

PRESENTACIÓN

Nuestra historia filosófica está relacionada directamente con nuestra historia social y las tensiones que en ella se originan. La filosofía no es un ejercicio que deje de lado las preocupaciones vitales y la misma existencia colectiva. La filosofía hecha desde nuestros parámetros culturales está comprometida con la convivencia, con la dinámica sociocultural que diseña nuestros conflictos y visiones, con sus proyecciones e impacto en los ámbitos donde la desigualdad económica persiste. La inequidad social es una escenografía terrible para aquellos que ejercen profesionalmente la filosofía y esto tiene que ser considerado por los que estamos involucrados en ese padecimiento. Las entelequias y ficciones del filosofar dejan de ser legítimas si desprecian otras maneras de concebir el filosofar. En esta etapa del desarrollo de nuestra comunidad ya hemos entendido que las estrategias del conocimiento no son universales ni prescriptivas, y por lo tanto responden a interpretaciones varias y no privilegiadas.

En ese sentido en el presente número se analizan nuestros procesos de independencia americana, a propósito de los inicios de su celebración. También desde el registro de la filosofía peruana sendos estudios nos señalan algunas incisiones que perfilan mejor nuestra historia acontecida. Publicamos la tesis de Esther Festini, brillante filósofa de la educación peruana, que a comienzos del siglo XX, planteó un derrotero interesante que aún no ha sido valorado a plenitud.

Unos textos inéditos de Augusto Salazar Bondy encontrados en sus archivos nos muestran las cavilaciones de un personaje de cuyo pensamiento hay que seguir aprendiendo, un autor con quien deberíamos seguir dialogando. Las estupendas reseñas no hacen sino confirmar el reconocimiento de una comunidad filosófica cuya existencia es ahora indiscutible.

Muchas gracias a las personas e instituciones cuyo nombre es imprescindible anotar: José Carlos Dextre y Agustín Iza de la Universidad Científica del Sur, Ricardo Ramón del Centro Cultural de España.

*Rubén Quiroz Ávila
Puerto del Callao, 2008*

UNA PROPUESTA ESPAÑOLA DE INDEPENDENCIA PARA AMÉRICA EN 1810

Manuel Moreno Alonso

Universidad de Sevilla

RESUMEN

En 1810, desde las páginas de su famoso periódico *El Español*, publicado en Londres durante la Guerra de la Independencia entre 1810 y 1814, Blanco White siguió con interés especial el proceso de la independencia americana. Y ofreció en su periódico, donde publicó tantas noticias sobre América, una propuesta proemancipadora para las colonias españolas de extraordinario interés justo en los momentos en que se iniciaba ese proceso.

Palabras Clave

Independencia, emancipación, revolución, liberalismo, América, Cortes.

ABSTRACT

In 1810, from the pages of his famous spanish newspaper *El Español*, published in London during the war of Independence between 1810 and 1814, Blanco White followed with particular interest the process of american independence. And he gave in his newspaper, which published many stories about America, an emancipatory proposal to the Spanish colonies of special interest just in time when initiating this process.

Key words

Independence, emancipation, revolution, liberalism, Americas, Courts

A la altura de 1810, y a lo largo de los años siguientes de la Guerra de la Independencia, fueron muy pocos los españoles que se dieron cuenta de la verdadera trascendencia del movimiento independentista de las colonias de América. Pues la lucha por la libertad, tanto en el sentido militar como en el político, no se detuvo en la Península, sino que se extendió a las lejanas colonias americanas en un proceso simultá-

neo de revolución liberal, que años después acabaría triunfando en ambas orillas del Atlántico.

El movimiento surgió en la Península en 1808 con la formación de las Juntas Provinciales, que tuvieron su réplica desde 1809 y sobre todo a partir de 1810, en la otra orilla, en la constitución de las Juntas Americanas que pusieron en entredicho la dependencia de la metrópoli y aceleraron la desintegración de los viejos virreinos. Durante los primeros años, Cádiz se convirtió en la capitalidad de la revolución y en el centro de gestión de una lucha que pronto tomó el carácter de una auténtica “guerra civil”, cuyos protagonistas fueron los españoles de ambas orillas del océano: los peninsulares y los americanos criollos.

Esta lucha –dolorosa y confusa al principio– fue seguida en el exterior casi con más interés y pasión que en el interior, y desde los primeros momentos involucró agónicamente a algunos españoles de ambos hemisferios que, víctimas de la vorágine, no pudieron permanecer indiferentes ni ante los sucesos ni ante la política gaditana. Éste fue el caso de José María Blanco White y de su periódico *El Español*, editado y publicado en Londres entre 1810 y 1814, que se convirtió en crítico apasionado de la lucha por la libertad en España y en América¹. Desde el punto de vista de la independencia de las colonias, el periódico –que había nacido con el deseo explícito de ser una plataforma desde donde defender la “causa de España”– adoptó una postura abiertamente proemancipadora en contra de la política gaditana que fue interpretada de formas muy diversas. En sus años de vida, el periódico londinense de Blanco ofreció en sus páginas una crónica de los sucesos políticos de España de gran valor histórico como fuente coetánea a los hechos. Extraordinario es asimismo su interés por su presentación de los hechos, por la serie de observaciones realizadas en los mismos artículos, y por las ideas de sus autores –aparte de los textos escritos por el propio editor– sobre los primeros momentos de la independencia².

Desde su llegada a Londres procedente de Cádiz en marzo de 1810 fue objetivo del joven Blanco, de treinta y cinco años de edad a la sazón, luchar con la pluma por la causa de España, tal como había hecho en Sevilla con la publicación del *Semanario Patriótico* el año anterior. A pesar de que, como reconocerá con el tiempo, por entonces tenía

1 Para la vida, pensamiento y obra del editor de *El Español*, remito a mi libro, José María Blanco White. *La obsesión de España*. Sevilla, Ed. Alfar, 1997, 670 págs.

2 Manuel Moreno Alonso, “Las ideas políticas de *El Español*”, *Revista de Estudios Políticos*, Madrid, 1984, núm. 39, pp.65-106.

un completo desconocimiento de «la importancia que la situación política de España y sus colonias añadían a mis cualidades personales para ser el editor o, para hablar más objetivamente, el único escritor del periódico». Al final el plan de éste –que comenzó a escribir en una desvencijada casa de Duke Street, en el área de Westminster, desaparecida años después– era ofrecer una hoja y media de trabajos originales y llenar el resto con traducciones de documentos públicos, debates parlamentarios y despachos militares³.

Sin embargo, al producirse la revolución de Caracas (19 de abril de 1810), justo cuando el periódico acababa de salir, éste terminó adoptando un rumbo bien diferente, hasta el extremo de, a partir del número cuatro de *El Español* (30 de julio de 1810) exactamente, llevar por derroteros muy diferentes de los imaginados inicialmente al periódico y a su editor. Pues, sin el estallido de la independencia de las colonias, *El Español* hubiera discurrido por caminos completamente distintos, hasta el punto de que, desde que llegaron a Londres las primeras noticias de las revueltas de América, el interés de Blanco se fue centrando cada vez más en los dominios de España en la otra orilla del Atlántico. Él mismo reconocerá en su *Autobiografía* que solo dos números se habían publicado cuando llegaron a Inglaterra las primeras noticias de la rebelión, que le produjo una gran satisfacción: “La honesta alegría que me causó este suceso fue mayor de la que pueden imaginar mis lectores. Honesta lo fue, ciertamente, porque procedía de los motivos más altruistas y desinteresados y mi aprobación del paso que habían dado los hispanoamericanos se basaba en unos principios de cuya verdad no me cabía duda”.⁴

A partir de entonces, los primeros propósitos que le impulsaron a arriesgarse en la empresa de *El Español* (defender la causa de la libertad de la Península contra Bonaparte, respaldar a los “patriotas”, solicitar ayuda de Inglaterra y, muy particularmente, combatir la perniciosa influencia de la Iglesia que se adivinaba mayor tras el alzamiento contra Napoleón) cobrarán nuevas dimensiones. En sus *Reflexiones políticas* sobre la revolución de Caracas considera a ésta, no como un movimiento tumultuario y pasajero, sino como una determinación

3 Cfr. Vicente Lloréns, «*El Español* de Blanco White, primer periódico de la oposición». En *Boletín Informativo del Seminario de Derecho Político*. Princeton, marzo de 1962, págs. 3-21. El trabajo fue incluido posteriormente en sus *Aspectos sociales de la literatura española*. Madrid, 1974, págs. 67 y ss.

4 Manuel Moreno Alonso, *Divina Libertad. La aventura liberal de don José María Blanco White, 1808-1824*. Sevilla, Ed. Alfar, 2002, 293 págs.

tomada con conocimiento y madurez. La saludaba decididamente, escribiendo en el periódico que parecía había llegado “la época de un grande acontecimiento político, que se ha estado esperando por largo tiempo. El estandarte de la independencia se ha empezado a levantar en América”⁵.

Con anterioridad a su marcha a Londres, las preocupaciones de Blanco por los asuntos de América se habían puesto de manifiesto en la redacción, por encargo de la Universidad de Sevilla, de un *Dictamen sobre el modo de reunir las Cortes de España*, que después publicó en las mismas páginas de *El Español*⁶. Ahí se preocupó de consignar los medios para asegurar «la observación de las leyes fundamentales del reino o parte que deben tener las Américas en las Juntas de Cortes» aunque dentro de un pragmatismo y moderación excepcionales que merecían tres años después los elogios de Alcalá Galiano⁷.

En el *Dictamen* planteó la cuestión de la existencia de solo dos pueblos que se habían visto legítimamente libres de toda obligación a leyes anteriores y habían sido «autorizados por la naturaleza» a dárseles nuevas con pleno conocimiento: «Los que huyendo de la tiranía de Europa “compraron un terreno en América”; y los españoles de la edad presente cuando reconquistan la tierra misma en que vivían»⁸. Razón por la cual, una vez concebido el periódico español en Londres, Blanco dará a conocer en el mismo la obra de Humboldt sobre Nueva España, en la que elogiaba sus observaciones generales sobre el territorio, sus datos sobre la población y división

5 *El Español*, 30 de julio de 1810, núm. 4, vol. I, pág. 315. En defensa posterior de su toma de partido a favor de la independencia, Blanco señalaba que «mi deseo de que la libertad de pensamiento se extendiera a todo el mundo no estaba ni limitada ni coloreada por consideraciones políticas de ninguna clase. “Conocía bien que las colonias españolas habían sido cruelmente maltratadas por la madre patria y yo deseaba verlas en libertad de gobernarse a sí mismas”. No se ocurrió dudar que los sentimientos del partido “filosófico”, con el que había estado unido, coincidirían con los míos personales sobre este particular, sino que, al contrario, me halagaba a mí mismo con la idea de que el artículo en el que celebraba la aurora de libertad de nuestros hermanos de allende el océano sería recibido con aplausos por aquellos panegiristas de la filantropía, cuyos discursos me habían llenado siempre de entusiasmo» (Autobiografía de Blanco White, Sevilla, Universidad, 1975, 186).

6 *El Español*, 30 mayo 1810, I, 83-98.

7 *Memorias*. En ed. de *Obras Escogidas* de BAE, Madrid, 1957, I, 377.

8 *El Español*, I, 97.

de sus habitantes en castas y sus referencias estadísticas sobre la agricultura, minas, defensas militares e intendencias⁹.

De su interés por aquellas tierras, *El Español* y su editor se interesarán especialmente por los acontecimientos más recientes, tomando partido decididamente –ya en el número de julio de 1810 del periódico– por la “revolución de Caracas”¹⁰. Sus primeras reflexiones sobre el particular, a partir de entonces, condicionarán para siempre –tanto por su decidida toma de partido en su interpretación como por sus efectos en la opinión pública española– la línea de pensamiento posterior tanto del editor como de *El Español*.

Para ambos, los sucesos de Caracas no eran un movimiento tumultuario pasajero sino algo mucho más definitivo y madurado: «un grande acontecimiento político» que se ha estado esperando por largo tiempo. A su juicio, se trataba nada menos que del «estandarte de la independencia que se ha empezado a levantar en América». Para Blanco, era evidente que Venezuela –tras la revolución de Caracas– engrosaba el número de las “naciones libres” de América. De tal manera que, a partir de este foco, *El Español* señalaba que la “revolución total” de América era muy probable y, ante ello, lo que sería de desear era que al menos “sus pueblos” guardaran la moderación de Caracas, manteniendo la amistad con la España de Fernando VII y enviando socorros a la metrópoli. «Bajo estos principios –se indicaba– la revolución es gloriosa, en las actuales circunstancias». Un tanto confusamente el periódico señalaba en aquellos momentos que “los procedimientos de aquellos pueblos no son en manera alguna un acto de separación de la obediencia a su legítimo soberano sino una medida de gobierno interior que asegura aquellos dominios al desgraciado Fernando VII”.

La síntesis que presentaba *El Español* de la “revolución de Caracas”, a 30 de julio de 1810, era la siguiente: se inició el 19 de abril, cuando la tropa tomó el partido del pueblo desde los primeros momentos. El día siguiente el nuevo gobierno publicó un “manifiesto” que contenía una relación sucinta de las últimas desgracias de Andalucía, presentando la situación de España como desesperada. En el documento se declaraba que el objeto

9 Se trata de la obra de Alexander von Humboldt, *Essai politique sur le Royaume de la Nouvelle Espagne* (Paris, 1808-1809), cuyo examen había aparecido en el núm. 31 de la *Edinburgh Review*, y como tal aparecía traducida en *El Español* por el mismo Blanco. En la recensión se señalaba que la obra superaba con creces la del “excelente” historiador Robertson, quien no pudo estudiar la América española “porque la corte de España le negó la entrada a sus inmensas y voluminosas colecciones manuscritas”.

10 *El Español*, núm.4, 30 julio 1810, I, 242-304, I, 312-325.

de aquella “revolución” era ponerse a cubierto de las pretensiones de las demás naciones de Europa, de las intrigas del gabinete francés, sostener cuanto fuera posible la legítima dinastía de España, aliviar la suerte del rey Fernando VII, conservar la gloria del nombre español y ofrecer un asilo a los desgraciados restos de aquella nación generosa. Acto seguido, el nuevo gobierno comenzó a ejercer el mando «a favor del pueblo». Sus primeros decretos fueron la abolición del impuesto de alcabalas sobre los comestibles y géneros de primera necesidad, los tributos de los indios y la liberación de los presos.

Por supuesto, *El Español* vio con simpatía desde el principio el ejemplo de Caracas, dejando bien clara su opinión de que “si viéramos empezar aquella revolución proclamando principios exagerados de libertad, teorías impracticables de igualdad como las de la Revolución francesa, desconfiaríamos de las rectas intenciones de los promotores”.

Para el editor del periódico, la “proclama de Venezuela” «respira amor a los españoles: éste es inextinguible en los americanos». Según Blanco –autor de dichas “reflexiones”– los americanos no pensarían jamás en separarse de la Corona de España “si no los obligaban a ello con providencias mal entendidas. Los americanos solo es probable que quieran no estar esperando gobierno y dirección de un país separado por un mar inmenso, de un país casi ocupado por enemigos”.

Por supuesto que el periódico no soslayaba la cuestión de ¿qué iba a ser de España si se separaban de ella las Américas? Y señalaba que «jamás podemos creer que las Américas aun cuando todas sigan el ejemplo de Caracas se olvidaran de los que en España pelean gloriosamente contra la opresión extranjera». Las observaciones del periódico, aun teñidas de un cándido afecto por la metrópoli, presentaban su aprobación del programa revolucionario, de cuyas consecuencias era perfectamente consciente el editor. Éste indicaba textualmente al fin de las mismas que “si estas mis reflexiones llegaren a noticia de la Regencia de España (que sí llegarán, porque no faltará quien pretenda que se prohíban circular en sus dominios) respetuosamente expongo a su consideración que si no quieren que se excite universalmente en los americanos el espíritu de independencia y aun de odio respecto de la metrópoli, quiten las trabas a su comercio”.

En el nuevo número de agosto de 1810, *El Español* publicó una serie de «Documentos relativos a la reforma de Gobierno en Buenos Aires»,¹¹ en los que se exponían las palabras del virrey, según las cuales «en la

11 *El Español*, I, 358-368.

América Española subsistirá siempre el trono glorioso de los esclarecidos Reyes Católicos a quienes debió su descubrimiento». A ellas seguían unas nuevas “meditaciones” por parte del editor en su deseo de evitar los muchos males que derivarían de la formación de dos partidos contrarios: el de los americanos, partidarios de la independencia, y el de los partidarios de la metrópoli.

A su juicio, no había razón para la escisión de sus intereses a no ser por los efectos de la animosidad y la mala fe¹². Pues, en su opinión, los “españoles de Europa” debían tener presente que la fuerza jamás produce buenos efectos sobre los pueblos, y mucho menos «cuando por ser ésta débil sólo puede lograr irritarlos». Su tesis era la de que había que renunciar a toda pretensión de superioridad sobre aquellos países: «¡Porque los pueblos de América hayan querido estar sujetos a esta dependencia colonial respecto de sus monarcas, ha de pretender lo mismo el pueblo español a título de propiedad y derecho!».

Prescindiendo de la cuestión sobre si Caracas y Buenos Aires habían procedido bien o mal en su “reforma de gobierno”, el editor de *El Español* subrayaba que lo importante era que ésta estaba consumada y que «hay una disposición muy semejante en las colonias». Y, en consecuencia, “todos los que aman la unidad e integridad del imperio español, todos los que no la pretendan con encono y espíritu de partido conocerán que el único medio de conservar las Américas unidas con España es no disponer de sus intereses sin su consentimiento”¹³.

Los asuntos de América polarizarán cada vez más la atención de Blanco White y su periódico, cuya importancia —«junto con los grandes objetos políticos que ocupan la atención respecto de Portugal y España»— «no deja pensar en la suerte de otras naciones». Así, la independencia de los territorios americanos junto con la política de Cádiz y la marcha de la lucha contra los franceses centrará obsesivamente los intereses del periódico.

En el número de septiembre se publicaba el texto de una Real Orden, aparecida en la *Gaceta del Gobierno* en Sevilla, que consideraba a los vastos y “preciosos” dominios de España en América no como «propiamente

12 *El Español*, I, 369-377. Según sus palabras: «Meditando yo sobre las novedades ocurridas en la América española, me ha ocurrido que tal vez se puedan evitar muchos males poniendo en claro los objetos que empiezan a dar origen a dos partidos contrarios, uno por los americanos, otro por la metrópoli. Me parece que examinando atenta e imparcialmente estos objetos resultará que no debe haber tales partidos, porque no son contrarios los intereses, si no es que la animosidad o la mala fe viene a mezclarse en ellos» (Núm. 30 agosto).

13 *El Español*, I, 404.

colonias o factorías», a diferencia de las otras naciones. En este sentido, la Junta Suprema Gubernativa del Reino –en nombre del rey– manifestaba su deseo de estrechar “de modo indisoluble” los vínculos que unían unos y otros dominios y, teniendo en cuenta la consulta del Consejo de Indias, se decidía que aquéllos tuvieran representación nacional inmediata¹⁴.

Esta medida, junto a la situación revolucionaria americana, provocó en Blanco una «atenta meditación sobre el estado de cosas actual entre España y América», hasta el punto de llegar a considerar que el rey Fernando VII tenía que comprender de manera diferente a la Regencia el movimiento de Caracas. El contenido de sus meditaciones sobre el particular apareció bajo el escueto título de *América*.

“La atenta meditación sobre el estado de cosas actual entre España y América me ha excitado la siguiente duda. Si un pueblo o provincia perteneciente a la Corona de España levantase la voz y dijese en una proclama: desde hoy no conocemos por nuestro rey a Fernando VII; nos separamos de la obediencia que le dimos; declaramos la guerra a los españoles y nos entregamos a Napoleón, ¿qué castigo se señalaría a tal delito, y qué medidas se deberían tomar contra él? Me parece que no hay un hombre de honor en el mundo que no dijera: ese pueblo ha cometido una indignidad y es menester castigar tan criminal procedimiento. El gobierno deberá tomar las medidas más eficaces para oponerse a su absurda idea, debe bloquearlo para que no tenga comunicación con ninguno otro, los navíos que se acerquen a sus puertos, sean de la nación que fuesen, se deberán confiscar como enemigos, y aunque es duro llegar a los últimos extremos con pueblos que han formado una familia anteriormente, y armar a hermanos contra hermanos, es preciso, supuesta su rebelión mandar que se cerque este pueblo y se bloqueen en tierra por los circunvecinos, mandando a estos que

14 *El Español*, 30 de septiembre de 1810. La R.O. había sido publicada, en efecto, en la *Gaceta de Sevilla* el lunes 5 de junio de 1809. Este es el texto: «El rey nro. señor D. Fernando VII y en su real nombre la Junta Suprema Central Gubernativa del Reyno considerando que los vastos y preciosos dominios que España posee en las Indias no son propiamente colonias o factorías, como los de las otras naciones, sino una parte esencial e integrante de la monarquía española, y deseando estrechar de un modo indisoluble los sagrados vínculos que unen unos y otros dominios, como asimismo corresponden a la heroyca lealtad y patriotismo de que acaban de dar decisiva prueba a España “en la coyuntura más crítica” que se ha visto hasta ahora nación alguna, se ha servido S.M. declarar, teniendo presente la consulta del Consejo de Indias que forman los referidos dominios deben tener representación nacional inmediata a su real persona y constituir parte de la Junta Central Gubernativa del Reyno» (I, 454-456).

impidan la entrada de provisiones y la salida de los productos de su suelo e industria, y que se empiece a cortar toda comunicación con sus habitantes. En caso de aprehender a los autores, deberán ser castigados con todo el rigor que autorizan a usar los deberes de su soberanía.

¿Y qué dirá el infeliz y bondadoso Fernando VII, si supiera que esto mismo se ha decretado contra unos pueblos que le han renovado la obediencia con entusiasmo, que ofrecen su sangre por conservarse fieles, y guardarle aquellos dominios; que prometen mandar de los frutos de su industria para ayudar a rescatarle la tierra que le ocupan sus enemigos, que con el mayor afecto se lisonjean de tener medios algún día, de consolarle de sus desgracias, “y que lo único en que acaso yerran, es en creer que su amado soberano no está representado en la actualidad como conviene a los intereses, en aquellas provincias?” Yo seguramente no puedo adivinar lo que Fernando VII diría; pero no creo que usase el lenguaje de la Regencia en el decreto contra Caracas. Aun el que lo extendió hubo de probar alguna especie de “hesitación” que le inclinó a no usar el nombre del rey Fernando en todo el decreto. Lo más que se puede discurrir es que si Fernando VII creyera que los caraqueños han tomado una medida que podía causar malos efectos a la totalidad de sus intereses en la actualidad, le reconviniere de ello, y agradeciéndoles el zelo tratara de concederles todo lo que no se opusiera a la unidad de gobierno que exige la monarquía española¹⁵.

Con esta interpretación libre de los hechos, Blanco atribuyó los malentendidos a la torpeza de la Regencia, muy alejada de la magnanimidad real. En su opinión, la suerte estaba en que la mencionada Regencia era interina, y como tal, ésta dependería de las nuevas Cortes, que «van o a confirmarla o a nombrar otro poder ejecutivo». Los próximos embates de *El Español* y de su editor se dirigirán, por consiguiente, a estas últimas. En el mismo número del periódico se publicaba un escrito de «un inglés amigo de España al editor del Español» sobre los asuntos de América. Éste, partiendo de la declaración de la Junta Central de que no había colonias y que las que así se llamaban antes eran «otras tantas provincias de España», se preguntaba: “¿Por qué la inconsecuencia de “asignarles un número de representantes en el Congreso Nacional”, que indudablemente ha de hacer que aquellos pueblos sospechen que se le quiera privar de la influencia que le corresponde?”¹⁶

En opinión del «amigo inglés de España» si este mal no se remediaba prontamente las Cortes iban a carecer de la confianza de los americanos.

15 *El Español*, 30 de septiembre de 1810, I, 479-481.

16 *El Español*, 30 de septiembre de 1810, I, 482.

Según su escrito, el derecho de representación debía ser proporcional al interés que en el cuerpo político tienen los representados.

*

La reacción que en Cádiz causaron los primeros números de *El Español* fue fulminante. Según una carta que Lord Holland escribió al efecto a Jovellanos, el editor del periódico fue «ultrajado del modo más inocente, por todos los escritos y aún discursos que vomita la imprenta de Cádiz»¹⁷. Hasta sus más íntimos amigos lo trataron de manera «injusta e insolente». El *Observador* publicó una «impugnación al periódico titulado *El Español* que se publica en Londres», debida a la pluma de su amigo sevillano López Cepero¹⁸. Pero incluso el mismo Quintana escribió a Holland manifestándole su repulsa de la forma más categórica: “[...]he visto el primer número del periódico de nuestro Blanco y por cuanto hay en el mundo no quisiera que mi amigo fuese autor de semejante escrito. ¿A dónde va a parar, o qué pretende con esa agrura, ese desprecio con que da idea de todas nuestras cosas? Sólo nos quedaba por remedio o al menos por consuelo de nuestros infortunios la estimación y la compasión ajena, y ésta nos la pretende quitar”¹⁹.

Indudablemente, las críticas tanto de amigos como enemigos repercutieron sensiblemente en Blanco, cuya conducta y sus mismos escritos en *El Español* fueron haciéndose a partir de entonces cada vez más agrios. En Cádiz todo el mundo creía que estaba pagado por el gobierno inglés «con el propósito imaginado por ellos de apoderarse de aquella ciudad y de las colonias españolas». El efecto de las “noticias” de Cádiz fue tal, que el editor estuvo a punto de abandonar la idea de *El Español* en la primera suscripción, pero se sobrepuso a ello con el firme propósito de «decir mi opinión francamente, y hacer por los intereses de la humanidad y de mi patria, lo que dicta mi honor y mi conciencia».

