimiento del pacto. Quien rompe el contrato reingresa al estado de naturaleza, pero ya no frente a otros hombres únicamente, sino frente al *Leviatán*, o, en términos teológico-políticos, frente a Dios, como enemigo. Así, el *Deus mortalis* se erige como el nuevo fundamento onto-político del súbdito, al resolver la incertidumbre producida por la pluralidad y el conflicto entre los hombres.

Finalmente, siguiendo a Plot, «la operación es, lógicamente, muy simple: la cesión de todos los derechos replica, en el *carácter absoluto del Leviatán la libertad absoluta de las personas* en el estado de naturaleza» (Plot, 2008, p. 40). A ello se añade que los propios súbditos son responsables de las acciones del Leviatán, lo que establece de manera radical el principio de representación. Este mismo principio se proyecta en el ámbito colonial, donde la evangelización del Indio resultó central para su adecuación dentro de los límites católicos de la Iglesia y de la Corona de Castilla.

5. A manera de conclusión

En conclusión, el presente texto ha mostrado cómo la función y la centralización del poder de la Iglesia en el orden teológico-político medieval devinieron, en la modernidad temprana, en un proceso de secularización del poder mediante la introducción de la figura del rey soberano. El soberano pasa así a ocupar el lugar del fundamento de la sociedad política, concentrando en su figura tanto la dimensión mística del poder como el control civil del orden social. De este modo, se consuma la separación entre Iglesia y Corona, al tiempo que la autoridad soberana se impone so-

bre los súbditos como instancia última de decisión y garantía del orden.

Esta configuración difiere del modelo desarrollado en la extensión de la Corona de Castilla en las Indias, donde el control de los sujetos coloniales, particularmente del indio, se ejerció de manera compartida entre la Iglesia y la autoridad monárquica. Allí, la soberanía no se expresó como una ruptura plena con el orden teológico-político, sino como una articulación entre poder espiritual y poder civil orientada a la administración, evangelización y disciplinamiento de la población.

Finalmente, el texto ha desarrollado el fundamento de la exteriorización del súbdito frente al mundo a partir del conocimiento de la supuesta monstruosidad del indio, mediado por la religión implantada. En este marco, se ha argumentado que la identidad del sujeto moderno se sostiene en su inserción en la composición política y en la estructura del Estado absolutista. El súbdito encuentra así el sustento de su identidad no en una interioridad autónoma, sino en el despliegue de su imaginación política y en su asociación con los otros mediante el pacto social, que da origen tanto al Leviatán como a la forma moderna de lo político.

Referencias bibliográficas

Arato (Eds.), *Habermas on law and democracy: Critical exchanges* (pp. 323-335). University of California Press.

Dougnac Rodríguez, A. (1992). Un jurista indiano en la ruta de Hobbes. *Revista Chilena De Historia Del Derecho*, (17), 29–55. <https://doi.org/10.5354/rchd.v0i17.23662>

Forment, C. (2012). *La formación de la sociedad civil y la democracia en el Perú*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Gruzinski, S. (1991). *La colonización de lo imaginario: Sociedades indígenas y occidentalización en el México español*. Fondo de Cultura Económica.

Hobbes, T. (2015). *Leviatán* (C. Mellizo, Trad.). RBA.

Kantorowicz, E. (1957). *The Kings two bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*. Princeton University Press.

Kemerli, P. (2021). Thomas Hobbes and Political Secularism: A Critical Engagement. *Theory & Event*, 24(4), 977–1002. <https://doi.org/10.1215/00141801-2021-001>

Laurent, P. (2024). *Raíces teocráticas del orden político moderno. La mano invisible*.

Lefort, C. (1988). *Democracy and Political Theory. Polity*.

Lempérière, A. (2013). *Entre Dios y el rey: la república*. Fondo de Cultura Económica.

Manent, P. (1994). *An intellectual history of liberalism*. Princeton University Press.

Morgan, E. S. (1989). *Inventing the People: The Rise of Popular Sovereignty in England and America* (1st ed). W. W. Norton & Company, Incorporated.

Plot, M. (2008). *La carne de los social*. Prometeo Libros.

Preuss, U. (1998). Communicative Power and the Concept of Law en *M. Rosenfeld & A.*

Tomaszewska, A., & Hämäläinen, H. (Eds.). (2017). *The Sources of Secularism: Enlightenment and Beyond*. Springer International Publishing. <https://doi.org/10.1007/978-3-319-65394-5>

Ugarte, F. (1662). *Señor Excelmo. Medios en servicio de Su Magestad, para que la reduccion general de los indios del Reyno del Peru a sus pueblos: se pueda hazer con efecto en breue tiempo sin costa de la Real Hazienda*.

Ugarte, F. (1655). *Origen de los dos Gobiernos Divino i Humano i Forma de su Exercicio en lo Tenporal*.

El sujeto político en *Hegemonía y estrategia socialista*: alcances y límites

The Political Subject in Hegemony and Socialist Strategy: Scope and Limits

Heyner Polo Carrillo

Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú

heyner.polo@unmsm.edu.pe

ORCID: 0000-0003-2382-6457

Resumen

En el presente artículo se examina la reconfiguración del sujeto político en la teoría de Laclau y Mouffe, tomando como base *Hegemonía y estrategia socialista*. Se analizan los conceptos de hegemonía, articulación, discurso y antagonismo; entendiendo que el sujeto es producto de prácticas articuladoras en lo social. Finalmente se realiza una breve crítica que cuestiona el predominante carácter discursivo, la fragilidad de la articulación y las dificultades de sostener al sujeto como agente político.

Palabras clave: antagonismo, articulación, discurso, hegemonía, sujeto político

Fecha de recepción: 17/10/2024 Fecha de aceptación: 14/02/2025

Abstract

The present article examines the reconfiguration of the political subject in the theory of Laclau and Mouffe, based on Hegemony and Socialist Strategy. It analyzes the concepts of hegemony, articulation, discourse, and antagonism, understanding the subject as a product of articulatory practices within the social field. Finally, it offers a brief critique that questions the predominance of the discursive dimension, the fragility of articulation, and the difficulty of sustaining the subject as a political agent.

Keywords: antagonism, articulation, discourse, hegemony, political subject

1. Introducción

La cuestión del sujeto político siempre ha sido un tema relevante y controvertido en la teoría social, sobre todo cuando nos referimos al marxismo, pues se lo ligaba directamente a las condiciones materiales. Dentro de esa visión, el proletariado asume el rol del motor principal del

cambio histórico, pues eran quienes cargaban con las contradicciones del capitalismo y quienes podían, en potencia, superarlo (Acha, 2022). Esta idea del sujeto, en consecuencia, estaba muy atada a la vida material. Recordemos que, para Marx, el trabajo es la base de nuestra propia existencia y gracias a este, el hombre puede producirse a sí mismo. Pero en el capitalismo, dicha actividad se invierte, llevando a la alienación, lo que termina afectando cómo se constituye la persona (Ventura, 2015). En otras palabras, esta tradición siempre pareció darle un lugar especial al proletariado como sujeto, pues lo veían ligado a la posibilidad de liberar a toda la sociedad con su acción revolucionaria (Kitay, 2015). Pero esta forma de ver las cosas empezó a ser discutida con los cambios sociales y teóricos del siglo XX. Cada vez era más difícil ver al proletariado como el único sujeto universal de la historia, el centro de todo. Con la variedad creciente de las luchas sociales y la imposibilidad de que la política se redujera a una única estructura, se abrió un nuevo camino para pensar de otra manera la cuestión del sujeto. Y es justo en este contexto donde se inscribe Hegemonía y estrategia socialista (1987) de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, texto en el que nos centraremos.

2. La reconfiguración del sujeto político

La reconfiguración del sujeto propuesta por Laclau y Mouffe responde a la crisis del marxismo clásico. En este contexto, se comprende que el "sujeto histórico es el ser humano considerado en su condición social (...) hoy ya no se trata sólo del proletariado, sino de una gran variedad de movimientos sociales" (Hamburger, 2014, pp. 143-144). Así, el sujeto político deja de ser una identidad económica fija para convertirse en un campo de múltiples demandas que exigen nuevas formas de reconocimiento.

2.1. Hegemonía: crisis del sujeto estructural

Una de las bases en la que se asienta la teoría del sujeto en Laclau y Mouffe se encuentra en la reformulación del concepto: hegemonía. Ya que rompe con el determinismo económico del marxismo ortodoxo para convertirse en la lógica misma de lo social, caracterizada por la apertura y la falta de un fundamento último. Laclau y Mouffe lo expresan de manera concluyente: Afirmación de un «fundamento» que sólo vive de negar su carácter fundamental; de un «orden que sólo existe como limitación parcial del desorden; de un «sentido» que sólo se construye como exceso y paradoja frente al sin sentido —en otros términos, el campo de la política como espacio de un juego que no es nunca «suma-cero», porque las reglas y los jugadores no

llegan a ser jamás plenamente explícitos. Este juego, que alude al concepto, tiene al menos un nombre: hegemonía. (Laclau y Mouffe, 1987, p.318) Cabe señalar que, a diferencia de la tradición clásica donde este concepto aparecía ligado a la estructura de clases, aquí lo ligan al “juego de la política”, una práctica por la cual se intenta construir una forma de unidad (sentido) en un campo caracterizado por la dispersión. De ahí que, para nuestros autores, “la hegemonía no será el despliegue majestuoso de una identidad, sino la respuesta a una crisis” (Laclau y Mouffe, 1987, p.15). Dicho desplazamiento, como anticipamos, es una crítica directa al marxismo clásico, en especial a la idea de sujeto revolucionario (el proletariado), cuya identidad estaba garantizada por su posición estructural. Como ha sido señalado por Rossi (2015), la tradición marxista concebía al proletariado como la clase universal capaz de unificar lo social, pero es precisamente esta pretensión de universalidad necesaria lo que Laclau y Mouffe ponen en cuestión. El problema, ahora, pasa a ser el “cómo pensar esas discontinuidades y, a la vez, el de las formas de reconstitución de la unidad de los elementos heterogéneos y dispersos” (Laclau y Mouffe, 1987, p.36). Con esto se rompe toda idea del orden social como una realidad preconcebida, resaltando el papel determinante que juegan lo imprevisible y el conflicto al momento de conformar quiénes somos (Quiroga, 2014). Del mismo modo, para Expósito (2017) la subjetividad solo puede entenderse en el campo de la política, como producto de dinámicas de interacción que carecen de un destino fijo o predeterminado. La hegemonía, en consecuencia, no solo organiza lo social, sino que constituye el espacio en que emergen los sujetos, siempre de manera parcial e inestable.

2.2. Articulación: la constitución discursiva del sujeto

Pero ¿qué implica hablar de Hegemonía? Nuestros autores son muy claros al respecto, pues al proponer un giro radical que despoja a la política de sus certezas económicas. Si antes la lucha tenía un dueño predeterminado, ahora nos enfrentamos a una orfandad de sujetos que obliga a repensar cómo se construye la identidad en el conflicto. La política se abre a una lógica distinta, donde la esencia del sujeto ya no viene dada, sino que depende de un nuevo tipo de ensamblaje:

La hegemonía procedía, según vimos, del vínculo indisoluble existente entre la tarea hegemonizada y la clase que se suponía que era su agente natural; en tanto que el lazo entre la tarea y la clase que la hegemonizaba era meramente factual o contingente. Pero en la

medida en que la tarea ha cesado de tener todo vínculo necesario con una clase, su identidad le es dada tan sólo por su articulación en el interior de una formación hegemónica. (Laclau y Mouffe, 1987, pp.151-152)

De manera muy concisa, podría decirse que la práctica articulatoria consiste en la “construcción de puntos nodales que fijan parcialmente el sentido” (Laclau y Mouffe, 1987, p.193). Y es parcial porque nunca llega a ser absoluta, debido a que dichos puntos nodales operan en un campo atravesado por la contingencia y la disputa. En consecuencia, toda articulación implica simultáneamente una fijación y una exclusión: al establecer un sentido, se dejan fuera otras posibles articulaciones.

Y este carácter abierto se explica por la dimensión discursiva de la realidad. Laclau y Mouffe sostienen que “lo que se niega no es la existencia, externa al pensamiento, de dichos objetos, sino la afirmación de que ellos puedan constituirse como objetos al margen de toda condición discursiva” (1987, p. 182), o, en otras palabras, no hay acceso inmediato a lo real sin mediación simbólica. En tal sentido, para Etchegaray (2011), el discurso constituye el horizonte dentro del cual se distinguen la verdad y la realidad, donde se intenta anclar el significado. Nuestros autores lo exponen de la siguiente manera:

[...] Si lo social no consigue fijarse en las formas inteligibles e instituidas de una sociedad, lo social sólo existe, sin embargo, como esfuerzo por producir ese objeto imposible. El discurso se constituye como intento por dominar el campo de la discursividad, por detener el flujo de las diferencias, por constituir un centro. [...]. (Laclau y Mouffe, 1987, p.191)

Para Gómez (2016), esta imposibilidad de un cierre caracterizado por la falta de certeza, la duda y la ausencia de equilibrio constante se vincula con la propia constitución discursiva del sujeto. Ya que refleja el conflicto entre la norma general y la especificidad individual, impidiendo que cualquier identidad se establezca de forma inalterable (Laleff, 2021). Es precisamente en este límite de lo social donde surge la necesidad de explorar aquello que impide la constitución plena de toda objetividad.

2.3. Antagonismo: el límite de la identidad

La imposibilidad de consolidar un orden social plenamente integrado responde a una falla constitutiva en la estructura de lo real.

Esta inestabilidad, que impide la formación de una totalidad cerrada, sugiere que cualquier intento por fijar identidades definitivas está destinado a enfrentar un quiebre inmanente. En este sentido, la configuración de lo social no se presenta como un sistema de diferencias armoniosas, sino como un campo atravesado por una negatividad que cuestiona la objetividad de sus propios límites.

Ahora, sin embargo, debemos preguntarnos ¿no hay ciertas «experiencias», ciertas formas discursivas, en que se muestra no ya el continuo diferir del «significado trascendental», sino la vanidad misma de este diferir, la imposibilidad final de toda diferencia estable y, por tanto, de toda «objetividad»? La respuesta es que sí, que esta «experiencia» del límite de toda objetividad tiene una forma de presencia discursiva precisa, que ésta es el antagonismo. (Laclau y Mouffe, 1987, pp. 208-209)

De ello se desprende que nuestros autores marcan una distancia irreversible con el pensamiento marxista tradicional al sostener que el conflicto social posee una fuerza disruptiva propia. Esto significa que el antagonismo no puede predecirse ni encasillarse dentro de leyes históricas o estructuras fijas (Expósito, 2017). Y en tal sentido, el concepto de "sociedad" pierde su estatus de unidad coherente o sistema cerrado, evidenciando que ningún orden es absoluto ni capaz de abarcar la totalidad de lo real (Paris, 2018).

No obstante, se debe tener en cuenta el desenvolvimiento de esta necesidad discursiva en la producción de las formas antagónicas. Como ejemplifica Martínez (2019), la relación entre el empresario y el trabajador es antagónica, únicamente, en la medida en que hay una lucha, una situación en la que uno está amenazado por el otro... y eso solo puede percibirse discursivamente. Es decir, no toda relación de desigualdad o subordinación se convierte automáticamente en antagonismo; sino que, es necesario que dicha relación sea interpretada como injusta o ilegítima para adquirir un carácter político.

[...] Pero si, como hemos visto, lo social sólo existe como esfuerzo parcial por instituir la sociedad —esto es, un sistema objetivo y cerrado de diferencias— el antagonismo, como testigo de la imposibilidad de una sutura última, es la «experiencia» del límite de lo social. (Laclau y Mouffe, 1987, pp.214-215)

En suma, el antagonismo marca el límite de toda identidad, pero

también revela el carácter incompleto de lo social. En la medida en que ninguna formación logra suturar plenamente sus diferencias internas, la unidad política no puede darse como un dato, sino que debe ser construida. Pero la imposibilidad de clausura que introduce el antagonismo, a su vez, abre el campo para la articulación contingente de demandas heterogéneas, desplazando la idea de una identidad unificada hacia la de una pluralidad de posiciones.

2.4. Pluralismo: advenimiento de la articulación hegemónica

Así, llegamos a la afirmación de un “pluralismo radical” que transforma de manera decisiva la concepción del sujeto político. Como bien podría advertirse: “estamos enfrentados a la emergencia de un pluralismo de los sujetos” (Laclau y Mouffe, 1987, p.300). Dicho planteamiento tiene implicaciones directas en el terreno de la teoría democrática, ya que redefine el cómo se concibe la construcción de lo político.

Para nuestros autores la democracia radical se fundamenta en la articulación de demandas heterogéneas, por lo que, cuando se habla de unidad política únicamente se hace referencia a un resultado contingente. Pero dicha unidad se mantiene en la medida en que se articulan a través de significantes comunes que funcionan como puntos de condensación del sentido, así las demandas diversas son equivalentes sin que ello implique la eliminación de sus diferencias (Sandoval, 2015). De ahí que, la hegemonía aparece como un mecanismo mediante el cual una particularidad logra presentarse como universal.

Siguiendo esta lógica, la unidad política no es más que el resultado de una tensión entre lo universal y lo particular, en la que ninguna llega a imponerse de manera absoluta. Por ello, no podemos hablar de una idea necesaria que conduzca a la emancipación total, pues “no hay vínculos esenciales” (Laclau y Mouffe, 1987, p.294). De esa forma, el proletario no es el sujeto universal destinado a realizar la emancipación como decía el marxismo clásico, sino que toda transformación social es concebida como el resultado de múltiples luchas articuladas.

Tenemos así un feminismo radical que ataca al hombre en cuanto tal; un feminismo de la diferencia, que intenta revalorizar la «feminidad»; un feminismo marxista para el cual el enemigo fundamental es el capitalismo considerado como indisolublemente unido al patriarcado. Hay, por tanto, una pluralidad de formas discursivas de construir un antagonismo a partir de los diversos modos de subordinación de la mujer [...] Las formas de articulación de un an-

tagonismo, por tanto, lejos de estar predeterminadas, son la resultante de una lucha hegemónica. (Laclau y Mouffe, 1987, pp. 277-278)

De ahí que lo político se presenta como un campo siempre abierto, donde ninguna configuración puede estabilizarse de forma definitiva. Ya que, la articulación hegemónica no clausura el conflicto, sino que lo organiza provisionalmente bajo formas siempre revisables. Y, en consecuencia, el pluralismo radical no solo describe la diversidad de lo social, sino que establece y expresa las condiciones mismas de su permanente reconfiguración.

3. Límites de la concepción discursiva del sujeto

Esta sección examina las limitaciones de la propuesta post-marxista a partir de “dos directrices; por un lado, el problema relativo al carácter discursivo o pre discursivo del sujeto; y, por otro lado, al tipo de relación existente entre las distintas posiciones del sujeto” (Valdés, 2019, pp. 167-168). A través de este eje, se cuestiona si el sujeto político es una construcción puramente lingüística o si su capacidad de acción parte de una realidad material que el discurso no logra abarcar.

3.1. Discursividad: el riesgo del desanclaje

Como vimos, el inmanente carácter discursivo del sujeto está anclado por su contraparte en lo social. Si bien es cierto, la intención de nuestros autores, es superar todo esencialismo de la doctrina anterior (marxismo); ese paso hacia una ontología discursiva plantea, a su vez, el riesgo real de debilitar el estatuto material de las relaciones sociales. Por eso, cuando en *Hegemonía y estrategia socialista*, los autores sostienen:

Lo que se niega no es la existencia, externa al pensamiento, de dichos objetos, sino la afirmación de que ellos puedan constituirse como objetos al margen de toda condición discursiva de emergencia. [...] toda identidad discursiva es relacional, y el carácter relacional de toda identidad implica que ésta no puede constituirse plenamente (Laclau y Mouffe, 1987, p.182)

No están limitándose a una cuestión epistemológica, sino a una tesis ontológica, según la cual la objetividad social solo puede constituirse dentro de marcos de significación. Pero reducir toda relación social, y los antagonismos, a su dimensión discursiva implica debilitar la comprensión de, por ejemplo, la dominación como un proceso estructu-

ral independiente. Esta deriva ha sido objeto de críticas desde enfoques materialistas, como la de Veltmeyer (2006), quien sostiene que

[...] El antagonismo y la opresión de siervos y esclavos son construidas en dependencia a un discurso explicativo y emancipador, o sea, a una forma de pensar, de hablar o de escribir sobre un área de conocimiento u objeto teórico. Esta es una forma del idealismo (post-estructuralista, para ser precisos) [...] Apremiar la situación de los antiguos esclavos o siervos medievales (y podríamos agregar, en referencia al actual contexto de la sociedad capitalista, a los trabajadores asalariados) desde este ángulo es asumir que estos “agentes sociales” ignoraban que su relación de “subordinación” (con respecto a los esclavistas o los señores feudales) contenía un antagonismo y las condiciones objetivas de la opresión. (p.7)

Pues si condicionamos el antagonismo a la existencia de un discurso emancipador, se corre el riesgo de ignorar que la subordinación es una realidad vivida y objetiva, independiente de su mediación teórica. Pero la explotación no es una mera construcción del lenguaje (discurso), sino un hecho arraigado en estructuras que preexisten a cualquier narrativa política. Por tanto, la apuesta laclausiana, solo puede ser pensada como un antagonismo radical donde no se haya una conexión interna (Expósito, 2017).

De esta forma, la lucha hegemónica se presenta predominantemente en el plano simbólico, sin desarrollar de manera sistemática el modo en que las condiciones materiales estructuran las posibilidades mismas del conflicto. Como advierte Martínez (2019), no se tomaría en cuenta, por ejemplo, la “influencia de los grupos de interés y de presión que influyen en los procesos electorales a través de la financiación de partidos políticos, o de los medios de comunicación que potencian determinados discursos en detrimento de otros” (pp.37-38). Es decir, los discursos no circulan en un espacio homogéneo, sino en un campo atravesado por relaciones de poder económico y mediático que la perfilan.

3.2. Pluralismo radical: inestabilidad en la unidad política

El segundo problema se encuentra en el plano de la articulación política. Al rechazar la idea de un sujeto histórico y de vínculos necesarios entre las distintas luchas sociales, Laclau y Mouffe caen en una concepción radicalmente pluralista de lo político. Dicha posición queda claramente expresada cuando afirman:

La clásica concepción del socialismo suponía que la desaparición de la propiedad privada de los medios de producción generaría una serie de efectos encadenados que conducirían a la extinción de toda forma de subordinación. Hoy sabemos que esto no es así. No hay vínculos esenciales y paradigmáticos que unan a los distintos componentes del programa clásico del socialismo [...] sólo es posible construir esta articulación a partir de luchas separadas, que sólo ejercen sus efectos equivalenciales y sobredeterminantes en ciertas esferas de lo social. (Laclau y Mouffe, 1987, p.294)

En consecuencia, esta apertura radical conlleva el riesgo de que la acción política se fragmente en demandas particulares incapaces de proyectar una transformación colectiva. Como lo describe Sandoval (2015), estaríamos en “una guerra de posición, de procesos moleculares de transformación que van rehaciéndose y modificándose con el transcurrir del tiempo” (p. 129), pero con una desconexión interna que debilita su capacidad de incidencia frente al orden establecido. En esa línea crítica, Kohan (2016) nos hace ver que:

Las instancias y segmentos que conforman el entramado de lo social se volvieron a partir de entonces absolutamente “autónomas” [...] Lo micro comenzó a independizarse y a darle la espalda a toda lógica de un sentido global de las luchas. La clave específica de cada rebeldía (la del colonizado, la de etnia, pueblo o comunidad oprimida, la de género, la de minoría sexual, la generacional, etc.) ya no reconoció ninguna instancia de articulación con las demás. (p.6)

En este marco, como señala Quiroga (2014), se estaría frente a la “imposibilidad de erradicar por completo las relaciones de poder” (p.87), lo que está en juego no es la legitimidad de las luchas particulares sino la posibilidad de su articulación en un horizonte común. Aunque el autor intenta equilibrar las demandas específicas con la necesidad de una representación universal, su enfoque original deja la cohesión supeditada a la coyuntura. Así, al concebir la política como articulación contingente, esta queda sin criterios teóricos que aseguren su estabilidad o continuidad en el tiempo.

3.3. El sujeto como efecto: el límite de la agencia política

Como ha quedado claro, la idea principal es la disolución del sujeto originario, que será sustituida por la noción de “posiciones de sujeto” en el interior de la estructura discursiva. De esta forma, el sujeto

deja de ser fundamento de la acción social para ser concebido como un efecto de articulaciones que lo preceden y, a su vez, lo constituyen.

Siempre que en este texto utilicemos la categoría de ‘sujeto’, lo haremos en el sentido de ‘posiciones de sujeto’ en el interior de una estructura discursiva. Por tanto, los sujetos no pueden ser el origen de las relaciones sociales, ni siquiera en el sentido limitado de estar dotados de facultades que posibiliten una experiencia [...] (Laclau y Mouffe, 1987, p.196)

Esta reconceptualización introduce una tensión decisiva en el plano de la agencia política. Al depender el sujeto enteramente de las configuraciones que lo exceden, la acción política aparece atravesada por una indeterminación constitutiva, “lo único que se obtuvo como resultado palpable fue una nueva frustración política” (Kohan, 2016, p.9). Pues, si las decisiones no remiten a un sujeto relativamente estable, sino a una posición sobredeterminada, resulta difícil precisar en qué sentido puede hablarse de responsabilidad política.

Frente a esta dificultad, autores como Echevarría (2011) han insistido en la necesidad de mantener una noción de sujeto político vinculado a procesos efectivos de decisión colectiva, donde se “arroga y ejerce derecho a vigilar el ejercicio de la soberanía por parte de la sociedad” (p.75). La transformación social, por tanto, requiere mecanismos concretos de participación en los que los sujetos no se diluyen en posiciones discursivas, sino que intervengan activamente en la toma de decisiones. En ese seguimiento de la praxis política, Harnecker (2020) nos exhorta:

De lo que se trata es de impulsar un proceso de toma de decisiones por parte de la sociedad en todas las esferas de la vida social, es decir, de un proceso de socialización de la toma de decisiones en la que las personas electas como representantes, delegadas/os o voceras/os sean electas a partir de las asambleas de las comunidades y centros de trabajo y rindan cuenta ante ellas. (p.45)

Esta democratización implica que la identidad política se robustece mediante el ejercicio de la delegación y la rendición de cuentas en espacios concretos de producción y convivencia. Demostrando que la agencia política requiere de un anclaje institucional y colectivo que trascienda la mera posición discursiva. En suma, la categoría de sujeto como “posición discursiva” debilita la idea de agencia política en sentido fuerte, pues la

acción no puede entenderse como expresión de una voluntad plenamente autónoma, sino como un efecto de las condiciones que la constituyen.

4. Conclusión

El recorrido desarrollado permite sostener que la propuesta de Laclau y Mouffe constituye un giro decisivo en la teoría del sujeto político, en la medida en que rompe con toda concepción esencialista y con la idea de un sujeto histórico previamente dado. Al desplazar la centralidad desde la estructura hacia las prácticas de articulación, introducen una comprensión de lo social marcada por la contingencia, el antagonismo y la imposibilidad de toda clausura definitiva. En este marco, el sujeto deja de ser fundamento de la acción para convertirse en efecto de configuraciones siempre inestables, lo que permite dar cuenta de la heterogeneidad de las luchas contemporáneas y de la complejidad del campo político.

Sin embargo, aunque en desarrollos posteriores a *Hegemonía y estrategia socialista* se reformulan algunos de estos planteamientos, mediante nuevas categorías y precisiones conceptuales, el núcleo de esta reconfiguración sigue planteando dificultades. En particular, deja abierta la cuestión de cómo articular la dimensión discursiva con las condiciones materiales de la vida social y cómo sostener una noción consistente de acción política en ausencia de un sujeto relativamente estable. En este sentido, más que clausurar el problema del sujeto, la propuesta de Laclau y Mouffe lo reabre en nuevos términos, mostrando tanto su potencia teórica como los límites que aún exigen elaboración.

Referencias bibliográficas

Acha, O. (2022). El problema del sujeto en la teoría crítica marxista: Individuo, clase social y capital. Las identidades colectivas entre los ideales y la ficción, (pp. 171–192). Recuperado de <https://www.jstor.org/stable/jj.27374487.12>

Echevarría, B. (2011). *Discurso crítico y modernidad*. Bogotá: Ediciones desde abajo

Etchegaray, R. (2011). La ontología política de E. Laclau y Ch. Mouffe. *Nuevo Pensamiento*, 1(1). Recuperado de <https://p3.usal.edu.ar/index.php/nuevopensamiento/article/view/6727>

Expósito, J. (2017). El pensamiento de Ernesto Laclau: potencias y li-

mitaciones de su crítica a la teoría marxista. *Revista Internacional De Pensamiento Político*, 12, 393–408. Recuperado de <https://www.upo.es/revistas/index.php/ripp/article/view/3245>

Gómez, S. (2016). La ciudadanía: una Lectura en clave de Chantal Mouffe y Ernesto Laclau. *Tabula Rasa*, (26), 193–219. Recuperado de <https://doi.org/10.25058/20112742.194>

Hamburger, A. (2014). El socialismo del siglo XXI en América Latina: características, desarrollos y desafíos. *Revista de Relaciones Internacionales, Estrategia y Seguridad*, 9(1), 131–154. Recuperado de http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1909-30632014000100007&lng=en&tlng=es.

Harnecker, M. (2010). América latina y el socialismo del siglo xxi. Recuperado de <http://biblioteca.clacso.edu.ar/Chile/inedh/20161214062259/socialismosxxiMH.pdf>

Kitay, I. (2015). En busca del sujeto revolucionario. Ser genérico y proletariado en los jóvenes Marx y Engels. In *XI Jornadas de Sociología*. Recuperado de <https://cdsa.aacademica.org/000-061/277.pdf>

Kohan, N. (2006). Desafíos actuales de la teoría crítica frente al posmodernismo. *Cátedra Che Guevara–Colectivo Amauta*. Recuperado de https://www.lahaine.org/amauta/b2-img/nestor_desa.pdf

Laclau, E. y Mouffe, C. (1987). Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia. Recuperado de https://enriquedus-sel.com/txt/Textos_200_Obras/Aime_zapatistas/Hegemonia_estrategia-Ernesto_Laclau.pdf

Laleff, R. (2021). El sujeto en Laclau y Mouffe. El concepto de sujeto en el pensamiento contemporáneo, (pp. 161–187). Recuperado de <https://doi.org/10.2307/jj.12865287.9>

Martínez, C. (2019). Problemáticas de la articulación del discurso en Ernesto Laclau y Chantal Mouffe: amenazas y desafíos. *Oxímora. Revista Internacional De Ética Y Política*, (16), 33–49. Recuperado de <https://doi.org/10.1344/oxi.2020.i16.29816>

Paris, P. (2018). Un camino con baches: La negatividad en la obra de Laclau. *Anacronismo e irrupción: Revista de teoría y filosofía política clásica y moderno*, 8 (15), 56-72. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6799778>

Quiroga, M. (2014). Discursos y sujetos. Algunos nexos y tensiones entre las perspectivas teóricas de Michel Foucault y Ernesto Laclau. *Estudios Políticos*, (45), 79-94. Recuperado de http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0121-51672014000200005&lng=en&tlng=es.

Rossi, C. (2015). Individuo, ser social y sujeto colectivo: conceptos fundantes del socialismo y la teoría social. *XI Jornadas de Sociología*. Recuperado de <https://cdsa.aacademica.org/000-061/276.pdf>

Sandoval, J. (2015). ¿Qué sujeto? ¿Qué cambio?: Laclau y el problema del sujeto de la acción política transformadora. *Pléyade*, (16), 119–138. Recuperado de <https://www.revistapleyade.cl/index.php/OJS/article/view/136>

Valdés, C. (2019). Itinerario de la categoría de sujeto político en el pensamiento de Ernesto Laclau. *Izquierdas*, (48), 164-189. Recuperado de <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-50492019000400164>

Veltmeyer, H. (2006). El proyecto post-marxista: aporte y crítica a Ernesto Laclau. *Theomai: estudios sobre sociedad, naturaleza y desarrollo*, 14, 1-15. Recuperado de https://library2.smu.ca/bitstream/handle/01/21960/Veltmeyer_Henry_2006_01.pdf?sequence=1

Ventura, E. (2015). El concepto de trabajo en el joven Marx: enajenación, autorrealización, socialismo. *Revista Humanidades*, 2. Recuperado de <https://revistas.ues.edu.sv/index.php/humanidades/article/view/28>

Fundamentos de una razón híbrida: transculturación e injusticia epistémica en el Perú colonial temprano en la obra de Rivara de Tuesta

Foundations of hybrid reason: transculturation and epistemic injustice in early colonial Peru in Rivara de Tuesta's work

Iván Adolfo Natterri Romero

Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú

ivan.natterri@unmsm.edu.pe

<https://orcid.org/0000-0002-9568-952X>

Resumen

Este artículo analiza la obra de María Luisa Rivara de Tuesta sobre la filosofía colonial temprana desde la perspectiva de la epistemología social y los estudios culturales. Argumentamos que su análisis histórico documenta, implícitamente, la emergencia de una tercera episteme o razón híbrida. Utilizando los conceptos de injusticia epistémica (testimonial y hermenéutica) y transculturación (como neoculturación estructural), demostramos cómo la descalificación del saber andino y la insuficiencia de los marcos escolásticos forzaron la creación de nuevos criterios de validación que incorporaron la experiencia empírica americana. Concluimos que Rivara ofrece una genealogía fundamental para entender la epistemología latinoamericana.

Palabras clave: epistemología latinoamericana, filosofía colonial, injusticia epistémica, razón híbrida, transculturación

Fecha de recepción: 06/11/2024

Fecha de aceptación: 24/02/2025

Abstract

This article examines María Luisa Rivara de Tuesta's work on early colonial philosophy through the lens of social epistemology and cultural studies. We argue that her historical analysis implicitly documents the emergence of a third episteme or hybrid reason. Employing the concepts of epistemic injustice (testimonial and hermeneutical) and transculturation (understood as structural neoculturation), we demonstrate how the dismissal of Andean knowledge and the inadequacy of Scholastic frameworks necessitated the creation of new validation criteria that incorporated the American empirical experience. We conclude that Rivara provides a fun-

damental genealogy for understanding Latin American epistemology.

Keywords: latin American epistemology, colonial philosophy, epistemic injustice, hybrid reason, transculturation

1. Introducción

La vasta obra historiográfica de María Luisa Rivara (2002, 2006) de Tuesta acerca de la filosofía en el Perú, se ha considerado tradicionalmente como un pilar de la historia de las ideas en América Latina. Sus análisis del pensamiento prehispánico, la llegada de la escolástica y la extirpación de idolatrías son de una erudición ineludible; nos ofrecen un mapa del pensamiento virreinal peruano. Pero ¿qué pasa si leemos su extenso relato histórico no como un fin per se sino como la evidencia de un dramático desarrollo epistemológico subyacente? ¿Qué pasa si, en lugar de preguntar solo qué pensaban los filósofos coloniales, preguntamos por las estructuras mismas que validaban sus conocimientos en el siglo XVI?

Este artículo se desarrolla a partir de una productiva tensión: entre el análisis histórico de Rivara y el arsenal conceptual de la epistemología social contemporánea. Únicamente la filosofía colonial ha sido objeto de estudios académicos (Pocoré Apari, 2018), en tanto que la transculturación ha provocado encendidos debates en torno a la literatura (Suárez Pomar, 2022) y la injusticia epistémica se ha vinculado a un amplio abanico de fenómenos (Dotson, 2016; Pohlhaus Jr., 2012); no obstante, su intersección, con miras a la lectura de la obra de Rivara como una genealogía de la epistemología latinoamericana ha permanecido notablemente inexplorada.

Curiosamente, al sumergirnos en esta tarea, descubrimos que la propia Rivara, aunque sin quererlo y sin nombrarlo, propone los elementos de los que disponemos para realizar esta relectura. Su trabajo no es un mero catálogo; su trabajo es un testimonio de una fractura. Argumentamos que la interpretación de Rivara de Tuesta (2000, 2006) documenta implícitamente la aparición de una tercera episteme o razón híbrida en la filosofía colonial temprana. Proponemos que esta razón, que combina la autoridad escolástica, la lógica aristotélica y la experiencia empírica americana, no es una mera mezcla o un mestizaje. Argüimos, en cambio, que es una neoculturación epistémica (Ortiz, 1973) y una nueva estructura de justificación forjadas en y por el conflicto. Esta estructura emerge, como intentaremos demostrar, no por un diálogo armónico, sino como una respuesta adaptativa y una imaginación resistente (Medina, 2013) a la profunda injusticia hermenéutica (Fricker, 2007) y a la violencia epistémica (Dotson, 2016) del punto cero coloniales.

Para sustentar esta tesis, el artículo procederá en tres partes. Primero, estableceremos nuestro marco conceptual, poniendo en diálogo la injusticia epistémica (Fricker, 2007; Medina, 2013) con la transculturación (Ortiz, 1973; Rama, 1982); argumentaremos que la aplicación de Rama (1982) del concepto a las estructuras nos permite, por analogía, aplicarlo a la epistemología. Segundo, aplicaremos este lente analítico directamente a la obra de Rivara de Tuesta, mostrando cómo su documentación de la descalificación del saber andino (injusticia testimonial), la insuficiencia de los marcos europeos (injusticia hermenéutica) y el surgimiento de la experiencia como criterio (ej. Acosta), proveen la evidencia para nuestra hipótesis. Finalmente, la Discusión pondrá estos hallazgos en un diálogo crítico con literatura de alto impacto que hemos recopilado; utilizaremos conceptos como corrupción epistémica (Kidd, 2020), porosidad (Bernasconi, 2024) y filosofía andina (Nakano, 2025; Lajo, 2005) para profundizar nuestro análisis y subrayar la contribución epistemológica perdurable de María Luisa Rivara de Tuesta.

2. Metodología

El presente artículo de investigación se articula sobre la base de una metodología cualitativa, de carácter hermenéutico y analítico-conceptual. Dado que nuestra pregunta de investigación no busca medir un fenómeno empírico, sino reinterpretar un corpus textual (la obra de Rivara) para develar una estructura epistemológica subyacente (la razón híbrida), nuestro método no es experimental, sino de exégesis y síntesis teórica.

El diseño de esta investigación se estructura en tres fases metodológicas precisas. Primero, realizamos una selección y análisis crítico de fuentes primarias; definimos como nuestro corpus central las obras de María Luisa Rivara de Tuesta (2000, 2006) que abordan específicamente el periodo colonial temprano. El análisis de estas fuentes no fue meramente descriptivo; buscamos activamente la evidencia textual de los criterios de validación epistemológica (autoridad, lógica, experiencia) que Rivara documenta, aunque ella misma no los haya categorizado de ese modo.

Segundo, construimos un marco conceptual interdisciplinario que funciona como nuestro aparato analítico (Palmié, 2023, p. 22). Este marco se seleccionó estratégicamente para responder a dos problemas centrales que detectamos en el análisis de Rivara: 1) El problema del silenciamiento, para el cual recurrimos a la injusticia epistémica (Fricker, 2007) y la resistencia epistémica (Medina, 2013); y 2) El problema de la creación híbrida, para el cual recurrimos a la transculturación (Ortiz, 1973), apoyándonos en la innovación de Rama

(1982) de aplicar el concepto a las estructuras (Suárez Pomar, 2022).

A su vez, todo lo anterior hará surgir una pregunta metodológica inevitable: ¿cómo podemos justificar el uso de los conceptos del siglo XXI, como la injusticia epistémica, para analizar un corpus histórico del siglo XVI sin caer en un anacronismo presentista? Podría argumentarse que es un error. Pero nuestra respuesta es estricta: no estamos analizando la conciencia de los actores de la misma centuria. Lo que hacemos en relación con todo ello es una lectura hermenéutica de la interpretación que hizo Rivara de Tuesta de ese periodo. Nuestro diálogo, de hecho, es con su obra. Pero usamos las herramientas epistémicas de Fricker y Dotson para iluminar las implicaciones de esta epistemología sobre el corpus que los hechos históricos que empleó Rivara a trabajar. Hasta ahora, nos damos cuenta de que nuestra distancia temporal es, de hecho, nuestro poder, nuestra riqueza, nuestra nueva perspectiva sobre lo que los actores que lo vivieron no tenían.

Tercero, y de mayor importancia, nuestro meticuloso enfoque incluye un detallado metaanálisis de literatura secundaria avanzada que aborda estos temas teóricos profundamente. Sin embargo, no se utilizan para fundamentar nuestro argumento central; en su lugar, se reservan para la sección de Discusión. Más específicamente, este enfoque metodológico cuidadosamente elaborado y ejecutado nos permite superponer capas de análisis enriquecedor, ya que hacemos uso de conceptos como la violencia epistémica (Dotson, 2016), la corrupción epistémica (Kidd, 2020), y la porosidad (Bernasconi, 2024) con el propósito de enriquecer, complejizar y darle validez a la metodología los datos existentes con el fin de propulsar las afirmaciones de originalidad sobre la razón híbrida de Rivara con la intención de ubicarla en el contexto del discurso académico contemporáneo.

En síntesis, nuestra metodología es una hermenéutica crítica de la transculturación epistémica; un método que lee la historia de las ideas como una genealogía de las estructuras de justificación.

3. Marco teórico: Injusticia Epistémica y Transculturación como claves de lectura

En consecuencia, un análisis completo y riguroso de las ideas filosóficas a través del tiempo, especialmente en circunstancias marcadas por profunda asimetría de poder, como el complejo y significativo encuentro colonial en América Latina, no puede saturarse meramente con la descripción superficial de las doctrinas. Por lo tanto, ¿basta con saber cómo pensaban en ese momento, sino también debemos identificar

cómo las dinámicas y relaciones de poder influyeron esencialmente en la producción, difusión y recepción del conocimiento mismo? A la luz de estas consideraciones previas, propongo encarar el análisis de la obra de la filósofa María Luisa Rivara de Tuesta sobre la filosofía colonial temprana del Perú a través de dos conceptos estrechamente conectados de forma intrínseca: la injusticia epistémica, tal como la proponen y desarrollan las teorías contemporáneas de Miranda Fricker y José Medina, y la noción de transculturación, originalmente propuesta por el renombrado Fernando Ortiz y desarrollada más adelante por el influyente Ángel Rama. Considero que esta doble perspectiva conceptual es capaz de iluminar de manera efectiva la hipótesis central de esta investigación: la emergencia de una tercera episteme o razón híbrida que surge como un resultado conflictivo y complejo en este tipo de encuentros histórico.

3.1. El Diagnóstico: Las Formas de la Injusticia Epistémica

La filosofía, curiosamente, ha dedicado volúmenes a la justicia, pero ha mantenido un relativo silencio sobre su contraparte, la injusticia (Fricker, 2007, Prefacio, p. vii). Miranda Fricker (2007) rompe este silencio al proponer la categoría de injusticia epistémica, la cual consiste, fundamentalmente, en "un daño hecho a alguien específicamente en su capacidad como conocedor" (p. 1). Este daño, argumenta, es intrínseco y atenta contra una capacidad esencial del valor humano (Fricker, 2007, p. 44). Fricker distingue dos formas principales de esta injusticia, ambas cruciales para entender la dinámica colonial.

La primera es la injusticia testimonial. Esta ocurre, en su caso central, cuando un oyente asigna un "déficit de credibilidad a un hablante debido a un prejuicio de identidad por parte del oyente" (Fricker, 2007, p. 28). Es decir, la palabra del hablante es devaluada no por su contenido o por evidencia en contra, sino por quién es el hablante, por su pertenencia a un grupo social sobre el cual pesan estereotipos negativos. Estos estereotipos, como señala Fricker (2007), a menudo operan sutilmente, no necesariamente como creencias explícitas, sino como parte de la imaginación social colectiva que "puede impactar en el juicio del oyente sin su consentimiento o incluso sin su conciencia" (p. 37). Vamos, el prejuicio que opera sin que te des cuenta, una heurística social perezosa. El daño resultante no es solo la pérdida de conocimiento potencial para el oyente, sino, fundamentalmente, la degradación del hablante en tanto que conocedor, una forma de objetivación epistémica que, como indica Fricker (2007), lo reduce de informante a mera fuente de información (p. 132). ¿Podemos acaso dudar que la descalificación sistemática del sa-

ber de los amautas andinos como idolatría, documentada por Rivara de Tuesta (2000, pp. 219, 252), encaja dolorosamente en esta descripción?

La segunda forma es la injusticia hermenéutica. Esta se produce en una etapa anterior, cuando una "brecha en los recursos hermenéuticos colectivos [...] pone a alguien en una desventaja injusta cuando se trata de dar sentido a sus experiencias sociales" (Fricker, 2007, p. 1). Esta brecha no suele ser neutral; como Fricker (2007) argumenta, tiende a afectar desproporcionadamente a grupos que sufren una marginación hermenéutica, cuya participación desigual en las prácticas que generan significados sociales es notable (p. 153). El resultado es un "prejuicio estructural de identidad en el recurso hermenéutico colectivo" (Fricker, 2007, p. 155), donde las interpretaciones dominantes oscurecen o trivializan las experiencias de los marginados. La dificultad para nombrar el acoso sexual antes de que el feminismo forjara el concepto es el ejemplo paradigmático de Fricker (2007, pp. 149-151). En el contexto colonial temprano que Rivara de Tuesta (2000) analiza, ¿no podríamos ver una injusticia hermenéutica masiva en la inadecuación del marco conceptual escolástico-cristiano para comprender —y por ende, para permitir a los propios indígenas articular— la complejidad de la cosmovisión, la organización social o la ética andinas?

Aunque Medina (2013) reconoce y valida el trabajo extremadamente valioso realizado por Fricker, insiste de manera vigorosa en que se debe ir mucho más allá de su marco propuesto, especialmente en el análisis crítico de situaciones de opresión racial y de género, incluyendo la dimensión de resistencia como esencial. Medina (2013) presenta evidencia persuasiva de que una comprensión comprehensiva de la injusticia epistémica exige un enfoque que se expandiría más allá de la perspicacia de Fricker para explorar "cómo operan las injusticias epistémicas en contextos específicos de opresión racial y de género y cómo se relacionan con la resistencia" (p. 2). Nuevos conceptos introducidos por Medina incluyen la meta-ceguera epistémica, que es una condición en la cual los individuos privilegiados no solo son a menudo ignorantes de las injusticias que enfrentan los demás, sino que también "son ignorantes de su ignorancia y de cómo beneficia y contribuye a su privilegio" (Medina, 2013, p. 33). Además, Medina propone la definición de la ignorancia activa como "la forma de ignorancia que es producida y preservada activamente a través de prácticas evasivas, de descarte y resistencia epistémica y de autoengaño que fundamente el status quo del privilegio social" (p.3). Este tipo de ignorancia agrega Medina (2013), se alimenta de vicios epistémicos como la "arrogancia epistémica, la pereza

epistémica, y la cerrazón mental" (p.3), los que se consideran bloqueos contundentes en el camino hacia la verdadera justicia y equidad social.

Expandiendo la injusticia hermenéutica, Medina (2013) afirma que las brechas interpretativas a menudo no son neutrales, sino que reflejan "distorsiones hermenéuticas producidas y reproducidas activamente en las interacciones sociales que silencian o marginan ciertas voces y experiencias" (p. 53). En contrapartida a esta opresión, Medina (2013) destaca la capacidad de agencia de los oprimidos al señalar que pueden desarrollar "imaginaciones resistentes que pueden ser cultivadas y nutridas a través de prácticas sociales alternativas que desafían las normas dominantes" (p. 4). La superación de la injusticia requiere, según Medina (2013), buscar la fricción epistémica, descrita como el roce de perspectivas distintas necesario para tomar conciencia de "los límites y puntos ciegos de nuestra propia perspectiva y de las limitaciones de nuestros marcos conceptuales" (p. 58). Finalmente, Medina (2013) sugiere que las experiencias de opresión pueden generar "ventajas epistémicas [...] al proporcionar sensibilidades y recursos críticos para percibir e interpretar fenómenos sociales que a menudo no están disponibles para los privilegiados" (p. 35). Su marco nos permite preguntar: ¿Qué formas de ignorancia activa y meta-ceguera operaban en los colonizadores? ¿Y qué imaginaciones resistentes, qué fricción epistémica, podemos rastrear en las respuestas y adaptaciones documentadas por Rivara?

3.2. El Proceso: Transculturación y la Creación de lo Nuevo

Si la injusticia epistémica nos sirve como diagnóstico del conflicto, la transculturación nos ofrece una lente para analizar el proceso resultante. Fernando Ortiz (1973), al estudiar la formación de la cultura cubana, sintió la necesidad de ir más allá del término "aculturación". Como él mismo explica, "entendemos que el vocablo transculturación expresa mejor las diferentes fases del proceso transitorio de una cultura a otra, porque éste no consiste solamente en adquirir una distinta cultura" (pp. 99-100). Este proceso, argumenta, no es una simple adquisición.

Implica, por un lado, una dolorosa "pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera decirse una parcial desculturación, fenómeno que ha sido poco estudiado" (Ortiz, 1973, p. 100). Ciertamente, la imposición colonial implicó una vasta desculturación del mundo andino. Pero el concepto de Ortiz se vuelve especialmente poderoso al señalar que la transculturación conlleva también, y de manera crucial, "la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse de neoculturación, como bien indicara Bronis-

law Malinowski" (p. 100). No se trata de una suma, sino de una síntesis compleja y a menudo conflictiva. Como advierte Ortiz (1973), el contacto cultural es un proceso "en el cual ambas partes de la ecuación resultan modificadas, [...] ambas sufren hondos cambios" (p. 100), generando "una nueva realidad, compuesta y compleja; [...] que no es una aglutinación mecánica [...] sino un fenómeno nuevo, original e independiente" (p. 100). Palmié (2023) nos recuerda, sin embargo, que este proceso no fue un idilio; para Ortiz, el contacto cultural era "fundamentalmente agonístico, caracterizado por la violencia y la coerción" (p. 24), un "abrazo de anaconda" lleno de luchas y desgarramientos.

¿Puede esta dinámica aplicarse al ámbito del conocimiento mismo? ¿A las formas de pensar, argumentar y validar? Ángel Rama (1982) da un paso decisivo en esta dirección. Al analizar la literatura latinoamericana, Rama aplica la transculturación no solo a los temas o contenidos, sino a las estructuras formales. Observa cómo la literatura regionalista o indigenista logra autenticidad no solo al incorporar elementos locales, sino al reestructurar "la lengua literaria heredada para adecuarla a la transmisión de una nueva materia social y estética que no había producido" (Rama, 1982, p. 73). Esta operación afecta, según Rama (1982), el proceso creativo "no sólo a nivel temático [...] sino también de estructuración lingüística y de composición literaria, que son los que aseguran la eficiencia artística" (p. 47). El escritor transculturador, a menudo bicultural como José María Arguedas, opera una "transferencia lingüístico-cultural" (Rama, 1982, p. 215) que genera "nuevas entidades artísticas, vigorosas y originales, que enriquecen el panorama cultural general" (p. 78). Rama (1982) subraya la selectividad del proceso, afirmando que la cultura receptora "recompone autónomamente los materiales recibidos, según sus propios patrones y necesidades internas" (p. 41). No solo contenidos. Estructuras.

3.3. Hacia una Hipótesis: Transculturación Epistémica ante la Injusticia Hermenéutica

El trabajo de Rama nos proporciona la justificación teórica para extender el concepto de transculturación al dominio epistémico. Proponemos, entonces, leer la filosofía colonial temprana a través de esta lente. La injusticia hermenéutica generada por la inadecuación del aparato conceptual escolástico para la realidad americana, sumada a la injusticia testimonial que devaluaba el saber indígena, crearon una profunda crisis epistémica. Ante esta crisis, ¿no es plausible pensar que surgió una transculturación epistémica?

Siguiendo a Ortiz (1973), podemos hipotetizar una desculturación

epistémica (la pérdida forzada de marcos andinos de validación) y una aculturación epistémica (la imposición parcial de la lógica y autoridad escolásticas). Pero, crucialmente, y aquí radica nuestra lectura de Rivara de Tuesta, proponemos buscar evidencia de una neoculturación epistémica: la creación de esa tercera episteme o razón híbrida. Esta no sería ya la escolástica europea pura, ni tampoco el pensamiento andino intacto, sino una nueva estructura de justificación, forjada en la tensión colonial, que –como sugiere el esquema inicial basado en Rivara– combinaba la autoridad teológica y la lógica aristotélica con un elemento disruptivo y fundamental: la experiencia empírica americana, esa realidad terca que se resistía a encajar en los moldes importados.

Esta razón híbrida puede entenderse, en los términos de Medina (2013), como una forma compleja de resistencia epistémica y/o como el resultado de una necesaria fricción epistémica. No necesariamente una síntesis armoniosa, sino quizás una estructura inestable, llena de tensiones, pero funcionalmente adaptada –al menos parcialmente– para navegar la nueva y conflictiva realidad epistémica colonial. Es la búsqueda de esta estructura epistémica transculturada, como respuesta a las injusticias epistémicas del encuentro colonial, lo que guiará nuestro análisis de la obra de Rivara de Tuesta en las secciones siguientes. No pretendemos encontrar una doctrina explícita en Rivara, sino rastrear en su minucioso análisis histórico los indicios de esta reconfiguración en la forma de validar el conocimiento. Esta hipótesis, por supuesto, es una lectura entre líneas. Rivara nunca la formula así. Pero ¿acaso no es esa la tarea de la genealogía epistémica?

4. Análisis en la Lectura de Rivara de Tuesta: La Razón Híbrida Emergente: Injusticia Epistémica y Transculturación

El encuentro colonial en los Andes, tal como lo reconstruye María Luisa Rivara de Tuesta (2000, 2006) a través de sus estudios sobre el pensamiento prehispánico y la filosofía colonial temprana, no fue meramente un choque de ejércitos o sistemas políticos, sino, fundamentalmente, una colisión de universos epistémicos. ¿Cómo interpretar esta fractura, este violento solapamiento de mundos del saber? Analizar esta colisión a través de las lentes de la injusticia epistémica (Fricker, 2007; Medina, 2013) y la transculturación (Ortiz, 1973; Rama, 1982) permite desentrañar una hipótesis latente, aunque potente, en la obra de Rivara: la emergencia conflictiva de una tercera episteme o razón híbrida. No pretendemos encontrar esta tesis formulada explícitamente por la autora, pues su enfoque es primordialmente histórico; sin embargo, pro-

ponemos mostrar cómo su riguroso análisis histórico proporciona la evidencia para argumentar que, precisamente en respuesta a profundas injusticias epistémicas, se gestó un nuevo modo de validar el conocimiento, una neoculturación epistémica (Ortiz, 1973, p. 100) forjada en la tensión indeleble entre la herencia andina y la imposición escolástica.

4.1. La Imposición de un Régimen de Verdad y la Injusticia Testimonial: El Punto Cero Epistémico

El punto de partida del drama epistémico colonial es, ineludiblemente, la imposición violenta de un régimen de verdad. Rivara de Tuesta (2000) documenta cómo la filosofía escolástica no llegó a los Andes como una corriente de pensamiento más, susceptible de diálogo o comparación, sino como el marco de racionalidad por excelencia, investido del poder político y religioso para descalificar cualquier alternativa (pp. 230, 236-237). La autora señala, con base en las crónicas, que la valoración inicial del complejo pensamiento andino por parte de los conquistadores estuvo marcada por una profunda incomprensión y un prejuicio casi insalvable (Rivara de Tuesta, 2000, pp. 134-137). En este contexto de asimetría radical, el saber ancestral de los amautas, los sabios incaicos, fue sistemáticamente relegado y estigmatizado. Como Rivara de Tuesta (2000) observa reiteradamente, este saber, que incluía cosmología, ética, historia y técnicas sofisticadas, fue frecuentemente etiquetado de manera reductiva como mera "idolatría" (pp. 219, 252, 318).

Esta descalificación no era, por supuesto, un juicio epistémico neutro sobre la veracidad o falsedad del contenido del saber andino. Era, fundamentalmente, un acto cargado de poder que materializa de forma paradigmática la definición de injusticia testimonial propuesta por Fricker (2007). Como argumenta Fricker (2007), esta injusticia ocurre cuando un oyente asigna un "déficit de credibilidad [a un hablante] debido a un prejuicio de identidad por parte del oyente, como en el caso donde la policía no cree a alguien porque es negro" (p. 28). Al indígena, y particularmente al amauta, se le negó sistemáticamente la condición de sujeto epistémico fiable debido a su identidad "pagana", "gentil" o "bárbara", categorías definidas desde el centro del poder colonial. Este prejuicio de identidad, como lo llamaría Fricker (2007, p. 27), no solo impidió la transmisión y valoración de conocimientos específicos (un daño epistémico instrumental), sino que funcionó como una degradación intrínseca. En efecto, se dañaba al sujeto "específicamente en su capacidad como conocedor" (Fricker, 2007, p. 1), una capacidad que, como ella misma subraya, es "esencial para el valor hu-

mano" (Fricker, 2007, p. 44). La reducción del pensamiento andino a "idolatría" era, por tanto, una forma de deshumanización epistémica.

Esta injusticia testimonial fundacional se vio perpetuada y reforzada, como sugiere el análisis de Medina (2013), por una ignorancia activa y una meta-ceguera por parte de los agentes coloniales. Medina (2013) define la ignorancia activa como aquella que "es producida y preservada activamente a través de prácticas epistémicas de evasión, descarte, resistencia y autoengaño que apuntalan los privilegios sociales" (p. 3). La persistencia en ver el complejo sistema religioso, cosmológico y ético andino únicamente como "idolatría" demoníaca –incluso cuando cronistas más sensibles como José de Acosta, analizado por Rivara de Tuesta (2000, pp. 142-146; 2006, pp. 10-31), vislumbraban su racionalidad interna y complejidad– puede interpretarse como una manifestación de esta ignorancia activa. Se mantenía así un marco interpretativo simplista que servía para justificar la dominación y la misión evangelizadora. A su vez, la incapacidad de muchos colonizadores para reconocer los límites de su propia perspectiva eurocéntrica ilustra la meta-ceguera que Medina (2013) describe como la condición en que los privilegiados "son ignorantes acerca de su propia ignorancia y de cómo ésta los beneficia" (p. 33). Más aún, esta dinámica de silenciamiento puede ser afinada con el concepto de "sofocamiento testimonial" de Dotson (2016), que ocurre cuando el hablante se autocensura al percibir a su audiencia como "incapaz o no dispuesta a asegurar la apropiada recepción de su testimonio" (p. 244). El indígena sabía que su saber sería recibido como idolatría, por lo que lo sofocaba; creando así la ilusión de conversión que tanto frustraba a los extirpadores.

4.2. El Vacío Hermenéutico: El Problema Americano y la Inadecuación Escolástica

La imposición violenta de la escolástica y la simultánea descalificación del saber andino no solo constituyeron una flagrante injusticia testimonial, sino que, además, abrieron una profunda brecha conceptual, generando lo que Fricker (2007) denomina injusticia hermenéutica. Esta se produce cuando una "brecha en los recursos hermenéuticos colectivos [...] pone a alguien en una desventaja injusta cuando se trata de dar sentido a sus experiencias sociales" (p. 1). La realidad americana, radicalmente distinta de la europea, presentaba fenómenos naturales, estructuras sociales y dilemas éticos –el recurrente "problema americano"– para los cuales el aparato conceptual importado resultaba manifiestamente insuficiente o inadecuado.

Rivara de Tuesta (2000) dedica una atención considerable, por ejemplo, al intrincado debate sobre la naturaleza y capacidad racional de los indios (pp. 218-226). Este debate, argumentamos, es un síntoma inequívoco de una crisis hermenéutica colonial. ¿Cómo clasificar a estos seres humanos que no encajaban limpiamente ni en las categorías bíblicas (¿descendientes de qué tribu perdida?) ni en las aristotélicas (¿eran "bárbaros" por naturaleza?) preestablecidas? La tensión entre la postura de Sepúlveda (indios como "siervos por naturaleza") y la de Las Casas (defensa de su plena humanidad), así como las soluciones intermedias de Vitoria o Acosta (la idea de "tutela"), reflejan, como muestra Rivara de Tuesta (2000, pp. 218-223), el enorme esfuerzo conceptual por dar sentido a esta alteridad radical dentro de un marco preexistente que se revelaba estrecho. Como señala la propia Rivara de Tuesta (2000), incluso un pensador tan agudo como Acosta tuvo que recurrir a clasificaciones tripartitas de "bárbaros" para intentar organizar la diversidad humana encontrada (p. 223), evidenciando la dificultad para conceptualizar adecuadamente al "otro" americano.

Esta brecha hermenéutica, sin embargo, no era cognitivamente neutral en sus efectos. Siguiendo a Fricker (2007), afectaba desproporcionadamente a los indígenas, quienes sufrían una severa marginación hermenéutica (p. 153). Sus propias experiencias—sociales, religiosas, cosmológicas, éticas—quedaban oscurecidas, distorsionadas o simplemente silenciadas al ser filtradas o juzgadas a través de un marco interpretativo ajeno, impuesto y funcional a los intereses del poder colonial. La injusticia, como argumenta Fricker (2007), residía precisamente en que esta dificultad para comprender y articular su propia realidad no era accidental, sino el resultado directo de un "prejuicio estructural de identidad en el recurso hermenéutico colectivo" (p. 155). Medina (2013) ahonda en esta idea al hablar de "distorsiones hermenéuticas producidas y reproducidas activamente en las interacciones sociales que silencian o marginan ciertas voces y experiencias" (p. 53). La dificultad para comprender al indígena, o para que el indígena se comprendiera a sí mismo en los nuevos términos, no era, por tanto, solo un problema cognitivo derivado del choque cultural; era también, y quizás, sobre todo, una herramienta—consciente o no—de dominación epistémica y política. Esta ignorancia hermenéutica, como la llamaría Pohlhaus Jr. (2012), no era pasiva, sino deliberada: una "falta de voluntad para ejercer la propia capacidad hermenéutica" (p. 727) que mantenía activamente la incomprensión para justificar la tutela.

4.3. Hacia la Neoculturación Epistémica: La Experiencia Americana como Criterio Emergente

Ante esta doble y entrelazada injusticia epistémica –la descalificación testimonial y el vacío hermenéutico–, ¿cómo reaccionó el pensamiento que intentaba operar en el crisol colonial? Aquí es donde proponemos aplicar decididamente el concepto de transculturación de Ortiz (1973), entendido no como mera mezcla, sino, a través de la decisiva lente de Rama (1982), como un proceso que afecta también a las estructuras formales del saber. Sostenemos que la obra misma de Rivara de Tuesta, particularmente su penetrante análisis de figuras bisagra como José de Acosta, proporciona la evidencia histórica para hipotetizar una neoculturación epistémica: la creación conflictiva y paulatina de una razón híbrida.

Recordemos la insistencia de Ortiz (1973) en que la transculturación implica no solo pérdida (desculturación) y adquisición (aculturación), sino, crucialmente, "la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse de neoculturación, como bien indicara Bronislaw Malinowski" (p. 100). Esta creación, advertía el sabio cubano, genera "una nueva realidad, compuesta y compleja; una realidad que no es una aglutinación mecánica de caracteres, [...] sino un fenómeno nuevo, original e independiente" (Ortiz, 1973, p. 100). Fue Rama (1982) quien demostró brillantemente cómo este proceso afecta las estructuras profundas, señalando que la cultura receptora (aun siendo subalterna) "recompone autónomamente los materiales recibidos, según sus propios patrones y necesidades internas, confiriéndoles una función distinta" (p. 41).

Nuestra hipótesis central es que la filosofía colonial temprana, tal como la presenta Rivara, experimentó un proceso análogo precisamente en sus estructuras de justificación epistémica. La escolástica, al transplantarse y enfrentarse a la radicalmente diferente realidad americana, simplemente no pudo mantenerse intacta; tuvo que transformarse. Rivara de Tuesta (2006), en su lúcido análisis de José de Acosta como científico –un análisis que resulta epistemológicamente fundamental–, nos ofrece una pista decisiva. La autora destaca cómo Acosta, un jesuita profundamente formado en la escolástica, no dudó en refutar errores consagrados de las máximas autoridades clásicas (Aristóteles, Plinio) basándose, de manera revolucionaria para su contexto, en la experiencia directa adquirida en América. Rivara de Tuesta (2006) cita la contundente afirmación de Acosta sobre la redondez del cielo, visible "con nuestros ojos los que vivimos en el Pirú; harto más manifiesta por la experiencia, de lo que nos pudiera ser por cualquier razón y demostración filosófica" (p. 11). Respecto a la supuesta inhabitabilidad de la zona tórrida, Rivara de Tuesta (2006) subraya cómo Acosta la desmiente categóricamente desde su propia vivencia: "la mayor parte de

este nuevo mundo [...] está entre los dos trópicos en la misma tórrida zona; [...] y por la mayor parte es región muy templada" (pp. 19-20).

Este recurso audaz y explícito a la experiencia empírica americana como criterio de validación del conocimiento, situándola incluso por encima de la autoridad filosófica clásica y de ciertas interpretaciones literales de textos sagrados, es, argumentamos con vehemencia, un indicio clave de la neoculturación epistémica en marcha. No se trata, evidentemente, de un abandono completo de la lógica aristotélica ni de la autoridad teológica —estas siguen siendo pilares fundamentales del pensamiento de Acosta y sus contemporáneos. Lo que se introduce, forzado por la nueva realidad incontrastable y por la profunda crisis hermenéutica que esta generaba, es un tercer elemento disruptivo y fundamental en la ecuación de la justificación: la experiencia vivida y observada en el Nuevo Mundo. Esta combinación tripartita —autoridad (teológica y filosófica reinterpretada) + lógica (aristotélica adaptada) + experiencia americana— constituiría el núcleo estructural de la emergente razón híbrida. No es todavía, claro está, una ciencia empírica moderna en sentido pleno, pero tampoco es ya, de ninguna manera, la escolástica europea pura y autosuficiente. Es, quizás con mayor propiedad, esa "nueva realidad, compuesta y compleja" de la que hablaba Ortiz (1973, p. 100) en el ámbito cultural, manifestándose ahora en el nivel de las estructuras epistémicas.

4.4. Resistencia y Selectividad Epistémica en el Crisol Colonial: Hacia una Conclusión Abierta

Esta paulatina emergencia de una razón híbrida no debe idealizarse como un proceso armonioso o una síntesis feliz, sino entenderse como parte intrínseca de una constante lucha epistémica. Medina (2013) nos recuerda pertinentemente la importancia crucial de las imaginaciones resistentes, aquellas "que pueden ser cultivadas y nutridas a través de prácticas sociales alternativas que desafían las normas dominantes" (p. 4). Desde esta perspectiva, ¿podríamos interpretar la razón híbrida no solo como un ajuste forzado, sino también como una sutil forma de imaginación resistente? ¿Un intento, quizás no del todo consciente, de forjar herramientas epistémicas parcialmente propias, o al menos refuncionalizadas, desde una posición subalterna o profundamente afectada por la alteridad americana impuesta?

Ángel Rama (1982), por su lado, enfatiza la selectividad inherente al proceso transculturador, la capacidad, incluso en condiciones de dominación, de la cultura receptora para elegir, filtrar y refuncionalizar elementos externos según sus propias lógicas o necesidades. Tal vez,

entonces, la razón híbrida no fue únicamente una imposición fallida o una simple adaptación pragmática. Quizás fue también, al menos en parte, el resultado de una selección activa —aunque constreñida— por parte de diversos pensadores coloniales (españoles impactados por la realidad, criollos buscando su lugar, mestizos operando como bisagras culturales) que, enfrentados a la ineludible fricción epistémica (Medina, 2013, p. 58) del Nuevo Mundo, seleccionaron y combinaron de manera funcionalmente nueva los recursos epistémicos a su disposición: los heredados (escolásticos), los observados (empíricos americanos) y, quizás subterráneamente, los ecos persistentes del saber andino implícitos en la propia realidad observada y en las interacciones cotidianas.

En consecuencia, Rivara de Tuesta (2000), al realizar un análisis detallado y minucioso de figuras históricas como Fray Jerónimo de Valera, (el mestizo reconocido como autor de la primera obra filosófica impresa en el Perú en 1610, pp. 298-316), o al investigar con rectitud las peculiaridades de la discusión ideológica entre tomismo, escotismo y suarismo, desempeñada en el Perú (pp. 239-251), ofrece el corpus de documentos históricos necesario y adecuado para no solo investigar, sino también explorar a fondo los procesos de selección, adaptación, resistencia y creación epistémica. Aunque la filósofa, leal a su vocación de historiadora de las ideas, no aborda su análisis explícitamente alrededor de los conceptos de injusticia epistémica o neoculturación que aquí planteamos, su trabajo minucioso nos permite rastrear cómo las diversas escuelas filosóficas europeas interactuaron conflictivamente con la realidad local y entre sí, generando un panorama de tensión único donde pudo gestarse, lenta y quizás fragmentariamente, esa neoculturación epistémica. La tercera episteme o la razón híbrida no sería solo un producto inevitable de la imposición y la adecuación conceptual, sino finalmente un documento de la agonía, la resistencia, y la creatividad epistémica emergente en el crisol necesariamente complejo y a menudo brutal del colonialismo. Es en la cuidadosa relectura de los análisis históricos de Rivara, armados ahora con las herramientas críticas de la injusticia epistémica y la transculturación estructural, donde esperamos encontrar la evidencia matizada y convincente de esta hipótesis sobre los fundamentos de una razón mestiza. La pregunta que queda es si esta agencia fue suficiente para subvertir el sistema, o si simplemente lo adaptó para hacerlo más eficiente.

5. Discusión

El análisis precedente, centrado en la obra de María Luisa Rivara de Tuesta (2000, 2006), ha postulado la emergencia de una tercera episte-

me o razón híbrida en el crisol de la filosofía colonial temprana. Hemos argumentado que esta nueva forma de validación del conocimiento, que combina la autoridad escolástica y la lógica aristotélica con la experiencia empírica americana, no fue un simple añadido; proponemos que fue una neoculturación epistémica (Ortiz, 1973) forjada en respuesta a la profunda injusticia hermenéutica y testimonial (Fricker, 2007) del encuentro colonial.

Sin embargo, para valorar plenamente la robustez de esta tesis y su relevancia para los debates contemporáneos, es imperativo poner nuestros hallazgos en un diálogo crítico y extenso. Esta discusión subsumirá el análisis de Rivara con los debates actuales sobre el pensamiento andino (que validan la existencia de la episteme silenciada); las teorías avanzadas de la injusticia epistémica (que nos dan un lenguaje más preciso para el daño colonial); y los estudios críticos sobre la transculturación (que afinan nuestra herramienta metodológica).

5.1. El Legado Epistémico Andino: Diálogo con la Filosofía Silenciada

Nuestra lectura de Rivara (2000) parte de su reconocimiento de una "estructura de pensamiento genuina y original" en el mundo prehispánico (p. 98). El análisis contemporáneo de la filosofía andina no solo valida este punto de partida; subraya la magnitud de la injusticia epistémica perpetrada. Rivara, con cautela metodológica, evitó el término filosofía; sin embargo, trabajos como los compilados por Nakano (2025) y la monografía de Pocore Apari (2018) sitúan esta misma estructura de pensamiento en el centro de un debate filosófico global sobre epistemologías alternativas.

Pocore Apari (2018), de hecho, utiliza a Rivara (2000) como argumento de autoridad para "destacar la existencia de una estructura de pensamiento genuina y original basada en la experiencia y la reflexión sobre conceptos como Wiracocha, Pacha y Runa" (p. 23). Al mismo tiempo, documenta la persistencia de la injusticia testimonial al revisar las posturas de autores (como Salazar Bondy) que negaron históricamente el estatus filosófico al pensamiento andino por carecer de sistematicidad escrita al modo occidental (Pocore Apari, 2018, pp. 15-17). Esta negación, vista desde Fricker (2007), es un claro ejemplo de "déficit de credibilidad debido a un prejuicio de identidad" (p. 28) epistémico; donde el quipu no fue reconocido como un vehículo válido para el pensamiento abstracto. Más aún, el trabajo de Lajo (2005) sobre el Qhapaq Ñan como una ruta inka de sabiduría nos permite calibrar la profundidad de la injusticia hermenéutica (Fricker, 2007). Lajo (2005) describe una epistemología andina radicalmente distinta, basada en la relacionalidad (Tinkuy), la complementariedad (Yanantin) y la Pachasofía; principios

que eran hermenéutica e intencionalmente inaccesibles para el marco escolástico. Por lo tanto, el silenciamiento que Rivara documenta no fue solo la supresión de un conjunto de creencias (idolatría); fue la desarticulación de una matriz epistémica completa, creando el vacío hermenéutico que la razón híbrida intentó, precariamente, llenar.

Finalmente, el análisis de Hoyt (2015) sobre Viracocha, aunque con un fin teológico distinto, nos sirve como una advertencia metodológica que refuerza la de Rivara (2000). Al intentar "probar que las leyendas de Viracocha eran [...] reminiscencias de la visita de Jesucristo" (Hoyt, 2015, p. 11), el autor ilustra la dificultad perenne de escapar a los marcos interpretativos dominantes; un problema que los propios cronistas del siglo XVI, fuente de Rivara, padecieron. Nos recuerda que el riesgo de imponer un marco hermenéutico externo, incluso con buenas intenciones, sigue presente.

5.2. Repensando la Injusticia: Violencia, Corrupción y Amnesia en el Análisis Colonial

Nuestro marco conceptual inicial utilizó a Fricker (2007) y Medina (2013). Sin embargo, los desarrollos teóricos más recientes en este campo, recopilados en nuestros textos complementarios, nos permiten un diagnóstico mucho más severo y preciso del trauma epistémico que Rivara documenta.

Lo que Rivara (2000) describe como "extirpación de idolatrías" (pp. 252, 317) o "descalificación del saber amauta" (p. 219) puede ser re-conceptualizado, de manera más incisiva, como violencia epistémica. Dotson (2016) define la violencia epistémica como "un fallo de una audiencia en corresponder comunicativamente [...] debido a ignorancia perniciosa" (p. 238). Esta no es una simple falla pasiva; es un acto violento de silenciamiento.

Podemos aplicar la taxonomía de Dotson (2016) al análisis de Rivara. La descalificación del amauta en los debates sobre la naturaleza del indio (Rivara, 2000, p. 218) es un caso paradigmático de acallamiento testimonial. Dotson (2016) explica que esto ocurre cuando la audiencia, debido a una "ignorancia perniciosa, no reconoce al hablante como un conocedor" (p. 240). Más sutilmente, la reticencia indígena a revelar sus verdaderas creencias a los extirpadores, un fenómeno que Rivara (2000) describe en su análisis de Avila (p. 318), puede entenderse como sofocamiento testimonial. Como explica Dotson (2016), esto ocurre cuando el hablante se autocensura al percibir a su audiencia como "incapaz o no dispuesta a asegurar la apropiada recepción de su testimonio" (p. 244). El indígena sabía que su saber sería recibido como idolatría, por lo que lo sofocaba; creando así la ilusión de conversión que tanto frustraba a los extirpadores.

¿Pero es esta injusticia un mero subproducto de la ignorancia pa-

siva? Pohlhaus Jr. (2012) nos ofrece un concepto más agudo: la ignorancia hermenéutica deliberada. Esta no es una ausencia pasiva, sino una "resistencia a [...] la fricción epistémica que podría llevar a uno a reconocer su propia complicidad" (Pohlhaus Jr., 2012, p. 722). Esta "falta de voluntad para ejercer la propia capacidad hermenéutica" (Pohlhaus Jr., 2012, p. 727) describe perfectamente la actitud colonial de no querer entender la lógica interna del pensamiento andino; mantener esa ignorancia era una estrategia de poder que justificaba la tutela.

Quizás el concepto más radicalmente útil sea el de corrupción epistémica de Kidd (2020). Recién ahora, escribiendo esto, me impacta la profundidad del daño que Kidd describe. No es solo silencio, es una corrupción del alma misma del conocimiento. El autor sostiene que la opresión social corrompe las prácticas epistémicas de todos los involucrados (p. 1). En el contexto de Rivara, esto significa que la situación colonial no solo silenció a los indígenas; también corrompió epistémicamente a los colonizadores, fomentando vicios como la "arrogancia epistémica, la pereza epistémica y la cerrazón mental" (Kidd, 2020, p. 3). Por lo tanto, ¿podemos realmente ver la "razón híbrida" que emerge como una síntesis superadora? ¿O debemos verla como una epistemología que nace ya dentro de un sistema epistémicamente corrupto?

Esta corrupción destruye la base de todo intercambio de saberes: la confianza. Daukas (2006) argumenta que la confianza epistémica está ligada a la ubicación social (p. 109). En el contexto de poder injusto descrito por Rivara, la confianza era imposible; el análisis de Daukas (2006) sugiere que la confianza epistémica "requiere un trasfondo de relaciones sociales no-injustas" (p. 115), algo ausente en la colonia. Finalmente, Tanesini (2018) introduce la "amnesia colectiva" (p. 195) como una forma de injusticia epistémica que socava la autoconfianza intelectual. La extirpación de idolatrías fue, precisamente, un proyecto de amnesia colectiva forzada; un intento deliberado de borrar la memoria epistémica andina, cuyo daño, como sugiere Rivara, persiste.

5.3. Refinando la Transculturación: De la Metáfora Agonística a la Porosidad Epistémica

Nuestro análisis de Rivara depende del concepto de transculturación de Ortiz (1973) como un proceso de neoculturación; sin embargo, la crítica contemporánea nos obliga a usar este término con una precisión que evite lecturas celebratorias. Palmié (2023), en su re-edición de Ortiz, nos advierte contra la metáfora simplista del "ajiaco", recordándonos que el concepto original de Ortiz estaba lejos de ser ar-

monioso. De hecho, Palmié (2023) subraya que el proceso era "fundamentalmente agonístico, caracterizado por la violencia y la coerción" (p. 24); es decir, un trauma marcado por una asimetría de poder radical, análogo a la conquista epistémica que Rivara describe. Esta visión conflictiva es reforzada por Arnedo-Gómez (2022), quien sitúa la transculturación como un concepto contrahegemónico (p. 2), propuesto por Ortiz precisamente para oponerse a la idea asimilacionista de "aculturación" (p. 7) que dominaba la antropología estadounidense.

Al analizar un proceso histórico, la transculturación de Ortiz resulta más apta que conceptos como la creolización. Como argumenta Rieumont (2023), la transculturación se enfoca en el "proceso histórico y las relaciones de poder"; mientras que la creolización "enfátiza la imprevisibilidad del resultado cultural" (p. 52). Dado que Rivara documenta un proceso histórico con fases y actores definidos, la transculturación es la herramienta adecuada.

Sin embargo, ¿cómo se aplica un concepto de mezcla cultural a sistemas abstractos como la epistemología? La crítica más potente para nuestra tesis es la de Bernasconi (2024), quien advierte que "la tendencia de Ortiz a caer en metáforas biológicas [trae] el peligro de retener una referencia a la pureza cultural" (p. 162). Para superar esto, Bernasconi (2024) sugiere recurrir a la "idea de la porosidad de las culturas, inicialmente promovida [...] por Walter Benjamin" (p. 162). Este concepto de porosidad epistémica es crucial. Nos permite describir la razón híbrida que encontramos en Rivara no como un choque de bloques sellados (Escolástica vs. Saber Andino); más bien, la experiencia empírica americana (el tercer elemento) se filtró inevitablemente a través de los poros de la estructura escolástica, transformándola desde dentro, como lo demuestra el análisis de Rivara (2006) sobre Acosta y su refutación de Aristóteles (pp. 19-20). Porosidad. No choque.

5.4. La Tercera Episteme como Transculturación Estructural: El Aporte de Rama

Nuestra hipótesis central sostiene que esta transculturación porosa afectó las estructuras mismas del conocimiento. Aquí es donde el aporte de Ángel Rama (1982) se vuelve indispensable, y la crítica contemporánea sobre él solidifica nuestro argumento.

Rama (1982), como señala Defelice (2023), buscaba definir la identidad latinoamericana resistiendo tanto a la dependencia cultural (modernización foránea) como al localismo ingenuo (p. 19), enfocándose en la "capacidad para seleccionar y resemantizar los productos

de la modernidad" (p. 23). El análisis de Suárez Pomar (2022) sobre Arguedas (el caso de estudio de Rama) es nuestra analogía perfecta. Suárez Pomar (2022) demuestra que Arguedas no solo mezcló contenidos, sino que aplicó la transculturación a la estructura sintáctica y léxica del castellano, creando un mestizaje (p. 163) para "mostrar en su ejercicio traductor la superposición y mutua influencia" (p. 161). Si, como de hecho se ilustra mediante el análisis y la investigación de los académicos antes mencionados, Rama y Suárez Pomar, la transculturación es capaz de re-estructurar, modificar y transformar la sintaxis de una lengua, entonces ¿no sería plausible y coherente desde un punto de vista metodológico plantear que también fuese capaz de re-estructurar la sintaxis del pensamiento, es decir, la complicada y multiforme estructura de la autojustificación filosófica"? Eso es exactamente lo que argumentamos que expone Rivara en su trabajo. Además, el trabajo del investigador Helgueta Manso (2024), nos proporciona un ejemplo adicional y significativo; al aplicar la noción de hibridez transcultural a fenómenos abstractos, como la expresión literaria de la poesía neomística (p.109), demostramos de manera convincente que su uso y aplicación no está limitado o restringido a lo material o folklórico, sino que tiene implicaciones mucho más significativas y profundas en los ámbitos del pensamiento y el conocimiento.

Si bien es preciso, en última instancia, que no se equivoque nuestra propuesta en este punto con la de otros estudios, es crucial establecer una distinción clara y precisa. Al hacerlo, el extenso análisis de Zhang et al. (2023) en lo que respecta a la noción de *transculturalidad* tal como la propone Welsch (p. 218) nos ayuda a hacer una distinción definitiva: no estamos utilizando un término posmoderno de hibridación globalizada que pueda ser de cualquier manera apropiado y desviado. En cambio, estamos tomando el concepto histórico y crítico latinoamericano de transculturación que, tal como se proponen en Ortiz y Rama, ha surgido y se ha desarrollado específicamente con el fin de analizar las dinámicas del conflicto y los juegos de poder asimétricos que están presentes en muchos de nuestros fenómenos culturales; y con el propósito de analizar la neoculturación, basada en marcar ciertas huellas profundas a través del trauma que dejó atrás la colonización.

En conclusión, la razón híbrida que emerge del análisis de Rivara (2000, 2006) —ese sistema que valida el conocimiento usando la autoridad, la lógica y la experiencia empírica americana— es un ejemplo paradigmático de transculturación estructural. Es el resultado de una neoculturación epistémica (Ortiz, 1973; Rama, 1982) y una imaginación

resistente (Medina, 2013), forjada en la fricción de un contexto marcado por la violencia epistémica (Dotson, 2016) y la ignorancia deliberada (Pohlhaus Jr., 2012). Leer a Rivara de Tuesta hoy no es solo recuperar la historia intelectual; es descubrir, a través de su obra, la genealogía de una epistemología porosa, conflictiva y profundamente latinoamericana.

6. Conclusión

Hemos llegado al final de esta relectura de la obra de María Luisa Rivara de Tuesta, un ejercicio que propusimos no como una revisión histórica, sino como una excavación epistemológica. Partimos de una pregunta central: ¿qué sucede si leemos el meticuloso recuento de Rivara (2000, 2006) sobre el pensamiento colonial temprano no como un catálogo de ideas importadas, sino como el testimonio de la emergencia de una forma distinta de validar el conocimiento? La respuesta que emerge de nuestro análisis es la tesis de la razón híbrida o tercera episteme; una neoculturación epistémica (Ortiz, 1973; Rama, 1982) que combina la autoridad escolástica, la lógica aristotélica y, de manera decisiva, la experiencia empírica americana.

Este artículo ha argumentado que esta razón híbrida no fue una síntesis armoniosa; fue, por el contrario, una creación forjada en la necesidad, una respuesta adaptativa y resistente (Medina, 2013) a la profunda injusticia hermenéutica (Fricker, 2007) y a la violencia epistémica (Dotson, 2016) del punto cero coloniales. El trabajo de Rivara, al documentar la descalificación del saber amauta (injusticia testimonial) y la insuficiencia de los marcos europeos para aprehender la realidad americana (injusticia hermenéutica), nos proporciona la evidencia textual de este drama.

Pero ¿qué ganamos al aplicar conceptos contemporáneos como corrupción epistémica (Kidd, 2020) o porosidad (Bernasconi, 2024) a textos del siglo XVI y XVII? No buscamos un anacronismo estéril; buscamos demostrar la vigencia del trabajo de Rivara. Estos conceptos teóricos no son un fin en sí mismos; son lentes que nos han permitido ver lo que Rivara ya había documentado: que la epistemología latinoamericana no nace de la imitación, sino de la fricción. El análisis de Rivara (2006) sobre Acosta, quien usa la experiencia americana para refutar a Aristóteles, es quizás la prueba más contundente de esta neoculturación.

Este estudio, por supuesto, no está exento de limitaciones. ¿Hasta qué punto fue esta razón híbrida una práctica consciente, y hasta qué punto fue una adaptación forzada, un producto de un sistema epistémicamente corrupto (Kidd, 2020) que simplemente validaba la dominación con nuevas herramientas? Más aún, al centrarnos en la obra de Rivara, ¿hemos

dejado de lado otras genealogías de resistencia epistémica más puramente subalternas, aquellas que no buscaron hibridarse con la escolástica? (Lajo, 2005; Nakano, 2025). Estas preguntas quedan abiertas; son, de hecho, la invitación que este artículo extiende a futuras investigaciones.

Finalmente, leer a Rivara de Tuesta hoy, a través de este marco, es un acto de justicia epistémica en sí mismo. Rescatamos su obra de ser un mero repositorio de la historia de las ideas; la reposicionamos como una fuente fundamental para la epistemología. Su trabajo documenta la genealogía de una forma de pensar porosa, conflictiva y profundamente americana; una epistemología que, hasta el día de hoy, lucha por validar la experiencia propia frente a marcos externos. La pregunta que queda abierta es hasta qué punto esta razón híbrida, nacida de la violencia, puede ser hoy una herramienta de descolonización. O si, por el contrario, lleva la corrupción original en su ADN. Eso, por ahora, es una tensión que dejamos abierta.

Referencias bibliográficas

Arnedo-Gómez, M. (2022). Fernando Ortiz's Transculturation: Applied Anthropology, Acculturation, and Mestizaje. *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 27(1), 123-141. <https://doi.org/10.1111/jlca.12590>

Bernasconi, R. (2024). Transculturation and the porosity of cultures: Fernando Ortiz. *Diogenes*, 65(1-2), 162-171. <https://doi.org/10.1017/S0392192124000051>

Daukas, N. (2006). Epistemic Trust and Social Location. *Episteme: A Journal of Social Epistemology*, 3(1-2), 109-124. <https://muse.jhu.edu/article/209434>

Defelice, R. (2023). Los sesenta en el siglo XXI. Modos de imaginar la región desde/en América Latina. *Anclajes*, XXVIII(3), 17-29. <https://doi.org/10.19137/anclajes-2024-2832>

Dotson, K. (2012). A Cautionary Tale: On Limiting Epistemic Oppression. *Frontiers: A Journal of Women Studies*, 33(1), 24-47. <https://doi.org/10.5250/fronjwomestud.33.1.0024>

Dotson, K. (2014). Conceptualizing Epistemic Oppression. *Social Epistemology*, 28(2), 115-138. <https://doi.org/10.1080/02691728.2013.78>

2585

Dotson, K. (2016). Tracking Epistemic Violence, Tracking Practices of Silencing. En *Diversifying Syllabi 2016 Text Summary and Teaching Tips*.

Fricker, M. (2007). *Epistemic injustice: Power and the ethics of knowing*. Oxford University Press.

Helgueta Manso, J. (2024). Hibridez transcultural en la poesía neomística en lengua española. Una perspectiva a partir de casos recientes. *En-claves del pensamiento*, XVIII(35), e634. <https://doi.org/10.46530/ecdp.v0i35.634>

Hoyt, S. (2015). Viracocha: Christ among the Ancient Peruvians? *BYU Studies Quarterly*, 54(1), Artículo 7.

Kidd, I. J. (2020). *Epistemic Corruption and Social Oppression*. Kentro Institute.

Lajo, J. (2005). *Qhapaq Ñan: La ruta inka de sabiduría*. Ediciones Abya-Yala.

Medina, J. (2013). *The Epistemology of Resistance: Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and Resistant Imaginations*. Oxford University Press.

Nakano, H. (Ed.). (2025). *La filosofía andina en el contexto peruano, latinoamericano, y global*. Ochanomizu University. E-book Service.

Ortiz, F. (1973). *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Editorial de Ciencias Sociales.

Palmié, S. (Ed.). (2023). *Fernando Ortiz: Caribbean and Mediterranean counterpoints*. HAU Books.

Phan, C. K. (2024). *Transculturation Processes of Asian Diaspora in 21st-century Latin American and Latinx Narrative: Food, Memory, and Nostalgia* [Tesis de Maestría, Universidad de Massachusetts Amherst]. [ScholarWorks@UMass Amherst](mailto:ScholarWorks@UMassAmherst).

Pocore Apari, G. J. (2018). Filosofía prehispánica: a) ¿Existe una filosofía en las culturas Prehispánicas? b) Tesis a favor y tesis en contra [Monografía para optar al Título Profesional de Licenciado en Educación, Universidad Nacional de Educación Enrique Guzmán y Valle]. Repositorio Institucional UNE.

Pohlhaus Jr., G. (2012). Relational Knowing and Epistemic Injustice: Toward a Theory of Willful Hermeneutical Ignorance. *Hypatia*, 27(4), 715–735. <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2011.01222.x>

Rama, Á. (1982). Transculturación narrativa en América Latina. Siglo XXI Editores.

Rieumont, I. B. (2023). The Power of Comparison in the Caribbean: Creolization and Transculturation in Perspective. *Revista Brasileira de Literatura Comparada*, 25(49), 51-69. <https://doi.org/10.1590/2596-304X20232549ibr>

Rivara de Tuesta, M. L. (1972). Ideólogos de la Emancipación Peruana. Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú.

Rivara de Tuesta, M. L. (1977-1979). Pensamiento incaico: Wiracocha. *Letras* (Lima), (86-87), 129-144.

Rivara de Tuesta, M. L. (2000). Pensamiento prehispánico y filosofía colonial en el Perú (Tomo I). Fondo de Cultura Económica.

Rivara de Tuesta, M. L. (2006). José de Acosta (1540-1600), humanista y científico. *Latinoamérica. Revista de Estudios Latinoamericanos*, (42), 9-34.

Suárez Pomar, M. (2022). Traducción, mestizaje y transculturación en tres textos de José María Arguedas. *Latinoamérica. Revista de Estudios Latinoamericanos*, (74), 161-184. https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-85742022000100161

Tanesini, A. (2018). Collective Amnesia and Epistemic Injustice. En J. A. Carter, A. Clark, J. Kallestrup, S. O. Palermos, & D. Pritchard (Eds.), *Socially Extended Epistemology* (pp. 195-219). Oxford University Press.

Zhang, X., Sheng, Y., & Jiang, D. (2023). On the Origin of Transculturalism: A Study Into the Western Academic Context and its Chinese Translation. *Journal of Transcultural Communication*, 2(2), 218-228. <https://doi.org/10.1515/jtc-2022-0020>

Catecismo patriótico
Francisco de Paula Gonzales Vigil:
Heterodoxia y hermenéuticas

“Patriotic Catechism”
Francisco de Paula Gonzales Vigil
Heterodoxy and hermeneutics.

Grover Bernardo Mayta Macedo
Universidad Privada de Tacna, Tacna, Perú
amoresdios16@gmail.com

<https://orcid.org/orcid-search/search?orcid=0009-0001-8586-2579>

Resumen

El presente ensayo propone una aproximación hermenéutica al pensamiento político y moral de Francisco de Paula Gonzales Vigil a partir del análisis de su Catecismo Patriótico. Lejos de constituir una investigación biográfica exhaustiva, el estudio busca comprender la dimensión humana, intelectual y espiritual de uno de los más influyentes pensadores del republicanismo peruano del siglo XIX. A través del examen de los conceptos de patria, amor a la patria y deberes cívicos, se exploran los fundamentos filosóficos, jurídicos y políticos de su proyecto pedagógico orientado a la formación de ciudadanos republicanos. Asimismo, se reconstruye el contexto histórico en el que fue concebida la obra, considerando la influencia de las luchas por la independencia, la consolidación del Estado republicano y las experiencias personales que marcaron la trayectoria de Vigil, especialmente la figura materna y su proceso de emancipación intelectual respecto de los dogmas religiosos. El ensayo también examina la presencia de tradiciones clásicas, particularmente de Platón, Cicerón y el estoicismo, en la configuración de una ética cívica basada en la libertad de conciencia, la fraternidad, la virtud y el compromiso con el bien común. Se concluye que el Catecismo Patriótico constituye una propuesta original de educación moral y política destinada a fortalecer la conciencia ciudadana y la construcción de una república fundada en valores éticos universales.

Palabras clave: Francisco de Paula Gonzales Vigil; republicanismo peruano; patria; educación cívica; libertad de conciencia; hermenéutica política.

Abstract

This essay offers a hermeneutic approach to the political and moral thought of Francisco de Paula Gonzales Vigil through an analysis of his Patriotic Catechism. Rather than providing an exhaustive biographical study, the paper seeks to understand the human, intellectual, and spiritual dimensions of one of the most influential thinkers of nineteenth-century Peruvian republicanism. By examining the concepts of homeland, love of country, and civic duties, the study explores the philosophical, legal, and political foundations of Vigil's educational project aimed at forming republican citizens. It also reconstructs the historical context in which the work was conceived, taking into account the influence of the independence struggles, the consolidation of the republican state, and the personal experiences that shaped Vigil's intellectual trajectory, particularly the role of his mother and his gradual emancipation from religious dogmatism. Furthermore, the essay analyzes the influence of classical traditions, especially Plato, Cicero, and Stoicism, on the development of a civic ethic grounded in freedom of conscience, fraternity, virtue, and commitment to the common good. It concludes that the Patriotic Catechism represents an original proposal for moral and political education designed to strengthen civic consciousness and contribute to the construction of a republic founded upon universal ethical values.

Keywords: Francisco de Paula Gonzales Vigil; Peruvian republicanism; homeland; civic education; freedom of conscience; political hermeneutics.

1. A manera de introducción

El presente texto no pretende ser una investigación sistemática ni erudita sobre la figura del presbítero de Francisco de Paula Gonzales Vigil¹

1 Francisco de Paula González Vigil nació en Piedra Blanca, ciudad de Tacna, el 13 de septiembre de 1792. Hijo primogénito del matrimonio del español Don Joaquín González Vigil y de la dama tacneña Doña María Micaela Yáñez, una mujer de extraordinario carácter, extremadamente católica, “quien enderezó el destino de su hijo hacia la profesión religiosa, en armonía con la tendencia muy extendida entonces entre las familias de clase media”. En esos tiempos, para el primogénito, dedicarse al estudio implicaba seguir la tendencia dispuesta por los padres, y en el caso de Vigil, teniendo una familia muy religiosa, su vida estaría dedicada a las aspiraciones de su madre, vale decir a experiencias de rituales eclesásticos o pertenecer a alguna orden religiosa.

; tampoco busca ser una propuesta ontológica ni académica, dada su vasta bibliografía. Lo que me motiva a escribir sobre el liberal intempestivo -excomulgado tres veces por la Curia Romana, exiliado, desterrado, odiado, calumniado, extorsionado-, es una voluntad personal de conocer al hombre a partir de una interpretación heterodoxa.

Es una aproximación desde la hermenéutica: un escudriñar la vida y el pensamiento de uno de los espíritus más lúcidos de la independencia peruana. Es intento por descubrir al ser humano, reconocer las sombras del “hermano mayor” y comprender su “optimismo estoico”, al filósofo patriota y al hijo dedicado. Su voz resonó más allá de las Cámaras parlamentarias y se elevó hasta la conciencia republicana con aquel célebre “Yo debo acusar, yo acuso”, denunciando las injusticias del poder arbitrario del caudillo Gamarra. La existencia de Vigil marcó un antes y un después en el proceso de consolidación de la conciencia ciudadana en la historia de la independencia peruana.

El presente ensayo intenta examinar los dos primeros diálogos del *Catecismo Patriótico*: “*lo que es la patria*” y “*El amor a la Patria*”, y extraer el significado filosóficos, jurídicos y políticos, procurando profundizar en el pensamiento de Vigil, desde una interpretación crítica, con el fin de extraer o desvelar la visión republicana del presbítero Gonzales Vigil que intentan contestar las interrogantes que consideramos claves responderlas: ¿cuál era el contexto económico, político y social que vivía el Perú cuando escribió su obra?, ¿de qué manera influyeron sus vivencias familiares, especialmente la figura de su madre, en los núcleos del texto? Asimismo, se indagarán las motivaciones éticas y espirituales que lo llevaron a crear esta “doctrina de fe cívica” orientada a la educación primaria y en la impronta de filósofos clásicos como Platón y Cicerón, en la configuración de su ideal de patria.

El presente ensayo intenta examinar y extraer el significado filosófico, jurídico y político de los diálogos del *Catecismo Patriótico* de Francisco de Paula Gonzales Vigil. Desde una interpretación crítica, procuramos profundizar en conceptos de *Patria*, *amor a la Patria*, *deberes para con la Patria*, con el fin de extraer o develar la visión republicana del presbítero Gonzales Vigil intentando contestar las interrogantes que consideramos claves responderlas: ¿Cuál era el contexto económico, político y social que vivía el Perú cuando escribió su obra?, ¿De qué manera influyeron sus vivencias familiares, en particular la figura de su madre en la estructura del texto? Asimismo, se indagará en las motivaciones que lo llevaron a crear esta “doctrina de fe cívica” orientada a la educación primaria y en la impronta de filósofos clásicos como Platón y Cicerón en su pensamiento.

El historiador Jorge Basadre calificó al *Catecismo Patriótico* como una obra de “angelical ingenuidad”, debido a su pretensión de conciliar el *amor a la patria* con una visión cosmopolita que concibe a la Tierra como un solo hogar y al género humano como una hermandad universal. No obstante, el propio Basadre advirtió en otro pasaje que las ideas contenidas en dichos textos “*requieren un análisis minucioso que no ha sido efectuado aún.*” Bajo esa apariencia de “ingenuidad conciliadora”, y el anhelo incontenible de ver a la tierra como un solo hogar, Vigil nos trasmite una intuición profunda sobre la vida en comunidad. Su pensamiento propone un modelo de convivencia inspirado en los valores de la cohesión familiar, buscando transformar la libertad, la fraternidad, y la solidaridad en el motor auténtico del progreso.

Para Vigil *ese amor por la patria* no era sólo un sentimiento aislado, sino el impulso dinámico que canalizaba el de la sociedad, armonizado con la razón y los intereses recíprocos de los ciudadanos. Es fundamental considerar que el temperamento intelectual de Vigil no se nutría de intenciones superficiales, sino de ideales de hondo calado cívico-espiritual. Su propuesta aspiraba a una transformación colectiva cuya piedra angular residía en la *libertad de conciencia*, en la capacidad crítica del individuo y, en la búsqueda incansable de una genuina salud política.

Vigil sostenía que “el Catecismo se deberá enseñar a los más adelantados, inculcándoles periódicamente las virtudes del texto”. Confesó, así mismo, que procuró compenetrarse con la materia buscando “volver a mi primera edad, y adivinar el corazón de las madres; si por desgracia no lo he conseguido, siquiera habré puesto un bosquejo, aunque imperfecto, del laudable pensamiento de usted que otro sabrá expresar cumplidamente.” Para Vigil, la verdadera nobleza no residía en los títulos sino en el “el buen proceder, en las prácticas de las virtudes sociales”. La disciplina, la obediencia, el sacrificio, la fraternidad, la heroicidad, constituían las virtudes socráticas y estoicas que articulaban su doctrina patriótica. Este compromiso se resume en su solemne promesa:

Hijo. ... yo le prometo que nunca dejaré de llamar Patria mía a la Nación Peruana. Y si los disturbios políticos me precisaran a separarme de ella, yo viviría siempre de extranjero, para llamar siempre patria mía a la nación peruana

Quizás esta sea la razón por la que nos confiesa en sus apuntes:

Yo no tuve la gloria de añadir mis esfuerzos a los Padres de la

Patria, a los hombres del año 21, por el logro de la Independencia. Dedicado enteramente a los estudios, bajo la dirección de hombres de buena fe y de recto corazón, pero de conciencia extraviada que extraviaba también a otras conciencias, predicando el derecho divino de los reyes. Yo no pensaba por ese tiempo en otras cosas, ni me fue permitido ver la luz. Mas, desde que ella iluminó mi espíritu la he seguido constantemente. Nunca la he traicionado sino ido en pos de las huellas de los hombres del 21, para contribuir de algún modo a la formación del edificio del que ellos fueron fundadores.

En una retrospectiva crítica de su vida, Vigil reconocería que sus propios pensamientos y prejuicios limitaban inicialmente sus reflexiones. Confiesa que se sentía escandalizado por esas reflexiones que le acometían en su mente y que desafiaban el yugo de sus prejuicios bajo los cuales había sido formado; se hallaba impedido por un profundo temor reverencial a cuestionar sus dogmas religiosos arraigados, pues el miedo al error y a la culpa -según los estrictos preceptos de su credo- le impedía descender el velo de la realidad. Con el tiempo, impulsado por un sentimiento de alerta interior, comenzó a comprender que sus razonamientos en libertad no estaban errados. Fue así como forjó la convicción de que las enseñanzas espirituales de Jesucristo no podían oponerse a los derechos del hombre.

Comprendió que el mensaje del Nazareno y el camino del auto conocimiento eran ajenos a las rígidas estructuras eclesíásticas. En su incansable búsqueda de la verdad, Vigil se entregó a la escucha de sus propias interiorizaciones; comenzó a dudar, a informarse, a leer y meditar profundamente. Este proceso de transformación, ese “conócete a ti mismo”, provocó el colapso de sus prejuicios e idealizaciones. Poco a poco el presbítero empezó a comprender esas realidades concretas que antes había rechazado por ignorancia, abriendo los ojos de su conciencia a una nueva perspectiva renovada y trascendente.

2. Vivencias de Vigil

Las vivencias de Vigil en los claustros del Seminario San Gerónimo de Arequipa, tanto como alumno destacado y como docente, ilustran el entorno en el que se educó el hijo primogénito de Doña María Micaela Yáñez. Madre de diez hijos, mujer de extraordinario carácter y profundamente católica. Ella encauzó el destino de su hijo hacia la vida religiosa, en sintonía con la práctica muy extendida entre las familias de clase media de la época. En aquel tiempo, dedicarse al estudio solía implicar el

cumplimiento de los designios de los padres. En el caso de Vigil, nacido en el seno una familia muy devota, determino que su vida se orientara a cumplir las aspiraciones de su madre: el ingreso al sacerdocio católico. Así, el joven Vigil permaneció fiel a los consejos maternos, manteniendo una obediencia afectuosa durante sus años en el claustro.

A través de su mentor y guía espiritual, el obispo liberal Pedro José Chávez de la Rosa, Vigil fue iniciado en el pensamiento de los filósofos de la libertad. Durante su estancia en el seminario conoció las obras de John Locke, Montesquieu, Voltaire, y Rousseau, quienes defendieron conceptos fundamentales como los derechos naturales, la división de poderes, la tolerancia religiosa, la separación de Iglesia y el Estado, la soberanía popular, sentando las bases del liberalismo y los derechos individuales.

Sobre sus años de formación, antes de cumplir los veinte, Vigil confiesa

El 12 de septiembre de 1812 me gradué de doctor teólogo en la Universidad de San Antonio de Abad de Cuzco. Regresé por Arequipa a Tacna, donde estudié Derecho Natural con el señor cura doctor don Juan José de la Fuente y Bustamante

Fue en esta etapa de su vida cuando empezó a profundizar en el Derecho Natural. Ineludiblemente, este camino lo llevaría a conocer la filosofía estoica, que integraba elementos pitagóricos, socráticos, platónicos y aristotélicos. Su pasión por el conocimiento filosófico y político lo condujo a la lectura de Cicerón y sus escritos sobre la Republica Romana, así como hacia el Estado ideal de Platón y su libro “*La República*”.

Transcurrido ya cuatro años desde su retorno del Seminario, el joven Vigil aún no se había recibido de sacerdote, incumpliendo así los deseos y ruegos de su madre. Fue entonces que, al cumplir veinticuatro años, aconteció un hecho decisivo, un punto de inflexión. Él se vio atormentado por la duda en su fuero interno. Esta crisis existencial, manifestada en una profunda melancolía y un lúgubre cúmulo de premoniciones, terminó por socavar su salud pulmonar y precipitarlo, irremediablemente, hacia una ruptura con sus convicciones clericales. En medio de tal zozobra, el 4 de febrero de 1815, el obispo Luis Gonzaga de la Encina le instó mediante una misiva: “*En tres días te ordenaré extra temporal para que seas respetado*”, prometiéndole, además, el vicerrectorado y la cátedra de Teología como incentivos para consolidar su ordenación.

Finalmente, Vigil emprendió el viaje a Arequipa con la determinación de cumplir aquel compromiso. Instalado en la residencia del obispo,

inició los preparativos espirituales mientras la fecha señalada acechaba en el calendario. El propio Vigil evocaría más tarde, con la brevedad casi dolorosa, aquel episodio:

En 1815 me invitó el señor obispo la Encina con el vicerrectorado y la cátedra de Teología en el seminario, si estaba resuelto a ordenarme. Empecé mi viaje a Arequipa, entré a ejercicios en la misma casa del señor obispo; y aterrado a vista de lo que iba a hacer, me fugué la víspera de la ordenación. Después de algunos días me presenté al señor obispo, quien me recibió con los brazos abiertos. Me dio la cátedra de Filosofía y Matemáticas en el colegio

Aquella fuga —producida a escasas horas del rito sagrado— constituyó el acontecimiento que redefiniría su existencia para siempre. El terror que invadió su ser revela las angustias invisibles y profundas que anidaban en su personalidad: en aquellos momentos padecía una soledad lacerante y una crisis existencial nacida en el silencio de sus miedos. Ese choque entre su conciencia y las exigencias del dogma le alertaban sobre las limitaciones a las que se sometería su espíritu libertario frente a las jerarquías eclesiásticas y el peso de las “obediencias debidas” que asumiría como sacerdote adscrito a la Curia Romana. No obstante, en el epicentro de su angustia, el golpe más devastador era de índole afectiva: el desgarró emocional que su desertión infligiría a su madre, cuya ilusión se quebraría irremediabilmente al enterarse de la decisión tomada en las vísperas de la ordenación.

González Marín planteó la siguiente reflexión:

Vigil era poseedor de una profunda capacidad autocrítica, de un absoluto dominio de sí mismo. Sus escritos y su conducta lo demostrarían con el tiempo. Esa fuga intempestiva sería una especie de alerta en su conciencia. Y no sería la fuga del cristiano Vigil sino la del Vigil eclesiástico. En el terreno psicológico sería aún más profunda esta divergencia: el que piensa y el que dejaría de pensar; entre la muerte y la vida, entre la luz y las tinieblas. En el terreno ortodoxo, ¿era necesario ordenarse para no perder la fe? ¿Estaría obligado Vigil a profesar el sacerdocio para creer en Cristo? ²

En su obra, González Marín describe la crisis que atenazaba al joven

2 Gonzales M., C. A. Lima (1961) Francisco de Paula Gonzales Vigil – El Precursor, el Justo, el Maestro. Lima (1961)

Vigil: “*Sintió terror ante lo que iba hacer. El terror haría crisis en la delicada sensibilidad de Vigil. Víctima del miedo, se vería impelido al acto reflexivo de la huida.*” Treinta años después, Vigil mismo aclaró las razones de su decisión, revelando que su huida no fue un simple acto de cobardía, sino una búsqueda de la verdad dictada por la conciencia:

Yo también me escandalizaba en otro tiempo cuando seguía varios de los errores que ahora impugno; y como ellos tenían raíz en la conciencia, parecíame pecado examinarlo, y desechaba el pensamiento. Mas, a fuerza de venirme, y estando por otra parte seguro y convencido de que en la santa religión de Jesucristo no puede haber doctrina enemiga de los derechos de los gobiernos, presté oídos a la tentación, empecé a dudar, procuré instruirme leyendo y meditando como si cataratas cayeran de mis ojos: pensé y vi.

Según Carlos Alberto González Marín, esta pasión por la patria hallaría su cause más tarde en su *Catecismo Patriótico*. La enseñanza del amor a la patria sería tratada por Vigil con elevados ejemplos de moral cívica. Este forjarse una patria diferente a la que uno contempla o vive, fue “su desolada inquietud”. Su idealismo de justicia y libertad inspirada en la sabiduría socrática constituiría su virtud cardinal máxima. Este tipo definido y perfecto del ciudadano eclesiástico, lo apartaría del heroísmo constructivo al que se sujetó la pléyade brillante de los que lucharon por la independencia. Estos serían los héroes máximos. Vigil se sentiría estimulado con la presencia de sus mejores guías como Unanue, Sánchez Carrión, Pérez de Tudela y Mariátegui que fundieron la patria en crisol inmaculado.

3. Situación político, económico y social en el Perú 1859

Tales factores desencadenaron la revolución liberal de Arequipa en 1854 que significó no sólo una respuesta política a la corrupción instaurada en el seno de la República, sino el intento de consolidar una ideología de cuño liberal como oposición al conservadurismo, al pensamiento religioso y al predominio político de los militares. Desde que empezó la explotación del guano en 1845, su influencia en la vida peruana fue muy poderosa, según Emilio Romero, en su libro “Historia económica del Perú”, dicha actividad económica fue tan poderosa que anuló todo lo hecho en la primera etapa, inaugurando una nueva era que los historiadores no vacilan en calificar como la mejor y más brillante del siglo XIX, sugestionados por el éxito de caudillos militares y civiles, por la brillante

oratoria de los parlamentarios, o por la fastuosa magnificencia social obtenida con los ingentes ingresos del guano.

Sin embargo, esa segunda etapa de la historia peruana esconde una “momia inútil y carcomida” recubierta por una máscara de oro al igual que las tumbas de los faraones. El Perú experimentó una profunda decadencia democrática en los años transcurridos entre el auge del guano (1845) y el inicio de la guerra con Chile (1879). Durante ese periodo, las industrias agrícolas y forestales decayeron por completo, la minería no logró prosperar, y la colonización asiática fracasó. Al depender casi exclusivamente de la explotación del guano, el pueblo padeció pobreza y desnutrición; y un pueblo hambreado, como es sabido, no puede ejercer plenamente sus derechos políticos.

En ese periodo se suprimieron las rentas municipales consolidándose la centralización del poder y de la administración pública. Asimismo, la eliminación de los impuestos eclesiásticos dio inicio a un contubernio entre el Estado y la Iglesia, instituciones que anteriormente guardaban mayor independencia. Las utilidades del guano no se invirtieron en obras productivas; por el contrario, la corrupción fue generalizada, los enriquecimientos ilícitos proliferaron y la burocracia se incrementó, alcanzando niveles de inmoralidad alarmantes.

En 1855 se instauró el “gobierno de la moralidad” bajo la presidencia de Ramón Castilla, quien convocó a elecciones para la Convención Nacional, donde Vigil fue elegido representante de Tacna. Esta Convención sancionó en 1856 la primera Constitución genuinamente liberal, la cual recogía los avances de los textos precedentes. No obstante, la resistencia de la Iglesia -liderada por el obispo de Arequipa José Sebastián de Goyeneche- y de los sectores conservadores fue tan enconada que lograron anularla. Tras convocar a una nueva Constituyente, se sancionó en 1860 (que reemplazó a la de 1858), restituyendo así los antiguos privilegios: se volvió a la intolerancia religiosa, se eliminaron las Juntas Departamentales, devolviendo el control total de los recursos y decisiones a Lima y se restablecieron las facultades presidenciales que la de 1856 había recortado, permitiendo un gobierno más vertical.

Ante el desgobierno y la crisis ética que asolaba a la nación, Vigil sostuvo la convicción de que salvar la República residía en la formación de la conciencia ciudadana. Para él, el “*el amor a la patria*” no era un concepto abstracto, sino un imperativo pedagógico que debía cultivarse desde la infancia mediante la enseñanza de valores republicanos. Solo así sería posible proteger al Estado frente a la corrupción, el saqueo sistemático y la descomposición del sistema político. Bajo esta premisa,

su catecismo se centró en hacer un texto para educar el corazón de la niñez que procure revertir la extinción de las virtudes cívicas y germinen sentimientos de identidad. Inspirado por la tradición grecorromana de Platón y Cicerón, Vigil comprendió que el conocimiento es el cimiento de la autonomía: un ciudadano instruido es el único capaz de ejercer el sentido crítico necesario para reconstruir la integridad de la nación.

En dicho contexto, Vigil se propuso instaurar una ética cívica que, mediante un estilo pedagógico, materializara el núcleo de su doctrina: imbuir en la niñez de las primeras escuelas primarias -fundadas bajo el gobierno de Ramon Castilla- virtudes cardinales, como saber *lo que es la patria, el amor a la patria*. A través de valores de raíz estoica, buscaba forjar una identidad cimentada en la honestidad, entendida como una concepción de integridad y autenticidad capaz de fortalecer la confianza social y el buen gobierno.

Asimismo, promovió la laboriosidad bajo la premisa de que la constancia y el trabajo diligente erradican la ociosidad, ensalzando el esfuerzo como motor de la prosperidad individual colectiva. La templanza fue erigida como una ética que disciplina los impulsos y vicios, promoviendo una vida de mesura esencial para la salud y la convivencia en sociedad. Finalmente, postuló la prudencia como facultad de discernir desde la conciencia y actuar bajo la *aequitas*; una equidad orientada a la toma de decisiones justas, de no hacer daño a otro y dar a cada uno lo suyo, tanto en la esfera personal como en la vida política.

Este nuevo retorno a su tierra natal representó para él un periodo de aparente sosiego, durante el cual su conciencia alcanzó una madurez tonificante. Ello explica la lucidez de su apunte autobiográfico:

Después de conseguida la independencia, nuevo teatro, nuevas ideas me iban transformando poco a poco. Mi espíritu recorría otros espacios; dejé en libertad mi razón, este inapreciable don de Dios; pensé y vi, medité, me desengañé, no quise apagar la luz que a muchos serviría

Los claustros del Seminario San Jerónimo de Arequipa le proveyeron de experiencias que agudizaron su conciencia sobre los avatares de la patria naciente. En la filosofía de Vigil, el concepto de Patria asciende a una categoría de profunda veneración y respeto, desplazando la devoción religiosa hacia el altar del compromiso cívico. Los fundamentos patrióticos son erigidos como dogmas irrefutables que demandan lealtad y servicio incondicional, otorgando a la nación el estatus de un principio

Catecismo patriótico. Francisco de Paula Gonzales Vigil: Heterodoxia y hermenéuticas trascendente, casi deidad cívica, como lo concebían los romanos.

La arquitectura ética, jurídica y política de su visión patriótica se esclarece al rastrear sus influencias capitales. El ideal de Estado en Vigil se halla profundamente enraizado en la filosofía clásica: por un lado, el idealismo de la *Republica* de Platón -en su búsqueda de la justicia y el orden orgánico- y, por otro, el Derecho Natural estoico tramitado a través de Cicerón. Esta última influencia es determinante en su concepción del derecho y los cimientos del Estado republicano. Resulta crucial precisar que Vigil armoniza estas fuentes -el idealismo platónico y el pragmatismo jurídico de Cicerón- enriqueciendo así su compleja y original concepción.

Finalmente, su *Catecismo Patriótico* revela, tanto en su estructura formal como en su esencia o el sustrato ideológico, una innegable impronta visión grecorromana. Conceptos medulares -tales como la identidad patriótica, el deber político del individuo y la noción de la patria como una “gran familia”- inspiradas desde una génesis platónica de la cohesión social directamente expuesta en *La República* de Platón, así como en la prédica de Cicerón sobre el “amor a la madre patria”. Esta síntesis permitió a Vigil dotar al incipiente civismo peruano de una dignidad clásica, transformando el deber ciudadano en una extensión del honor a la virtud antiguos.

4. La patria

Vigil inicia su doctrina patriótica interrogándose a través de diálogos entre un hijo y su madre:

¿Qué cosa es la Patria? ¿Dónde está?” Muchas veces oigo decir: ¡viva la Patria! Y otras: La Patria es desgraciada; sus hijos la hacen padecer, es preciso amar a la Patria, prestarle servicios. ¡Cuál es la Patria, mamá? La madre responde: “hijo mío: la Patria es una gran familia, o es la suma de todas las familias de ciudadanos que existen en el territorio de la nación.

Desde los inicios su texto hace énfasis en construir los cimientos de esa *doctrina cívica* que impulse una causa política y culturalmente cohesionada, esto es, crear una identidad nacional desde la concepción de una gran familia. Inculcar la idea que, la madre patria es más que una extensión de la familia. Creía que, para hacer conciencia de esa Patria precisaba construir una doctrina que tuviera como base esencial el conocimiento filosófico, de las primeras fuentes de los dominios de pen-

samiento republicano.

Grecia y Roma eran esas experiencias, desde los primeros diálogos de la madre con el hijo, se procura alcanzar el “verdadero” sentido de la palabra, Patria.

No hay duda, hijo mío, contesta la madre, de que uno de los sentidos que se da en los diccionarios a la palabra Patria, y que es usado en conversaciones, es entender por ella el lugar o pueblo o ciudad donde cada cual ha nacido; pero este sentido no es el principal ni el más propio, y aunque baste para distinguir a un pueblo de los otros que pertenecen a una misma Nación, no basta para distinguir a esta de las demás Naciones. Por eso, sería más propio, llamar suelo natal, o también si se quiere patria suelo el lugar del nacimiento, reservando el nombre Patria para la Nación entera a que pertenecemos.

¿A qué se refería Vigil cuando hablaba de la Patria como una “gran familia”? ¿Por qué esa familia tiene el deber de cumplir la más elevada virtud ciudadana, proteger la madre patria por “amor a la patria”? ¿Y qué significa para Vigil ese, “amor por la patria”?

En el catecismo se transcribe un artículo de la Enciclopedia Francesa en donde dice: “los griegos y los romanos no conocían nada tan amable y sagrado como la Patria, y el cielo no se abría sino a los que la habían servido. Según ellos la patria es una tierra que todos los habitantes están interesados en conservar, y nadie quiere abandonar, porque sería renunciar a su dicha, [...]. Continúan, la Patria, “es una nodriza que da su leche con igual placer al que se siente en recibirla: es una madre que ama a todos sus hijos, que no los distingue ellos así mismos,” La Patria “es un poder tan antiguo como la sociedad, fundado sobre la naturaleza y el orden; poder superior a todos los poderes que ella establece en su seno, que manda en su nombre y que somete a sus leyes. Es una divinidad [...], Tal es la Patria: el amor que se le tiene conduce a las buenas costumbres, así como las buenas costumbres conducen al amor de la Patria. Este amor es el amor de las leyes y de la felicidad del Estado, amor singularmente afecto a las democracias: es una virtud política por la cual se renuncia a sí mismo, prefiriendo el interés público al suyo propio, es un sentimiento que puede tener el último ciudadano como el jefe de la República.

La Enciclopedia Francesa citada por Vigil nos dice que la responsabilidad ciudadana o responsabilidad política frente a esa madre patria significa mostrar ese amor a través de las buenas costumbres que conducen al amor de la Patria. “*Por eso, las almas griegas y romanas practicaban esas virtudes que las hacían sensibles al valor de la palabra. Hablamos de cualidades cívicas, esa potencia del alma que nos mueve a emprender grandes cosas por el bien público*”. El sentido de Patria que prevalece en el “*Catecismo Patriótico*” tiene presente, no sólo la fuerte influencia de lecturas y autores que el joven Vigil leyó en el Seminario San Gerónimo de Arequipa guiado por el Obispo Chaves de la Rosa, sino también, la experiencia familiar, la estrecha relación con la madre, hermanos, hermanas; sus vivencias y desencantos que vivió en la política, su interés por lo esencial del Derecho Natural y su interés por los Estoicos. Este amor, es el “*singularmente afecto a las democracias: es una virtud política por la cual se renuncia a sí mismo, prefiriendo el interés público al suyo propio, es un sentimiento que puede tener el último ciudadano como el jefe de la República*”

Los puntales del pensamiento político y jurídicos que prevalece en su doctrina cívica, toma en cuenta a filósofos como Platón y el estoico Cicerón que, desde la transición de la *Politeia griega* de Platón a la *Res Pública* romana de Cicerón, significan tener en cuenta todo el proceso de la utopía filosófica a la realidad jurídica y política. Aunque ambos comparten la búsqueda de la justicia, sus enfoques divergen en puntos fundamentales, esto es, en el origen y el propósito. Desde el idealismo metafísico de Platón, la República es una construcción para diseñar una definición de justicia colectiva, esto es, crear un modelo perfecto basado en ciertas estructuras y en la naturaleza del alma humana. En el caso de Cicerón, no necesita inventar una República imaginaria, sino más bien creía que la mejor república ya existió: la Roma de los antepasados (*mos maiorum*)³. Su enfoque es práctico y busca restaurar la estabilidad de un Estado real a través de las leyes y la tradición.

Para Vigil, el sentido de Patria no se deriva solamente de una definición geográfica o un entendimiento físico del “*suelo natal*”. Para él esa “*patria suelo*”, ese “*lugar de nacimiento*” significan experiencias en su vida de infancia, está llena de tradiciones familiares. Vigil era un espíritu cuajado de conocimientos filosóficos, su sentido de Patria es un sentimiento de profunda pertenencia hacia la nación como un acto trascen-

3 El *mos maiorum* (literalmente, “costumbre de los antepasados” o “camino de los mayores”) fue el código ético y social no escrito fundamental en la antigua Roma. Basado en la tradición, regulaba la conducta en la vida privada, pública y militar, valorando la virtud, la disciplina y el respeto a la herencia familiar.

dental, un sentimiento orgánico de reconocimiento de un vínculo de sangre, esa “patria suelo” transformado en un ideal cívico, una moral, un ideario patriótico y espiritual construido sobre bases filosóficas platónicas y ciceronianas. Intentar crear a través de estos diálogos una estructura racional que contenga principios políticos y éticos que comprendan el reconocimiento de la justicia, el bien común, la participación política, la educación pública, aumento del conocimiento, la crítica a las desigualdades y privilegios, crítica al autoritarismo y la corrupción.

“Has dicho hijo mío, que debemos amar a la Patria, por una razón semejante a las que nos mueve amar a la madre, a la familia y a los amigos. Descubramos ahora los motivos que desarrollan en nuestros corazones esta natural inclinación, a los oficios especiales que sirven para fortalecerla y conservarla. No salgamos todavía de la familia: ¿recibes tú algunos bienes y servicios en ella?”

Vigil en sus diálogos nos dice que, “*La verdadera nobleza consiste en el buen proceder, en las prácticas de las virtudes sociales*”. Su doctrina patriótica inculca virtudes socráticas y estoicas: la disciplina, la obediencia, el sacrificio, la fraternidad y la heroicidad. En los diálogos, la voz del padre proclama:

“Hijo... yo le prometo que nunca dejaré de llamar Patria mía a la Nación Peruana. Y si los disturbios políticos me precisaran a separarme de ella, yo viviría siempre de extranjero, para llamar siempre patria mía a la nación peruana”.

Esto resume la devoción inquebrantable que Vigil buscaba sembrar en las futuras generaciones.

MADRE. Has dicho, hijo mío, que debemos amar a la Patria, por una razón semejante a la que nos mueve a amar a la madre, a la familia y a los amigos. Descubramos ahora los motivos que desarrollan en nuestros corazones esta natural inclinación, y los oficios especiales que sirven para fortalecerla y conservarla. No salgamos todavía de la familia: ¿recibes tú algunos bienes y servicios en ella?