De creer a Blanco, en la versión que ofrece en su *Life*, la animosidad que *El Español* suscitó en Cádiz se hizo mayor en el ambiente cerrado, lleno de intrigas, que caracterizaba a las personas que formaban la llamada Junta de Cádiz, es decir, la corporación encargada del gobierno

17 *Cartas de Jovellanos y Lord Vassall Holland sobre la guerra de la Independencia*, 1808-1811. Ed. de Julio Somoza García-Sala, Madrid, 1911, 509 pp.

18 *El Observador*, 14 septiembre 1810.

19 *British Library*, Mss. Add. 51.561, fol.30, Cádiz 1 octubre 1810. Cfr. Manuel Moreno Alonso, *La forja del Liberalismo en España. Los amigos españoles de Lord Holland*. Madrid, Congreso de los Diputados, 1998, 440 pp.

de la ciudad cuando se alzó contra los franceses. En su opinión, los miembros de la Junta eran en su mayor parte “comerciantes en quienes a la ignorancia común del país se unía el atrevimiento y soberbia que no podía menos de producir su superior riqueza y el deseo de utilizar el poder para establecer un monopolio más lucrativo sobre las colonias”.

Desde el principio, y cada vez con una mayor inclinación pro-americana, *El Español* adoptó finalmente la postura de defender “el derecho de las colonias españolas a una perfecta igualdad con la madre patria”. Los hispanoamericanos eran compatriotas, y si la libertad triunfaba en España (en el triple sentido de resistir a los franceses, a la tiranía de la Iglesia y de gobierno), ésta debía trasladarse también al otro lado del Atlántico. Los españoles de ambas orillas vivían desde el siglo XVI en la más profunda ignorancia del curso de los asuntos humanos en el resto del mundo y por esta razón, los prejuicios que habían heredado las sucesivas generaciones seguían tan fuertes como en los tiempos de Cortés y Pizarro con atávicas y perjudiciales repercusiones en los miembros más destacados de la sociedad criolla americana. Por esta situación, el editor del periódico se muestra pesimista, creyendo que es inútil «tratar de persuadir a las mejores clases de Hispanoamérica que los deberes morales se extienden a la política y al gobierno».

En su *Epílogo* al primer volumen de *El Español*, el editor del mismo dejaba claras sus ideas sobre América. *Primera*, que en la “famosa” cuestión de la revolución de las colonias jamás había sido su intención aconsejar a aquellos pueblos que se separaran de la Corona de España; siendo «menester ser ciego para no ver lo contrario en cuanto he dicho». *Segunda*, que aborrecía la “opresión” con que se quería confundir la “unión” de los americanos, y que aclamará contra ella cuanto podía alcanzar su fuerza, «porque concibo que la falta de liberalidad con que se les ha tratado, y con que se insiste en tratarlos, es lo que más puede romper sus lazos con España». *Tercera*, que la “protesta” se hacía porque parecía ser conveniente para el bien de la causa, «porque si pensaba de otro modo y juzgaba que debiera recomendar la independencia, ningún respeto en el mundo me haría decir lo contrario, supuesto que hubiera de escribir sobre ello». *Cuarta*, que jamás había sido ni sería su ánimo injuriar a ningún gobierno, y que «hallándose mi entendimiento persuadido en contra de varias medidas políticas del de España, he procurado exponer mis razones en los términos más moderados y sin dar lugar al menor acaloramiento; pero que en esta forma me creo con derecho a hacerlo y lo haré en beneficio de mi patria, en cualquier parte que me hallare y tenga medios para ello: “mucho más en el país único del mundo en que se goza de la moderna y legítima libertad de la prensa”». Y *quinta*, que

rechazaba de pleno la acusación que se le hacía de ser escritor de «este Gobierno» (el británico) porque «en nada me creo ligado a seguir sus opiniones y que, no obstante que la respeto, como debo, he escrito varias veces creyendo no ir conforme a ellas».

En contestación del editor a una carta de un diputado gaditano dirigida al “redactor” de *El Español* acerca de lo publicado en el periódico sobre América²⁰, en la que se expresaba que, concretamente, el número cuatro había escandalizado a los lectores de Cádiz con la apología que en él se hacía del movimiento de Caracas, Blanco afianza más sus ideas al respecto. Le decía que “las circunstancias de España y América exigían no dar oído a los brillantes nombres de libertad e independencia, y que era necesario para el bien general usar de términos medios, dando un sesgo al torrente que empezaba a desatarse”.

El editor señalaba también que «tiempo ha que se está viendo venir una revolución en América», y que lo inesperado de la invasión de España no dio lugar a que se verificara entonces, pero «no hubo hombre de medianas luces que no la tuviera por segura en la dispersión de la Junta Central y entrada de los franceses en Andalucía». Según Blanco: «Aconteció lo que se esperaba y Caracas alzó la voz llamándose independiente». En la réplica añadía también que “hasta entonces no había hablado una palabra a los americanos, me vi ya en la precisión de hacerlo y fue menester escoger un rumbo. Cuál habría de ser éste me parece que le ocurre a todo hombre despreocupado sobre la materia: aquel que pudiese reunir los ánimos e intereses de España y América, que se hallaba en inminente peligro de empezar a separarse para siempre”.

Blanco parte de la base para su propuesta de “conciliación” que los americanos no están obligados a reconocer a un gobierno interino nombrado “indirectamente” por los españoles y para cuya formación no habían dado su consentimiento. Subrayando en todo momento su amor a la patria española, dejará bien claro que esto no significaba de ninguna manera «ponerse de parte del orgullo resentido», y defender injustamente a los “españoles europeos” contra los “españoles americanos”. Frente a las acusaciones de Cádiz se preguntaba “sobre sus fundamentos en razón de varios interrogantes: «¿No he defendido la legitimidad de la Regencia en España? ¿No he explicado la independencia de América reduciéndola al gobierno económico interior? ¿No he recomendado la moderación en la reforma a los americanos, y hasta me he parado en la palabra revolución, desaprobándola? ¿No he propuesto un proyecto de

20 *El Español*, 30 octubre 1810, II, 48-55.

ley fundando sobre estas bases la consideración de las futuras Cortes? ¿No he pedido una contribución fija a los americanos a favor de la España en tanto que se arreglan todos estos puntos?».

La reacción ciega a los acontecimientos americanos supondría, a juicio de *El Español*, “la guerra civil”, «que tan poderosos promovedores encuentra en España, y más funesta mil veces que la de los EE.UU. para Inglaterra», pues aquella “después de mil males dio origen a un nuevo imperio que prosperó bajo los mejores auspicios; ésta poniendo fuego a pueblos compuestos de castas diversas, sólo producirá sangre y devastación, sin que el último resultado pueda consolar de las antecedentes desgracias”.

Y, en cuanto a los horrores que podía producir una “revolución quitando todo freno a indios, negros y mulatos”, debía ser «del interés de los que han empezado la revolución de América mantener estas castas en orden y subordinación». Había de reconocerse –señalaba Blanco– que «los españoles nada tienen que ofrecerle»; mientras que los criollos, en el caso de una guerra civil, se cebarían también (en perjuicio de todos) sobre aquellos en despojos y venganzas.

Era cierto, en efecto, que se había declarado “españoles” a los americanos, pero el editor se preguntará –en su respuesta a la carta publicada por *El Español*–, por las consecuencias reales que ello había supuesto. Pues, si eran iguales en derechos, ¿cómo es que se le conceden sólo veinticuatro diputados en las Cortes para representar a trescientos millones? En su opinión, se les ha declarado parte integrante de la monarquía y, sin embargo, se les amenaza con los mayores castigos si no reconocen el gobierno interino que ha formado la menor parte de ella, y termina diciendo que «digan otros si estas medidas se parecen más a una satisfacción o a un insulto».

Para *El Español* –y ésta es la tesis que rotundamente defendió Blanco– si los americanos son españoles, y si las Américas son provincias de España, “iguales deben ser con ellas en derechos, sean cuales fueren las consecuencias”. El periódico, sin embargo, no duda en reclamar por todos los medios la ayuda de los “americanos” a España, apelando a su honor y patriotismo. El editor, en los números siguientes, sigue manteniendo que ningún servicio más importante podría hacer a la causa de España, que esparcir por medio de “su” periódico los documentos y controversias sobre el movimiento emancipador y, por supuesto, «los errores gravísimos que ha cometido el gobierno de España con respecto a las Américas, errores que están muy próximos a causar la desgracia de ambos pueblos».

A su juicio el problema era que “nuestro pueblo” no estaba acostumbrado a la “libertad de opinar”, que solo nace de la libertad de

imprensa y apenas puede sufrir no ya opiniones contrarias pero ni aun la sencilla narración de los hechos que se opongan a su común deseo. Por encima de todo era necesario remachar que «la guerra de la América es el peor de los males que puede caer sobre España». El primer paso –el más urgente e indispensable– que debían dar las Cortes era el de atajar la guerra civil, de la que se desprendería sin lugar a dudas la “separación absoluta de América” y la ruina de España. Y en el caso hipotético de una improbable victoria de esta última, ¿qué conseguiría, realmente? Cuando, finalmente, el enfrentamiento militar es ya un hecho, el periódico señalará que “la guerra civil excitada en América se ha reducido a una guerra de odio de individuos contra individuos, a una guerra de partidos. Las razones no tienen valor ninguno, cuando las pasiones se exaltan y el odio se apodera de los hombres”.

*

Los primeros números del periódico son los que más novedades aportan sobre la revolución americana. «Son tantos los papeles de América –señala el editor– que han llegado últimamente, y tan poco el espacio que queda en el presente número que será difícil hacer en él su extracto». Éstos se hacen en cada número del periódico sobre el desarrollo de los acontecimientos en el Nuevo Reino de Granada, Buenos Aires o Caracas. La “revolución de México” atrae de modo especial la atención de Blanco, para quien era imposible formar idea de su carácter “oyéndola a sus mortales y enfurecidos enemigos; y aunque basta conocer lo que es un virrey y su corte para sospechar que pocas veces está la razón y la justicia de su parte, no tenía los datos suficientes para determinarme en materia tan importante”.

Según un *Bosquexo de la Revolución de Nueva España* se desprendían varias conclusiones: Primera, que el descontento contra el gobierno de España se hallaba difundido en todo el Virreinato. Segunda, que aumentó con la protección que dio la Junta Central a la fracción europea que prendió al virrey anterior, Iturrigaray. Tercera, que creció aún más con la noticia de que el virrey Venegas traía nuevas gracias, jubilaciones, etc. Y cuarta, “que los padres pelean contra los hijos, y que el fuego de la guerra civil es tal que no obstante las derrotas de los insurgentes, hay una secreta fermentación y resentimiento en el corazón de todo americano, de aquellos que nada tienen que perder”²¹.

21 Este *Bosquexo de la Revolución de Nueva España* fue escrito en México en 19 noviembre 1810, y publicado en *El Español*, III, 19-29.

La consecuencia general, que se desprendía de todo, era que la opresión y los “vejámenes” en nada habían disminuido y que “los gobiernos de España, por ignorancia y orgullo han atraído sobre aquel hermoso reino la devastación y los horrores”.

El cúmulo de noticias aparecidas en *El Español* es evidentemente muy variado: cartas de americanos al periódico, comentarios sobre los debates de las Cortes de Cádiz sobre América, oficio del secretario de relaciones exteriores del Gobierno de Caracas al editor sobre la revolución²², el papel de Inglaterra en la mediación de España con América, así como réplicas y contrarréplicas sobre el movimiento revolucionario. Y naturalmente el periódico publicaba los documentos revolucionarios: Declaración de los derechos del pueblo de Venezuela, Reglamento de la libertad de imprenta en Venezuela, Discurso del arzobispo de Caracas, don Narciso Coll y Prat, al jurar la independencia de aquellas provincias, al igual que la declaración de comercio libre de la América española²³.

Cuando *El Español* publicó la «Declaración de independencia de Venezuela en el nombre de Dios Todopoderoso», hacía unas «Reflexiones sobre la conciliación de España y sus Américas», donde volvía a insistirse en que los pueblos de América aman a Fernando VII y, por consiguiente, «conservando este principio de unión con la Península todo se puede componer amigablemente»²⁴. En la réplica a un panfleto publicado en Londres con el título de *Carta de un americano al Español sobre su Número XIX*, Blanco respondía con gran moderación: mientras aquél pretendía que todos los americanos siguieran el ejemplo de Caracas, éste confesaba su plan decidido de «disuadirlos de semejante intento»²⁵. En su argumentación repetía que no había que mirar a los ojos de la América inglesa, que representaba una cosa muy diferente. A su juicio, la dificultad esencial de constituirse la América española en estados independientes consistía en que «la mayor parte de su población no está capaz de tomar parte directa en el gobierno»²⁶.

En las *Conversaciones americanas sobre España y sus Indias*, que se insertan en el periódico, se acepta que la «sociedad americano-española» está fundada y ha crecido sobre malos cimientos: la opresión de los

22 *El Español*, 30 julio 1811, III, 294-296.

23 *El Español*, 30 noviembre 1811, IV, 83-156.

24 *El Español*, 30 Octubre 1811, IV, 3-79. *Las Reflexiones*, 51-58.

25 *Carta de un Americano al Español sobre su número XIX*. Londres, Impr. Por W. Lewis, 2 Paternoster Row, 1811, 110 págs.

26 *Contestación a un papel impreso en Londres con el título de Carta de un Americano al Español sobre su número XIX*. En *El Español*, 30 abril 1812, IV, 409-425.

indios, la esclavitud de los negros, la degradación de los mulatos y mestizos, el menosprecio de los criollos y el orgullo de los españoles. Más tarde en otra *Contestación a la segunda carta de un americano al Español en Londres* continúa sosteniendo que –fruto de la “iliberalidad” de la política de Cádiz– la guerra de España con sus provincias de América es “injustísima” por el modo en que fue declarada. En el «Epílogo» al número de enero de 1813 –después de un vacío de noticias sobre el curso de la revolución en las colonias– manifiesta el editor que «mucho ha que no se ha dicho una palabra en *El Español* sobre los asuntos de la América española», y la razón dada es que “hay poco que añadir y lo dicho, y que aún cuando no fuera así, aquellos pueblos han tomado tal giro que en balde se les querría contener en su funesta carrera hasta que sus desgracias propias les desengañen”²⁷.

Las cosas habían ido mucho más lejos de lo que, desde el principio, el periódico había venido sosteniendo. Con todo, en números siguientes el editor se queja de la “falta de sitio” para insertar otros documentos sobre la independencia. Y seguía admitiendo que no eran “ligeras” las pruebas que daban los insurgentes, en este caso los mexicanos, del ansia con que aspiraban a sacudir el yugo de sus virreyes. En su opinión, a juzgar por los papeles publicados en *El Español* y aquellos otros que se había visto obligado a suprimir, era claro que dichos insurgentes «no son meras cuadrillas de indios y mestizos, sin jefes, sin orden ni subordinación». Por el contrario, crecían en fuerzas y disciplina al paso que las tropas españoles disminuían con las enfermedades y desertiones. Reconoce también que las fuerzas todas de España trasladadas a América «no bastarían a sujetarla si hubiese unión entre los americanos». Cuanto podía decirse y publicarse sobre lo territorios españoles de América en su enfrentamiento con la metrópoli, creía Blanco, a finales de 1813, que se había dicho en *El Español*: «... no me es posible decir nada que yo no haya dicho, ya ha tiempo». Por último, cuando ya la aventura de *El Español* (y simultáneamente la política de los liberales de Cádiz) estaba a punto de finalizar el editor del periódico señalaba –a la altura de 1814– que «el Estado de la América Española va siendo cada día más horrible; y lo más doloroso es que no se ve el fin a sus males»²⁸.

La publicación de *El Español* –un periódico realmente maldito para la posteridad en España– continuó hasta la total expulsión de las

27 Cfr. José María Blanco White, *Conversaciones americanas y otros escritos sobre España y sus Indias*. Edición de Manuel Moreno Alonso. Madrid, Instituto de Cooperación Americana, 1993, 195 págs.

28 *El Español*, enero-febrero 1814, VIII, 68.

tropas francesas de la Península y la vuelta de Fernando VII. Sus ideas le granjearon al editor incomprensión, malentendidos y enemistades entre sus antiguos compatriotas. Y todo ello repercutió en su salud, que «quedó tan quebrantada que desde entonces la vida no ha sido para mí más que una fuente inagotable de padecimientos...». A pesar de haber recibido una pensión del gobierno inglés y que podía haber algún fundamento en las críticas de sus detractores respecto a sus tesis proemancipadoras y proinglesas, no puede dudarse de que el editor actuó en libertad de concepción y expresión de opiniones, e incluso con honradez. Blanco tuvo el mérito de darse cuenta de que «verdaderamente, los gobiernos de la revolución española, no han tenido otro asunto político que manejar, fuera del de sus Américas». Ahora bien, asumir individualmente el esfuerzo titánico de divulgar esta razón en un mundo de irracionalidad e intolerancia²⁹ era un camino que sólo podía conducir al fracaso. Los propósitos de concordia de *El Español* fracasaron, como también fracasaron los políticos de Cádiz en su intento (por procedimientos diferentes a los sugeridos por el periódico londinense) de evitar de forma violenta la independencia de las colonias españolas³⁰.

Manuel Moreno Alonso es profesor de Historia Contemporánea en la Universidad de Sevilla, y miembro de la International Napoleonic Society. Historiador de la crisis del Antiguo Régimen y de la época napoleónica, desde hace muchos años se interesa por la vida y el pensamiento de José María Blanco White, sobre el que ha escrito varios libros (el último, *Divina Libertad. La aventura liberal de José María Blanco White*, 2003). De Blanco ha editado varias obras como *Cartas de Inglaterra* (1989), *Cartas de Juan Sintierra* (1990), *Conversaciones americanas sobre España y América* (1993), *Diálogos argelinos* (1993), *Bosquejo del comercio de esclavos* (2002), y *Ensayos sobre la intolerancia* (2003).

29 Cfr. José María Blanco White, *Ensayos sobre la Intolerancia*. Edición de Manuel Moreno Alonso, Sevilla, Caja San Fernando, 2002.

30 Cfr. José María Blanco White, *Cartas de Juan Sintierra (Crítica de las Cortes de Cádiz)*. Edición de Manuel Moreno Alonso, Sevilla, Universidad, 1990.

FRANCISCO DE MIRANDA: CATEGORÍAS Y ESTRATEGIAS POLÍTICAS EN EL DISCURSO DE LA INDEPENDENCIA HISPANOAMERICANA

Estela Fernández Nadal
CONICET, Argentina

RESUMEN

La revolución de la independencia hispanoamericana generó un espacio discursivo de fundamental importancia para su comprensión como proceso histórico e ideológico. Considerado desde el punto de vista del enunciado, el discurso independentista representa una formulación típicamente iluminista, que toma sus significantes fundamentales de la filosofía política europea de las Luces. En el caso del discurso mirandino, “progreso”, “civilización”, “libertad”, “razón”, son los ejes semánticos que lo articulan. Sin embargo, desde el punto de vista de la enunciación, los pensadores de la independencia hispanoamericana (y en particular Miranda) produjeron un discurso con fuerza interpelatoria suficiente como para conformar en el nivel simbólico y en la práctica revolucionaria un sujeto político con identidad propia: el americano. Este fenómeno discursivo es de fundamental importancia, pues pone de relieve el carácter fuertemente paradójico del pensamiento político de la emancipación americana: hijo de la racionalidad moderna europea, toma de ella los significantes fundamentales; pero es, al mismo tiempo, portador de una originalidad tal que pondría en crisis los supuestos políticos colonialistas, sostenedores de la identidad europea ilustrada.

Palabras clave

Francisco de Miranda. Discurso independentista hispanoamericano. Enunciado/enunciación. Sujetos políticos. Ilustración. Modernidad.

ABSTRACT

The revolution of the Spanish American independence generated a discursive space of essential importance for its comprehension as a historical and ideological process. Considered from the viewpoint of the utterance, the independence movement represents a typically illuminist

formulation taking its essential meanings from the European political philosophy of the Enlightenment. In the case of Miranda's discourse, the words "progress", "civilization", "freedom", "reason" are the semantic axis articulating it.

Nevertheless, from the enunciation point of view, the thinking minds of the Spanish American independence (and particularly, Miranda), produced a discourse with enough interpellating force as to conform, at symbolic level and in the revolutionary practice, a political subject with its own identity: the American. This discursive phenomenon is of fundamental importance as it stresses the strongly paradoxical character of the political thinking in the Spanish American emancipation: being a creature of the modern European rationality, it takes from its the fundamental meanings, but at the same time carries such originality that would put to test the supposed colonialist politicians, partial to the European illuminist identity.

Key words

Francisco de Miranda, Spanish American independence discourse, utterance/enunciation, political subjects, Enlightenment, Modernity.

La revolución de la independencia americana, y en especial la acción que en ella le cupo a Francisco de Miranda, generó un espacio discursivo de fundamental importancia para su comprensión como proceso histórico e ideológico. En el seno de ese discurso se despliega una serie de mecanismos significantes que permite conceptualizar los alcances, el sentido y los límites de la práctica revolucionaria independentista americana.

Al abordar el discurso como objeto de estudio, nos proponemos comprenderlo como un acontecimiento inscrito en una coyuntura histórica determinada, sobre la cual revierte y produce determinados efectos. Como es sabido, desde el punto de vista de la pragmática lingüística, producir un enunciado implica la realización de determinadas acciones, efectuadas en y por el ejercicio del lenguaje, tales como afirmar, exhortar, prometer, interpelar¹. A través de estas prácticas significantes se instauran lazos y divisiones sociales, se definen identidades y ubicaciones, se construyen encadenamientos de la realidad social e histórica y se ponen en juego relaciones de poder.

1 Cfr. J. L. Austin, *Palabras y acciones. Cómo hacer cosas con palabras*, Buenos Aires, Paidós, 1968.

Este componente ilocutorio, muy característico del discurso político en general, resulta enfatizado en los textos independentistas, producidos en el contexto de las convicciones iluministas acerca del nacimiento de una época en la que los hombres arrancarían de cuajo las viejas prácticas políticas, religiosas y sociales, para construir nuevas relaciones humanas sobre parámetros racionales. Dentro de ese marco ideológico, la lucha por la independencia suponía edificar una voluntad colectiva nacional a partir de grupos sociales heterogéneos; para ello era necesario instituir en y por el discurso las identidades nuevas que debían ser reconocidas para producir en los hechos las transformaciones políticas que se proyectaban². Allí, la búsqueda de nuevos criterios de identificación nacional se asociaba necesariamente a la producción simbólica de estrategias de percepción y apreciación de la realidad social capaces de operar y legitimar una comprensión nueva de la misma, articulada en torno de la división –antes irrelevante– entre los “nativos” y los “godos”.

Podemos definir el discurso independentista como la expresión local de la ideología ilustrada, que configuraba el tipo de racionalidad hegemónica en la Europa dieciochesca y que, desde ese centro, conformaba el substrato de creencias e ideas compartidas por el mundo occidental de la época. Pues bien, dentro de ese marco ideológico común, nuestros intelectuales independentistas seleccionaron, a partir de la realidad histórica particular de la América colonial, determinados contenidos simbólicos y produjeron formas particulares de enunciación. Como resultado de esa actividad teórica, tomó cuerpo a fines del siglo XVIII y principios del XIX un discurso específico, el independentista americano, portador de una serie de rasgos que permiten identificarlo y caracterizarlo.

Considerado desde el punto de vista del enunciado, ese discurso representa una formulación típicamente iluminista, inscrita en aquella forma histórica de racionalidad que, silenciosa e imperceptiblemente para los sujetos, acotaba los límites de lo pensable y pronunciable para la época. Los significados fundamentales en torno de los cuales se organizaría el proyecto independentista, son proporcionados por las “luces” europeas: “progreso”, “civilización”, “libertad” y “razón” son los ejes semánticos que lo articulan.

2 P. Bourdieu señala que la lengua posee un poder especial: el “de producir existencia produciendo su representación colectivamente reconocida y así realizada”. En: *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*, Madrid, Akal, 1985, 16.

Sin embargo, el discurso de la independencia americana fue algo más que el resultado de la mera importación de teorías e ideales procedentes de Europa. Pues, desde el punto de vista de la enunciación, los ilustrados latinoamericanos produjeron un discurso con fuerza interpelatoria suficiente como para conformar en el nivel simbólico y en la práctica revolucionaria un sujeto político con identidad propia: el americano. Este fenómeno discursivo es de fundamental importancia, pues pone de relieve el carácter fuertemente paradójal del pensamiento político de la emancipación americana: es hijo de la racionalidad moderna europea y toma de ella los significados fundamentales; y es, al mismo tiempo, portador de una originalidad tal que pondría en crisis los supuestos políticos colonialistas, sostenedores de la identidad europea ilustrada.

Si se enfoca el universo discursivo de las sociedades americanas anteriores a 1810, se aprecia que, en los textos independentistas, se juega una lucha por la imposición de una nueva categorización del mundo social colonial; esto supone la introducción de principios de división en esa realidad y la producción de una discontinuidad decisoria entre dos grupos que, hasta entonces, eran percibidos y pensados como dentro de una continuidad natural³. En este marco, el discurso mirandino resulta claramente paradigmático: en su trama se pone en funcionamiento toda la lógica característica del discurso de la independencia hispanoamericana, que se basa en una estrategia de enunciación y de categorización del mundo social, cuidadosa e inteligentemente construida en función de la eficacia política buscada. Los actos simbólicos integrantes de esa estrategia, en la medida en que interpelaron a los sujetos comprometidos en la relación comunicativa y lograron hacerse reconocer, instituyeron una identidad que antes no existía: consagraron límites nuevos, hicieron visible al grupo americano como diferente respecto de los españoles peninsulares que convivían con él en las colonias, y, en definitiva, le dieron existencia social.

1. Las estrategias político-discursivas

En el plano de los recursos de la enunciación que dotan al discurso de Miranda de un efectivo potencial performativo, encontramos que sus textos están organizados por un núcleo relativamente permanente de estrategias, articuladas todas en torno de la construcción de una

3 Cfr. P. Bourdieu, "Espacio social y génesis de las `clases'", en *Sociología y cultura*, México, Grijalbo, 1990, 281-309.

imagen de sí mismo y de su relación con los “otros” aludidos o eludidos en su discurso –en calidad de destinatarios, adversarios, representados, compatriotas, etc.–, en tanto ocupantes de determinados lugares sociales, diferencial y conflictivamente situados en el contexto histórico de la lucha por la independencia.

La escena comunicativa que construyen los textos mirandinos gira alrededor de un lugar de enunciación muy particular, definido por el carácter de “portavoz” autorizado, que actúa como representante de los intereses americanos y en cumplimiento de un mandato oportunamente delegado en su persona por sus “compatriotas”; un mandato que él puede acreditar, además. El “portavoz” ocupa esa posición privilegiada porque posee una competencia particular, en la que confluyen, en el caso de Miranda, múltiples factores: su larga trayectoria política y diplomática, su esforzada preparación intelectual, la vasta experiencia que ha adquirido tanto en la gestión y planificación de la empresa emancipadora como en la elaboración de las futuras bases políticas, su entrega personal a la causa, su prestigio y sus vínculos con líderes políticos y diversas personalidades importantes de Europa y Estados Unidos.

Ahora bien, además de construir para sí, como enunciador, la imagen de “portavoz”⁴ -y de legitimarla mediante el recurso a diversas fuentes- los textos mirandinos escenifican una propuesta comunicativa que involucra, junto a ese “yo”, a otras dos entidades colectivas: “nosotros, los criollos independentistas” y “nosotros, todos los americanos”. Se trata de dos colectivos de identificación señalados

4 Dice Miranda: “Compatriotas: llamado por vosotros en 1781 al socorro de la Patria [...] no pude en aquellas circunstancias acudir”; “Borrador para Gensonné” (París, 10 de octubre de 1792), *Archivo del General Miranda*, VIII, 8 (el subrayado es nuestro). El portavoz necesita apoyarse en uno o más sujetos colectivos (o colectivos de identificación) porque debe haber sido “llamado”, colocado en ese lugar de autoridad por los mandatarios o representados; sobre este tema, cfr. P. Bourdieu, *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*, 70s.

Aclaración: El *Archivo del General Miranda* consta de veinticuatro volúmenes. De los mismos, los correspondientes a los tomos del I al XIV fueron publicados en Caracas por la editorial Sur-Americana, entre los años 1929 y 1933. El tomo XV fue publicado también en Caracas, en 1938, por Tipografía Americana. Los tomos XVI al XXIV tienen pie de imprenta en La Habana, Lex, 1950. En adelante los textos que corresponden a este *Archivo* serán citados por las iniciales de la obra (A.G.M.), con la correspondiente indicación de tomo y página.

por sendos “nosotros” inclusivos, que, por su menor o mayor grado de extensión, llamaremos restringido y ampliado, respectivamente⁵.

De la compleja articulación y combinación de estos tres términos se nutren las alternativas discursivas puestas en juego en los escritos del Precursor. Dispuestos como círculos concéntricos -la extensión de cada uno es inversamente proporcional a la jerarquía que inviste-, los tres ocupan posiciones desiguales y complementarias.

El segundo término enlazado en la trama del discurso mirandino, “nosotros, los criollos independentistas”, designa a un sector particular y diferenciado dentro del pueblo americano como totalidad; un grupo que emerge en las sociedades coloniales para asumir la representación de todos, al tiempo que se distingue dentro de ellas por portar condiciones específicas, que permiten anticipar su futuro papel hegemónico una vez conseguida la independencia. Las cualidades de las que están dotados sus integrantes son presentadas en los textos en los que Miranda toma a ese sujeto plural como referente; allí aparece como “la gente sensata y culta”, los “jefes y personas principales”, los “hombres de consideración e integridad”, los “hombres capaces y virtuosos”, es decir, la clase propietaria criolla y los intelectuales independentistas a ella ligados. Respecto de este “nosotros”, a Miranda le importa subrayar su pertenencia al mismo, su inclusión en el seno del sector culto y terrateniente criollo de las

5 El “nosotros” inclusivo es, según la terminología de E. Benveniste (*Problemas de lingüística general*), el colectivo de identificación que tiene la propiedad de incluir al enunciador y a los destinatarios y de aparecer como producto de una interacción comunicativa (yo + tú; yo + vosotros); tiene, por tanto, una clara función de interpelación respecto del destinatario. En cambio, el “nosotros” exclusivo es una ampliación del “yo” del enunciador, pero no hacia el lado del destinatario, sino hacia un elemento de tercera persona (yo + él; yo + ellos). En los textos mirandinos, tanto el “nosotros, los criollos” como el “nosotros, los americanos” son inclusivos. Sin embargo, bajo la homogeneidad del nombre, el sujeto social es en cada caso heterogéneo y posee una amplitud muy diversa: el primer nosotros inclusivo es restringido, pues remite a un pequeño círculo de interlocución que participa, a su vez, del colectivo más amplio -“nosotros, los americanos”-, determinado por referencia a la nacionalidad. En ambos casos, la construcción del “nosotros” es indisoluble de la construcción del “ellos”, es decir, de aquellos que son excluidos del “nosotros”. En el nosotros inclusivo restringido, el “ellos” está dado por los nativos no criollos: las “castas” o el “pueblo”. En el caso del nosotros inclusivo ampliado, “ellos” son los “extranjeros”, los “opresores”, los “godos”. Cfr. María Magdalena Chirico, “El proyecto autoritario y la prensa para la mujer: un ejemplo de discurso intermediario”, en VVAA, *El discurso político. Lenguajes y acontecimientos*, Buenos Aires, Hachette, 1987, 71ss, y C. Kerbrat-Orecchioni, *La enunciación. De la subjetividad en el lenguaje*, Buenos Aires, Hachette, 1986, 52s.

sociedades americanas, al tiempo que procura destacar su rol de conductor dentro de sus filas.

En cuanto al tercer término puesto en escena para la construcción del lugar del enunciador, “nosotros, todos los americanos”, su conformación abarca a la totalidad de los nacidos en las colonias, cuya condición de oprimidos los sitúa en oposición a los “españoles nativos”, es decir, a los “extranjeros” en América, identificados con los opresores. Su alcance se encuentra claramente definido en el texto siguiente, escrito para relatar al gobierno inglés los sucesos acaecidos en Caracas en abril de 1810:

“La población de Sur América se compone de españoles nativos, a quienes ha sido siempre la política de la Madre-Patria confiar todo el poder civil y militar; de los criollos, de los negros, que representan una muy pequeña proporción con los blancos, y de los indios aborígenes; hay una quinta clase, que son llamados *cuarterones*, producto de un mulato y un blanco [...]. La Revolución que estalló en la ciudad de Caracas el 19 de abril de 1810, fue una insurrección de las cuatro últimas contra la primera casta, y por esta causa asume una importancia que de otro modo no tendría, [...] la misma causa se propagará probablemente sobre el conjunto del continente de América, y [...] será impracticable la reconciliación y aun la conexión con el Estado Padre”.⁶

Como se ve, se trata de un “nosotros” también inclusivo, en el que se incorporan, al lado de “nosotros, los criollos” -y bajo su conducción- las castas americanas. Su función discursiva es la de interpelar a todos y producir una identidad nacional común, por encima de las distinciones sociales, que impulse la conformación del sujeto “americano”, agente histórico y sustento ideológico de la lucha por la emancipación.

En síntesis, el primer término, “yo, el portavoz”, indica el lugar de quien toma la palabra en nombre del tercer término (“nosotros, todos los americanos”), para enunciar los derechos naturales de los cuales ese sujeto colectivo ha sido despojado. Pero entre la figura del portavoz y la del pueblo, cuyos intereses éste representa, se ubica la vanguardia revolucionaria, conformada por un grupo selecto de hombres que accionan por la libertad y apoyan en los hechos las gestiones y la palabra del portavoz.

Podemos leer el entramado textual de las dos formas de identidad propuestas a través del déictico “nosotros” como un lugar de tensión donde se perfilan los sujetos implicados en el programa independentista

6 Francisco de Miranda, “Notas sobre Caracas para Richard Wellesley Jr.” (Londres, julio de 1810), en Cristóbal L. Mendoza, *Las primeras misiones diplomáticas de Venezuela*, 2 vol. Caracas, biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, 1962, I, 262s.

y se señalan sus roles en la gesta revolucionaria. En efecto, la expresión “nosotros, todos los americanos” sugiere que el enunciador postula una identidad, esto es, que piensa la futura América independiente como una. El “nosotros, los criollos” opera en un sentido inverso, insinuando que esa unidad postulada no es ajena a la diversidad, no solo extrínseca -en relación con los no-americanos-, sino también intrínseca. La articulación discursiva entre ambos “nosotros” permite explorar las inflexiones ideológicas de los textos mirandinos y descubrir lo que Jameson denomina “estrategias de contención discursivas”, esto es, los mecanismos simbólicos operantes en los textos, que cumplen la función de otorgar coherencia interna al discurso y disipar las demandas sociales que no se está dispuesto a asumir en la práctica⁷.

El “yo” de Miranda como portavoz requiere apoyarse en los dos términos señalados. Por una parte, el venezolano no quiere ni puede asumir la representación directa de “todos, los americanos”. No puede porque necesita contar con la conformidad de quienes detentan el poder económico en su país, sin cuya aprobación se encontraría desprovisto de recursos materiales y de resonancia social para emprender cualquier intento independentista. No quiere, porque intuye o conoce -según nos situemos antes o después de su experiencia revolucionaria en Francia- los peligros de quedar prisionero en el papel de vocero y conductor de las masas, a las que considera siempre proclives a desbordar los límites aceptables de una revolución.

Es esta ambigua y difícil posición de Miranda frente a los sectores populares americanos la que explica que, interrumpida la primera etapa de negociaciones con el gobierno inglés, viajara en 1792 a la convulsionada Francia con el explícito propósito de intervenir ante los políticos girondinos y suspender un eventual plan de envío de tropas a la Península y a las colonias americanas. Explica también que un año más tarde declinara amablemente el ofrecimiento de Brissot de asumir el gobierno de Santo Domingo y conducir hasta allí un ejército francés para preparar un desembarco en el continente, con el apoyo de los mulatos sublevados.

Decíamos que Miranda necesita apoyarse, como portavoz, en las aspiraciones independentistas de ese sector selecto, rico y poderoso de las sociedades americanas. Por otra parte, empero, entiende que la única fuente que puede legitimar la exigencia independentista es la soberanía popular y debe, por ello, sustentar todos sus argumentos en una voluntad

7 Cfr. F. Jameson, *Documentos de cultura, documentos de barbarie*, Madrid, Visor, 1989, 11-82.

colectiva de emancipación, emanada de “todos”, es decir, del “pueblo”, y puesta de manifiesto en las revueltas preindependentistas. El tercer término, el “nosotros, todos los americanos”, funge como instancia legitimadora imprescindible, pero debe ser mantenido a una distancia prudente del enunciador, que recoge sus reclamos a través de la intermediación de un “nosotros” restringido. Miranda habla por y sobre el pueblo, proclama derechos y exige acciones en nombre de todos, pero lo hace como portavoz directo de un grupo político revolucionario que, si bien pertenece a ese “todos”, ocupa un lugar que no “todos” están autorizados a ocupar.

Por ejemplo, en 1808, Miranda alienta a los cabildos de Buenos Aires y Caracas para que tomen la iniciativa independentista y previene a sus compatriotas sobre el envío a las colonias americanas de emisarios de Bonaparte, cuya presencia podría desencadenar un “conflicto fatal [...], si el Pueblo (y no los hombres capaces y virtuosos) se apoderan del Gobierno”. Y agrega a título de advertencia: “Miren Uds. lo que sucedió en Francia con el Gobierno revolucionario; y lo que recientemente sucede en muchas partes de la afligida España. Lo cierto es que la fuerza de un estado reside esencialmente en el Pueblo colectivamente, y que sin él uno no puede formarse vigorosa resistencia en ninguna parte; mas si la obediencia y subordinación al Supremo Gobierno, y a sus Magistrados falta en *éste*, en lugar de conservar y defender el Estado, lo destruirá infaliblemente por la anarquía”.⁸

Si retomamos lo dicho hasta aquí, podemos concluir este apartado afirmando que la intervención de estos términos en el discurso pone en marcha un juego complejo de estrategias. El “yo, el portavoz” de Miranda lo sitúa como representante legítimo que posee un mandato. El “nosotros, los criollos” acentúa el rol de la vanguardia dirigente de la revolución, y subraya tanto la inclusión de Miranda en las filas de esa élite culta y propietaria como su distancia frente al pueblo, fuente de la soberanía, pero también, masa inorgánica siempre dispuesta a los arrebatos. El “nosotros, todos los americanos” permite jugar con esa distancia, dimensionarla para destacar el carácter bondadoso pero ignorante y necesitado de conducción del pueblo; acortarla para producir, cuando resulte conveniente, la identificación del “yo, Miranda” con el “vosotros, pueblo americano”.

En un movimiento inverso pero complementario al puesto en marcha por este distanciamiento respecto del “vosotros, el pueblo”, Miranda

8 Francisco de Miranda, “Al Cabildo de Buenos Aires, al Marqués del Toro y al Cabildo de Caracas” (Londres, 6 de octubre de 1808), A. G. M., XXI, 368s.

habla en numerosas oportunidades en nombre de ese “nosotros, todos”; procura, de ese modo, anular la distancia con el interlocutor, identificarse con él incluyéndolo en el mismo propósito de la independencia que, por la generalidad de los beneficios que conlleva, permite identificar la causa revolucionaria con la “Nación” entera. Puede decirse, entonces, que este “nosotros” es la manifestación enunciativa de la decisión de convocar a todos para la construcción de una voluntad nacional colectiva, requisito previo para la proclamación de la independencia, y llegado el momento oportuno, a la lucha armada para defender y asegurar el derecho reconquistado de gobernarse por sí mismos.

2. Las categorías discursivas

Todo texto contiene, de modo más o menos accesible a la lectura, un mundo abigarrado de voces, que no es sino expresión de la conflictividad social en la que se inserta; la misma es mediatizada a partir de la perspectiva peculiar del enunciador. Esa mediación operada sobre la pluralidad de discursos sociales, característica de toda sociedad histórica, otorga una estructuración particular a las tensiones y conflictos que atraviesan el campo social, y expresa la percepción de la realidad propia del sujeto que habla en el discurso.

Aunque las contradicciones sociales, que operan como contexto del discurso, son susceptibles de diversas lecturas, los lugares desde donde se produce una interpretación no son, en sentido estricto, tan numerosos y heterogéneos como los individuos que actúan en la realidad social. Si bien en toda descripción de la realidad intervienen factores teñidos de la individualidad de quien toma la palabra, las lecturas posibles, en términos generales, pueden tipificarse: hay siempre un número limitado de espacios sociales, resultantes de la confluencia de unos pocos conflictos que son los que operan como centrales en una sociedad y un tiempo históricos. De modo que, desde este punto de vista, el análisis de la estructura categorial de un texto permite abordarlo como algo más que la expresión de una visión individual, esto es, como una formulación de un gran discurso colectivo, antagónico a otros discursos reales o posibles. Las contradicciones que señalan las oposiciones categoriales son en realidad la manifestación discursiva, necesariamente polémica, de la existencia de grupos humanos portadores de proyectos antagónicos en el campo social.

Las categorías son signos lingüísticos portadores de contenidos socialmente contruidos y mediaciones simbólicas de una realidad extradiscursiva. En ellas despunta el sujeto -no individual o, al menos, no tan solo individual, sino también colectivo- del discurso,

que, desde su evaluación del presente, se proyecta hacia el futuro con pretensión performativa.

Un sistema categorial construye una determinada objetivación de la realidad, la describe, recorta los temas relevantes que permiten una aproximación a la misma, vehiculiza contenidos, acota significados; puede decirse entonces que en las categorías se condensa lo “dicho” por un autor. Pero, además, su función mediatizadora de la realidad supone necesariamente la introducción de un modo diferencial de valoración, ligado siempre a una forma particular de percepción del campo social, que, en principio, está abierto a la aplicación de criterios múltiples de lectura y codificación. Lo “dicho” a través de las categorías revela, entonces, cierta modalidad del “decir”, y esto permite desplazar la pregunta del analista, desde los contenidos del discurso, hasta el sujeto que los propone y comunica, avanzando así hacia el momento de su producción.

El carácter lingüístico de las categorías permite abordarlas en su condición de elementos codales, cuya función principal es la de introducir un orden dentro de una masa de datos de la realidad social, que se ofrece inicialmente, por su multiplicidad y heterogeneidad, a una diversidad de lecturas. Entendemos por código un sistema clasificatorio, cuya selección es en parte inconsciente, y cuyos componentes -en este caso, las categorías- adquieren significación en la medida en que se asimilan o se oponen entre sí. Todo código funciona como una malla simbólica que establece un orden y una discontinuidad en el mundo social; es decir, instituye un sistema de *nomina* sobre el mundo indeterminado de los *realia*. Como consecuencia de su intervención, algunos elementos simbólicos adquieren un lugar de relieve, otros son menoscabados en su valor cognoscitivo o programático, o simplemente excluidos. Las categorías son, precisamente, esos elementos que, a partir de una selección, resultan constitutivos del núcleo de la descripción y del proyecto elaborados por un sujeto socialmente situado. Suponen, por tanto, una forma de aproximación a la realidad, tal como resulta captada por un sujeto que forma parte de la misma; de allí que, más allá de que la codificación de lo real, que introduce todo sistema categorial, posea pretensiones de objetividad, no pueda desconocerse que la subjetividad es un momento constitutivo de ese esfuerzo de objetivación. En este sentido, el despliegue de categorías sociales no es ajeno, en absoluto, a una toma de posición valorativa, que permite descubrir la presencia en el entretejido textual de un juego de reconocimientos y rechazos respecto de la heterogeneidad social. Poseen, entonces, una función epistémica, de organización de los campos semánticos de todo *corpus* dado, y

una función axiológica, de transmisión e imposición de convicciones relativas al deber ser social, por la cual cumplen un papel de regulación y orientación de la praxis.

La propiedad de las categorías de vehiculizar valores, así como también el hecho de que son elementos de un código discursivo que adquieren su significación por diferenciación y oposición, determina que se presenten preferentemente bajo el aspecto de pares dicotómicos. Estos, en el caso del discurso independentista, se recortan sobre una matriz ideológica típicamente ilustrada, donde la “razón” se opone al “prejuicio”, la “esclavitud” a la “libertad”, la “igualdad” ante la ley al “privilegio”.

Esta codificación del mundo histórico-social a partir de pares categoriales dicotómicos señala el doble carácter, descriptivo y proyectivo, de todo discurso político. Los términos dicotómicos articulados en una oposición categorial remiten, en efecto, a dos momentos discursivos distintos: uno, valorado de modo negativo, es fundamentalmente descriptivo y se orienta a efectuar un diagnóstico de lo real; otro, valorado de modo positivo, posee carácter proyectivo y cumple un papel predominantemente utópico.

Este juego entre lo real y lo posible nos permite sumar a las dos funciones básicas y complementarias que hemos señalado para todo régimen categorial -la de configurar una aproximación cognitiva a la realidad y la de sesgarla axiológicamente- una tercera capacidad, de índole “realizativa”, que hace de las categorías unos dispositivos específicos del discurso político, vinculados a su potencial ilocutorio.

Bourdieu ha enfatizado, al respecto, que la dialéctica entre descripción y proyecto convierte al discurso en “palabra creadora”, que da vida a lo que enuncia y expresa un “deber ser” que carece, todavía, de correlato real⁹. Por su articulación con un momento que es del orden de lo futuro, el diagnóstico del presente excede el campo de acción de los enunciados puramente comprobativos que registran los datos fácticos, para avanzar hacia la transformación de lo real mediante la imposición de nombres e identidades nuevos. En definitiva, el discurso político ejerce, a través de sus categorías, un poder simbólico, que explica las posibilidades en él encerradas de producir efectos en la realidad, es decir, de instituir la objetividad nombrada y categorizada en su trama.

Pues bien, nos interesa abordar el análisis de las categorías histórico-sociales del discurso político de la emancipación desde el punto de

9 Cfr. P. Bourdieu, *¿Qué significa hablar? Economía de los actos lingüísticos*, Ed. Cit., 89ss.

vista de su capacidad performativa, en lo que hace, específicamente a su potencial para imponer nuevas definiciones subjetivas. Consideramos que el análisis de los textos independentistas en general y mirandinos en particular revela el esfuerzo sostenido por hacer conocer y reconocer la identidad “americana” frente a la definición hasta entonces dominante de América como parte integrante de la “nación española”. El acto de categorización que en tales textos se ejerce, en la medida en que consiguió interpelar a vastos sectores, identificarlos como “americanos” y sumarlos a la guerra contra España, desplegó un poder de construcción simbólica que terminó por instituir una realidad nueva.

En el estudio de la organización categorial del discurso del Precursor existen dos planos plenamente imbricados pero susceptibles de una consideración analítica separada. Por una parte, en el plano específicamente programático, encontramos que la descriptiva y proyética sociales elaboradas por Miranda se encuentran articuladas en torno de la dicotomía ilustrada “despotismo/Estado de derecho”. A cada uno de los términos implicados en esa oposición se articulan otras categorías, que acotan o enriquecen el significado de las primeras, resultando de todo ello un conjunto de secuencias y equivalencias categoriales: el “Estado de derecho” está asociado a la “libertad”, la “división de poderes”, el imperio de la “ley”, el respeto por los “derechos naturales individuales” y el “progreso”. El “despotismo” es, por su parte, sinónimo de “opresión” y “esclavitud”; supone una forma de ejercicio privado del poder e implica, por tanto, “arbitrariedad” y “barbarie” política, siendo sus consecuencias necesarias la “miseria” social y económica.

Por otra parte, la dicotomía categorial “despotismo/Estado de derecho”, de clara funcionalidad crítico-programática, se liga, en un entramado complejo de estrategias discursivas, a otras dicotomías que amplían o restringen su significación original por una específica alusión a los sujetos concretos que intervienen en la particular coyuntura histórica de la América preindependiente y que cumplen una funcionalidad exhortativa, de interpelación y conformación subjetivas. El conflicto percibido como fundamental en el discurso emancipador es la situación de subordinación política y económica de las colonias respecto de la metrópoli. Pero a este conflicto -aludido por la categoría de “despotismo”-, de carácter fundamentalmente externo y que produce la partición del campo social en “nativos” y “extranjeros” -o sus pares categoriales equivalentes: “insurgentes/godos”, “americanos/españoles”-, se subordina otro eje de conflictividad, ya no externa sino interna a las sociedades coloniales, que produce en ellas una división de signo muy diverso a la diferenciación introducida en la oposición anterior, pues, en este caso, se trata de dos

grupos humanos oriundos de América: “ilustrados/ignorantes”, “gentes cultas y propietarias/ masas populares”.

De esta manera, la antítesis “nativos/extranjeros”, en la que se condensan las referencias mirandinas a los sujetos sociales, es una clave interpretativa que encierra dos niveles de análisis. Una primera lectura revela una oposición entre todos los hombres nacidos en tierras americanas, por una parte, y el invasor godo, por otra. Sin embargo, esa dicotomía oculta en su seno otro conflicto, el que los criollos mantienen no ya con el gobierno español, sino con los sectores subalternos de la sociedad colonial, que presionan o pueden presionar en el futuro, si no se toman las precauciones necesarias, por salir de la situación de opresión en que se encuentran.

De ambos planos señalados en la organización categorial del discurso mirandino, nos interesa detenernos a continuación en el segundo, por estar éste referido de modo específico a la constitución de los sujetos a través de procedimientos de interpelación y reconocimiento. Se trata aquí de un conjunto de categorías en las que prevalece una referencia específica a la enunciación política y que, por su inscripción dentro de la modalidad interpelativa, resultan especialmente idóneas para develar la posición del enunciador respecto de la conflictividad social y el modo en que se representa las relaciones intersubjetivas sobre las cuales se asienta el discurso.

3. Los sujetos sociales en el discurso mirandino

Los escritos de Francisco de Miranda están organizados en torno de un conjunto de categorías que, a grandes rasgos, permiten encuadrarlos en el marco más amplio de la Ilustración como matriz ideológica general. Ahora bien, esa matriz fue reformulada en el discurso independentista en función de la problemática específica de las sociedades americanas coloniales, tal como la misma resultó mediada y evaluada por un grupo humano particular: las burguesías criollas emergentes.

Desde el punto de vista social, el sujeto del discurso independentista está conformado por los nativos descendientes de españoles que, a fines del siglo XVIII, comparten con los peninsulares la hegemonía económica, pero que se ven desplazados por estos en la estructura jurídico-política colonial. Es un sector que defiende intereses que, por su mismo carácter burgués no consolidado, son en buena medida contradictorios: por una parte, como propietarios terratenientes, aspiraban a que la colocación de los productos agropecuarios americanos en el mercado mundial no revolucionara el esquema latifundista ni las relaciones precapitalistas de producción vigentes, basadas, en el caso venezolano, en la explotación

de la mano de obra esclava en las haciendas; por otra, como exportadores que necesitaban eliminar el papel mediador de la metrópoli en el tráfico comercial para alcanzar las metas de crecimiento económico sin trabas, no podían sino abogar por los cambios políticos que, a mediano plazo, operarían como disolventes de las relaciones precapitalistas de producción. Esta posición ambivalente del grupo criollo se traducía en el nivel ideológico en la adhesión a la fisiocracia o al neomercantilismo, como teorías a partir de cuya aplicación se alcanzaría la equiparación económica de América y Europa, por una parte, y en la defensa del sistema estamental y el mantenimiento de las actitudes aristocratizantes -compra de títulos nobiliarios, exigencia de pureza de sangre-, por otra.