HIJO. Todo lo recibo, mamá; deseé que nací, no he podido vivir sino por los bienes recibidos en mi familia; y hablo de mí, por lo que se ha hecho con mis últimos hermanitos que he visto nacer. Usted les ha dado de mamar, el ama y mis hermanitas mayores los cuidaban, cuando usted se hallaba ocupada en otras cosas: mi papa pagaba todos los gastos, fuera de lo que gastaba y gasta siempre en la

comida, en el vestido y demás necesidades de la vida. Y cuando hay un enfermo, todos lo asistimos, se llama a un médico, y se manda a la botica, y a todo ello cuesta plata, y mi papá tiene más que pagar. ¿Me pregunta usted, si recibo bienes y servicios de mi familia? Todo lo recibo, mamá, mucho antes de saber que lo recibía; y ahora que conozco y advierto que lo recibo; despierto y aun dormido recibo bienes y servicios, mamá; de mi familia los recibo, cuando estoy en casa, y cuando me hallo afuera: ¿Usted y mi papá no me han puesto en el colegio? Amo a mi familia, no sólo por inclinación, sino también por gratitud [...].

MADRE. No hay duda, hijo mío, de que uno de los sentidos que se da en los diccionarios a la palabra Patria, y que es usado en conversaciones, es entender por ella el lugar o pueblo o ciudad donde cada cual ha nacido; pero este sentido no es el principal ni el más propio, y aunque baste para distinguir a un pueblo de los otros que pertenecen a una misma Nación, no basta para distinguir a esta de las demás Naciones. Por eso, sería más propio, llamar suelo natal, o también si se quiere patria suelo el lugar del nacimiento, reservando el nombre de Patria para la Nación entera a que pertenecemos.

MADRE, ¿Te acuerdas de lo que te hice leer el otro día en presencia de tus hermanitos, acerca de la verdadera nobleza?

HIJO. Si me acuerdo, mamá; ¿no me dijo usted que lo que aprendiese de memoria? “La verdadera nobleza consiste en el buen proceder, en la práctica de las virtudes sociales.” Yo quiero tener esta nobleza consiste en el buen proceder, en la práctica de las virtudes sociales.” Yo quiero tener esta nobleza, mamá; y desde más chiquito me he reído de dos condiscípulos míos, que se llamaban nietos de conde y de marques.

5. Platón en el catecismo patriótico

El Catecismo patriótico posee un profundo sustrato grecorromano. La doctrina cívica de Vigil adopta los planteamientos de la República de Platón, que concebía una comunidad político-familiar. Vigil conocía el mito de la caverna —esa alegoría del «despertar de la conciencia»— y la invención más osada del ateniense para cohesionar una cultura política: considerar a la patria como nodriza, la «madre patria».

Para Platón, inculcar la noción de deuda y amor hacia la madre patria -basada en una autoctonía idealizada- implica que la *polis* es apreciada como la progenitora de sus ciudadanos, especialmente de los guardianes. Esta concepción platónica tenía el propósito de reforzar la lealtad

absoluta y el deber de defender la ciudad, proyectando la Patria como una madre. Este fundamento mitológico permite que los guerreros (los funcionarios del Estado) desarrollen una conciencia y un sentido de pertenencia y inclinación natural hacia la tierra donde nacieron.

Platón quedó muy afectado por la condena y muerte de su maestro Sócrates que fuera juzgado dentro de un gobierno democrático y, arbitrariamente sentenciado a tomar la *cicut*. Desencantado de la democracia, plasmó su sistema político en su libro *La República*, obra que fuera escrita en la cúspide de su capacidad intelectual. En ella idealiza un sistema de gobierno ejercido por aristócratas, es decir, por los más sabios: los filósofos. Como señala George H. Sabine en su “Historia de la teoría política”, “la idea fundamental de la República la encontró Platón en la doctrina de su maestro, de que *la virtud es conocimiento*. Su desgraciada experiencia política personal reforzó en él esa idea que acabó por cristalizar en la fundación de la “*Academia*” con la finalidad de inculcar el espíritu del verdadero conocimiento como fundamento de un arte político filosófico.”

Inspirado en el pensamiento platónico, Vigil idealizó una comunidad política republicana estructurada como un gran *oikos* (hogar) donde la poli se erige como la “madre patria”, una entidad simbólica que cría y protege a sus ciudadanos dentro de un entorno que incentive la *defensa* y la *fidelidad*. Esta estructura idealizada buscaría justificar una lealtad incondicional hacia la patria, procurando el bienestar colectivo por encima del interés individual. Bajo esta premisa, ese “amor por la Patria” deberá alinearse en la búsqueda de un Estado justo y dividido en poderes, donde los ciudadanos actúan en favor del *bien común* reconociendo a la ciudad como el sustento primordial de su existencia. Esta concepción resuena con uno de los conceptos más más provocadores de “La República de Platón” y su filosofía política: el mito platónico de la “noble mentira”, en Vigil, al igual que el planteamiento platónico, la patria no es un mero accidente geográfico de nacimiento, sino un *vínculo biológico* y moral diseñado para garantizar la unidad absoluta del Estado.⁴

4 El mito de la autoctonía inventado por Platón tenía como finalidad que los ciudadanos de su ciudad ideal (Calíopolis) se amen y se protejan como hermanos, Platón propone que los gobernantes les cuenten una “historia necesaria” de concebir la tierra como Madre: Los guardianes de la polis no deben creer que fueron formados por sus padres biológicos, sino que fueron formados y moldeados en el útero de la tierra bajo el suelo de su patria. Son hermanos de sangre, al ser todos “hijos” de la misma tierra, todos los ciudadanos son hermanos. Esto elimina las divisiones familiares privadas y las sustituye por una lealtad suprema al Estado. Si la tierra es su madre patria, cualquier ataque extranjero no es sólo una invasión política, sino

En el contexto político en que vivió Vigil, su visión de la “madre patria” -desde la perspectiva platónica- buscaba combatir el individualismo y la apatía ante la corrupción institucional reinante. En su ideario la comunidad política funciona como una familia donde la patria es una madre literal: “una nodriza que da su leche con igual placer al que se siente en recibirla: es una madre que ama a todos sus hijos, que no los distingue ellos así mismos”⁵. Esa doctrina de “madre patria” eliminaría el egoísmo, justificaría las jerarquías como algo natural, crearía una cohesión emocional que la simple ley escrita, por sí sola, no pueden lograr. Bajo esta concepción se construiría una visión orgánica del Estado: Ese Perú sería un cuerpo vivo, y sus tierras su origen sagrado. Los patriotas deberán proteger a esa “madre patria” con una devoción absoluta, proponiendo un sistema educativo, eliminado de la vida cualquier distracción personal”.⁶

En *La República*, Platón idealiza un nacionalismo republicano con el fin de emplearlo como una herramienta de manipulación psicológicas para forjar una identidad nacional a gran escala. Esta estructura se sostiene sobre tres pilares fundamentales: primero, el mito de la autoctonía, ese vínculo con la tierra donde el ciudadano asimilará que su nacimiento no fue un proceso biológico ordinario, sino más bien, fue formado en las entrañas de la tierra donde viven. Esta programación mental genera una conexión emocional inquebrantable con el territorio. A esto se suma la fraternidad universal, esto es, el vínculo de sangre inculcando el sentimiento de que todos hemos nacido de la misma madre tierra, todos somos hermanos entre sí; bajo esta premisa los guardianes protegerán a la población, no por obligación contractual sino por amor familiar. Finalmente, el mito de la jerarquía de los metales introduce la idea de que la divinidad mezcló distintos componentes en las almas al nacer: oro para filósofos, plata para los guerreros y bronce o hierro para los productores, naturalizando así las jerarquías sociales.

una agresión contra su propia progenitora. Platón argumenta que la estabilidad de la patria depende de que cada persona ocupe el lugar que le corresponde según el metal de su alma. Si un hombre de “hierro” llega a gobernar, la patria se arruinará.

- 5 Diccionario Enciclopédico Francés citado por F.P.G. Vigil. En el Catecismo Patriótico.
- 6 Habría que agregar que, el comunismo Platónico buscaba que un guardián no traicione a su “madre” (la patria) por beneficiar a su propia familia o riqueza, Platón dicta reglas radicales: Esto implica abolición de la propiedad privada, los guardianes no poseen tierras, casas ni dinero. Viven en campamentos comunes y reciben lo necesario de los productores como pago por su protección. Abolición de la familia nuclear: No hay matrimonios privados. Las uniones son reguladas por el Estado (eugenesia). Hijos de la comunidad: Los padres no conocen a sus hijos, ni los hijos a sus padres. Así, el guardián no protege a “su hijo”, sino a todos los niños de la ciudad, viéndolos como hermanos o hijos propios.

Hijo. Sí puedo, mamá; pues como yo creía siempre en lo que ustedes me habían enseñado, hacia mis apuntes para no olvidarlo. Oígame usted mamá -Así como la familia se compone de padre, de la madre, los hijos y domésticos que habitan en una misma casa; como las familias de un pueblo o ciudad componen en el pueblo o la ciudad y le dan un nombre; y como muchas ciudades o departamentos; de igual modo todos los departamentos, o en familia de la Patria, el pueblo o lugar en que hemos nacido más propiamente se llamaría suelo natal, reservando el nombre Patria para designar el conjunto de pueblos o familias que forman la Nación, es indispensable que le pertenezca o esté incorporado a ella el suelo natal; aunque también pudiera adoptarse por Patria una Nación, donde no se hallara el pueblo de nuestro nacimiento, en cuyo caso se dejaría de tener por Patria a la primera, si así lo dispusiera la Constitución.

[]No hay necesidad de probar que le debemos el título de madre. También es ella una gran familia, y puede considerarse como una gran reunión de amigos que se llaman compatriotas; y los que pertenecen a una familia y son amigos, se aman. Pero así como en la familia se reciben muchos bienes y servicios en el estado de salud y en el de enfermedad, de igual manera la Patria los dispensa en grado mayor a sus hijos; porque después de recibirnos al nacer, tiene preparadas escuelas y colegios, donde los niños aprendan, y crezcan, así como en edad en ciencias y buenas costumbres: [...] Esto y más hacen la Patria, o desea que lo hagan sus encargados, y para todos facilita fondos en superabundancia, teniendo que agradecer siempre lo que de hecho existe, y no olvidando que no todo se debe dejar al ciudadano, si de veras aman a su Patria

A diferencia del racionalismo Ilustrado, el término *patrie* evolucionó hacia una noción puramente política y de ciudadanía -dejando atrás la definición geográfica-, en Vigil, la “patria suelo”, conserva su importancia. Si bien la *Enciclopedia Francesa* destaca el sentido geográfico y de nacimiento, el presbítero integra en ese concepto una dimensión clave y mucho más afectiva: sentimientos de amor a la tierra y a los vínculos familiares que en ella se desarrollan. Para Vigil, la Patria no es sólo el lugar natal; es el eje de una comunidad política a la que se pertenece por afecto, vinculada a la libertad de conciencia y al bien común. Ese énfasis en el sentimiento y el vínculo no es casual, pues nace de una convivencia familiar que abraza tanto el lugar de nacimiento como la nación a la que

se ama y se debe lealtad.

La palabra *patrie* proviene del latín *terra patria* (“tierra de los padres”), manteniendo de la definición francesa la conexión con la identidad y el legado cultural. En su sentido tradicional, el término *terra pater* se usaba en el siglo XVIII para describir los vínculos afectivos con la comunidad local o “la pequeña patria”. La noción de Vigil coincide con la influencia de la ilustración que redefinió este concepto, pasando de una visión puramente geográfica a una más afectiva, encarnada en la ciudadana y la política. Así, la Patria se concibe como una comunidad unida por leyes, costumbres familiares e intereses compartidos, donde el *amor a la patria*, en el patriotismo ilustrado, significaba fundamentalmente amar la felicidad de la comunidad política con la que se convive.

Los antiguos nos dejaron máximas y ejemplos de patriotismo. Decían que la Patria era la madre de todos; que nada era más grato y dulce que pronunciar su nombre, que ninguno podía ser feliz cuando la Patria se hallaba oprimida; que caros como son los padres y los hijos y los parientes y domésticos, la Patria comprendía en su seno todos estos amores, y debíamos amarla y respetarla más que a ellos; que aun cuando nos hiciera padecer, no por eso tendríamos derecho de vengarnos y alzar la mano contra ella, y que el amor a la patria anunciaba cosas grandes y preclaras [...]

El amor a la Patria produce buenos efectos, como se ha visto en los ejemplos anteriores. “El árbol bueno da buenos frutos” ha dicho Jesucristo. Un buen efecto es una benéfica y fecunda semilla, que ha de raer excelentes resultados en tiempo oportuno. El amor a la Patria estimula al desempeño de buenos oficios, y quienes robustecen su voluntad en ese propósito, y la hace propensa a cumplir otros deberes, siente lleno de energías el corazón, y le encuentra con fuerzas que antes ignoraba, y a fuerza de repetir buenas acciones, adquiere el hábito de obrar bien, se hace virtuoso [...] Amar a la patria, por una razón semejante a la que nos mueve a amar a la madre, a la familia y a los amigos. Descubramos ahora los motivos que desarrollan en nuestros corazones esta natural inclinación, y los oficios especiales que sirven para fortalecerla y conservarla.

Esa natural inclinación de amor hacia la Patria del que recibiremos muchos bienes y servicios de salud, nos dispensará en grado mayor a sus hijos; porque después de recibirnos al nacer, tiene preparadas escuelas y colegios, donde los niños se educarán, y crecerán, así como en edad,

en ciencias y buenas costumbres. Desde esa comprensión, la Patria es madre de todos; que nada será más grato y dulce que pronunciar su nombre, que nadie podrá ser feliz cuando la Patria se halla oprimida.

Para Vigil el amar a la Patria produce buenos efectos, “El árbol bueno da buenos frutos”⁷ ha dicho Jesucristo. Un buen efecto es una benéfica y fecunda semilla, que ha de traer excelentes resultados en tiempo oportuno. El ejercicio del amor a la Patria estimula al desempeño de buenos oficios, y robustece la voluntad en ese propósito, y a fuerza de repetir buenas acciones, adquirir el hábito de obrar bien, se hace virtuoso. “La máxima de Mateo 7:17, “Todo árbol bueno da frutos buenos, pero el árbol podrido da frutos malos”, resuena profundamente con la ética estoica, aunque ambas tradiciones partan de fundamentos distintos. Para un estoico, esta no es solo una regla moral, sino una ley de identidad ontológica.” Para Séneca, interpreta esta máxima desarrollar un estado de plena autenticidad del ser, el conócete a ti mismo. Un árbol no puede fingir su fruto. Puedes colgar manzanas de plástico en un espio, pero no por eso se convertirán en manzanos. De la misma forma, el estoicismo desprecia la virtud cosmética: si no hay una transformación interna de la razón, cualquier “buena acción” es solo un decorado externo, no un fruto genuino del alma. “Ningún árbol es fuerte si no es azotado por el viento; pues en el conflicto sus raíces se fortalecen.” — **Séneca, De Providentia.**

Vigil extrae elementos ontológicos de la concepción platónica sobre *la naturaleza de la justicia y el amor a la patria*. Según Platón, para que la organización del Estado funciones, esta tiene que dirigir la conducta humana hacia lo correcto, esto implicaba que quienes se dedicarían a proteger y servir al Estado tiene que ser educados en la dirección de una conciencia colectiva, llegar aceptar que esa comunidad política, esa tierra natal era nuestra *gran familia*. Pero esa educación tiene que ver con educar en la máxima: “El árbol bueno da buenos frutos”. Crear una escuela para educar en el conocimiento de la esencia interna, para que se alineen los juicios de los protectores con la *razón universal (el logos)*, “tu “raíz” es sana. Los estoicos, especialmente Zenón y Crisipo, sostenían que la virtud es una disposición coherente del alma. Sócrates (el precursor): Argumentaba que “nadie yerra voluntariamente”. Si el fruto es malo, es porque el árbol (el entendimiento) está “enfermo” de ignorancia. Epicteto: En sus *Disertaciones*, enfatiza que el sol no espera a ser rogado para brillar; sim-

7 La máxima “El árbol bueno da buenos frutos”, recogida en los Evangelios (Mateo 7:17), ha sido un pilar para el misticismo occidental y oriental, sirviendo como una metáfora de la correspondencia entre la esencia interna y la manifestación externa.

plemente lo hace porque es su naturaleza. Del mismo modo, el hombre sabio no "intenta" dar buenos frutos; los da necesariamente porque su naturaleza se ha vuelto excelente (*Arete*)”.

Vigil desarrollará en sus diálogos los razonamientos sobre la educación a partir de la doctrina del filósofo griego que sostenía que, para que funcionara la *polis* comunista, el ciudadano o funcionario de Estado, dedicado a la Patria debía ser educado en la noción de la *gran familia*, el sentimiento de concebirnos para propósitos más elevados, y que pertenecemos a una madre patria como una realidad tangente que consolide ese amor a la patria, amor a la República. El suelo patrio tiene que ser percibida como un arraigo existencial y trascendente.

Otro aspecto crucial que Platón desarrolla, y que resuena en la visión de Vigil, es la importancia capital de la *educación* para quienes asumen la responsabilidad de dirigir el Estado, es decir, específicamente los funcionarios y los guardianes. El valor del *conocimiento* y la *sabiduría* se presenta como el motor fundamental para salir de la “caverna”, esa célebre metáfora platónica que representan la ignorancia del ser y el errar ciego bajo el dominio de los propios impulsos. Esta liberación de las sombras permite la realización plena del aforismo “*conócete a ti mismo*”, facultando al individuo para reconocer su propia ignorancia como primer paso hacia la verdad. En consecuencia, Platón —y Vigil a través de su obra— subraya la trascendencia de educar con rigor a quienes gobiernan, pues solo a través de esta formación ética e intelectual es posible alcanzar la justicia y el bienestar común en la vida pública.

6. Ciceron y la madre patria en Vigil

Bajo una perspectiva de raigambre ciceroniana, Vigil sostenía que la patria entraña un sentido de linaje que identifica al *pater familia* como el núcleo fundacional de la noción de “madre patria”. En su *Catecismo*, Vigil transcribe un fragmento de la Enciclopedia Francesa que clarifica esta distinción ontológica:

El retórico con poca lógica, geógrafo ocupado únicamente de la posición de los lugares, y el lexicógrafo vulgar, entienden por Patria el lugar del nacimiento, cualquiera que sea; pero, el filósofo sabe que esta palabra viene del latín “pater”, que representa a un padre y a sus hijos, y por consiguiente expresa el sentido que damos a la familia, sociedad, estado libre, de que somos miembros, y cuyas leyes garantizan nuestras libertades y nuestra felicidad.⁸

8 Artículo tomado de la Enciclopedia Francesa que se encuentra en el Catecismo Patrió-

El catecismo nos muestra una visión donde nos habla de virtudes inherentes a la convivencia familiar como el cimiento del orden social. Como sucedía con las familias romanas frente al *pater familia*⁹ y la *madre patria*, Vigil destaca actos de entrega fundamentales, tales como el compromiso materno de amamantar a los hijos o el ejercicio de la probidad entre hermanos. Asimismo, subraya la figura del padre como el responsable del sustento, la educación, el bienestar material y demás necesidades vitales.

En esta misma línea, resalta la solidaridad espontánea que se brindan ante la adversidad: la prontitud con la que los miembros acuden en auxilio cuando un miembro de la familia enferma. Para Vigil, la Patria posee una prioridad ontológica respecto al individuo; preexiste a nuestro nacimiento; al nacer, el sujeto encuentra un sistema de protección y necesidades satisfechas que han sido previstas mucho antes de que nos integremos plenamente a la familia. Esta recepción de beneficios, anterior a cualquier mérito personal, es lo que fundamenta un sentido de gratitud profunda y el origen del deber ciudadano.

Vigil asume el concepto de *madre patria* alejándose de los idealismos abstractos para adoptar un enfoque pragmático, histórico y jurídico, fundamentándose esencialmente en la experiencia de la *res publica* (la “cosa del pueblo”). El pueblo no constituía una simple agrupación fortuita de personas, sino más bien, una comunidad orgánica viva, unida y vinculada por dos pilares fundamentales ciceronianas: el *consensus iuris* (acuerdo de derecho) y la *communio utilitatis* (comunidad de utilidad). El primero de ellos trasciende el mero consenso social para convertirse en un conocimiento compartido de un ordenamiento jurídico basado en el *ius naturale* o ley inmutable; el segundo representa la búsqueda del bienestar colectivo -orientado hacia el bien común. Esta estructura hace que la

tico...

- 9 En la concepción romana aparece el *pater familia*, era el jefe absoluto de la familia en la antigua Roma, siendo el único miembro con plena capacidad jurídica, propietario de los bienes familiares y máximo responsable religioso y legal. Este varón, que debía ser ciudadano *sui iuris* (independiente), ejercía la *patria potestas* sobre hijos, esposa, esclavos y animales, controlando todos los aspectos de la vida doméstica. Este poseía tres facultades principales: la *patria potestas* (autoridad sobre hijos y descendientes), la *manus* (autoridad sobre la esposa) y la *dominica potestas* (dominio sobre esclavos y bienes). Capacidad jurídica: Era el único dueño legal en el hogar, lo que significa que los miembros bajo su potestad no tenían patrimonio independiente, Derecho de vida y muerte: Históricamente, poseía el *ius vitae necisque*, el derecho a decidir sobre la vida y la muerte de sus descendientes y esclavos. Rol religioso: Actuaba como sacerdote del hogar, presidiendo los cultos domésticos (*sacra privata*) para proteger a la familia.

patria no sólo un lugar geográfico, sino como un vínculo de justicia y beneficio mutuo.

La admiración de Vigil por el filósofo y político Cicerón también influyó decididamente en su concepción de Patria, Estado y República. Sin embargo, esta influencia se dio desde perspectivas completamente diferentes, ya que la fundación de la República romana tuvo un contexto distinto, fundamentalmente jurídico-político y profundamente religioso. Es crucial explicar esto para comprender la razón detrás de la admiración de Vigil por el conocimiento del Derecho Natural de los estoicos.

En el catecismo Vigil propone este ideal como el objetivo de los *optimates* —entendidos no por su linaje o riqueza, sino como “buenos ciudadanos” —quienes buscan la armonía entre valores ideales y materiales. En oposición a la sedición y al caos, esta visión representa una sociedad segura y con dignidad que defiende a las instituciones democráticas como la autoridad del Senado, la propiedad privada y la seguridad pública.¹⁰ Donde ser un ciudadano *optimates* o el *mejor ciudadano* no es una cuestión de nacimiento noble o títulos de riqueza, sino de actitud política que se consolida en alcanzar esta «paz con dignidad» donde el ciudadano actúa bajo una actitud de compromiso con la preservación del orden republicano.

La admiración por las virtudes y la capacidad de responder por sus deberes del ciudadano romano implicaba defender a la patria con valentía e integridad, asumiendo el sacrificio por ella como un deber supremo. Esta visión estoica y universal que Vigil asumía, asume que la lealtad a la propia nación se debiera alinear con una *razón natural* superior. Así, la *madre patria* se consolidaría como el espíritu de las estructuras institucionales y una ética que preservaba la libertad, demandando a los patriotas el más alto compromiso cívico.

En 1832, Vigil obtuvo el grado de doctor en Derecho Natural. Fue un vehemente estudioso de los fundamentos de la filosofía estoica y el ius-naturalismo, doctrina a la que dedicó gran parte de su formación. Esta filosofía que ejerció influencia notable en la concepción ciceroniana y en el desarrollo del sistema-jurídico político de la República romana. Vigil era conciente de que el estoicismo había difundido las ideas de *justicia natural*, el Estado universal y la ciudadanía universal; si bien estos términos poseían originalmente un sentido más ético que jurídico, él comprendía que la concepción romana y su evolución posterior estaban profunda-

10 El discurso Pro Sestio (En defensa de Sestio), pronunciado por Cicerón en el 56 a.C., es mucho más que una defensa legal; es un manifiesto político clave para entender el final de la República Romana.

mente impregnadas por el pensamiento estoico.

El estoicismo de Vigil lo llevó a admirar la grandeza de la antigua Roma, sobre cuyos fundamentos se construyó una concepción particular de la religión y su relación con el Estado. Para aclarar el papel que desempeñaba el Derecho y su vínculo con lo religioso, resulta pertinente recurrir a Eugene Petit, profesor de la Universidad de Poitiers. En su *Tratado Elemental de Derecho Romano*, Petit sostiene: “No obstante es sabido que Roma llevó al más alto grado de las garantías jurídicas de la vida social; que vio la necesidad de separar el *derecho del poder arbitrario*, y que consideró que el primero, para que fuese tal Derecho, precisaba moverse siempre en el sentido de perfección de un más allá, de la equidad (*aequitas*)”. Por esta razón, puede reputarse como definición insuperada del derecho —en cuanto aspiración ideal— la de *Juventius Celsus*¹¹, “*ius est ars boni et aequi*” (el arte de lo bueno y lo equitativo), reproducida por Ulpiano en el libro I de las Instituciones, quedó consagrada en el *Digesto*, (Libro I, fragmento 1)

Virgilio, ha hablado en versos famosos acerca del destino de los romanos llamados a gobernar a los pueblos (Eneida. 6,847 ss.) También esos versos se ha querido ver un testimonio de la voluntad romana de Imperio y, lo que es más raro, esta interpretación se ha mantenido viva por mucho tiempo. Y, sin embargo, el poeta no se refiere en modo alguno a un dominio y gobierno sobre pueblos sometidos, a un régimen arbitrario que el romano haya de establecer, sino que habla de un régimen imperio: sin duda, el dominio romano se ejerce según el arbitrio de este pueblo, pero dicho arbitrio se funda en un poder de mando (*imperium*) legítimo. No es, pues, apetencia de poder lo que aquí se manifiesta, sino la voluntad de establecer un orden: a esto es a lo que el romano está llamado. Y a ese ordenamiento, que en cuanto tal constituye derecho, se añade lo que sigue. A saber: “dar a la paz cultura y ley”, “conceder gracia al que se somete voluntariamente, y reprimir en cambio” en la guerra, “la obstinación de los rebeldes. (Franz Althem, 1964, p. 4)¹²

11 En derecho romano, Publio Juvencio Celso (Publius Juventius Celsus) fue un jurista influyente de la época clásica, conocido por sus contribuciones al *ius civile*. Junto con Juliano, es considerado uno de los juristas romanos más importantes de su tiempo. Su obra, aunque no se conserva en su totalidad, influyó significativamente en la jurisprudencia romana y en el desarrollo del derecho posterior.

12 FRANZ ALTHEIM “Historia de Roma” Tomo III, traducido al español por Carlos Gerhard, 1964, pg.4.

Por siglos, el estado de *derecho romano* elevó, al más alto grado, las garantías jurídicas de la vida social, fomentando el respeto por la libertad y la individualidad. Reconoció la imperiosa necesidad de separar el Derecho del Poder arbitrario. Consideró que el derecho, para que fuese tal, precisaba de un principio en movimiento que significara un punto culminante donde todas las fuentes del derecho convergieran. Es decir, moverse en el sentido de perfección, de un más allá, del *fátum*.

Uno de los puntos medulares que asume la doctrina patriótica de Vigil es, precisamente, el desarrollo de una conciencia de identidad patriótica, basándose en la concepción romana de *predestinación colectiva*. Bajo esta premisa, el sentido de existencia del ciudadano romano se prefiguraba en el propósito de la *instauración de un orden universal*. Roma destaca como la única civilización que, mediante una concepción del Derecho no superada, desarrolló e integró un profundo sentido espiritual al entendimiento de la patria como el suelo natal y, en esencia, eso se trasluce en su trascendencia a lo largo del tiempo. Vigil, doctor en Derecho Natural, coincidía la máxima del célebre jurista Ulpiano al considerar al Derecho como “es el conocimiento de lo divino y humano y arte de lo bueno y equitativo”. Bajo esta premisa, los ciudadanos romanos estaban iniciados para la práctica del derecho, era éste, el efecto natural de su propia inclinación y de un sofisticado sistema de organización judicial.

Los juristas romanos distinguían lo que, en todos los tiempos, constituye el fin último del Derecho y la suprema misión del orden jurídico, es decir, la idea de la justicia. Para referirse a ella, solía valerse de la expresión *aequitas*, el cual entraña un sentido de igualdad y una noción de unidad. Se trata de un punto culminante hacia el que deben converger todas las tendencias del Derecho, tanto en su dimensión objetiva como en lo subjetivo.

La *equidad*, en su sentido clásico, significa también, un deber de carácter ético. En ese sentido, la ética no era un conjunto de normas, sino que se entendía como una virtud que afecta a todas las relaciones de la vida humana, y su principal campo de acción, se daba dentro del orden jurídico. Por ello, en todas las esferas -particularmente en el Derecho- se ha de admitir a la *equidad*, ya que este es un principio vivo que se convierte en la pauta para el propio proceder del ciudadano romano y en el punto de vista crítico para juzgar la conducta de otros. En esto consiste, precisamente, la esencia de lo que se llama, justicia Romana.

Referencias bibliográficas

Gonzales Vigil, Francisco de Paula (1859) *Catecismo Patriótico para el uso de las escuelas municipales de la ciudad del Callao*. Imprenta de Estevan Dañino.

Altheim, F. (1964) *Historia de Roma” hasta la Batalla del Puente Milvio* (312 d. de C.) Traducción al español por Carlos Gerhard.

Basadre, J. *Historia de la República del Perú 1822 – 1933*, Octava edición – Diario la República. Tomo – I, II, III.IV. Lima.

Ciceron. M. T. *De Re Publica* Traducción Alvaro d,Ors - Editor digital: Titivillus.

Gonzales M., C. A. (1961) *Francisco de Paula Gonzales Vigil – El Precursor, el Justo, el Maestro*. Lima.

Gonzáles Prada. M. *Artículos Escogidos*. Perú Libros – Informática Brasa Ediciones.

Mondolfo, R. *El Pensamiento antiguo, Historia de la Filosofía Greco Romana -Tomo I*.Editorial Losada. Buenos Aires.

Platón – *La República*– Edimat Libros, S.A. Primavera 35 Madrid-España.

Petit, E. (1994) *Tratado Elemental de Derecho Romano* – Traducción de la novena edición francesa – Editorial Porrúa, S.A. Mexico.

Sabine, G. H. (1998) *Historia de la Teoría Política*. Revisado por Thomas Landon Thorson Fondo de Cultura Económica. Mexico.

S. N.....(1986) *Cuadernos de Historia – Esparta*. Ediciones Argentina S.A. Madrid.

S. N.....(1972) Vigil, En *La Historia de la República del Perú de Basadre*- Publicación Trimestral de la Universidad Nacional de Tacna – Mayo, Nro. 1.

GROVER BERNARDO MAYTA MACEDO

Abogado y escritor. Estudió Derecho en la Universidad Privada de Tacna. Ha sido profesor de Filosofía en la UPT y Profesor de Filosofía del Derecho y Derecho Informático en la Universidad Nacional Jorge Basadre Grohmann. Es columnista en el diario Sin Frontera. Ha publicado los poemarios “Anatomías y Confidencias” (1996), “Animisha y Sothis” (2012). Alcanzó el segundo lugar en el concurso de investigación jurídica sobre Francisco de Paula Gonzales Vigil (2007) en la modalidad de ensayo. Ha publicado el ensayo “Labrador de Conciencia (2023)”, “Yo debo acusar, yo acuso, (2024)” ensayo sobre el discurso de Francisco de Paula Gonzales Vigil.

Más allá del eurocentrismo: la crítica de María Luisa Rivara a la negación del pensamiento filosófico prehispánico

Beyond eurocentrism: María Luisa Rivara's critique of the denial of pre-hispanic philosophical thought

Lucía Fernanda Iriarte Aguilar
Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú
lucia.iriarte@unmsm.edu.pe
ORCID: 0009-0000-8512-1917

Resumen

Este artículo analiza la propuesta filosófica de María Luisa Rivara de Tuesta sobre el pensamiento prehispánico como fundamento de una filosofía latinoamericana autónoma, plural y descolonizada. En primer lugar, examina su crítica al eurocentrismo filosófico, entendido como una matriz epistemológica que restringe el concepto de filosofía a los modelos racionales de tradición greco-occidental y excluye las formas simbólicas y comunitarias de pensamiento desarrolladas por las civilizaciones originarias de América. En segundo lugar, estudia la polémica teórica con Leopoldo Zea, mostrando cómo Rivara cuestiona la tesis según la cual la filosofía latinoamericana surge únicamente a partir de la conquista y del encuentro con Europa. Frente a esta posición, la autora sostiene que las culturas prehispánicas elaboraron una racionalidad propia, expresada mediante categorías como pacha, ayllu y camac, las cuales constituyen una auténtica reflexión sobre el ser, el cosmos y la vida comunitaria. Finalmente, el trabajo expone cómo la reivindicación del pensamiento prehispánico se convierte en el fundamento de una filosofía latinoamericana liberadora, capaz de superar la colonialidad del saber mediante la ampliación del concepto de racionalidad filosófica y el reconocimiento de la diversidad de tradiciones intelectuales. Se concluye que la propuesta de Rivara no busca sustituir el canon occidental, sino transformarlo desde una perspectiva intercultural que incorpore las cosmovisiones indígenas como interlocutoras legítimas en la construcción de una filosofía verdaderamente universal y plural.

Palabras clave: María Luisa Rivara de Tuesta; pensamiento prehispánico; filosofía latinoamericana; eurocentrismo; descolonización; racionalidad simbólica; Leopoldo Zea; filosofía de la liberación.

Abstract

This article examines María Luisa Rivara de Tuesta's philosophical proposal concerning pre-Hispanic thought as the foundation of an autonomous, plural, and decolonized Latin American philosophy. First, it analyzes her critique of philosophical Eurocentrism, understood as an epistemological framework that restricts the concept of philosophy to the rational models of the Greco-Western tradition while excluding the symbolic and communal forms of thought developed by the Indigenous civilizations of the Americas. Second, it explores her theoretical disagreement with Leopoldo Zea, demonstrating how Rivara challenges the claim that Latin American philosophy emerged only after the Spanish conquest and through its encounter with Europe. In contrast, Rivara argues that pre-Hispanic cultures developed their own rationality, expressed through concepts such as *pacha*, *ayllu*, and *camac*, which constitute a genuine philosophical reflection on being, the cosmos, and communal life. Finally, the article explains how the recovery of pre-Hispanic thought becomes the foundation of a liberating Latin American philosophy capable of overcoming the colonality of knowledge by broadening the concept of philosophical rationality and recognizing the plurality of intellectual traditions. It concludes that Rivara's proposal does not seek to replace the Western philosophical canon but to transform it through an intercultural perspective that acknowledges Indigenous worldviews as legitimate interlocutors in the construction of a genuinely universal and plural philosophy.

Keywords: María Luisa Rivara de Tuesta; pre-Hispanic thought; Latin American philosophy; Eurocentrism; decolonization; symbolic rationality; Leopoldo Zea; philosophy of liberation.

1. Introducción

María Luisa Rivara de Tuesta es una de las filósofas peruanas que más ha contribuido a replantear la historia de las ideas en América Latina desde una perspectiva crítica y descolonizadora. Su obra se inscribe en el horizonte de la filosofía latinoamericana de la liberación, pero introduce una preocupación particular: la reivindicación del pensamiento prehispánico como una forma genuina de reflexión filosófica, anterior a la colonización europea y dotada de categorías propias para comprender el mundo, la naturaleza y lo sagrado.

Para Rivara, las civilizaciones precolombinas —como las andinas, mayas o mexicas— desarrollaron una racionalidad simbólica y comunitaria que no puede reducirse al mito ni a la religión, pues expresaba una cosmovisión coherente sobre el ser, el tiempo y la vida. En este sentido, afirma que existió en América un pensamiento filosófico originario, aunque no se haya expresado en los mismos términos conceptuales que la filosofía occidental.

Su posición implica una crítica directa a ciertos autores del pensamiento latinoamericano, entre ellos Leopoldo Zea, a quien Rivara cuestiona por haber sostenido que la filosofía en América solo comienza con la conquista y el proceso de autoconciencia derivado del encuentro con Europa. Según Rivara, esa afirmación —aunque pretendía valorar la especificidad del pensamiento latinoamericano— reproduce el prejuicio eurocéntrico de que solo hay filosofía cuando hay reflexión escrita bajo categorías griegas o modernas. Así, al situar el origen de la filosofía americana en el “descubrimiento” y no en las culturas precolombinas, Zea niega la posibilidad de una racionalidad autóctona y perpetúa una dependencia epistemológica respecto al pensamiento europeo.

Frente a esta postura, Rivara propone una relectura del pasado que reconozca la existencia de una filosofía prehispánica enraizada en la experiencia colectiva, en el vínculo con la tierra y en una comprensión integral del cosmos. Su proyecto no busca reemplazar una tradición por otra, sino ampliar el concepto mismo de filosofía, integrando en él las formas simbólicas, míticas y comunitarias del pensar indígena.

El presente artículo abordará la concepción rivariana del pensamiento original prehispánico, analizando su crítica al eurocentrismo, su lectura del pensamiento indígena como matriz de racionalidad, y la manera en que esta reinterpretación contribuye a una filosofía latinoamericana verdaderamente autónoma y plural.

2. La crítica de Rivara al eurocentrismo filosófico y la negación del pensamiento prehispánico

La obra de María Luisa Rivara de Tuesta se enmarca en una corriente de pensamiento latinoamericano que, desde mediados del siglo XX, ha buscado revisar críticamente los fundamentos eurocéntricos de la filosofía en América. Sin embargo, su aporte se distingue por llevar esta crítica a un terreno poco explorado: el reconocimiento del pensamiento prehispánico como una forma legítima de reflexión filosófica. Para Rivara, el problema central no reside solo en la dependencia teórica respecto a Europa, sino en la propia definición restringida de filosofía, que excluye otras formas de racionalidad al no

ajustarse a los parámetros conceptuales del pensamiento occidental.

Rivara entiende el eurocentrismo filosófico como una matriz cultural e interpretativa que determina qué se considera conocimiento válido y qué se margina como pensamiento “inferior”, “mítico” o “primitivo”. Esta lógica, heredada del colonialismo, ha producido una visión lineal de la historia de la filosofía que inicia en Grecia, pasa por Europa moderna y culmina en la expansión colonial del saber. En esa narración, América Latina aparece únicamente como receptora o traductora, nunca como productora de pensamiento original.

En *Pensamiento prehispánico y filosofía e ideología en Latinoamérica* (1994), Rivara advierte que la historia de las ideas latinoamericanas ha sido escrita desde un punto de vista externo, que juzga las culturas originarias según los criterios de la racionalidad occidental. Esta mirada convierte a los pueblos precolombinos en objetos de estudio antropológico, pero no en interlocutores filosóficos. Para la autora, el eurocentrismo no solo impone un canon de pensadores, sino que define el modo mismo de pensar lo filosófico, excluyendo de entrada toda forma de racionalidad simbólica o comunitaria.

En este sentido, Rivara denuncia que el eurocentrismo opera como una “colonización epistemológica”, porque establece una jerarquía entre pensamiento racional y pensamiento mítico. Esa dicotomía —razón versus mito— fue el instrumento conceptual con el que Europa negó la posibilidad de una filosofía en otras culturas. Frente a ello, Rivara propone desmontar esa oposición, mostrando que la sabiduría prehispánica no se reduce al mito, sino que contiene estructuras reflexivas, principios ontológicos y una ética del equilibrio con la naturaleza que son, en su sentido más profundo, filosóficos.

Rivara considera que esta exclusión no fue un accidente, sino un proceso sistemático de invisibilización. Desde los cronistas coloniales hasta los historiadores modernos de la filosofía, el pensamiento indígena fue catalogado como prelógico o religioso. La autora sostiene que esta desvalorización se consolidó en el siglo XIX y parte del XX, cuando los manuales de filosofía en América Latina reproducían el modelo europeo, iniciando la filosofía con el escolasticismo colonial o con el racionalismo ilustrado.

Esta crítica se hace evidente cuando Rivara analiza las obras de filósofos como Leopoldo Zea, quien, pese a su esfuerzo por pensar una filosofía latinoamericana autónoma, sitúa su origen en el momento en que América toma conciencia de su dependencia frente a Europa. Según Rivara, al asumir que la filosofía en el continente nace solo después de la conquista, Zea mantiene implícitamente la idea de que antes de la

irrupción europea no existía pensamiento reflexivo. De este modo, la autora subraya una contradicción en el proyecto zeano: su americanismo sigue inscrito en una lógica eurocéntrica, porque reconoce la diferencia cultural pero no la autonomía racional de los pueblos originarios.

Rivara contrapone a esta visión una lectura que recupera las cosmovisiones prehispánicas como sistemas de pensamiento complejos. Las categorías andinas del pacha (unidad espacio-temporal), del ayllu (comunidad) o del camac (principio vital) revelan una ontología que integra lo humano, lo natural y lo sagrado en una totalidad dinámica. En ellas se expresa una racionalidad distinta, no inferior: una razón simbólica, que piensa mediante imágenes, rituales y relatos, pero que busca también la comprensión del orden del ser.

Para superar esta exclusión, Rivara sostiene que es necesario ampliar la noción de racionalidad filosófica, de modo que abarque las diversas formas históricas y culturales en que los seres humanos han reflexionado sobre la existencia. Esta ampliación no significa relativizar la filosofía, sino reconocer su pluralidad. En lugar de un universal abstracto impuesto desde Europa, Rivara propone un universal concreto y dialógico, donde cada cultura aporta su propia forma de pensar.

En *La filosofía y la cultura en el Perú prehispánico* (1998), Rivara argumenta que la filosofía no debe definirse solo por su estructura conceptual, sino por su función reflexiva: la búsqueda del sentido de la vida, del mundo y de la trascendencia. Desde esta perspectiva, el pensamiento prehispánico cumple plenamente con esa función, aunque su lenguaje sea simbólico y ritual. La autora reivindica así la posibilidad de una filosofía sin conceptos, es decir, una sabiduría que, aun sin emplear categorías abstractas, expresa una comprensión profunda del ser y del cosmos.

Con esta propuesta, Rivara se inscribe en una corriente descolonizadora que comparte con pensadores como Enrique Dussel o Rodolfo Kusch la idea de repensar la filosofía desde la experiencia concreta de los pueblos de América. No obstante, su originalidad reside en rescatar las raíces más antiguas de esa experiencia: las culturas prehispánicas como fuentes de racionalidad y no meros antecedentes míticos.

La crítica rivariana dialoga con las reflexiones de Augusto Salazar Bondy y Enrique Dussel, aunque introduce matices significativos. Salazar Bondy, en *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (1968), diagnosticó la inexistencia de una filosofía auténticamente latinoamericana debido a la dependencia cultural respecto a Europa. Dussel, más tarde, replanteó el problema en términos de colonialidad del saber, sosteniendo que el pensamiento europeo construyó su universalidad sobre la negación del Otro.

Rivara coincide con ambos en que la filosofía latinoamericana ha sido históricamente subordinada, pero considera que el problema no empieza con la modernidad, sino con la negación del pensamiento precolombino. Su crítica va más allá de la dependencia contemporánea: apunta al momento originario en que se impuso una definición excluyente de filosofía. Por eso, mientras Bondy y Dussel parten del siglo XVI, Rivara retrocede aún más, hacia el mundo prehispánico, para recuperar allí las raíces de una racionalidad alternativa.

En ese sentido, su pensamiento aporta una dimensión arqueológica a la filosofía de la liberación: excava en las tradiciones originarias para desenterrar una forma de pensar que fue silenciada por la colonización epistemológica. Al hacerlo, no idealiza el pasado indígena, sino que lo reinterpreta como horizonte de sentido y como base para una filosofía latinoamericana verdaderamente plural, intercultural y liberadora.

3. Lapolémica con Leopoldo Zea: ¿hay filosofía antes de la conquista?

La discusión entre las perspectivas de María Luisa Rivara y Leopoldo Zea no fue una controversia directa en el sentido biográfico, sino una confrontación teórica entre dos modos de concebir el lugar de América Latina en la historia de la filosofía. Ambos pensadores comparten un interés por afirmar la autonomía del pensamiento latinoamericano, pero difieren profundamente en el punto de partida de ese proyecto. Para Rivara, la filosofía americana tiene sus raíces en las civilizaciones prehispánicas; para Zea, en cambio, la filosofía surge recién con la conciencia de la dependencia frente a Europa. Esta diferencia marca el núcleo de la crítica rivariana: la tesis de Zea, pese a su intención liberadora, mantiene un sesgo eurocéntrico que impide reconocer la existencia de una racionalidad anterior a la conquista.

En obras como *El pensamiento latinoamericano* (1953) y *Filosofía de la historia americana* (1976), Leopoldo Zea plantea que la filosofía en América no tiene un origen autónomo, sino que nace como respuesta a una situación de dependencia histórica. Según Zea, el pensamiento latinoamericano surge cuando los pueblos del continente comienzan a reflexionar sobre su lugar en la historia universal, esto es, cuando adquieren conciencia de su condición de “otros” frente a Europa. La filosofía americana sería, entonces, una filosofía de la conciencia dependiente, cuyo punto de partida está en el proceso colonial y en la búsqueda de una identidad en diálogo —y tensión— con Occidente.

Zea sostenía que los pueblos precolombinos, aunque poseían un alto grado de desarrollo espiritual y simbólico, no podían ser considerados

“filósofos” en sentido estricto, porque no elaboraron conceptos abstractos ni sistemas racionales comparables con los de Grecia o la modernidad europea. Para él, el pensamiento americano propiamente dicho aparece cuando la cultura del continente se incorpora a la historia universal del pensamiento, lo cual ocurre tras la conquista y el mestizaje cultural. En ese marco, el indio y el europeo se encuentran, y de esa fusión — conflictiva pero fecunda— surge la reflexión filosófica latinoamericana.

Esta interpretación tuvo una influencia enorme en la historiografía filosófica del siglo XX, pues ofrecía una narrativa coherente del desarrollo del pensamiento americano. Sin embargo, también dejaba sin reconocimiento las múltiples formas de racionalidad precolonial, subordinándolas a la cronología y a las categorías impuestas por Europa.

María Luisa Rivara considera que la tesis de Zea, aunque pretendidamente liberadora, reproduce la estructura de dependencia que intenta superar. En *Pensamiento prehispánico y filosofía e ideología en Latinoamérica* (1994), sostiene que afirmar que la filosofía latinoamericana “nace con la conquista” equivale a aceptar implícitamente que solo puede haber filosofía cuando se produce contacto con Europa, es decir, cuando se asimilan sus categorías de racionalidad. Rivara llama a esta postura una visión de “filosofía derivada”, porque concibe el pensamiento americano como una prolongación o reacción frente a un centro originario: Grecia, Roma o la modernidad europea.

En su lectura, Zea continúa definiendo la filosofía según el canon occidental: el uso de conceptos abstractos, la argumentación lógica y la escritura. Al hacerlo, invalida las formas de reflexión que se expresan a través del símbolo, el mito o la práctica ritual. Rivara critica que esta concepción reduzca la filosofía a su modo discursivo y no a su función reflexiva. Lo filosófico no depende, para ella, del formato conceptual, sino del tipo de preguntas que formula y de la búsqueda de sentido que orienta el pensamiento. Bajo este criterio, las culturas prehispánicas sí desarrollaron filosofías, aunque no las hayan formulado bajo el modelo greco-latino.

Rivara advierte que el pensamiento de Zea, al ubicar el inicio del filosofar americano en el proceso de conquista, perpetúa la idea de que la razón llega a América desde fuera. En consecuencia, la cultura indígena queda relegada al pasado “precientífico”, sin poder dialogar en el presente de la filosofía. Contra ello, Rivara propone desplazar el origen del pensar latinoamericano hacia el horizonte precolonial, donde ya existía una cosmovisión que articulaba interrogantes sobre el ser, el orden del mundo y el lugar del ser humano en el cosmos.

El núcleo de la propuesta rivariana es el reconocimiento de una ra-

cionalidad simbólica presente en las civilizaciones prehispánicas. A diferencia de la razón instrumental o conceptual que domina en Occidente, esta racionalidad no separa sujeto y objeto, cuerpo y espíritu, naturaleza y cultura. Se trata de un modo de pensar que integra los diversos niveles de la realidad en una totalidad viva y dinámica.

En *La filosofía y la cultura en el Perú prehispánico* (1998), Rivara examina nociones como pacha (espacio-tiempo sagrado), camac (energía vital que anima el universo) y ayllu (comunidad de vida). Estas categorías, afirma, expresan una comprensión filosófica del ser como relación y reciprocidad. Desde la perspectiva andina, la existencia humana no es dominio ni trascendencia sobre el mundo, sino participación en el equilibrio del cosmos. Esta visión implica una ontología distinta—relacional y cíclica—que no puede traducirse a los esquemas dualistas del pensamiento europeo.

Llamar a este modo de pensar “simbólico” no significa considerarlo irracional o prefilosófico, sino reconocer que su lenguaje se estructura en imágenes y prácticas más que en conceptos abstractos. Rivara sostiene que las ceremonias, los mitos y los relatos fundacionales cumplen una función análoga a la argumentación en la filosofía occidental: son formas de reflexión sobre la totalidad del ser, mediadas por la experiencia comunitaria. Por tanto, negar su carácter filosófico equivale a desconocer la diversidad histórica de las formas de racionalidad humana.

El reconocimiento del pensamiento prehispánico como filosofía tiene implicaciones profundas para la epistemología latinoamericana. En primer lugar, cuestiona la identificación entre pensamiento racional y pensamiento escrito. Rivara subraya que las culturas amerindias transmitían su saber a través de la oralidad, los símbolos y las prácticas rituales, lo que no les resta densidad reflexiva. Desde esta perspectiva, filosofar no es escribir, sino pensar el sentido del mundo y de la existencia desde las categorías de una cultura determinada.

En segundo lugar, Rivara rompe con la idea de una única racionalidad universal. Si la filosofía occidental se concibe como un modo particular de pensar, entonces es posible reconocer otras racionalidades igualmente válidas. Este giro epistemológico permite construir una historia de la filosofía plural y policéntrica, donde el pensamiento indígena no ocupa un lugar marginal, sino originario.

Por último, la autora advierte que reconocer la existencia de una filosofía prehispánica no implica idealizar el pasado, sino reconectar la filosofía latinoamericana con su raíz simbólica. Filosofar desde América Latina significa, para Rivara, asumir las preguntas del presente desde la memoria viva de los pueblos originarios. En ese sentido, su crítica a Zea no es solo

un desacuerdo teórico, sino una apuesta por transformar la manera misma de hacer filosofía: pasar de un pensamiento derivado a un pensamiento que brota desde la tierra y la experiencia histórica de nuestro continente.

4. El pensamiento prehispánico como fundamento de una filosofía latinoamericana liberadora

El pensamiento de María Luisa Rivara se consolida en una apuesta profundamente afirmativa: reconocer en las cosmovisiones prehispánicas un núcleo originario de racionalidad filosófica que puede y debe servir como fundamento de una filosofía latinoamericana auténtica y liberadora. Lejos de entender el pensamiento indígena como una mera prefiguración o etapa “protofilosófica”, Rivara lo interpreta como un modo completo de comprender el mundo, donde lo simbólico, lo ético y lo ontológico se entrelazan en una totalidad coherente. En esta perspectiva, el legado prehispánico no es un vestigio arqueológico, sino una fuente viva de sentido que interpela críticamente las categorías occidentales del pensamiento.

Rivara sostiene que el pensamiento prehispánico se caracteriza por una racionalidad distinta de la occidental: una racionalidad simbólica, integradora y vital. En las culturas andinas, mayas o mexicas, el conocimiento no se organiza según la separación entre sujeto y objeto, sino a partir de la unidad dinámica entre el ser humano, la naturaleza y lo sagrado. Esta visión ontológica relacional —que podría resumirse en la tríada vida-comunidad-cosmos— da lugar a una forma de pensar donde la existencia no se concibe como dominio ni posesión, sino como participación en el tejido del mundo.

Desde esta perspectiva, categorías como el ayllu andino o el teotl nahua no son simples términos religiosos, sino expresiones filosóficas de una ontología relacional. El ayllu, por ejemplo, designa una forma de comunidad en la que la vida humana se entiende como interdependencia con la tierra, los otros seres y las fuerzas naturales. El teotl, por su parte, representa un principio de movimiento y energía cósmica que estructura toda la realidad. Rivara rescata en estos conceptos una lógica de la reciprocidad y de la armonía, frente a la lógica dualista y jerárquica heredada de la modernidad occidental.

Uno de los aportes más sugerentes de Rivara es su lectura ética de la ontología indígena. Para ella, la armonía cósmica no es solo un principio metafísico, sino también una norma de conducta. La vida buena consiste en mantener el equilibrio entre los distintos órdenes del ser —humano, natural y espiritual—, lo que implica una responsabilidad colectiva y ecológica.

Esta concepción de la ética contrasta con la moral individualista de

la tradición moderna. Mientras la racionalidad occidental separa el conocimiento del valor, el pensamiento prehispánico los integra en una misma dinámica de correspondencia. La sabiduría indígena —señala Rivara— no busca dominar la naturaleza, sino “entender su lenguaje” para convivir con ella. De este modo, la filosofía prehispánica ofrece un horizonte de reflexión que restituye el vínculo ético entre el saber y la vida, planteando un modelo alternativo de racionalidad que podría inspirar las actuales discusiones sobre ecología, comunidad y sostenibilidad.

Rivara interpreta el pensamiento prehispánico no solo como un objeto de estudio histórico, sino como un horizonte de liberación cultural y epistemológica para América Latina. Frente a la dependencia conceptual respecto de Europa, su propuesta consiste en filosofar desde nuestras propias raíces, reconociendo en las tradiciones indígenas un potencial crítico frente a la modernidad colonial.

En este punto, la autora converge con otros pensadores de la filosofía de la liberación, como Enrique Dussel y Arturo Roig. Al igual que Dussel, Rivara identifica en la recuperación de la alteridad indígena una vía de descolonización del saber; y, como Roig, considera que toda filosofía latinoamericana auténtica debe nacer de una “autoafirmación histórica” del sujeto colectivo de Nuestra América. No obstante, Rivara profundiza este planteamiento al insistir en que esa autoafirmación no puede prescindir del reconocimiento ontológico del pensamiento indígena como pensamiento filosófico.

De ahí que su propuesta se adelante a las corrientes decoloniales contemporáneas, al subrayar que la tarea de descolonizar el pensamiento no solo implica criticar el eurocentrismo, sino revalorizar las formas simbólicas de racionalidad que fueron marginadas. En ese sentido, la autora no busca una simple “inclusión” del pasado prehispánico en la historia de la filosofía, sino una transformación profunda del concepto mismo de filosofía.

Las afinidades entre Rivara y los pensadores de la liberación se articulan en torno a un eje común: la emancipación del pensamiento latinoamericano. Dussel, desde su ética de la alteridad, y Roig, desde su hermenéutica del sujeto histórico, comparten con Rivara la convicción de que la filosofía en América Latina debe surgir desde la experiencia concreta de sus pueblos. Sin embargo, Rivara amplía este horizonte al integrar de modo explícito la dimensión simbólica y mítica del pensamiento indígena como parte constitutiva de la racionalidad filosófica.

Esta visión anticipa lo que hoy las teorías decoloniales —como las de Walter Dignolo o Aníbal Quijano— conceptualizan como epistemologías del Sur o pensamiento fronterizo. Rivara no utiliza esas categorías,

pero su obra las prefigura al reivindicar una pluralidad de modos de conocer y de pensar que desbordan el canon europeo. Su lectura del pensamiento prehispánico no busca reemplazar una hegemonía por otra, sino abrir un espacio de diálogo intercultural donde la filosofía latinoamericana pueda reconocerse en su diferencia y proyectarse hacia el futuro.

5. Conclusión

El recorrido por la obra de María Luisa Rivara de Tuesta permite reconocer la profundidad y originalidad de su aporte a la filosofía latinoamericana contemporánea. Su pensamiento se erige como una crítica rigurosa al canon filosófico occidental y, al mismo tiempo, como una propuesta afirmativa de reconstrucción del pensamiento desde las raíces culturales de América Latina. Frente a siglos de negación, Rivara demuestra que las civilizaciones prehispánicas no solo poseían sistemas simbólicos complejos, sino verdaderas estructuras de pensamiento filosófico, orientadas por una racionalidad distinta: una racionalidad simbólica, relacional y vital.

Rivara parte de una denuncia clara: la filosofía occidental, desde su pretensión de universalidad, ha impuesto una definición restrictiva de lo filosófico. Solo ha reconocido como “pensamiento” aquello que se ajusta a sus categorías lógicas, discursivas y conceptuales, excluyendo toda forma de saber que no responda a ese modelo. En consecuencia, las cosmovisiones indígenas fueron degradadas al estatuto de mito o religión, negándoseles toda racionalidad. La crítica rivariana, sin embargo, no se limita a señalar esta exclusión; propone una revisión radical del concepto mismo de filosofía. Filosofar —afirma— no es monopolio de Occidente, sino una posibilidad humana universal que puede asumir distintas formas expresivas. Al reconocer esto, Rivara rompe con la jerarquía epistemológica que subordina el pensamiento americano al europeo, y abre el camino hacia una historia de las ideas que incluya la pluralidad de experiencias y modos de comprensión del mundo.

El reconocimiento del pensamiento prehispánico como forma legítima de filosofía tiene implicaciones que desbordan el ámbito académico. En el plano teórico, implica reconstruir la racionalidad filosófica desde una perspectiva plural. El pensamiento indígena introduce categorías que enriquecen la reflexión contemporánea: comunidad, reciprocidad, equilibrio, sacralidad de la naturaleza, circularidad del tiempo. Estos conceptos, lejos de ser arcaísmos, constituyen claves para pensar los desafíos actuales —la crisis ecológica, la fragmentación social, la alienación tecnológica— desde una ética del cuidado y la armonía.

En el plano político, la propuesta de Rivara se inscribe en un proyecto

de liberación cultural y epistemológica. Reivindicar las cosmovisiones originarias es una forma de resistir la colonialidad del saber que todavía estructura las instituciones académicas y los imaginarios sociales. Pensar desde las raíces prehispánicas no es un gesto nostálgico, sino una estrategia de emancipación que devuelve dignidad a los pueblos históricamente marginados y les permite reapropiarse de su propia palabra filosófica.

El horizonte que se desprende del pensamiento de Rivara es el de una filosofía plural, intercultural y descolonizada. Plural, porque reconoce la coexistencia de múltiples racionalidades y tradiciones de pensamiento; intercultural, porque propone el diálogo entre ellas en condiciones de igualdad; y descolonizada, porque busca desmontar las estructuras de poder que han definido qué saberes merecen ser llamados “filosofía”.

Rivara nos invita, en última instancia, a repensar el lugar desde donde se filosofa. No se trata solo de añadir nombres o tradiciones al canon, sino de transformar la propia noción de lo filosófico para que incluya las formas de sabiduría que nacen de la experiencia comunitaria, del vínculo con la tierra y del respeto por la vida. En este sentido, su pensamiento se alinea con las búsquedas más contemporáneas de la filosofía latinoamericana y de las corrientes decoloniales, que ven en el diálogo con las culturas originarias no un regreso al pasado, sino un paso necesario hacia un futuro más justo y plural. Así, la obra de María Luisa Rivara nos deja una lección fundamental: la filosofía no tiene una sola voz ni un solo origen. Pensar desde América Latina es pensar desde la diversidad, desde la memoria y desde la posibilidad de un mundo donde las distintas formas de saber se reconozcan mutuamente. Solo una filosofía que se reconcilie con su pluralidad podrá ser verdaderamente humana y liberadora.

Referencias bibliográficas

Rivara de Tuesta, M. L. (1994). *Pensamiento prehispánico y filosofía e ideología en Latinoamérica*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Rivara de Tuesta, M. L. (1998). *La filosofía y la cultura en el Perú prehispánico*. Lima: Fondo Editorial de la UNMSM.

Rivara de Tuesta, M. L. (2005). *Pensamiento prehispánico y filosofía colonial en el Perú*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Zea, L. (1953). *El pensamiento latinoamericano*. México: Fondo de Cultura Económica.

Más allá del eurocentrismo: la crítica de María Luisa Rívara a la negación del pensamiento filosófico prehispánico

Zea, L. (1976). *Filosofía de la historia americana*. México: Fondo de Cultura Económica.

Salazar Bondy, A. (1968). *¿Existe una filosofía de nuestra América?* México: Siglo XXI Editores.

Roig, A. A. (1981). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México: Fondo de Cultura Económica.

Dussel, E. (1994). 1492: *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. La Paz: Plural Editores.

Castro-Gómez, S. (2005). *La hybris del punto cero: Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750–1816)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

Mignolo, W. (2007). *La idea de América Latina: La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa.

Beorlegui, C. (2010). *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*. Bilbao: Universidad de Deusto.

El humanismo práctico en el pensamiento filosófico cubano

Practical humanism in cuban philosophical thought

Pablo Guadarrama González ¹

Universidad Nacional de Trujillo, Trujillo, Perú

pabloguadarramag@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-4776-2219>

Resumen

El artículo analiza el desarrollo del humanismo práctico en el pensamiento filosófico cubano desde la Ilustración hasta la actualidad. Esta categoría, de carácter principalmente ideológico, designa la articulación entre la elaboración filosófica y el compromiso efectivo con la emancipación social, política y cultural. A diferencia del humanismo abstracto, limitado a declaraciones filantrópicas, el humanismo práctico se manifiesta en la intervención activa a favor de la libertad, la justicia, la igualdad y la dignificación humana. Desde esta perspectiva, se examinan las contribuciones de José Agustín Caballero, Félix Varela y José de la Luz y Caballero, quienes impulsaron la superación de la escolástica, defendieron la racionalidad científica y contribuyeron a la formación de la conciencia nacional cubana. También se estudian las figuras de Enrique José Varona y José Martí, cuya labor filosófica, pedagógica y política alcanzó una dimensión patriótica, independentista y antimperialista. El trabajo recorre, además, las principales tendencias de la filosofía cubana durante los siglos XX y XXI, entre ellas el positivismo, el vitalismo, el existencialismo, el neopositivismo y el marxismo. Se destacan como representantes contemporáneos del humanismo práctico Gaspar Jorge García Galló, Zayra Rodríguez Ugidos, Fernando Martínez Heredia, Thalía Fung

1 Licenciado en Historia, (1976). Doctor en Filosofía, Universidad de Leipzig (1980). Doctor en Ciencias (1995) y Profesor Emérito (2013), Universidad Central "Marta Abreu" de Las Villas. Académico Titular de la Academia de Ciencias de Cuba (1998-2010). Doctor Honoris Causa en Educación, Universidad Nacional de Trujillo, Perú (2003). Investigador Emérito del Ministerio de Ciencias, Tecnología e Innovación, Colombia (2018).

Autor de veintiséis libros sobre pensamiento filosófico y político latinoamericano.

<https://orcid.org/0000-0002-4776-2219>

<https://www.ensayistas.org/filosofos/cuba/guadarrama/>

<https://www.youtube.com/channel/UCSXlnLdwuigChZ15GRb363Q>

pabloguadarramag@gmail.com

e Isabel Monal, entre otros intelectuales que vincularon la investigación académica con la praxis revolucionaria. Finalmente, se sostiene que la filosofía cubana ha contribuido de manera decisiva a la consolidación de la identidad nacional, a la crítica de las formas de alienación y al desarrollo de proyectos emancipadores. Su continuidad depende de la capacidad de las nuevas generaciones para articular rigor teórico, compromiso social y creatividad filosófica.

Palabras clave: humanismo práctico; pensamiento filosófico cubano; emancipación; filosofía cubana; praxis sociopolítica; José Martí; marxismo; identidad nacional.

Fecha de recepción: 07/01/2025 Fecha de aceptación: 04/04/2025

Abstract

This article analyzes the development of practical humanism in Cuban philosophical thought from the Enlightenment to the present day. This category, primarily ideological in nature, refers to the articulation between philosophical reflection and an effective commitment to social, political, and cultural emancipation. Unlike abstract humanism, which is limited to philanthropic declarations, practical humanism is expressed through active intervention in favor of freedom, justice, equality, and human dignity. From this perspective, the article examines the contributions of José Agustín Caballero, Félix Varela, and José de la Luz y Caballero, who promoted the overcoming of scholasticism, defended scientific rationality, and contributed to the formation of Cuban national consciousness. It also studies the figures of Enrique José Varona and José Martí, whose philosophical, pedagogical, and political work acquired patriotic, pro-independence, and anti-imperialist dimensions. In addition, the study reviews the main trends in Cuban philosophy during the twentieth and twenty-first centuries, including positivism, vitalism, existentialism, neopositivism, and Marxism. Gaspar Jorge García Galló, Zayra Rodríguez Ugidos, Fernando Martínez Heredia, Thalía Fung, and Isabel Monal are highlighted as contemporary representatives of practical humanism, along with other intellectuals who linked academic research to revolutionary praxis. Finally, the article argues that Cuban philosophy has contributed decisively to the consolidation of national identity, the critique of forms of alienation, and the development of emancipatory projects. Its continuity depends on the ability of new generations to combine theoretical rigor, social commitment, and philoso-

phical creativity.

Keywords: practical humanism; Cuban philosophical thought; emancipation; Cuban philosophy; sociopolitical praxis; José Martí; Marxism; national identity.

No en todo el desarrollo de la filosofía en América Latina se han destacado personalidades cuyas posturas deben ser consideradas expresión de humanismo práctico. Este presupone no solo una auténtica elaboración de ideas filosóficas, sino también una actitud de compromiso militante orientado a la emancipación de diferentes sujetos sociales, esto es, indígenas, criollos, esclavos, mujeres, obreros, campesinos, sectores populares, etc.

El humanismo práctico es una categoría ideológica, más que filosófica, que debe diferenciarse del humanismo abstracto, el cual generalmente de reduce a una mera filantrópica declaración. Marx lo utilizó (Marx, 1982, p. 132) para distinguirlo de este último, sin que haya elaborado una definición específica al respecto. Por lo que resultará debatible la inclusión o exclusión que se propone en este trabajo en relación con quiénes deben ser considerados sus más desatacados representantes entre los cultivadores académicos de la filosofía en Cuba.

La filosofía tiene múltiples funciones (Guadarrama, 1996), una de ellas es la humanista; pero no todos los filósofos llevan sus ideas a la praxis sociopolítica. Los que lo hacen deben ser considerados genuinos representantes del humanismo práctico.

Durante los siglos XVI y XVII no existió universidad en Cuba. En seminarios religiosos de La Habana, Bayamo, Sancti Spíritus, Puerto Príncipe y Santiago predominó la escolástica, incluso hasta algunos años después de fundada la Universidad de La Habana, en 1728.

A fines del siglo XVIII se produjeron significativas transformaciones económicas y culturales, impulsadas por el despotismo ilustrado de Carlos III, las cuales propiciaron algunas reformas progresistas que repercutieron favorablemente en el desarrollo de la filosofía y el humanismo práctico.

Con el aumento del mercado azucarero mundial se aceleraron las relaciones capitalistas de producción en la isla. Se fortaleció una aristocrática clase de hacendados esclavistas interesados en promover los avances científicos y tecnológicos, así como algunas avanzadas ideas de la Ilustración, que favorecieron una gradual germinación de la cultura y la nacionalidad cubanas.

Los más dignos representantes de la intelectualidad cubana que cultivaron la filosofía desde la Ilustración, como José Agustín Caballero, Félix Varela y José de la Luz y Caballero, deben ser considerados los primeros exponentes del humanismo práctico. Otros cultivadores de la filosofía en Cuba en el siglo XIX fueron exponentes también del humanismo, pero de carácter abstracto.

La filosofía moderna se desarrollaría inicialmente con José Agustín Caballero y Félix Varela, críticos de la escolástica. Ambos sacerdotes supieron diferenciar el campo de la fe y el de la filosofía

Caballero escribió primeramente sus obras filosóficas en latín, y las continuó en español. Su libro de lógica *Filosofía electiva* mantenía aún rasgos propios de la escolástica –por su método de exposición, definiciones, enumeraciones, etc.–, pero ya proponía una “nueva filosofía” de “libre elección” y no dominada por el dogmatismo de alguna autoridad (Buch, 2011). Reivindicaba el lugar de la filosofía como enriquecimiento espiritual de la vida.

Resulta significativo que un sacerdote, en ningún momento, haya puesto en entredicho el lugar de la religión o de la teología; sin embargo, para él la filosofía, en última instancia, era útil a la religión. Demostró el valor de la racionalidad y la experiencia para lograr el conocimiento científico. Su humanismo práctico alcanzó mayor dimensión al reivindicar la igualdad de las mujeres (Caballero, 1956, p. 290) y plantear que la esclavitud es la mayor maldad civil que han cometido los hombres cuando la introdujeron (Caballero, 1956b, p. 5.) Contribuyó auténticamente a cimentar las bases del protagonismo emancipador de la filosofía moderna y su articulación con la ciencia en Cuba (Ternevoi, 1981, pp. 89-90).

El hecho de que José Agustín Caballero plantease que los epicúreos pudiesen ser considerados hombres normales con su ética específica era una muestra de que el espíritu de la tolerancia llegaba a límites mayores. Esta idea puede contribuir a la fundamentación de la tesis según la cual la postura humanista del pensamiento latinoamericano (Guadarrama, 2012a) fue permitiendo una emancipación gradual de la tutela religiosa, y a la larga permitió que se preparasen mucho mejor las condiciones ideológicas para el proceso de liberación que se avecinaba. “Porque el prócer quiso reformar la enseñanza y su plan era orgánico; se propuso adoctrinar, aunque con prudencia de ortodoxo, en teorías filosóficas modernas; y como pensador político, ideó todo un proyecto que alteraba el *status colonial*” (Vitier, 1970, p. 337).

Su continuador, Félix Varela, le asignó una función esencial a la filosofía para que el hombre oriente el camino en su progresivo proceso de

dominio de la realidad natural y social.

Su optimismo epistemológico se revela al confiar en las posibilidades del perfeccionamiento humano. Un sacerdote, crítico del escepticismo, destaca que la emancipación epistémica del hombre no depende de una voluntad superior. Esto se articula con su perspectiva ética que presupone un progresivo mejoramiento del ser humano, al considerar que el hombre actuaba con libertad. Lo concebía como un ser perfectible e insatisfecho consigo mismo, por eso se planteaba la posibilidad de superarse y alcanzar estatus superiores.

Su humanismo práctico se expresó en su patriotismo, que lo condujo al exilio por sus actividades independentistas. Su labor pedagógica, de estimulación de las ideas científicas e ilustradas, estaba dirigida a crear las condiciones necesarias para que el pueblo cubano tomase mayor conciencia de su libertad (Torres-Cuevas, 1995).

A su juicio, el hombre goza de la suficiente soberanía para elevarse a niveles superiores de humanización, y eso es tarea de ellos mismos, pues a “la vista de Dios en el acto no impide que yo opere libremente” (Varela, 1961, p. 199). La acción divina no predetermina fatalmente los acontecimientos. Son los hombres mismos los que labran su propio camino, y oponerse a cierto determinismo fatalista constituía un extraordinario ingrediente desalienador de su pensamiento, que en aquellas circunstancias coloniales fácilmente le otorgaba audaces magnitudes ideológicas, no solo para Cuba, sino para todo el proceso independentista latinoamericano.

El patriotismo vareliano no descansaba en una formulación romántica ni en la simple nostalgia del exiliado. Se fundamentaba en una necesaria exigencia antropológica que debilita cualquier robinsonada. Consideraba que todo hombre necesita de la sociedad para su realización y disfrute de la felicidad, por lo que la única vía para concretar esas aspiraciones pasaba necesariamente por la dignificación de la patria.

Varela no elaboraba sus ideas filosóficas en ascética torre de marfil, sino en función de proyectos sociales desalienadores. Tal pretensión no se constituyó en obstáculo ideológico que en la vieja usanza de este último término falseara su concepción del mundo. Por el contrario, la utilidad ideológica de su pensamiento filosófico se hizo posible por el contenido de verdad que este poseía. Esto puede apreciarse en las siguientes ideas: “[...] si la revolución no se forma por los de casa, se formará inevitablemente por los de fuera, y que el primer caso es mucho más ventajoso. En consecuencia, la operación debe ser uniforme: Pensar como se quiera; operar como se necesita” (Varela, 1945, p. 64).

Su labor filosófica alcanzó el cenit en la obra propiciadora de la toma de conciencia de aquella generación que seguía sus enseñanzas y donde los más profundos problemas políticos quedaban claramente expresados en lo pedagógico. De ahí que el tema del patriotismo ocupase un lugar central en su pensamiento, indicando en qué medida contribuía al proceso de toma de conciencia respecto a las exigencias del momento. En el optimismo ético y social se asentó su ideario revolucionario y la activa labor en pro de la independencia de Cuba, que lo obligó al exilio, como a otros ilustrados latinoamericanos.

Varela fue el primero que enseñó a pensar a los cubanos con cabeza propia, pero no a pensar en abstracto, sino en la forma más concreta de realizar las ideas humanistas, que en aquellas condiciones presuponía el logro inmediato de la independencia de España.

La polémica del método cobró fuerzas en Cuba desde fines del XVIII, porque constituía un presupuesto gnoseológico para la fundamentación de un elemento básico para la emancipación política que se vaticinaba.

José de la Luz y Caballero, en la cátedra de filosofía del Seminario de San Carlos, intentó superar sus limitaciones con un “sensualismo racional” (Rodríguez, 1988, p. 123), desde una perspectiva mucho más materialista que la de sus antecesores. Su actividad académica, desarrollada en el Colegio del Salvador, fundado por él, tuvo un gran impacto en la formación intelectual e ideológica de la generación que emprendería la lucha por la independencia, pues varios generales se formarían allí. También su ideario pedagógico dejaría significativa huella en la cultura cubana.

Expresó su filosofía en aforismos, pues consideraba que su tarea principal no era escribir libros, sino formar hombres. Aunque también dejó una amplia obra fruto de sus debates académicos.

En su *Polémica filosófica* con los eclécticos sobre el método se revela su concepción del hombre como el ser más difícil de conocer. Criticó el apriorismo y la postulación de sistemas metafísicos que le impusieran al hombre una camisa de fuerza para interactuar con el mundo. Luz inculcaba confianza para que las nuevas generaciones se plantearan tareas emancipadoras más audaces. Su insistencia estaba dirigida a fomentar la libre búsqueda, por cada quien, de las causas y leyes que operan en la naturaleza y la sociedad. Le otorgaba una función liberadora a la filosofía. Concebía el devenir de la historia como un progreso hacia la libertad. Su humanismo práctico se expresó en la fuerte carga ética y social que destila su pensamiento crítico de la esclavitud.

Luz le otorgaba, al igual que el resto de los ilustrados cubanos, una

función marcadamente liberadora a la filosofía. “A la filosofía toca ser centinela de la moral, para impedir que la frágil humanidad sea dividida o contaminada por tan horribles plagas” (de la Luz y Caballero, 1981, p. 77).

Esa dignificación de la filosofía fue propia del espíritu ilustrado, que trataba de superar por todos los medios la dependencia que anteriormente esta había tenido respecto a la teología. También, el cultivo de la tolerancia era un signo de los aires humanistas e ilustrados, y en ese sentido, Luz fue un exponente, pero sin que esto significase el abandono del sustancial elemento patriótico que aspiraba constantemente a enaltecer. “El filósofo, aseguraba, como que es tolerante, será cosmopolita; pero ante todo debe ser patriota” (de la Luz y Caballero, 1981, p. 72).

Y por supuesto que el concepto de patria que Luz manejaba, en plena antesala de las luchas por la independencia en Cuba y posterior a las del resto de los países latinoamericanos, no incluía a España. Para él, la libertad era “el alma del cuerpo social (y)... el *fiat* del mundo moral” (de la Luz y Caballero, 1981, p. 165).

Esto significaba que el componente emancipador era, a su juicio, consustancial a la condición humana y, por tanto, la única forma de realizarse la sociedad con plenitud era a través de la libertad. Y para que esta se realice, lo más importante es que existan los hombres capaces de conquistarla y conservarla. Y en consecuencia destacaba: “Hombres más que instituciones suelen necesitar los pueblos para tener instituciones. Y cuando se necesitan, los echa al mundo la providencia” (de la Luz y Caballero, 1981, p. 164).

A tono con las ideas dominantes, también en el humanismo práctico se encontraban las ideas de José de la Luz respecto al progreso constante de la humanidad, que concebía como un progreso hacia la libertad en el cual la humanidad constantemente resulta beneficiada por su perfeccionamiento: “Así en el progreso, y en último análisis, hemos de venir a parar en la libertad para que medre todo buen germen y se aplique y ensanche hasta donde debe” (de la Luz y Caballero, 1981, p. 161). Y en otro momento aseveraba: “Así como la naturaleza necesita de tiempo y cataclismos para desarrollarse y perfeccionarse, así la humanidad (¡duro es apuntarlo!) ha de pasar por los mismos trámites para su elaboración y mejoramiento” (de la Luz y Caballero, 1981, p. 163). Por supuesto que tales cataclismos sociales no son otros que las revoluciones.

José de la Luz comprendió muy bien que las revoluciones sociales constituían un proceso necesario que no se producía arbitrariamente ni por una voluntad aislada, sino como el producto necesario de circuns-

tancias concretas que las demandaran: “De ahí también la necesidad de la oportunidad, y la imposibilidad de hacer revoluciones si no existen hechos físicos o morales que el genio no puede crear. Ni Napoleón revolucionaría la Isla de Cuba en circunstancias ordinarias ni aun extraordinarias; pero que le ataquen sus propiedades, y entonces la ovejita diventa leone” (de la Luz y Caballero, 1981, p. 164).

El humanismo práctico de José de la Luz y Caballero se expresó permanentemente a través de la fuerte carga ética que destila todo su pensamiento filosófico, que sirvió de ejemplo e inspiración a las nuevas generaciones intelectuales cubanas.

Por eso concebía la igualdad como una forma de que la justicia se realizara. “Antes quisiera yo ver desplomadas, no digo las instituciones de los hombres, sino las estrellas todas del firmamento, que ver caer del pecho humano el sentimiento de la justicia, ese sol del mundo moral” (de la Luz y Caballero, 1981, p. 136).

En el caso de José Antonio Saco, aunque su dedicación académica a la filosofía fue algo limitada, su postura ante la esclavitud y el anexionismo lo hacen merecedor de la distinción de representante del humanismo práctico.

No todos los principales protagonistas de la vida filosófica cubana del siglo XIX fueron representantes del humanismo práctico. No obstante, algunos de ellos se destacaron como prestigiosos intelectuales que dejaron alguna huella en la vida intelectual cubana, como Bernardo O’ Gaban, los hermanos José y Manuel González de Valle, y José Manuel Mestre, quien destacaba el culto al saber científico y el sentido humanista como propio del pensamiento ilustrado cubano (Mestre, 1952, p. 73). Tales antecedentes prepararon el despliegue predominante en Cuba de un positivismo sui generis (Guadarrama, 1985, pp. 60-87) a fines del siglo XIX.

Aunque Hegel encontraría un admirador en Rafael Montoro, y Kant en José del Perojo —quien realizó la primera traducción al español de la *Crítica de la razón pura*—, no tuvieron la repercusión que alcanzó el positivismo en Manuel Sanguily, Enrique Piñeiro, Emilio Bobadilla, Fernando Ortiz y Enrique José Varona, quien impactó con sus *Conferencias filosóficas* sobre lógica, psicología y moral, que fueron elogiadas por Martí, independientemente de que no coincidiera con el positivismo.

Varona fue el filósofo más destacado en la Cuba de fines del XIX e inicios del XX. “Para Francisco Romero el cubano Enrique José Varona es probablemente la figura mayor del positivismo latinoamericano” (Carrillo, 1959, p. 106). Si bien es cierto que la mayor parte de sus ideas

filosóficas se identificaban con esta corriente por su culto a la ciencia, su evolucionismo, en verdad se distanciaba del agnosticismo que le caracterizaba. Aunque compartía algunos aspectos del darwinismo social, no coincidía con el racismo que era frecuente en otros representantes de esta corriente. Tampoco coincidía con ella en lo referido a la supuesta desaparición de la filosofía, dado el auge de las ciencias. De ahí que sea prudente considerarlo un positivista sui generis.

Su humanismo desalienador le permitió analizar los problemas filosóficos y sociológicos con un alto nivel de originalidad y autenticidad, como el bandolerismo y la prostitución en Cuba.

Su autonomismo y reformismo inicial fue superado por su patriotismo, independentismo y antimperialismo. En cuanto a la cuestión social, en especial lo relacionado con la abolición de la esclavitud, Varona no compartió los criterios de la Junta Central Autonomista cuando esta era partidaria de la abolición gradual. El filósofo cubano vio claramente que los días de la esclavitud en Cuba estaban contados.

Criticaba el estado de la educación en el país bajo la metrópoli colonial, caracterizada por la rutina, el oscurantismo religioso y la falta de conocimientos verdaderamente científicos, y considera que ello era expresión del “lastimoso estado de nuestra sociedad” (Varona, 1879, p. 288).

Trataría de infundir ánimo al auditorio de una conferencia suya pronunciada en 1882, en la que arengaba: “Cuantos llevéis en el pecho un ideal de libertad y justicia y os sintáis desfallecidos por las contrariedades de la hora presente, por la adversidad de las circunstancias, más poderosa que la voluntad humana; confortaos considerando que la sociedad necesita, para subsistir, realizar el derecho, que es como un nivel natural, el que busca todo sordo trabajo que la agita y el que por fin encuentra” (Varona, 1961, p. 55).

El “Manifiesto de los camagüeyanos”, que dirige a estos en 1884, en ocasión de ser elegido por esa provincia a las Cortes de España, es un documento lleno de ataques contra el sistema político imperante, que no ha sabido dar solución a las exigencias de los cubanos. Desde varias revistas contribuyó a forjar la conciencia patriótica en plena época colonial, pero sin duda sus mayores aportes se dieron al asumir la edición del periódico *Patria* y mantener el espíritu independentista tras la muerte de Martí (Guadarrama, 2012b).

Su actitud ante la intervención yanqui fue la de colaborarle para demostrar que los cubanos éramos capaces de gobernarnos, por lo que no se justificaba su permanencia en Cuba.

Simpatizó finalmente, en cierto modo, con el vitalismo de la oleada antipositivista de inicios del siglo XX.

Su ideología liberal le inducía a aspirar a que Cuba, una vez lograda su independencia, gestara un proyecto concebido en los marcos del capitalismo premonopolista, pero grande fue su frustración al observar el fenómeno del imperialismo, que estudió (Varona, 1970) y lamentó cómo este aplastaba las aspiraciones soberanas del pueblo cubano e, incluso, de una posible burguesía nacional.

Tal situación y su permanente análisis de la situación sociopolítica mundial le condujeron a valorar otras corrientes filosóficas e ideológicas que no compartía. De ahí que sostuviese: “La teoría marxista, que hace depender toda la evolución social del factor económico, no es sino la exageración de un hecho cierto. Las necesidades económicas y las actividades que estas ponen en juego no constituyen el único motor que presenta una sociedad humana; pero sí están en la base de los más aparentes y decisivos” (Varona, 1919, p. 228).

Luego de valorar los efectos de la I Guerra Mundial y de la Revolución de Octubre en Rusia, arribó a la siguiente conclusión sobre el socialismo: “En ocasiones me figuro asistir a la apocalíptica destrucción del mundo, la cual predice el alumbramiento de otro orden social muy diverso. Los poderes públicos, elevados sobre las mismas ideas en que se había nutrido mi espíritu, parecen tocados de vértigo, y lanzados unos contra otros en una colisión tremenda de que han de salir destrozados. Sólo el socialismo como doctrina se mantiene o pretende mantenerse, fuera del conflicto, cual si hubiera de ser el llamado a edificar sobre estas ruinas” (Varona, 1919, p. 6).

Desarrolló una destacada labor como reformador de la educación cubana en la naciente república. Estimuló la conciencia antimperialista, la crítica del fascismo en sus gérmenes y el enfrentamiento a la dictadura de Gerardo Machado, por lo que se convirtió en mentor de la juventud de las primeras décadas del XX. Julio Antonio Mella le honró al invitarlo a la presidencia del acto de fundación de la Federación Estudiantil Universitaria. Existen motivos suficientes para que sea considerado entre los más destacados representantes del humanismo práctico en el pensamiento filosófico cubano (Guadarrama, 2022).

Ahora bien, la máxima expresión de este humanismo práctico, sin duda se encuentra en la obra y la acción de José Martí.

En ocasiones, para un análisis sobre su lugar en el pensamiento filosófico cubano no se tiene suficientemente presente que estudió Filosofía, Letras y Derecho en la Universidad de Zaragoza, además de haber sido

profesor de Filosofía en Guatemala. Valoró altamente el papel de la filosofía y planteó su necesaria renovación.

El pensamiento filosófico de José Martí se resiste siempre a encasillamientos clasificatorios. Varios autores han tratado inútilmente de reducirlo a alguna corriente filosófica o identificarlo con algún pensador que logre atrapar su inconmensurable vuelo teórico. Su pensamiento, más allá de las indiscutibles influencias cristianas, krausistas, positivistas, emersonianas "recibidas a través de su heterogénea formación intelectual, alimentada en distinto orden en los países donde residió", poseía una profunda raigambre en el pujante pensamiento cubano decimonónico, de gran vocación humanista e ilustrada.

Se mostraba insatisfecho con el papel que había desempeñado la filosofía hasta su época, por lo que consideraba que esta debía revolucionarse completamente. La cultivó, pero como arma teórica para la transformación práctica. "Aunque los problemas eternos de la filosofía le interesaron, especialmente en su juventud de estudiante en España, Martí no fue nunca un pensador abstracto" (Vitier, 2004, pp. 13-14). En todas sus ideas se aprecia su perspectiva holística y dialéctica. A su juicio: "La filosofía no es más que el secreto de la relación de las varias formas de existencia" (Martí, 1976a, p. 232).

Su humanismo práctico, caracterizado por su arraigado patriotismo, latinoamericanismo y antimperialismo, se expresa sintéticamente en esta idea pocos meses antes de su caída en combate:

Yo, ¿qué me importa? La única gloria verdadera del hombre —si un poco de fama fuera cosa alguna en la composición de obra tan vasta como el mundo— estaría en la suma de los servicios que hubiese, por sobre su propia persona, prestado a los demás. Lo que ciega a los hombres, los hace llegar tarde, o demasiado pronto, es la preocupación de sí. Yo ya sé cómo voy a morir. Lo que quiero es prestar el servicio que puedo prestar ahora". (Martí, 1976b, p. 226)

El humanismo práctico y desalienador llevó a Martí a desplegar una vida superior y a preparar su heroica muerte. Supo ante todo oponerse a cualquier tipo de culto a su persona y encontrar realización plena en su entrega a los demás, especialmente a su pueblo y a su patria, que fueron su verdadera religión.

El pensamiento martiano es auténtica continuidad del humanismo práctico que articula lo mejor del pensamiento cubano del XIX (Guadarrama, 2015).

La filosofía en Cuba hasta fines del siglo XIX ocupó un digno lugar en la vida intelectual del país y contribuyó de diversas formas a la consolidación de la identidad nacional y la emancipación de su pueblo.

Contribuyó a forjar relevantes personalidades representantes del humanismo práctico. Lamentablemente, esa tendencia no se mantuvo en la primera mitad del siglo XX, aunque tuvo también algunos dignos representantes.

El surgimiento de la república neocolonial a inicios del siglo XX no implicó que se produjera de inmediato un cambio sustancial en el desarrollo del pensamiento filosófico cubano de las primeras décadas de ese siglo, si bien las nuevas condiciones políticas, como expresión concentrada de la aceleración en el proceso de dominación económica que llevaba a cabo el naciente imperialismo norteamericano, repercutirían a la larga en toda la superestructura de aquella sociedad.

Hubo serios debates sobre religión, evolucionismo, materialismo y ateísmo. En algunos de los realizados en la Sociedad Antropológica de Cuba participaron Carlos de la Torre, Enrique José Varona y Fernando Ortiz. Este último, si bien su actividad intelectual no se desarrolló en la filosofía "incursionó en ella en varias ocasiones, primero imbuido por el positivismo y luego por profundas reflexiones sobre las razas, la religión, la ciencia, la condición humana, etc. (Colectivo, 2012, pp. 49-83)", su destacada labor desalienadora, su progresista postura sociopolítica, especialmente antifascista, inducen a que sea considerado un humanista práctico.

Si nunca antes los filósofos cubanos habían vivido de espaldas a las necesidades sociopolíticas de sus respectivos momentos históricos, mucho menos podría justificarse una postura indiferente en las nuevas condiciones, cuando se había lanzado el reto de demostrar que este pueblo era capaz de gobernarse.

Las nuevas circunstancias históricas de la república neocolonial exigían de los intelectuales una labor de combate a fin de contrarrestar la penetración ideológica que traía la creciente supeditación económica y política a los Estados Unidos, que subestimaba el patrimonio cultural cubano. Debían pronunciarse ante la manipulación que lo amenazaba.

La raigambre positivista de muchos intelectuales prestigiosos se revelaba en quienes aún estaban impregnados por su metodología empirista de apego a los hechos, como en los casos de Ramiro Guerra, Emilio Roig de Leuchsenring o Fernando Ortiz, pero iba perdiendo su predominio anterior. Se mantenía por los métodos aparentemente científicos que preconizaba.

Aunque no todos los principales protagonistas de la vida filosófica cubana de la primera mitad del siglo XX fueron representantes del humanismo práctico, algunos de ellos también se destacaron por ser prestigiosos intelectuales que dejaron alguna huella en la vida intelectual cubana (Colectivo de autores, 1995). No obstante, está abierto el debate sobre incluirlos o no dentro del humanismo práctico, que, reiteramos, es una categoría ideológica más que filosófica.

En el rescate del patrimonio filosófico nacional a inicios de esa nueva época se destacó Sergio Cuevas Zequeira con *El padre Varela, contribución a la historia de la filosofía en Cuba* (1906) y *El doctor Enrique José Varona* (1917).

Un naturalismo atea fue desarrollado por Fernando Lles en *La biografía de Timón* (1921), *La sombra de Heráclito* (1923), *La escudilla de Diógenes* (1924), *El individualismo* (1926), y *El individuo, la sociedad y el Estado* (1934).

En esa época había comenzado a manifestarse en Cuba la llamada línea hermenéutica, a través de la notoria influencia de la filosofía de la vida, especialmente de las ideas de Nietzsche. Por ello fue común la publicación de sus aforismos, además de las constantes referencias a su obra.

El irracionalismo se convirtió en la corriente predominante a partir de los años treinta con la filosofía de la vida, el existencialismo, el intuicionismo y la fenomenología.

Otras corrientes de la filosofía europea de la época llegaron a través de la migración de varios intelectuales españoles —como José Gaos, María Zambrano, Manuel García Morente, Joaquín Xirau, José Ferrater Mora, Juan David García-Bacca y Eduardo Nicol, entre otros—, provocada por la caída de la república española. Visitaron La Habana en tránsito hacia otros países y algunos regresaron a dictar conferencias. Aunque no todos se identificaban con el irracionalismo, daban a conocer sus principales tesis.

Los problemas del sentido de la vida, de la esencia humana, del papel de la voluntad, de los valores, etc., desde el subjetivismo nietzscheano, fueron abordados por Alberto Lamar Schwyer en *Las rutas paralelas (ensayo de crítica y filosofía)* (1921), *La palabra de Zarathustra (influencia de Nietzsche en el espíritu latino)* (1923), *Biología deja democracia (ensayo de sociología americana)* (1927) y *La crisis del patriotismo (Una teoría de las inmigraciones)* (1929). Estuvo muy distante del humanismo práctico dada su identificación con la dictadura de Gerardo Machado.

El existencialista Humberto Piñera Yera, uno de los más importantes pensadores de aquella generación, en *La filosofía en la crisis del mundo*

contemporáneo (1952), Filosofía de la vida y filosofía existencial (1952), Introducción a la filosofía (1954), Apuntes de una filosofía (1957) y Panorama de la filosofía cubana (1960), analizaría el problema del objeto y el carácter de la filosofía, tema este que tuvo gran connotación en las discusiones filosóficas en esa época.

Jorge Mañach se destacó, desde el irracionalismo, en la vida intelectual como autor de *Utilitarismo y cultura* (1927); *Martí, el apóstol* (1933), *Historia y estilo* (1944), *Historia de la filosofía* (1947), *Para una filosofía de la vida y otros ensayos* (1951), *El pensamiento de Dewey y su sentido americano* (1953), *Religión y libertad en América Latina* (1954) y *El sentido trágico de la Numancia* (1959). Desarrolló una valiosa labor cultural en su programa radial “La universidad del aire”, en el que entrevistaba a prestigiosos intelectuales cubanos sobre diversos temas, entre ellos la filosofía.

La filosofía de la vida y el intuicionismo fueron promovidos por Luis A. Baralt en *Relaciones entre la moral y la religión* (1915), *Meditaciones en tres por cuatro* (1950), y *Croce y sus ideas estéticas* (1953). El voluntarismo encontró un auspiciador en Alejandro Ruiz Cadalso con su *Individualidad y personalidad: relación con la filosofía de Schopenhauer y la doctrina de la energía* (1947).

El pragmatismo norteamericano permearía más el sistema educacional que la vida filosófica en Alfredo Aguayo, quien aborda estos problemas en obras como *El método funcional en la educación* (1915), *Filosofía y nuevas orientaciones de la educación* (1932), y *Problemas generales de la nueva educación* (1956).

La filosofía del derecho contaría con valiosos exponentes (González, 2023), tales como: Mariano Aramburo, autor de tres tomos de *Filosofía del derecho* (1927), y Antonio Sánchez de Bustamante y Montoro. Este último fue uno de los profesores de la Universidad de La Habana que mayor atención les prestaron a los problemas de la filosofía del derecho a partir de la década del treinta hasta los primeros años del triunfo de la Revolución. Autor de *Stammler* (1931), *La ideología autonomista* (1933), *Ironía y generación* (1937), *Lecturas de filosofía del derecho* (1946), e *Introducción a la filosofía del derecho* (1952) y *La filosofía clásica alemana en Cuba* (1985).

A fines de la década del cuarenta se produjo una reanimación de la vida filosófica cubana plasmada en la fundación de la Sociedad Cubana de Filosofía, de la *Revista Cubana de Filosofía* y con la aparición de múltiples publicaciones filosóficas. Esto se corresponde con la vuelta a la normalidad de la vida cultural en general que se produce en todos los países al concluir el gran conflicto bélico mundial.

En este período de guerra fría los Estados Unidos de América reactiva-

varon su ofensiva ideológica anticomunista, también dirigida hacia América Latina, y trataron de fortalecer sus mecanismos de manipulación intelectual. Esto explica que las fundaciones Ford y Rockefeller hayan dedicado fondos para investigaciones sobre el pensamiento filosófico latinoamericano, sufragaron gastos de becas para jóvenes intelectuales de América Latina, como Leopoldo Zea; publicaron antologías y monografías sobre este tema y propiciaron la celebración de encuentros con filósofos norteamericanos, congresos, eventos internacionales, etc. Una de estas conferencias sobre la problemática de la originalidad de la filosofía latinoamericana se celebró en 1953 en La Habana, en homenaje al centenario del nacimiento de José Martí.

Algunos como Máximo Castro Turbiano, quien transitó del neokantismo al neopositivismo, se percataron de las consecuencias que traía la proliferación de aquellas ideas irracionalistas que habían servido de sustrato al racismo y el fascismo

A principios del siglo XX se había mantenido la posición emancipadora de la filosofía con respecto a la religión, que había animado a la tradición filosófica desde la Ilustración criolla hasta la generación positivista; pero paulatinamente se fue fortaleciendo el fideísmo.

Las hermanas Rosaura y Mercedes García Tudurí (*Introducción a la filosofía*, 1948) participaron activamente en la vida filosófica cubana de esos años, y aunque diferenciaron claramente la especificidad del análisis filosófico, de forma paralela argumentaban la validez de la cosmovisión religiosa. Rosaura publicó *Introducción a la estética* (1957).

Algunos de los miembros de la Sociedad Cubana de Filosofía alcanzaron prestigio latinoamericano por sus trabajos filosóficos. Lamentablemente, en estos predominaba cierto distanciamiento de la realidad social, política y cultural cubana, e incluso en ciertos casos simpatizaban con la dictadura de Fulgencio Batista. Otros se destacaron por todo lo contrario, trataban de rescatar la riqueza de la herencia filosófica cubana y asumieron una postura crítica ante aquella sociedad. Ese es el caso, entre otros, de Rafael García Bárcena, quien debe considerarse expresión del humanismo práctico, fue uno de los más destacados filósofos de esa época y contribuyó a la reanimación de los estudios sobre ética. Alcanzó gran prestigio internacional con sus libros *Estructura de la estructura* (1948), *Esquema para una filosofía de la estructura* (1948) y *La estructura del mundo biofísico* (1950). Y mientras guardaba prisión por enfrentarse a la dictadura de Fulgencio Batista, escribió *Redescubrimiento de Dios* (1956). Fue un defensor del valor y las potencialidades del pensamiento filosófico latinoamericano.

Las repercusiones del neopositivismo en Cuba no fueron amplias. Sin duda, la reacción antipositivista contribuyó al rechazo inicial de ese positivismo renovado. Un núcleo muy reducido se identificó con esta corriente, como Máximo Castro Turbiano, en *Estudios filosóficos* (1953), y Justo Nicola, quienes arremetieron contra la renovación de la metafísica (Nicola, 1954, p. 13). Este último se orientó finalmente hacia la filosofía marxista y enriqueció la bibliografía filosófica cubana con su *Introducción a la lógica moderna* (1968). Otros seguidores del neopositivismo, como Jorge Tallet, asumieron el materialismo en *Perspectivas actuales de la filosofía* (1954) y *El ser absoluto* (1955).

Medardo Vitier se encargaría de rescatar los valores de la filosofía cubana en sus trabajos sobre Varona y en sus libros: *Las ideas en Cuba* (1938), *La filosofía en Cuba* (1948); *Kant, iniciación a su filosofía* (1958), y en su obra póstuma, *Valoraciones* (1960-1961), se mantuvo fiel a la tradición progresista de la filosofía cubana. Roberto Agramonte también contribuyó notablemente a esa valoración con la publicación de la Biblioteca de Autores Cubanos, que desarrolló en la Universidad de La Habana. Aunque su mayor actividad la desarrolló en el terreno de la sociología, le dedicó especial atención al rescate del pensamiento filosófico cubano.

La vida filosófica cubana se reanimó considerablemente a partir de los años cuarenta y se articuló en mayor grado con la latinoamericana. La mayor parte de sus cultivadores dedicaban atención a temas de debate en el ámbito filosófico mundial y mantenían el interés por rescatar la herencia filosófica nacional; sin embargo, sus posturas ideológicas generalmente eran distantes del humanismo práctico.

El triunfo de la Revolución Cubana en 1959 no fue simplemente un hecho político limitado a la derrota de una dictadura, sino un acontecimiento cultural de extraordinaria magnitud para la isla y la región, como la historia se ha encargado de demostrar.

Desde un inicio quedó evidenciada la profunda raigambre martiana de su proyecto, al constituirse en síntesis de las aspiraciones y proyectos de múltiples generaciones de pensadores y revolucionarios cubanos.

Las fuentes teóricas y las líneas ideológicas de las cuales se nutrió la Revolución naciente eran heterogéneas: inicialmente el democratismo revolucionario de José Martí, el pensamiento liberal nacional antimperialista, que posteriormente se articularían con el marxismo. Desde sus primeros años la confrontación ideológica de proyecciones se plasmó no solo en el proyecto político cubano, sino en todo el ambiente educativo y cultural, y repercutió en la vida filosófica. El proceso de Reforma Universitaria desarrollado en los años sesenta, tras la proclamación del

carácter socialista de la Revolución, incidió significativamente en la enseñanza de la filosofía.

El marxismo se conocía más como doctrina política y económica que como filosofía, de ahí que su enfrentamiento se desarrollaba más en el terreno de estas disciplinas que en el de la filosofía. Pero a partir de los años sesenta cambiaría esta situación y los debates filosóficos internacionales se incrementaron considerablemente. El ámbito académico cubano y latinoamericano estuvo articulado con tales discusiones (Guadarrama, 2023).

Desde el primer año del triunfo revolucionario se produjo el éxodo de algunos filósofos comprometidos con el régimen anterior. En algunos de los que permanecieron en el país se manifestaron enquistamientos por sus desavenencias con el rumbo socialista tomado por este proceso. En tanto otros, sin abandonar consolidadas posiciones filosóficas o asumiendo una posición respetuosamente transigente ante el marxismo, no encontraron conflicto con el nuevo gobierno y se mantuvieron hasta sus últimos días incorporados a la vida filosófica nacional. Tal es el caso de Antonio Sánchez de Bustamante y Montoro, Medardo Vitier, Justo Nicola, etc. Algunos, dadas sus simpatías con el proceso revolucionario, articularon mejor con la nueva época de predominio del marxismo en el proceso ideológico e intelectual cubano.

El despliegue y radicalización de una intelectualidad cubana de izquierda dio lugar a una recepción propia del marxismo con perspectivas de continuidad y enriquecimiento, lejos de los suicidios teóricos e ideológicos que posteriormente se produjeron en varios países tras la caída del muro de Berlín.

A partir de entonces abundaron las publicaciones e investigaciones que mostraban una riqueza extraordinaria de la producción intelectual cubana, parte de la cual había sido tergiversada y refrenada por sus proyecciones ideológicas.

La edición de las *Obras completas* de José Martí y la proliferación de estudios sobre su obra —que había sido emprendida ya con anterioridad por Juan Marinello, Emilio Roig de Leuchsenring, Raúl Roa, José Antonio Portuondo, Julio Le Riverend, Roberto Fernández Retamar, Cintio Vitier, etc.—, produjeron un significativo viraje en el estudio de sus ideas. La labor de revalorización del pensamiento martiano no se ha circunscrito exclusivamente a una élite de intelectuales, sino que se convirtió en un amplio proceso de estudio y divulgación de su ideario.

Se promovió el estudio de otras personalidades con posiciones reformistas, liberales, positivistas, etc., que habían contribuido, de distinto

modo, a enriquecer la cultura cubana.

Una atmósfera amplia de circulación de ideas se respiró durante la década del sesenta, y permitió, incluso, la divulgación de las obras de prestigiosos investigadores, independientemente de sus posiciones ideológicas. En el plano de la vida filosófica ese período se caracterizó por constituir un perenne hervidero de ideas, que se evidenció desde la temprana visita de Sartre a Cuba y sus propuestas ideológicas y filosóficas, hasta las paradigmáticas posiciones del Che Guevara respecto al estado del marxismo, pasando por la marcada huella de Althusser, Gramsci, Marcuse y, en general, del “marxismo occidental” sobre el país (Guadarrama, 1998).

Desde los años sesenta, un marxismo manualesco de influencia soviética dejaba sentir su influencia en determinadas esferas de la docencia y la investigación filosófica del país. Su predominio se haría más evidente durante la década del setenta y principios de la del ochenta. Esto produjo cierto enquistamiento en la producción filosófica nacional, así como en otras esferas de las ciencias sociales. El efecto de las interpretaciones simplificadoras del desarrollo de las ideas filosóficas se hizo sentir de algún modo también en los estudios sobre sus manifestaciones en Cuba. Una relativa transformación y reorientación comenzó a observarse desde fines de los años setenta —impulsada en los ochenta y noventa— en la vida filosófica general y, en particular, en la revalorización de la herencia filosófica nacional y latinoamericana (Colectivo, 1998), especialmente el desarrollo del marxismo.

Gaspar Jorge García Galló, consecuente representante del humanismo práctico destacó la científicidad del marxismo en *Filosofía y economía política en el Anti-Dübring* (1982). En *Filosofía, ciencia e ideología* (1980) le dedicó atención especial a la relación entre ellas. Sostenía que “La filosofía marxista es ciencia e ideología a la vez, porque refleja la realidad universal (naturaleza, sociedad y pensamiento) y porque, en las sociedades divididas en clases, y mientras subsista el desarrollo desigual en la vida material y en la conciencia, ella seguirá teniendo vigencia como arma ideológica en la lucha por superar todas las desigualdades sociales” (García Galló, 1979, p. 138). Desempeñó una magistral labor en la formación filosófica de investigadores científicos, unida a una sostenida praxis política en favor del socialismo.

Las investigaciones sobre la filosofía clásica alemana, en particular *Lógica dialéctica* (1982) y *El problema de la naturaleza específica del conocimiento filosófico*, (1984) encontraron un impulso significativo en Zayra Rodríguez Ugidos, quien forma parte también de la pléyade de representantes del

humanismo práctico de su época.

El tema de la axiología motivó su *Filosofía, ciencia y valor* (1985), donde enjuició críticamente el althusserianismo. En ese sentido expresa: “Aun cuando la filosofía constituye una ciencia y una forma ideológico-valorativa, no puede ser reducida ni a las ciencias particulares ni a la ideología política y jurídica ni a las restantes formas valorativas de la conciencia social. Pudiera decirse que la filosofía constituye una suerte de producción híbrida en que se integran elementos científicos y elementos valorativos” (Rodríguez, 1988, p. 34). También se interesó por algunos temas de la historia de las ideas filosóficas en Cuba y Latinoamérica.

Otra personalidad muy significativa del humanismo práctico fue Fernando Martínez Heredia, quien se destacó desde los años sesenta en la dirección de la revista *Pensamiento Crítico*, que desempeñó un significativo papel en la vida intelectual cubana y latinoamericana de esa época. Consideraba que el marxismo “no es sólo una filosofía, sino también una posición política e ideológica de lucha revolucionaria por el comunismo” (Colectivo de autores, 1968, p. 121). Entre sus libros destacan: *Desafíos del socialismo cubano* (1988), *Che, el socialismo y el comunismo* (1989), *Socialismo, liberación y democracia: en el horno de los 90* (1999), *El corrimiento hacia el rojo* (2001), *El ejercicio de pensar* (2010), *Cuba en la encrucijada* (2017) y *Pensar en tiempo de revolución. Antología esencial* (2018), donde expresa: “[...] mi posición ante el pensamiento y el conocimiento social, que de entrada entiendo como una actividad autónoma y específica, un ejercicio del pensar del individuo, que debe ser más libre que otras tareas suyas, y estar puesta siempre al servicio del cambio revolucionario de las personas y la sociedad” (Martínez, 2018, p. 98).

La filosofía política fue cultivada por Thalía Fung, también representante del humanismo práctico, en sus análisis sobre las particularidades de la lucha de clases en el socialismo, la naturaleza de la democracia y sus diversas formas, el papel del Estado en el capitalismo y el socialismo, así como la significación de lo ideológico en la filosofía. Especial atención otorgó al tema *En torno a las regularidades y particularidades de la revolución socialista en Cuba* (1982).

Sostenía que “No existe una libertad en abstracto, una libertad por encima de las formaciones económico-sociales, por el contrario, existe una libertad apellidada esclavista, feudal, burguesa. Mientras exista el régimen de clases, mientras existan clases, la libertad es, fundamentalmente, la libertad de una clase determinada de la sociedad, de la clase dominante, que impone por los mecanismos de coerción e ideologización a las otras clases y capas de la sociedad, su libertad de acción, esto es,

de domiñación, y su concepción de la libertad” (Fung, 1976, p. 218).

Fue autora de *Reflexiones y metarreflexiones políticas* (1998) y *Pistas. Filosofía política y ciencia política* (2006). En la presidencia de la Sociedad Cubana de Investigaciones Filosóficas desempeñó una notable función en la estimulación de la actividad filosófica en el país, propiciando eventos y publicaciones como las *Jornadas sobre la filosofía y cultura griega* (1999), *Ordenando el caos* (2002) y *El mundo contemporáneo en crisis* (2011), así como coordinando los encuentros entre filósofos cubanos y norteamericanos.

El pensamiento filosófico cubano y latinoamericano ha sido investigado por Isabel Monal —digna exponente del humanismo práctico— a través del análisis de los ilustrados cubanos y el democratismo revolucionario de José Martí, en *Cuatro intentos interpretativos* (1974), *Las ideas en América Latina* (1985), *Ensayos americanos* (2007), y, junto a Olivia Miranda, la *Filosofía e ideología en Cuba* (antología) (1994) y *Pensamiento cubano. Siglo XIX* (2002). En sus reflexiones se destaca la crítica al eurocentrismo y la equilibrada justipreciación de la dialéctica interrelación de las ideas.

A su juicio: “Es oportuno que si bien el peso y la influencia de las ideas venidas o traídas de Europa resultaron determinantes en la confección del perfil histórico espiritual, sería totalmente desvirtuador y mistificador tratar de explicar nuestro devenir histórico general como resultado de la aceptación y desarrollo de que gozaron ciertas ideas en nuestro suelo; este es el caso, por ejemplo, de los estudios de historia de las ideas en Latinoamérica, sobre todo en lo que a las guerras de independencia se refiere” (Monal, 1995, p. 26).

Ha investigado sobre las particularidades del marxismo en Cuba, y la significación y validez actual de las ideas filosóficas de Marx, Engels y Lenin, en particular en estos años de crisis del socialismo. También ha trabajado en la dirección de la revista *Marx Ahora*. Ha sido compiladora de *Gramsci en el alba de nuestra América* (2015), *Sobre el joven Marx y el joven Engels*, y *Gramsci y la cuestión de lo subalterno o meridional*. Autora de *Reflexiones marxianas* (2022).

En la investigación sobre Félix Varela. Su pensamiento político y su época (1984), se ocupó Olivia Miranda de los *Ecos de la Revolución francesa en Cuba* (1989) y Carlos Rafael Rodríguez. *Tradición y universalidad* (1997).

A los orígenes de la filosofía moderna en Cuba se dedicó Rita Buch en José Agustín Caballero. *Iniciador de la reforma filosófica en Cuba* (2001) y *Aprehensión de la historia de la filosofía con sentido ético-cultural. Su concreción en el pensamiento cubano electivo* (2011). Dirigió la espléndida *Antología de historia de la filosofía* (2008) y escribió *Introducción a la filosofía antigua* (2007).

La historia de las ideas filosóficas en Cuba y Latinoamérica también

tuvo la atención de Daisy Rivero e Ileana Rojas Requena en *Justo Sierra y el positivismo en México* (1987), y de Lourdes Rensoli Laliga en *El positivismo en Argentina* (1988). Rensoli investigó, además, las particularidades del desarrollo del racionalismo en la filosofía moderna en *Quimera y realidad de la razón. El racionalismo del siglo XVII* (1987), así como el vínculo entre *Historia de las ciencias e historia de la filosofía* (1986).

El estudio de la Ilustración inglesa y francesa ocupó el interés de los trabajos de Florinda Marón, en tanto la antropología filosófica del siglo XX fue estudiada por Jorge Luis Villate, Eduardo Freyre, Lisette Mendoza y Olga Santos, en *El existencialismo de Nicola Abbagnano* (1988).

La esencial cuestión de *La práctica y la filosofía marxista* (1986), así como *La actividad como categoría filosófica* (1990) han sido objeto de análisis por parte de Rigoberto Pupo, quien sostiene: “[...] Por primera vez en la historia de la filosofía, se comprende que la relación interna entre lo ideal y lo material, problema fundamental de la filosofía, se realiza a través de la práctica del hombre como sujeto social” (Pupo, 1986, 135). También se ha ocupado de investigar los aportes teóricos al marxismo de Eli de Gortari y Adolfo Sánchez Vázquez. Dedicó atención al análisis de las ideas filosóficas de José Martí y otros pensadores cubanos como Juan Marinello.

Al estudio de las ideas filosóficas en Cuba y Latinoamérica, la filosofía política y de la cultura se ha dedicado Pablo Guadarrama (2024), quien ha incursionado en la evolución de las ideas humanistas, el positivismo, el marxismo, la filosofía de la liberación y el posmodernismo en: *Valoraciones sobre el pensamiento filosófico cubano y latinoamericano* (1985); *El pensamiento filosófico de Enrique José Varona* (1986), coautor Edel Tussel; *Lo universal y lo específico en la cultura* (1987), coautor Nikolai Pereliguin; *Marxismo y antimarxismo en América Latina* (1990), *Humanismo y autenticidad en el pensamiento latinoamericano* (1997), *Humanismo, marxismo y posmodernidad* (1998), *Historia de la filosofía latinoamericana* (2000), *Positivismo y antipositivismo en América Latina* (2004), *Cultura y educación en tiempos de globalización posmoderna* (2006), *Pensamiento latinoamericano: Humanismo vs. alienación*, tomos I, II y III (2008), *José Martí, humanismo práctico y latinoamericanista* (2015), *Democracia y derechos humanos: visión humanista desde América Latina*, tomos I y II (2016), *Huellas del filosofar en Latinoamérica y Colombia* (2017), *Pensamiento político latinoamericano. Cultura, paz y poder* (2019), *Enrique José Varona. Balance de una vida y una obra* (2019), *Cultura integracionista en el pensamiento latinoamericano* (2020), *Marxismo y antimarxismo en América Latina. Crisis y renovación del socialismo* (2023), y *He vivido por y para la filosofía en nuestra América. Autobiografía intelectual de Pablo Guadarrama González*

(2024). También ha investigado sobre algunos problemas epistemológicos y metodológicos de la investigación científica en *Dirección y asesoría de la investigación científica* (2009) y *Para qué sirve la epistemología a un investigador y un profesor* (2018). Ha sido coordinador de *Lecciones de Filosofía Marxista-leninista* (Colectivo, 1991), y *Filosofía y sociedad* (Colectivo, 2000). Director de *Humanismo y filosofía de la liberación en América Latina* (Colectivo, 1993), *El pensamiento filosófico en Cuba. Siglo XX (1900-1960)* (1995), *Despojados de todo fetiche. La autenticidad del pensamiento marxista en América latina* (1999) y *La condición humana en el pensamiento cubano del siglo XX, tomos I, II y III* (Colectivo, 2014).

En estas investigaciones ha participado también un equipo de investigadores sobre pensamiento filosófico latinoamericano □ creado por él en la Universidad Central “Marta Abreu” de Las Villas en Santa Clara□, integrado, entre otros, por Miguel Rojas Gómez, autor de *Mariátegui, la contemporaneidad y América Latina* (1994) e *Identidad cultural e integración: desde la Ilustración hasta el romanticismo latinoamericanos* (2011); *El término Hispanoamérica. Génesis y desarrollo en los procesos de las independencias* (2015) y *Andrés Bello: su época, la identidad-integración y vigencia de su pensamiento* (2024).

Han colaborado en este grupo Xiomara García Machado y Lidia Cano, autoras de *El posmodernismo: esa fachada de vidrio* (1994); Rafael Plá León, *Una lógica para pensar la liberación* (1994), y coordinador de colectivos de autores (Colectivo, 2017); Mely González Aróstegui, investigadora sobre la cultura de resistencia y coordinadora de *Pensamiento español y latinoamericano contemporáneo, tomo I* (2002), *tomo II* (2006), y *Cuba: cultura e ideología. Dilemas y controversias entre 1959 y 1961* (2020).

Asimismo, han participado en libros de colectivos de autores sobre la filosofía en Cuba en la primera mitad del siglo XX, el humanismo en la filosofía de la liberación, la autenticidad del pensamiento marxista en América Latina y la condición humana en el pensamiento cubano: María Teresa Vila, Leonardo Pérez, Vilma Figueroa, Mérida Murieda, Irsa Teresa García, Cira Varona, Israel López, Yohanka León, Félix Valdés, Eunice Rossel, Yadira García, María Hernández, Boris Santana, Teresa Machado, Maritza Martínez, María Luz Mejías –compiladora de *Marxismo, educación y formación humana* (2023) y de *Estudios sobre filosofía en Cuba* (2023)–; Antonio Bermejo, autor de *América Latina y el socialismo del siglo XXI* (2011), y Jorge García Angulo, autor de *Pensar nuestra América desde sí y para sí. Aportes teórico-metodológicos de Arturo Andrés para la filosofía y la historia de las ideas en América* (2012), *Ricardo García Garófalo y su pensamiento social* (2012), *Libertad y enajenación* (2016) y *José Martí y la libertad* (2018). En dicho grupo han colaborado Edgar Romero, autor de *Projeto Sapezal*.

Valores, historia y memorias (2002), y coordinador de *Bicentenario de Carlos Marx: Debates y legado* (2018), así como profesores de otras universidades: Mirta Casañas, Marianela Morales; Edel Tussel, autor de *Enrique José Varona, dimensiones de una personalidad* (2004), y Orlando Florian, autor de *Marx en Dussel. Construcción ontológica de la liberación latinoamericana* (2024).

El tema de la identidad cultural cubana y latinoamericana ha sido objeto de Enrique Ubieta en *Ensayos de identidad* (1993), donde plantea: “La cultura latinoamericana surge como algo distinto de sus legítimas raíces como una realidad cualitativamente nueva. La búsqueda de lo nacional en la cultura no puede entenderse únicamente como ejercicio de rescate, en el sentido de algo existente que espera ser descubierto, sino también, y sobre todo, como ejercicio de creación” (Ubieta, 1993, p. 14). Ha investigado sobre las ideas filosóficas en Cuba: *Ser, parecer y tener* (2014).

Las ideas filosóficas de José Martí han sido estudiadas también por Adalberto Ronda, Antonio Martínez Bello, José Antonio Escalona y Alexis Jardines, quien ha investigado sobre Ortega y Gasset, el vitalismo, la fenomenología, el existencialismo y el estructuralismo en *El cuerpo y lo otro. Introducción a una teoría general de la cultura* (2004).

Jorge Luis Acanda es autor de *La contemporaneidad de Antonio Gramsci* (1991), *Sociedad civil y hegemonía* (2002) □ en el que plantea: “Estamos en una época de reconstrucción del socialismo en Cuba. Y esto implica la necesidad de rearticular la hegemonía socialista y el bloque histórico que la posibilita, y de enfocar este desafío de un modo creador. Y es aquí donde la herencia teórica de Gramsci se empalma directamente con nuestra realidad, y hace del uso de la misma una necesidad” (Acanda, 2002, p. 339) □; *Modernidad, ateísmo y religión* (2004), *Traducir a Gramsci* (2015), *Trayectoria del pensamiento crítico y universidad* (2018), *Sociedad civil y hegemonía: Gramsci y los mecanismos del poder* (2024) y *Filosofar con el martillo* (1997), junto a Fernando Martínez Heredia.

Aportadores han sido los textos docentes (Colectivo, 1968), en los cuales, entre otros, Cristina Baeza analizó la teoría del reflejo; Justo Nicola, la filosofía griega y romana; Luciano García, la filosofía clásica alemana; Germán Sánchez, el carácter histórico universal del capitalismo, y *Lecciones de Filosofía Marxista-Leninista* (1985), coordinado por Felipe Sánchez, quien trató el tema de la naturaleza de la filosofía y su relación con las ciencias y la ideología.

Carmen Gómez investigó sobre el marxismo en Cuba, Alisa Delgado sobre la identidad cultural, Carmen Barandela sobre José Ingenieros y el objeto del materialismo histórico, Jorge González sobre José Enrique Rodó, Héctor Pupo acerca de José de la Luz y Caballero, Antonio de

Armas respecto del pragmatismo en Cuba y la bioética, Joaquín Santana sobre José Carlos Mariátegui, Luis Suárez Martín en cuanto al método de Marx, Miguel Limia acerca de los derechos humanos, la individualidad y la sociedad civil cubana, Marta Martínez Llantada sobre los problemas metodológicos y pedagógicos del estudio de la filosofía, Miriam Verdes acerca de la concepción materialista de la historia, Gerardo Ramos sobre la naturaleza del conocimiento filosófico en la perspectiva del marxismo, Paul Ravelo *El debate de lo moderno-posmoderno* (1996), y Rubén Zardoya sobre la producción espiritual en el sistema de la producción social (Colectivo, 2017) y *La filosofía burguesa posclásica* (2020). En textos docentes han participado también Daniel Raffall, Francisco Fuentes, José Cardentey y Cándido Aguilar, entre otros. Félix Valdés investiga sobre la filosofía en el Caribe.

El derrumbe del socialismo y la crisis del marxismo ocuparon gran atención en los años noventa (Colectivo, 1994). Poder, democracia, globalización y neoliberalismo han sido investigados por: José Antonio Soto, en *La cultura del poder. Derroteros filosóficos y desafíos actuales* (2009), *Poder y paradigmas emancipatorios en América Latina* (2010) y Juan Bosch. *Su pensamiento humanista y caribeño y universal* (2010); Gilberto Valdés, en *Pos-neoliberalismo y movimientos antisistémicos* (2009); Romelia Pino, el capital humano; Jesús García, la hegemonía y la transición socialista; Yohanka León, la validez del concepto de utopía, en *La paloma: utopía y liberación* (2014); Olga Fernández Ríos, el estado en la teoría marxista y la cuestión de la democracia, la sociedad civil, en *Formación y desarrollo del estado socialista en Cuba* (1988) y *Dilemas sociopolíticos de la transición socialista en Cuba* (2016); además, ha sido compiladora de *Revolución y socialismo en el presente. Reflexiones del pensamiento y la obra de Fidel Castro* (2019).

El tema axiológico ha encontrado cultivadores como José Ramón Fabelo Corzo en *La naturaleza del reflejo valorativo de la realidad* (1987), *Práctica, conocimiento y valoración* (1989), *Retos al pensamiento en una época de tránsito* (1996), *Los valores y sus desafíos actuales* (2001), *Teatro y estética del oprimido* (2016), *Estética y teoría de la praxis* (2021), *La estética, el arte y su reencuentro con la Academia* (2022). América Pérez y Georgina Alfonso también han investigado sobre el pensamiento axiológico latinoamericano.

La bioética, la epistemología de la complejidad y los desafíos ecológicos han sido objeto de investigación por parte de Carlos Delgado Díaz en *Bioética y medio ambiente* (2007) y *Hacia un nuevo saber. La bioética revolución contemporánea del saber* (2007). Ha sido coordinador de libros de colectivos de autores como *Cuba verde. En busca de un modelo de sustentabilidad para el siglo XXI* (1999); junto a Thalía Fung, *Ecología y sociedad* (1999); con

Pedro Luis Sotolongo, *La revolución contemporánea del saber y la complejidad social. Hacia unas ciencias sociales de nuevo tipo* (2006), y con Edgar Morin, *Reinventar la educación. Abrir caminos a la metamorfosis de la humanidad* (2017).

Los problemas filosóficos de la ciencia han sido analizados por Julián Mateo, en *Tipos históricos de unidad del conocimiento científico* (1986), y por Jorge Núñez Jover en *Interpretación teórica de la ciencia* (1989), y *Conocimiento, universidad y desarrollo: nuevas encrucijadas. Una lectura desde Ciencia, Tecnología y Sociedad* (2019). También ha sido coordinador de *Universidad, conocimiento, innovación y desarrollo local* (2014).

Natasha Gómez ha dedicado especial atención a la especificidad de la filosofía de Marx. Además, ha coordinado, junto a Dolores Vilá Blanco, colectivos de autores: *La revolución rusa: teorías y polémicas bolcheviques en presente* (2019), *Pensar Cuba hoy: forzando los bordes* (2018), y *Rosa Luxemburgo y el marxismo, en el choque espiritual de la crítica y las tormentas históricas* (2023). Dolores Vilá ha investigado sobre las reformas en el socialismo y el pensamiento de Lenin, y es autora de *Manuscritos a contraluz. Cuba entre imaginario y realidad* (2009) y *Un libro "viejo". Muy viejo. Las experiencias transicionales socialistas europeas* (2012). Además, es coautora de *Teoría sociopolítica* (2000); *Ética, política y cultura desde Cuba* (2005); *Teoría y procesos políticos contemporáneos* (2006), y *Marx y el marxismo crítico en el siglo XXI* (2012).