Insertada en una economía sustentada en relaciones precapitalistas de producción pero condicionada por la necesidad de volcar sus excedentes en el mercado internacional, esta clase emergente, incipientemente burguesa, debía lidiar con sus propias contradicciones no resueltas. En ese marco, el factor determinante sería la relación colonial, que vedaba a los criollos el acceso al aparato del estado y los privaba, por los obstáculos que planteaba a la libertad de comercio, de la posibilidad de ascenso económico. Para lograr este objetivo necesitaban romper con la corona y adoptar, como ideario económico, el liberalismo y, como doctrina política, la teoría del pacto como origen y fundamento de legitimidad del Estado. En tales condiciones, el núcleo del conflicto se plantearía como un enfrentamiento entre criollos y peninsulares.

Pero el objetivo independentista suponía un desafío serio para esta minoría culta y propietaria: su conquista no resultaría posible a menos que pudiera ganarse la adhesión de las grandes mayorías populares, que, para reconocerse en los ideales de la independencia, debían percibir beneficios considerables en el cambio político proyectado. Las promesas de libertad e igualdad permitieron articular en el discurso de la independencia americana las aspiraciones políticas y económicas de los criollos ilustrados de fines del siglo XVII y principios del XIX con las de sectores sociales vastos y heterogéneos. Materializadas en el discurso como categorías, tales ideas adquirieron la fuerza y el valor simbólico necesarios para movilizar en pos de sí a amplios grupos sociales de la América preindependiente, y para producir en torno suyo la identificación política de todos los “nativos”, y enfrentarlos contra el opresor.

Desde el punto de vista del análisis discursivo, la estrategia central del discurso independentista consistió en expulsar al enemigo fuera de los límites de la identidad americana común y definirlo como el extranjero, el representante de intereses ajenos. Esta estrategia debilitó la visión de los conflictos internos, que deliberadamente se disimularon para facilitar

la necesaria unión de todos los “nativos” contra el opresor español y la configuración de una identidad colectiva que sostuviera, en la práctica, la confluencia de grupos heterogéneos en las guerras emancipadoras. Pero esto no significa que los conflictos internos no existieran, ni siquiera quiere decir que nuestros pensadores políticos independentistas no los percibieran. Significa que los consideraron y evaluaron como subordinados al conflicto fundamental, y que le dieron un tratamiento específico, previeron su potencialidad disruptiva, intentaron soluciones anticipadas y procuraron disipar los latentes enfrentamientos internos, haciendo prevalecer los factores de unidad y procurando imponer la lectura criolla del problema colonial.

Dado que lo determinante es la relación de subordinación política entre las colonias y la metrópoli, el eje categorial alrededor del cual se articula el discurso mirandino es la oposición “nativos-extranjeros”. Estos últimos han sumido a los primeros en el oscurantismo y la pobreza, impidiéndoles desplegar sus talentos naturales y sometiendo a una vergonzosa situación de “minoridad” e ignorancia, característica del estatuto en que España mantiene a sus colonias¹⁰.

Dentro de la revalorización de lo propio, de lo “nativo”, respecto de lo “extranjero”, lo hispánico, se produce el reconocimiento de los aborígenes americanos. En una proclama, Miranda reivindica a aquellos “Ilustres indios”, de quienes los americanos “descendemos”, que resistieron heroicamente la dominación del invasor español, prefiriendo la muerte a la “esclavitud”¹¹. A partir de este recurso, Miranda propone una reorganización de la memoria histórica americana, por la cual en la relación con el pasado, se rechaza todo aquello que representa la presencia de España en América y se rescata todo lo que de insurgente pueda encontrarse en la tradición aborigen. Las categorías “civilización” y “barbarie” puestas en juego en el discurso ilustrado del Precursor funcionan entonces de un modo peculiar. En la realidad americana, lo hispánico -vale decir, la inquisición, el fanatismo, la superstición, el absolutismo- es la “barbarie” que hay que negar; y frente a ella se afirma el pasado más lejano de aquellos indios ilustres como paradigma

10 Francisco de Miranda, “Somos demasiados grandes para vivir en una tutela tan ignominiosa”. “Proclama” (Londres, 1801), A. G. M., XVI, 105s.

11 Francisco de Miranda, “Llegó el tiempo ya de echar a los bárbaros que nos oprimen, y de romper el cetro de un gobierno ultramarino. Acordaos de que sois descendientes de aquellos Ilustres Indios, que no queriendo sobrevivir a la esclavitud de su patria, prefirieron una muerte gloriosa a una vida deshonrosa”. “Proclamación a los pueblos del Continente Colombiano (alias Hispano-América)” (Londres, 1801), A. G. M., XVI, 108.

de “civilización” y como antecedente de la propia práctica revolucionaria. La antítesis “civilización-barbarie” resulta entonces asimilada a la de “independencia-esclavitud”. Ahora bien, esta última categoría es despojada de toda connotación económica y social, para ser restringida a una acepción exclusivamente política.

La “esclavitud” que preocupa a Miranda es aquella situación de “minoridad” y de “servidumbre” respecto al amo español. Ese “abominable sistema con que la España ha gobernado estos países”¹², que mantiene prisioneros dentro de su propia patria a los nativos, los excluye de las funciones públicas, prohíbe su comercio y los sume en la ignorancia y la superstición, es lo que es necesario cambiar. Es también la “esclavitud” del intelecto, estrategia usada por la Corona, a través de su alianza con la Iglesia y por medio de la Inquisición, para mantener la “esclavitud” política, esto es, la dependencia colonial.

Sin embargo, desde la denuncia de esa esclavitud, Miranda no avanza hasta el enjuiciamiento del sistema social vigente, organizado sobre la base de la explotación de la mano de obra esclava. La legislación que impulsa Miranda para los futuros Estados americanos independientes no contempla la liberación de los esclavos ni el ejercicio futuro, por parte de éstos o de sus hijos, del derecho de ciudadanía¹³. Solo cuando la gravedad extrema de la guerra contra el ejército español plantee la urgencia de incorporar soldados a las filas patriotas, Miranda pensará en el expediente de la liberación de los negros que se sumen a las tropas independentistas¹⁴. Pero, exceptuando esa situación particularmente crítica, los textos mirandinos ponen en evidencia que su autor no se

12 *Ibidem*, 117.

13 Francisco de Miranda, “Proyecto de Gobierno Federal” (Londres, 2 de mayo de 1801), *A. G. M.*, XVI, 153 ss.

14 Miranda ejercerá toda su influencia para conseguir la sanción por parte de la Cámara de Representantes, de un “Acto sobre la conscripción de los esclavos”. El mismo establecía la compra a sus amos, por parte del Estado, de mil esclavos, que serían incorporados compulsivamente al ejército patriota y obtendrían su libertad solo “al cabo de cuatro años [...] o antes, si se distinguen en la campaña a satisfacción de sus jefes”; “Acto sobre la conscripción de los esclavos”, *A. G. M.*, XXIV, 413. Este decreto, que tendía a reforzar las escuálidas tropas venezolanas con los esclavos de las haciendas mantuanas, carecía de todo espíritu libertario; fue resistido por la aristocracia venezolana, que no quería verse privada de su fuerza de trabajo, y por los propios esclavos que, no bien eran incorporados al ejército patriota, se pasaban al campo enemigo, demostrando de ese modo que preferían las mismas promesas de libertad hechas por los realistas que por los líderes de la independencia, a quienes consideraban sus antiguos señores. Cfr. Juan Uslar Pietri, *Historia de la rebelión popular de 1814*, Madrid, Edime, 1968, 49s.

planteó seriamente la posibilidad de abolir, en general, el trabajo negro esclavo. Esta esclavitud no merece su consideración y resulta un tema permanentemente eludido en sus escritos, aunque está presente en ellos a través de la alusión a la otra esclavitud que es el objeto privilegiado de sus preocupaciones: aquella situación de minoridad y dependencia establecida por la tutela de España, por la cual los americanos libres resultan avasallados en sus derechos y tratados como esclavos.

Por detrás de la apelación a “todos” para consolidar un frente único contra el opresor extranjero, los escritos mirandinos esbozan el perfil de un sujeto histórico particularizado en el contexto social colonial, que encarna de modo privilegiado los ideales independentistas, por ser, desde su punto de vista, la principal víctima de los padecimientos y oprobios a que los somete la tiranía goda: “Olvidados para todo lo que nos puede ser útil, la España solo se acuerda de *nosotros* para imponernos tributos, para enviarnos un enjambre de tiranos que nos insulten y despojen de nuestros bienes, para ahogar nuestra industria, para prohibir nuestro comercio, para embarazar nuestra instrucción, y para perseguir a todos los talentos del país. Es un crimen para ella el nacer en América. A los ojos de su gobierno todo americano es sospechoso e incapaz de obtener ningún empleo, hecho solo para sufrir. Con una tierra fertilísima, con metales de toda especie, con todas las producciones del mundo somos miserables, porque el monstruo de la tiranía nos impide aprovechar estas riquezas. El gobierno español, no quiere que seamos ricos, ni que [nos] comuniquemos con las demás naciones, [para] que no conozcamos el peso de su tiranía. Esta no puede ejercerse sino sobre gentes ignorantes y miserables”¹⁵. Aunque, en principio, el deíctico “nosotros” incluye a “todo americano”, el sujeto interpelado por el discurso del autor está conformado, de modo prioritario, por “algunos” americanos, a saber, aquellos que poseen bienes que defender, que pueden beneficiarse de la supresión del monopolio comercial, que pueden aspirar legítimamente a la instrucción y a la riqueza, y que se ven restringidos en el ejercicio de sus derechos de libertad, seguridad personal y propiedad privada. El otro grupo social, el que carece de propiedades y ha enajenado su libertad y su seguridad personales en el sistema de explotación esclavista o servil, solo está relativamente incorporado en el discurso de Miranda, pues sus demandas son reconocidas en tanto y en cuanto resulten subsumibles en los ejes discursivos delimitados por el objetivo de independencia política, tal como los mismos son formulados desde una determinada parcialidad social.

15 Francisco de Miranda, “Proclama” (Londres, 1801), A. G. M., XVI, 105.

Puede sostenerse, entonces, que el proyecto libertario del Precursor no apunta a modificar, en la misma medida, la situación de todos los habitantes de América. Aunque todos los nacidos en las Indias son, en principio, “americanos”, en los textos del venezolano son los miembros del grupo criollo, los descendientes de los españoles que están avecindados en los principales centros urbanos del continente, los sujetos interpe- lados en sentido estricto por los apelativos “nativos” y “americanos”. La identidad de este grupo minoritario se define entonces por oposición a las “masas populares”.

Ahora bien, la categoría “pueblo” contiene, en los textos de nuestro autor, una carga de significación sobreagregada que solo resulta comprensible si se la analiza a la luz de la experiencia del Precursor en Francia, que gravitaría enormemente en sus posteriores definiciones políticas y produciría en su espíritu un estremecimiento y conmo- ción profundos. En los textos posteriores a 1795 se destaca como tema recurrente la peligrosidad de establecer una alianza con las masas populares. A juicio del Precursor, los acontecimientos franceses habían demostrado la incapacidad de los desposeídos para participar en igualdad de condiciones en la elaboración de un proyecto político junto a los hombres ilustrados. Por lo tanto, los que nada tenían que perder debían someterse a una conducción esclarecida, pues, de lo contrario, empujaban hacia la agudización de los conflictos y conducían a la superación de los límites tolerables de una “sana” revolución. solo “la unión íntima de los de los hombres virtuosos y esclarecidos” permitía abrigar la “única esperanza” de contener la anarquía, garantizar la paz y establecer un gobierno sabio y protector de la libertad¹⁶.

En el contexto americano, ningún hecho reveló con mayor claridad las posibles consecuencias de la introducción de los principios franceses que la revolución negra de Haití. En una carta a su amigo Turnbull, Miranda expone claramente su posición al respecto: “Le confieso que si bien deseo la *Libertad e Independencia* del Nuevo Mundo, de igual manera y tal vez más, le tengo temor a la anarquía y al sistema revolucionario. ¡Dios no quiera que aquellos hermosos países se conviertan, al igual que Santo Domingo, en un escenario de sangre y de crímenes, bajo pretexto de instaurar la libertad!; ¡que se queden más bien *un siglo más*, si fuese necesario, bajo la imbécil y bárbara opresión española!”¹⁷. El temor ante la posibilidad de que la ansiada “libertad” adquiera un tinte social y se

16 Francisco de Miranda, “Opinión del General Miranda sobre la situación actual de Francia y los remedios convenientes a sus males” (París, julio de 1795), *A. G. M.*, XIV, 388.

17 Francisco de Miranda, “A John Turnbull” (Dover, 12 de enero de 1798), *A. G. M.*, XV, 207.

traduzca en revueltas populares es de tal envergadura, que el venezolano relativiza la barbarie española y la considera preferible a la propia de un proceso revolucionario al estilo francés.

El dilema así enunciado se traduce, en los textos del Precursor, en la profunda ambigüedad que porta la categoría “pueblo”: por una parte, alude a un sujeto potencialmente peligroso, equiparado al principio de desorden y caos sociales, que ejerce una “acción destructiva” y debe ser sometido a formas de control por parte de la élite gobernante, verdadera depositaria del poder; pero, por otra parte, remite a la fuente de la soberanía, de donde nace todo poder legítimo y en cuya voluntad necesita apoyarse todo intento revolucionario. En la siguiente cita, Miranda expresa magistralmente la paradoja que encierra su discurso: “Lo cierto es que la fuerza de un Estado reside esencialmente en el pueblo colectivamente, y que sin él uno no puede formarse vigorosa resistencia en ninguna parte; mas, si la obediencia y subordinación al Supremo Gobierno y a sus magistrados falta en *éste*, en lugar de conservar y defender el Estado, lo destruirá infaliblemente por la anarquía, como lo acabamos palpablemente de ver en Francia”¹⁸

. Las masas son requeridas y temidas al mismo tiempo; es necesario hacerles concesiones para ganar su simpatía y su compromiso revolucionario, pero es igualmente necesario mantenerlas al margen de la toma de decisiones.

En el marco de esa actitud teñida de paternalismo de la minoría ilustrada respecto del “pueblo”, la visión de Miranda en relación con ese “otro” social es plenamente optimista. El Precursor no prevé ningún motivo de conflictos luego de lograda la independencia; tampoco presume que la causa de la emancipación pueda encontrar resistencia en el pueblo, antes bien, cuenta con su cooperación siempre y cuando se pueda ganar para el ideal de libertad a los jefes militares, pues se trata de “un país donde no se conoce el jacobinismo y el pueblo está acostumbrado a seguir a la nobleza”¹⁹. Los efectos negativos del despotismo colonial, que han dejado su impronta en las gentes sencillas del continente, serán superados a partir de una legislación sabia, de un programa de educación popular y de un gobierno conducido por hombres justos y prudentes.

Este optimismo, característico de la élite criolla ilustrada, se tornará en pesimismo cuando el Precursor retorne a su patria, luego de cuarenta

18 Francisco de Miranda, “Al Cabildo de Buenos Aires, al Marqués del Toro y al Cabildo de Caracas” (Londres, 6 de octubre de 1808), *A. G. M.*, XXI, 368s.

19 Francisco de Miranda, “D. Pedro Caro al Ministerio Británico” (Londres, 15 de octubre de 1797), *A. G. M.*, XV, 182.

años de ausencia, y enfrente todo tipo de dificultades en la tarea de pacificar a la sociedad, organizar el nuevo Estado y doblegar militarmente a las regiones sublevadas y a las tropas realistas. De cara a una realidad cuya turbulencia desafiaba y resistía todos los esfuerzos de planificación y control, su visión idílica de una América “sencilla” pero “dócil” comenzará a resquebrajarse.

El contacto directo con los conflictos sociales de Venezuela, a la luz de los “horrores” de la Revolución Francesa y del temor a la explosión social, hará que la categoría de “orden” se acentúe cada vez más en el discurso mirandino. Pero el Precursor se encontrará impotente para instrumentar el orden soñado, pues carecerá de todo punto de apoyo social para impulsarlo. Absolutamente solo en medio de sus compatriotas, despreciado y temido por los mantuanos -para quienes seguía siendo un plebeyo presuntuoso y un General de la Revolución Francesa, más allá de su posición explícitamente crítica y distante al respecto-, y enemigo de todo intento de dar a la gesta independentista una base popular, Miranda no podía sino acariciar la ilusión de la siempre esperada ayuda externa. La realidad americana no parecía coincidir en nada con la imagen idealizada que de ella había ido construyendo durante cuatro décadas de exilio. Podría decirse que él mismo le era tan ajeno a esa patria amada, que, notificado de la caída de Puerto Cabello en manos del ejército español, solo podía articular en una lengua extranjera las palabras que sentenciaban el fracaso irremediable de la Primera República venezolana: “*Venezuela est blessée au coeur*”²⁰.

4. Conclusión

“Nativos/extranjeros”, “esclavitud/libertad”, “barbarie-salvajismo/civilización”, “hombres ilustrados/masas populares”, “orden/acción destructiva”, son las opciones categoriales, de clara funcionalidad interpelatoria, en torno de las cuales se articula la referencia a los sujetos sociales en el discurso mirandino. A través de su selección y uso, Miranda procuró imponer una lectura de lo real sesgada por los intereses de la minoría criolla, al tiempo que intentó unificar y homogeneizar la multiplicidad de destinatarios a los que se dirigían las consignas independentistas, a fin de conformar una identidad colectiva capaz de cohesionar a todos los americanos y proponer parámetros generales de reconocimiento.

20 Pedro Gual, “Testimonio y declaración de D. Pedro Gual”, Francisco de Miranda, *América espera*, Caracas, Ayacucho, 1982, 471.

Se ha dicho de la racionalidad ilustrada en general que “devela y oculta”, al mismo tiempo. Lo mismo vale para el discurso de la emancipación hispanoamericana, y, particularmente, su formulación mirandina. Si la crítica e historización del régimen colonial posibilitó la emergencia de un sujeto con vocación independentista y la elaboración de una utopía libertaria, es necesario advertir que también contenía nuevos rechazos sociales, que preludiaban nuevas formas de dominación y de exclusión.

Por una parte, el discurso independentista demostró una potente eficacia para construir una forma nueva de identidad política -la del hombre “americano”-; en ello tuvo, sin duda, una extraordinaria gravitación el componente ilocutorio de la utopía emancipatoria. La lucha por la independencia requería edificar una voluntad nacional a partir de grupos sociales heterogéneos; para ello era necesario instituir en y por el discurso las identidades nuevas que debían ser reconocidas para producir en los hechos las transformaciones políticas que se proyectaban. El lenguaje independentista revistió a sus enunciadores de la autoridad necesaria para hablar en nombre de un colectivo social, y permitió introducir en el universo discursivo americano una categorización social nueva, que, en la medida en que consiguió interpelar a los nativos, delineó los contornos de una identidad que antes no existía. Miranda consagró en sus escritos límites nuevos, hizo visible al grupo americano como diferente respecto a los españoles peninsulares que convivían con él en las colonias, y, en definitiva, contribuyó de modo decisivo a darle una existencia social de la que había carecido hasta entonces.

Por otra parte, las categorías instauradas por el discurso político de la emancipación, al tiempo que posibilitaban el reconocimiento de vastos sectores de la población americana en el programa independentista, desplegaban un conjunto de estrategias tendientes a contener las expectativas de todos los nativos dentro de límites infranqueables, que debían asegurar la hegemonía criolla en la conducción de la guerra y en la posterior organización de las nuevas naciones.

La posibilidad de producir una revolución que rompiera las cadenas políticas que ataban a los americanos a una condición de “servidumbre” vergonzosa (en la medida en que suponía algún grado de aceptación por su parte) inflamaba los corazones de los revolucionarios. Pero ellos sabían -lo susurraba en sus oídos el eco del golpe seco de la guillotina, llegado hasta las costas americanas a través del Atlántico-, que la puesta en marcha de un proceso revolucionario era el inicio de un recorrido que podía resultar peligroso para sus propios impulsores. Nadie mejor equipado, por propia experiencia y conocimiento directo de los hechos, que el amigo americano de la Gironda. Contener el potencial disolvente

que encierra esencialmente todo trastocamiento del orden político, mantener férreamente a las masas tumultuosas bajo la conducción de la élite culta y propietaria, es la insistente consigna que lanzan al ruedo político los textos del Precursor. El temor al otro se oculta-manifiesta tras la máscara de un paternalismo ilustrado, que le reconoce al “pueblo” el origen de la soberanía, pero le reserva su representación a los doctos, quienes, mientras se toman las provisiones necesarias para educar a las masas, son los más indicados para atender al bien general.

Las estrategias puestas en juego en la construcción del sujeto americano y el valor simbólico de las consignas igualitarias y libertarias que se presentaron al interlocutor nativo, permitieron la movilización de grupos heterogéneos que, liderados por la élite criolla, sostuvieron con sus armas la guerra contra los realistas hasta el triunfo definitivo. La hegemonía que los criollos se habían asegurado para sí era, empero, precaria, y no tardaría en verse desafiada por quienes entendían la “libertad” y la “igualdad” de modo más radical. La identidad política configurada en torno al programa emancipador fue la condición de posibilidad de la independencia, pero contenía conflictos latentes que explotarían en las guerras civiles posteriores.

Estela Fernández Nadal es Investigadora del CONICET (INCIHUSA, CRICYT). Profesora Titular de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina. Especialista en estudios latinoamericanos.

A LA BÚSQUEDA DEL LIBERALISMO HISPÁNICO

Francisco Colom González

Centro de Ciencias Humanas y Sociales del Consejo Superior
de Investigaciones Científicas, España

*Siendo, pues, unos mismos los males de
los españoles de ambos mundos, y
hallándose unos y otros en el caso de
reconstituirse, no podía ser sino uno
mismo el interés de todos.*
Álvaro Flórez Estrada, 1812

*Allí donde las razas miserables
viven de tu sustancia flatulenta,
¿habrá jamás ministros responsables
y libertad de imprenta?*
José Joaquín de Mora, Oda al garbanzo, 1863

RESUMEN

Este artículo se interroga por la genealogía política e intelectual del liberalismo que arraigó en los países del ámbito iberoamericano. Tras analizar sus orígenes en las versiones católicas del derecho natural y las peculiaridades históricas de la monarquía hispánica, el artículo explora el entronque de esta variante del liberalismo con el desarrollo de la cultura política iberoamericana y sus ambivalentes relaciones con la modernidad.

Palabras clave

Iberoamérica, liberalismo, catolicismo, modernidad.

ABSTRACT

This article interrogates the political and intellectual genealogy of liberalism that root in the countries of Latin-American area. After analyzing their origins in the Catholic versions of natural law and historical peculiarities of the Hispanic Monarchy, the article explores

the connection between this variant of liberalism with the development of Latin-American political culture and its ambivalent relationship with modernity.

Key words

Latin America, liberalism, catholicism, modernity.

El liberalismo constituye una corriente histórica de pensamiento que ha jugado un papel central en la vertebración política de las sociedades modernas. La dificultad de reducir sus ideas a un canon unificado y de adscribir su institucionalización política a un proceso unívoco ha propiciado múltiples interpretaciones sobre sus contenidos doctrinales. En contraste con esta indefinición teórica contamos, sin embargo, con un elenco relativamente identificable, aunque no siempre coherente, de tópicos políticos liberales. El núcleo normativo del liberalismo ha girado tradicionalmente en torno a la defensa de las libertades y derechos del individuo. En su órbita intelectual se ubican también las ideas del consentimiento como fundamento de la legitimidad política, la representatividad del gobierno, el contrato como fórmula constitutiva de la soberanía y el equilibrio de los poderes del Estado como mecanismo para prevenir la tiranía y asegurar la paz civil. El federalismo constituye asimismo un capítulo, a menudo olvidado, de la doctrina liberal, puesto que ofrece un modelo territorial para la aplicación del principio del gobierno limitado. De todo ello se desprende una imagen de la sociedad civil como entidad cuasinatural y del Estado como un instrumento a su servicio. Pese a esta inclinación naturalista, lo cierto es que las concepciones políticas centrales al liberalismo son, como ha señalado Pierre Manent, intuitivamente *asociales*, pues los individuos viven *de facto* en sociedad y los derechos que el liberalismo les atribuye independientemente de su lugar y función en ella rigen en realidad en comunidades ya constituidas¹. Los orígenes de este particular conjunto de valores y prácticas ligadas a las nociones modernas de libertad y de autonomía personal hay que buscarlos en el tránsito histórico del feudalismo a las monarquías absolutas y en la secularización del trasfondo teológico que le sirvió de legitimación.

1 Este trabajo se ha desarrollado en el seno del proyecto HUM2005-02300/FISO del Ministerio de Educación y Ciencia.

Pierre Manent, *Histoire intellectuelle du libéralisme: dix leçons*, Paris, Hachette, 2004.

Los orígenes intelectuales del liberalismo

Las doctrinas políticas desarrolladas en Europa occidental desde el final de la Edad Media buscaron un equilibrio entre las libertades personales y la preservación del orden social. Europa fue el primer lugar donde aparecieron sistemas políticos basados en controles institucionales sobre el poder monárquico, derechos individuales estatutariamente recogidos y el *imperio de la ley*². Los antecedentes remotos de algunos de estos valores se encuentran en el mundo clásico, pero su marco jurídico e institucional hay que buscarlo en el medioevo. El mundo medieval consistía en un denso tejido de derechos personales y compromisos recíprocos basados no tanto en la imposición como en el contrato voluntario. El vínculo feudal, tal y como reflejaba el juramento de vasallaje, estaba concebido en términos transaccionales, como prestación militar a cambio de reconocimiento y protección política, lo que explica que el monarca medieval, con relación a la aristocracia, fuese poco más que *primus inter pares*. La predisposición de la Europa premoderna al constitucionalismo ha sido atribuida a una combinación de elementos contingentes, como el equilibrio de poderes entre la nobleza y la corona, la descentralización de los sistemas militares, la supervivencia de las costumbres políticas germánicas y la resistencia de los derechos de propiedad de los campesinos, ligados a sus señores por una red de obligaciones mutuas³. Sobre estos factores se sedimentó un cuerpo de pensamiento jurídico que intentó mediar en las disputas feudales y organizar entre sí las distintas jerarquías políticas.