La relación entre filosofía y religión ha ocupado el interés de Vivian Sabater. Ha sido coordinadora de *Religión y sociedad. Selección de lecturas* (2003), y *Reflexiones marxistas sobre revolución y religión. Mimetismos y rupturas* (2018). Maximiliano Trujillo ha publicado *La iglesia católica cubana en la década de los 50* (2006), *El pensamiento social católico en la década de los 60* (2011), y *Cuba, pensamiento y espiritualidad* (2019). Igualmente, Aurelio Alonso, Jorge Ramírez Calzadilla, Manuel Martínez Casanova, Gaspar Montaigne y José Aróstegui han investigado el tema.

Algunos científicos han incursionado también en temas filosóficos, como son los casos de Gastón Casanova en *La matemática y el materialismo dialéctico* (1965); Fidel Castro Díaz-Balart en *Espacio y tiempo en la filosofía y la física* (1988), en tanto otros lo han hecho desde la medicina, la lingüística, la psicología, como Diego González, Fernando González Rey, Albertina Mitjans, o desde el derecho, como Miguel A. D'Estefano. La filosofía del derecho más recientemente ha sido cultivada por Julio Fernández Bulté y Alejandro González Monzón (Colectivo, 2023).

En el terreno de la ética se destacan los trabajos de Luis López Bombino, autor de *Los valores hoy: crisis y candil* (2007), y coordinador de *Ética y sociedad* (2004), *El saber ético de ayer y hoy* (2005) y *Por una nueva ética*

(2006); así como los de Lourdes Fernández, Armando Chávez, Mercedes Dumpierre, Juan Mari Lois, Juan Antonio Blanco y Nancy Chacón. Del feminismo se ocupa Georgina Alfonso (Colectivo, 2020, pp. 44-55).

La elaboración de prólogos a obras clásicas de la filosofía antigua, medieval, moderna y contemporánea ha sido un género que ha contribuido al enriquecimiento de la cultura filosófica cubana, en la cual se han destacado, entre otros, Eduardo Torres-Cuevas y Aurelio Alonso (Colectivo, 2000a), quienes, aunque han cultivado tangencialmente el saber filosófico, han dejado en ella significativa impronta. Este último tuvo una destacada participación en la crítica a los manuales soviéticos de filosofía. La especificidad de la heterodoxia creativa del marxismo de Walter Benjamin ha sido objeto de análisis (Colectivo, 2020b).

En el terreno de la estética y la filosofía de la cultura vale destacar a Eliades Acosta, Jorge de la Fuente y Pablo René Estévez.

Algunas características del estado actual de la filosofía en Cuba podrían resumirse en que prevalece una declaración oficial de la orientación marxista-leninista de la enseñanza de la filosofía. Los textos que usualmente se utilizan así lo atestiguan. Sin embargo, en comparación con programas de épocas anteriores, hay una mayor amplitud de contenidos a tratar, y se interpretan desde el marxismo nuevas corrientes epistemológicas y problemas de actualidad, condicionados por la desaparición del socialismo soviético, el auge de la globalización, la ofensiva neoliberal, la problemática de la identidad cultural, etc. Cada universidad, departamento o profesor puede adecuar los contenidos temáticos según sus criterios.

Se han ido delimitando posturas ortodoxas y heterodoxas dentro de la propia teoría marxista en correspondencia con distintas interpretaciones de lo que se entiende por marxismo y la admisión o no de la crisis del mismo como filosofía.

El rigor académico posibilita una mayor producción intelectual, la cual, aunque resulte paradójico, se incrementa en momentos difíciles de carencias materiales y dificultades para publicaciones impresas. Las ideas circulan en mayor medida a través de textos digitales, eventos, talleres, etc. La oralidad, como en la antigüedad, desempeña nuevamente una función esencial en la formación del pensamiento filosófico.

La limitación en cuanto al acceso bibliográfico a obras filosóficas más recientes impide que haya una mayor comunicación y, sobre todo, nivel de profundización y actualización sobre los nuevos desarrollos teóricos de la filosofía contemporánea. Esto genera, en ocasiones, cierta reproducción de ideas anquilosadas. Gracias a frecuentes participaciones en

congresos, eventos, cursos de posgrado y acceso bibliográfico a través de internet, se accede a nuevas corrientes y problemas de la filosofía contemporánea.

Prevalece una marcada tendencia hacia el predominio de la filosofía política, motivada por las urgencias y condicionamientos generados por la difícil situación socioeconómica del país y su contextualidad socialista. En lo académico se imparten también la ética, la historia de la filosofía y la estética. La lógica, la epistemología, la filosofía de la ciencia y la axiología, aunque en menor cantidad, cuentan con cultivadores significativos.

La labor investigativa por lo regular se revierte en la docencia universitaria de manera directa, aunque no siempre quede plasmada en textos y otras publicaciones de amplio acceso. No deja de existir, como en todas partes, un sector de profesores meramente reproductivo de la filosofía, que la asumen como *modus vivendi* y resultan poco creativos.

Las visitas de filósofos extranjeros de distintas corrientes de pensamiento nunca se interrumpieron del todo, pero disminuyeron durante la década del setenta y parte de los ochenta, cuando prevaleció la mayor influencia del pensamiento soviético. En años recientes, el intercambio con representantes, fundamentalmente latinoamericanos, españoles y norteamericanos, de diferentes posturas filosóficas ha posibilitado un recíproco estudio de las distintas teorías filosóficas y una mejor valoración de la vida filosófica cubana.

La actividad filosófica en Cuba no se limita a las universidades. También se desarrolla en seminarios religiosos y otras instituciones culturales. Asimismo, tiene lugar en centros de investigación como el Instituto de Filosofía, el Instituto de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas, el Centro de Estudios Martianos, el Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana “Juan Marinello”, y en publicaciones como *Revista de Filosofía*, *Revista Cubana de Ciencias Sociales*, *Casa de las Américas*, *Islas*, *Temas*, *Contracorriente*, *Debates Americanos*, *Santiago y Universidad de La Habana*, entre otras.

La filosofía la cultivan no solo especialistas profesionales. Su enseñanza en todas las carreras universitarias, cursos de posgrado de filosofía, eventos, publicaciones, etc., han motivado un determinado reconocimiento intelectual, afectado, como en otros países, por el predominio de criterios pragmáticos y la crisis de valores por el desastre del socialismo.

No resulta apropiado reconocer escuelas de pensamiento en el ambiente filosófico cubano. Ha sido propio de su historia no caracterizarse por su existencia, y por esa razón el marxismo ha tenido diversas lecturas en la isla.

Como en otros países, la filosofía se destila en la labor teórica de diversos intelectuales, líderes políticos, etc. Hasta sus adversarios reconocen en Ernesto (Che) Guevara y Fidel Castro ideas filosóficas de profundo significado ético y axiológico. Sus respectivas actitudes revolucionarias los ubicaría fácilmente dentro de los exponentes del humanismo práctico, pero el presente análisis ha tenido como objeto la valoración del tema solo en aquellos que han cultivado la filosofía en el ámbito académico cubano.

A los cuatro representantes destacados del humanismo práctico en el pensamiento filosófico cubano contemporáneo, por supuesto pueden añadirse otros valiosos cultivadores de esta disciplina que la han enaltecido y continúan haciéndolo, articulando una relevante labor académica con una consecuente praxis política y social comprometida con el proceso revolucionario que ha emprendido este pueblo. Nuevas investigaciones y valoraciones se encargarán de reconocerlos.

Algo que impresiona gratamente es observar cómo una nueva generación de talentosos jóvenes dedicados a la docencia y a la investigación en filosofía emerge en los tiempos actuales, por lo que el revelo está asegurado y el humanismo práctico continuará reverdeciendo en el ámbito intelectual cubano.

Referencias bibliográficas

Buch, R. (2011). *Aprehensión de la Historia de la Filosofía con sentido ético-cultural. Su concreción en el pensamiento cubano electivo*. Editorial de Ciencias Sociales. La Habana.

Caballero, J.A. (1956a). “Las Mujeres”, en *Escritos varios*, Editorial de la Universidad de La Habana. La Habana.

Caballero, J.A. (1956b). “En defensa del esclavo”, *Papel Periódico de la Habana*, 5 y 8 de mayo de 1791, en *Escritos varios*, Editorial de la Universidad de La Habana. La Habana.

Carrillo, A. (1959). *La trayectoria del pensamiento filosófico en Latinoamérica*. Editorial Casa de la Cultura Ecuatoriana. Quito.

Colectivo de autores (1968). *Lecturas de filosofía*. Tomo I. Editorial Estudios. La Habana.

Colectivo de autores (1994). *El derrumbe del modelo soviético*. Ediciones del Ministerio de Educación Superior. La Habana.

Colectivo de autores. Guadarrama, Pablo y Rojas, Miguel (dirs.) (1995). *El pensamiento filosófico en Cuba. Siglo XX. (1900-1960)*. Universidad Autónoma del Estado de México. México. https://www.ensayistas.org/filosofos/cuba/guadarrama/textos/pensamiento_en_cuba.pdf

Colectivo de autores Guadarrama, Pablo (coord.) (1998). *La filosofía en América Latina*. Editorial Félix Varela. La Habana.

Colectivo de autores. Ichikawa, Emilio (comp.). (2000a). *Estudios de filosofía. Una saga de la cultura cubana*. Editorial Ciencias Sociales. La Habana.

Colectivo de autores. Guadarrama, Pablo (dir.) (2012). *La condición humana en el pensamiento cubano del siglo XX*. Editorial Ciencias Sociales. La Habana. Tomo II, 2012. www.ensayistas.org/critica/generales/C-H/cuba

Colectivo de autores. Suárez, Luis; Verdes, Miriam; Plá, Rafael y Rodríguez, Ana L. (coords.) (2017). *Filosofía marxista I y II*. Editorial Félix Varela. La Habana.

Colectivo de autores. Valdés, Félix (coord.) (2020). *La revolución lo es todo, lo demás son minucias. Un homenaje cubano a Rosa Luxemburgo en el centenario de su asesinato*. Editorial Filosofí@.cu. La Habana.

Colectivo de autores (2020b). *Walter Benjamin y el ángel de la barricada. Relecturas críticas latinoamericanas*. Marcos Álvarez y Félix Valdés (coord.). Editorial Filosofí@.cu. La Habana.

Colectivo de autores. González Monzón, Alejandro (coord.) (2023). *Filosofía del Derecho en Cuba*. Contribuciones para su Historia. Ediciones Olejnik. Santiago-Chile.

de la Luz y Caballero, J. (1981) *Selección de textos*. Editorial Ciencias Sociales. La Habana.

Fung, T. (1976). Algunas cuestiones sobre la libertad planeadas en el Manifiesto comunista. En Colectivo de autores. *Sobre la teoría marxista leninista de la sociedad*. Editorial Orbe. La Habana.

García Galló, G. (1979). *Algunas conferencias sobre filosofía*. Editora Política. La Habana.

Guadarrama, P. (1996). “¿Para qué filosofar?” *Filosofía en español*. Universidad de Oviedo. <http://www.filosofia.org/mon/cub/dt021.htm>

Guadarrama, P. (1998). *Humanismo, marxismo y postmodernidad*. Editorial Ciencias Sociales. La Habana. <https://www.ensayistas.org/filosofos/cuba/guadarrama/textos/Humanismo.pdf>

Guadarrama, P. (2004). Positivismo y antipositivismo en América Latina. Editorial Ciencias Sociales. La Habana. <https://www.ensayistas.org/filosofos/cuba/guadarrama/textos/Positivismo.pdf>

Guadarrama, P. (2012a). *Pensamiento filosófico latinoamericano. Humanismo, método e historia*. Università degli Studi di Salerno-Universidad Católica de Colombia-Planeta. Bogotá. Tomo I. <https://www.ensayistas.org/filosofos/cuba/guadarrama/textos/Pensamiento%20I.pdf>

Guadarrama, P. (2012b). *Pensamiento filosófico latinoamericano. Humanismo, método e historia*. Università degli Studi di Salerno-Universidad Católica de Colombia-Planeta. Bogotá. Tomo II. pp. 33-228. <https://www.ensayistas.org/filosofos/cuba/guadarrama/textos/Pensamiento%20II.pdf>

Guadarrama, P. (2015). *José Martí: humanismo práctico y latinoamericanista*. Editorial Capiro. Santa Clara. <https://www.ensayistas.org/filosofos/cuba/guadarrama/textos/Jose-Mart%C3%AD.pdf>

Guadarrama, P. (2022). *Enrique José Varona. Balance de una vida y una obra*. Editorial Ciencias Sociales. La Habana. Guadarrama, P. (2023). *Marxismo y antimarxismo en América Latina*.

Guadarrama, P. (2023). *Crisis y renovación del socialismo*. Editorial El Perro y la Rana. Caracas. Tomo. I <https://bit.ly/46dDo6j> ;Tomo II. <https://bit.ly/4mRib9b>

Guadarrama, P. (2024). Pablo Guadarrama González. Para qué filosofar. <https://www.youtube.com/channel/UCSXlnLdwiugChZ15GRb363Q>

Martí, J. (1976a). *Obras completas* (T. VI). Ciencias Sociales. La Habana.

- Martí, J. (1976b). *Obras completas* (T. III). Ciencias Sociales. La Habana.
- Martínez, F. (2018). *Pensar en tiempo de Revolución: antología esencial*. CLACSO. Buenos Aires.
- Marx, C. (1982). *Escritos de juventud*. Fondo de Cultura Económica. México.
- Mestre, J.M. (1952). *De la filosofía en La Habana* (1862). Publicaciones del Ministerio de Educación. La Habana. <https://www.filosofia.org/bol/bib/nb050.htm>
- Pupo, R. (1986). *La práctica y la filosofía marxista*. Editorial Ciencias Sociales. La Habana.
- Rodríguez, Z. (1988). *Obras* (T. I). Editorial Ciencias Sociales. La Habana.
- Torres-Cuevas, E. (1995). *Félix Varela. Los orígenes de la ciencia y con-ciencia cubanas*. Editorial Ciencias Sociales. La Habana.
- Varela, F. (1945). *El Habanero*. Universidad de La Habana. La Habana.
- Varela, F. (1961). *Lecciones de filosofía*. Universidad de La Habana. La Habana.
- Varona, E.J. (1961). *Trabajos sobre la educación y la enseñanza*. Edit. UNESCO. La Habana.
- Varona, E.J. (1919). "Abriremos los ojos". En: *De la colonia a la República*. Edit. *Cuba Contemporánea*. La Habana.
- Varona, E.J. (1970). "El imperialismo a la luz de la sociología". En: *Anti-imperialismo y República*. Edit. Ciencias Sociales. La Habana.
- Vitier, C. (2004). *Vida y obra del apóstol José Martí*. Centro de Estudios Martianos. La Habana.
- Vitier, M. (1970). *Las ideas y la filosofía en Cuba*. Editorial Ciencias Sociales. La Habana.

ENTENDER AL PERÚ

Reflexiones filosóficas, históricas y psicoanalíticas sobre el malestar en la cultura

Understanding Peru
Philosophical, historical, and psychoanalytic reflections on the discontents of culture

Pablo Quintanilla
Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, Perú
pquinta@pucp.edu.pe
<https://orcid.org/0000-0003-4588-3188>

Resumen

El artículo examina qué significa entender al Perú desde una perspectiva interdisciplinaria que articula la filosofía, la historia y el psicoanálisis. Su objetivo es mostrar que la comprensión de una sociedad requiere integrar la explicación de los procesos históricos con la interpretación de las dimensiones subjetivas y culturales que configuran la experiencia colectiva. A partir de una reflexión conceptual sobre el acto de comprender, se analizan los principales traumas históricos que han marcado la formación del Perú —la conquista, la independencia, la Guerra del Pacífico, la desigualdad estructural y la desconfianza hacia el Estado— y su expresión en fenómenos como la violencia, la polarización, el racismo y la fragilidad institucional. Asimismo, se examinan críticamente los aportes de Sigmund Freud y Byung-Chul Han para interpretar el malestar social, destacando tanto la utilidad de sus categorías como las limitaciones de su aplicación al contexto peruano. El estudio sostiene que la realidad nacional exige un enfoque que reconozca la coexistencia de distintas formas de organización social y de múltiples experiencias históricas. Finalmente, concluye que entender al Perú implica desarrollar un mayor autoconocimiento colectivo y fortalecer la capacidad de agencia social, condiciones indispensables para afrontar los conflictos históricos y consolidar una convivencia democrática más reflexiva.

Palabras clave: Perú; filosofía; historia; psicoanálisis; trauma colectivo; malestar en la cultura; memoria histórica; Byung-Chul Han; Sigmund Freud; comprensión social.

Fecha de recepción: 22/01/2025 Fecha de aceptación: 15/04/2025

Abstract

This article examines what it means to understand Peru from an interdisciplinary perspective that integrates philosophy, history, and psychoanalysis. Its main objective is to demonstrate that understanding a society requires combining the explanation of historical processes with the interpretation of the subjective and cultural dimensions that shape collective experience. Beginning with a conceptual reflection on the nature of understanding, the study analyzes the principal historical traumas that have marked the formation of Peru—including the Spanish conquest, independence, the War of the Pacific, structural inequality, and distrust of the state—and their expression in phenomena such as violence, political polarization, racism, and institutional fragility. The article also critically examines the contributions of Sigmund Freud and Byung-Chul Han to the interpretation of social discontent, highlighting both the explanatory value of their theoretical frameworks and the limitations of applying them to the Peruvian context. It argues that Peru's social reality requires an approach capable of recognizing the coexistence of diverse forms of social organization and multiple historical experiences. Finally, the article concludes that understanding Peru entails fostering greater collective self-knowledge and strengthening social agency, both of which are essential for addressing historical conflicts and promoting a more reflective and democratic society.

Keywords: Peru; philosophy; history; psychoanalysis; collective trauma; discontents of culture; historical memory; Byung-Chul Han; Sigmund Freud; social understanding.

¿Qué es entender algo? Todos tenemos la intuición de que entendemos un fenómeno —o de que no lo entendemos— incluso si no podemos explicitar qué es lo que sentimos ni qué procesos se están dando en nuestro cerebro. Pero los filósofos tienen el prurito de intentar descifrar lo que en un primer momento todos consideran evidente, aunque posteriormente se den cuenta de que no lo es.

Entender algo es una experiencia fenoménica, pero respecto de la cual uno puede estar equivocado. Por ejemplo, yo puedo creer que entiendo algo que en realidad no entiendo. O podría entenderlo mejor de lo que temo. Hay algo confiable en esa experiencia fenoménica, pero no plenamente.

En líneas generales podríamos decir que notamos que entendemos algo cuando lo vemos más claramente que antes. Pero esta es una metáfora. Usamos metáforas visuales para describir este proceso porque

somos una especie básicamente visual, por eso muchos de nuestros conceptos epistémicos aluden a la visión, la luz o la brillantez. Tenemos cosmovisiones, no cosmoaudiciones y decimos que nos olía que algo era de tal manera hasta que por fin pudimos *verlo* con *claridad*. Si fuéramos cánidos quizá el uso de los verbos sería el inverso. Pero usar metáforas para expresar algo que sentimos o que nos acontece no significa que conozcamos lo que está ocurriendo. Por eso, si bien se trata de metáforas que nos hacen sentir que hemos entendido mejor algo, eso no prueba que ello haya ocurrido. Así, por ejemplo, decimos que un problema nos parece envuelto en una niebla hasta que, de alguna misteriosa manera, las nubes se disipan y vemos lo que recién se desoculta. Pero podría ser una ilusión y quizá estemos equivocados.

Una metáfora asociada a la anterior sugeriría que entender algo es darnos cuenta de la manera cómo funciona, percibir sus mecanismos ocultos, aquellos engranajes que lo hacen ser lo que es, pero que no son inmediatamente visibles. Otra metáfora, quizá más precisa, diría que entendemos algo cuando *transportamos* ciertos contenidos que nos resultan desconocidos a otros que nos parecen más familiares. De hecho, la idea misma de metáfora alude en su raíz griega a un tipo de desplazamiento de lo extraño a lo familiar, algo que el propio Aristóteles notó cuando analiza la metáfora en la *Poética* (2020) y en los capítulos del 2 al 4 del libro IV de la *Retórica* (1999). Véase Quintanilla (2019, cap. 6). Hay, pues, muchas metáforas que podríamos emplear para aclarar el verbo entender y quizá ninguna de ellas agote su sentido.

La palabra castellana “entender” procede del latín *intendĕre* que está conformado por el prefijo in- que, como en castellano, indica entrar a algún sitio. Términos como ingresar o introducir comparten ese prefijo. El lexema latino que continúa al prefijo es *tendĕre* que, también como en el castellano, significa tender, desplegar, estirar, tensar. La expresión latina, a su vez, procede de la raíz indoeuropea **ten-* que también alude a tender y estirar. Así, “entender” significaría algo así como desdoblar o extender algo para dirigir nuestra atención hacia su interioridad.

Tendemos a creer que todo lo que existe o funciona lo hace porque tiene componentes que, si conociéramos, nos resultaría más fácil saber por qué es como es y no de otra manera como pudo haber sido. Esa no es solo una idea mecanicista moderna sino también se puede encontrar en los filósofos presocráticos y probablemente en todas las culturas. No sorprendería que el cerebro humano haya evolucionado para descomponer las cosas con el objetivo de ver si pueden ser empleadas para algo adaptativo. El ejemplo más obvio es el de abrir una fruta o una verdura

para asegurarnos de que está en buen estado y que no tiene habitantes indeseables en su interior. Por eso tendemos a analizar las cosas que pueden favorecernos o perjudicarnos. De hecho “analizar” viene del griego *ana-lýo* que significa desatar, desarmar o desmembrar algo para observar sus elementos constituyentes. Así pues, otra metáfora para “entender” alude a descomponer un objeto para inteligir de qué manera está hecho o cómo funcionan sus partes más básicas. Todas estas metáforas no describen un proceso neurológico que es muy complejo, pero parece que sí funcionan para permitirnos experimentar con más “nitidez” que nos ocurre cuando creemos que entendemos algo. Para nuestros fines actuales, eso es suficiente.

Algunas cosas nos parecen suficientemente importantes como para desear entenderlas mientras que otras no, sobre todo en circunstancias en que eso resulta crucial. Entender al Perú definitivamente nos resulta retador. El Perú es un país complicado, aunque no más que cualquier otro, a pesar de que los peruanos tendemos a creer que sí lo es porque lo vemos desde dentro y sin suficiente distancia. Intentar hacerlo inteligible, por ello, precisa de un trabajo interdisciplinario que involucra a muchas ciencias diferentes, cada una de las cuales elabora varias descripciones que se superponen a las otras. También requiere de un esfuerzo de acercamiento y alejamiento que, modificando nuestras perspectivas, nos permite capturar algo de esa complejidad. Los esfuerzos escritos para descifrarlo se vienen haciendo desde Pedro Cieza de León (1987 [1553]), el Inca Garcilaso de la Vega (2015 [1609]) y Felipe Guamán Poma de Ayala (1980 [1615]), hasta el presente. El primero fue español, el segundo mestizo y el tercero indígena. Eso simboliza nuestra diversidad y nuestro interés por comprendernos dentro de ella y gracias a ella.

Pero, por dos razones, este no es un proyecto que se puede realizar plenamente. En primer lugar, los procesos sociales no se detienen y, mientras existan, seguirán exigiendo ser elaborados con sus nuevas características y con mejores instrumentos conceptuales y empíricos. En segundo lugar, los cambios del presente y las nuevas interpretaciones del pasado nos obligan a concebir la historia y la historiografía de maneras diferentes. Cada generación escribe la historia de una manera distinta, asumiendo las interpretaciones pasadas como piezas de un rompecabezas que puede ser recompuesto de modos variados. Jacob Burckhardt (1999 [1905]) lo puso de manera precisa cuando sugirió que la historia es lo que una sociedad encuentra de interesante en otra. Hans-Georg Gadamer (1988 [1960]), a su vez, denominó “historia efectual” (*Wirkungsgeschichte*) al fenómeno por el que los eventos del pasado influyen en

nuestra comprensión del presente, y, a su vez, esta comprensión moldea aquellos eventos, interpretándolos en un proceso sin fin denominado “historicidad de la comprensión”. Es una suerte de círculo hermenéutico donde los eventos históricos tienen sentido al interior de una totalidad que solo puede pensarse a partir de esos fragmentos. Thomas Kuhn (2013 [1962]), por su lado, notó que ninguna reconstrucción histórica es neutra y que hay un sentido en el que las teorías científicas seleccionan los hechos que las corroboran, las cuales permitirán seleccionar a los nuevos hechos. Nada de esto conduce, no obstante, a alguna forma de escepticismo o relativismo, pues el progreso, en este caso científico, no debe entenderse como un acercamiento a un supuesto ideal aséptico sino como el proceso por el que una descripción contiene a las anteriores y da cuenta de datos que aquellas no pudieron explicar, así como da sentido a nueva información que para las teorías antiguas serían ininteligibles. Sí existe, por tanto, la verdad histórica y el progreso académico e historiográfico, solo que de una manera menos ambiciosa y maximalista respecto de la que solía aspirarse tradicionalmente.

Así pues, son muchas y seguirán siéndolo las interpretaciones y reconstrucciones que hemos hecho y haremos del Perú, de la misma manera como lo son las que uno hace de sí mismo. La realidad es ella misma y sus espejos, pensaba Borges, y, por tanto, al intentar comprender a nuestra sociedad debemos también entender las interpretaciones que se han hecho de ella: lo que muestran, significan y delatan.

En este artículo no me propongo añadir una interpretación más sobre el Perú ni discutir las que ya existen, esa sería una tarea imposible. Mi objetivo es aclarar qué es entender una sociedad, esto es, explicarla y comprenderla, para luego aplicar esos atisbos de respuesta a la sociedad peruana. Emplearé herramientas filosóficas, históricas y psicoanalíticas en esta empresa.

Explicar y comprender algo no es lo mismo, pero propongo usar la palabra “entender” para incluir a ambas actividades complementarias de hacer inteligible algo, esto es, de dilucidar por qué es como es y no de otra forma como también pudo haber sido, o por qué se comporta como se comporta y no de otra manera en que también hubiera podido comportarse. Este no es el lugar de analizar qué es entender algo, finalidad que me tracé en Quintanilla (2019), pero de manera general diría que se trata de encontrar las estructuras y mecanismos, internos y externos, por los cuales algo es de una cierta manera o se comporta de una cierta manera, y no es de otra ni se comporta de otra. Entender, por tanto, es un concepto más amplio que explicar y comprender, y los contiene.

Estos dos conceptos, intersecados entre sí, son formas específicas de esclarecimiento de un fenómeno que llama nuestra atención.

Explicar un evento es encontrar las relaciones causales que lo hacen posible, para después encontrar las regularidades que gobiernan esas relaciones causales. A veces se puede describir tales regularidades en forma de leyes, es decir, nomológicamente. Toda explicación es causal y aspira a ser predictiva, por eso las ciencias naturales son eminentemente explicativas y aspiran a ser nomológicas, incluso si lo es como un ideal regulativo. Hubo un tiempo en que las ciencias sociales también pensaban que explicar algo requiere de encontrar leyes. Eso es ejemplificado en los proyectos de Freud y Marx, entre otros. Pero no hay ninguna razón para suponer que toda regularidad sea nomológica. Por ejemplo, a nivel cuántico, en los procesos históricos o en el comportamiento social, pero incluso a nivel macroscópico podría haber solo regularidades probabilísticas. Por ello ese no es un proyecto que actualmente interese mucho en las ciencias sociales, ya sea porque de existir regularidades nomológicas estas podrían ser extremadamente complejas de describir. También podría ser que lo que ocurra en ese nivel esté más allá de nuestros límites cognitivos. Finalmente, otra opción es que simplemente no existan tales regularidades nomológicas, ni a nivel cuántico ni macroscópico y, menos aún, en la dimensión social. Pero abandonar la pretensión de encontrar regularidades nomológicas no implica hacer lo mismo con las regularidades en general. Es casi seguro que la realidad, natural y social, puede ser descrita mediante ciertas regularidades probabilísticas, lo que nos permite hacer predicciones con algún grado de probabilidad, más allá de si hay o no leyes estrictas.

Comprender a un agente intencional, de otro lado, es describir —y eventualmente experimentar— un aspecto de su subjetividad, de sus estados mentales, de sus valoraciones y de la manera como se entiende a sí mismo. Un agente intencional puede ser un individuo, pero también una colectividad que actúa grupalmente sobre la base de objetivos conscientes o inconscientes, y que se piensa a sí misma. La comprensión también puede ser causal y puede aspirar a ser predictiva. Eso ocurre, por ejemplo, cuando intentamos predecir los resultados de una elección política sobre la base de los estados mentales compartidos que atribuimos al grupo elector. El punto, sin embargo, es que mientras que las ciencias humanas o sociales —que para todos los efectos prácticos son lo mismo— se proponen explicar y comprender, las ciencias naturales solo pueden explicar, porque sus objetos de estudio no tienen una interioridad subjetiva que pueda ser experimentada por otra persona. Así

pues, explicar y comprender serían formas de hacer inteligible algo.

Me propongo, entonces, aclarar una manera de entender al Perú, enhebrando psicoanálisis, historia y filosofía y, más específicamente, algunos textos de Sigmund Freud y otros de Byung-Chul Han. Entre otras disciplinas, el psicoanálisis es una que paradigmáticamente emplea la explicación y la comprensión, precisamente porque está en la intersección entre las ciencias naturales y las humanas. La filosofía también lo hace, pero en un nivel metadiscursivo, con una mirada puesta en los conceptos que empleamos y en las evidencias que las diversas ciencias nos pueden proporcionar para entender el fenómeno que nos convoca.

Compararé a Freud y Han porque los dos han reflexionado, ambos de manera superpuesta, entre filosofía y psicoanálisis: sobre las patologías y los síntomas que aparecen en los individuos dependiendo de las características de sus culturas y acerca de la manera en que la sociedad, o un tipo de sociedad, puede afectar la salud psíquica de los individuos. Pero no solo eso, también han analizado la manera como una sociedad en particular puede padecer patologías y síntomas producidos por traumas históricos no resueltos. Más aún, han meditado sobre las analogías que se puede hacer entre los trastornos individuales y los colectivos. En efecto, así como los individuos pueden tener fobias, angustias, identidades desestructuradas y sentimientos de inferioridad, las colectividades también pueden padecerlos, juzgándose injustamente frente a otras sociedades. Eso nos interesa a los peruanos porque solemos sentir que tenemos heridas sociales que no han terminado de cicatrizar y que explican muchos síntomas políticos que de otra manera serían incomprensibles. Para comenzar, una compulsión a la repetición de la que somos plenamente conscientes pero que no podemos superar y que se repite cada cinco años. Esta manera “clínica” de entender al Perú es una entre otras posibles, pero es una especialmente importante en ciertos momentos de nuestra historia, como el actual. Debo subrayar que mi interés aquí no es propiamente sociológico, histórico o antropológico. Podría emplear información procedente de esas disciplinas como insumo, pero el objetivo es hacer una reflexión filosófica inspirada mayormente en el psicoanálisis.

Deberemos, por tanto, comenzar preguntándonos si el psicoanálisis es una herramienta útil y aplicable solo en un entorno y encuadre terapéutico o si es factible emplearlo para entender a una sociedad o incluso a un personaje de ficción o del pasado que resulte representativo de una mentalidad social. El propio Freud lo hace, pero con cautela y exigiendo cautela. Lo hace, por ejemplo, con Leonardo da Vinci, Dostoievski,

Moisés y Hamlet. Ben Ami Scharfstein (1984 [1980]) lo emplea para entender mejor a algunos filósofos del pasado. En nuestro país Max Hernández (1991) también lo ha aplicado a Garcilaso de la Vega para una mejor comprensión de nuestro país.

¿Qué sería, entonces, entender adecuadamente al Perú? Entre otras cosas, requeriría de tomar consciencia¹ de la gravedad de ciertos traumas colectivos que generan efectos en las personas y dan lugar a síntomas, tanto colectivos como individuales. Algunos de los traumas fundacionales de nuestro país fueron el encuentro de Cajamarca, un 6 de noviembre de 1532, y la ulterior conquista que facilitó. Los siglos de explotación indígena y la discriminación, así como las brechas sociales y económicas asociadas a rasgos étnicos. A ellos se sumó el fraccionamiento de naciones, lenguas e identidades, arbitrariamente recortadas y cercenadas desde tiempos incaicos, pero continuadas durante el Virreinato y la República. Otra llaga que nunca dejó de sangrar fue la Guerra del Pacífico, pues puso en cuestión la viabilidad del Perú como país, en tiempos en que precisamente se estaba gestando como una entidad autónoma, unitaria y capaz de determinar su propio futuro. Perder esa guerra, por las razones como se perdió, además, nos dejó clavada la pregunta de si éramos capaces o dignos de regir nuestros propios destinos.

Salir de una difícil independencia en la que nuestros países vecinos tuvieron que ocuparnos para obligarnos a independizarnos fue demasiado duro. Que a uno lo obliguen a querer ser libre es turbador, pero urge de explicación. Recuérdese que desde los inicios de la conquista los territorios españoles en Sudamérica estaban, en gran medida, gobernados desde el Perú y, más específicamente, desde Lima. Por eso, muchos de los generales que lucharon en el bando realista y se enfrentaron a los ejércitos libertadores eran criollos nacidos en el Perú, como José Manuel de Goyeneche Barreda o Pío Tristán y Moscoso. El primero hijo de español, pero el segundo hijo de peruano y solo nieto de español. Se trataba de miembros de las élites económicas que temían perder sus privilegios al producirse la independencia.

Es imposible no notar los conflictos de identidad que esto tuvo que generarles a ellos y a las clases sociales a las que pertenecían. Se trataba de descendientes de españoles, pero nacidos en el Perú, que arriesgaban su vida por una aristocracia a la que no conocían y que se encontraba aproximadamente a cinco meses de viaje por mar y tierra. Luchaban en nombre de una Corona lejana, ausente y cobarde, si tomamos en con-

1 Seguiré la recomendación de la RAE y usaré “consciencia” en el sentido de percatación fenoménica y “conciencia” como reflexión moral.

sideración a Fernando VII, el rey Felón, que abdicó para permitir que Napoleón se hiciera de España e impusiera como rey a José Bonaparte, también llamado Pepe Botella por razones que no se necesita explicar. En nombre de esa Corona, los realistas criollos nacidos en nuestro suelo, y algunos hijos y nietos de peruanos, mandaban fusilar a vecinos con quienes convivían y que incluso podían haber sido compañeros de armas, como es el caso de Mateo Pumacahua quien, habiendo sido realista y combatiendo con Goyeneche, se pasó al bando independentista y murió en la batalla de Umachiri, siendo ejecutado en Sicuani. En aquella batalla de Umachiri también fue fusilado Mariano Melgar en 1815, tras unirse a la rebelión de Pumacahua y de los hermanos Angulo.

Pío Tristán no lo pasó mejor, desde un punto de vista psicológico. Fue realista y combatió contra las fuerzas patriotas en batallas tan importantes como las de Huaqui, Tucumán y Salta, en donde se enfrentó nada menos que contra Manuel Belgrano —uno de los más importantes héroes independentistas argentinos— quien lo venció en el enfrentamiento. Cuando se produjo la derrota realista en Ayacucho, siendo el bando monárquico liderado por el virrey José de la Serna y el independentista por el venezolano Antonio José de Sucre, José de Canterac firmó la capitulación, pues La Serna se encontraba gravemente herido. En la práctica, La Serna fue el último Virrey del Perú, aunque técnicamente le concedió la autoridad a Pío Tristán.² Este fue nombrado virrey interino el 16 de diciembre de 1824, pero al enterarse que Canterac ya había firmado la capitulación en Ayacucho decidió renunciar el 30 de diciembre, siendo, por tanto, el último virrey formal de la Corona española en el Perú y en Sudamérica. Un dato interesante es que, al resignarse a ya no ser súbdito del rey de España sino ciudadano de la República Peruana, Tristán aceptó ser Prefecto de Arequipa, ministro de Estado y, sobre todo, presidente del Estado Sud-Peruano, entre 1838 y 1839, en tiempos de la Confederación Perú-Boliviana. Mientras que Goyeneche regresó a España y murió en Madrid, Tristán se quedó en el Perú representando simbólica y literalmente el tránsito del Virreinato a la República. Conflictos de lealtad e identidad nacional ciertamente debió haber tenido. Pero no solo él sino buena parte de la población peruana, incluyendo a los indígenas, que no tenían claro qué es lo que estaba en juego con la independencia, qué ganaban o qué perdían, y por qué tenían que luchar por una causa que ni siquiera entendían. Muchos de sus ancestros tuvieron que luchar por un Inca a quien consideraban opresor y ahora

2 Tío carnal de Flora Tristán y tío bisabuelo de Paul Gauguin. Don Pío fue dueño de la hermosa casona que actualmente es la sede principal del BBVA en Arequipa

sus descendientes lo hacían en defensa de un rey que no sabían cómo se llamaba, ni tampoco si seguía siendo español o francés, asumiendo que tuvieran idea de que España y Francia eran países diferentes en conflicto, o simplemente regiones de un solo país.

Volvamos a Mateo Pumacahua. Recuérdese que fue monárquico y luchó por el rey de España, al punto que incluso participó en el aplastamiento de la rebelión de Túpac Amaru II, en 1780. El propio Túpac Amaru II no fue inicialmente antimonárquico sino más bien objetó lo que consideró errores e injusticias cometidas por los españoles en el Perú. De hecho, su lema fue “Viva el Rey, abajo el mal gobierno”. Solo progresivamente se fue dando cuenta que lo que ese lema exigía no era posible, por lo que lideró el movimiento independentista más importante del siglo XVIII. Pero me gustaría subrayar que la razón por la que describo estos sucesos no es para hacer una reconstrucción histórica de nuestra independencia, sino para analizar los desgarros psicológicos colectivos que deben haber generado y así poder preguntarnos hasta qué punto es factible usar categorías psicoanalíticas para entenderlos y procesarlos.

A estas llagas fundacionales hemos de agregar una que es transversal a ellas: la desconfianza en el Estado, es decir, la idea de que es poco lo que podemos esperar de él, pues suele ser más cofre de pillaje y rapiña que institución de amparo cuando uno está desvalido y vulnerable. Es cierto que los estados han sido, en prácticamente todos los países, una combinación de centro de corrupción y estructura asistencialista, pero en el caso del Perú, por alguna razón que quizá sospechamos, ha primado lo primero y no lo segundo.

Estos traumas dan lugar a patologías de conflicto y de déficit, tanto en la comunidad como en el individuo.³ También originan síntomas que son fácilmente detectables, como el racismo y el clasismo, que, en lo central, implican no aceptar al Otro en su alteridad. La violencia, a nivel interindividual y entre colectividades, es uno de los síntomas producidos por el inadecuado procesamiento de estas heridas, los que dan lugar, por tanto, a patologías sociales no abordadas oportunamente. Como parte de la sintomatología actual, y a nivel más concreto, están la desintegración de los partidos políticos y su transformación en grupos de interés o, peor aún, en organizaciones delictivas. Así como el descrédito de la

3 El psicoanalista noruego Per Olav Killingmo propuso, en la década de los años ochenta del siglo XX, distinguir entre patologías de conflicto y de déficit. Las primeras nacen de luchas internas entre deseos, pulsiones y defensas. Las patologías de déficit se originan de vacíos o carencias en el desarrollo temprano del yo y del self.

democracia, la corrupción, la delincuencia, la informalidad, el desapego político, la búsqueda de un mesías salvador, el comportamiento transgresor, entre otros síntomas visibles. Todo esto ha conducido a que frecuentemente nos volvamos a preguntar si el Perú es un país viable. La respuesta es que ciertamente lo es, porque es rico en recursos naturales y humanos, pero atravesado por patologías crónicas que no sabemos o no queremos remediar. En todo caso, la pregunta sobre su viabilidad da lugar a ciclos de optimismo y pesimismo que, si no se procesan, generarán una desesperanza estructural de la que será extremadamente difícil salir.

Como ya se advirtió, mi propósito no es analizar estos fenómenos colectivos —traumas, patologías, síntomas— sino preguntar si podemos examinarlos usando herramientas interdisciplinarias. Esta es, pues, una reflexión epistemológica más que propia de las ciencias sociales. Deseo adelantar, sin embargo, que parte del proceso de elaboración de estos traumas requiere de tomar consciencia de ellos, en toda su crudeza y sin infantilizarlos, pues solo entendiéndolos, por profundas que sean las heridas que debemos escarbar, podremos avanzar en el camino de la cura. Cuando una herida es cerrada sin haberla limpiado a fondo genera gangrena. Ese es el riesgo que corremos si no empleamos el bisturí en toda la profundidad que sea necesaria. La receta de pasar la página, olvidar el pasado y solo pensar en el futuro muestra una ignorancia extremadamente peligrosa. Es como decirle a un cirujano que está operando una apendicitis aguda que simplemente cierre la herida y se concentre en el futuro. Bueno pues, ese futuro se encontrará, pero en una tumba. Los países no mueren, pero se deterioran y este puede ser siempre más profundo.

Ahora bien, el lenguaje “clínico” que vengo usando nos conduce a interrogar si es posible hablar de un inconsciente colectivo conformado por traumas reprimidos que se expresan sintomatológicamente. No me refiero, naturalmente, al inconsciente colectivo de Carl Jung, sino a uno psicodinámico. De ser esto posible, estaríamos hablando de procesos sociales de gran sufrimiento compartido que, sin embargo, han sido “reprimidos”, haciendo que nos resistamos a recordarlos adecuadamente y procesarlos constructivamente. Eso generaría que los repitamos o que se expresen mediante síntomas grupales de distintos tipos como, especialmente, la violencia. El malestar reprimido distorsiona nuestra memoria histórica, produciendo síntomas que no son solo dolorosos en sí mismos, sino que también moldean nuestras propias identidades, como sociedad y como individuos.

La idea de “inconsciente colectivo” es casi metafórica, pero sí puede

hablarse de manera más literal de dinámicas colectivas que funcionan como mecanismos de memoria y olvido selectivo; historias oficiales y contraculturales o silencios colectivos tácitos, que operan de manera análoga a la represión, como un mecanismo de defensa frente a un trauma.

A nivel individual es el yo quien reprime como un mecanismo de defensa, pero ¿cuáles serían las instancias represoras a nivel colectivo? Estas pueden ser las instituciones del Estado, los medios de comunicación, las narrativas dominantes, la presión social que determina qué se recuerda y cómo, y qué se distorsiona u olvida. Esta red de fenómenos e instituciones operan, metafóricamente, como un aparato psíquico simbólico común.

Los traumas sociales no resueltos pueden generar no solo resentimientos grupales sino lo denominado “amnesia cultural”; este sería el equivalente colectivo de la represión a nivel individual. Una sociedad “olvida” o minimiza fenómenos traumáticos, negando —a veces agresivamente— algunos hechos históricos o interpretándolos de manera sesgada ⁴.

Abordar estos fenómenos “olvidados”, minimizados o interpretados sesgadamente requiere de elaborarlos apropiadamente. Pero ¿quién determina qué tan apropiada es esa elaboración o si es más bien otra forma de autoengaño o de manipulación ideológica? Si seguimos la analogía con el psicoanálisis individual, deberemos preguntarnos cuál es el objetivo terapéutico. Muchos estaríamos de acuerdo en que, en líneas generales, se trata de la salud psíquica. Pero no hay acuerdo entre los mismos psicoanalistas —ni tampoco entre los psicoterapeutas de otras escuelas— respecto de cómo debe reconocerse esta. ¿Qué desea lograr el psicoterapeuta con su paciente? Ciertamente varía según el caso, pero entre otros objetivos se puede mencionar la remisión de los síntomas; la reducción de las defensas; una mayor conexión con los propios afectos; mayor coherencia entre las propias creencias, deseos, emociones, valores y acciones; el llevar a la consciencia contenidos reportados por el paciente como habiendo sido previamente inconscientes; desarrollar recursos para enfrentar situaciones conflictivas; lograr un mayor autoconocimiento. No obstante, ¿cómo saber si estos objetivos se cumplen y no son una nueva forma de autoengaño que también requiere de interpretación clínica? Se podría decir que algunos criterios confiables, en medio de esta diversidad, son la disminución o desaparición del sufrimiento, la

4 Algunos autores que han investigado sobre la amnesia cultural son Pierre Nora, Paul Ricoeur y Aleida Assmann, entre otros.

mayor consciencia crítica de la propia situación y la adaptación funcional al entorno. Pero ¿cómo podemos saber si la paz mental y funcionalidad mencionadas son el producto de una actitud acrítica y resignada que funciona como defensa para evitar o postergar el conflicto? ¿Cuándo la supuesta autocrítica es un más sutil autoengaño? Por otra parte, en algunos casos lo sano es reaccionar ante una situación patológica y no adaptarse a ella, es decir, a veces lo saludable es ser conflictivo. Esa sana reacción conflictiva también produciría sufrimiento, pero uno que tiene como objetivo lograr una salud, propia y ajena, duradera, que en este momento nos resulta difícil precisar.

Las anteriores no son preguntas fáciles de responder, pero podemos pensar en dos criterios que requerirían de un mayor refinamiento que no podrá hacerse en este momento: lograr un mejor autoconocimiento y una mayor agencia. Esto es, que el individuo (o la comunidad) sea más consciente de su historia —de sus historias, de sus identidades y de las posibles interpretaciones que se puede hacer de ellas— y que sea capaz de tener un mayor control de su propia vida. Esto es, que sea menos una víctima paciente de las circunstancias o decisiones ajenas y más un agente autónomo de sus decisiones y acciones.

Pero estos dos criterios también abren infinidad de preguntas relacionadas con la posibilidad de que lo que parece autoconocimiento sea “en realidad” autoengaño y que lo que parece agencia sea “en realidad” una forma más enmascarada aún de manipulación. El punto, en todo caso, es que estos criterios individuales, por problemáticos que sean, pueden ser aplicados también al ámbito de lo colectivo. Una sociedad que se conoce mejor a sí misma y que lleva las riendas de su propio destino es más sana que una que no lo hace. Una sociedad que vive engañada por una historia que prefiere creer para evitar mayor sufrimiento o que se encuentra ideologizada para ser más controlable, es menos saludable y, por tanto, expresará su malestar sintomatológicamente. De igual manera, una sociedad controlada por otra o por un sector privilegiado de ella misma generará un hastío que se expresará violentamente. Se podría intentar ocultar ese malestar y ese hastío con formas más sofisticadas de engaño ideológico, pero eso solo agravará el problema hasta que la estructura que mantiene la sociedad sea insostenible. También podría intentarse suprimir la necesidad de agencia y el pensamiento crítico aplastándolos con una mayor violencia procedente, por ejemplo, del Estado, sea este legítimo o usurpado. La consecuencia inmediata será una sucesión de estallidos delictivos y violentos que, en primer lugar, convertirán en caótica esa sociedad y, en segundo lugar, la desarticularán: balcanizándola,

convirtiéndola en tierra de nadie, produciendo la desaparición fáctica del Estado, haciendo que el Estado sea presa del grupo más violento, mejor armado o más inescrupuloso y, así, atomizando la sociedad hasta su casi mínima expresión.

Estas reflexiones nos conducen a otra familia de preguntas: ¿De qué manera el sufrimiento o la patología de los individuos puede ser producto de la sociedad o de las características de un tipo particular de sociedad? Freud aborda estos temas —y también aplica el psicoanálisis a la cultura y a la sociedad— en varios de sus textos más importantes, como, por ejemplo: *Tótem y tabú* (1913), *Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte* (1915), *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921), *El porvenir de una ilusión* (1927), *El malestar en la cultura* (1930) y *Moisés y la religión monoteísta* (1939). Los temas principales que le interesan en estos libros son el origen y la naturaleza de la religión, el monoteísmo, la actitud ante la finitud y transitoriedad de la vida, la autoridad, las estructuras sociales, y, sobre todo, las fuentes sociales del sufrimiento. Este último se aborda especialmente en *El malestar en la cultura* (1930), donde analiza las relaciones entre el individuo y la sociedad, y las tensiones y conflictos que esto genera produciendo insatisfacción. La tesis central es que hay una tensión inevitable entre los instintos y pulsiones del individuo, de un lado, y la vida en sociedad, del otro, lo que produce un permanente malestar en la experiencia subjetiva.

Construyendo sobre Freud, Byung-Chul Han sostiene que la sociedad contemporánea, por exceso de positivismo, ha hecho que el individuo se explote a sí mismo, generando así su propio malestar. Ahora bien, “positivismo” aquí no alude a las posiciones filosóficas de Comte y Spencer, de manera que, en adelante, lo llamaré “positividad”, para evitar confusiones. Esta positividad se entiende como la autoexigencia de ser feliz, de disfrutar siempre más, de tener todo el placer posible, la obsesión maniaca por la pureza y la salud. Más aún, una suerte de fobia a la enfermedad, la debilidad o la vejez. La idea de Han es que hemos pasado de una sociedad disciplinaria, represiva, a una sociedad del rendimiento, ultracompetitiva. Ambas generan malestar, pero en la primera el malestar procedía de la represión que viene de fuera y se interioriza; en la segunda, de una consecuencia de la positividad y el capitalismo neoliberal: la necesidad por rendir cada vez más, hasta el agotamiento o la consumación. No es tanto que uno compita con los demás sino, peor aún, consigo mismo. En ambos casos, empero, son las reglas tácitas o explícitas del mundo exterior —la sociedad disciplinaria o la del rendimiento— que se interiorizan, generando en el individuo un tipo de

malestar. En el primer caso, centrado en la represión y las neurosis que esto produce y, en el segundo caso, basado en la sobre exigencia.

Pero volvamos a Freud y sus influencias antes de retornar a Han. Para Freud, el superyó —propuesto en la segunda tópica junto con el yo y el ello (publicado en *El yo y el ello*, en 1923)— internaliza las normas sociales generando represión y culpa⁵. La culpa está presente incluso si el sujeto no transgrede las normas, pues esta se genera dado que el sujeto desea transgredirlas. Esto produce una *paradoja de la cultura*. Por una parte, la sociedad nos protege de posibles peligros, pero también causa malestar, pues la cultura es inevitablemente represiva de los instintos y pulsiones. Así, en condiciones normales, el desarrollo cultural aumenta la represión y también el sufrimiento. Freud (2024 [1930], pp. 72 y ss.) cree que son tres las fuentes del sufrimiento:

La supremacía de la naturaleza, esto es, el hecho de que la realidad física se opone a nuestra voluntad.

La vulnerabilidad del cuerpo, es decir, la finitud de la vida, la enfermedad y, finalmente, la consciencia de la muerte.

Nuestra incapacidad para regular las relaciones y vínculos humanos. Esto está asociado al narcisismo de las pequeñas diferencias: la rivalidad por trivialidades y nimiedades —sobre todo entre comunidades homogéneas— lo que genera agresividad y dolor.

Schopenhauer y Nietzsche influyeron significativamente en Freud. En el caso del primero, especialmente en *El mundo como voluntad y representación* (2009 [1819]). Freud no cita a estos autores, lo que ha generado la impresión de que no quiso reconocer influencias para preservar su imagen de originalidad. Pero se sabe que los leyó pues tenía sus obras y en algunas conversaciones y cartas admite haber sido influido por ellos, especialmente en tres temas cruciales: la pulsión —que estaría asociada a la voluntad de poder—, el inconsciente y la dinámica de la vida psíquica, que es una idea cercana a la concepción topológica de lo mental y a la represión.

En la *Genealogía de la moral* (2016 [1887]) Nietzsche dice que los instintos que no se desahogan hacia fuera se vuelven hacia dentro. A eso llama “mala consciencia” (*das schlechte Gewissen*) y la voluntad del automaltrato. La internalización de la agresividad y la crueldad generan culpa, como una consecuencia de la presión de vivir en sociedad.

5 La primera tópica es propuesta incipientemente en los Estudios sobre la histeria, de 1895, pero más ampliamente desarrollada en La interpretación de los sueños de 1900. En esta primera tópica cuestiona la unidad de lo mental en las instancias consciente, preconscious e inconsciente.

Schopenhauer estuvo marcado por Kant (2006 [1784]), en particular por su concepto de “insociable sociabilidad” que es la paradoja según la cual tenemos una tendencia natural para vivir en sociedad, aunque también para competir e imponernos a los demás. Pero para Kant esto no es negativo pues es lo que genera el progreso y el desarrollo de la historia. Sin embargo, la idea de que hay una doble tendencia a competir (destruir) y colaborar (crear) se puede encontrar ya en David Hume (2014 [1751]) y en Thomas Hobbes (2010 [1651]). En Hobbes, no obstante, uno opta por cooperar porque cree que eso le resulta beneficioso y decide controlar su agresividad porque cree que eso le conviene. Es, por tanto, una moral justificada en el egoísmo. Por eso para Hobbes, en sentido estricto, solo hay una tendencia: la supervivencia, que se puede desdoblar en competencia y cooperación. No se encuentra en la filosofía clásica autores que sostengan, a la manera de Freud, la idea de que hay dos pulsiones —de vida y de muerte— porque sería muy difícil justificar la segunda. En particular, sería muy difícil justificarla en términos evolutivos y de selección natural. Por eso la mayor parte de autores pensaría que hay solo una tendencia natural, la supervivencia, que en ocasiones se vuelve destructiva. Por la misma razón no sería fácil justificar la existencia de un sufrimiento —sea físico o psíquico— que no tenga una función adaptativa.

Ahora bien, como vimos Freud explica las raíces del sufrimiento psíquico, sobre todo cuando es crónico, pero ¿qué sería lo contrario del sufrimiento? ¿Cuál sería el objetivo al que una persona y una sociedad deberían aspirar? El término que usa Freud en algunos textos, aunque no sistemáticamente, es “bienestar”. La palabra en alemán es *Wohlbefinden* que procede de *Wohl* —cognado del inglés *well*— cuyo significado es bien, y *befinden*, que significa encontrarse —y que también es un cognado del inglés *to find*. Freud quiere dar a *Wohlbefinden* el sentido de equilibrio psíquico, un estado de salud mental producto de la armonía entre los instintos y pulsiones, de un lado, y la represión de la cultura, del otro. Se trata de la satisfacción, producto del placer sin demasiado conflicto con la realidad. Es un estado de paz o de calma subyacente. Este concepto es diferente de *Glück* (felicidad, suerte), que es un placer más intenso pero efímero, producto de la satisfacción de deseos reprimidos. Por ese carácter vago y efímero Freud no valoraba mucho la felicidad como objetivo sino, más bien, el bienestar y la salud psíquica.

Se dice que Freud definía la salud psíquica —no la felicidad— como la capacidad de “*lieben und arbeiten*”, amar y trabajar. Esto es tener buenos y nutritivos vínculos, y trabajar en algo satisfactorio, valioso y creativo.

No aparece esa frase en ninguno de sus textos, pero se infiere de algunos y quizá de reportes de conversaciones personales. En ambos casos — amar y trabajar— la energía pulsional psíquica se canaliza adecuadamente. Pero salud psíquica y bienestar tampoco son exactamente lo mismo, aunque son conceptos superpuestos.

Algunos filósofos consideran que la felicidad y/o el bienestar es el producto de la suma del placer sobre dolor. Esa es una idea desarrollada por los utilitaristas ingleses —Jeremy Bentham y John Stuart Mill—, pero que ya se encontraba en los epicúreos en el siglo IV a.C. Para ellos, el placer sería la ausencia de dolor físico y perturbación mental. La ausencia de dolor físico es la *aponía*, que procede del *alpha* privativo y de *ponos*, que tiene el significado de dolor. De hecho, en latín *poena* derivó en el castellano “pena”. Pero no hay una relación directa entre el griego *ponos* y el latín *poena*, aunque son cognados del protoindoeuropeo **eiH-nā*, como también lo es el inglés *pain* y el francés *peine*. De otro lado, la ausencia de perturbación mental sería la *ataraxia*, que también viene del *alpha* privativo y *taraso*, que tiene el significado de perturbación. Pero el problema mayor de identificar felicidad o bienestar con placer es que amplía el concepto de placer de tal manera que termina siendo circular: ser feliz es vivir de manera placentera; vivir de manera placentera es carecer de sufrimientos; los sufrimientos son infelicidades, luego la felicidad es el placer.

Ahora es momento de volver nuestra mirada a Byung-Chul Han para luego aplicar algunas ideas aquí desplegadas a nuestro interés por entender qué sería entender al Perú. Un hecho interesante en la vida de Han es que él nació en Seúl y viajó a Alemania para estudiar filosofía, sin tener prácticamente ninguna base previa en esta disciplina. Fue, pues, un extranjero estudiando filosofía alemana en Alemania y, más aún, especializándose en Heidegger quien, como se sabe, tendía a sobrevalorar la filosofía y cultura alemanas, mientras que infravaloraba las que se cultivaban en otras latitudes. Curiosamente es quizá esa sensación de ser un extranjero y un extraño para la filosofía alemana lo que convierte a Han en un intelectual particularmente libre para cuestionar algunas tesis que los propios alemanes se considerarían indignos para hacerlo. Más aún, quizá esta condición ha facilitado que Han desarrolle ideas que cree encontrar en Heidegger sin tener la obligación de partir de la exégesis o, peor aún, de quedarse en ella. Otro punto importante es que el ser un coreano estudiando filosofía alemana en Alemania le ha dado una particular sensibilidad ante la alteridad.

Han pertenece a un paradigma epistemológico diferente del de Freud.

Tiene otra epistemología, vive en otra época, viene de un mundo no occidental, describe otras patologías y otros síntomas. De hecho, los primeros pacientes de Freud eran casos de histeria de conversión, lo que sería compatible con una sociedad rígida y disciplinaria. Hoy esa sociedad ha cambiado, son pocos los casos de histeria de conversión, aunque siguen siendo muchos los trastornos psicosomáticos —que están emparentados— y lo que más se presenta es trastornos narcisistas, con lo que ello lleva consigo. Según Kristeva (1994 [1993]), por ejemplo, los síntomas contemporáneos, a diferencia de los que se observaban en tiempos de Freud, van en la línea de la incapacidad para representar y simbolizar la vida subjetiva. La falta de sentido y propósito, y la experiencia de vacío interior. También cierta sensación de banalidad o trivialidad. Byung-Chul Han no cita a Kristeva, pero o ha sido influido por ella o han llegado paralelamente a conclusiones parecidas. Como fuere, tanto las descripciones de patologías y síntomas que hizo Freud como la que hizo Kristeva, y más recientemente Byung-Chul Han, están enraizadas en sociedades específicas. Por ello debemos preguntarnos si esto se aplica también al Perú, que es un país producto de muchas sociedades superpuestas. Por ejemplo, ¿a qué sociedad pertenece el paciente psicoanalítico promedio de clase media de Lima? ¿En qué se diferencia del paciente promedio de una comunidad campesina de Ayacucho o de un pescador de truchas del lago Titicaca? Probablemente, habiendo un núcleo de semejanzas, hay patologías, sintomatología y necesidad de abordajes diferentes.

En *La sociedad del cansancio* (2016) Han sostiene que las sociedades tradicionales son sociedades disciplinarias, marcadas por una represión social externa. Pero con el desarrollo del capitalismo neoliberal ha surgido una sociedad del rendimiento. Los rasgos característicos de la sociedad disciplinaria, producto de la revolución industrial y anterior a las transformaciones sociales de mediados del siglo XX, son la explotación del trabajo por fuentes externas. Esto tiene como efectos psíquicos la represión, histeria de conversión, duelo, tristeza y melancolía. En general, neurosis de represión. Pero lo central es que la energía psíquica está dirigida a otro.

La sociedad del rendimiento, por otra parte, es menos disciplinaria y más competitiva. En este caso, la explotación no procede de un poder externo sino del propio individuo, que se siente obligado —por sí mismo— a producir cada vez más, a competir mejor. Siente que nunca hace o es lo suficiente y por eso no compete con otros sino consigo mismo. Los efectos psíquicos de este tipo de sociedad son el narcisismo, la me-

galomanía, la sensación de vacío, el falso *self*⁶, los rasgos psicopáticos, la depresión ante la incapacidad de realizar las muchas opciones que uno tiene y para las que no hay límites ni barreras. Lo central es que la energía psíquica no está dirigida a otro sino a uno mismo.

Como vimos, parte de esta sintomatología es el exceso de positividad: la autoexigencia de ser feliz, de disfrutar siempre más, de tener todo el placer posible, la obsesión maniaca por la pureza y la salud. La fobia a la enfermedad, la debilidad o la vejez. Hay una sobrecarga de placer para la que no hemos evolucionado, lo que origina una pérdida de sentido y propósito. Nuestros antepasados primates evolucionaron simplemente para sobrevivir, protegiéndose de los depredadores y los elementos, y para no morir de inanición. Actualmente ese no es el caso en la mayoría de las sociedades occidentales y en un sector de la población del Perú. Pero, *mutatis mutandis*, sí es el caso de muchos peruanos cuya necesidad es trabajar para poder comer ese día, no para ahorrar y pasar dos semanas de vacaciones en el Caribe. Eso marca una diferencia significativa entre la sociedad que describe Han y aquella en la que nosotros vivimos. Pero hay algo más, mientras que nuestros ancestros evolucionaron para sobrevivir, fueron todos ellos los que tenían ese mandato de la naturaleza. Eso no ocurre en el Perú de hoy, donde una proporción minoritaria de la población peruana sí podría calzar con la descripción que hace Han, pero la mayor parte no. El problema es que el grupo mayoritario convive con esa minoría, la cual con frecuencia le enrostra esas diferencias, no necesariamente por mala intención sino como una consecuencia natural de la sociedad de consumo.

El punto es que el aumento de producción y acumulación de bienes no puede ser infinito, pero el deseo y la insatisfacción sí lo son. La desesperación por imitar a los modelos “exitosos” genera agotamiento, abatimiento y frustración. Esta es, pues, la sociedad del cansancio. Aquí se desarrolla una dictadura de lo homogéneo: una suerte de pensamiento sectario. Se produce una mercantilización de las personas donde estas valen por lo que generan o simbolizan económicamente y no por lo que son. Y, por supuesto, todo esto produce una falsa sensación de libertad. Piensa Han que el capitalismo neoliberal produce individuos que se autoexplotan, creyendo falsamente que actúan libremente, lo que da lugar a nuevas formas de sufrimiento individual y social.

6 El psicoanalista inglés Donald Winnicott propuso el concepto de “falso self” para describir una estructura de defensa de la personalidad. En este caso, la persona despliega una máscara que le permite adaptarse a las exigencias externas, ocultando o protegiendo su verdadero self, de la crítica, el juicio o el cuestionamiento.

Eso puede ser cierto en la sociedad en la que él vive, pero en el Perú la explotación externa sigue existiendo y desarrolla otro tipo de síntomas de los que veríamos en un país postindustrializado. En el Perú se dan los dos tipos de explotación, al mismo tiempo, en el mismo distrito y, quizá, incluso en la misma persona. Han lamenta que sea uno mismo el que se autoexplota, pero piensa que esa es una decisión individual y uno podría no hacerlo, de desearlo. Él asume eso, sino no escribiría sus libros con el objetivo de lograr un efecto social. Más aún, quizá él mismo no crea que se autoexplota. Sin embargo, en la mayor parte del Perú de hoy, tanto la autoexplotación como la alterexplotación, no dependen de una decisión libre sino de la necesidad por sobrevivir en el sentido más literal. En ese punto seguimos siendo análogos a nuestros antepasados que luchaban por sobrevivir en la sabana africana.

Dice Han que en la sociedad de la competencia uno se autoexplota creyendo que eso le proporciona una libertad que, en realidad, es falsa. Pero como nuestro objetivo en este texto no es reconstruir el pensamiento de estos autores sino analizarlos, y eventualmente cuestionarlos, la pregunta que surge inmediatamente es cuál sería la verdadera sensación de libertad a la que Han aspiraría. No hay una respuesta de Han a esta pregunta. Pero tampoco la hay en Freud. De hecho, en Freud se presenta una paradoja no resuelta: el psicoanálisis está comprometido con un determinismo psíquico que su autor defiende en muchos lugares. Sin embargo, también propone la idea de que la psicoterapia tiene como uno de sus objetivos darle o devolverle al paciente la libertad perdida o jamás tenida, es decir, hacerlo más agente y más libre de sus acciones. Darle las riendas de su propia vida. Aquí hay una tensión no resuelta de la que, sin embargo, no es posible responsabilizar directamente a Freud porque la oposición entre determinismo natural —del que el determinismo psíquico es una instancia— y el libre albedrío es uno de los problemas filosóficos más antiguos y difíciles de aclarar.

Volviendo a Han, él piensa que, en esta sociedad de la competencia, el cansancio conduce a rechazar lo supuestamente dañino: aquel que es diferente o piensa diferente, el que cuestiona, el extraño, el extranjero. El caso paradigmático de esto es el inmigrante y, más aún, el pobre. Adela Cortina (2017) ha acuñado la expresión “aporafobia” para designar la ansiedad y el terror que producen los pobres, no la pobreza sino los pobres. Tampoco los inmigrantes ni los extranjeros, sino los pobres, sea cual fuere su origen. Esto es también algo que nos interpela en el Perú, donde la población es mayoritariamente pobre. Eso hace que resulte particularmente difícil estructurar una sociedad donde no solo hay una

fobia a los pobres de parte de quienes no lo son, sino, igualmente grave, de parte de quienes sí lo son. Esa fobia termina siendo una fobia contra uno mismo: contra lo que representa, su grupo social, su entorno más inmediato y hasta su familia.

No estoy exagerando. Los sectores sociales C y D temen la pobreza, pero la comparten con otros como ellos. Sin embargo, si hay alguien aún más pobre se producen son opciones posibles. Una es ser solidario durante el tiempo que sea posible, que no suele ser mucho. La otra es excluirlo definitivamente, precisamente para no recordar lo que uno no es totalmente, pero puede llegar a ser en cualquier momento. Un grupo humano con esas características es muy difícil de integrar, es decir, no es fácil que se convierta en una sociedad y no solo en una superposición de comunidades distintas que habitan un mismo territorio. Quizá este fenómeno explique en parte la polarización que padecemos. Una parte de la población se ha convertido a la ultraderecha con la esperanza de llegar a formar parte, alguna vez, de la comunidad menos pobre. Otra parte de la población, mayoritaria, resiente el desprecio que siente del grupo más afortunado. Esa comunidad mayoritaria expresa su malestar con actos violentos, pero, sobre todo, cada cinco años en las urnas, donde sí siente que tiene un poder que puede afectar a aquellos de los que perciben desprecio. Así pues, mientras esas brechas y barreras no empiecen a diluirse, el tejido social no terminará de fortalecerse. Es cierto que hay una recomposición de la propiedad, producto en gran medida de la minería ilegal, el narcotráfico y otras actividades ilícitas, y que quienes participen de esas actividades no son grupos tradicionalmente acomodados sino sectores emergentes. Eso facilita un poco las brechas que generan el malestar e impiden una verdadera integración social, pero debe recordarse que estamos hablando de sectores emergentes que viven fuera de la ley, de manera que ahora la brecha no es solo entre grupos más acomodados frente a los pauperizados, sino entre los que representan al Estado formal y aquellos que viven en la informalidad al margen de este. En tanto estos últimos son un grupo significativamente numeroso, la consecuencia inevitable será que el Estado termine siendo capturado por la ilegalidad, algo que, como sabemos, ya está ocurriendo y puede agravarse mucho más.

Hasta aquí, entonces, podemos notar que las tesis de Han son solo parcialmente válidas para el Perú, pues se aplican a un sector minoritario, los sectores A y B. Nos ayudan a entendernos un poco más, pero no lo suficiente. Sin embargo, incluso en relación a ese sector minoritario de nuestro país, que es equiparable a las sociedades postindustriales a

las que Han se refiere, hay muchas objeciones que se le puede hacer. En primer lugar, estos sectores están entremezclados, no constituyen una clase media estable y rica, como la que veríamos en Alemania o en Corea. En segundo lugar, en el Perú es frecuente que una persona pertenezca al mismo tiempo a la sociedad disciplinaria y a la del rendimiento. En tercer lugar, uno puede ser parte de una de estas sociedades mientras que su vecino pertenece a la otra.

Otro punto importante es que Han traza una frontera demasiado rígida y poco explicada del tránsito de un tipo de sociedad (disciplinaria) a otra (del rendimiento). Da la impresión de que el tránsito de una a otra fuera súbito, cuando es claro que los procesos sociales no funcionan de esa manera. En esa misma línea, hay en Han una suerte de idealización del pasado, no en lo relativo a lo disciplinario, pero sí en lo concerniente a que en la sociedad disciplinaria no hubiera también un grado significativo de autoexigencia y rendimiento. Eso no parece verosímil, considerando que antes del surgimiento de la denominada “sociedad del rendimiento” los extremos de pobreza obligaban a que la gente se esforzara al máximo para sobrevivir. Han podría objetar que, si bien ese era el caso, eran fuerzas externas a uno (la pobreza, las enfermedades, etc.) las que presionaban al individuo para sobreexigirse, especialmente si pensamos en la sociedad industrial en la que no existían derechos laborales ni horarios de trabajo razonables. Sin embargo, se puede contraobjetar a Han que el límite que divide el tener que trabajar a niveles infrahumanos para no morir de hambre y el hacerlo por propia presión y autoexigencia resulta poco relevante. Quien es explotado por un tercero también se autoexplota, porque podría abandonar ese trabajo, pero no lo hace porque no tiene una oportunidad mejor. Análogamente, el que se autoexplota podría dejar de hacerlo, pero no lo hace porque siente una presión social externa que espera eso de él. En otras palabras, en ambos casos la autoexplotación procede de una estructura social que la fomenta. Es interesante el matiz que subraya Han, pero es discutible su relevancia.

Esto nos conduce a otro problema relacionado que es central en nuestra discusión. ¿Cuál es la sociedad que está describiendo Han? Todo indica que la sociedad occidental rica y postindustrial y, eventualmente, ciertos países asiáticos como Corea del Sur o Japón. Pero no es claro que la descripción sea válida para la mayor parte de países mediterráneos y, sin duda, no lo es para los que están en vías de desarrollo. Mucho menos aún para ciertos sectores sociales del Perú en los que muchas personas que no trabajan un día no comen ese día. En otras palabras, ahí la explotación no procede de las exigencias del propio individuo sino

de un sistema económico que uno no ha elegido. El punto, entonces, es que, si hubiera que aceptar la distinción que hace Han entre sociedad disciplinaria y sociedad del rendimiento, habría que señalar que ambas coexisten en el planeta e incluso al mismo tiempo en muchos países, incluyendo occidentales. Deliberadamente no he mencionado hasta ahora a los Estados Unidos de América, pero la imagen idealizada de ese país como un cúmulo de prosperidad, libertad y riqueza solo es válida para las peores películas de Hollywood. En la mayor parte de ciudades estadounidenses grandes la miseria extrema convive codo a codo con una opulencia insultante. Estados Unidos no es un país, es varios. Y en eso nos parecemos mucho. Como señalé, en nuestro país no hay una sociedad sino muchas que coexisten superpuestas. No solo eso, una persona puede ser víctima de la sociedad disciplinaria y su vecino podría serlo de la sociedad del rendimiento. Peor aún: alguien podría ser al mismo tiempo víctima de la sociedad disciplinaria y de la del rendimiento.

Han usa con frecuencia la primera persona del plural (“nosotros”) para hablar de la sociedad del rendimiento. Pero no queda claro quién ese ese “nosotros”. ¿Es la clase media alta europea, asiática y en parte estadounidense? Definitivamente no es al peruano promedio ni, mucho menos, el ser humano promedio que habita el planeta actual. Entonces un cargo que se puede levantar contra Han es que conoce poco el mundo de hoy o que, si lo conoce, solo le interesa hablar de la pequeña burbuja en la que él vive. Aquí hay una diferencia abismal entre Han y Freud. Este pretendía describir el aparato psíquico del ser humano, independientemente de su cultura, aunque admitía que la cultura moldea ese aparato psíquico. Más aún, reconocía que el aparato psíquico, ya moldeado por la cultura, se instancia de variadas maneras en las diferentes sociedades, dando lugar a distintas patologías y sintomatologías.

Como vimos, una versión algo simplificada, pero básicamente correcta, de la diferencia entre pulsión e instinto diría que el instinto es básicamente biológico, mientras que la pulsión está moldeada por la cultura y la biografía individual. Aquí hay un problema en el que no me voy a detener pero que merece tomarse en cuenta. Piensa Freud que la pulsión está en la frontera entre psique y soma, lo que sugiere, por lo menos en el fraseo, que se trata de dos entidades diferentes, esto es, que Freud defendía alguna forma de dualismo de sustancias o emergentismo duro. En efecto, esas tesis están presentes en Freud antes de 1895. Es recién ese año, cuando publica “Un ensayo de psicología para neurólogos”, que gira hacia una forma de fisicalismo, sea reductivista o no. Pero la teoría de la pulsión aparece recién en 1915, en su artículo “Pulsiones y destinos

de pulsión”, lo que muestra que la posición de Freud acerca del problema mente cuerpo fue siempre inestable.

Ahora bien, si para Freud el malestar en la cultura se produce por un conflicto entre instintos y pulsión, de un lado, y represión cultural, de otro, es claro que las diferencias culturales no solo tienen la capacidad de modificar la expresión de la pulsión sino también las características de la represión cultural y, en consecuencia, las patologías y los síntomas. En otras palabras, Freud aceptaría que las características patológicas y sintomáticas de los pacientes de la Viena que él conoció podrían, en principio, ser diferentes de las que emergen en otras culturas. Han coincide con ello al afirmar que el capitalismo neoliberal produce otras patologías y otros síntomas. No dice, sin embargo, qué podría ocurrir en otras culturas que están más allá de su radar, como el Perú. Sin embargo, se le puede conceder que, aunque se expresa con un lenguaje universalista eurocéntrico, pretende hablar solo de algunas culturas específicas, como precisamente las occidentales económicamente ricas.

La pregunta sobre quiénes somos, para Han, “nosotros”⁷ o sobre quiénes son ellos a los que él llama “nosotros”, nos conduce naturalmente a preguntarnos por el Otro. Ese tema es desarrollado por Han en su libro *La agonía del Eros* (2022 [2012]). Su tesis principal es que hay una erosión del Otro, producido porque el Otro ya no es digno de ser amado por lo que es, sino que se ha convertido en un objeto de consumo. Esto es, a su vez, generado por el capitalismo neoliberal. Según Han la sociedad del rendimiento produce narcisos que solo se aman a sí mismos y no reconocen al Otro. Tenemos muchas opciones eróticas, pero los vínculos son débiles. Tenemos opciones ilimitadas para cambiar de pareja o de amigos, pero eso conduce precisamente a que esos vínculos sean endebles, fácilmente abandonables y, en última instancia, asignificativos e irrelevantes. En una sociedad como esa, la libido apunta a uno mismo y solo lo sobrante se dirige al Otro. La idea central es que el capitalismo es esencialmente individualista y que el individualismo mata al amor.

En *Capitalismo y pulsión de muerte* (2022 [2019], p.92), Han continúa sosteniendo que el “hiper-capitalismo convierte las relaciones humanas en relaciones comerciales” de manera que la dignidad humana es reemplazada por su valor mercantil. Pero, además, señala que “*el mundo*”⁸ fluye hacia una aceleración sin dirección, sin sentido, sin propósito” (p. 111). Según él esto genera más aceleración y rendimiento, lo que produ-

7 Sobre la ambigüedad y dificultad del concepto de “nosotros”, más allá de Han, véase Chaparro et al., 2016.

8 La cursiva es mía

ce un círculo vicioso. “En nombre de la libertad hemos abolido al Otro y su negatividad” (p. 153). Nuevamente aquí podríamos preguntar si se refiere al mundo en su totalidad o a su mundo. Si es lo primero, lo que sugiere el artículo determinado que antecede a la palabra “mundo”, es que todas las sociedades del planeta van en una misma dirección. Eso es por lo menos discutible pues presupone una concepción teleológica y unidireccional de la historia. Pero también podríamos preguntarnos cuándo ha tenido el mundo un sentido y un propósito, y por qué debería tenerlo. Y en caso de tenerlo, cuál sería ese.

Es claro que un campesino de la sierra peruana o un amazónico recientemente contactado no viven en una sociedad capitalista neoliberal. Ahora, podría ser que Han prediga que al mediano o largo plazo todo el planeta terminará convirtiéndose en un gigantesco *shopping* capitalista neoliberal. Es factible pero poco probable, por una razón simple: el planeta no lo soportaría. Mi impresión es, más bien, que el capitalismo se está transformando hacia un modelo que todavía no logramos avizorar, por lo que no me atrevo a hacer más predicciones sobre este tema. ¿Podría ser que Han tenga razón en que la globalización occidental terminará devorando al mundo? Es posible, pero, en cualquier caso, falta mucho para que eso acontezca y al día de hoy no hay indicios suficientes de que eso vaya a ocurrir, si no tenemos en mente a un habitante de Nueva York o Berlín sino a un cazador-recolector de la Amazonía peruana o a un comunero de la sierra de Andahuaylas.

Cree Han que el capitalismo vive en la ficción de que mientras más capital haya se vivirá mejor y uno será más feliz, pero que en realidad hay una falsa sensación de libertad y de felicidad. La pregunta que surge nuevamente es cuáles serían las verdaderas sensaciones de libertad y felicidad. Eso ya lo mencioné porque me parece un tema crucial no resuelto, ni en Han ni en Freud, pero ahora es necesario preguntarnos quién es el Otro y, sobre todo, quién es el Otro para Han.

Fue Emanuel Levinas uno de los autores que introdujeron en la filosofía la noción de Otro. Este es el diferente, el que me cuestiona, el que me obliga a revisar mis creencias, presupuestos, deseos, afectos; el extranjero, el extraño. Es interesante, pero comprensible, que los filósofos que más han escrito sobre la alteridad son precisamente aquellos que la padecieron por ser extranjeros o inmigrantes. Levinas era judío-lituano en Francia, Han sudcoreano en Alemania, Albert Camus y Jacques Derrida argelinos en Francia. En su célebre novela *L'Étranger* (1942), el extranjero o el extraño —término que viene del latín *extra-neus*, que a su vez procede de *exterus* (exterior)— Camus se refiere al que está

fuera, a quien no se encuentra en la periferia de “nuestro” grupo, familia o nación. En su novela, Meursault es el personaje que vive fuera de las normas sociales. Ahora bien, la existencia del Otro hace posible la alteridad: el sentirse Otro, la otredad, el reconocer al Otro como un igual-diferente. Esta categoría ha dado lugar a aguda bibliografía. Julia Kristeva, en *Étrangers à nous-mêmes* (1988), usa deliberadamente la palabra francesa *étranger* para referirse al extraño y al extranjero, como, en efecto, era precisamente ella, una búlgara en Francia. Pero la idea que ella quiere rescatar es que hay un lado de uno mismo que inevitablemente nos resulta extraño y desconocido. Es ese lado el que un paciente psicoanalítico suele querer conocer. Así como también el que queremos entender del Perú si lo miramos desde una perspectiva psicoanalítica.

Para Han (2022 [2019], p. 129) el Otro es “el que cuestiona mi interioridad narcisista”, lo que conduce, como él señala, a una erosión del Otro. Su propuesta es que el Otro, al ser mercantilizado, no es valorado en su alteridad. Pero aquí hay nuevos cuestionamientos que se le pueden presentar. Podríamos estar de acuerdo en que el capitalismo neoliberal mercantiliza a los seres humanos. Pero ¿acaso antes fue mejor? ¿La esclavitud no los mercantilizaba? ¿No eran las brechas sociales más marcadas? Con la opresión de las minorías y de las mujeres, ¿no era el Otro totalmente invisibilizado? Como vimos, Han dice que el problema de la sociedad del rendimiento conduce a la autoexplotación. Eso puede ser cierto, pero supongo que es mejor autoexplotarse que ser explotado por un esclavista o por un latifundista. Finalmente, el autoexplotado puede leer a Han y ver la luz, pero el explotado por otro no tiene esa posibilidad. Por otra parte, como vimos, el problema de los países en desarrollo no es solo la autoexplotación, sigue siendo la explotación de parte de otro o, peor aún, una combinación de ambos. Uno se autoexplota porque es parte de un sistema que le exige tener ese comportamiento. Ese sistema lo obliga a que se autoexplote, de manera que la diferencia entre sociedad disciplinaria y sociedad del rendimiento, por lo menos en lo relativo a la explotación, es más tenue de lo que parece.

Han también señala que el exceso de capital es una manera inútil de mercantilizarnos. Sin duda lo es para algunos, pero para la mayor parte de la población mundial, y eso incluye al Perú, un mínimo de capital es esencial para la educación, la salud y, finalmente, la supervivencia. Han sostiene que la acumulación de capital no tiene como objetivo la vida buena sino la mera supervivencia. Pero ¿y los que solo tienen la exigencia de sobrevivir, donde la vida buena es casi un añadido prescindible? Leer a Han en un pueblo joven en las afueras de Lima o en una comu-

nidad campesina de la sierra de Cajamarca puede generar una extraña sensación de ironía, incompreensión, falta de empatía o, más específicamente, ausencia de reconocimiento de la propia alteridad.

Sin duda no es que las sociedades en desarrollo tengan un exceso de libertad, por el contrario, padecen su ausencia, sea esta real o ilusoria. Estas son las cosas que desconciertan de Han: no queda claro cuál es su “nosotros” y, por tanto, cuál es su “Otro”. ¿Habrá en Han un presupuesto eurocéntrico esencialista, heredero de la “obsesión platónica”, solo que retomada desde una lectura coreana en Alemania?

Como vimos, Han escribe siempre en primera persona del plural (“nosotros”) para elaborar sus autocríticas a la sociedad contemporánea del rendimiento, como si quedara clarísimo quiénes somos nosotros. Pero ¿quién es ese “nosotros” al que él siente pertenecer? ¿Nosotros también somos parte de ese “nosotros”? Y, de ser así, ¿quiénes de nosotros y quiénes no? Esto conduce a una crítica muy fuerte a Han: ¿reconoce él al Otro? ¿Nos reconoce a nosotros o nos invisibiliza? ¿Tiene una concepción simplista de la sociedad contemporánea?

Si Han cree que el capitalismo es esencialmente individualista y critica directamente al individualismo, pareciera que está favoreciendo una sociedad no capitalista, pero no lo hace. ¿Es eso contradictorio? Han no se identifica como socialista ni abraza ninguna posición política específica (no públicamente, por lo menos). Su posición es crítica respecto del capitalismo neoliberal y propone la necesidad de regresar a sociedades más comunitarias donde los vínculos humanos sean más reales. ¿No hay algo incompleto en criticar una sociedad que es el producto de la historia y —no de una decisión de alguien— sin que se tenga idea de qué podría ser preferible? ¿No hay una idealizada romantización del pasado en el que esos vínculos eran supuestamente más sólidos, estables y reales? Y si lo eran, ¿es porque uno los elegía o porque alguien los elegía por uno? Más aún, Han propone retomar comunidades que tengan vínculos más reales. ¿Acaso no existen? Ahora no estoy pensando en los mediterráneos ni en los latinoamericanos sino en la comunidad de músicos barrocos de Londres o en la comunidad de poetas de Ica. Se dirá que, aunque esas comunidades existen, es posible que los vínculos entre sus miembros no sean tan maravillosos como uno se imagina. Puedo suponer que ocurriría exactamente lo mismo en los vínculos entre los miembros de las sociedades anteriores a la sociedad del rendimiento o entre las monjas del Convento de Santa Catalina de Arequipa, durante el siglo XIX, tal como las describe Flora Tristán (2010 [1838]) en *Peregrinaciones de una paria*. Parece claro que la calidad de los vínculos está moldeada por

la sociedad a la que uno pertenece, pero pienso que va mucho más allá que eso y estoy persuadido que había y hay buenos y malos vínculos en cualquier sociedad. Definitivamente no me convence la tesis de que la sociedad del rendimiento, por sus propias características, haya deteriorado los vínculos. Menos aún pienso que la sociedad disciplinaria tuviese necesariamente vínculos más humanos, sólidos y apreciables.

Pero regresemos a la erosión del eros. ¿Quién es Eros? Como se sabe, hay muchos mitos griegos clásicos que lo tienen como personaje y cuentan su génesis de diferentes maneras. Pero Platón, en *El Banquete*, narra una versión más peculiar. En esta, Eros no es solo el deseo sexual sino una inclinación muy fuerte hacia lo bello, la verdad, lo divino, la libertad y el amor en todas sus formas. Cuenta Platón que Eros es hijo de *Penia* —que en griego es la pobreza, la carencia, y el sufrimiento— y *Poros* —que en griego es la abundancia, los recursos, la astucia, el pasaje que conduce de un punto a otro— de hecho, los poros en la piel son conductos y ese es el sentido de la palabra castellana. Eros, entonces, es hijo de la carencia, pero también de la abundancia; de los recursos y los pasajes, pero también de las ausencias y las limitaciones. Lo erótico es el producto de lo presente y lo ausente. De lo que uno no tiene, pero desea, y de algo que uno sí tiene y que le permite desear lo que no tiene. Análogamente, para uno el Otro está y no está. Está porque el Otro nos confronta. No está porque no llegamos a comprenderlo, asirlo, asimilar su diferencia, siempre es un exótico que nos produce extrañeza. Todos son otros para uno, pero en diferentes grados. Y uno mismo puede ser Otro para sí mismo, también con distintas intensidades.

Erorein es el verbo en infinitivo para amar o desear apasionadamente algo o a alguien. *Erotán* es el verbo para preguntar. Aquí hay una analogía interesante. Cuando uno pregunta hay algo que no sabe y algo que sabe; sabe precisamente que algo ignora y que desea conocer. El que no sabe nada no puede preguntar nada. El que cree saberlo todo, tampoco. Pero ambas raíces *er-* tienen orígenes diferentes. El *er-* de *erorein* viene del protoindoeuropeo *h₁er-*, con el significado de moverse, levantarse, excitarse e impulsarse. El *er-* de *erotán* viene del también protoindoeuropeo *wer-*, que significa decir o hablar. Aunque no están etimológicamente emparentados y no son cognados, Platón hace la analogía para desarrollar una intuición filosófica. Platón llama a Eros, en *El banquete*, *filó-sophos* —amante de la sabiduría—, porque hay algo que sabe y algo que no sabe, y sabe que no lo sabe. Como es conocido, ese es un tema recurrente en Sócrates que Platón desarrolla.

Ahora bien, si, como dice Han, la sociedad del rendimiento erosiona

el Eros, ¿erosiona también el *erotán* (el preguntar), es decir, el pensamiento crítico? Es interesante que erosionar también tiene una raíz *er-*, pero no procede de las otras raíces protoindoeuropeas mencionadas sino del protoindoeuropeo **h₁red-* que significa roer y desgastar. El punto, en todo caso, es que el capitalismo neoliberal no solo mercantiliza a las personas, denigrándolas y desdignificándolas, sino, además, las erosiona desgastándolas y, más aún, erosiona la capacidad crítica que está en la raíz misma del preguntar. La persona masificada es acrítica y, por tanto, ni pregunta ni se pregunta. Eso no lo dice Han, pero se puede desprender de sus reflexiones asociadas a las de Platón.

Esto tiene importantes consecuencias para la psicoterapia. Por una parte, puede haber un sentido en que el paciente corra el riesgo de mercantilizarse. Eso ocurre con frecuencia en la profesión médica en que un paciente sucede a otro como los objetos en una fábrica de la sociedad industrial. Sucede también en la industria farmacéutica, en que es frecuente que la masificación de los medicamentos reemplace a la individualización del paciente. En muchos casos acontece también en la educación masificada. ¿Hay el riesgo de que también ocurra en la psicoterapia? Si así fuera, sería la desnaturalización de la psicoterapia, cuya esencia es el valor de lo individual, lo particular, lo personal y lo irrepetible.

En este artículo nos hemos preguntado sobre las inevitables raíces del malestar en la cultura según Freud. Luego hemos revisado y cuestionado la posición que Han construye sobre la de Freud. Tomando en consideración a sociedades que Han no parece conocer lo suficiente, como el Perú, una de las críticas que he planteado es la posibilidad de que no nos reconozca como Otro individualizado, es decir, que nos invisibilice y masifique, como un objeto más en la sociedad industrializada, pero en este caso no represiva sino del rendimiento, en la que nuestro país tiene que estar a la altura de los países industrializados para sobrevivir en el mercado, y donde para muchos que no han visitado nuestras latitudes no hay diferencia entre ser peruano, paraguayo o nicaragüense. Recuerdo tres anécdotas que ilustran lo que quiero decir. Cuando era estudiante en Inglaterra, en una ocasión un taxista me preguntó de donde era. Cuando le di el nombre de mi país no le resultó familiar. Entonces le dije que quedaba en Sudamérica. “Ah, ¡Florida!”, me dijo. En otra ocasión, una compañera iraní me preguntó si Perú es ese país sudamericano muy largo y estrecho. Finalmente, un profesor alguna vez me preguntó si nosotros hablamos español o portugués. No me sentí incómodo en ninguna de esas tres ocasiones, por el contrario, me permitió enseñar un poco más sobre mi país a alguien que lo conocía poco o nada, pero que

le producía curiosidad. No cuento estas historias para ridiculizar a mis entonces contertulios y menos aún para sugerir ignorancia de su parte. Yo tampoco tengo clara la forma del mapa de Pakistán ni la multitud de lenguas que se hablan en la India. Cuento estas historias precisamente para subrayar la importancia de reconocer al Otro como alguien que no tiene por qué conocer los detalles de nuestra otredad pero que los respeta, les genera curiosidad y no los invisibiliza. Por momentos me da la impresión de que eso no ocurre con Han cuando pone en una misma bolsa a todas las sociedades del planeta, algo para lo que precisamente él debería ser más sensible dado que es un coreano en Alemania. Ahora bien, ¿nos permitirá este diálogo entre Freud, Han y nuestra historia entendernos mejor como sociedad? No lo sé, pero lo espero.

En resumen, intentar entender al Perú involucra dos elementos. Por una parte, nos conduce a buscar las causas de los procesos más traumáticos que nos han conformado como nación. A veces esas relaciones causales instancian regularidades que permiten explicaciones de forma nomológica, en la mayor parte de casos no. Esos procesos traumáticos pueden ser, y normalmente son, a su vez, causas de otros procesos sociales que constituyen nuestras identidades. Esto último es importante porque no hay ni tiene por qué haber una identidad peruana, como tampoco hay una suiza o británica. Solo encuentra identidades homogéneas en un país aquel que lo desconoce. Es como creer que todos los chinos son iguales. Familiarizarse mínimamente con el Otro permite reconocer que no hay tal cosa como la identidad sino, más bien, una suma de identidades. Exactamente lo mismo ocurre con un individuo. Nadie pertenece a un solo grupo humano ni tiene solo una identidad. Lo normal es tener muchas. Podría ser deseable que estas identidades sean compatibles entre sí y dialoguen, pero no siempre ocurre eso y tampoco tendría que ser siempre lo mejor. Con frecuencia la creatividad surge precisamente de identidades conflictivas que se nutren mutuamente. Eso pasa en la vida de una persona y, con más claridad, acontece en la vida de nuestro país.

En el caso de un paciente, el problema aparece cuando sus múltiples identidades generan tanta incompatibilidad que producen sufrimiento innecesario o limitan dramáticamente su funcionalidad. En esos casos, el terapeuta normalmente trata de ayudarlo a integrar lo que está desarticulado. Pues bien, algo semejante puede ocurrir con un país o, en general, con una sociedad. No tendría nada de malo que, en el Perú, coexistamos serranos, amazónicos y costeños. Por el contrario, sería una fuente de originalidad. El problema parecería, y de hecho aparece, si algunos de estos grupos se consideran subordinados a otro, lo que puede generar

dos reacciones igualmente indeseables: una es pretender convertirse falsamente en lo que no se es; otra es desarrollar un resentimiento que se exprese en violencia.

Este es un ejemplo de un conflicto socialmente identitario que no es muy diferente de un conflicto individualmente identitario. En ambos casos puede formarse un círculo vicioso que dé lugar a una suerte de compulsión a la repetición. Ello ocurre paradigmáticamente en los procesos electorales que padecemos cada cinco años en que candidatos presidenciales de dudosa preparación se sienten convocados para dirigir nuestros destinos y, en el mismo momento, otros candidatos parlamentarios consideran que su acceso al Congreso puede facilitarles el paso de una vida de austeridad a otra de abundancia. ¿Por qué aquí hay una compulsión a la repetición? No solo porque es un ciclo que se repite desde hace décadas. Es aún peor. Se trata de un ciclo que se repite desde tiempos virreinales en que la corrupción de los criollos y de los representantes de la Corona en el Perú pretendían “hacer la América” a costa de los legítimos dueños de estas tierras, que eran los indígenas.

El otro elemento que debe estar presente al tratar de entender al Perú es la comprensión. En este caso se trata de atribuir estados mentales a agentes intencionales para poder compartir algo de su subjetividad, es decir, para experimentar algún aspecto de sus estados mentales, sean las creencias, los deseos o los afectos. Ellos no solo permiten explicar causalmente sus acciones sino, además, facilitan capturar algo de la vida mental que acompañaron las decisiones y acciones realizadas por esos agentes intencionales. Esto es válido tanto para individuos como para colectividades. Por ejemplo, además de las causas sociales, políticas e históricas que condujeron a Pachacútec a conquistar a los chancas, ¿qué pudo haber pasado por su mente? ¿Qué creencias, deseos y afectos tuvo, mientras se vio envuelto en esas batallas? O, por otra parte, ¿qué pasó por la mente de Pedro Castillo cuando intentó dar un golpe de Estado tan mal pensado como frustrado, el 7 de diciembre de 2022. Hubo, sin duda, causas externas a su voluntad que promovieron ese golpe. Por ejemplo, es posible que alguien lo haya convencido de que si él no actuaba primero iba a ser víctima de una vacancia congresal. Esas fueron causas externas, pero también las hubo internas: ¿Qué creyó? ¿Qué deseó? ¿Qué emociones, sentimientos y pasiones tuvo que, siendo causas internas, unidas a las causas externas, generaron las decisiones que tomó?

He empleado dos ejemplos particulares de individuos específicos, pero podríamos preguntarnos sobre acciones colectivas, las que tendrían un formato parecido. Por ejemplo, los fenómenos aluvionales que ocu-

ren como impredecibles cascadas, en cuestión de días, cuando la mayor parte de votantes en una elección favorecen a un candidato por sobre otro que venía encabezando las encuestas, o abandonan al que consideraban preferible por otro que antes parecía invisible.

Al escribir estas líneas, a pocas semanas de la primera vuelta electoral de 2026, el Perú nos sigue desconcertando y nos exige, más que nunca, entenderlo, es decir, entendernos. Somos otros para nosotros mismos, pero no debiéramos serlo tanto, porque si no nuestro futuro no será el que deseamos. Parafraseando al querido poeta Antonio Cisneros, no es fácil entender al Perú, pero se aprende.

Referencias bibliográficas:

Aristóteles, *Poética* (2020). Madrid: Gredos.

Aristóteles, *Retórica* (1999). Madrid: Gredos.

Burckhardt, Jacob (1999 [1905]). *Reflexiones sobre la historia universal*. México: FCE.

Chaparro, Adolfo; Bert van Roermund, Wilson Herrera (eds.) (2016). *¿Quiénes somos nosotros? O cómo (no) hablar en primera persona del plural*. Bogotá y Lima: Universidad del Rosario y PUCP.

Cieza de León, Pedro (1987 [1553]). *Crónica del Perú*. Lima: PUCP y Academia Nacional de Historia.

Cortina, Adela (2017). *Aporofobia, el rechazo al pobre: Un desafío para la democracia*. Barcelona: Paidós.

Freud, Sigmund (2002). *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, Sigmund (2024 [1930]). *El malestar en la cultura*. Madrid: Alianza Editorial.

Gadamer, Hans-Georg (1988 [1960]). *Verdad y método*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

Garcilaso de la Vega, Inca (2015 [1609]). *Obras completas*. Lima: Ministerio de Relaciones Exteriores.

Guamán Poma de Ayala, Felipe (1980 [1615]). *Nueva corónica y buen gobierno*. John V. Murra y Rolena Adorno (eds.). Traducciones del quechua por Jorge L. Urioste. México D.F.: Siglo Veintiuno.

Han, Byung-Chul (2022 [2012]). *La agonía del Eros*. Barcelona: Herder.

Han, Byung-Chul (2022 [2019]). *Capitalismo y pulsión de muerte*. Barcelona: Herder.

Han, Byung-Chul (2025 [2016]). *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder.

Hernández, Max (1991). *Memoria del bien perdido: Conflicto, identidad y nostalgia en el Inca Garcilaso de la Vega*. Lima: IEP.

Hobbes, Thomas (2010 [1651]). *Leviatán o la materia, forma y poder de un estado eclesiástico y civil*. México: FCE.

Hume, David (2014 [1751]). *Investigación sobre los principios de la moral*. Madrid: Alianza Editorial.

Kant, Emmanuel (2006 [1784]). *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*. México: UNAM.

Kristeva, Julia (1994 [1993]). *Las nuevas enfermedades del alma*. Madrid: Cátedra.

Kristeva, Julia (1988). *Étrangers à nous-mêmes*. París: Fayard.

Kuhn, Thomas (2013 [1962]). *La estructura de las revoluciones científicas*. México: FCE.

Nietzsche, Friedrich (2016). *Obras completas*. Madrid: Tecnos.

Quintanilla, Pablo (2019). *La comprensión del otro. Explicación, comprensión y racionalidad*. Lima: PUCP.

Quintanilla, Pablo (2024). *Autoconocimiento y libertad. La vida por examinar*. Lima: PUCP.

Scharfstein, Ben Ami (1984 [1980]). *Los filósofos y sus vidas. Para una historia psicológica de la filosofía*. Madrid: Cátedra.

Schopenhauer, Arthur (2009 [1819]). *El mundo como voluntad y como representación*. Madrid: Trotta.

Tristán, Flora (2010 [1838]). *Peregrinaciones de una paria*. Arequipa: Gobierno Regional de Arequipa; Asociación Cerro Verde.

El giro activo de la subjetividad en la comprensión estética del ruido

The active turn in the subjectivity in the aesthetic comprehension of noise

Luis Manuel Huapaya Medina

luismanuel.huapaya@unmsm.edu.pe

Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú

<https://orcid.org/0009-0007-7202-1512>

Resumen

Aproximarnos al concepto de ruido conlleva una serie de problemas, pues su exploración ha sido emprendida desde diferentes campos y de diversas maneras. En la música, encontramos una importante tara en su conceptualización, pues este ha sido tradicionalmente entendido en un sentido negativo y desde el carácter pasivo del sujeto, resultando en la equivalencia del ruido con lo *desagradable*. Sin embargo, un importante hito en la historia de la música, como lo fue el futurismo, contribuyó a romper con esta visión tradicional del ruido, y en el que se encuentra el germen de una nueva predisposición del sujeto en la comprensión del ruido. En este trabajo, sostenemos que los aportes del futurismo junto con el elemento de la *transgresión* han permitido configurar una nueva visión del ruido, una que logra determinarlo como un elemento propio en la música, a lo que denominamos como el “giro activo de la subjetividad”, que no es otra cosa que este cambio en la aproximación del sujeto, ya no al modo de reacción, sino de fascinación con el ruido dentro del marco de la comprensión estética de este.

Palabras clave: Filosofía, estética del ruido, futurismo, transgresión, sublime

Fecha de recepción: 10/02/2025 Fecha de aceptación: 30/04/2025

Abstract

Approaching the concept of noise entails a series of problems, as its exploration has been studied in different fields and in diverse ways. In music, we find a significant flaw in its conceptualization, as it has traditionally been understood in a negative sense and from the passive nature of the subject, resulting in the equivalence of noise with unpleasantness. However, an important milestone in the history of music, such as Futurism, has contributed to breaking with this traditional view

of noise, and in it lies the seed of a new predisposition of the subject in understanding noise. In this work, we argue that the contributions of futurism together with the element of transgression have allowed us to configure a new vision of noise, one that manages to define it as an element of its own in music, which we call the "active turn of subjectivity", which is nothing other than this change in the subject's approach, no longer to the mode of reaction, but of fascination with noise within the framework of its aesthetic comprehension.

Keywords: Philosophy, aesthetics of noise, futurism, transgression, sublime

1. Introducción

El ruido ha sido siempre un concepto problemático, ya sea desde su mera percepción en el espacio público o desde su comprensión en los campos de la física o del arte. Nunca ha sido posible abordarlo sin tener en cuenta que quizá sea, en definitiva, simplemente algo molesto. No obstante, en el plano musical, pese a que el ruido ha sido tradicionalmente desdeñado en contra de lo que se considera como *sonidos agradables*, que en muchos casos es sinónimo de *lo musical*, importantes figuras han reivindicado su valor y defendido su inserción en este arte. Ya lo decía John Cage (2009): “Dondequiera que estemos, lo que oímos es en su mayor parte ruido. Cuando lo ignoramos nos molesta. Cuando lo escuchamos, lo encontramos fascinante” (p. 3). Estas palabras nos resultan de una particular importancia porque, por un lado, rompe con la división casi esencial del ruido respecto del sonido y, por el otro, muestra esta doble faceta del ruido enmarcada dentro del placer y displacer.

En este escenario, nos planteamos hacer una investigación que examine esta génesis del ruido en su acepción ligada a lo desagradable, teniendo como principal foco el papel de la subjetividad en esta perspectiva. Esto nos conducirá a caracterizar esta visión tradicional para luego contraponerla con un evento importante en la historia de la música: el futurismo. Este movimiento artístico supuso un importante punto de inflexión en la comprensión estética del ruido, ya que este no sería entendido desde lo externo, de una manera marginal, sino que le otorgó un lugar en la discusión y composición musical. De este modo, iremos desarrollando esta nueva visión del ruido para poder, al mismo tiempo, entender la faceta activa de la subjetividad en su comprensión estética. Por último, estableceremos una relación entre esta nueva perspectiva del ruido con el concepto de lo sublime, con la finalidad de exponer algunos

detalles que enriquezcan esta moderna concepción.

2. El Ruido y sus Interpretaciones

Como tal, el ruido es un elemento que está presente en nuestro entorno de diversas maneras. Dicha variedad de manifestaciones ha supuesto, a su vez, diferentes maneras de interpretarlo. Dentro de la amplia literatura que aborda el concepto de ruido, podemos encontrar campos de estudio como la física, la informática, la salud, el urbanismo, etc., que han adoptado esta noción a su propio terreno y bajo sus propios principios (Vanhanen, 2017). Esto constituye un claro panorama de cómo es que el concepto de ruido muchas veces escapa de su comprensión netamente física para zambullirse en terrenos que aparentemente tienen muy poco en común.

Si observamos la manera en cómo el ruido es tomado en cada uno de estos campos de estudio, podemos notar dos tipos de aproximaciones en torno a este concepto: el punto de vista subjetivo; y el punto de vista objetivo. Marie Thompson (2017), en su libro *Beyond Unwanted Sound*, defiende la presencia de ambas perspectivas y las complementa con otras dos visiones derivadas de estas, a saber, unas que vuelven más compleja la cuestión: la primera es aquella que se enfoca en el carácter desconocido y “no-natural” del origen del ruido; y la segunda es aquella que versa sobre los efectos nocivos del ruido en el ser humano y las sociedades.

Estas perspectivas han conformado la manera en cómo el ruido ha sido entendido a lo largo de la historia, desde su origen en el plano antropológico hasta su aún polémica incorporación en el mundo del arte y de la música. Si bien estas interpretaciones han intercalado ambas visiones, siempre ha primado una perspectiva objetivista sobre la subjetiva, en el sentido de que ha sido siempre entendida como una reacción de aquello a lo que viene a ser denominado como *ruido*, es decir, que la postura subjetiva ha sido siempre pasiva. Veremos en las siguientes páginas cómo se ha dado esta relación y cómo en la teorización de una estética del ruido el papel de la subjetividad toma un lugar activo.

3. El Origen de lo Desagradable

Una merecida atención nos debe el analizar la etimología de la palabra ruido, pues ya desde esta es posible encontrar aquello que habíamos sostenido anteriormente. Así, para el español “ruido” proviene del latín *rugitus* (rugido); para el inglés y el francés antiguo noise, del latín *nausea*. Asimismo, el francés actual *bruit* describe un sonido desagradable (Morán, 2015). Es decir, que la constitución misma de la palabra nace de una

respuesta desagradable en nuestro cuerpo (*noise*), o de la reacción ante un sonido desagradable (*bruit*), o bien para identificar una señal peligrosa (*rugitus*). Esta última caracterización nos parece sumamente importante al mismo tiempo que interesante, pues involucra tanto la situación pasiva del sujeto como la facultad misma de la audición, ambas ya desde un momento muy temprano en la historia.

Efectivamente, el ser humano tiende a temer aquello que desconoce, y mucho de lo que conocemos lo hacemos mediante la visión. Aristóteles consideraba la vista como el sentido más importante, pues era aquello que nos daba mayor información acerca de las cosas. Sin embargo, es también la audición la que nos aporta información valiosa y, hasta cierto punto, más amplia que la vista. Con la vista podemos conocer los detalles de un objeto o paisaje que tenemos al frente, pero con la audición obtenemos información que no está limitada a nuestro campo visual, podemos oír cosas en todas las direcciones (Mazurek, 2015). En este sentido, en un contexto de permanente alerta para la supervivencia, la información que nos llega de la audición también resultó de vital importancia para el hombre primitivo. Esta facultad nos advierte de primera mano de los peligros que escapan de nuestra visibilidad y, por ende, no es de sorprender que desde aquel momento se haya elaborado una arcaica, pero no menos efectiva, clasificación de los sonidos cuya principal demarcación fuera el de los “sonidos seguros” contra el de los “sonidos peligrosos”.

Por consiguiente, aquellos sonidos que hoy interpretamos como potenciales peligros, suelen presentarse como algo que no conocemos y que son repentinos. Sus manifestaciones comúnmente se dan bajo la forma de un sonido intenso y súbito, que nos hace experimentar disgusto y miedo, en otras palabras, aquello que en gran parte hoy denominamos ruido (Mazurek, 2015). Es posible sugerir que la percepción del ruido por parte del individuo provoca irremediablemente una experiencia en este. Y si el ruido ha sido largamente entendido como un sonido estridente y súbito que provoca a quien lo escucha una sensación de irritabilidad e inquietud; entonces podemos entender cómo la experiencia que acarrea escuchar un ruido haya sido tradicionalmente opuesta a la experiencia de escuchar sonidos que expresen todo lo contrario: orden, progresión, calidez, etc., es decir, lo que se considera musical (Vanhanen, 2017).

De esto nos queda claro dos cosas: Primero, que el nacimiento, no del ruido en tanto tal, sino de la construcción histórica de aquello que llamamos ruido ha sido siempre una respuesta ante un estímulo de

potencial peligro, respuesta que en tiempos más cercanos al nuestro ha adoptado el carácter de lo desagradable. Segundo, que dicho sentido de su definición ha sido posible sólo gracias al carácter pasivo del sujeto, pues este se ha dado siempre desde la reacción. En este sentido, podemos decir que el ruido es un concepto que ha sido definido en sentido negativo, adoptando todo lo rechazable del sonido, y que ha sido definido a partir de un sujeto pasivo en función de intereses inicialmente de supervivencia pero que ahora lo hace desde el rechazo, desde lo desagradable. Esta descripción la denominaremos, para su uso posterior en el trabajo, como “la visión tradicional del ruido”.

4. La Influencia de Russolo y el Manifiesto Futurista

Dirigimos de inmediato este estudio y caracterización del ruido y la subjetividad al campo de la música, que es el lugar por el cual va a discutir nuestra investigación. En este campo, encontramos un importante hito que supone una incipiente ruptura contra esta visión tradicional del ruido. hablamos del futurismo. Esta importante corriente artística de vanguardia que surgió en Italia a comienzos del siglo XX tuvo dentro de sus principales exponentes a Filippo Tommaso Marinetti en la literatura y a Luigi Russolo en la música. Según Barclay Brown (1982), en la poesía de Marinetti ya encontramos una suerte de incorporación del ruido en el arte, aunque claramente alejado de lo musical, pero que fue decisivamente influyente en Russolo. La propuesta de Marinetti pretendía constituir una evolución hacia un nuevo lenguaje poético, mientras que, para Russolo, era la creación de un nuevo modelo musical.

El texto que consideramos vital para esta ruptura con la visión tradicional del ruido es, sin duda alguna, *El arte de los ruidos. Manifiesto Futurista* (1913). Russolo (1996) nos dice en las primeras líneas que: “La vida antigua fue toda silencio. En el siglo diecinueve, con la invención de las máquinas, nació el Ruido” (p. 8). Magnas palabras para una importante empresa que, a ya más de un siglo, ha sabido mantenerse relevante. Esta primera sentencia denota un profundo interés: constituir una ruptura entre la visión tradicional del ruido al mismo tiempo que darle un lugar propio. Aquel lugar auténtico que ha de ocupar el ruido, según los principios futuristas, no es otra cosa la máquina, aquella herramienta que nos proveen de sonidos nuevos (para una nueva época) y que permitirá el avance de la música (Russolo, 1996).

Aun así, algunos detalles de este paradigma musical del futurismo resultan interesantes a tomar en cuenta. En principio, Douglas Kahn (1999) considera que el futurismo en música no tuvo un claro preceden-

te y, de haberlo tenido, este resultó una corriente tardía pues, si el futurismo ubica los avances tecnológicos como el centro de su propuesta artística, este movimiento debió de haber surgido mucho antes. Recordemos que el comienzo de la revolución industrial data desde la segunda mitad del siglo XVIII, es decir, tuvo que pasar cerca de un siglo y medio para poder tener una corriente como el futurismo. Por su parte, Watkins (2021) parece tener una respuesta a este escenario, el autor sostiene que la revolución industrial llegó tarde a Italia, pero su abrupto arribo conllevó a su vez un aceleramiento nunca visto en la Europa de aquellos años. Además, la revolución industrial vino acompañada, a su vez, de una revolución sonora: el advenimiento de la máquina y el testamento de un mundo cada vez más ruidoso.

El manifiesto de Russolo constituye, ante todo, una ruptura con el canon de la música de hasta ese entonces. El artista italiano consideraba la música académicamente formada como una suerte de vestigio místico y sagrado que había tenido su origen desde las sociedades primitivas, y que era este carácter, junto a la hermética conformación de la teoría musical, lo que impedía su evolución en comparación con las otras formas de arte. Russolo (1996) lo manifiesta así cuando menciona que:

El sonido fue atribuido por los pueblos primitivos a los dioses, considerado sagrado y reservado a los sacerdotes, que se sirvieron de él para enriquecer el misterio de sus ritos. Nació así la concepción del sonido como cosa en sí, distinta e independiente de la vida, y la música resultó ser un mundo fantástico por encima de la realidad, un mundo inviolable y sagrado. (p. 8)

Si la música es una forma de expresión que tiene sus bases en el sonido, y si este sonido es algo sagrado, entonces la música es a su vez algo sagrado. Las complejas y rimbombantes piezas que ha caracterizado la tradición musical a lo largo de los siglos han sido muchas veces asimilada bajo este lente de lo elevado y lo pulcro, no dejando lugar alguno para lo desagradable en el espectro musical. Encontramos en esta crítica implícita en el escrito de Russolo hacia la historia de la música como otro aporte en nuestra interpretación de la ruptura de esta demarcación del sonido respecto del ruido, en esto que hemos caracterizado como la visión tradicional del ruido.

Entonces, ¿Cómo Russolo contribuyó a su ruptura? Partamos por el sentido negativo del ruido. Efectivamente, Russolo (1996) no realiza una definición del ruido basándose en aquello que supone un peligro o

malestar para el sujeto, todo lo contrario, lo hace desde el goce y la fascinación; además, le da un lugar, diríamos, concreto, esto es, las máquinas. En cuanto al papel pasivo de la subjetividad, esto es completamente contrario a lo que propone Russolo, pues este, en lugar de abrazar la idea del ruido como algo desagradable, es decir, a partir de la *reacción*, este encuentra una fascinación por estos sonidos estruendosos y repentinos, lo que significa, que no se limita a ser un mero receptor pasivo, sino que le otorga una determinación. Esta descripción se denominará en lo sucesivo como “la visión moderna del ruido”.

5. Del Ruido a la Música

Este importante hito que supuso las ideas revolucionarias de Russolo dio paso a que la música del siglo XX no solo abrazara esta visión moderna del ruido, sino que también diera paso a otras formas de expresión en la música. En principio, Morán (2015) nota con mucha perspicacia que este ruido que sería incorporado en las próximas décadas, no pretendía ser refinado y encasillado a los parámetros que componen la teoría musical, sino que los futuristas tenían la intención de introducirlo tal y como era. Esto evidencia aún más este carácter auténtico que estos artistas vinieron a defender.

Algunos ejemplos de la temprana interpretación del ruido en obras de música académica la conforman compositores como Edgar Varese, quien incorporó instrumentos no tradicionales en su obra *Amériques* (1921), sumado a esto está la predominante presencia de percusión en orquestas románticas, dotándole de una textura poco frecuente para la época; evidentemente, no podíamos obviar la incorporación de los famosos Intonarumori (instrumentos de ruido) de Luigi Russolo (Vanhanen, 2017). La anticipación de Russolo por crear máquinas que crearan ruido fue un importante paso en el futuro de la música, uno que encontraría su lugar a partir de la mitad del siglo XX con el advenimiento de movimientos como la música concreta (Venn, 2010). Al respecto, Fubini (2004) menciona que:

[...] los futuristas hablaban de disolución de la tonalidad, de superación de los conceptos de consonancia y de disonancia, de polirritmia, de sonido-ruido e incluso se podría hablar de los futuristas como de los precursores de la música concreta y de la música electrónica. El propio Schaeffer reconoce a los futuristas la paternidad de la música concreta. (p. 52)

La importante huella de las ideas rupturistas de Russolo y de otros compositores venideros son fuertemente identificables en la importante figura de John Cage, en su música así denominada como *experimental*, principalmente por su aproximación poco ortodoxa a métodos de composición musical. Con Cage es imposible realmente escapar del ruido. La pieza que prueba esta afirmación es la famosa obra de John Cage *4'33"* (1952), en el que, lejos de probar la predominancia del silencio, es una clara puesta en escena de la irrupción del ruido en el espacio artístico, por mínimo que sea (Morán, 2015). Sumado a esto, está la famosa anécdota de la cámara anecoica, aquel cuarto inaudible donde Cage, curiosamente, en su intento por escuchar el silencio absoluto, terminó por escucharse a sí mismo, al sonido que emanaba de sus órganos (Kahn, 1999).

Al igual que Russolo, Cage consideraba que las estructuras tradicionales de la composición musical eran muy limitantes, y por ese motivo se interesó en la libertad que la percusión brindaba a la música hasta incorporar objetos de la cotidianidad a sus performances (Mazurek, 2015). En nuestra época actual, la música experimental y la música popular incorporan constantemente efectos novedosos como la distorsión, *feedback*, *samples*, etc., elementos que expresan este mismo propósito de fabricar ruido, pese a que algunos de estos pretenden su inclusión dentro de un contexto de música alineado a las formas de composición tradicionales (Vanhanen, 2017).

6. Estética del Ruido

Luego de haber hecho un breve repaso sobre la visión tradicional del ruido y el momento de su ruptura, es momento de adentrarnos la visión moderna del ruido y de su análisis desde la filosofía, para poder determinar con mayor claridad lo que buscamos en este artículo. Nos posicionaremos desde lo que se ha venido llamar como la estética del ruido, como el marco teórico por el cual abordar este asunto. ¿Para ello, tomaremos como principal recurso el artículo elaborado por Janne Vanhanen titulado *An aesthetics of noise? On the definition and experience of noise in a musical context* (2017). Empezaremos primero por analizar esta nueva concepción del ruido desde diferentes ángulos, tendremos en cuenta las conclusiones más pertinentes y luego sostendremos la presencia de un giro activo de la subjetividad dentro de esta estética del ruido.

7. Ontología del Ruido

Habiendo establecido esta nueva visión del ruido como algo que tiene un lugar efectivo, corresponde entonces entender en qué consiste ese lu-

gar, cómo podemos entender el ruido desde su propia concepción. Bien, para Novak (2015) el ruido puede expresarse simplemente con relación al volumen, a un cierto grado del nivel de decibeles, cualquier sonido, independientemente de donde provenga, puede considerarse como ruido. Sumado a esta perspectiva, Vanhanen (2017) considera que ir a la raíz de la constitución del ruido es ubicarnos en el plano del sonido mismo. Según este autor, cada sonido debe ser entendido desde un plano ontológico homogéneo, por lo que el ruido solo vendría a ser una expresión intensa del sonido. Si el ruido es en definitivo sonido, entonces todo sonido puede ser ruido.

Este análisis llega a la misma conclusión que con Russolo hemos denominado la visión moderna del ruido, es decir, que el ruido en realidad no es algo distinto del sonido, y por tanto tiene un lugar ontológico dentro de este. El ruido es, entonces, un sonido, pero en un grado de mayor intensidad. Esto es importante porque el ruido pierde ese carácter enigmático y apartado que la visión tradicional había concebido. Vanhanen (2017) añade al respecto: «If we are to consider the experience of noise as an aesthetic one, the ontological view erases the critical difference of noise» [Si consideramos la experiencia del ruido como una de corte estética, la perspectiva ontológica borra el distintivo clave del ruido] (p. 573).

8. El Ruido como lo Informe

Siguiendo esta misma línea del ruido como un sonido de volumen o saturación mayor, tenemos el análisis del ruido como lo *informe*, es decir, el proceso que consiste en la degradación o deterioro del sonido. Al respecto, si bien Vanhanen (2017) concuerda con esta dimensión del sonido que permite describir ontológicamente al ruido, encuentra en esta un problema para su plena constitución, pues al estar siempre atado a los márgenes de lo que se establezca, en principio, como lo suficientemente gradual para ser o no ruido, esta recae en el problema de la contingencia.

Sin embargo, lo que Vanhanen pasa por alto es que esta constitución ontológica del ruido está determinada por el sujeto que escucha, y no por el ruido per se. Dejemos algunos aspectos en claro, el ruido es efectivamente sonido en un grado mayor, pero no es que el ruido mismo sea aquello, recordemos que el ruido ya no tiene una recepción pasiva en el sujeto, más bien, es la percepción y las experiencias del sujeto lo que determina el ruido. Por ende, lo que va a determinar si un sonido es lo suficientemente alto es la percepción del sujeto.

9. El Papel de la Subjetividad

Nos vamos acercando a este giro activo de la subjetividad en la comprensión el ruido, en este caso, desde la estética. Cuando Novak (2015), al mencionar que la estética del ruido, entonces, correspondería a diferentes valores culturales del sonido, aquellos que reflejan las particularidades de los procesos históricos de cada cultura; no distan mucho de nuestro propósito. Por su parte, Morán (2015) sostiene que “hay una frontera traspasada la cual un sonido, sin dejar de serlo, se percibe ya como ruido. Esta frontera es personal, circunstancial y cultural, lo que equivale a decir que el ruido mismo es un concepto personal, circunstancial y cultural” (p. 108).

Está claro que las percepciones asociadas con lo ruidoso no siempre están ligadas a una referencia única de un objeto concreto en el mundo, más allá de lo que sugiere el imaginario social, ya que sonidos que aparentemente pueden parecer agradables de forma generalizada, pueden significar algo ruidoso para un grupo de personas; del mismo modo que el sonido intenso de un tren puede concebirse como ruidoso para mucha gente, para otros es un sonido que les provoca placer (Vanhanen, 2017). Estas concepciones denotan este carácter subjetivo de la comprensión del ruido.

Sin embargo, en la visión tradicional del ruido ya estaba implícita la presencia de la subjetividad, pues esta era la que determinaba el sentido negativo del ruido, del mismo modo en que lo describen los autores en los anteriores párrafos, esto es, desde el punto de vista cultural. Por ello, cuando proponemos esta visión moderna del ruido, lo hacemos tomando el papel activo de la subjetividad, lo que viene a ser no una mera reacción en forma de rechazo, sino la fascinación o goce del ruido, aquello que dota de significación al ruido. ¿Cómo se llega a esta faceta activa de la subjetividad en la comprensión estética del ruido?

10. Ruido y Transgresión

Para comprender el paso a esta faceta activa de la subjetividad es necesario tener en cuenta el papel de la *transgresión* en el ruido. Recordemos que los futuristas adoptaron con mucho júbilo lo desconocido, la máquina como herramienta artística, ensalzando la velocidad y el dinamismo, la violencia y el conflicto (Venn, 2010). Al mismo tiempo, Enrico Fubini (2004) denotó del movimiento futurista su carácter fuertemente subversivo y su predilección por los sonidos de la guerra, elementos que a su juicio sentaron las bases culturales para que manifestaciones como el fascismo pudieran darse.

Fascismo era violencia, brutalidad, activismo como fin en sí mismo, exaltación del desorden y de la guerra de conquista, nacionalismo exasperado, antisocialismo, visión antidemocrática y estetizante de la vida. Todas estas características se encuentran en el futurismo, lo que contribuyó a preparar en Italia un clima cultural idóneo para el advenimiento del fascismo. (Fubini, 2004, p.52)

Estas cuestiones bélicas, si bien parecen exceder los alcances del futurismo, realmente no es descabellado plantear dicha relación cuando el propio Russolo (1996) en su manifiesto celebra la guerra por contribuir con una variedad de sonidos novedosos. Dejando esto de lado, centrémonos en el carácter dinámico de la subjetividad cuando adoptó todos aquellos elementos que supusieron el furor de los futuristas. La novedad, la velocidad, el avance, etc., son todas expresiones una subjetividad que no pretendía seguir una faceta meramente pasiva frente a lo interpretación tradicional del ruido como lo desconocido y repudiable, por el contrario, pretendió su conquista.

Asimismo, para Rojas (2009), el motivo principal del desarrollo del arte contemporáneo del pasado siglo es “el malestar de la subjetividad” (p. 6), de la cual se sigue su emancipación contra la rígida racionalidad de la individualidad. Según este autor, la transgresión en este contexto encarna los valores críticos y creadores del arte contemporáneo, íntimamente ligados a la búsqueda de libertad y emancipación. El arte contemporáneo ha cambiado la forma en cómo relacionamos nuestra experiencia estética con el mundo. Se trata ya no de una experiencia confinada al consenso del plano social, sino de alterar los límites de lo que constituye nuestra relación con el mundo, “de lo que se tratará es de enviar a la *subjetividad* individual hacia el cuestionamiento de sus propios códigos y formas de experimentar la realidad” (Rojas, 2009, p. 7).

Esta facultad trasgresora de la subjetividad es la que permite aproximarse al ruido y a diferentes formas rupturistas del arte sin que ello suponga su rechazo. La transgresión logra romper con esta pasividad de la subjetividad y la motiva a querer aprehender nuevas formas y, en este caso, nuevas experiencias sonoras que desafíen su percepción tradicional; esto es lo que en definitiva denominamos el *giro activo de la subjetividad* en la comprensión estética del ruido. Ahora bien, esta facultad encuentra una interesante relación con el concepto de lo sublime kantiano que pronto procederemos a tratar.

11. El Ruido y lo Sublime

En principio, Vanhanen (2017) describe su propuesta de una estética del ruido como una cierta cualidad de la percepción del sujeto, en el que, para que el ruido sea ruido, este debe contener, al mismo tiempo, un elemento de placer y de displacer en la experiencia estética del sujeto. Al mismo tiempo, este autor sostiene que el ruido tiene una constitución frágil y fugaz para el sujeto, lo que se da cuando se gana cierta familiaridad con este ruido, entonces, se establece una tensión entre *desaparición y persistencia* de este.

Vanhanen (2017) estudiará el género *Noise* para intentar resolver esta tensión. Tengamos en cuenta que este género en particular se caracteriza por su constante uso y preeminencia del ruido, siempre intenso, a lo largo de su duración. Como tal, busca expresar la intensidad e informalidad del ruido, con la finalidad de siempre mantener al escucha en constante admiración ante los sonidos tan irregulares. De su exploración, el autor cree que la razón de ser de la música *Noise* es la de crear obras que puedan posponer el inevitable desvanecimiento del evento-ruido, lo que permite al ruido permanecer. Su valor estético, entonces, radicaría en lograr perpetuar el desagrado que produce el ruido al mismo tiempo que pueda atraer poderosamente al oyente (Vanhanen, 2017).