El acervo normativo del liberalismo procede por otro lado de la cultura cristiana y, más concretamente, de la secularización de los valores asumidos por la teología política moderna. El axioma paulino de que todo poder proviene de Dios seguía al final de la Edad Media tan vigente como en siglos anteriores. Lo que había cambiado eran las circunstancias políticas. En la teología cristiana la salvación de las almas constituía un bien ultramundano, pero su consecución, y por ende el derecho a supervisar todo aquello que pudiera afectarla, había sido encomendada a la Iglesia. La idea de que la identidad personal

2 La noción a la que se refiere esta expresión es la que quedó recogida de forma emblemática en la cláusula de la Magna Carta inglesa, que afirmaba: “*No free man shall be seized or imprisoned, or stripped of his rights or possessions, or outlawed or exiled. Nor will we proceed with force against him, except by the lawful judgement of his equals or by the law of the land. To no one will we sell, to no one deny or delay right or justice*”.

3 Brian M. Downing: “Medieval Origins of Constitutional Government in the West”, *Theory and Society*, Vol.18, No.2 (March 1989), pp. 213-247.

trasciende los límites políticos y jurisdiccionales de este mundo fue un elemento central del primer cristianismo, como lo fue la noción medieval de la *Christianitas*, que concedía un significado social y espacial a la filiación religiosa. Según esto, todos los que creen en Cristo y obedecen a la Iglesia formarían una única cristiandad y deberían estar sujetos a un mismo gobierno⁴. Para el agustinismo político la *Ecclesia*, entendida en su sentido literal, como reunión o congregación de fieles, incluía en su seno la *potestas* del Emperador. Con ello asimiló el orden político al de la gracia divina y espiritualizó el origen del poder en una interpretación teocrática que convertía al *populus Dei* en heredero del pueblo romano y al Sacro Imperio Romano Germánico en una prolongación del imperio de los antiguos césares. Esta superposición de los ámbitos espiritual y temporal de la autoridad fue un germen constante de conflictos durante todo el periodo medieval y tuvo su expresión más ostensible en la *disputa de las investiduras* que en los siglos XI y XII enfrentó a papas y emperadores por el control de los beneficios y títulos eclesiásticos. En el otoño de la Edad Media la tendencia histórica, sin embargo, había cambiado y los poderes de la Iglesia tendieron a quedar confinados bajo el control de las nacientes monarquías absolutas. La recuperación renacentista del derecho romano ayudó en este contexto a consolidar una serie de doctrinas sobre la autoridad pública que guardaban alguna semejanza con la teoría del Estado de la antigüedad clásica.

Desde el momento en que los monarcas europeos se manifestaron contra la unidad jurídica del Imperio, la vieja dualidad medieval que contraponía éste al Pontificado dejó de tener vigencia. En los albores del Renacimiento el *populus Christianus* se presentaba escindido en una serie de comunidades conscientes de sus respectivas particularidades. La forma política susceptible de adaptarse a estas nuevas circunstancias mostraba cada vez menos afinidad con el universalismo imperial o con la ciudad independiente. Será el Estado monárquico el que ocupará su lugar: una organización jurídicamente consolidada que ejercía un poder autónomo sobre un conjunto humano específico para desarrollar unos fines tenidos por naturales. Llegado este punto, la difusión del aristotelismo fue tan importante para la aparición del pensamiento político moderno como la sujeción monárquica de la autoridad religiosa o la revitalización del derecho romano. La codificación teológico-filosófica del pensamiento de Aristóteles llevada a cabo por Santo Tomás en el siglo XIII aportó un nuevo

4 William D. McCready, "Papal Plenitudo Potestatis and the Source of Temporal Authority in Late Medieval Papal Hierocratic Theory", *Speculum*, Vol.48, No.4. (Oct., 1973), pp. 654-674.

sustrato ideológico a los Estados dinásticos surgidos de la fragmentación del orbe medieval. Las teorías del contrato social y del derecho divino de los reyes que proliferaron en la Edad Moderna se apoyaron en la intuición aristotélica sobre la natural sociabilidad humana. Lo hacían, sin embargo, de una manera enteramente novedosa: concibiendo la soberanía no ya como el ápice de una estructura jerárquica preexistente, al uso medieval, sino como autoridad suprema en un territorio dado.

Las raíces teóricas del liberalismo hay que buscarlas precisamente en el conflicto histórico entre las tradiciones contractuales heredadas del mundo feudal y la introducción de prácticas absolutistas de gobierno en la modernidad. El problema que se le planteaba a la teoría política moderna era precisamente la legitimación de un poder fuerte y absoluto capaz de enfrentarse a las amenazas de disolución propiciadas por el debilitamiento del vínculo medieval. Las categorías de derecho natural en las que se expresó intelectualmente ese programa distan de constituir un conjunto homogéneo. Si bien las ficciones contractuales proporcionaron una legitimidad adicional a las emergentes monarquías nacionales, la Reforma protestante y el catolicismo contrarreformista marcaron pautas reconociblemente distintas en la formulación del pacto de soberanía y en la definición de su autonomía jurisdiccional y religiosa frente a Roma. Pero más que la división teológico-jurídica entre católicos y protestantes, fue la manera en que se resolvió a largo plazo la tensión entre absolutismo y feudalismo lo que marcó indeleblemente los rasgos políticos e intelectuales de cada singladura liberal. El liberalismo inglés, el primero en marcar la pauta histórica, se alzó sobre la defensa de las prerrogativas de la *gentry* y de sus aliados políticos frente a la potestad del monarca. Textos como los de Locke venían en realidad a consagrar en términos teóricos lo que las prácticas y luchas políticas habían sedimentado en la vida inglesa del siglo XVII. En Francia, por el contrario, aunque las doctrinas populistas sobre el origen del poder se remontaban a los escritos de los *monarcómacos* calvinistas, el descubrimiento de la libertad como igualdad civil y soberanía nacional se hizo por un proceso cultural, a través de la filosofía racionalista del movimiento de las Luces. Más tardío y estatista que sus pares europeos, el liberalismo alemán enfatizaría con su teoría del *Rechtsstaat* la racionalidad formal del derecho como garantía frente al despotismo y la responsabilidad ética del Estado en cuanto agente de la paz civil, un papel que la tradición anglo-escocesa del *humanismo comercial* atribuyó típicamente al mercado. Las críticas marxistas al liberalismo se han centrado precisamente en el papel que ha desempeñado en él la *propiedad* como principio de individuación. En efecto, ya fuera bajo las categorías iusnaturalistas del

contrato social o en la versión economicista de la Ilustración escocesa, el liberalismo anglosajón ha emplazado tradicionalmente la prueba de la autonomía cívica y la competencia social de los sujetos en la adquisición y preservación de su patrimonio. Con la eclosión de la era burguesa, la esfera pública liberal organizó sobre el principio de la propiedad privada la representación de los intereses sociales y la garantía de los derechos individuales. Sin embargo, como estamos viendo, los orígenes teóricos del liberalismo son más complejos de lo que suponen quienes pretenden reducirlo a una mera expresión política del *individualismo posesivo*⁵.

El tomismo y el problema del orden

En el ámbito hispano fueron otras condiciones históricas e influencias intelectuales las que marcaron el desarrollo de las concepciones protoliberales. El acceso de Carlos V al trono imperial en 1519 y las conquistas en tierras americanas crearon la autoridad más extensa que Europa había conocido hasta el momento. Los reinos europeos y ultramarinos de Carlos V permanecerían, sin embargo, jurídicamente diferenciados. La existencia del Sacro Imperio impedía que, técnicamente, la Monarquía Hispánica pudiese convertirse en *Imperio Español*, aunque Hernán Cortés, en la segunda de sus *relaciones* sobre la conquista de México, ofreció a Carlos V “*intitular[se] de nuevo -esto es, con independencia de la donación papal- emperador [de esta tierra], y con título y no menos mérito que el de Alemania, que por la gracia de Dios vuestra sacra majestad posee*”⁶. Tampoco las expectativas mesiánicas despertadas por el descubrimiento del Nuevo Mundo llevaron a los jaleadores ideológicos de la *Monarchia Universalis* -como Campanella, Gattinara, Valdés o Ulzurrun- a incluir en ella a las tierras americanas.

Los presupuestos teológicos de la Contrarreforma y las formas culturales barrocas jugaron un papel fundamental en la legitimación ibérica del nuevo tipo de organización política. En sentido estricto, esto

5 No por casualidad, las lecturas canónicas del liberalismo como individualismo posesivo son preponderantemente anglosajonas. Véase Crawford B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford, Oxford U.P., 1962 y Harold J. Laski, *The Rise of European Liberalism*, London, Unwin Books, 1971.

6 Este ofrecimiento se ha interpretado no tanto como una voluntad de equiparar el viejo y el nuevo mundo sino como un intento de Cortés por zafarse de la jurisdicción de Diego Velázquez, adelantado de Cuba, y legitimar así su desobediencia a las instrucciones recibidas al decidir conquistar México. Véase Victor Frankl, “Imperio particular e imperio universal en las Cartas de Relación de Hernán Cortés”, en *Cuadernos Hispanoamericanos*, Madrid (1963), Núm. 165, pp. 443-482.

no significa que las concepciones religiosas hayan pesado en España más que en otras latitudes. Como advirtió José Antonio Maravall en su trabajo clásico sobre el periodo, *“aunque por la incorporación de [la religión] a los intereses políticos, la vida religiosa y la Iglesia tengan un papel decisivo en la formación y desarrollo del barroco, no en todas partes ni siempre las manifestaciones de aquella cultura se corresponden con las de la vida religiosa[...]* En el barroco español hay que atribuir el mayor peso a la parte de la monarquía y del complejo de intereses monárquico-señoriales que aquella cubre [...]. Por eso habría que decir, en todo caso, que más que cuestión de religión, el barroco es cuestión de Iglesia, y en especial de la católica, por su condición de poder monárquico absoluto”⁷. La Monarquía Hispánica, a diferencia de otras experiencias absolutistas, no surgió de la superación de guerras confesionales intestinas. La homogeneidad de la fe, impuesta mediante la represión de la disidencia y la expulsión de las minorías etno-religiosas, facilitó a los soberanos españoles la superación de los obstáculos políticos que marcaron a otras monarquías europeas. Por ello, el extemporáneo giro del pensamiento ibérico del Renacimiento hacia el tomismo, una visión del mundo elaborada en la alta Edad Media, puede explicarse quizá por la peculiar *modernidad* de la situación en que se encontraba la sociedad española del siglo XVI, necesitada de conciliar la racionalidad de un Estado absolutista con la afirmación de un orden ecuménico capaz de incorporar pueblos paganos a la civilización eurocristiana⁸. Ante semejante desafío, el tomismo ofrecía una visión coherente y jerárquica del universo, un compendio teológico-filosófico de las certezas metafísicas amenazadas por la nueva ciencia empírico-formal y por la difusión de las ideas protestantes.

La doctrina original de Aristóteles concebía la sociedad y la vida humana en términos de fines y bienes organizados en una jerarquía natural. A partir de esta fuente, la ley, tal y como la definió el Aquinate, *“es la ordenación de la razón al bien común promulgada por el que tiene el cuidado de la comunidad”*⁹. La escolástica ibérica codificaría esta doble intuición en un sistema de derecho natural al servicio de la fe católica y de la organización jerárquica de la estructura social. Según esta cosmovisión, los rangos políticos y magistraturas no dependen del arbitrio real sino de la posición que les corresponde en el orden de la sociedad. Desde la perspectiva aristotélico-tomista, *“el orden jurídico no aparece como producto de una decisión ni de una regla [...] La regla y la decisión*

7 José Antonio Maravall, *La cultura del barroco*, Barcelona, Ariel, 1980, pp. 45 y 47.

8 Richard M. Morse, *El espejo de Próspero*, México, Siglo XXI, 1982.

9 Tomás de Aquino, *Suma teológica*, I-IIae, Cuestión 90, Artículo 4.

*no crean el orden, sino que ya en el seno de un orden dado, preestablecido, les corresponde su función reguladora [...] Esa estructura social es derivada de la ley natural, y sin ella no puede la sociedad llegar a la consecución de los fines que le son propios [...] El status en que cada dignidad social está colocada es anterior a ella misma y anterior al gobierno del Príncipe*¹⁰. Estamentos y dignidades públicas componen en esta concepción topológica de la sociedad una totalidad estructurada en la que se insertan los individuos, pero a diferencia del iusnaturalismo protestante, los derechos de éstos no se tienen por *subjetivos* o inmanentes en cuanto seres humanos, sino que se inscriben en una jerarquía que los trasciende. El Estado, la más perfecta de las asociaciones humanas, se concibe así como un cuerpo moral en cuyo seno cabe considerar a los individuos desde una doble perspectiva: la ley divina y la razón natural. Esta distinción es la que, indirectamente, facilitaría el reconocimiento de los indígenas del Nuevo Mundo como seres humanos carentes de instrucción cristiana, pero con capacidad civil. De ahí el sentido último de la disputa teológico-jurídica sobre los *justos títulos* de la conquista.

La escolástica española -autores como Suárez, Vitoria, Soto o Molina- nunca concibió el origen de la soberanía en individuos aislados, sino que atribuyó a la sociedad en su conjunto la capacidad para generar los atributos de la vida comunitaria. Según la doctrina de Francisco Suárez, el autor más influyente en la cultura filosófico-jurídica del mundo hispánico, el origen último de toda forma de dominación política era divino, pero el poder civil nacía de la sociabilidad natural de los seres humanos mediante un pacto de asociación. Con el fin de preservar la autonomía del monarca, la versión suareziana del contrato social alienó del pueblo esa capacidad civil mediante un pacto de segundo orden, el de sujeción, que la trasladaba a la persona del rey. Pero este poder político era soberano solo *in suo ordine et respecta sui finis*, no en un sentido absoluto. Independientemente de las diferentes versiones del pacto de soberanía, y en contra de lo que pudiera esperarse, la tesis del origen divino del poder fue utilizada por los teóricos católicos de la Contrarreforma para limitar la soberanía del monarca y someterla a un orden moral superior que salvaguardase los atributos de la dignidad humana y los fines propios de la sociedad civil. *“El respeto al orden natural establecido por Dios –nos dice Maravall- obliga [al Príncipe], quien no puede en ninguno de sus actos oponerse a él y aun tiene que servirlo [...] El factor fin es esencial en el concepto de orden aristotélico-tomista [...] Ligase, pues, el poder a*

10 José Antonio Maravall, *Teoría del Estado en España en el siglo XVII*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1997, pp. 124-125.

*una finalidad, y ésta, en la sociedad humana, es la justicia. La potestad política, por su mismo origen, está subordinada a lo justo [...] En el pensamiento político católico, cuando se falta a la justicia, se destruye en su misma esencia el poder político". Y añade, "recordar al Príncipe que el poder que ejerce es el de la comunidad, que ha sido creado Príncipe por esta misma [...], es una eficaz manera de recordarle que ese poder ha de ser empleado en servicio de esa comunidad, y que consiste en un tributo a ella cuyo fin es mantener su orden intrínseco"*¹¹. En la concepción escolástico-tomista, pues, el poder nace desde su mismo origen como medio para un fin, el *bien común*, que no es otra cosa que la quietud civil y la acomodación de los seres a su orden natural.

El contraste entre la percepción católica y protestante del ámbito jurídico-moral no se limitaba a sus respectivos presupuestos antropológicos -la naturaleza del hombre ante la gracia divina- sino que se extendía a las premisas epistemológicas de la acción hacia los semejantes y el medio natural e incluía a la propia organización del orden político. En el *ethos* católico la conciencia se entiende como un tribunal de la acción humana donde la ley divina funge como norma evaluadora y el confesor como juez. Los problemas morales remiten así a un proceso externo de normas reveladas e intérpretes autorizados. Entre los protestantes, por el contrario, el juicio exterior de la conciencia desapareció, sustituido por el *libre examen* y la iluminación interior. Antonio Rivera ha ilustrado muy esclarecedoramente ambos tipos ideales al comparar la teología jesuítica y la calvinista: "*El concepto tipo calvinista sostiene que Dios es fundamentalmente voluntad, y cree en la predeterminación y en la justificación sola fides; el tipo católico mantiene que Dios es sobre todo entendimiento, y cree en la presciencia y en la justificación por las obras [...] La ética calvinista es rigorista y conduce a una ascesis de sí mismo, lo cual, a su vez, exige una reflexión individual sobre los medios o las reglas para actuar bien; la jesuita es laxa, legalista y casuista, de forma que sólo exige el seguimiento de los códigos de recetas éticas*"¹².

Cada uno de estos modelos de conciencia moral implica una forma específica de racionalidad práctica que podemos definir, siguiendo a Richard Morse, como *formal-objetiva*, en el caso del iusnaturalismo católico, y *dialéctico-personal* en la teología protestante. Para la inteligencia aristotélico-tomista una referencia personal concreta remite a una especie o clase general de cosas con respecto a las cuales es interpretada. Por el contrario, bajo la mirada protestante cada sujeto tiene una

11 José Antonio Maravall, *Teoría del Estado*, op. cit., pp. 145-146 y 148, respectivamente.

12 Antonio Rivera García, *La política del cielo. Clericalismo jesuita y Estado moderno*, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1999, p. 13.

idiosincrasia propia cuyo conocimiento solo es accesible mediante un proceso de experiencia interpersonal. “En el primer caso, las personas son ‘intercambiables’ porque el sujeto individual sólo es interesante e inteligible en cuanto ejemplo de un género o regla general. En el segundo caso, las personas son únicas e idiosincrásicas porque, en lugar de ejemplificar un orden general, representan el *álter ego* del conocedor”¹³. Según esta interpretación, las premisas protestantes sobre la fiabilidad cognitiva de la ciencia y de la conciencia se habrían proyectado sobre la teoría política en rasgos tales como la importancia asignada a los acuerdos por consenso, la legitimación utilitarista del Estado, la definición jurídico-formal de los nexos sociales, el individualismo ético y la primacía del derecho común frente a la norma estatuida. Este contraste sería especialmente visible en las distintas tradiciones del derecho natural. Mientras el derecho de gentes esbozado por Francisco Vitoria intentó ajustar los vínculos entre los grupos humanos a unos principios generales, en el esquema contractual de Thomas Hobbes los derechos naturales liberaban átomos sociales que debían ser adecuadamente re combinados. Ambos autores concedieron gran importancia al poder del soberano, pero si para Vitoria el ejercicio del poder debía realizar el *bien común*, en la concepción de Hobbes el pacto político era adoptado por temor, como garantía de seguridad, no por un deseo de autorrealización colectiva.

El liberalismo y la cultura política iberoamericana

La corriente neoweberiana impulsada hace algunas décadas por autores estadounidenses ligados a la sociología del desarrollo no dudó en atribuir los rasgos característicos de la cultura política iberoamericana, y en concreto sus tendencias patrimonialistas, corporativas y tutelares, a las pautas socioculturales del catolicismo. La idea de fondo mantenía que el contrarreformismo, las instituciones absolutistas y las condiciones coloniales fraguaron un molde civilizatorio al que se acoplarían en diverso grado tanto las viejas metrópolis ibéricas como las nuevas naciones americanas¹⁴. El origen último de este carácter, así como

13 Richard M. Morse, *Op. cit.*, pg. 56.

14 Cfr. Richard M. Morse, *New World Soundings: Culture and Ideology in the Americas*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1989; Glen C. Dealy, *The Public Man: an Interpretation of Latin American and other Catholic Countries*, Amherst, University of Massachusetts Press, 1977; Howard J. Wiarda, *Politics and Social Change in Latin America: the Distinct Tradition*, Amherst, University of Massachusetts Press, 1974 y Howard J. Wiarda - Margaret MacLeish Mott, *Catholic Roots and Democratic Flowers: Political Systems in Spain and Portugal*, Westport, Praeger, 2001.

la preeminencia de una concepción monista de la política común al mundo católico en general, habría que buscarlo en el Estado patrimonial establecido en la península ibérica y, con mayor rigor, en la América hispana desde el siglo XVI. Las nociones de *monismo* y *patrimonialismo* aludían a la centralización del poder político, a su vinculación con el estatus étnico y social de sus actores y al control jerárquico de los intereses potencialmente conflictivos en la persecución de la riqueza, la autoridad y el prestigio social¹⁵. La manifestación práctica de ambos síndromes se traduciría en concepciones autoritarias, privilegios estancos y paternalismo administrativo. En el seno de esta estructura, el poder sería susceptible de ser negociado entre los distintos grupos sociales, pero difícilmente administrado sobre un principio formal y periódico de revisión democrática. Por ello, las vías de cambio y de renovación política en este mundo han venido con frecuencia del pretorianismo y de los caudillismos populistas, un fenómeno en el que se ha querido ver pulsiones sublimatorias: la búsqueda de respuestas redentoras y justicieras a problemas sociales aparentemente insuperables en el plano real¹⁶.

Los elementos mesiánicos perceptibles en algunas facetas de la cultura política iberoamericana pueden encontrarse ya en el *joaquinismo* de los primeros misioneros franciscanos llegados a la Nueva España al rebufo de la conquista¹⁷. Un fondo utópico refulege asimismo en los movimientos igualitaristas y en las explosiones sociales contra el *mal gobierno* que trufaron el periodo colonial, pero no en menor medida en

15 Una idea asociada a la del *patrimonialismo* en América Latina ha sido la del *centralismo*. Véase Claudio Véliz, *The Centralist Tradition in Latin America*, Princeton, Princeton University Press, 1980. Véliz, sin embargo, advierte de las diferencias entre ambos: “En el *patrimonialismo* el linaje, la herencia y la personalidad juegan un papel decisivo; en el *centralismo* su papel es excepcional o accidental. El concepto de *patrimonialismo* cae bajo la categoría weberiana de la autoridad tradicional, mientras que el *centralismo* habría que clasificarlo bajo el tipo de la dominación racional. Cualesquiera que hayan sido sus carencias o excesos, la tradición burocrática centralista se ha expresado a través del cargo, más que de la persona”, p. 7.

16 Sobre la inserción de este tipo de reacciones en las formas de modernización iberoamericana, véase Hugo Celso F. Mansilla, *Tradición autoritaria y modernización imitativa*, La Paz, Plural Editores, 1997.

17 El término hace alusión a Joaquín de Fiore, místico calabrés del siglo XII cuyas profecías sobre una renovación espiritual con el advenimiento de la Edad del Espíritu Santo gozaron de gran difusión al final de la Edad Media. Véase Mario Góngora, “El Nuevo Mundo en los escritos escatológicos y utópicos de los siglos XVI al XVIII”, en Ídem, *Estudios sobre la historia colonial de Hispanoamérica*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1998, pp. 201-228.

fenómenos contemporáneos como los multitudinarios cultos pentecostales, la teología de la liberación, las ocupaciones colectivas de tierras, los movimientos guerrilleros, el populismo e incluso el anarquismo rural español. Algunos autores han querido ver en este conjunto de rasgos el perfil utópico-escatológico de la praxis insurreccional iberoamericana. “Por lo común -asevera Jacques Lafaye- el hombre hispánico, en la medida prudente en que esta entidad tenga algún significado, es decir, al nivel del comportamiento político, se levanta por su fe religiosa o porque se ha herido su sensibilidad, no por un principio. Ante todo, los pueblos latinoamericanos no se guían por una doctrina –que les tiene sin cuidado-, se dejan fascinar por un ‘caudillo-mesías’ [...] El radical personalismo hispánico es causa de que la conciencia y la proeza colectivas solo llegan a cuajar donde hay un héroe individual que las despierte y las encabece y cifre en su inspirada personalidad”¹⁸. En su interpretación del México decimonónico como un siglo de caudillos, Enrique Krauze dejó entrever una interpretación afín: la proliferación de cabecillas, caciques, tradiciones tutelares y actitudes misionales en la política hispanoamericana responderían a rasgos hondamente arraigados provenientes de una cultura y una arquitectura política, la ibérica, aún viva en América Latina, “porque aunque la rama se separó del tronco en 1821, siempre le fue –y le sigue siendo- secretamente fiel”¹⁹.

La filiación intelectual de este imaginario social se ha atribuido a la concepción iuscatólica del *bien común* como algo distinto, si no opuesto, a la suma de los intereses individuales. Su especificidad se manifestaría en el contraste apreciable entre las culturas políticas de la América de raíces ibéricas y la angloprotestante. La base epistemológica y moral de sus respectivas tradiciones constituía para Richard Morse el antecedente de la preferencia iberoamericana por la doctrina y el orden social y de la inclinación de los angloamericanos por el pragmatismo y la autosuperación. Según esto, mientras los colonos ingleses compartieron desde sus orígenes una percepción pluralista y *lockeana* de sus relaciones sociales, los criollos hispanoamericanos quedaron adheridos al trasfondo católico y tomista de su legado político-cultural. “El ‘espíritu latinoamericano’ tiende a una visión comprensiva y unificadora, mientras que el angloamericano es empirista; [estos rasgos] contribuyen a explicar la importancia atribuida a la ‘ley natural’ y, en un sentido prerousseauniano, a la ‘voluntad general’ en la cultura política iberoamericana y la extraordinaria significación que los angloamericanos atribuyen al sufragio universal [...] Lo que está en discusión son los principios

18 Jacques Lafaye, *Mesías, cruzadas, utopías. El judeo-cristianismo en las sociedades iberoamericanas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984., pp. 24-25.

19 Enrique Krauze, *Siglo de caudillos*, México, Fábula - Tusquets Editores, 2002, p. 22.

organizadores del cuerpo político: una sociedad basada en el pacto en contraste con una sociedad orgánica, un principio nivelador o individualista en contraste con un principio jerárquico o arquitectónico"²⁰.

Richard Morse, cercano al registro normativo de la *Kulturkritik* adorniana en su estimación de los riesgos alienantes de la modernidad, no percibía la singularidad cultural iberoamericana como algo negativo. Antes al contrario, *"en un momento en que Norteamérica puede estar experimentando una crisis de autoconfianza -advertía en la introducción a su obra intitulada con una metáfora especular-, parece oportuno anteponerle la experiencia histórica de Iberoamérica, ya no como estudio de caso de desarrollo frustrado, sino como la vivencia de una opción cultural"*²¹. También Howard Wiarda, sin la ácida crítica de Morse a su propia tradición cultural, declaró defender *"la herética noción de que las naciones latinoamericanas están siguiendo una ruta alternativa de modernización distinta de la de los Estados Unidos, pero quizá -en sus propios términos- no menos funcional o viable"*²².