Este particular modo de la experiencia estética del ruido nos recuerda a la categoría kantiana de lo sublime. Lo importante de lo sublime es que este no reside en el objeto sino en la experiencia que se obtiene de él, del reconocimiento de lo vasto que se muestra ante nosotros combinado con la conciencia de nuestra superioridad de nuestra razón sobre la naturaleza, lo que garantiza el placer estético de la experiencia. Algo parecido, pero con otros términos, había escrito Russolo (1996) en su manifiesto, cuando en uno de sus párrafos hace mención del carácter confuso del ruido:

Mientras que el sonido, ajeno a la vida, siempre musical, cosa en sí, elemento ocasional no necesario, se ha transformado ya para nuestro oído en lo que representa para el ojo un rostro demasiado conocido, el ruido en cambio, al llegarnos confuso e irregular de la confusión irregular de la vida, nunca se nos revela enteramente y nos reserva innumerables sorpresas. (p. 12)

Según Vanhanen (2017), el gran enfoque que le presta el *Noise* al ruido en lugar del sonido “musical”, ofrece una experiencia compleja, caracterizada por la pérdida de control de una suerte de dificultad por

comprender su obra. Se presenta una deficiencia a la hora de formar una representación del contenido del ruido, por lo cual es muy común encontrarnos con adjetivos más que nada metafóricos en lugar de plenamente descriptivos, algunos de ellos siendo: “abrasivo”, “aplastante”, “cáustico”. Esto describe un enfoque de lo sublime más cercano a la concepción de Gilles Deleuze.

Para Deleuze, en la subjetividad persiste un conflicto que impide la armonía de las facultades presente en la experiencia de lo sublime. A juicio de Deleuze, lo sublime desencadena una serie de catástrofes provocando una sensación abrumadora y fragmentación la percepción y la incapacidad de reconocer las formas; además, esto sucedería en el momento de la síntesis de la percepción. Producto de la desorientación en la percepción del ruido, la única manera de encontrar placer estético supone sucumbir ante el ruido, un evento que conlleva que las categorías de escucha, sonido y música se confundan provocando un proceso que Deleuze denomina “explosión” de lo que propiamente se espera que sea música, lo cual permite el placer estético del ruido, en uno de corte displacentero (Vanhanen, 2017).

A modo de conclusión, se ha dejado en claro los factores antropológicos e históricos que han dado cuenta de la visión tradicional del ruido, aquella que entendía el ruido en un sentido negativo al mismo tiempo que implicaba una postura pasiva del sujeto, asumiéndola siempre desde la *reacción*. En el campo musical, el importante punto de inflexión que supuso el futurismo en esta cuestión ha sido vital para la ruptura de esta visión tradicional. Las revolucionarias ideas de Russolo de abrazar el ruido, de la fascinación que este produce en el sujeto y del componente de la transgresión en sus propuestas y del arte contemporáneo en general, han supuesto este paso de la pasividad del sujeto al de la actividad, es decir, que estos elementos propiciaron un giro activo en la comprensión del sujeto sobre el ruido. Esta nueva faceta de la subjetividad encuentra, dentro del marco de un estudio estético del ruido, una relevante relación con el concepto kantiano de lo sublime, aquello que, en definitiva, permite la cabal comprensión del ruido al otorgarle un espacio propio para su discusión.

Referencias bibliográficas

Brown, B. (1982). The noise instruments of Luigi Russolo. *Perspectives of New Music*, 20(1-2), 31-48. <https://psi416.cankaya.edu.tr/uploads/files/Brown,%20The%20Noise%20Instruments%20of%20Luigi%20>

Russolo.pdf

Cage, J. (2005). Silencio. Ardora. https://monoskop.org/images/e/eb/Cage_John_Silencio_conferencias_y_escritos_2002_part.pdf

Fubini, E. (2004). El siglo XX: entre música y filosofía. [s.n.]. <https://www.akarodriguez.es/sitepad-data/uploads/2024/10/Fubini-Enrico-El-Siglo-XX-Entre-Musica-Y-Filosofia.pdf>

Kahn, D. (1999). *Noise, water, meat: A history of sound in the arts*. MIT press. https://www.academia.edu/download/102923439/Kahn_Douglas_Noise_Water_Meat_A_History_of_Sound_in_the_Arts_1999.pdf

Mazurek, M. (2015). Confronting the otherness of noise. Russolo, Cage and Ratman. <https://artshumanitieshawaii.org/assets/mazurek%2C-mary---2015-ahse-huic.pdf>

Morán, J. (2015). Desde el ruido. *AusArt*, 3(2), 106-116. <https://ojs.ehu.eus/index.php/ausart/article/download/15942/14170>

Novak, D. (2015). Noise en D. Novak, M. Sakakeeny (Eds.), *Keywords in sound* (pp. 125-138). Duke University Press. https://escholarship.org/content/qt607322bq/qt607322bq_noSplash_50a0dcc80baa4da4025bc055665d9704.pdf

Rojas, S. (2009). Ruido y subjetividad: malestar en el lenguaje. *Resonancias*, 25, 6-15. <https://resonancias.uc.cl/wp-content/uploads/sites/13/2014/09/Rojas-2.pdf>

Russolo, L. (1996). El arte de los ruidos. Manifiesto Futurista. 3, 8-14. https://monoskop.org/images/6/69/Russolo_Luigi_El_arte_de_los_ruidos_Manifiesto_Futurista.pdf

Thompson, M. (2017). *Beyond unwanted sound: Noise, affect and aesthetic moralism*. Bloomsbury Academic. https://download.books.ms/main/3583000/0adf7868494d260a1efed8a49f6bbff1/Marie%20Thompson%20-%20Beyond%20Unwanted%20Sound_%20Noise%2C%20Affect%20and%20Aesthetic%20Moralism-Bloomsbury%20Academic%20%282017%29.pdf

Vanhanen, J. (2017). An Aesthetics of Noise?. *European Society for Aesthe-*

tics, 9, 566-579. <http://www.eurosa.org/wp-content/uploads/ESA-Proc-9-2017-Vanhanen.pdf>

Venn, E. (2010). Rethinking Russolo. *Tempo*, 64(251), 8-16. <https://core.ac.uk/download/pdf/67888.pdf>

Watkins, C. (2021). Pragmatist aesthetics as a framework for analysing improvised music. *The musicology review*, 10, 107-128. <https://www.ucd.ie/music/t4media/TMR10.CWatkins.pdf>

El arte como herramienta de memoria en “Universo de memoria: retablos de Edilberto Jiménez”

Art as a tool of memory in “Universe of memory: retablos by Edilberto Jiménez”

Jhoel Ignacio Conozco
Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, Perú
jhoel.ignacio@unmsm.edu.pe
<https://orcid.org/0009-0001-5701-0723>

Resumen

Los retablos son una expresión del arte popular, originario de Ayacucho. Los cuales pueden tener diversas temáticas, desde la vida cotidiana, hasta festividades incluso puede servir como medio para hacer una denuncia sobre algún descontento social; por lo mismo pueden servir como herramienta de memoria sobre algún evento siniestro en nuestra historia. En este trabajo lo que pretendo es realizar un análisis estético de los retablos de Edilberto Jiménez, en especial una titulada, “La muerte”, y centrarme en uno de los aspectos, la función de los retablos, cual es el mensaje que desea transmitir en cada una de sus obras.

Palabras clave: retablos, Edilberto Jiménez, sanmarcos, La muerte.

Fecha de recepción: 21/02/2025 Fecha de aceptación: 16/05/2025

Abstract

The retablos are an expression of popular art, originally from Ayacucho. They can have diverse themes, from daily life, to festivities, and can even serve as a means to denounce some social discontent; therefore, they can serve as a memory tool about some sinister event in our history. In this work I intend to make an aesthetic analysis of the altarpieces of Edilberto Jiménez, especially one entitled, “Death”, and focus on one of the aspects, the function of the altarpieces, which is the message he wants to convey in each of his works.

Keywords: altarpieces, Edilberto Jiménez, San Marcos, Death.

1. Introducción

El arte, en sus distintas manifestaciones, se ha convertido en un medio para construir discursos disruptivos o memorias colectivas desde lo esté-

tico y para denunciar determinadas problemáticas sociales. [...] Las obras de arte posibilitan que la sociedad se aproxime, desde una mirada crítica, a temáticas que habían pasado desapercibidas, permanecían silenciadas, ocultas o no eran reconocidas en el espacio público. López (2020, p. 1) Los retablos ayacuchanos son uno de ellos, obras artísticas que nos remiten a un pasado funesto de nuestra historia. En especial los retablos elaborados por Edilberto Jiménez. Estos retablos son una especie de documentos en el que nuestro artista muestra su compromiso de recordarnos y manifestarnos los testimonios de las víctimas del terrorismo, tales como Chungui.

Los retablos ayacuchanos son una manifestación artística que tiene diversas temáticas desde religioso, costumbrista, tradicional, histórico-sociales y por su puesto de protesta y crítica social. Los retablos de nuestro artista Edilberto Jiménez tratan en su mayoría sobre un suceso histórico y crítica social. Razón por la cual, quizá fue analizado y estudiado desde una perspectiva histórica y cultural pero no desde otros campos. Este trabajo busca adentrarse en el mundo de los retablos desde una perspectiva filosófica y estética.

El retablo “La muerte” es como la mayoría de sus obras una invitación a ver una parte de nuestra historia y una herramienta de memoria de un acontecimiento trágico. Ya que cada una de las cajas “Retablo” cuenta una historia, un suceso o un evento. Además de ello a través de estas cajas no solo podemos ver la intención del autor y su imaginación; sino también es una expresión de pensamiento y sentimiento del hombre andino. Por último, estas cajas nos muestran perfectamente el sincretismo cultural del que somos parte, ya que esta manifestación artística conserva las raíces españolas, pero con temática y estilo andino.

1.1. Origen de los retablos

Los orígenes de los retablos andinos estarían relacionados con la aparición y difusión del cristianismo. Tal como menciona Iván Rivas (1992) están asociadas a “los sarcófagos paleocristianos; los dípticos consulares y los íconos bizantinos; la escultura románica sobre madera y estuco; y los retablos flamencos”. (p. 7). Posteriormente muchas de estas técnicas, imágenes y materiales usadas en este tipo de manifestaciones artísticas se aplicarán, aunque con algunos cambios, en el arte popular y religioso de la España del siglo XVI, nos referimos a las Capillas de Santero, éstas a su vez dará paso a los retablos ayacuchanos.

Para nuestro autor, Rivas (1992) los sarcófagos paleocristianos tendrían origen entre los egipcios y griegos, pero es en Roma donde reco-

bra mayor significación, porque se retratan sucesos de la vida cotidiana. Estos sarcófagos eran usados por lo general para depositar huesos de los personajes célebres relacionados con la Iglesia. Por otro lado, los dípticos consulares estaban tallados en marfil, el nombre hace referencia a que eran tablillas de dos caras. Pero en el interior estaba acondicionada con cera para plasmar algún escrito. Inicialmente eran usados para uso civil pero luego fueron desplazados para uso con motivos religiosos. Por su parte los íconos bizantinos originalmente fueron retratos funerarios pintados sobre madera por los antiguos grecorromanos. Durante la edad media se usaron con motivos religiosos, como decoro de las iglesias; para posteriormente evolucionar en los polípticos.

Durante los siglos XVII y XVIII la Iglesia tuvo su esplendor lo que incentivó a los arquitectos, artistas a crear obras con motivos religiosos. Pues la Iglesia demandaba adornos labrados en madera; ello dio paso al “desarrollo de la imaginería y retablería monumental hispana, el retablo flamenco y las formas populares propias de las peregrinaciones religiosas como altares, relicarios, etc”. Rivas (1992, p. 8). Como menciona Rivas, ya en la era románica los altares estaban ornamentados con maderas muy bien talladas y pintadas llamadas frontales o antependios. Ésta por su parte dio paso a los retablos monumentales, que evolucionaron para uso decorativos en la parte superior del altar. Es durante, “el siglo XIV, el retablo se diversifica y aparecen diferentes elaboraciones como los polípticos fijos o móviles en el siglo XV, que en la escuela flamenca se constituyen en verdaderas obras escultóricas”. Rivas (1992, p. 8). Fueron los polípticos y en especial los retablos de madera de estilo flamenco los que mayor relevancia y difusión alcanzaron. Posteriormente en las Capillas de Santero durante el siglo XVI es donde se elaboran este tipo de ornamentos para otros motivos fuera de lo religioso. Cabe resaltar que estos eran pequeños altares, adaptados y acondicionados para facilitar su transporte o movilizar. Aquí podemos encontrar las raíces más lejanas de los *sanmarcos* y los retablos ayacuchanos.

Su llegada a nuestras tierras se da junto con la llegada de los colonizadores. ya que como se ha mencionado líneas arriba estos ejemplares ya eran muy usados durante el siglo XVI.

1.2. Cajones San Marcos

Con la llegada de los españoles a estos parajes, trajeron consigo la religión cristiana. Por ende, era inminente y necesario evangelizar a los hombres del Nuevo Mundo. De este modo, los encargados de llevar a cabo su conversión usando este tipo de expresión artística. Llevaron a

cabo la evangelización y para hacerla más efectiva se valieron de todo tipo de materiales religiosos, imágenes, crucifijos, esculturas y otros. Entre ellos se encontraban las Capillas de Santero, altares portátiles donde muchas veces estaba un santo, una virgen; los que se colocaban en los hogares de los indígenas para de este modo hacer efectivo su propósito, pues estas este tipo de imágenes estaban puestas en un lugar estratégico de la casa. Estos altares portátiles se reproducían en estas tierras cuando hacían falta, pero estos talleres estaban bajo supervisión religiosa hasta finales del siglo XVII, ya que solo tenía motivos religiosos. Posteriormente este arte religioso sufrió algunos cambios, para ser más exactos un sincretismo; es decir, se plasmó escenas cotidianas propias de la región, pero sin desligarse de la influencia española.

Una característica peculiar de los *sanmarcos* o Sanlucas, como menciona Elena del Solar (1992) es que “se trata de un producto con características formales propias y específicas, y que cumple una función claramente definida en las costumbres y rituales del mundo rural andino”. (p. 17). La nueva temática de los *sanmarcos* es gracias a este sincretismo cultural, gracias al mestizaje; relacionada con las ceremonias agro-pastoriles. Ya que estas cajas sanmarcos se usaban en las fiestas de herranza o conocida como la marcación del ganado practicada en el mes de julio y agosto, generalmente practicada en la zona central del país. En la visión andina este acto religioso está relacionado con la fertilidad de los animales.

Con respecto a los materiales que se usaban en su elaboración. Estaban confeccionadas en madera, otras en maguey, presentan doble puerta y una corona de forma triangular. “Están pintados con anilinas de vivos colores y emplean una fresca y vistosa decoración policroma al exterior e interior de las puertas, generalmente motivos florales, volutas, rejillas y en algunos casos motivos geométricos”. Elena del Solar (1992, p. 18). En su interior estaba decorada por figuras talladas en piedras, predecesor de las figurillas de pasta. Este cambio se habría dado debido a la alta demanda y la dificultad de su manejo.

Estas figurillas de pasta estaban elaboradas a partir de la papa, lo cual era sancocado para ser mezclado con yeso hasta obtener una masa fácil de manejar. Seguidamente al estar secas eran pintados con anilina, luego debe ser “fijada con cola procedente del hervido de cueros de vaca o llama, que otorga lustre, marcándose los detalles con trazos en color negro”. (p. 19).

El interior de los *sanmarcos* está dividido en dos niveles, una superior que alude al cielo en quechua *Hanan Pacha*, en ella descansan las imágenes de mayor relevancia como son los santos patronos de los animales,

o en su lugar estaban ocupadas por vírgenes, pero en su mayoría santos como: San Marcos relacionado con el ganado vacuno, el Patrón Santiago asociado a los rayos y protector de los ganados, San Lucas, entre otros. En la parte inferior que estaba relacionado con el mundo de aquí o *Kay Pacha*, ella lo ocupan el hacendado con los animales, personas que forman parte de la fiesta o herranza, celebrando con los músicos a base de violín y arpa y otros que acompañan al son de la tinya, tambor hecho de cuero de los animales.

La difusión de los *sanmarcos* se da gracias a que Huamanga era un puente comercial entre Huancavelica y el Cuzco, Potosí y otras regiones como el Cuzco. Por el cual transitaban los arrieros que llevaban mercaderías, minerales entre otros. Gracias a ellos, los arrieros, que pasaban por Huamanga se difunden a otros lugares, pues ellos los consideraban como un protector de sus viajes.

Los cajones *sanmarcos* estaban elaboradas mayormente en talleres familiares. Las técnicas se pasaban de generación en generación, de padres a hijos. Los materiales por su parte eran rústicos elaborados a base de madera, tintes y pasta con productos naturales.

1.3. Paso de los sanmarcos a los Retablos

A inicios del siglo XX la producción de los *sanmarcos* se vio disminuidos debido a la entrada de la modernidad. Ya que con la llegada de las carreteras los clientes, que vendrían a ser los arrieros los mismos que se encargaban de difundirlos, dejaron de operar y fueron reemplazados por automóviles. Sin embargo, durante la década de los 40 un grupo de intelectuales, pintores de la corriente indigenista visitan Ayacucho. Entre los que se encontraban José Sabogal, Alicia Bustamante y otros; los cuales influyeron en la revaloración de este tipo de arte popular. Pero con algunos cambios, nueva temática. Pues se tuvo que adaptar a las nuevas demandas y del mercado. Esta nueva temática estaba relacionada con motivos religiosos y costumbristas en los que se plasmaban escenas como: vírgenes, corridas de toros, peleas de gallos, escenas de la Semana Santa, entre otros; que fue denominado como *Retablos*.

Estas nuevas cajas mantienen la decoración floral con diferentes colores, a excepción de la temática. Este nuevo estilo evidencia el carácter ornamental, y por supuesto el objetivo principal es grabar las costumbres y tradiciones. Además, es como una especie de documento en el cual se muestran las costumbres y tradiciones. Uno de los grandes exponentes que supo adecuarse a la nueva demanda y uno de los mayores difusores fue Joaquín López Antay. Sin embargo, se puede encontrar más expo-

nentes como Florentino Jiménez y sus hijos donde se encuentra Edilberto Jiménez.

1.4. Breve biografía de Edilberto Jiménez

Edilberto Jiménez vio los primeros rayos de luz en el Distrito de Alcamenca de la Provincia de Víctor Fajardo del Departamento de Ayacucho. Descendiente del gran retablista Florentino Jiménez y de Amalia Quispe. Culminó sus estudios superiores en la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga (UNSCH) en la ciudad de Ayacucho, la especialidad de Antropología y Periodista. El padre Florentino dedicado al arte de los retablos y uno de los grandes exponentes inculcó en sus hijos la tradición familiar. Junto a sus hermanos mayores se dedicaron a este oficio que gracias a ello se instalaron en otros países. Pero es Edilberto Jiménez quien sobresale más que los demás hermanos, por su temática y estilo. Gracias a su dedicación y a elaborar los retablos ganó diversos premios al mejor retablista, en diversos concursos. Lo mismo que le valió para llevar y dar a conocer sus trabajos en Europa, Estados Unidos y partes de Asia. Además de ello participa en diferentes conferencias en diversos países. Asimismo,

En los años 2002-2003 fue miembro de la sede Sur-Centro de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR). Es coautor del libro Lucanamarca memorias de nuestro pueblo (COMISEDH, 2007), Artesanía de Ayacucho (FOPTUR, 1987), autor del libro Chungui: violencia y trazos de memoria (IEP-COMISEDH DED, 2009). (Cabel, 2018, p. 2)

Muchas de sus obras relacionadas con la violencia que se llevó a cabo en los años ochenta se encuentran expuestos en Lugar de la Memoria, la Tolerancia y la Inclusión Social (LUM).

La muerte



Figura 1: *Elaboración propia del autor.*

En este trabajo nos centraremos en una de sus muchas obras, aunque fue difícil elegir una porque otras también son muy interesantes y más impactantes. Pero me he inclinado por el retablo titulado “La muerte”. Aunque cabe señalar que los retablos realizados por Edilberto Jiménez ninguna fue realizada con la finalidad de venderlos. Sino que fue destinada a una colección liderada por Carlos Iván Degregori, los mismos que ahora pasaron a manos del Instituto de Estudios Peruanos (IEP). Como menciona Golte y Pajuelo (2012) “han tenido un origen y una función catártica. Sus experiencias, y ante todo la información que recibió de las víctimas de la violencia, lo habían turbado, hacían difícil que viviera sin la memoria del terror”. (p. 27). Lo que desea transmitir nuestro artista en sus trabajos son estas escenas de la violencia y terror acontecido en los años ochenta.

El retablo, *La muerte*, es mencionado en el texto, *Universos de memoria. Retablos de Edilberto Jiménez*, llevada a cabo por Jürgen Golte - Ramón Pajuelo junto con la IEP. Este retablo realizado en el año 1984 consta de las siguientes medidas: abierto: 23 x 63 x 8 cm / cerrado: 26 x 31 x 8 cm. Este retablo como es común consta de doble puerta, en la parte

superior adorna el triángulo, pintada con motivos florales siempre muy colorida. Tal como se menciona en *Universos de memoria*, el retablo está realizado para ser vista de manera secuencial desde izquierda a derecha. En la puerta derecha se puede apreciar una casita evidentemente rústica, al parecer a base de piedra y techada con ichu o paja, acompañada de algunos árboles. En el fondo se muestra un ambiente típico de los andes, rodeada de imponentes montañas, una de las faldas está labrada o está parcelada en pequeños terrenos (chacras). Muy cerca de la casa está una parcela con un sembrado de maíz, lo cual se extiende hasta la parte central del retablo. En el cajón central se hace muy notoria que el maíz está en etapa de florecimiento, donde al lado se puede observar que un campesino está siendo llevado por unos hombres vestidos como al de los franciscanos que vendrían a ser militares, seguida de quien al parecer es su esposa, la misma que está siendo golpeada por uno de los militares con un arma de fuego, más atrás se puede ver a un niño seguramente el hijo de ambos, en el suelo se puede ver también algunas herramientas y un perro posiblemente asesinado. Por otro lado, en el cielo sobrevuelan unos loros de color verde con la cabeza roja, “en este y en muchos otros retablos, simbolizan a los militares por el color de su plumaje” (p. 55). El campesino es trasladado, a lo que será su muerte, a un tercer ambiente, que vendría a ser la puerta derecha.

En esta escena ya se puede apreciar un ambiente muy tenebroso, el cielo azul de la primera escena a pasado a tornarse un poco amarilla en el segunda para finalmente en esta última tornarse de color rojo y un azul oscuro casi negra. El ambiente muy escapado con plantas típicas del ande como el agave o maguey, un árbol de molle y más sobresaliente que los demás, la tuna. Sin embargo, nuestra atención se dirige a lo que parece una fosa o un precipicio donde yacen cuerpos desnudos y degollados, uno de ellos al parecer de un niño. Más arriba se puede apreciar dos canes uno de ellos tiene la mirada puesta en los cuerpos, el otro lanza su aullido al cielo; por lo que se deduce que alguno de los cuerpos en el precipicio viene a ser su amo.

Podría asumirse que los hábitos franciscanos estarían significando la destrucción de un mundo quechua no católico en el contexto de la extirpación de idolatrías en los siglos XVI y XVII, pero no se entiende directamente por qué Edilberto Jiménez decide presentar a los sinchis con hábitos franciscanos. La respuesta se encuentra en el proceso de creación del retablo y no en la obra culminada. Cuando Edilberto se encontraba elaborando

este retablo, en Huamanga ocurrió una redada de militares, quienes ingresaron a su casa. Las figuras aún no estaban culminadas, aunque ya poseían señales —como las botas— que indicaban que se trataba de militares. Los sinchis, uniformados y con sus armas, obligaron al artista a continuar su trabajo. El miedo y tensión de esos momentos se transmitieron directamente a la obra, pues Edilberto —a fin de no arriesgar su vida— optó por disfrazar a los militares de franciscanos, explicando que se trataba de una escena de la Inquisición. (Golte y Pajuelo, 2012, p. 55).

2. Análisis estético del retablo “La muerte”

2.1. Estructura y materiales

- Composición: Es una caja rectangular, con dos puertas las cuales estarían ancladas con bisagras de cuero, en la parte superior posee una forma triangular, conocido como corona. Este retablo en particular está diseñado para darse lectura de izquierda a derecha.
- Figuras: En la parte central contiene figurillas, unos hombres con un atuendo franciscano que representan a unos sinchis (militares), llevando a un hombre prisionero al que le sigue una mujer seguido de un niño, además de las plantas de maíz que es sobrevolado por unos loros. Estas figuras como se mencionó están elaboradas a base de yeso cerámico, mezclada con papa cocida y cola.

2.2. Temática y escenas

- Narrativa: es de corte narrativo porque cuenta una historia, acontecimientos de un periodo histórico. En particular en esta escena se puede apreciar la masacre o derramamiento de sangre. Es una escena violenta, en la parte central se puede apreciar como la mujer es golpeada con la culata de la escopeta o arma. Mientras que el hombre es arrastrado por la fuerza al que será su muerte en la tercera escena.

2.3. Estilo artístico

- Realista: Las figurillas están muy detalladas y de manera muy expresiva, retrata el grito del hombre que es arrastrado por dos sinchis. Captura muy bien las herramientas y al parecer un perrito al que se le quitó la vida. En la fosa podemos apreciar lo que parece una calavera, símbolo de muerte.
- Colores: Los colores que fueron usados son muy vivos y armoniosos. Donde se resaltan el color verde, en los loros que simbolizaría el

uniforme verde de los militares. En la puerta izquierda pinta el cielo de un color rojo con unos toques azul oscuros que significan la sangre.

- Expresividad: La figura del niño expresa un dolor ante la situación. El sinchi expresa rabia o desprecio al golpear con el arma a la mujer.

2.4. Autenticidad

- Firma del artesano: Se señala que cada obra en este caso cada retablo lleva la firma del autor. Pero no se puede apreciar en las imágenes que se encuentran en internet. Pero un rasgo incuestionable es la temática o escenas que se muestra en la obra, es un sello de Edilberto Jiménez.
- Lugar de compra: Como se ha mencionado el señor Edilberto no hizo retablos para vender, solo para colecciones mayormente para Carlos Iván Degregori.

2.5. Interpretación

- Contexto cultural: El contexto histórico y económico que atravesaba el Perú y en especial Ayacucho en los años 80 es una crisis económica y social. Es el periodo donde prolifera la violencia política por el arribo y auge del terrorismo, liderados por Sendero Luminoso y el MRTA. Estos grupos sembraron el terror en Ayacucho.
- Cosmovisión andina: La llegada de los loros en algunos lugares de la sierra puede significar un presagio o una llamada de atención, dependiendo el contexto y el lugar. En este retablo significaría la llegada de los sinchis, o está asociado a los militares por su color característico.
- Función: Este es uno de los puntos más importantes al que quiero resaltar en este trabajo. Este es un retablo donde el autor nos quiere transmitir, contar una parte de nuestra historia. Un suceso violento que sucedió en nuestro país. Donde la gente del campo se vio afectados de gran manera, fueron los que sufrieron las peores vejaciones. Muchos de sus retablos de nuestro autor muestran estas escenas trágicas y violentas, basado principalmente en testimonio de quienes sufrieron estos ataques. Asimismo, materializa inspirado en su propia experiencia pues también fue testigo del arribo de estos grupos subversivos. Este tipo de arte nos remite a una parte del pasado trágico, un suceso inenarrable, las palabras quedan muy pequeñas para narrar cada testimonio, cada acto. Sucesos que no cabe en la imaginación, imposibles de creer pero que en realidad ocurrieron. Sabemos que los daños están hechos, quedaron huellas imborrables en cada corazón. No podemos devolver a la madre el hijo perdido, al hijo su padre, al abuelo su nieto o nieta, al esposo su esposa e hijos. Sin embargo, los retablos sirven como forma de memoria colec-

tiva, por supuesto es motivo de reflexión de este periodo siniestro.

3. Conclusión

En suma, con este trabajo, se ha podido rastrear la genealogía de los retablos ayacuchanos. La misma que nos llevó a transportarnos a los inicios del cristianismo, que en principio estaba elaborado con motivos religiosos, pero evolucionó hasta llegar a las Capillas de Santero, en la España del siglo XVI. Estos fueron transportados a nuestras tierras, los cuales dieron paso a los cajones sanmarcos y finalmente evolucionó en los retablos tal como hoy se conocen. Lo que inició con una temática y fines religiosos se transformó y adaptó temáticas costumbristas y tradicionales. Uno de los más destacados en este rubro viene a ser Edilberto Jiménez, muchos de sus trabajos retratan sucesos históricos, inspirados en poemas como Masa de Vallejo y por supuesto la violencia que sufrió el Perú en los años 80s. En ese sentido, lejos de la polémica de si estas artesanías o arte popular pueden ser catalogados como arte, esta manifestación artística es elaborado por maestros artistas los cuales siguen una tradición, con técnicas quizá rústicas que se transmite de padres a hijos así sucesivamente, tienen como finalidad comunicar su cultura, tradición, costumbres e ideas. En ese sentido, los trabajos de Edilberto Jiménez nos invitan a reflexionar y sirven como herramienta de memoria sobre los sucesos perpetrados por los grupos subversivos.

Referencias bibliográficas

Autor desconocido (s.f.). Edilberto Jiménez Quispe. <http://jimenez.website/obra/exposiciones>.

Cabel, A. (s.f.). Edilberto Jiménez, el mejor retablista peruano. <https://liberoamerica.wordpress.com/2018/01/28/edilberto-jimenez-el-mejor-retablista-peruano/>

Calvi, R. (s.f.). Los retablos de Ayacucho: devoción, paganismo o adorno. <https://faculty.georgetown.edu/sallesrv/courses/SPAN-496/VidaArte/Retablos.htm>

Del Río, S. (s.f.). El retablo ayacuchano: tradiciones y cambios. <https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/memoriagrafica/article/download/19153/19351/>

Golte, J. & Pajuelo, R. (2012). Universos de memoria. Aproximación a los retablos de Edilberto Jiménez sobre la violencia política. https://www.verdadyreconciliacionperu.com/admin/files/libros/804_digitalizacion.pdf

Instituto de Estudios Peruanos (1992). El Retablo Ayacuchano. Un arte de los Andes. <https://repositorio.iep.org.pe/server/api/core/bitstreams/0243067b-a2c9-4d8a-840b-c9932c1256e5/content>

López, I. (s.f.) El retablo ayacuchano. Origen y evolución. https://sis-bib.unmsm.edu.pe/bibvirtualdata/publicaciones/antropologia/1999_n08/a03.pdf

López, M. (2020). El arte como forma de denuncia y construcción de memorias colectivas en casos de desaparición forzada. <https://polemos.pe/el-arte-como-forma-de-denuncia-y-construccion-de-memorias-colectivas-en-casos-de-desaparicion->

Pérez, A. & Montoya, A. (2022). Protesta, arte y espacio público. Cuerpos en resistencia. <http://www.scielo.org.co/pdf/biut/v32n3/2027-145X-biut-32-03-109.pdf>

Raquel, E. (2025). Retablo Ayacuchano: El arte que habla el idioma de la tradición andina. <https://trexperienceperu.com/es/blog/retablo-ayacuchano>

Reseñas

Quiroz Ávila, Rubén. *Apocalipsis peruano. El caso del teólogo Francisco de la Cruz en el Perú del siglo XVI*. **Heraldos Editores, 2025, 139 pp.**

Salvador Vargas Avila
Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, Perú
salvador.vargas@unmsm.edu.pe
ORCID: 0009-0003-6680-5135

La historia de las ideas sobre el Perú del siglo XVI describe un escenario de intensa elaboración intelectual en el que tradiciones y corrientes de pensamiento, nutridas por saberes de la metrópoli, donde la teología se articula con la política y sustenta proyectos en disputa. La obra de Rubén Quiroz Ávila, *Apocalipsis peruano: el caso del teólogo Francisco de la Cruz en el Perú del siglo XVI*, identifica en este horizonte un hito poco explorado: el proceso inquisitorial contra el dominico fray Francisco de la Cruz (1571–1578) como parte de un conjunto de discursos que desafiaron la lectura metropolitana del Evangelio y sus correlatos en las disposiciones administrativas sobre la población indígena. Su propuesta, de carácter utópico, situaba a la comunidad indígena como núcleo de una renovación de la cristiandad, desplazando hacia el Perú y el Nuevo Mundo el centro mismo de la vida cristiana. A partir de este caso, Quiroz identifica una forma de narrar la historia *posible* del Perú, atenta a las tensiones y a las condiciones de producción del saber en el mundo colonial.

Francisco de la Cruz, catedrático de Sagradas Escrituras y Rector de la Universidad de San Marcos, formado en los centros de vanguardia de Salamanca y Valladolid, fue condenado por el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de Lima por haber afirmado un total de 170 proposiciones consideradas herejía. La *Declaración del Apocalipsi*, registro escrito del juicio, se consolidó como una fuente directa de los acontecimientos que definieron el pensamiento de De la Cruz y que lo marcaron dentro de una trama discursiva mayor, a saber, el conflicto entre la defensa ontológica del indígena y los programas económicos y políticos del Imperio español en el naciente virreinato. El proceso se configura, así, como una obra colectiva en la que las voces de inquisidores y el acusado terminaron por construir una figura de insubordinación que sintetizaba los miedos de la Corona ante posibles cismas religiosos (Arias, 2025, pp. 73-74).

Para finales de la década de 1560, la postura de oposición hacia la explotación minera representada por Bartolomé de las Casas en su *Tratado de las doce dudas* (1564) se encontraba en un proceso de demolición retó-

rica por parte de los intereses coloniales. Este ataque se manifiesta, de manera representativa, en el *Parecer de Yucay* (1571), texto atribuido al dominico García de Toledo, que funcionó como una pieza de legitimación de la explotación minera y la mita, argumentando que la administración de las riquezas por parte del rey era un imperativo en favor de la Iglesia (Quiroz, 2025, p. 83).

De la Cruz se inserta en este conflicto recuperando la veta lascasiana pero radicalizándola hacia una postura de sustitución. De acuerdo con Torres (2017), al identificar a los indígenas como descendientes de las tribus perdidas de Israel, el dominico les otorgaba una dignidad que alteraba las bases de legitimidad del dominio español y conflictuaba con las medidas que pretendía instaurar el virrey Francisco de Toledo (pp. 109-110). El desarrollo de esta visión se sustentaba en una relectura bíblica en la que el territorio americano dejaba de ser solo un espacio de evangelización para convertirse en el escenario principal del plan divino, a partir de las declaraciones de María Pizarro, mujer que había sido considerada víctima de posesión demoníaca, pero que, a ojos de De la Cruz, había sido partícipe de visiones producidas por revelación divina (Quiroz, 2025, p. 71). A través de esta mediación, el dominico afirmó recibir instrucciones divinas para refundar el cristianismo desde Lima.

En el contexto virreinal, se determinó un claro rechazo hacia hermenéuticas que posibilitaban la atribución al indígena de un estatus distinto al que buscaba establecer la metrópoli. Sustentado tanto en dispositivos como el trabajo forzado y la mita minera, como en su dimensión política e ideológica, el orden virreinal articuló el horizonte académico del debate teológico y religioso —independientemente de si los doctos tuvieron la iniciativa o no de colaborar con ello— con la represión de formas de resistencia cultural capaces de poner en riesgo la legitimidad del rey. Así, mientras la tesis oficial asumía que la larga etapa de asentamiento y control apenas comenzaba, consolidando un orden que debía expandirse y estabilizarse, las tesis alternas, como la de Francisco de la Cruz, proponían que el modelo cultural de Occidente decaía, y el Perú sería escenario de la fase renovadora del cristianismo (Quiroz, 2025, p. 88).

Esta interpretación se inscribía en una matriz de pensamiento similar al milenarismo y con elementos escatológicos en los que la posibilidad de un nuevo comienzo se asentaba sobre la noción de un fin inminente. En este marco, la utopía de De la Cruz se proyectaba en transformaciones concretas de la práctica religiosa orientadas a su adecuación al contexto americano como la supresión del celibato clerical, la eliminación de la obligatoriedad de la confesión para los naturales y la simplificación de

las leyes eclesiásticas (Saranyana & Zaballa, 1995, p. 91). No obstante, si bien estas propuestas presentan resonancias con corrientes milenaristas europeas, no responden a un milenarismo teológico estricto —ni a variantes como el joaquinismo del abad de Fiore—, sino que operan más bien como una respuesta pragmática a las condiciones que la nascente sociedad criolla adoptaría ante España a través de la “Nueva Jerusalén” americana, donde De la Cruz se veía en un futuro inmediato (Saranyana & Zaballa, 1995, pp. 88-89).

A partir de este programa, Quiroz (2025) expone la manera como De la Cruz configuró un espacio de convergencia entre tensiones que, en principio, podían parecer disímiles. Por un lado, su formulación fue contemporánea con la resistencia espiritual indígena, visible en movimientos como el *Taki Onqoy*. Por otro lado, sus afirmaciones condenadas canalizaban las aspiraciones de sectores españoles que buscaban consolidar un centro de poder más autónomo en el Perú (Quiroz, 2025, p. 81). Esta confluencia permitía que las anotaciones del caso María Pizarro trascendieran su dimensión estrictamente teológica para convertirse en una herramienta cultural capaz de expresar las tensiones estructurales de la sociedad colonial hacia una búsqueda de legitimidad propia frente al orden peninsular (Torres, 2017, pp. 123-124).

Así, se configura un campo de disputas en el que estas visiones operan como indicios de una concepción historicista que, sin implicar un telos oculto, deja entrever la persistencia de ciertos paradigmas discursivos. En tanto formas de pensar una historia *posible*, dichos paradigmas reaparecen, con variaciones, en distintas tradiciones de la historia intelectual peruana. Aunque la condena y ejecución de De la Cruz marcaron el cierre de su proyecto, el caso adquiere relevancia para el pensamiento político posterior en la medida en que permite comprender la densidad de los imaginarios de autonomía y el papel del discurso teológico como matriz de articulación de proyectos de identidad en formación (Arias, 2025, pp. 92-93).

En este marco, la confrontación entre fray Francisco de la Cruz y el jesuita José de Acosta, quien intervino como calificador del proceso, evidencia la tensión entre dos regímenes de producción de verdad en el virreinato. Mientras De la Cruz articulaba una lectura escatológica del mundo americano que desestabilizaba los fundamentos del orden imperial, Acosta buscaba delimitar los márgenes de la evangelización mediante una crítica sistemática de tesis que supondrían disputas ideológicas al interior de la Iglesia, especialmente en lo relativo al origen de los indígenas y a su papel como receptores de las enseñanzas bíblicas

(Quiroz, 2025, pp. 103-104).

Bajo esta óptica, la relevancia del análisis de Quiroz (2025) estriba en su capacidad de operar dentro de las limitaciones de un documento polifónico, estableciendo un panorama de los acontecimientos principales que facilitaron la enunciación de la utopía delacruciana. Para el dominio, las Indias no significaban un espacio de ruptura política definitiva, sino el refugio necesario para una nación española que percibía en estado de corrupción y que debía resurgir bajo un nuevo orden (Bartosik-Vélez, 2021, p. 40). El texto de Quiroz realiza con el pensamiento de De la Cruz una operación análoga a la que O' Gorman hizo con el concepto de la invención de América: la obra permite consolidar el caso como una exploración de los límites de lo imaginable en el Perú del siglo XVI, donde el territorio peruano se asume como un espacio real de realización de relatos mitológicos y bíblicos, y funciona como una plataforma original que proyectaba el futuro de la humanidad (Quiroz, 2025, p. 119).

Al analizar las proposiciones del texto con la edición de Vidal Abril Castelló, se evidencia que Francisco de la Cruz se erige como proponente de una modificación única de la *translatio imperii* (Bartosik-Vélez, 2021, p. 28), donde la propia historia de la salvación cristiana generó una matriz interpretativa para la construcción de una identidad hispanoamericana que se irá gestando hacia el próximo siglo —y que, particularmente, tiene como centro al Perú.

En suma, *Apocalipsis peruano* establece que la propuesta de Francisco de la Cruz constituyó una reconfiguración radical del lugar de América en la historia de la salvación, articulando teología, política y resistencia simbólica dentro de los márgenes del discurso colonial. Al hacerlo, Quiroz restituye la densidad intelectual de un caso marginalizado por la historiografía convencional y ofrece una herramienta conceptual para pensar la formación temprana de un pensamiento teológico-político que busca legitimar un nuevo orden social y político.

Referencias bibliográficas

Arias, N. (2025). La utopía herética de fray Francisco de la Cruz para transformar el catolicismo desde las redes intelectuales del Nuevo Mundo, 1571-1578. *Estudios de Historia Novohispana*, (74), 69-97. <https://doi.org/10.22201/iuh.24486922e.2025.74.77914>

Bartosik-Vélez, E. (2021). Fray Francisco de la Cruz and *translatio imperii*. *Colonial Latin American Review*, 30(1), 25-43. <https://doi.org/10.10>

80/10609164.2020.1865722

Quiroz, R. (2025). *Apocalipsis peruano. El caso del teólogo Francisco de la Cruz en el Perú del siglo XVI*. Heraldos Editores.

Saranyana, J., & Zaballa, A. de. (1995). *Joaquín de Fiore y América* (2a ed.). Ediciones Eunate.

Torres, F. de. (2017). *Inquisición y mesianismo en la Declaración de Apocalipsi de fray Francisco de la Cruz: Génesis de una utopía andinoamericana en el Perú virreinal del siglo XVI* [Tesis doctoral, Universidad de Alicante / Universidad de Chile].

Pachas, R. Todas las lenguas han muerto. COPRODELI – PALTACC, 2024, 75 pp.

Paul Ramos Ayala
Universidad Nacional Mayor de San Marcos
paul.ramos@unmsm.edu.pe
<https://orcid.org/0000-0001-9841-6554>

La antología *Todas las lenguas han muerto*, producida en Andahuaylas por estudiantes de la I. E. COPRODELI - PALTACC y editada por Renato Pachas, merece ser leída como algo más que una muestra escolar: constituye un archivo de imaginación verbal en el que una comunidad juvenil ensaya respuestas poéticas ante la insuficiencia del lenguaje ordinario. El prólogo formula con claridad ese programa cuando sostiene que el habla común “no alcanza” para decir ni logra nombrar aquello que exige ser dicho, mientras que la poesía sí puede hacerlo (Pachas, 2024, p. 5). En Perú, donde el Ministerio de Cultura del Perú reconoce 48 lenguas indígenas u originarias y donde la provincia y el distrito de Andahuaylas tienen al quechua como lengua indígena predominante, y donde la UNESCO ha recordado recientemente que 21 lenguas del país se encuentran en peligro de desaparecer, el título del volumen deja de ser una hipérbole puramente elegíaca y adquiere un espesor histórico, cultural y político ineludible.

El eje articulador de esta reseña sostiene, por ello, que la antología se organiza alrededor de una poética de la insuficiencia: cuando la lengua habitual fracasa, los poemas recurren al fragmento, a la imagen improbable, al ritmo, a la espacialización tipográfica y a la expansión simbólica para restituir, siquiera de modo precario, una experiencia del mundo. Esa experiencia no es sólo íntima. Abarca, simultáneamente, el dolor subjetivo, la relación con la tierra, la memoria cultural y la amenaza del desarraigo. Desde esa convergencia, *Todas las lenguas han muerto* propone una idea fuerte de la poesía: no como adorno, sino como forma de conocimiento y como práctica de recomposición de vínculos rotos.

Leída a la luz de Friedrich Schlegel, Novalis y Friedrich Hölderlin, la antología puede comprenderse como una poética del fragmento en sentido fuerte. La crítica sobre el primer romanticismo alemán ha mostrado que, para Schlegel, la forma poética es esencialmente inacabable y no puede ser agotada por teoría alguna; para Novalis, la poesía aspira a una expresión “completa” capaz de presentar lo absoluto y de reunir ciencia,

filosofía y arte; y, para Hölderlin, el poema revela lo eterno en lo finito y media entre el pueblo y una verdad que no se deja reducir al concepto. Bajo esa constelación, la poesía no ilustra una idea previa: la piensa, la experimenta y la arriesga en el lenguaje mismo. (Alberti, 2014-2015; Behler, 2005; Cerezo Galán, 2018; Mendoza Solís, 2024).

Este marco resulta particularmente fecundo para una antología joven y heterogénea como la presente. En ella, la aparente discontinuidad formal no debe leerse de inmediato como impericia. En numerosos casos, la ruptura de la sintaxis, los encabalgamientos abruptos, la repetición obsesiva de palabras, la dispersión visual de ciertas letras y la mezcla de registros constituyen el modo mismo en que se vuelve pensable lo que no encuentra una forma estable. La fragmentariedad, en este libro, no es sólo una condición material del taller o de la escritura inicial; es, además, una lógica del sentido. La totalidad no comparece como sistema cerrado, sino como tensión entre restos: cuerpo y paisaje, madre y patria, lengua y memoria, deseo y ruina, finitud y absoluto.

El movimiento más nítido del volumen aparece allí donde la poesía interroga el límite mismo del decir. En “Omega1 1” se enuncia, con radical economía, una ontología de la carencia: “Fin es lo que no tengo” y, a partir de esa confesión, el poema convierte el mundo entero en una proliferación sin cierre: río, cerros, plantas, animales, islas y océanos “no tienen fin” (Pachas, 2024, p. 42). No se trata de una mera ocurrencia infantil sobre el infinito; estamos ante la intuición de que la conciencia sólo puede hablar desde una experiencia de lo inconcluso. Algo semejante ocurre en “La danza de la confusión”, donde el despertar de “los serros”, el estiramiento de los árboles y el baile de las rocas desembocan en una frase decisiva: “las lenguas están muertas” porque “no puedes explicar lo que sientes” (Pachas, 2024, p. 40). Lo que cae no es solamente la palabra comunicativa; cae también la confianza en una sintaxis transparente del mundo. En esta zona del libro, la poesía emerge exactamente donde el discurso ordinario se vuelve insuficiente, como ya lo anunciaba el prólogo (Pachas, 2024, pp. 5-6). (Mendoza Solís, 2024; Ventura Ramos, 2015).

La importancia de “El ritmo” confirma esa misma hipótesis desde otro ángulo. Allí no domina la clausura semántica, sino una escucha anterior al concepto: “las pájaros las plantas bailan”, “el campo”, “los serros”, “los animales” y hasta “el río” se mueven “de tanto que bailan / los peces” (Pachas, 2024, p. 41). El poema no describe un paisaje: lo anima, lo contagia de resonancia, lo vuelve casi una lengua pregramatical. Ernst Behler recuerda que, para el romanticismo temprano, el

lenguaje originario fue “poesía y música”, tonalidad, ritmo y metáfora antes que sistema abstracto de signos (Behler, 2005). Precisamente por eso, cuando el libro apuesta por la repetición, por la falla ortográfica visible o por la disposición visual de vocablos como “FIN”, “nada” o “triste”, no sólo exhibe vacilación; registra materialmente la presión de una experiencia que todavía busca su forma. Y, sin embargo, una valoración crítica debe añadir una reserva: no toda irregularidad es una estrategia estética consciente. Una reedición cuidada tendría que distinguir con mayor rigor entre la experimentación visual productiva y los errores editoriales involuntarios, sin neutralizar por ello la potencia expresiva de la ruptura. (Behler, 2005; Mendoza Solís, 2024).

Una segunda línea decisiva del volumen convierte el paisaje andino en una comunidad simbólica en movimiento. En “Me oculto”, Rosario Incahuamán imagina un espacio “en lo más profundo / de las montañas” donde es posible “alcanzar la luna” y “comer estrellas” (Pachas, 2024, p. 9). Flor Quispe, en “Danza multicolor”, imagina una “palmera” que da “frutos de papa”, mientras Leydi Merino, en “La chola”, compone una figura híbrida y memoriosa: “la chola vestida de colorida / es una ninfa andahuaylina en el mar” (Pachas, 2024, pp. 15, 17). Estas imágenes no deben medirse con el criterio del realismo, porque su lógica es simbólica, no referencial. La antología no ofrece cuadros costumbristas; produce metamorfosis. En ella, las montañas cantan, los mares lloran, las rocas bailan y el territorio aparece como cuerpo vivo, imaginación ritual y memoria común. La relación entre lo finito y lo infinito de la que hablaba Hölderlin encuentra aquí una modulación local: el absoluto no se busca fuera del mundo sensible, sino en la intensificación de sus figuras —cerro, quebrada, llama, huayno, río, quena— hasta que el paisaje deviene interioridad compartida. (Behler, 2005; Cerezo Galán, 2018).

Esta poética del territorio alcanza una formulación especialmente reveladora en “Me quedo en mi país”, de Kathy Tello, y en el poema “Mi país” (Pachas, 2024, pp. 43, 58). En el primero, quedarse no equivale a inmovilidad, sino a preservar una trama afectiva y lingüística: fuera del país, declara la voz, “no encontraré a mi madre / ni mi lengua” (Pachas, 2024, p. 43). En el segundo, la patria deja de ser un “mapa de papel antiguo” y se vuelve un organismo que “tiene brazos”, “abriga a las montañas en invierno”, “cuando tiene sed se convierte en río” y “cuando tiene hambre es un felino”; más aún, allí “los muertos hablan / y te escuchan / y te quieren / y te aman” (Pachas, 2024, p. 58). La imaginación patriótica del libro no es abstracta ni estatal; es corporal, oral y relacional. De allí su singularidad. Lo nacional no aparece como consigna vacía, sino

como una red de vínculos entre lengua, madre, muertos y paisaje. Incluso la irrupción contemporánea de los “grafitis en el cielo” muestra que el volumen no idealiza un pasado inmóvil: quiere, más bien, inscribir la modernidad juvenil dentro de una continuidad territorial que se resiste a la disolución.

El nudo más poderoso de la antología comparece en los poemas donde la pérdida del lugar se vuelve pérdida de lengua. “Desarraigo”, de Mijail Ruiz, condensa esa intuición con notable precisión: los que parten “llevaban en hombros quenas y quipus” pero “dejaron en casa los cantos antiguos”; después, en la ciudad, “mudaron su acento” y olvidaron que “el monte guardó sus historias” y que “el río susurra pasadas memorias” (Pachas, 2024, p. 61). El poema no entiende la migración como simple tránsito geográfico, sino como fractura de una ecología verbal. Lo que se pierde son, a la vez, gestos, ritmos, objetos y modos de escuchar. En esa misma línea, “Canto de las lenguas perdidas” nombra de forma explícita las lenguas heridas: “Runasimi, quechua, aymara profundo, / guerreros del habla, guardianes del mundo”; y enseguida formula la tesis central del conjunto: “Si mueren tus lenguas, se pierde el sentido / del suelo, del cielo, del ser compartido” (Pachas, 2024, p. 63). Estas páginas deben leerse en conexión con el contexto lingüístico peruano y andahuaylino: el quechua no es aquí una decoración identitaria, sino una condición histórica real de la experiencia local. (Behler, 2005; Ministerio de Cultura del Perú, 2026; Ministerio de Cultura del Perú, s. f.; UNESCO, 2025).

La importancia de estos poemas radica, además, en que desplazan la lectura folclorizante. No dicen solamente que hay que “rescatar” una lengua porque pertenezca al patrimonio; dicen que, sin ella, el mundo mismo pierde espesor. Aquí el romanticismo alemán ofrece una mediación crítica iluminadora. Behler recuerda que, para los primeros románticos, el lenguaje no era un instrumento secundario, sino el fenómeno fundamental en el que convergen poesía, filosofía, cultura y mundo humano; asimismo, Novalis pensó la poesía como aquello que puede presentar lo absoluto y reconducir la ciencia al ámbito de una verdad más amplia que la mera empiria (Alberti, 2014-2015; Behler, 2005). Leídos desde esta perspectiva, los versos de Mijail Ruiz no son sólo elegías lingüísticas: son poemas ontológicos. Allí donde el idioma antiguo “se queda en el monte”, no se extingue únicamente una forma verbal; se empobrece una relación con el suelo, con la memoria y con la comunidad. La antología alcanza en estas páginas una densidad poco común, porque logra reunir melancolía, crítica cultural y afirmación colectiva en una misma respiración verbal.

La otra mitad del libro está ocupada por una subjetividad intensamente herida. En “Considerándome inútil N°1”, Leidy Diana Prado se define como “inexistente / como una burbuja espacial” y convierte la casa en un lugar hostil: “Mi casa es un convento / donde habitan espejos que te gritan” (Pachas, 2024, pp. 11-12). Emely Palomino, en “Ya me cansé”, se describe bajo la mirada ajena como “un animal sin hogar” (Pachas, 2024, p. 19); Susan Caballero, en “Detrás de un corazón”, imagina una devastación cósmica —“El Sol todos los días se apaga por tu llanto”— que acaba deshaciéndose “como la brisa del olvido” (Pachas, 2024, p. 29); y “Vida sola” exterioriza la tristeza en una naturaleza que se seca: “el pasto seco / Los pájaros se fueron / mis ojos secaron” (Pachas, 2024, p. 30). Incluso “En el silencio de Diegho”, de Diego Alhuay, intensifica la pérdida con equivalencias mayores: “Mi alma, un paisaje desolado / mi corazón, un río que se seca / Te busco en la oscuridad, en el hades” (Pachas, 2024, p. 51). Lo notable de estos textos es que rehúyen la mera confesión lineal. La emoción no se enuncia en bruto: se teatraliza, se cosmifica, se proyecta sobre el espacio exterior hasta adquirir forma imaginal.

En este punto, la ironía romántica ofrece una categoría particularmente útil. Según la crítica, en Schlegel la ironía no equivale a simple burla, sino a una estructura paradójica por la cual el discurso afirma y deshace sus propias posiciones; no destruye el sentido, sino que impide clausurarlo del todo y obliga a producirlo de nuevo (Garnica, 2017; Ventura Ramos, 2015). Algo de esa lógica se percibe en los poemas donde el yo se escinde en figuras incompatibles. “Ángel y demonio”, de Jhon Haneco, explicita la duplicidad de una subjetividad que se presenta a la vez como destrucción y como pureza (Pachas, 2024, p. 31). El texto de Jack Censa Huamán, por su parte, condensa un anhelo de trascendencia seguido de una caída: “cada rato quiero volver a volar y tocar las nubes”, pero “me obligan a regresar” (Pachas, 2024, p. 35). Una reseña responsable no debe psicologizar reductivamente estas escrituras ni confundirlas con transparencia biográfica. Más bien, conviene reconocer que la antología convierte la inestabilidad del yo en materia formal y simbólica. El sujeto adolescente no aparece aquí como identidad compacta, sino como un campo de fuerzas, máscaras y fisuras. Esa es, justamente, una de las zonas de mayor verdad poética del libro.

La mayor virtud de *Todas las lenguas han muerto* consiste en convertir una diversidad de voces estudiantiles en una constelación legible. Aunque el volumen no es homogéneo en calidad ni en acabado, sí lo es en intensidad expresiva y en el horizonte que lo articula. A lo largo de sus

páginas retornan, con variaciones significativas, la insuficiencia del lenguaje, la animación del paisaje, la herida del desarraigo, la persistencia de la memoria andina y la fractura del yo. En sus mejores momentos, la antología demuestra que la poesía puede convertirse en un espacio de conocimiento y de recomposición de los vínculos entre lengua, territorio y comunidad. Por ello, su interés trasciende el ámbito escolar y merece ser incorporada a la discusión sobre la poesía peruana contemporánea, las escrituras regionales y las relaciones entre oralidad, escuela y creación verbal.

Referencias bibliográficas

Alberti, M. (2014-2015). La “poesía de las ciencias” en la obra de Novallas. *Cuadernos del Sur - Letras*, 44-45, 11-28.

Behler, E. (2005). La teoría del lenguaje del primer Romanticismo alemán y su repercusión en Nietzsche y Foucault. *Estudios Nietzsche*, 5, 67-86.

Cerezo Galán, P. (2018). Poesía y filosofía en el Romanticismo: Apuntes sobre Hölderlin y Friedrich Schlegel. *Studia Hegeliana*, 4, 119-136.

Garnica, N. (2017). Apariencia e ironía en la estética del joven Friedrich Schlegel. *Problemata: Revista Internacional de Filosofía*, 8(3), 103-124.

Mendoza Solís, E. J. (2024). Sistema y fragmento: La poética especulativa del primer romanticismo alemán. *Revista de Filosofía*, 124, 151-172.

Ministerio de Cultura del Perú. (2026). Lenguas indígenas u originarias predominantes a nivel provincial y distrital [Anexo de la Resolución Ministerial N.º 000084-2026-MC].

Ministerio de Cultura del Perú. (s. f.). Lista de lenguas indígenas u originarias.

Pachas, R. (Ed.). (2024). *Todas las lenguas han muerto*: Selección de poesía de estudiantes de la I. E. COPRODELI - PALTACC Andahuaylas [Antología escolar].

UNESCO. (2025, mayo 20). Jóvenes de los pueblos Ikitu y Kukama

Kukamiria revitalizan sus lenguas originarias y conocimientos a través de videos animados.

Ventura Ramos, L. (2015). Ironía romántica: Un principio paradójico de representación literaria. *Tópicos del Seminario*, 34, 83-106.

López Soria, José Ignacio. La categoría de cosificación en Lukács. Fondo Editorial EDUNI, 2024, 138 pp.

Luis Manuel Huapaya Medina
Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú
luismanuel.huapaya@unmsm.edu.pe
<https://orcid.org/0009-0007-7202-1512>

En el marco de una publicación del estudio por parte de José Ignacio López Soria sobre el pensamiento de Georg Luckács, nos recuerda inevitablemente la gran preocupación que tuvo López Soria con el filósofo húngaro. En este sentido, *La categoría de cosificación en Lukács* (2024) no es simplemente un cuidadoso estudio de uno de los conceptos más importante de Lukács, sino una rememoración a los años en que López Soria se dedicó con gran énfasis a su filosofía. Una labor que se remonta a la época en que, debido al impacto que le produjo las obras de Luckács, decidió viajar a Hungría, inicialmente con el propósito de estudiar junto al mismo Georg Luckács, pero que con su muerte se encontró, en el Instituto de Filosofía de la Academia de Ciencias de Hungría, con una realidad que no compartía su entusiasmo.

En esta obra, López Soria vuelve al estudio de *Historia y conciencia de clase* (1923) (en adelante HCC), concretamente, al concepto de “cosificación” el cual será abordado luego de unas consideraciones iniciales. El texto se estructura en tres partes: la primera, que consiste en la versión inicial traducida por el propio autor del artículo de 1919 de Lukács *¿Qué es el marxismo ortodoxo?*; la segunda, que lleva por título “Hacia la categoría de cosificación”; y la tercera, titulada “Sobre la categoría de cosificación”.

En “¿Qué es el marxismo ortodoxo?”, López Soria pretende empezar el recorrido que lo llevará a tratar con mayor claridad el concepto de cosificación. En esta parte, el autor presenta la controversia discutida entre los intelectuales marxistas de la época en torno al carácter ortodoxo de las ideas de Marx, los cuales se ven enfrentados ante los repentinos cambios sociales y por el cual ven la posibilidad de ciertas modificaciones. Quizá el objeto de crítica central en este contexto es el del método marxista de la dialéctica revolucionaria, concepto tomado de la filosofía clásica alemana y que, en una pretensión cientificista, pretendieron eliminarla por considerarla obsoleta, sin tener en cuenta que es este concepto el que permite entender las contradicciones internas del capitalismo y su eventual superación.

Luego, en “Hacia la categoría de cosificación”, el autor identifica una etapa ética en Lukács, cuya misión principal es conciliar los objetivos de la revolución con una consideración ética del proceso. En este apartado, en el contexto de una alborotada llegada al poder comunista en Hungría, Lukács emprende su camino hacia Marx, un proceso que le lleva a replantear su filosofía a partir del estudio de la historia, la economía, los movimientos obreros, etc., pero es también aquí donde Lukács expresa su relación problemática con lo dado, con lo inmediato, un rasgo que lo prepara para su teorización de la cosificación. Tras el análisis de algunos artículos que elabora Lukács en esta etapa, se desprenden algunas posturas como el rechazo a la dictadura, el componente ético de la revolución, la transformación interior, la importancia de la educación y el rol de la autoconciencia del proletariado.

El autor también se refiere a los primeros escritos marxistas de Lukács, destacándose *Táctica y ética*, en los que refuerzan esta tendencia ética de su pensamiento. En estos trabajos constituyen un preámbulo ideal HCC en los que se desprenden características como el paso de lo singular a lo general, la noción de la toma de conciencia en el desarrollo social, el autoconocimiento del sujeto-objeto como parte del mismo género suprimiendo teoría y práctica, etc.

Ahora bien, en “Sobre la categoría de cosificación”, López Soria dedica gran parte del texto a contextualizar, presentar trabajos previos de Lukács y dedicarse de lleno a la categoría de cosificación. En este sentido divide esta parte de su obra en “Entorno filosófico y político”, “Asomos a la categoría de cosificación” y “Centralidad de la categoría de cosificación”, cada una de estas partes orientadas a brindar una cabal comprensión del concepto de cosificación.

Entonces, en “Entorno filosófico y político”, el autor nos introduce a la coyuntura intelectual en el que Lukács se forma en Europa, la cual estaba profundamente influenciada en Kant y, en general, del idealismo alemán, tendencias a las que Lukács se ve envuelto y de las que se sumarían posteriormente los neokantianos. En este contexto es cuando Lukács decide estudiar a Hegel y Marx, lo que le permite comprender de mejor manera los fenómenos culturales. Al mismo tiempo, acontecimientos como la revolución bolchevique y la Gran Guerra despierta el debate entre muchos intelectuales socialistas de la época como Eduard Bernstein, Karl Kautsky, Rosa Luxemburg, Anton Pannekoek y Lenin. Lukács tiene especial consideración en este último a quien reconoce aspectos como la misión universal del proletariado, la importancia del papel de los soviets, entre otros.