Este tipo de enfoques ha sido despachado a menudo como *determinismo cultural* o tildado incluso de *esencialista*²³. Creemos, sin embargo, que es desde una perspectiva político-cultural como puede ampliarse el conocimiento de un asunto que tradicionalmente ha desconcertado a los intérpretes de América Latina: la implantación de instituciones legitimadas por el liberalismo en ausencia de una cultura política propiamente *liberal*. El juicio deficitario que usualmente provoca

20 *El espejo de Próspero*, Op. cit., p. 56. El crítico cultural uruguayo Ángel Rama vislumbró rasgos similares a los descritos por Morse en su revisión del papel social jugado históricamente por la *intelligentsia* latinoamericana: *"Contrariamente a un extendido prejuicio acerca del individualismo anárquico de sus habitantes, [los mitos de América Latina] parecen apuntar a una situación completamente opuesta: al enorme peso de las instituciones latinoamericanas que configuran el poder y a la escasísima capacidad de los individuos para enfrentarlas y vencerlas [...] Las energías deseantes en la sociedad norteamericana se abastecen en las fuerzas individuales, mientras que en las latinoamericanas descansan sobre una percepción aguda del poder y, simultáneamente, sobre una subrepticia desconfianza acerca de las capacidades individuales para oponérsele. Dicho de otro modo, la sociedad urbana latinoamericana opera dentro de modelos más colectivizados. Sus mitos opositores del poder pasan a través de la configuración de grupos, de espontáneas coincidencias protestatarias, de manifestaciones y reclamaciones multitudinarias."* *La ciudad letrada*, Santiago de Chile, Tajarar, 2004, pp. 105-106.

21 *El espejo de Próspero*, p. 7.

22 Howard J. Wiarda (ed.), *Politics and Social Change in Latin America: still a distinct tradition?* (3ª ed. rev.) Boulder, Westview Press, 1992, p. ix.

23 Véase Charles Hale, "The reconstruction of nineteenth-century politics in Spanish America: a case for the history of ideas", en *Latin American Research Review* Vol. 8, Nr. 2 (Summer 1973), pp. 53-73.

este contraste no puede derivarse de una falacia semántico-normativa: la de identificar el liberalismo con un programa moral, como tal cargado de componentes utópicos, para contrastarlo con unas prácticas políticas que en ningún caso llegaron a desarrollarlo en su integridad. Desde esta perspectiva, los liberalismos hispánicos nunca habrían sido *reales* o *auténticamente* liberales. Este razonamiento confunde los planos normativo y descriptivo y ayuda poco a entender el enraizamiento y las pautas de asimilación social de las primeras formas secularizadas de gobierno en las sociedades iberoamericanas. Hay que tener en cuenta que las tensiones históricas provocadas por la implantación de regímenes laicos y centralizadores se dieron en mayor o menor grado en todas las sociedades tradicionales sometidas a procesos de modernización. El tránsito desde estructuras articuladas en torno a la jerarquía y el privilegio, un orden religioso trascendente, lealtades transaccionales e identificaciones locales, hasta otras basadas en la movilidad social, el autogobierno secularizado y la homogeneización cultural supuso una revolución histórica de dimensiones difícilmente imaginables. Funcionalmente, el liberalismo puede entenderse como el conjunto de ideas y prácticas políticas que sirvió para legitimar esa mutación. En el caso aquí considerado, la complejidad transicional se vio aumentada por la pluralidad étnica y la dependencia colonial de buena parte del mundo hispánico. Por ello es preciso matizar el esquema que identifica el liberalismo exclusivamente con el canon normativo anglo-protestante y sus antecedentes con la Ilustración francesa. Es preciso incluir en él las experiencias y referencias culturales que en otras latitudes contribuyeron a configurar, con desigual suerte, la *política moderna* y sus procesos de movilización e inclusión social.

Los epígrafes *liberal* y *conservador*, tal y como se aplicaron a lo largo del siglo XIX en América Latina, no respondían de forma coherente a los modelos *originales*. Estos términos fueron acuñados en Europa y, al importarlos, cada grupo los usó a su conveniencia. La familiaridad de las élites latinoamericanas con los acontecimientos de la España de su tiempo, donde la sublevación carlista de 1833 dio lugar a que se etiquetara con tales epítetos a dos grupos con actitudes e idearios reconocidamente opuestos, contribuyó sin duda a la difusión de los mismos al otro lado del Atlántico, pero más que nada hay que ver en su ambigüedad denotativa el efecto de un juego de intereses contrapuestos²⁴. Así, al describir en 1863

24 Como es sabido, el uso del término *liberal* como una adscripción política se identifica por primera vez en los debates constitucionales de las Cortes de Cádiz. Véase Juan Marichal, “*Liberal*: su cambio semántico en el Cádiz de las Cortes”, en Ídem, *El secreto de España*,

la dinámica política de su país, el publicista venezolano Pedro José Rojas advirtió que *“los partidos nunca han sido doctrinarios en Venezuela. Su fuente fueron los odios personales. El que se apellidó liberal encontró hechas por el contrario cuantas reformas liberales se han consagrado en códigos modernos. El que se llamó oligarca luchaba por la exclusión del otro. Cuando se constituyeron, gobernaron con las mismas leyes y con las mismas instituciones. La diferencia consistió en los hombres”*²⁵. El conservadurismo latinoamericano se articuló fundamentalmente en torno a las tradiciones ligadas a la posesión de la tierra. Sus rasgos característicos fueron la reticencia al monocultivo exportador, la organización paternalista del trabajo en la hacienda, los privilegios de casta, la concepción autoritaria y centralizada de la vida política, la defensa del orden frente a la *anarquía* y el reconocimiento de un papel a la Iglesia en la conducción de la vida social. Culturalmente, el apego conservador a las referencias hispano-criollas contrasta con el eurocentrismo liberal y su voluntarismo jurídico-político²⁶. La negación del pasado colonial y de todo aquello que pudiera representarlo quebró entre las élites liberales hispanoamericanas la conciencia de continuidad histórica y marcó de forma indeleble su relación con la cultura autóctona. Así, al prologar en 1870 su voluminoso estudio sobre la independencia de Chile, el historiador Miguel Luis Amunátegui confesaba su sentimiento de alienación frente a un pasado que se le antojaba extraño. *“Los actuales hispanoamericanos -decía- necesitan hacer esfuerzos de imaginación para figurarse lo que eran sus abuelos, tal vez lo que eran sus padres [...] Medio siglo ha bastado para sustituir a la antigua sociedad, que parecía reposar sobre cimientos de granito, con otra absolutamente distinta”*²⁷.

Esta percepción era, sin embargo, engañosa y respondía sobre todo a una visión de su sociedad propia de las clases urbanas y europeizadas. En la América profunda, la de los campesinos, ganaderos y terratenientes dispersos por fundos, hatos y haciendas, las viejas estructuras y hábitos sociales se mantuvieron incólumes durante largo tiempo. La vivencia de las tensiones del liberalismo con las formas de vida autóctonas como

Madrid, Taurus, 1995, pp. 29-46.

25 Citado por José Luis Romero, *El pensamiento político latinoamericano*, Buenos Aires, A-Z Editores, 1998, p. 201.

26 Véase al respecto mi trabajo “El hispanismo reaccionario. Catolicismo y nacionalismo en la tradición antiliberal española”, en Francisco Colom - Ángel Rivero (eds.), *El altar y el trono. Ensayos sobre catolicismo político iberoamericano*, Barcelona, Anthropos, 2006, pp. 43-82.

27 Miguel Luis Amunátegui, *Los precursores de la independencia de Chile*, Santiago, Imprenta Barcelona, 1909 (3. vols), p. 6.

un conflicto entre *civilización* y *barbarie* constituyó una obsesión de las élites modernizantes más que un auténtico estigma civilizatorio. Tras la independencia, las clases rectoras latinoamericanas se embarcaron en la reforma de sus sociedades según las imágenes que recibían del centro de Europa y de los Estados Unidos. De Inglaterra se importaron las doctrinas del libre comercio; de la república norteamericana algunos experimentos constitucionales, pero en el ámbito de la cultura y de los gustos estéticos la *galolatría* reinó sin freno. Junto al europeísmo de los intelectuales urbanos y las acriolladas preferencias de los grupos conservadores, existían amplios sectores rurales y mestizos que se apoyaban en su propia cultura popular, fruto en gran medida de la síntesis colonial barroca, y que no estaban dispuestos a abandonarla pese a las invectivas elitistas.²⁸ Este conflicto cultural representaba, además de una fractura política interna, un problema extraordinario para la elaboración de los mitos fundacionales de las nuevas repúblicas.

El periodo colonial había sido neutralizado por la ideología liberal como una etapa yerma para el germen de las nacionalidades hispanoamericanas. “Los pueblos coloniales -decía Amunátegui- estaban inmóviles, rígidos, muertos como un cadáver; existían, pero nunca habían experimentado las palpitaciones de la vida en toda su plenitud”²⁹. La interpretación prevaleciente en la Europa decimonónica decía que solo aquellos pueblos que lograsen establecer su constitución política podían alcanzar el estado de la *civilización* y gozar así de una existencia *histórica*, no meramente natural. Pero a diferencia de los liberales gaditanos y su apelación a los perdidos fueros medievales, o de los colonos norteamericanos y su reivindicación de las viejas libertades inglesas, en la América hispana el historicismo constitucional no fue una opción viable. Desde el siglo XVII el patriotismo criollo había celebrado el pasado prehispánico con el fin de reivindicar el estatuto de *reinos* para los territorios ultramarinos de la Monarquía Católica. Con la independencia, sin embargo, los liberales hispanoamericanos se vieron imposibilitados de reivindicar una libertad previa o posterior a la conquista. La idea de unas imaginarias *libertades indígenas* carecía de fuerza perlocutiva. En su *Carta de Jamaica* Bolívar reconoció la complicada situación política de los criollos, quienes no eran “ni indios ni europeos sino una especie media entre los legítimos propietarios del país y los usurpadores españoles”. Como ha explicado Antonio Annino para el caso mexicano, “[los novohispanos] habían logrado construir un puente imaginario entre lo prehispánico y lo hispánico insertando a América

28 Cfr. E. Bradford Burns, *The poverty of progress. Latin America in the nineteenth century*, Berkeley, University of California Press, 1980.

29 *Op. cit.*, Vol. 1, p. 367.

en el esquema de la salvación y transformando el pasado azteca en la etapa de la 'gentilidad romana' del Nuevo Mundo. La evangelización era el único proceso que había ubicado al indio en el mundo del no indio [...] La nación del patriotismo criollo no podía ser más que católica y monárquica. La nación de los liberales podía ser **también**, pero no **únicamente** católica, por razones bastante obvias que cualquier liberal de cualquier país del mundo en aquel entonces hubiera suscrito: el catolicismo podía ser la única religión de la república, pero la lealtad hacia la constitución y el Estado no podía seguir en manos de la Iglesia, porque la república liberal no era de origen divino"³⁰. Consiguientemente, los liberales criollos se aferraron a la idea bolivariana de que la América española nunca había sido libre, al supuesto efecto corruptor de tres siglos de *despotismo* sobre la virtud cívica de sus sujetos. Pero en México al menos se intentó incorporar también en el proyecto de construcción política de la nación a los sectores populares e indígenas mediante un ejercicio retórico de prehispanismo que encontró continuidad hasta la revolución de 1910³¹.

LA NACIÓN CONSTITUIDA Y LOS CIRCUITOS DEL PODER.

El primer liberalismo hispano se vio obligado a conciliar las nociones iusnaturalistas heredadas de la tradición ibérica con las demandas de igualdad política, libertad económica, autonomía territorial y, muy pronto, de equiparación social impulsadas por las nuevas ideas. Las tensiones derivadas de esa forzada coexistencia, y no solo las carencias económicas e institucionales del momento, constituyen un aspecto decisivo para la adecuada comprensión de este peculiar capítulo de la modernidad iberoamericana. Como es sabido, las herramientas jurídico-políticas con que se construyeron los primeros gobiernos constitucionales en el ámbito hispano se forjaron al hilo de la crisis dinástica y colonial provocada por la invasión napoleónica de la Península Ibérica. Las referencias intelectuales que inspiraron las insurrecciones independentistas han dado lugar a un largo debate plagado de equívocos³². En realidad, tales

30 Antonio Annino, "El paradigma y la disputa. La cuestión liberal en México y en la América hispana", en Francisco Colom (ed.), *Relatos de nación. La construcción de las identidades nacionales en el mundo hispánico*, Madrid - Frankfurt, Iberoamericana / Vervuert, 2005, p. 117.

31 Para una perspectiva de conjunto de esta operación ideológica en la América hispana y del papel de la literatura y la historiografía en ella, ver Beatriz González Stephan, *La historiografía literaria del liberalismo hispanoamericano del siglo XIX*, La Habana, Casa de las Américas, 1987.

32 Véase al respecto mi trabajo "El trono vacío. La imaginación política y la crisis constitucional de la Monarquía Hispánica", en Francisco Colom (ed.), *Relatos de nación*, op. cit., pp. 23-50. Puede encontrarse una detallada revisión de las fuentes doctrinales y

referencias cubren un espectro tan amplio como el propio perfil de los líderes insurgentes. Miguel Hidalgo, el párroco de provincias que movilizó a las masas indígenas contra los *gachupines* de la Nueva España blandiendo la imagen de la Virgen de Guadalupe, contaba con una notable formación teológica y bebía de las fuentes del patriotismo criollo, aunque gustaba asimismo de la cultura francesa del XVII. Simón Bolívar, por el contrario, combinaba su sólida formación clásica con su pertenencia a la aristocracia *mantuana* de los hacendados de Caracas, mientras que José San Martín fue un oficial criollo con inclinaciones monárquicas cuya carrera militar en la Península Ibérica precedió a su desempeño como *libertador* en su provincia natal del Río de la Plata. El uso de las fuentes teóricas por el *pensamiento de la emancipación* revela, pues, un eclecticismo considerable fruto de las necesidades prácticas de cada momento, sin que sea posible atribuirle la congruencia de un cuerpo doctrinal estructurado³³. Si la propaganda de los insurrectos de 1810 manejaba los tópicos revolucionarios franceses, un mesianismo religioso como el de Hidalgo casaba mal con las ideas políticas de la modernidad. En el siglo XVIII, las rebeliones de los comuneros de la Nueva Granada y del Paraguay o la de los barrios de Quito habían impugnado ya medidas fiscales impopulares sin recurrir al moderno lenguaje revolucionario. Por otro lado, en el momento de la crisis dinástica las instituciones coloniales -los cabildos y las audiencias- amén de los propios diputados americanos en Cádiz, se desarrollaron indistintamente en el lenguaje jurídico del iusnaturalismo ibérico y en las figuraciones rousseaunianas sobre la representación política.

La evolución del liberalismo hispánico no pudo dejar de reflejar este eclecticismo de origen. Si bien es claro que el punto de partida para la construcción del Estado y la nación era distinto en la América hispana y en la Península Ibérica, en sus aspectos formales la tarea emancipadora del liberalismo era por fuerza parecida. En España, la proclamación de la soberanía nacional procedió mediante el sometimiento de la voluntad regia al imperio de la ley. En América, por el contrario, la estructura del Estado tuvo que ser creada *desde abajo*, superponiéndose a una pluralidad de centros territoriales de poder que pugnaban entre sí. La imagen que dejaron estas tempranas experiencias constitucionales es la de una inestabilidad endémica, por mucho que las recientes tendencias historiográficas hayan rescatado los complejos procesos de construcción política durante el

jurídicas del liberalismo hispánico en Roberto Breña, *El primer liberalismo español y los procesos de emancipación de América (1808-1824)*, México, El Colegio de México, 2006.

33 José Andrés-Gallego, "La pluralidad de referencias políticas", en François-Xavier Guerra (ed.), *Las revoluciones hispánicas*, Madrid, Complutense, 1995, pp. 127-142.

periodo³⁴. Algunos historiadores han señalado la contradicción de fondo que embargaba a los constitucionalistas iberoamericanos, empeñados en una tarea que buscaba simultáneamente crear y limitar el poder, así como el origen institucional de esa inestabilidad, ya que por regla general los primeros textos legales tendieron a primar el poder legislativo sobre el ejecutivo, al que convirtieron en un mandatario del anterior, sin contar con poderes de emergencia para abordar las frecuentes situaciones críticas, derribándose así todo el edificio constitucional cuando había que hacer frente a éstas³⁵. Otros autores han destacado la proliferación de actores políticos impulsada por el tránsito desde la diversidad jurídico-institucional del Antiguo Régimen al moderno constitucionalismo³⁶. Por último, otras interpretaciones han incidido en factores de índole material. La inexistencia de mercados nacionales y el declive económico tras la independencia habrían prolongado el viejo síndrome colonial de la *empleomanía* entre las élites locales. Solo la consolidación de economías exportadoras a finales del siglo XIX y la afluencia de capitales foráneos habrían permitido a los gobiernos hispanoamericanos aumentar los recursos fiscales y militares para sostenerse, reduciendo así el tirón de la ideología y posibilitando el reemplazo de las ambiciones políticas por el éxito económico³⁷.

En España, donde las funciones políticas de la Corona marcaban una diferencia frente a la situación de las repúblicas hispanoamericanas, los

34 Ver Hilda Sabato (coord.), *Ciudadanía política y formación de las naciones. Perspectivas históricas de América Latina*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999.

35 José Antonio Aguilar Rivera, En pos de la quimera. *Reflexiones sobre el experimento constitucional atlántico*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000, en especial el cap. 2. En sus comentarios a la constitución chilena de 1823, José María Blanco White, uno de los principales pensadores del primer liberalismo español, admitía el creciente escepticismo que le embargaba ante las constituciones, pero en todo caso celebraba de la chilena su huida de “los males derivados de las frecuentes reuniones populares de las democracias” y criticaba la inclusión en sus leyes orgánicas de planes y reglamentos administrativos que debían acomodarse más bien “a los tiempos y a la prudencia de las autoridades”. “Observaciones sobre la constitución política de Chile”, en *Varietades o Mensajero de Londres*, Núm. 6 (Enero, 1825), p. 17.

36 Antonio Annino y José Carlos Chiaramonte han insistido sobre todo en el complejo papel jugado por la *vecindad* y la *soberanía de los pueblos* en la estructura colonial del Antiguo Régimen como base para la *ciudadanía* y la *soberanía nacional* modernas. Véase, respectivamente, “Ciudadanía versus gobernabilidad republicana en México” y “Ciudadanía, soberanía y representación en la génesis del Estado argentino”, en Hilda Sabato, *Ciudadanía política y formación de las naciones*, op. cit.

37 Frank Safford, “The problem of political order in early republican Spanish America”, *Journal of Latin American Studies*, Vol.24 (Quincentenary Supplement 1992), pp. 83-97.

problemas se derivaban de la fabricación sistemática y fraudulenta de mayorías parlamentarias favorables al poder ejecutivo, cuyo presidente era nombrado por el monarca. La Regencia instaurada a la muerte de Fernando VII se alió con el partido *moderado* para defender los derechos sucesorios de su hija Isabel II frente a los carlistas y excluir a los liberales *exaltados* o *progresistas* del circuito político. Esta alianza no dejaba a estos últimos más alternativa que el recurso a pronunciamientos militares y levantamientos urbanos con el fin de arrancar a la Corona la confianza hacia su facción y legitimar desde el poder una situación de hecho. Este esquema, que se repetiría con escasas variaciones desde 1834 hasta la Restauración borbónica de 1874, cuando fue sustituido por el sistema de *turnos* gubernamentales entre liberales y conservadores, contaba con la reacción preventiva de la Corona, que se adelantaba en cada caso al asalto insurreccional al poder depositando su confianza en la facción exitosamente *levantada*. Esta facción disolvía las juntas insurreccionales y, mediante la convocatoria a Cortes y la fabricación de una nueva mayoría parlamentaria, reinstauraba el sistema constitucional, iniciándose así un nuevo ciclo que a medio o largo plazo tendía a reinstaurar hegemonías gubernamentales *moderadas*³⁸.

El panorama que ofrecen estos tempranos regímenes liberales es el de un bloqueo de los mecanismos formales de recambio político, sustituidos en la práctica por actos extrainstitucionales de presión y acuerdos informales entre los grupos de poder. Pero tras el frenético ritmo de asonadas que marcó el periodo posterior a la independencia colonial y la liquidación del Antiguo Régimen podemos vislumbrar algo más que un atajo utilizado por los actores de unos sistemas políticos obturados por los intereses oligárquicos. En esa dinámica reverberaba la idea que inicialmente había servido para deshacerse de la monarquía española en América: la de que la nación es un ente o cuerpo natural autosuficiente cuya existencia precede a la del Estado, se constituye políticamente por un acto de voluntad de actores legitimados y recobra su soberanía cuando se consideran fallidas las condiciones pactadas. Esta intuición quedó meridianamente plasmada en la lógica interna de los *pronunciamientos*, *planes* y *levantamientos*. En España, los protagonistas de este tipo de iniciativas fueron la burguesía urbana aliada con algunas fracciones del ejército; en el Río de la Plata fueron los caudillos federales del interior del país; en México, los municipios autónomos aupados en un jefe militar. “El *pronunciamiento* consistía [en la Península] en

38 Miguel Artola, *Historia de España: la burguesía revolucionaria (1808-1869)*, Madrid, Alfaguara, 1973.

organizar el momento en que una personalidad militar se pronunciara, con un grupo de patriotas, en cualquier punto del país y leyera un manifiesto a favor de la Constitución, gesto suficiente a sus ojos para suscitar, como un reguero de pólvora, el levantamiento de todos los focos liberales preparados para ello. La insurrección nacional se produciría como consecuencia natural de ese pronunciamiento”³⁹. Al repasar la historia del liberalismo doctrinario español, Díez del Corral advirtió en él la pulsión de una lógica integral. “El Estado, para el liberal español extremo -decía- no puede consistir en una conjugación de factores concretos e históricos, sino en la realización directa e inmediata de un **logos** absoluto. Un **logos** que, precisamente por ser absoluto, no necesita expresiones cumplidas y de apoyos o cauces sociales, y que puede ser proclamado por un único individuo. El autor de un pronunciamiento no tenía que esforzarse por convencer, le bastaba con **pronunciar** su opinión, como una profecía que repercutiría en toda su verdad”⁴⁰.

En la América hispana, los levantamientos reflejaban el trasfondo pactista sobre el que se habían instaurado los regímenes liberales. Antonio Annino ha recordado que el Estado mexicano no heredó la soberanía directamente de la monarquía española sino de unos cuerpos territoriales -los municipios constitucionales del periodo gaditano y del *trienio liberal*- que se sintieron tradicionalmente libres para romper el pacto de subordinación que los unía a los gobiernos nacionales. Esta percepción era coherente con la tradición intelectual del iusnaturalismo católico, que en el Antiguo Régimen percibía a los *pueblos* como *sociedades naturales* o *personas morales*. Por ello, “el acto de **constituirse en nación** no es en el México republicano el acto soberano de una asamblea constituyente, porque la nación ya existe **en estado natural** y se expresa por medio de otros cuerpos representativos, cuyo pacto recíproco precede a la norma constitucional e impone a los constituyentes un mandato imperativo por medio del **plan**”⁴¹. Dada la legitimidad y ritualización con que contaban los levantamientos en la imaginación colectiva mexicana, Annino no ha dudado en ver en ellos auténticas fuentes de derecho, pero se trata en todo caso de un derecho anclado en la mentalidad corporativa y iusnaturalista del Antiguo

39 Irene Castells, “José María Torrijos. Conspirador romántico”, en Isabel Burdiel - Manuel Pérez Ledesma (coords.), *Liberales, agitadores y conspiradores*, Madrid, Espasa Calpe, 2000, p. 81.

40 Luis Díez del Corral, *El liberalismo doctrinario*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, p. 481.

41 “Ciudadanía versus gobernabilidad republicana en México”, *op. cit.*, p. 80. Sobre el papel de los municipios en la formación histórica del Estado mexicano, véase Mauricio Merino, *Gobierno local, poder nacional*, México, El Colegio de México, 1998.

Régimen. Los *planes* denunciaban en general el estado de cosas que se proponían cambiar, exponían ante la opinión pública el compromiso con una serie de principios e invitaban a los destinatarios del mismo a sumarse a la iniciativa, consistente por lo general en un cambio político para *volver a constituer* la nación. En España, los pronunciamientos carecían de ese fondo pactista, pero remitían invariablemente al *bien del país*, la *voluntad nacional* o la *unánime opinión pública*⁴².

Las derivas ideológicas del liberalismo

El liberalismo, pues, más allá de su vigencia económica no llegó en América Latina ni en España a universalizar el mensaje cultural del individualismo. Bajo su égida se establecieron gobiernos constitucionales, se reconocieron elencos de derechos civiles y políticos y se instauraron procedimientos electivos de variable representatividad, pero la cultura política de fondo siguió estando fuertemente ligada a una concepción orgánica y jerárquica de la sociedad. No es preciso rascar mucho para encontrar bajo su superficie el substrato de la cultura católica que tradicionalmente ha modelado los imaginarios sociales iberoamericanos. Ese substrato no debe entenderse como una sociabilidad explícitamente religiosa, sino más bien como una cosmovisión, una constelación de hábitos gregarios y actitudes morales que de forma preponderante han caracterizado las formas de vida hispanas. Sin duda, el peso institucional de la religión también se ha hecho notar en el desarrollo de sus formas políticas y legales. Con excepción de la constitución Argentina de 1819, que aludía a la autonomía de las convicciones privadas de los ciudadanos en lo referente a la religión del Estado, los primeros textos constitucionales de las repúblicas independientes y de la propia España declararon el carácter oficial de la religión católica y excluyeron la libertad de credo de su listado de garantías individuales. En el caso español no se legisló la tolerancia privada de cultos hasta 1856, y solo con la *Revolución Gloriosa* de 1868 y la constitución del *sexenio democrático* se reconoció la libertad confesional al máximo nivel jurídico⁴³.