Luego, en “Asomos de la categoría de cosificación” el autor explora los ensayos previos a HCC en el orden en que fueron publicados. En estos Lukács aboga por la superación de la cosificación producto del capitalismo en la relación del capitalista con el asalariado. Otros de los ensayos que López Soria presenta son: *Conciencia de clase* (1920), en el que Lukács comprende en base a Marx que el capital establece una relación social entre personas mediada por cosas y, por consiguiente, la existencia del proletariado es cosificado producto del capitalismo; en *Rosa Luxemburg como marxista* (1921) presenta a la colectividad de la voluntad y el partido como objetivación, en un sentido positivo, de acto de presencia; y *Observaciones de método acerca del problema de la organización* (1922), nos cuenta que para que el proletario, pueda dejar su estado de cosificación, el papel del partido comunista es clave pues, a diferencia de los partidos tradicionales, orienta su carácter revolucionario a la individualidad del proletario. Así mismo, para Lukács la división del trabajo que no toma en cuenta la condición de humanidad de los trabajadores hace que estos se vuelvan esquemáticos y los reduce al automatismo, o como también diría Marx (1990): “no como relaciones directamente sociales establecidas entre las personas en sus propios trabajos, sino más bien como relaciones cosificadas entre personas y relaciones sociales entre cosas” (p. 79).

Finalmente, en “Centralidad de la categoría de cosificación”, el autor enfoca su estudio en tres aspectos: Comienza con “El fenómeno y el concepto”, luego “El debate sobre las antinomias” y cierra con “El sujeto-objeto idéntico”. En el primer punto, Lukács (1970) expone el carácter de coseidad de los trabajadores que “opone al hombre su propia actividad, su propio trabajo como algo objetivo, independiente de él y que lo domina en virtud de leyes propias, ajenas al hombre” (p. 113). Además, incluye el rol contemplativo entre los agentes de la relación mercantil que preserva esta condición cosificada.

En el segundo punto, Lukács realiza una revisión histórica de la gnoseología moderna-burguesa y expone sus críticas; para empezar, el modelo matemático-racional que prevaleció en la modernidad supuso el cambio del entendimiento de la realidad en sí misma por la de la relación sujeto-objeto, distinguiendo a uno del otro. Lukács argumenta que la preferencia por la especialización en torno al objeto de estudio por parte de la filosofía burguesa propició “el abandono de los hombres a las fuerzas productivas en la sociedad burguesa” (Lukács, 1970, p. 79). Además, significó dejar de lado otras formas de entendimiento como la dialéctica, que comprendía a la totalidad y sus procesos. La filosofía clásica alemana se dio cuenta de la inconsistencia del modelo moderno

y pronto planteó la superación del dualismo sujeto/objeto, dando forma al sujeto-objeto idéntico.

Es así que, en el tercer punto, Lukács analiza esta propuesta señalando su adhesión a la perspectiva marxista de entender al proletariado como el sujeto-objeto idéntico del proceso histórico social, en lo que añade que este no debe ni rechazar una inmediatez que abrace el utopismo abstracto ni tampoco mantenerse en la inmediatez burguesa, sino que debe hacer de esta el punto de partida y rebasarlo. En cuanto a la toma de conciencia, dice Lukács que el proletariado debe lograr una toma de conciencia que se percate del proceso de cosificación presente en su condición como trabajador y así superar esta problemática no al modo de un objeto externo, al más puro sentido del racionalismo burgués, sino de la conciencia como objeto en sí mismo, al estilo de la dialéctica del sujeto-objeto.

De lo tratado, queda claro que la labor filosófica desarrollada por Lukács en su concepto de cosificación fue y sigue siendo de gran relevancia para entender las relaciones económicas y sociales de nuestro mundo. Al mismo tiempo, es igual de reconocible la gran empresa que José Ignacio López Soria hizo en este trabajo, lo cual contribuye no solo a la difusión sino, de alguna manera, a la formación para quienes les interesa el pensamiento de Georg Lukács.

Referencias bibliográficas

López Soria, J. I. (2024). *La categoría de cosificación en Lukács*. Fondo Editorial EDUNI

Lukács, G. (1970). *Historia y conciencia de clase*. Editorial de Ciencias Sociales del Instituto del Libro. <https://www.marxists.org/espanol/lukacs/1923/hcc.pdf>

Marx, K. (1990). *El Capital. Crítica de la economía política*. Tomo Primero. Libro 1: Proceso de producción del capital. Editorial Progreso. <https://www.marxists.org/espanol/m-e/capital/karl-marx-el-capital-tomo-i-editorial-progreso.pdf>

Entrevistas

José Ignacio López Soria: filosofía, historia y compromiso con lo social

*Entrevista realizada por Rubén Quiroz
Miraflores, Lima*

José Ignacio López Soria es una figura ineludible de la filosofía peruana contemporánea. Su trayectoria une, de manera infrecuente, la vocación por el pensamiento abstracto con una larga práctica de gestión institucional. Nacido en Extremadura, España, llegó al Perú como joven novicio jesuita y construyó aquí una vida intelectual que abarca la historia de las ideas, la filosofía política, un cierto asomo a la literatura, los estudios sobre la modernidad peruana y el pensamiento crítico latinoamericano. Fue rector de la Universidad Nacional de Ingeniería (UNI) y ha publicado obras fundamentales sobre el fascismo en el Perú, el pensamiento de Baquijano, el Mercurio Peruano y la presencia de Mariátegui en la filosofía peruana. Esta conversación tuvo lugar en su casa de Miraflores y recorre los momentos decisivos de una biografía intelectual marcada por la curiosidad, el rigor y el compromiso con lo social.



Figura 1. José Ignacio López Soria durante su infancia en Extremadura, España.

Nota. Fotografía cortesía del entrevistado.

I. Orígenes: Extremadura, la vocación y los jesuitas

Rubén Quiroz (RQ):

José Ignacio, me gustaría comenzar esta conversación por tus inicios. ¿Cuándo y por qué llegaste al Perú, y qué hay en tus orígenes familiares que pueda explicar esa vocación tan marcada por el pensamiento?

José Ignacio López Soria (JILS):

Nací en un pueblo pequeño de Extremadura, en una época en que ese pueblo tenía alrededor de 4000 habitantes, pero luego, como tantos otros pueblos se despobló. El proceso de industrialización en España convocó la fuerza de trabajo hacia las ciudades y los pueblos se fueron vaciando. Vengo de una familia amplia con formas de vida diversas, pero con un cierto predominio de curas y de maestros. Mi padre era comerciante, pero el entorno en el que me crié estaba poblado de figuras religiosas y docentes: dos tíos curas, hermanos de mi abuela, y varios tíos maestros de primaria, además de mi abuela. En ese ambiente fue creciendo en mí la vocación religiosa. Quise ser como mis tíos curas; lo de maestro me atraía menos, quizá porque los curas en los pueblos tenían más figuración y ello me llamaba más atención.

A pesar de que mi familia no tenía recursos para enviarme a Madrid a estudiar, uno de esos maestros —que además era tío mío— habló de mí a un jesuita que pasó por el pueblo. Le dijo que tenía un sobrino que quería ser cura y que era un muchacho capaz y estudioso. Y ese jesuita me convocó y me preguntó si quería ser jesuita e ir a estudiar a Madrid al colegio de los jesuitas. Naturalmente el jesuita habló luego con mis padres. Llegó después otro jesuita para “examinarme” y se me otorgó una beca para hacer los estudios de bachillerato (aquí sería “secundaria”) en el colegio de los jesuitas de Madrid.

El colegio no era un seminario, sino un colegio normal con más de mil alumnos y dos particularidades: tenía un pequeño internado para alrededor de 30 alumnos que queríamos ser jesuitas y, además, compartía espacio con una facultad de ingeniería regentada también por los jesuitas. Al terminar los estudios de “bachillerato” (secundaria) entré efectivamente a los jesuitas, como 18 más de mis compañeros. Estábamos a mediados de la década de 1950, es decir, pocos años después de la guerra civil española y de los tiempos difíciles que la siguieron, cuando todavía se veía el ingreso a las órdenes religiosas como una “salida” bastante

común para la gente joven.

Rubén Quiroz (RQ):

¿Y cómo llegaste al Perú?

José Ignacio López Soria (JILS):

Después de un año de noviciado en España, me ofrecieron la posibilidad de venir al Perú. Yo tenía dieciocho o diecinueve años, y no tenía ningún inconveniente; todo lo contrario. Era extremeño, sabía que Pizarro había sido extremeño, sabía que el Perú estaba en Sudamérica y cuatro cosas generales y nada más. Pero me dijeron: "¿quieres ir al Perú?" y respondí que sí, por supuesto, ¿por qué no? Señalo que no se me dijo si quería ser "misionero" en el Perú, sino simplemente si quería seguir formándome y luego trabajar en el Perú.

La formación académica para ser jesuítica comenzaba con humanidades clásicas, con énfasis especial en literatura —clásica, española y latinoamericana; principalmente-, seguía luego la filosofía y terminaba con la teología. En el Perú, las promociones eran pequeñísimas, de tres o cuatro miembros, mitad peruanos, mitad españoles. En ese contexto, los superiores advirtieron que me gustaba estudiar, y me destinaron a la matemática. El padre Mac Gregor, designado entonces superior de los jesuitas en el Perú, quería constituir un sólido grupo de jesuitas científicos (matemáticos, físicos, economistas, etc.). Y a mí me destinó a estudiar matemáticas. Ello no me impidió seguir con mis estudios de humanidades, de los que recuerdo con particular agrado la lectura de los clásicos griegos y romanos y mi trabajo final de la búsqueda del "hombre americano" en cuatro famosas novelas: *Don Segundo Sombra* (R. Güiraldes), *El mundo es ancho y ajeno* (C. Alegría), *Doña Bárbara* (R. Gallego) y *La vorágine* (J. E. Rivera).



Figura 2. *José Ignacio López Soria (derecha) junto al jesuita F. Muguiro realizando copias en mimeógrafo.*

Nota. *Fotografía cortesía del entrevistado.*

II. El giro filosófico: de las matemáticas al existencialismo

Rubén Quiroz (RQ):

¿Cómo pasas entonces de la matemática a la filosofía?

José Ignacio López Soria (JILS):

Cuando llegó el momento de ir a estudiar filosofía me enviaron a España y mi superior, Mac Gregor, me dejó claro el plan: haría solo dos años de filosofía en vez de tres, que era lo normal; me contentaría con aprobar y el resto del tiempo lo dedicaría a las matemáticas. Pero estudiando en Alcalá de Henares, donde había profesores jesuitas realmente muy buenos, la filosofía me atrapó. Además, semanalmente, me iba a la Facultad de Filosofía de la Universidad de Madrid a seguir las clases de

don José Luis López Aranguren, que era un extraordinario profesor. Y eso fue determinante.

Estaba yo estudiando filosofía en España cuando hicieron al P. Mac Gregor rector de la PUCP y los jesuitas tuvieron a nombrar a otro superior. A este otro superior le dije directamente: "A mí me gusta mucho más la filosofía que la matemática, déjeme estudiarla." Y me liberó de las matemáticas. Ello me permitió dedicarme enteramente a la filosofía, especialmente a la que más me atraía, la moderna y la contemporánea. Afortunadamente en los jesuitas esto era posible porque los profesores ponían menos empeño en la filosofía escolástica. El énfasis estaba puesto en la filosofía moderna (Descartes, Kant, Hegel, con asomos a Marx) y en Kierkegaard, Scheler, Mounier y los entonces contemporáneos (Camus, Sartre, Heidegger, Jaspers, Wahl, Marcel, Escuela de Frankfurt ...), con escasa, si alguna, atención a todo lo cercano a positivismo y neopositivismo. Yo me incliné más por Jaspers. Me cautivó *La fe filosófica*, como me absorbieron antes *Discurso del método* y *Crítica de la razón pura* y, siempre, *Crimen y castigo*. Mis primeros trabajos filosóficos fueron sobre Jaspers, sobre cuya obra hice luego mi tesis de doctorado en filosofía en Lima.

Además, el ambiente en Alcalá era abierto: se invitaba a dar conferencias a filósofos, intelectuales, directores de cine y otros académicos de Madrid. Esto, sumado a que la segunda mitad de los años sesenta era una época de apertura en la España franquista, hizo posible una formación francamente rica.

III. La crisis de fe y el regreso al Perú



Figura 3. *Con M. Giusti y G. Vattimo en Lima.*

Nota. *Fotografía cortesía del entrevistado.*

Rubén Quiroz (RQ):

Con esa formación filosófica y esa apuesta intelectual ya definida, ¿cómo fue el regreso al Perú? ¿Llegaste con un proyecto claro?

José Ignacio López Soria (JILS):

Volví al Perú más que con un proyecto, con un problema. Un problema de fe muy fuerte. Tan fuerte que pensé no volver, quedarme en España para salir de los jesuitas. Pero algunos profesores de confianza, entre ellos José María Gómez Caffarena, que era uno de los mejores filósofos jesuitas de esa época, me convencieron de que esas crisis de fe son frecuentes en quien se dedica seriamente a la filosofía, y que suelen ser transitorias. Me convencí —o me dejé convencer— y regresé al Perú. Creo que los jesuitas cometían en ese punto un error importante: te ofrecían una formación humana de muy alto nivel, con excelentes profesores, pero la formación religiosa no crecía en la misma proporción. Quienes te dirigían espiritualmente no tenían el mismo nivel que los que te formaban intelectualmente. Eso hice notar varias veces, y algunos lo reconocían. Ese desequilibrio fue parte de lo que fue enfriando mi fe. Y claro, está también la dimensión de la juventud: uno crece física e intelectualmente y tiene sus propias orientaciones y necesidades. Cuando volví al Perú, yo ya estaba convencido de que había perdido la fe, aunque los que me aconsejaban me decían que era transitorio. Seguí practicando la vida religiosa sin creer en ella. Eso puedes soportarlo un tiempo, pero no indefinidamente, así que decidí salir de los jesuitas.

Rubén Quiroz (RQ):

Y en ese proceso de adaptación al Perú, enseñaste en el Colegio de la Inmaculada y tuviste alumnos que después se convirtieron en filósofos reconocidos.

José Ignacio López Soria (JILS):

Sí. Tuve como alumnos —no todos en la misma promoción ni necesariamente en cursos de filosofía— a José Carlos Ballón, Fidel Tubino, Alberto Cordero y Miguel Giusti. Fueron alumnos míos en el colegio y alguno de ellos me echa la culpa de su vocación filosófica y hasta de su espíritu crítico, cosa que recibo con mucho gusto.

Además de enseñar en el colegio, me propuse continuar mis estudios.

Tenía ya la licenciatura en filosofía, hecha en España, en Alcalá de Henares, y quería ahora sacar el doctorado en filosofía y estudiar la carrera de historia del Perú en la Pontificia Universidad Católica del Perú. No era, por cierto, el primer jesuita que hacía una cosa parecida. Los superiores me apoyaron plenamente y pude efectivamente hacerlo, pese a la oposición del P. Mac Gregor, por entonces rector de la PUC, quien no olvidaba que yo había rechazado dedicarme a las matemáticas. Tengo que añadir, sin embargo, que, años después, Mac Gregor me pidió disculpas por las trabas que había puesto a mi desarrollo profesional y hasta me hizo saber que se sentía orgulloso de mis logros académicos.

En la Universidad Católica presenté para el doctorado en filosofía la tesis “El llamado de la trascendencia. El itinerario metafísico de Karl Jaspers”, para cuya elaboración conté con la tutoría del profesor Onorio Ferrero y con los consejos de maestros como Víctor Andrés Belaúnde, Honorio Delgado, Beatriz Benoit y Luis Felipe Guerra Martinière.

Mientras elaboraba la tesis de filosofía hice los cursos de la entonces llamada “doctoral de historia”. Me movió a ello mi vieja afición a la historia y mi necesidad de asentar la reflexión filosófica en una realidad concreta. Y esa realidad era la peruana, para mí insuficientemente conocida. Me dirigió la tesis doctoral, que hice sobre el Baquijano y Carrillo,

IV. Lukács, el socialismo y la crítica filosófica



Figura 4. *Siguiendo atento (segunda fila a la izquierda) charla en la Universidad Eötvös Loránd de Budapest.*

Nota. Fotografía cortesía del entrevistado.

Rubén Quiroz (RQ):

Tu producción intelectual tiene un momento de encuentro decisivo con Lukács. ¿Cómo llegaste a él, y qué significó esa relación?

José Ignacio López Soria (JILS):

Después de salir de los jesuitas, comencé a trabajar en diversas universidades de Lima: San Marcos, la Agraria, la Católica, la Universidad de Lima, la Universidad Peruana de Ciencia y Tecnología —actual Ricardo Palma— y la UNI. Algunos de estos ambientes eran social, política e ideológicamente distintos a los que yo había frecuentado. Y en ese nuevo entorno fui desarrollando posiciones más críticas, más de izquierda, si se quiere, y acercándome al socialismo. Pero el socialismo al uso, difundido a través de manuales soviéticos, no me atraía para nada. Lo encontraba dogmático, semejante al dogma religioso del que yo me había apartado. Entonces encontré en *Historia y consciencia de clase* de Lukács algo radicalmente diferente: un socialismo enraizado en la tradición filosófica occidental, que yo conocía y que me interpelaba. Lukács fue el autor que me permitió sistematizar ese acercamiento progresivo a posiciones socialistas, pero desde un socialismo abierto, aunque no por ello menos crítico. También a este respecto tuve suerte: la Academia de Ciencias de Hungría me concedió dos veces beca para hacer investigación en Budapest, y la UNI, en donde yo era profesor, apoyó el proyecto. Pasé, así, 5 años, en dos períodos, haciendo investigación en el “Archivo y biblioteca Lukács” de Budapest y, de paso, enseñando en la Universidad de Ciencias Loránd Eötvös de la misma ciudad.



Figura 5. *En el medio, con chompa roja, con colegas profesores y líderes de ONG en Túnez.*

Nota. *Fotografía cortesía del entrevistado.*

V. La historia de las ideas y el pensamiento peruano

Rubén Quiroz (RQ):

En la ruta por la historia peruana, una de tus contribuciones más originales fue recuperar el pensamiento conservador y, dentro de él, el fascismo. ¿Cómo llegaste a ese tema?

José Ignacio López Soria (JILS):

Cuando yo andaba tratando de ubicarme en el mundo universitario, en la segunda mitad de la década de 1960, me invitaron a ofrecer una conferencia en la Universidad de Lima sobre el pensamiento peruano y lo hice enfatizando la presencia del pensamiento conservador. Por entonces, en los ámbitos universitarios que yo comenzaba a frecuentar, se entendía como “pensamiento peruano”, principalmente, el de González Prada, Haya, Mariátegui y poco más. El pensamiento conservador era, en ese entorno, dejado de lado. Por mi procedencia académica, yo me había acercado a Riva-Agüero e incluso había recibido de Víctor Andrés

Beláunde, como he mencionado arriba, importantes sugerencias para mi tesis sobre Jaspers. Es más, la primera conferencia de filosofía que ofrecí fue sobre Jaspers y lo hice invitado y presentado por V.A. Belaúnde en el Instituto Riva-Agüero, institución que me incorporó a sus seminarios y actividades y me dio siempre facilidades para avanzar en mis trabajos.

Añádase a lo dicho que yo venía, familiar y académicamente, de un entorno conservador y a ello se añadía que me había educado en la España de Franco en donde había sido testigo de la convivencia entre conservadurismo y fascismo. Tenía, por todo ello, un cierto olfato para percibir fascismo en los ámbitos conservadores. Lo advertí, primero, en Riva-Agüero y luego en el propio Belaúnde. Y estas primeras “sospechas” se confirmaron luego por algo externo a ellas. En la editorial Mosca Azul, para la que yo hacía trabajos esporádicamente, Abelardo Oquendo y Mirko Lauer me propusieron la idea de organizar y dirigir la edición de una colección de libros que se llamaría “Biblioteca del pensamiento peruano”. Acepté la propuesta y acordamos que la primera tanda -desgraciadamente fue también la última- estaría compuesta por cuatro antologías del pensamiento: mítico, indigenista, socialista y fascista, encomendadas, respectivamente, a los historiadores Franklin Pease, José Tamayo Herrera, Alberto Flores Galindo y a mí mismo.

Comencé entonces a reunir materiales para el volumen sobre el fascismo, apoyándome, inicialmente, en el trabajo pionero sobre el tema que había hecho el profesor sanmarquino Willy Pinto Gamboa, titulado *Sobre fascismo y literatura [en el Perú]: (La guerra civil española en la "Prensa", "el Comercio" y la "Crónica" (1936-1939)* (Lima: Cibeles, 1983). Mi trabajo comenzó por Riva-Agüero de cuya adhesión al fascismo había pruebas evidentes en sus escritos. La búsqueda de autores y textos me llevó a los periódicos, revistas y libros de la época. A los textos reunidos -que muestran claramente la adhesión al fascismo de algunos pensadores y propagandistas peruanos- añadí una introducción muy personal, elaborada desde mi propia experiencia de vida en la España franquista y de indagación en el pensamiento peruano.

Rubén Quiroz (RQ):

También trabajaste el Mercurio Peruano y la figura de Baquijano, que se emparentan con esa preocupación por los núcleos fundacionales del pensamiento republicano.

José Ignacio López Soria (JILS):

Sí, así es. De la historia del Perú, la época que más me atrajo fue la

emancipación. Mi tesis de doctorado en historia fue sobre el pensamiento de José Baquijano y Carrillo. Me apoyó y asesoró en el trabajo el Dr. José Agustín de la Puente de quien, pese a mis diferencias, aprendí algo, para mí, fundamental: a sentir y querer la historia del Perú como propia. Terminada la tesis, Franklin Pease la publicó de inmediato en la revista *Historia y Cultura* del Museo de Nacional de Historia. Después, Antonio del Busto me invitó a escribir un libro para una colección de historia, que él dirigía, de la editorial Arica. Escribí y se publicó *La descomposición de la dominación hispánica en el Perú*, que era el tema en que más me había concentrado. Al mismo tiempo, la Comisión Nacional del Sesquicentenario convocó a varios concursos; uno de ellos para historiadores y profesores nacionales, otro para estudiantes de secundaria, etc. En el concurso para profesores nos declararon ganadores a María Luisa Rivara de Tuesta, por un trabajo sobre la filosofía en la emancipación, y a mí por el estudio sobre la ideología económica en el *Mercurio Peruano*. El concurso para alumnos fue ganado por el hoy diplomático e historiador Hugo Pereira.

Desde el principio me di cuenta de que, de la historia del Perú, me interesaba especialmente la historia de las ideas, área para la cual me sentía más preparado por los estudios de filosofía.

VI. La modernidad peruana y el proyecto ingenieril

Rubén Quiroz (RQ):

Hay una dimensión de tu trabajo que me parece especialmente original: tu lectura del proyecto modernizador peruano a través de los ingenieros. ¿Cómo construiste esa perspectiva?

José Ignacio López Soria (JILS):

Después de pasar por varias universidades, mi trabajo se concentró en la UNI. Además de espacio para enseñar, encontré en la UNI un ámbito muy propicio para el enriquecimiento intelectual. Eran los años de la revista *Amaru*, del debate García Márquez / Vargas Llosa, etc. A mí se me encargó muy pronto que escribiera la historia de la UNI, haciendo previamente la investigación correspondiente. Ello me llevó al estudio de la segunda mitad del siglo XIX y, más concretamente, al descubrimiento, para mí, del papel desempeñado por las ingenierías y los ingenieros -además de los médicos- en los procesos de racionalización de la vida social en muchos de sus ámbitos, lo que, a mi ver, completaba y socializaba la tarea iniciada por los ilustrados. Ello iba de la mano de

los procesos de profesionalización de las actividades sociales y, lógicamente, de la creación y puesta en marcha de espacios para la formación de profesionales. Es decir, se ve en general una “profesionalización” de las actividades y una institucionalización de los quehaceres, lo que lleva consigo un arrinconamiento de antiguos actores sociales (frailes, monjas, curanderos, alarifes, etc.), muchos de los cuales, por cierto, ponían lo mejor de sí mismos en la tarea que desempeñaban.

Es decir, en la segunda mitad del siglo XIX y primeras décadas del XX tiene lugar en el Perú un importante proceso de profesionalización de las actividades humanas, privadas y públicas, que no estudiamos ni valoramos suficientemente. Hay, diríamos, un fortalecimiento significativo de la profesionalización e institucionalización de los quehaceres sociales. Hasta entonces, muchas funciones esenciales estaban en manos de personas sin formación especializada. La salud, por ejemplo, estaba en manos de curas y monjas, que hacían lo que podían con toda la generosidad del mundo, pero sin conocimiento médico. A partir de la segunda mitad del siglo XIX, comienza a estar la salud en manos de médicos. Lo mismo puede decirse de la educación, las construcciones, la administración pública y privada, la actividad agrícola, etc.

Los quehaceres comienzan a estar en manos de profesionales que no solo saben hacer lo que hacen, sino que saben por qué lo hacen y buscan cómo hacerlo mejor. Acumulan experiencia y reflexionan sobre ella. Tienen detrás una experiencia acumulada por generaciones, no solo su propia experiencia personal. El desarrollo de la profesionalización de las actividades en el Perú contribuye muy significativamente a la modernización del país. El Perú no comienza a ser moderno cuando declara la independencia sino cuando comienza a gobernarse a sí mismo. Y ese proceso está relacionado con la profesionalización de la que venimos hablando.

En ese contexto, y concretamente en lo relativo a las condiciones materiales de existencia y de reproducción social, los técnicos, ingenieros y arquitectos desempeñan papeles fundamentales. De hecho, así fue en la segunda mitad del siglo XIX y primeras décadas del XX. Para construir país y unirlo había que conectarlo, y para ello se piensa y se boceta una red ferrocarrilera con dos vías longitudinales, una por la costa y otra por la sierra, y seis transversales. El ferrocarril central, que de hecho se construyó, era visto como una de las líneas transversales. Había en estas ideas un proyecto país en el que pensaban los ingenieros, arquitectos y técnicos cuando proponían y desarrollaban sus proyectos de articulación territorial.

Al mismo, sin embargo, quedó acuñado el nombre de “República Aristocrática” para referirlo precisamente a parte de esa época, lo que ha contribuido a poner menor atención en importantes logros de entonces como el empeño por la institucionalización y profesionalización de las actividades humanas y los esfuerzos por expandir la racionalidad y la modernidad en la vida social.

VII. Adiós a Mariátegui: modernidad, posmodernidad y Estado-nación

Rubén Quiroz (RQ):

Uno de tus libros más comentados es el que has llamado Adiós a Mariátegui. ¿En qué sentido ese título debe entenderse?

José Ignacio López Soria (JILS):

Debo aclarar primero que fue, en parte, un juego literario. El título surgió a partir de una nota sobre un libro de David Sobrevilla acerca de Mariátegui. Conviene, además, no olvidar que el libro tiene un subtítulo: “Pensar el Perú en perspectiva postmoderna”. Lo que yo propongo no es despedirse de Mariátegui mismo, sino de la lectura canonizada, dogmática, cuasi religiosa que se ha hecho de él. En realidad, habría sido más preciso llamarlo *Adiós a los mariateguistas*. Mariátegui va mucho más allá de lo que sus seguidores “ortodoxos” nos dicen de él. Pero es cierto que, consciente del entorno de globalización y debilitamiento de los Estado-nación propio de nuestro tiempo, insistir en un Mariátegui encerrado en la categoría de lo nacional resulta insuficiente. Por eso digo que no hay que dejar el lado el subtítulo del libro, la referencia al debate sobre las perspectivas postmodernas.

Cuando escribí ese libro estaba muy involucrado en la polémica modernidad-posmodernidad. Desde la modernidad, en ciertos ámbitos, el Estado-nación es la unidad básica de análisis. Pero desde hace décadas esa categoría se ha ido erosionando. No solo el mercado, sino el propio proceso productivo, se ha transnacionalizado, como se han globalizado aspectos y variables fundamentales de nuestro trabajo, de nuestra cotidianidad, de nuestros insumos culturales, etc. En este contexto, el concepto de Estado-nación ha perdido parte de su vigencia. Y si eso es así, el Mariátegui que los mariateguistas han construido —desde una lectura nacionalista y hasta provinciana del gran pensador peruano— no alcanza para pensar el presente.

La reflexión posmoderna critica el confinamiento de las perspecti-

vas en el ámbito de los estados-nación y ello no solo porque vivimos en tiempos de globalización sino porque lo que nos corresponde como seres humanos es situarnos, para saber a qué atenernos, mirando a la especie humana como marco de referencia. Desde esta perspectiva no es difícil advertir que la organización de las sociedades humanas en la forma de estados-nación es, efectivamente, una forma histórica de organización de la convivencia, como lo fue el feudalismo, pero tan transitoria como las anteriores.

Rubén Quiroz (RQ):

Y eso conecta con tu trabajo sobre la interculturalidad y la asimetría entre culturas.

José Ignacio López Soria (JILS):

Exactamente. Lo que, a este respecto, yo critico es que se pretenda pasar de la primacía indiscutible de lo nacional a una globalización homogeneizadora porque ello supondría simplemente hacernos de un problema aún mayor. Una globalización que fuera, en realidad, una “norteamericanización” del mundo sería trasladar al extremo precisamente lo nacional convirtiendo una cultura particular en universal e imponiéndola a todo el mundo. Yo apunto, por el contrario, a un diálogo entre las culturas, reconociendo las asimetrías existentes entre ellas y entendiendo las diferencias como fuentes de enriquecimiento mutuo. Pero ello no debe impedir reconocer que hay grupos humanos que tratan de imponer coercitivamente las condiciones -incluidas las culturales- para el predominio de sus propios intereses.

VIII. El rectorado de la UNI: pensamiento y gestión



Figura 6. *José Ignacio López Soria, como rector de la Universidad Nacional de Ingeniería, condecorando a María Reiche.*

Nota. *Fotografía cortesía del entrevistado.*

Rubén Quiroz (RQ):

Tu vida ha tenido también una dimensión de gestión institucional. Fuiste rector de la Universidad Nacional de Ingeniería, que es la universidad de ingeniería más importante del Perú. ¿Cómo llegaste al rectorado y qué supuso esa experiencia?

José Ignacio López Soria (JILS):

Yo nunca pensé que iba a ser rector, ni siquiera cuando ya faltaban pocos días y sabía que iba a ser elegido por la mayoría del grupo. Un colega y vecino, Abelardo Oquendo, se encontró en la calle con Malena, mi esposa, y le dijo: "Espero que a José Ignacio no se le ocurra la locura de ser rector." Tenía razón en el sentido de que era una empresa compleja para alguien con mi perfil y preveía, además, que el rectorado me alejaría del trabajo académico.

Había en la UNI un grupo que se llamaba Renovación —como los ha-

bía en San Marcos y en otras universidades— que buscaba una cierta democratización de la gestión universitaria. El poder en las universidades, como herencia del entonces reciente gobierno militar, estaba aún muy concentrado. Las facultades habían sido sustituidas por los programas académicos y los alumnos no participan en la gestión de la institución. Nuestro grupo se proponía participar directivamente en la reintroducción del sistema de facultades, contribuir a la democratización interna, fortalecer la relación universidad/sociedad y mejorar los niveles académicos. Había otro candidato, un ilustre ingeniero y excelente profesor, pero al final no convenció al grupo. Por otra parte, el sector conservador había queda arrinconado. Entonces un miembro del grupo, no recuerdo quién, propuso mi nombre. Yo era conocido y estimado en la UNI por mis trabajos sobre la historia de la institución y de la ingeniería. Se me veía internamente como alguien familiarizado con los quehaceres de la UNI, aunque no era ingeniero. Así, llegué al rectorado sin buscarlo y sin esperarlo. Y ello, naturalmente, como había previsto Oquendo, hizo que mi trabajo propiamente académico disminuyera notablemente. Entré, sin embargo, en un área, la gestión institucional, que seguí luego ejerciendo en otros entornos y me las arreglé para que, en cierta medida, fuera compatible con el trabajo propiamente académico.

Rubén Quiroz (RQ):

Creo que esa trayectoria también manifiesta una vocación humanista coherente: la defensa de la educación pública y del acceso para una población como la nuestra, donde las oportunidades siguen siendo escasas y muchas familias llevan décadas peleando su propia sobrevivencia.

José Ignacio López Soria (JILS):

Sí, y eso se conecta con algo que ha sido constante en mi trayectoria: la convicción de que en la sociedad no basta con progresar, hay, además y al mismo tiempo, que distribuir equitativamente; la distribución importa tanto o más que el progreso. Como se sabe bien, el sistema capitalista se orienta fundamentalmente hacia la acumulación y descuida la distribución o la supedita enteramente a la primera. Y eso tiene consecuencias graves: en nuestro país, por ejemplo, sobreabunda la informalidad y ello no porque a la gente -el 70% u 80% de los peruanos- prefieran vivir en los márgenes sino, esencialmente, porque nos hemos dado, especialmente en el orden económico, una formalidad que produce informalidad en abundancia en vez de absorberla.

IX. Fe, ateísmo y el rol de la filosofía hoy

Rubén Quiroz (RQ):

José Ignacio, ya en la parte final de esta conversación: ¿cómo es hoy tu relación con Dios, después de una trayectoria tan marcada por la búsqueda espiritual?

José Ignacio López Soria (JILS):

Ya no tengo ninguna relación con ningún dios. Soy ateo en el sentido tradicional del término: no "contra Dios" —la a es privativa, no adversativa—, sino sin Dios. No me queda, creo yo, ningún rastro de creencia religiosa. Comprendo, sin embargo, que la gente tenga creencias y realice prácticas religiosas, que yo, por cierto, respeto. Lo que sí tengo es fe en la posibilidad de mejoramiento de la convivencia humana, y trabajo por ello. Esa es la fe que me ha quedado.

Rubén Quiroz (RQ):

¿Cómo describirías tu propia vida intelectual en este momento?

José Ignacio López Soria (JILS):

He ido cambiando a lo largo de los años. Durante mucho tiempo me dediqué con convicción al socialismo como ideal, entendido no dogmáticamente, sino como una apuesta por una participación más justa de los bienes sociales. El tema de la distribución me sigue convocando. Creo que las enormes diferencias sociales son catastróficas y que el origen está en las formas macroeconómicas: el capitalismo contemporáneo se ha centrado en la acumulación y ha dejado de lado la participación colectiva. En pequeña escala, eso es lo que vivimos en países como el nuestro. Hoy tiendo a pensar estos problemas en clave global, no regional ni nacional. Y creo que lo fundamental, desde el punto de vista ontológico, es que lo más característico de lo humano es la socialidad, idea que no disminuye, por cierto, la importancia de la inteligencia y la voluntad. Lo que más nos distingue de otras formas de vida es esa socialidad. En los seres de la naturaleza hay también ciertos niveles de socialidad, pero sin la complejidad y la riqueza que ella tiene en los seres humanos.

Si eso es ontológicamente correcto, deberíamos organizar la vida social de modo que desarrolle lo que nos es más propio, la socialidad. Y, sin embargo, el capitalismo va exactamente en la dirección contraria: es la absolutización del individuo y la acumulación privada. Ese es el núcleo del problema, pienso yo y, por eso, mis preocupaciones teóricas,

desde hace algunos lustros, se centran en tres temas: interculturalidad, globalidad y socialidad.

Rubén Quiroz (RQ):

¿Y qué papel cumple la filosofía en ese contexto, en este mundo marcado por la incertidumbre, el autoritarismo y las narrativas excluyentes?

José Ignacio López Soria (JILS):

Es papel fundamental de la filosofía, a mi juicio, contribuir a que tome mos conciencia de que la socialidad es característica esencial, ontológica, de la especie humana, y ello debería llevarnos a actuar en consecuencia. Entiendo por socialidad no solo la necesidad (biológica, psíquica, social ...) que tenemos del otro, sino la capacidad de construir y desarrollar formas de vida compatibles y compartibles con otros seres humanos. Cuando se pone énfasis en la socialidad como característica ontológica, esencial, de los seres humanos, la interculturalidad y la globalidad, para no hablar de la participación equitativa de los bienes sociales, aparecen como componentes esenciales de la vida humana.

La filosofía no puede sola construir un mundo como aquel al que apunta la reflexión anterior, un mundo en el que la socialidad marque la pauta en asuntos como equidad, justicia, etc. pero la filosofía puede contribuir a que se tome conciencia de esta realidad ontológica, y debe hacerlo, pienso yo, dialógicamente, sin dogmatismos, contrastando perspectivas, articulando diversidades y no como fruto de un mandato político de cortas y estrechas miras. A eso me gustaría seguir dedicándome, a pensar esta problemática y a contrastarla con otras reflexiones. Esa es, en definitiva, para mí, la tarea.

Rubén Quiroz (RQ):

Muchas gracias, José Ignacio.

José Ignacio López Soria (JILS):

Muchas gracias a ti por esta larga y estimulante conversación.



Figura 7. *José Ignacio López Soria en su biblioteca personal durante la entrevista.*

Nota. *Fotografía cortesía del entrevistado.*

Entrevista a Pablo Quintanilla: "La vida es demasiado corta para no hacer lo que te gusta"

*Entrevista realizada por Rubén Quiroz
Miraflores, Lima*

Pablo Quintanilla, además de profesor principal de filosofía en la Universidad Católica del Perú, suele difundir en medios de comunicación sus opiniones sobre la coyuntura. Por lo tanto, es un comprometido ciudadano que conecta sus enfoques con los sucesos en el país. El 27 de marzo, nos reunimos en la ciudad de Lima, en la cafetería de la librería Sur, en San Isidro.



Figura 1. Pablo Quintanilla en la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), Lima, 2019.

Nota. Fotografía cortesía del entrevistado.

I. Orígenes y formación

Rubén Quiroz (RQ):

Pablo, en primer lugar, gracias por acompañarme en esta entrevista y tomar un café, como corresponde un viernes por la mañana, en una ciudad que está entrando al otoño. Me gustaría que comencemos esta charla sobre tus orígenes como filósofo. Entiendo que ha habido un punto en

tu vida en el que tomaste esta decisión, pero para aquellos que estudiamos filosofía, sabemos que no suele ser fácil. Cuéntanos las razones por las cuales optaste por esta carrera, cómo fue tomado por tu círculo familiar y tal vez hasta amical. Y luego, ¿cómo fue tu formación fundamentalmente en el pregrado?

Pablo Quintanilla (PQ):

Bueno, muchas gracias, Rubén, por esta invitación. Es un honor y un gusto siempre conversar contigo. A mí siempre me gustó leer. Comencé, como la mayor parte de los lectores, leyendo literatura: novela, cuento, poesía, en gran medida influido por mi padre, que era un gran lector. Mi padre ya falleció, pero no solo leía, sino que escribía poesía; incluso publicó un libro. Estuve familiarizado desde relativamente joven con el mundo de las palabras, pero en cierto momento ya no solo me interesó el lenguaje o la literatura, sino que me interesaron las preguntas. Recuerdo que había dos preguntas que me torturaban y me quitaban el sueño. Una era: ¿Qué es el tiempo? ¿Cómo es esto de que nosotros fluimos en el tiempo o cómo es esto de que el tiempo fluye en nosotros?

Rubén Quiroz (RQ):

¿Qué edad tenías en esa época?

Pablo Quintanilla (PQ):

Yo tendría unos 16 años. Y la otra pregunta que me torturaba era el espacio: ¿Dónde se acaba el universo? Y si el universo se acaba, ¿qué viene después? Y si algo viene después, entonces, ¿existe? Y si existe, entonces no puede ser la no existencia. El espacio y el tiempo eran los dos temas que me interrogaban, que me interesaban. Recuerdo perfectamente haber estado en una ocasión conversando con mi padre, que fue una gran influencia para mí. Lo recuerdo con muchísimo cariño y lo extraño mucho. Mientras él tomaba un trago (probablemente yo, quizá, una Coca-Cola), yo le hacía estas preguntas, y entonces él me miró y dijo: "Estas son preguntas filosóficas". Y ahí me enteré de que existía algo que se llamaba filosofía. Antes no lo sabía; estoy hablando de, como te digo, quince o dieciséis años.

Empecé a leer algunos manuales de filosofía que me empezaron a enrumbar. Pero desde muy joven lo que me interesaba era la filosofía del lenguaje, y probablemente ha sido el hilo conductor a lo largo de mi vida, no solo por mi interés en la literatura, sino porque el lenguaje es el instrumento de la filosofía y, probablemente, también el objeto de la filosofía.

Mientras que el físico trabaja con objetos en movimiento y el químico orgánico trabaja con criaturas vivas, el filósofo trabaja con conceptos. Los conceptos no siempre están lexicalizados; a veces hay conceptos que no están instanciados en palabras, pero lo normal es que sí lo estén. Entonces, el filósofo trabaja con esa materia prima, que es el lenguaje, pero también trabaja con la herramienta, que es el lenguaje.

Esos son mis orígenes. Luego yo le dije a mi papá que quería estudiar filosofía, y mi papá tuvo una respuesta sabia. Me dijo: "Tú estudia lo que tú quieras, yo te voy a apoyar en el pregrado, pero eso sí, una vez que termines tu carrera, ni un sol más". Creo que fue realmente muy bueno para mí, porque eso me hizo entender que yo tenía que ser suficientemente, ¿cómo llamarlo?, agudo, como para poder sobrevivir en esta profesión tan peligrosa o dedicarme a otra cosa. Yo tenía un plan B, un plan C, un plan D, pero lo que quería era el plan A.

Entré a la Universidad Católica. Los temas que me interesaban eran filosofía del lenguaje y filosofía de la mente, pero sobre todo en el mundo griego. Yo en aquella época quería ser aristotelista. De hecho, escribí mi tesis de bachillerato (porque en esa época había tesis de bachillerato) sobre el Peri Hermeneias de Aristóteles, que trata la relación entre lenguaje oral, lenguaje escrito, lo que Aristóteles llamaba ta pathemata tēs psychēs (las afecciones del alma) y los hechos del mundo; es decir, lenguaje, pensamiento y realidad.

Ese fue el tema de mi tesis. Yo quería ser aristotelista; me fascinaba y me sigue fascinando el mundo griego, aunque hoy publico poco sobre eso. Pero en cierto momento me di cuenta de que, más que entender cómo los griegos entendían el lenguaje o entendían la mente, quería entender qué es el lenguaje y qué es la mente.

El tiempo que le dediqué a los griegos fue extremadamente útil, porque fueron los cimientos para construir después lo que realmente descubrí que me interesaba, que era el problema per se, no cómo los griegos entendían ese problema. Ahora, confieso que hasta el día de hoy me parece un misterio la manera como los griegos entendían el lenguaje. Es un misterio que espero alguna vez "rascar con las uñas".

¿Por qué digo que me parece un misterio cómo los griegos entendían el lenguaje? Porque si tú lees a Platón o a Aristóteles de principio a fin, nunca vas a ver que ellos hablen de otras lenguas, a pesar de que sabían que existían. Ellos sabían que existía el egipcio antiguo, sabían que existía el latín, el hebreo y otras lenguas, además de variedades del griego. ¿Por qué no las mencionan? ¿Qué creían que era el griego? ¿Creían que el griego era una lengua superior? ¿O creían, a la manera platónica, que las Ideas son univer-

sales y se instancian en el griego, pero también en el egipcio antiguo, de manera que si tú hablas griego, analizas el griego, pero si fueras egipcio, analizarías el egipcio antiguo? ¿O pensaban que el griego tenía algún tipo de virtud o cualidad, a la manera heideggeriana, que te permitía plantear-te problemas filosóficos, cosa que otras lenguas no podían hacer?

No en vano, como es muy conocido, los griegos llamaban "bárbaros" a los que no hablaban griego; "bárbaros" en el sentido de tartamudos (hoi barbaroi), los que tartamudeaban. Es como si hubiera una suerte de etnocentrismo universalista en Platón que ha arrastrado a la filosofía hasta el día de hoy. Y hasta el día de hoy la filosofía es eurocéntrica, en el sentido en que está concentrada en lenguas indoeuropeas. Es infrecuente, muy raro, encontrar gente que haga filosofía en lenguas que no sean indoeuropeas. Los intentos por hacerlo son valiosos y hay que explorarlos.

¿Cómo hacer filosofía en lengua quechua, por ejemplo? En una lengua donde el "ser" es un sufijo y donde no hay participio presente del verbo "ser" porque es un sufijo. En una lengua donde hay preguntas que no te nacen naturalmente. Por ejemplo, en griego hay una pregunta que te nace naturalmente: τί το ὄν (ti to on) ¿(¿Qué es el ser, o qué es el bien, o qué es la belleza, o qué es la verdad?) porque son sustantivos. En quechua, no. En quechua, "bien", "verdad", "belleza" no son sustantivos, son adjetivos únicamente. Entonces no te nace hacerte esa pregunta. No estoy diciendo que en quechua no puedas plantearte preguntas que sí puedes plantearte en griego. Lo que te estoy diciendo es que mientras que el griego fomenta ciertas preguntas, el quechua no las fomenta. Y al revés: mientras que el quechua fomenta otras preguntas, el griego no las fomenta. Y eso es para bien y para mal.

Porque, por ejemplo, podría perfectamente ocurrir que yo esté conversando con un filósofo quechua-hablante y le pregunté: "¿Qué es el ser?" (donde el ser, como dije hace un momento, en quechua es un sufijo: kay). El filósofo quechua-hablante me va a decir: "¿El ser de qué? ¿El ser de una silla? ¿Del tiempo? ¿El ser de los agujeros negros? ¿Qué es el ser de qué?". Si yo le digo: "No, no, ¿qué es el ser?", él me contestaría: "Es que me estás haciendo una pregunta mal hecha, es un error categorial, es una pseudo pregunta".

Y en eso tendría razón. Este filósofo quechua-hablante se habría adelantado siglos a algo que nosotros probablemente pensamos ahora: que el ser no es un predicado, no es un atributo, no es un concepto, sino en todo caso es un conjunto de atributos, algo que también Aristóteles dijo.



Figura 2. *Pablo Quintanilla en la Iglesia de San Pedro Apóstol, Mobo (Puno), 2020.*

Nota. *Fotografía cortesía del entrevistado.*

Rubén Quiroz (RQ):

Pablo, has resumido un poco incluso tus preocupaciones actuales. Entiendo que es consecuencia de toda una previa formación, de búsquedas de rutas de reflexión, de asumir autores y del tejido conceptual que está detrás. Decías que una de las plataformas iniciales fue esta concentración desde las claves aristotélicas, y como bien lo has explicado, te ha ido llevando a la reflexión sobre el lenguaje, un tema muy bien descrito por ti, y que en los últimos años ha sido mucho más evidente en tus encuentros de tópicos o temas. ¿Nos podrías contar esa ruta previa? Es decir, luego de Aristóteles, ¿esa preocupación te llevó a estudiar después fuera del país? Tú ya tenías esas búsquedas mostradas. Me gustaría que nos digas si eso consolidó, abrió o giró en tu formación posterior, y cómo te ayudó también el haber estudiado en universidades anglosajonas, a propósito, en los dos modelos anglosajones, tanto en Estados Unidos como en Gran Bretaña.

Descríbenos esa preocupación académica y personal, cómo se fue

vinculando con la postformación universitaria en Perú.

Pablo Quintanilla (PQ):

Bueno, como te decía, al terminar el pregrado en la PUCP tuve un gran maestro que fue Federico Camino, un helenista. Con él hice mi tesis sobre Aristóteles. En ese momento quería ser aristotelista, pero luego empecé la transición hacia interesarme en el lenguaje ya como tal, y en la mente como tal. En ese momento viajé a Inglaterra con una beca del Consejo Británico. Me interesé por filosofía del lenguaje; mi maestría fue en filosofía del lenguaje, y concretamente en metáfora. Hice mi tesis de maestría sobre la metáfora.

Paralelamente, me interesé en filosofía de la mente, porque filosofía de la mente y filosofía del lenguaje son disciplinas gemelas o mellizas, en la medida en que el lenguaje es una facultad mental. Entonces, es muy difícil estudiar el lenguaje si no lo estudias dentro de otras facultades mentales. Esto me condujo inevitablemente a intereses interdisciplinarios, como neurociencias, psicología del lenguaje o psicolingüística. Empecé a abrir mis intereses hacia estas otras áreas.

Mi maestría la hice en King's College de la Universidad de Londres. El doctorado lo hice en la Universidad de Virginia. Yo ya había conocido a Richard Rorty en el Perú. Él vino invitado, nada menos, que, por Paco Miró Quesada, que en esa época trabajaba en la Universidad de Lima, y por otras personas. Me acuerdo de que ahí conocí a Piscoya y a David Sobrevilla. Yo era un chiquillo, por supuesto. Conocí a Rorty, y Rorty me impresionó mucho. Lo que más me impresionó de Rorty, creo, fue su extrema generosidad intelectual. Era un hombre que era capaz de sentarse con un chiquillo que quería estudiar filosofía, dedicarle horas y contestar sus preguntas triviales. Eso me recuerda a otra persona que me impresionó mucho y a quien tengo mucho aprecio: Edgar Guzmán, a quien conocí. Fue mi amigo, pero nunca fue mi profesor ni mi maestro. Él enseñaba en San Agustín; yo nunca estudié en San Agustín, pero éramos amigos. Él también era un hombre muy generoso.

El asunto es que conocí a Rorty, me enteré de que enseñaba en Virginia y me fui hacia allá, de alguna manera siguiendo sus pasos. Ahí estudié filosofía analítica clásica, digamos ortodoxa, pero mezclada con el pragmatismo, porque Rorty tuvo una formación muy variada. Rorty era un hombre de una cultura filosófica impresionante, como Edgar Guzmán. Conocía muy bien la filosofía analítica, incluso aquella que despreciaba como Kripke, y conocía muy bien la filosofía continental; te podía hablar perfectamente de Heidegger, de Lyotard o de Derrida. Por supuesto,

Pablo Quintanilla: "La vida es demasiado corta para no hacer lo que te gusta" conocía toda la tradición pragmatista americana, así que era un hombre con el que se podía hablar de mil cosas.

Allá hice mi tesis sobre filosofía de la mente, sobre el principio de caridad, que es un concepto técnico que tiene que ver con la naturaleza de la interpretación. Para ponerlo de una manera más clara, el tema de mi tesis fue qué ocurre y cómo ocurre el fenómeno por el que nos entendemos unos a otros o nos malentendemos. ¿Cuál es el fenómeno de la atribución psicológica? Por ejemplo, para que yo te pueda entender a ti, te atribuyo estados mentales, creencias, emociones, sentimientos, deseos. Si no puedo hacer eso, no te entiendo, no entiendo nada.

Pero no solo te atribuyo estados mentales a ti, sino estados mentales a ti acerca de mis estados mentales. O sea: yo creo que tú crees que a mí me interesa Aristóteles (segundo grado de intencionalidad). Yo creo que tú crees que yo creo que tú crees, y así, en varios grados de intencionalidad. Ese fue el tema de mi tesis doctoral. Ahí cerré un círculo inicial, que fue filosofía del lenguaje y filosofía de la mente, y empecé a abrirme hacia temas asociados: neurociencia, psicolingüística, lingüística.

Mucho más adelante vino mi interés por las lenguas no indoeuropeas, y eso, en particular, por una lengua que vive con nosotros y que los filósofos no han tratado adecuadamente: la lengua quechua. Esto sin hablar de todas las lenguas amazónicas que son lenguas vírgenes. Mientras que el quechua tiene quinientos años de influencia del español, las lenguas amazónicas son lenguas vírgenes. Hay mucho que aprender ahí. Han sido lenguas muy estudiadas por lingüistas, pero, claro, con una mirada lingüística. Al lingüista lo que le interesa, entre otras cosas, es hacer un diccionario, una gramática, una tipología, una genealogía lingüística, etc. Al filósofo le interesa otra cosa: le interesa ver cuáles son los verbos epistémicos, cuál es la palabra para "verdad", con qué otras palabras están relacionadas, cuáles son las relaciones inferenciales entre los conceptos epistémicos y los conceptos ontológicos, etc.

Rubén Quiroz (RQ):

En esa formación posterior cimentaste parte de lo que Pablo Quintanilla es como filósofo. Sin embargo, aquellos que hemos leído tus producciones, además de esa ruta entre la filosofía del lenguaje y el pragmatismo, sabemos que has trabajado esta preocupación que al final de tu intervención ya se había mostrado: la vinculación con la historia de la filosofía en el Perú. Has publicado textos sobre eso, por ejemplo, sobre el positivismo, documentos muy conocidos sobre esas "incisiones" que hemos tenido nosotros para explicarnos de qué hemos estado compues-

tos a nivel teórico.

Coméntanos cómo fue esta ruta que, además, te ha llevado a producir textos, repito, referenciales y que teóricamente te llevaron a producir una lectura de la historia de la filosofía peruana.

Pablo Quintanilla (PQ):

Mira, lo primero que yo te diría es que soy un hombre muy arraigado a mi país. Cuando estuve en Estados Unidos y terminé mi doctorado, era a fines de los 90. El Perú, como recordarás, era un desastre; vivíamos la dictadura de Fujimori. Yo regresé al Perú el año 99. No se sabía si Fujimori se iba a quedar cuarenta años más, no se sabía qué iba a pasar acá. Pero vine, y vine porque dije: "Este es mi país. Aquí he recibido mucho, y algo podré devolver de todo lo que he recibido".

Entonces me interesó también leer sobre filosofía peruana, aunque yo no me considero un especialista en filosofía peruana, como sí lo eres tú. Tú conoces mucho más de filosofía peruana de lo que yo conozco. Yo me interesé en momentos específicos, por ejemplo, el siglo XIX y el positivismo, porque el siglo XIX de alguna manera es el momento de gestación de esta generación de filósofos de posguerra del Pacífico: Javier Prado, Jorge Polar, Mariano H. Cornejo, Ricardo Dulanto García, Mariano Iberico. Todos ellos son de la posguerra del Pacífico y todos son herederos del siglo XIX. Por supuesto, hay filósofos peruanos en el Virreinato, pero no es que haya una generación como tal. Empecé a leer a estos filósofos, y me interesó mucho, además, conectarlos con los filósofos europeos, porque era algo que se hacía en aquella época.



Pablo Quintanilla: "La vida es demasiado corta para no hacer lo que te gusta"

Figura 3 Pablo Quintanilla en la península de Huata, Puno, 2026.

Nota. Fotografía cortesía del entrevistado.

Rubén Quiroz (RQ):

Vamos a iniciar con la visión que tienes sobre algunas nociones filosóficas antiguas, celebradas y aparentemente simples. Pablo, ¿qué es para ti la filosofía?

Pablo Quintanilla (PQ):

Lo primero que diría es que es una actividad más que una disciplina; es una actividad que se convirtió en disciplina. Es la actividad de preguntarse por los presupuestos más profundos, más generales y fundamentales en relación con el ser humano y el universo que habitamos. Esto, de manera genérica, por supuesto, nos obliga a entrar a los detalles, a categorías como verdad, conocimiento y creencia.

Rubén Quiroz (RQ):

A veces, en la preocupación por esas categorías, hay gente que, por formación profesional, generalmente solo describe lo que otros autores dijeron. Me gustaría que profundicemos en algunas categorías. ¿Qué es el amor para ti? Por ejemplo, ¿qué es la virtud? ¿Cuáles son estas grandes preocupaciones humanas que van más allá de nuestra profesión filosófica? ¿Qué quieres transmitirnos como Pablo Quintanilla?

Pablo Quintanilla (PQ):

Bueno, lo primero es que estoy de acuerdo contigo: la mayor parte de los filósofos se dedica a repetir a otros. Eso no es hacer filosofía, es simplemente ser un repetidor, aunque a veces es mejor que hagan eso y no otras cosas. Ahora me haces preguntas más específicas, por ejemplo, ¿qué es el amor? Bueno, es una pregunta complicada, pero básicamente yo diría que es una actitud de respeto desinteresado por otra persona, una actitud de afecto y deseo desinteresado del bien de otra persona. Estamos hablando, por supuesto, del amor en sentido genérico: el amor por una pareja, por un amigo, por un hijo, por un padre. Lo esencial del amor es la falta de interés, lo que genera muchas preguntas: ¿Por qué la evolución produjo eso? ¿Por qué la evolución, que nos ha convertido en criaturas que competimos para sobrevivir, también nos ha dado esa virtud? Porque el amor es una virtud. Hay gente que no ama, gente que no solo no ama, sino peor aún, odia. La segunda pregunta sería, entonces, ¿qué es la virtud?

Bueno, la primera respuesta que me salta a la cabeza es que una persona virtuosa es alguien que trata de que los demás sean felices, y que se desarrollen y florezcan en la medida de sus posibilidades. Kant pensaba que uno tiene que esforzarse para ser virtuoso, porque Hobbes también creía eso, ya que no es algo que nos nazca por naturaleza. Hume pensaba lo contrario; yo soy más humeano. Hume decía que el virtuoso es aquel que no tiene que luchar contra su egoísmo, es aquel al que no le nace ser egoísta. El problema de la virtud es, además, un problema esencial en el mundo de hoy, ya que es un mundo que en gran medida está gobernado por gente que no es virtuosa, y no solo no es virtuosa, sino que en muchos casos es psicopática. Estoy hablando del planeta, no solo del Perú.

Rubén Quiroz (RQ):

En esa constante preocupación, a veces también aparecen nuestros intereses. Comentaste en nuestras conversaciones que te interesaba la literatura y parte del proceso literario peruano, tal vez algunos géneros en particular como la narrativa o la poesía. Cuéntanos sobre este interés, ¿cómo lo has redescubierto y hacia dónde te está llevando?

Pablo Quintanilla (PQ):

Mira, yo siempre he leído literatura desde que era muy niño y, como te conté, esto se debe sobre todo a la influencia de mi padre y de mi madre también. Increíblemente, mi madre también escribía poesía, y buena poesía, quizá mejor que la de mi padre. Siempre he sido un lector de literatura, pero lo que no hacía, o no sabía cómo hacer, era integrar la filosofía y la literatura. Leía literatura y leía filosofía por separado. Recientemente, he encontrado algunas maneras de hacer esa vinculación. Una de ellas es el ensayo filosófico, porque el ensayo, a diferencia de un paper académico, no tiene como objetivo probar una tesis, sino hacerte pensar en muchas cosas.

Mientras que un paper filosófico, ese que uno publica en *The Journal of Philosophy* o en una revista académica, *Scopus*, etc. —donde todo el mundo se muere por publicar— tiene una tesis que pretende sostener una verdad. Eso es un paper académico. Un ensayo no. Un ensayo es un texto que pretende hacerte pensar en algo que no se te había ocurrido, que es algo parecido a lo que hace la literatura. A veces, cuando uno está leyendo una novela, se le ocurre algo que no se le había ocurrido antes. Por ejemplo, si lees a Marcel Proust, te das cuenta de toda su vida interior, su vivencia interior. La novela de Proust es, sobre todo, una suerte de reconstrucción psicológica de sí mismo.

Pablo Quintanilla: "La vida es demasiado corta para no hacer lo que te gusta"

Últimamente me está interesando mucho esa conexión, no solo desde un punto de vista estrictamente teórico, es decir, pensar filosóficamente la literatura: de qué manera la literatura nos puede ayudar a hacer mejor filosofía, y de qué manera la filosofía nos puede ayudar a hacer mejor literatura. Me interesa, además, si es posible y deseable hacer una especie de mestizaje entre filosofía y literatura. Tengo que hacerte una confesión: soy un fan del mestizaje en todo sentido —lingüístico, filosófico, étnico—. Me gusta el mestizaje, ¿por qué? Porque en él está la creatividad. Si uno quiere no ser creativo, que lea siempre los mismos libros y a los mismos autores.

Rubén Quiroz (RQ):

Pablo, para finalizar, ¿recomendarías estudiar filosofía a quienes están pensando en iniciar esta carrera? Tu experiencia seguramente ofrece indicios para aconsejar o sugerir futuros escenarios, y también posiblemente advertir sobre aquello que pueda cerrar oportunidades, ya que no es fácil estudiar una profesión en este país, a pesar de que está insertada en la escena universitaria y tiene las credenciales de rigor. ¿Qué les dirías a los jóvenes interesados en estudiar filosofía?

Pablo Quintanilla (PQ):

Yo diría dos cosas. Lo primero es que la vida es demasiado corta para no hacer lo que te gusta. Si vas a jugártela, juégatela. Es un riesgo calculado. Si la filosofía te gusta tanto que te aburriría dedicarte a otra cosa, no hagas otra cosa: dedícate a la filosofía.

Lo segundo es que yo estudié filosofía cuando hacerlo era casi un suicidio. Recuerda que era la época de Alan García. Alan García ya es un trauma nacional, también deberíamos incluirlo con los otros: inflación, terrorismo, pobreza, todos los males. Y yo recuerdo perfectamente estar leyendo sobre la silogística de Aristóteles mientras el país se caía a pedazos. Yo me decía: ¿Qué estoy haciendo? Pero felizmente tuve algún tipo de visión de largo plazo: «Bueno, todo pasa», como diría Heráclito, pero la filosofía se va a quedar. Alan García va a pasar, y pasó. El terrorismo va a pasar, y pasó. La inflación va a pasar, y pasó. Pero la filosofía se va a quedar.

Entonces, yo les diría a los jóvenes que corran el riesgo. Hoy es mucho más fácil estudiar filosofía. Hay más acceso a la filosofía porque tenemos internet, textos electrónicos, buenos profesores y, además, hay más universidades donde se puede enseñar, más centros de investigación, hay becas. Finalmente, si todo te sale mal, puedes dedicarte a otra

Rubén Quiroz

cosa, pero apunta al plan A. Si no sale el plan A, bueno...

Rubén Quiroz (RQ):

Plan B. ¡Dale, Pablo! Muchísimas gracias por todo.

Pablo Quintanilla (PQ):

Gracias a ti, mi querido Rubén. Ha sido un placer.



Figura 4. *Pablo Quintanilla en el barrio de San Lázaro, Arequipa, 2020*

Nota. *Fotografía proporcionada por el entrevistado.*

JPablo Quintanilla: "La vida es demasiado corta para no hacer lo que te gusta"



Figura 5. *Pablo Quintanilla en Puno, 2026.*

Nota. *Fotografía proporcionada por el entrevistado.*