42 Manuel Rodríguez Alonso (ed.), *Los manifiestos políticos en el siglo XIX (1808-1874)*, Barcelona, Ariel, 1998. Sobre los programas políticos de los levantamientos mexicanos, véase Guadalupe Jiménez Codinach, et al. (coords.), *Planes en la nación mexicana*, México, Senado de la República, 1987 (11 vols.).

43 De hecho, el respeto a las normas de la jurisdicción civil y la defensa de la ortodoxia católica contaban con el mismo nivel de protección en el Código Penal de 1848. Hasta 1870 no se aprobaron en España las primeras leyes de matrimonio y registro civil. Véase Gregorio Alonso García, "Ciudadanía católica y ciudadanía laica en la experiencia

La postura del prócer liberal chileno Juan Egaña a este respecto es ilustrativa. En respuesta a las opiniones de Blanco White sobre la libertad de cultos, Egaña defendió el monismo religioso de la constitución chilena de 1823 en nombre precisamente de los valores liberales, “*pues sin religión uniforme no puede haber un civismo concorde*”⁴⁴. Una generación más tarde, su compatriota Francisco Bilbao denunció la *dictadura jesuítica* y el *despotismo legal* instaurados por el régimen portaliano. Según él, en los países protestantes la religión del *libre examen* generaba la *religión de la ley*, esto es, el respeto al derecho. Por el contrario, en Chile “*los pelucones, los conservadores, los rojos, los liberales, los demócratas, los unitarios, los federales: todos han acariciado la dictadura. Con la mejor intención, se dicen íntimamente los partidos: la dictadura para hacer el bien. Es decir, el despotismo para afianzar la libertad. El catolicismo da la corriente despótica. La República la corriente liberal. Y ambas corrientes se encuentran en la monstruosa consecuencia que se llama la dictadura para fundar la libertad*”⁴⁵.

Con los años el término *liberal* pasó a ser propiedad de numerosos partidos y gobiernos, muchos de ellos de orientación conservadora, mientras que los liberales doctrinarios se obstinaron en el cultivo de las formas jurídicas. Un mirada al desenfrenado constitucionalismo hispanoamericano de la primera mitad del siglo XIX (entre 1810 y 1850 se promulgaron más de sesenta constituciones) permite percibir no solo el evidente distanciamiento entre los principios plasmados en los textos legales y la realidad política del momento, sino la inexistencia en ellos de la *fe yankee* en el sistema de *equilibrios y contrapesos* para neutralizar los abusos de poder⁴⁶. Las pugnas entre federales y unitarios y el continuo cambio de constituciones reflejaban de alguna manera la convicción de que las buenas leyes tornan viables las instituciones y éstas, a su vez, elevan la calidad moral de la sociedad. Esta era una noción muy próxima a la cosmovisión tradicional que concebía el orden político en función de un conjunto de normas externas a la sociedad, no de sus condiciones internas

liberal”, en Manuel Pérez Ledesma (dir.), *De súbditos a ciudadanos. Una historia de la ciudadanía en España*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2008.

44 Juan Egaña, *Memoria política sobre si conviene a Chile la libertad de cultos*, Santiago, Imprenta de la Independencia, 1825, p. 15.

45 Francisco Bilbao, *La América en peligro*, Santiago de Chile (1862), Editorial Ercilla, 1941.

46 José Antonio Aguilar Rivera ha señalado la preeminencia de la *división funcional* de poderes frente a la *oposición* de los mismos en la interpretación doctrinal de los liberalismos del mundo latino. Cfr. *En pos de la quimera*, op. cit., cap. 3. También, sobre este tema, Glen C. Dealy, “Prolegomena on the Spanish American Political Tradition”, *Hispanic American Historical Review*, Vol. 48, Núm.1 (February 1968), pp. 37-58.

de constitución. Esta intuición ignoraba asimismo otra posibilidad: la de que no existe garantía alguna para el pluralismo político si éste no encuentra respaldo en la estructura real de la sociedad y, por tanto, en la vertebración de los múltiples y contingentes intereses que la componen.

Los derroteros que tomó la ideología liberal a ambos lados del Atlántico contribuirían a incrementar el distanciamiento intelectual entre la metrópolis y las antiguas colonias. A los ojos de sus primeros próceres, el iusnaturalismo escolástico constituía una rémora cultural que reclamaba su sustitución como fundamento rector y educativo de una nación moderna. El viaje de Julián Sanz del Río a Alemania en 1843 intentó cumplir esa función en España importando un sistema filosófico, el krausismo, supuestamente adaptado a las condiciones del liberalismo autóctono. En América, por el contrario, el deseo de sus élites de borrar cuanto antes unos antecedentes hispánicos que juzgaban ajenos al proyecto liberal movió a adoptar inicialmente el benthamismo como filosofía oficial y, posteriormente, el positivismo evolucionista, alejándose con ello del idealismo pedagógico que serviría de guía al regeneracionismo español hasta el primer tercio del siglo XX⁴⁷. El positivismo le ofrecía a América Latina un sistema integrado de creencias y un paradigma *científico* para explicar su retraso histórico, pero también la expectativa de un futuro brillante bajo el liderazgo intelectual, social y político de unos gobiernos reafirmados en su autoridad. Con las reservas que exige el desfase histórico, otro tanto puede afirmarse en nuestra época del entusiasmo oficial con que se han adoptado las cambiantes políticas de desarrollo, desde el *cepalismo* de los años sesenta hasta el neoliberalismo de la década de los noventa. Sin embargo, el *homo economicus* sobre el que antropológicamente se asienta este último constituye un auténtico desafío al ethos tradicional de las sociedades latinoamericanas y una ruptura –a lo que se ve, frustrada, si se omite la excepción chilena– con sus códigos culturales. Tales bandazos políticos y arrebatos por programas socio-económicos *prêt-à-porter* tienen mucho que ver con las formas de asunción –o más bien de negación– del propio pasado y con la ubicación de los grupos rectores en la estructura interna de sus sociedades. Pedro Morandé advirtió al respecto

47 Véase al respecto Antonio Jiménez García, *El krausismo y la Institución Libre de Enseñanza*, Madrid, Cincel, 1986 y *El krausismo y su influencia en América Latina*, Madrid, Fundación Friederich Ebert, 1989. Las inercias culturales demostraron ser, sin embargo, más fuertes que las decisiones políticas. Así, José Joaquín de Mora, el literato liberal español que durante su exilio en América contribuyó a fundar en el continente importantes instituciones y publicaciones culturales, enseñaba en 1824 en el Liceo de Chile un *curso de derecho natural* que no era sino una interpretación iusnaturalista del utilitarismo.

que las síntesis culturales pueden cambiarse, pero no negarse, como habitualmente ha hecho el desarrollismo latinoamericano. A ello debería añadirse que el reconocimiento de un sustrato cultural tampoco permite rizos históricos hacia un *futuro pasado* como el que Morandé propone con la recuperación del catolicismo barroco americano⁴⁸. Tal y como lo interpretó José Antonio Maravall, el barroco fue en Europa, y particularmente en España, un proceso de modernización contradictoriamente articulado para preservar las estructuras y privilegios heredados⁴⁹. En América, ese mismo proceso sirvió para integrar grupos humanos culturalmente disímiles en una estructura si cabe aún más jerárquica que en la Península. Los méritos de esa incorporación asimétrica parecían, sin embargo, agotados a finales del siglo XVIII. Por ello, la modernidad en América Latina sigue dependiendo más de la repleción de sus vacíos sociales y de la religación de sus fracturas culturales que de la tensión entre las importaciones foráneas y las tradiciones autóctonas.

Las tradiciones vernáculas moldearon, pues, la implantación de las instituciones e ideas liberales en el mundo hispánico. Podemos afirmar que esa aclimatación consistió en el desarrollo político de algunas de las ramas que ofrecía el tronco iusnaturalista del liberalismo como programa de salida del Antiguo Régimen, y no en el alejamiento de un hipotético canon liberal. Los liberalismos hispánicos han albergado sin duda tendencias autoritarias. A lo largo del siglo XIX puede reconocerse el esfuerzo de sus actores por construir las estructuras del Estado moderno y por restaurar al mismo tiempo un *orden* perdido en el que asegurarse una posición privilegiada. Pero estos regímenes impulsaron también movimientos compatibles con determinadas fórmulas democráticas. El republicanismo neoclásico, en su versión jacobina, gozó de gran predicamento durante el periodo fundacional hispanoamericano. Al fin y al cabo, el principio *rousseauuniano* que entendía la política no como satisfacción negociada de intereses privados sino como persecución de la *voluntad general* tenía un aire de familia con las nociones iusnaturales del *bien común*⁵⁰. Esa

48 Pedro Morandé, *Cultura y modernización en América Latina*, Santiago, Pontificia Universidad Católica de Chile, 1984. Para una discusión de sus propuestas de restauración católica, ver Jorge Larraín, *Identity and Modernity in Latin America*, Oxford, Blackwell, 2000 y Marcos García de la Huerta, *Reflexiones americanas. Ensayos de intra-historia*, Santiago, LOM, 1999.

49 *La cultura del barroco*, op. cit., p. 524.

50 Richard Morse supo verlo claramente al señalar que “el propósito del Estado rousseauuniano, igual que el suareciano, es el bien común: mueve la conducta humana del instinto hacia la justicia y así le infunde moralidad. Al rechazar una base meramente instrumental para la asociación, Rousseau ya no tuvo necesidad de la división de poderes

afinidad electiva ha permitido engarzar la dimensión comunitaria del republicanismo con la retórica política de diversos populismos autóctonos y con la imaginación emancipatoria del marxismo latinoamericano. Con ello, sin embargo, se han visto reforzadas también las concepciones orgánicas de la cosmovisión tradicional ibérica y la noción autoritaria de la libertad personal como *obediencia activa*.

Estos rasgos son fácilmente reconocibles en un discurso como el de Simón Bolívar. Su ideal de libertad, teñido de neoclasicismo, era el de las repúblicas antiguas. Para cumplir con su misión redentora, las nuevas patrias hispanoamericanas debían crearse *ex nihilo*, apoyándose exclusivamente en la virtud de sus ciudadanos. La condena a la pasividad, a obedecer la voluntad ajena, a negar el derecho a gobernarse por las leyes que uno mismo se ha dado, impidiendo con ello la formación del juicio y del carácter político, constituían en el universo de los valores republicanos la esencia de la *tiranía* y la antesala de la *corrupción*, esto es, el cultivo desenfrenado de los intereses particulares. En las postrimerías de su vida, al evaluar los logros de las sociedades por él emancipadas, la decepción de Bolívar era abrumadora. *“He mandado veinte años, y de ellos no he sacado más que pocos resultados ciertos: la América es ingobernable para nosotros; el que sirve una revolución, ara en el mar; la única cosa que se puede hacer en América es emigrar; este país [la Gran Colombia] caerá infaliblemente en manos de la multitud desenfrenada para después pasar a tiranuelos casi imperceptibles de todos los colores y razas. Devorados por todos los crímenes y extinguidos por la ferocidad, los europeos no se dignarán conquistarnos”*⁵¹.

En contra de las interpretaciones más al uso de la historia latinoamericana, que insisten en vincular la emancipación colonial y su desarrollo posterior con el efecto rompedor de las ideas ilustradas, liberales y positivistas, la conclusión que se desprende de la hermenéutica cultural de sus prácticas e imaginarios sociales es en algún modo irónica. La herida que la implantación de la modernidad política abrió en su conciencia histórica, y que perceptiblemente aún no se ha cerrado, convive con palpables inercias y revela la incapacidad de sus clases rectoras para generar una nueva cosmovisión susceptible de reemplazar el hoy ya caduco, pero en su día eficaz sincretismo cultural barroco.

de Montesquieu y propuso una autoridad soberana convergente y no segmentada”. El espejo de Próspero, p. 121.

51 Carta de Simón Bolívar al general Juan José Flores, primer presidente de Ecuador, el 9 de noviembre de 1830.

Francisco Colom González es investigador del Centro de Ciencias Humanas y Sociales del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (España). Entre sus últimos trabajos destacan la edición de los volúmenes colectivos *Relatos de nación. La construcción de las identidades nacionales en el mundo hispánico* (2005), *El altar y el trono. Ensayos sobre el catolicismo político iberoamericano* (2007) y *Modernidad iberoamericana* (2008).

EL KRAUSISMO ESPAÑOL ANTE LA PERVIVENCIA DEL COLONIALISMO

Antolín Sánchez Cuervo

Instituto de Filosofía-CCHS- (CSIC)

RESUMEN

El krausismo se caracterizó, entre otras cosas, por un planteamiento de la razón y del universalismo lo suficientemente amplio y distante de eurocentrismos canónicos como para impedir la legitimación de toda dominación colonial. Buena muestra de ello fue la crítica del colonialismo desarrollada por Rafael M. de Labra a propósito de la cuestión cubana y en el en el horizonte de un organicismo krausista que no obstante arroja algunas ambigüedades a este respecto.

Palabras clave

Krausismo, eurocentrismo, universalismo, colonización, Cuba.

ABSTRACT

Krausismo was marked, among other things, by an approach to reason and universalism enough comprehensive and far from canonical Eurocentric views as to prevent any legitimization of colonial domination. Good example of this was the critique of colonialism developed by Rafael M. Labra about the Cuban issue and on the horizon of krausist organicism, which however shows some ambiguities in this regard.

Key words

Krausismo, eurocentrism, universalism, colonization, Cuba.

1. Krausismo, eurocentrismo y universalismo

El krausismo supuso, entre otras cosas, una recepción, una síntesis y una proyección de la modernidad hasta cierto punto diferentes de las que podrían considerarse canónicas. El filósofo alemán K. Ch. F. Krause (1781-1832) elaboró una recepción singular del proyecto ilustrado, reacia a reduccionismos y distante de esa misma modernidad dominante que,

al hilo de la razón científica de Kant, la dialéctica arrolladora de Hegel y la posterior objetivación del idealismo en el positivismo y en el marxismo, despeja el camino hacia los totalitarismos contemporáneos, tal y como ha mostrado sobradamente la Teoría Crítica. Sin dejar de compartir algunos tópicos fundamentales de esa modernidad “canónica” aunque finalmente frustrada, preñada de emancipación pero también de violencia y subyugación, la filosofía krausista nos abriría, teóricamente y al hilo, en buena medida, de su inspiración masónica, a una tradición de pensamiento distinguida por un sentido del humanismo, del universalismo y de la tolerancia más rico y complejo¹. Bien es cierto que dicha filosofía no escapa a la tentación sistematizadora y por lo tanto reductora de la realidad, sin embargo desarrolla una concepción armonicista del mundo que, reacia a todo exclusivismo, persigue la integración de realidades diversas más allá de vanos eclecticismos. En este sentido, perfilaría un universalismo mayormente comprometido con la diversidad que, aun pensado desde una vocación eurocéntrica, no desemboca en reduccionismos amoldados, por ejemplo, a la forma de la cultura cristiano-germánica –así tantos derroteros de la razón hegeliana- o de expansionismos colonizadores –así tantas recepciones positivistas de la ilustración que, veladamente o no, acaban por legitimar discriminaciones de toda índole. Krause es un filósofo condicionado por los discursos dominantes de su época y no puede por ello dejar de identificar a Europa con el meollo de la civilización, ni de atribuirle un papel tutelar a la hora de plantear sus relaciones con el resto del mundo, conforme a la mentalidad ilustrada e idealista. Pero no deja de ser significativo que dicho impulso civilizador no esté ligado a una lógica expansionista y beligerante, sino a una comprensión organicista e ilimitada de la sociabilidad, cuyo trasfondo permanente es la humanidad en cuanto tal y cuya culminación sería la plena realización de esta última. Es decir, en el contexto krausista, Europa es el germen -pero no también el fin- de un universalismo cuya realización pasa por un reconocimiento teórico de la alteridad. Conforme a la estructura de dicha sociabilidad, desarrollada en *El Ideal de la Humanidad* (1811) de Krause, entre el individuo y la humanidad

1 Un encuadre de la filosofía krausista en la modernidad, en estos términos, puede encontrarse en Enrique M. Ureña: “El krausismo como filosofía de la Modernidad”, en Hugo Biagini (Comp.): *Orígenes de la democracia argentina. El trasfondo krausista*. Buenos Aires, Fundación Friedrich Ebert - Ed. Legasa, 1989, p.163-174; Antolín Sánchez Cuervo: “Las ilustraciones del krausismo”, en *Cuaderno de historia de las ideas*, vol. 8 (2007), pp. 151-163. Sobre la impronta masónica en la filosofía de Krause y su relevancia, cf. Enrique M. Ureña: *Krause, educador de la humanidad. Una biografía*. Madrid, UPCO-Colección del ILKM nº 1-Unión Editorial, 1991, pp. 145-186.

de la tierra entendida como una persona con sus respectivas fuerzas, formas y obras -ciencia, educación, derecho, religión, etc-, discurre un organicismo creciente que Europa debe favorecer pero no sellar, canalizar pero no cercenar en provecho de sus intereses particulares². Aun es más, la incardinación krausista de dicha humanidad terrestre en el marco de otras humanidades presuntamente existentes en innumerables tierras esconde, bajo su formulación extravagante, cierto distanciamiento respecto de un europeísmo arrogante.

El imperativo krausista de la humanidad levantaría así una especie de dique frente a concepciones abiertamente eurocentristas de la universalidad, tan nutridas de figuras filosófico-jurídicas discriminatorias orientadas, ya sea hacia la ruptura de la igualdad, ya sea hacia la anulación de la diferencia tales como el derecho a la conquista, el colonialismo o la llamada guerra justa. Europa -leemos en la versión de Sanz del Río de *El Ideal de la humanidad*- está llamada «a ser la educadora de los restantes pueblos», de ella «ha salido todo lo que prepara, lo que desenvuelve la historia humana, y en ella se ha despertado primeramente la idea de la civilización universal.» De hecho -prosigue el texto- en Europa «deben los pueblos formar la primera unión jurídica y política», a la que están llamados a asociarse «los pueblos de Asia y África», mientras que «allende el Atlántico» debe formarse,

«no sin el influjo de Europa, un coordinado Estado superior político en América. Entonces podrán unirse el antiguo y nuevo mundo en una sociedad superior de pueblos; y cumplidos estos grandes hechos, los pueblos de la tierra educados y probados en la lucha de siglos, sellarán una definitiva alianza en el mar de las islas, y con esta unión comenzará un nuevo periodo de vida, guardando así la humanidad en toda su historia una fiel correspondencia con la estructura de la tierra su morada»³.

Es decir, conforme al eurocentrismo moderado de Krause, el Nuevo Mundo está llamado a unirse a la marcha civilizadora dirigida por y desde Europa en términos de asociacionismo, pero no de enajenación -en la línea, por ejemplo, de la concepción hegeliana⁴. Bien es cierto que

2 Cf. Enrique M. Ureña: *Krause, educador de la Humanidad*, pp.145-186.

3 Enrique M. Ureña et al.: *El "Ideal de la humanidad" de Sanz del Río y su original alemán. Textos comparados con una introducción*. Madrid, UPCO-Colección del ILKM nº 4, 1992, pp.115s.

4 Sobre dicha concepción, cf. G.W.F. Hegel: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Alianza Universidad, 1989, pp. 169-177.

el asociacionismo no deja de ser susceptible de un uso ideológico orientado hacia la legitimación de procesos tan enajenantes como los suscritos en cualquier tratado comercial poscolonial; en términos reales, la diferencia entre asociación y enajenación puede relativizarse hasta el punto de reducirse lo primero a una mera coartada. Pero no es poco que tal diferencia sea nítida en el orden teórico. Al hilo de la sociabilidad krausista, los individuos se integran progresivamente en unidades sociales superiores que hacen posible la realización de la humanidad como organismo, y al mismo tiempo la condición particular de los seres que la integran. Naciones, pueblos y unidades de pueblos pueden y deben por ello «realizar en sí un hombre y vida superior», adelantándose «en el cumplimiento de su fin, cuando bajo la idea común de la humanidad se miran como una unidad y totalidad orgánica; cuando bajo la ley de asociación interior humana realizan cada fin particular según su propia idea y en justa relación con los demás y con el todo.»⁵ Esa idea propia y esa relación justa serían entonces los criterios elementales para la ubicación de América en el organismo mundial. Éste no es ya un todo que se centrifuga a partir de su núcleo cristiano-germánico, en la línea de la exitosa e influyente hermenéutica hegeliana, sino un «mar de islas».

Por razones obvias, cabría esperar una presencia más explícita de la cuestión de América en el contexto del krausismo español. Sin embargo, ésta es muy precaria, en primera instancia. Si nos fijamos en la obra de krausistas emblemáticos como Julián Sanz del Río y Francisco Giner de los Ríos, no se aprecia inquietud americanista alguna y no por casualidad, dada la marcada vocación europeísta con la que nació el krausismo español, ya expresa en los viajes de aquel a Alemania. El krausismo, en tanto que reactivación de una ilustración interrumpida, pendiente aún de realizar, supuso en España el desahogo hacia Europa de una razón en estado de repliegue y largamente inhibida, que sólo excepcionalmente o a golpe de exilios –el de tantos liberales en Francia, Inglaterra y América durante el primer tercio del XIX, por ejemplo- había logrado abrirse al universo de la ilustración. Dicho de otra manera, el krausismo español, en tanto que regeneración y despliegue del intelecto hispánico, es inseparable de su inserción en un contexto krausista mucho más amplio, entendido como un fenómeno europeo que, instigado por

5 Enrique M. Ureña et al.: *El “Ideal de la humanidad” de Sanz del Río y su original alemán*, pp. 3s.

los propios discípulos de Krause, encontraría también en Alemania y Bélgica focos divulgativos y de complicidad fundamentales.⁶

Pero, si bien en el horizonte del krausismo español la cuestión de América se presenta inicialmente difusa, cabe rastrear algunos hilos conductores de singular relevancia. Y uno de ellos es la crítica del colonialismo, a propósito de su pervivencia en las Antillas y estrechamente ligado a la abolición de la esclavitud en las mismas, cuyo decisivo impulso tras la fundación de la Sociedad Abolicionista Española en 1864 había tenido una notoria impregnación krausista. El colonialismo en general y el que España mantiene en Cuba y Puerto Rico en particular, se descubrirá entonces como una forma de esclavitud, si bien más compleja hasta el punto de contemplar ciertos matices que, de acuerdo con la perspectiva krausista, llegan a ser en algún momento severos. Buena muestra de todo ello será la obra de Rafael M^a de Labra, probablemente el principal protagonista del americanismo español durante el último tercio del siglo XIX y comienzos del XX⁷. Bien es cierto que se trata de una obra ingente en descripciones y explicaciones históricas, consideraciones legislativas y propuestas políticas concretas, pero algo limitada, quizá, en el plano de la reflexión filosófica. No obstante, su encuadre en el horizonte del krausismo español y su complicidad con referencias emblemáticas de este último tales como la Institución Libre de Enseñanza (ILE) o la filosofía del derecho de Giner de los Ríos, lo dotan de una singular relevancia. Labra no sólo fue un activista del abolicionismo, sino también un iniciador de los estudios coloniales en España. Por medio de él, el universo krausista –y en definitiva el universo intelectual español de la época– se abrió a la cuestión de América, más allá, al menos, de las

6 Sobre esta cuestión, cf. Enrique M. Ureña *Cincuenta cartas inéditas entre Sanz del Río y krausistas alemanes (1844-1869)*. Madrid, UPCO-Colección del ILKM n° 6, 1993; “La Institución Libre de Enseñanza y Alemania”, en J. de Salas y D. Briesemaeister (eds.): *Las influencias de las culturas académicas alemana y española desde 1898 hasta 1936*. Frankfurt a.M., 2000, pp.61-73; Enrique M. Ureña y José M. Vázquez Romero Giner de los Ríos y los krausistas alemanes. *Correspondencia inédita. Con introducción, notas e índices*. Madrid, Universidad Complutense-Facultad de Derecho.

7 Cf. el reciente estudio de M^a Dolores Domingo Acebrón: *Rafael M. de Labra. Cuba, Puerto Rico, las Filipinas, Europa y Marruecos, en la España del Sexenio democrático*, Madrid, CSIC, 2008. Sobre el pensamiento de Labra, cf. Almudena Hernández Ruigómez y Carlos M^a González de Heredia y Oñate, “El pensamiento abolicionista de Rafael María de Labra expuesto a través de su actuación parlamentaria”, en Francisco de Solano, Agustín Guimerá (eds.), *Esclavitud y derechos humanos. La lucha por la libertad del negro en el siglo XIX*, Madrid, CSIC-Dpto. de Historia de América, 1990, p.183-204; Rafael M^a. de Labra: *Rafael M^a de Labra*, Edición de M^a Dolores Acebrón, Madrid, AEI, 1997.

aperturas -obvias pero limitadas- a las que obligaba la reivindicación abolicionista. Sin perjuicio de la vocación europeísta que Labra no dejó de compartir con sus contemporáneos, la cuestión colonial, y con ella el problema americano, dejaba de ser una preocupación local y adquiriría pleno protagonismo en todo proyecto reformista o en toda discusión acerca de la identidad de España en la modernidad. Por eso para Labra la cuestión colonial «no es ni puede ser una cuestión aislada, ni un problema local»⁸; todo lo contrario, es «un problema total de la nación española»⁹. La ilustración pendiente no solo pasaba, entonces, por la incorporación de España a los flujos modernizadores de Europa, sino también por una retrospectiva resolutive de su pasado colonialista¹⁰. O mejor dicho, esto último era condición de aquello, pues dicha incorporación no dejaría de ser más o menos ficticia mientras no se resolviera algo tan substancial a la identidad hispánica como la experiencia de la colonización.

2. El reformismo colonial de Labra

Labra era cubano de nacimiento, había estudiado derecho en la Universidad Central de Madrid y se había educado en la tradición del liberalismo doceañista, recibiendo además la influencia de Sanz del Río, máximo promotor del krausismo español¹¹. En 1869 había sido elegido presidente de la Sociedad Abolicionista, destacando como uno de sus propagandistas más activos. No en vano sería el redactor del documento sobre el abolicionismo elaborado por la Junta Revolucionaria de Madrid en 1868, así como el principal responsable de la ley abolicionista de Puerto Rico. En 1871 opositó a la Cátedra de Instituciones Coloniales, pero sus ideas abolicionistas y anticolonialistas, consideradas «peligrosas o condenables» por un ministro de los que por entonces gobernaban, serán motivo de exclusión de la enseñanza en universidades estatales. En

8 Rafael M. de Labra: *Rafael Mº de Labra*, p.70.

9 *Ibid.*, p. 64.

10 Labra traza algunas retrospectivas de este pasado, en las que ahora no podemos detenernos mayormente, en *La abolición de la esclavitud en el orden económico*. Madrid, Impr. de J. Noguera, 1873; *La colonización en la historia. Europa en América* (2 tomos), Madrid, Librería de A. de San Martín, 1878; *El problema colonial contemporáneo*. Madrid, Victoriano Suárez-Fernando Fe, 1879.

11 Elías Díaz incluye a Labra en la segunda promoción de discípulos de Sanz del Río –comprendiendo también a los que no fueron estudiantes en sus cursos universitarios–, los cuales constituyen además “el grupo que va a sobresalir más en la difusión y extensión de las doctrinas del maestro”. Cf. Elías Díaz *La filosofía social del krausismo español*, Madrid, Fernando Torres (1983), pág.159.

realidad, desde sus primeras colaboraciones en la prensa liberal, Labra sería tachado de «*separatista y traidor a la patria*»¹², algo que incluso le ocasionaría la pérdida de muchos de los clientes a los que atendía como abogado, o la censura de sus escritos en Cuba y Puerto Rico. Hubo por ello de desarrollar su inquietud docente en instituciones independientes del Estado tales como el Ateneo, sobre todo, y también la ILE, en cuya fundación había participado, siendo además rector y vicerrector de la misma en varias ocasiones. Labra mantendría una correspondencia «constante y fluida» con Giner de los Ríos, Manuel B. Cossío, Nicolás Salmerón y Rafael Altamira, por citar sólo a aquellos intelectuales más estrechamente ligados a la ILE, de la que además sería profesor de Derecho e Historia Contemporánea. Como tal, impartiría en 1877 un curso sobre Historia Política Contemporánea, una de cuyas lecciones llevaría por título *Carácter político de la Edad Contemporánea. La vida local. Las colonias*. Labra fue pionero en España de los estudios sobre colonialismo, los cuales vinculó siempre con un amplio reformismo educativo estrechamente ligado a la tradición krausista, así como con un profuso activismo político de tendencia republicana, liberal-radical, laicista y democrática¹³.

En realidad, los mismos argumentos ético-jurídicos de inspiración krausista en contra de la esclavitud, que Labra esgrimiera repetidamente –especialmente, su radical incompatibilidad con la más elemental afirmación de la dignidad moral humana¹⁴–, son plenamente vigentes a su juicio frente a un colonialismo sin estatutos autonómicos, ni reformas liberales, ni equiparación de derechos entre metrópoli y colonias, pues esto sigue siendo una forma de esclavitud. Si la esclavitud y el racismo –su gran discurso legitimador– no se sostienen, tampoco es justificable la discriminación de derechos esenciales entre unos y otros, por muy flexible que llegue a ser el monismo iusnaturalista krausista o por muchas adaptaciones circunstanciales e historicistas que exija el derecho sustancial de la personalidad, tal y como Giner de los Ríos, de manera paradigmática, lo venía formulando en el contexto del krausismo español¹⁵. Yo no comprendo –dirá Labra en una carta dirigida a varios electores en marzo de 1872– «que pueda subsistir

12 M^a Dolores Domingo Acebrón: *Op.Cit.*, p. 30.

13 Cf. *Ibid.*, pp. 49, 62-77, 146-151.

14 Cf. por ejemplo *Rafael M^a de Labra*, pp.48-55.

15 Cf. *Obras completas de D. Francisco Giner de los Ríos - I. Principios de derecho natural*. Madrid, La Lectura, 1916; *Obras completas de D. Francisco Giner de los Ríos - XIII y XIV. Resumen de Filosofía del derecho (2 tomos)*, Madrid, Imprenta de Julio Cosano, 1926.

la integridad nacional con una escuela o un sistema que niegue al español que nace en nuestras Colonias o al español que reside en ellas, los mismos derechos fundamentales que están reconocidos al español de la Península. (...) Hoy la Constitución democrática de 1869 rige en la Península; en nuestras Colonias el absolutismo más opuesto a nuestras tradiciones!»¹⁶

El discurso abolicionista de Labra es extensible, incluso por definición, a la crítica de un colonialismo basado en la fuerza y en la imposición autoritaria; más aún en un momento tan propicio –teóricamente al menos– como el sexenio revolucionario. Para Labra, esos mismos criterios de tolerancia religiosa, sufragio universal y derecho natural consignados en la Revolución del 68, y que algún flujo krausista recogían, son incompatibles con el «statu quo» ultramarino y con la actual situación de las islas; situación marcada, no ya por la esclavitud, sino también –dirá Labra con insistencia– por la represión generalizada, la adopción casi permanente del estado de excepción, la discriminación racial más crasa, el inmovilismo burocrático, la intransigencia religiosa, el monopolio mercantil, el absolutismo político y toda suerte de inercias autoritarias, muchas de ellas heredadas de la política colonial desplegada por los gobiernos españoles de las últimas décadas. Es en este sentido que en *La abolición de la esclavitud en el orden económico* (1873) señalaba Labra la «política de intolerancia y represión imperante en nuestras Colonias, y por ende, la necesidad de concluir con el *statu quo*, que aparte de su maldad intrínseca es un hecho que no ha dado ni un sólo día de paz a aquellas tierras y no ha podido matar el espíritu de recelo y desafección hacia la madre patria...»¹⁷ Poco después, iniciada ya la Restauración, el panorama sería mucho peor aún. En 1876, Labra denunciaba «la falta de toda vida política, la negación de las libertades de pensamiento, de la palabra, de reunión y de asociación, garantías hoy consagradas más o menos en todos los pueblos cultos» y cuya ausencia consolidaba en España «la servidumbre, el monopolio, el tráfico negrero y el contrabando»¹⁸.

A todo ello respondía Labra con un proyecto de autonomía colonial basado en la igualación de derechos con la metrópoli –incluyendo, obviamente, el sufragio universal–; la integridad –descentralizada, aunque no federal– de la nación; la representación parlamentaria y la participación de las colonias en el presupuesto general del Estado.

16 Rafael M^o de Labra, p.36.

17 Rafael M. de Labra: *La abolición de la esclavitud en el orden económico*, pp. 304ss.

18 Rafael M. de Labra: *Rafael M^o de Labra*, p. 37.

En el marco, todo ello, de una política colonial más amplia capaz de responder a las necesidades específicas derivadas de la vida antillana -lo que Labra denominará a menudo «espontaneidad local» y orientada, en definitiva, hacia la emancipación¹⁹.

Sin embargo, las políticas “revolucionarias” del Sexenio en materia de abolicionismo y reformismo colonial resultarían finalmente tímidas y laxas, bajo la presión de diversos factores y circunstancias. Además de las inercias conservadoras y los bagajes autoritarios característicos de la sociedad española decimonónica, presentes en las denuncias de Labra contra la indiferencia peninsular ante la nefasta situación de las colonias o en su insistencia en la dimensión total -y no solamente periférica- del problema, los cuales actúan como un auténtico muro de contención ante todo proyecto reformista y democratizador, cabe apuntar otro motivo más concreto, aunque inseparable de lo anterior. Además de que no pocas ambiciones democráticas del Sexenio no gozaran de las suficientes condiciones de posibilidad para llevarse a cabo, la primera guerra de Cuba (1868-1878) supondría todo un impedimento para la iniciativa y el desarrollo de reformas coloniales. Labra observa en este conflicto el principal obstáculo para estas últimas, pero no con el fin de eludir responsabilidades sino más bien de todo lo contrario. Para Labra, la guerra con la colonia es fruto de la ausencia de una política colonial basada en la razón y el derecho, elementos en todo momento desplazados, más bien, por la desconfianza y la fuerza, la confusión entre la integridad nacional y la dominación subyugante. Por eso las causas profundas de la insurrección de Cuba no hay que buscarlas en la indisciplina de las masas incultas o en la simple demagogia de agitadores y revolucionarios, sino en los bagajes de la tradición colonialista más reciente, marcada sobre todo por el autoritarismo, el desconocimiento y la apatía. Labra no justifica la violencia insurgente y no cuestiona que la ausencia de ilustración sea el caldo de cultivo idóneo para que ella se produzca, pero su diagnóstico se dirige a las condiciones que la han hecho posible más que a sus causas inmediatas o superficiales. «Las causas de la insurrección de Cuba -afirma en este sentido- están en la fatal tradición colonial que arranca desde 1823...», la cual nunca fue capaz de reconocer «el espíritu de espontaneidad de aquella Antilla, excluido hasta llegar al separatismo»²⁰.

En la medida en que Labra señala a los aún vigentes entramados del viejo sistema colonial español como responsables de la guerra de

19 Cf. por ejemplo *ibid*, pp.70-74., 45.

20 *Ibid.*, p.40.

Cuba, incluso sintonizaría con las denuncias planteadas por Martí en «La República española ante la revolución cubana» y otros artículos publicados en 1873 en el periódico sevillano proindependentista *La cuestión cubana*. Martí, quien –no olvidemos– había frecuentado los círculos krausistas madrileños, extraerá una lectura del organicismo jurídico krausista acorde con sus reivindicaciones independentistas, en el sentido de que toda realización internacional de dicho organicismo pasa por el reconocimiento de la soberanía nacional, también para aquellos pueblos subyugados bajo la dominación colonial²¹. Y es en este punto donde las interpretaciones que Labra y Martí sostienen a propósito de la guerra de Cuba divergen y llegan a ser irreconciliables. Para Martí se trata de una revolución de independencia, legitimada por el derecho a la insurrección y el agotamiento o la imposibilidad de las vías reformistas. Un hipotético reformismo, anunciado pero nunca materializado, no posee para Martí credibilidad, toda vez que los acontecimientos se han precipitado por la propia irresponsabilidad de la metrópoli. «¿Qué derecho tiene España para ser benéfica después de haber sido tan cruel? –se pregunta en este sentido– (...) ¿Cómo quiere que se acepte ahora lo que tantas veces no ha sabido dar? ¿Cómo ha de consentir la revolución cubana que España conceda como dueña derechos que tanta sangre y tanto duelo ha costado a Cuba defender? (...) La sima que dividía a España y Cuba se ha llenado, por la voluntad de España, de cadáveres. (...) España ha llegado tarde; la ley del tiempo la condena»²². «Si el ideal republicano es el universo, si él cree que ha de vivir como un solo pueblo, como una provincia de Dios –prosigue Martí, aludiendo veladamente a las ideas krausistas–

«¿Qué derecho tiene la República española para arrebatar la vida a los que van adonde ella quiere ir (...) ante el derecho del mundo ¿qué es el derecho de España? Ante la divinidad futura ¿qué son el deseo violento de dominio, qué son derechos adquiridos por conquista

21 Acusado de conspirar contra las fuerzas españolas en Cuba, Martí había sido desterrado en 1871 a Madrid, en donde será «alumno libre» de la Facultad de Derecho de la Universidad Central, muy influida entonces por el krausismo jurídico gineriano. Cf. Aranzazu Oviedo: «Martí y el krausismo jurídico español», en AAVV «Nuevas perspectivas del krausismo en América Latina. Un homenaje a Arturo A. Roig», en *Pensares y quehaceres*, vol. 4 (2007), pp.97-108.

22 José Martí *Obras completas* (2 tomos). *Ed. crítica*, La Habana, Centro de Estudios Martianos (1983), I, p. 108s.

y ensangrentados con nunca interrumpida, siempre santificada, opresión? (...) Cuba ha llegado antes que España a la República»²³.

Para Labra, cuya lectura del krausismo es más «ortodoxa» –esto es, mayormente apegada a un organicismo que sutura discontinuidades y obstaculiza rupturas, reacia a la violencia revolucionaria, siempre reemplazada por las posibilidades supuestamente inagotables del reformismo liberal-, la emancipación de Cuba pasa por la pacificación de la guerra actual y por el progresivo desarrollo de políticas autonomistas. Pasa por un reformismo que atañe también a la política peninsular, a su emancipación respecto de patriotismos castizos, autoritarismos clasistas e intolerancias de cuño eclesiástico, así como a la generación de una opinión pública soberana y mínimamente ilustrada, todavía inexistente. Pasa por la construcción de una subjetividad dotada de autonomía, común a esa totalidad; pero pasa también por una cierta justificación de la colonización, entendida en términos de «exteriorización» o expansión civilizadora, basada en la existencia de diferentes grados de cultura, aunque no en intereses concretos de Estado o de expansión geopolítica. Tal es el sentido que se recogerá en algunas de sus definiciones, las cuales traslucen las limitaciones y ambigüedades de la crítica krausista del colonialismo

3. El discurso krausista sobre la colonización

Cuando hablamos de crítica krausista del colonialismo no solo debemos entender por ello una desmitificación o una denuncia del mismo, sino también una reflexión sobre sus condiciones de posibilidad, en caso de que las tenga. Es en este sentido que Labra definiría la colonización como

«el empeño de aquellos pueblos que después de afirmar un carácter y de definir su personalidad en el concierto de las sociedades cultas sienten la necesidad de salir de cauce para difundir su espíritu y enriquecer su vida, realizando por medio de esta obra de exteriorización el gran trabajo de unir el pasado con el porvenir y de llevar a tierra nueva y a condiciones propicias el resultado de las experiencias de siglos, precisamente en el momento de las concreciones y las síntesis para que el progreso se doble y la civilización se amplíe y se determine en formas más capaces y en contenido de mayor sustancia y fecundidad»²⁴.

23 *Ibid.*, I, p.113.

24 Rafael M. de Labra : *Rafael M^o de Labra*, (1997), p. 44.

Colonización es entonces «uno de los modos necesarios de exteriorización de un pueblo; que, por tanto, en su iniciación y desarrollo, obedece a la ley general del progreso y a las condiciones características e históricas (así internas como externas) del pueblo que la realiza...»²⁵. Se trata, en fin, de «una obra de exteriorización –de difusión de espíritu, de costumbres, de leyes, de riqueza-, de propagación de la civilización y de eslabonamiento del pasado con el porvenir»²⁶.

Es en este sentido que para Labra pasa a un segundo término –sin por ello despreciarlo- el interés nacional o de cualquier índole pragmática que el colonialismo pueda reportar en medio del concierto moderno dibujado por las grandes naciones. En el sentido civilizador de la colonización se juega sobre todo «el interés de la humanidad» y «la causa del progreso universal»²⁷. De ahí la necesidad de cambiar «el modo de apreciar la naturaleza, el carácter y el sentido de la colonización»²⁸, la cual debe abandonar «la idea del imperio» y el fin de «la dominación»²⁹, pues «no es un mero interés ni una misión especial del Estado, sino una obra de expansión individual o social, que los gobiernos deben solo acometer en ciertas condiciones y para ciertos efectos...»³⁰. La Colonia no es, por tanto «un mercado, ni tiene una vida exclusivamente económica, ni sus individuos pueden dejar de ser ciudadanos, ni sus gobiernos pueden revestir el carácter de una compañía de comercio, ni sus ciudades y sus campos asemejar a un vasto cuartel o un inmenso campamento». Es, por el contrario, «una sociedad» cuyos individuos y cuyas instituciones «deben responder al ideal humano»³¹.

Labra no oculta lo deseable que pueda ser para el mismo patriotismo liberal que él mismo reivindica, que España recupere la influencia perdida en América y la represente en Europa, pero siempre «bajo la luz de los principios del derecho novísimo y de la sociedad contemporánea»³²; un «derecho novísimo» que, a ojos de Labra, bien podría ser el de Giner y su horizonte krausista. Es decir, aquél que bajo una impronta ética derivada de la misma naturaleza humana, se orienta hacia el cumplimiento de los fines de la vida. En palabras del

25 Rafael M. de Labra: *La colonización en la historia*, I, p. 50.

26 Rafael M^a. de Labra: Rafael M^a de Labra, p. 65.

27 Rafael M^a. de Labra: *La colonización en la historia*, I, p.29.

28 *Ibid.*, p. 73.

29 *Ibid.*, p. 75.

30 *Ibid.*, p.89.

31 *Ibid.*, p.86.

32 *Ibid.*, p. 35.

propio Giner, «el organismo de las condiciones que, dependiendo de la actividad libre de cada ser racional, son menester para el fin esencial de todos; o aquel modo de obrar libre de que depende que el fin de la vida se cumpla; o, finalmente, y valiéndonos de una expresión más concisa, la condicionalidad temporal y libre de la vida»³³. Es condición universal, si bien debe incorporar un cierto historicismo y acomodarse a multitud de contextos específicos y de circunstancias concretas³⁴, no justifica, según el *Resumen de filosofía del derecho*,

«el fundar en las diferencias etnográficas una diferencia tan radical de derechos que equivalga a excluirlas de la Humanidad, cuyos esenciales caracteres poseen todas, pues son variedades de ella. Lo que constituye la persona no es el grado de cultura, (...) sino la posibilidad de desenvolverse la conciencia racional en pensamiento y vida, posibilidad que se da en todas las razas. El derecho fundamental humano es, pues, el mismo para todas ellas. La diferencia de desarrollo intelectual, moral y afectivo toca solo a la facultad de obrar, y puede únicamente engendrar entre las razas, como entre los individuos, las naciones y aun las instituciones sociales, una relación tutelar en que las más adelantadas guíen a aquellas que lo están menos, para su bien y el bien de todos y para el mejor cumplimiento del propio destino. A este intento responden las misiones de propaganda religiosa, intelectual, moral, económica o industrial, etc, enviadas a los pueblos salvajes, con objeto de iniciarlos en los primeros rudimentos de la civilización: deber de tutela, inseparable de toda superioridad».

O, como dirá a continuación, «elevación moral y material de razas históricamente decaídas», que nada tiene que ver con «la sórdida e inhumana especulación» o con el exterminio. Para Giner, grandes son, en definitiva, «las obligaciones que en este respecto corresponden a las razas y pueblos más educados, si quieren mostrarse dignos de la superioridad que blasonan. La colonización debería ser uno de los más perfectos modos de cumplirlos; pero no lo es siempre»³⁵ La relación colonial -había dicho en este mismo sentido los *Principios de derecho natural*-

«es un vínculo de protección y dependencia entre dos naciones, que constituye un caso particular de tutela social. No se halla fundada esta relación de superioridad por parte de la metrópoli en las

33 Francisco Giner de los Ríos: *Resumen de Filosofía del derecho*, II, pp. 52s.

34 Sobre esta cuestión, cf. por ejemplo *Ibid.*, I, pp. 94-114.

35 *Ibid.*, II, pp. 176s.

supuestas facultades absolutas y discrecionales que algunos filósofos han afirmado tienen los pueblos más adelantados sobre aquellos que no han obtenido el mismo grado de desarrollo. Deben, antes por el contrario, observarse en esta relación los principios de toda tutela, sin convertir la protección en tiranía, y tendiendo constantemente a procurar la plenitud de vida propia en la colonia, apresurando así el momento de su independencia. Hoy la colonización no suele proponerse aún estos fines, siendo más bien un sistema de explotación organizada que una verdadera tutela fraternal y amistosa»³⁶.

Giner plantea así una visión de la colonización que toca directamente algunas tensiones y ambigüedades fundamentales del organicismo jurídico krausista, empezando por aquellas que delimitan la relación entre principios universales esenciales y principios específicos relativos a épocas, contextos o pueblos determinados, entre la igualdad y la diferencia, la identidad y la alteridad. En definitiva, entre derecho natural y derecho positivo, entendido este último en el singular sentido gineriano del término: no como un conjunto de leyes fácticamente vigentes en un momento dado, sino como auténtica adaptación, aplicación práctica o realización histórica del derecho natural³⁷, como auténtica vida jurídica, en la medida en que ambos son orgánicamente indisolubles. «Por eso, tomados los conceptos en su plenitud, derecho natural y derecho positivo no son sino una y la misma cosa: el Derecho, en la unidad y homogeneidad infinita, absoluta e inmutable de su naturaleza, expresada en el gradual, variadísimo y orgánico desenvolvimiento de su historia. En otros términos: todo derecho natural es positivo»³⁸, lo cual implica distinguir entre hechos jurídicos justos –aquellos asimilables,

36 Francisco Giner de los Ríos: *Principios de derecho natural*, p. 272.

37 Por derecho positivo «no ha de entenderse solo el conjunto de las reglas que en cada época sigue la vida jurídica, y menos aún, por tanto, aquella parte de estas reglas que declaran y sancionan oficialmente los poderes públicos, sino toda esa vida jurídica, sea de un hombre, pueblo o institución...», Francisco Giner de los Ríos: *Resumen*, I, p.169.

38 *Ibid.*, I, p.170. «El Derecho, de una manera total, indivisa y simultánea –afirma Giner en la p.168- es permanente y mudable, principio y hecho, siendo abstracto imaginario en uno solo de esos dos opuestos respectivos, olvidando el otro. No hay un derecho puramente general, neutro e indeterminado, sobre toda afectividad temporal, fuera y a distinción de ella; ni, por el contrario, una nuda serie fenomenal de determinaciones jurídicas, heterogéneas e incoherentes, sin fondo esencial y constante». Giner apela a esta identificación organicista en polémica con distinciones dualistas que derivarán hacia reduccionismos un tanto idealistas, a la manera de Hegel, como historicistas, positivistas o teológicos. Cf. p. 174ss. Sobre la tensión gineriana entre los derechos natural y positivo, cf. Elías Díaz: *Op.Cit.*, p.77-82.

precisamente, al derecho positivo- e injustos o «antinaturales» en tanto que contrarios al «curso normal» de las «cosas mismas»³⁹. Esta injusticia, de acuerdo con la perspectiva krausista, bien podría localizarse tanto en el régimen opresivo instaurado bajo despotismos colonialistas, como en la supuesta barbarie de aquellos pueblos que viven al margen del derecho natural. En el primer caso, la colonización sería un estado indeseable; en el segundo sería todo lo contrario, siempre y cuando se llevara a cabo en términos de «civilización», conforme a los principios del derecho natural.

En sintonía con estos planteamientos ginerianos y en medio de una borrosa intersección entre la teoría del Estado y derecho de gentes que los krausistas no llegaron a desarrollar, Labra justifica la colonización siempre y cuando responda a una labor –incluso un deber– de tutela y pedagogía, orientada en cualquier caso hacia la emancipación, pues el destino de las colonias no es mantenerse eternamente unidas a las metrópolis, ni siquiera «por medios y vínculos puramente jurídicos, ni con el carácter de provincias ni menos aún con el de dependencias», sino alcanzar el grado de madurez necesario para constituirse, «en la ley de la historia» y «en la hora oportuna», como «naciones libres y robustas»⁴⁰. De ahí, más concretamente, el deber de la metrópoli española de dirigir a «aquellas sociedades que hemos traído al mundo y de cuyos primeros pasos somos responsables, mientras su vida interior no haya adquirido plena robustez y sus problemas característicos no se hayan resuelto, y el medio en que viven no haya revestido ciertas condiciones que tardará mucho tiempo en adquirir»⁴¹. Se trata en definitiva de una tutela análoga a la que el Estado está llamado a desempeñar respecto de dichos ámbitos según el esquema fundamental de la teoría krausista de la sociedad, es decir, garantizando las condiciones de posibilidad de su misma existencia y del libre desarrollo de los mismos, sin injerir al mismo tiempo en los fines de ese desarrollo.

En unas lecciones impartidas en la ILE durante el año académico 1877-78, posteriormente publicadas en su *Introducción a un curso de historia política contemporánea* (Madrid, Imprenta de Aurelio J. Alaria, 1879), Labra esbozaba por otra parte una periodización elemental de la colonización, cuyo tercer y definitivo periodo «arranca de 1868» y vendría marcado, entre otros hechos, por «el llamamiento de los diputados coloniales a la Asamblea Francesa, la Constitución de Puerto Rico y la insurrección de Cuba». En dicho periodo se disputan para Labra dos fórmulas resolutivas de la cuestión colonial: la asimilación y la autonomía, las

39 Francisco Giner de los Ríos: *Resumen*, I, p.171.

40 Rafael M. de Labra: *Rafael M^a de Labra*, p. 39.

41 *Ibid.*, p.35.

cuales tienen en común «la idea de la intervención de la metrópoli en los negocios de la colonia hasta el momento de terminar su educación» y de que «las colonias no son una mera finca para ser explotadas»; pero «se diferencian en cuanto a la *asimilación* que da por fin el confundirse con la Madre Patria y la autonomía de una vida propia y relativamente distinta»⁴². Los casos francés e inglés serían claros ejemplos, respectivamente, de ambas fórmulas, entre las que no hace falta señalar cuál es predilecta por Labra. Para éste, el asimilacionismo –preferido entre la opinión conservadora española en relación con la cuestión antillana– no puede ser menos que «fuente inagotable de recelos, de reservas, desigualdades y descréditos para la Madre Patria», los cuales aprovechará siempre el «*separatismo*» para precipitar procesos emancipadores que solo tras un previo y gradual proceso de maduración pueden consumarse satisfactoriamente. El deber tutelar de las metrópolis, que consiste en proporcionar las condiciones de posibilidad de la emancipación colonial, tiene así un reverso coercitivo. Es «deber de preparar nuevas agrupaciones sociales de carácter libre, de hecho independientes, verdaderamente *autónomas*», pero también «de no consentir el desprendimiento de sociedades microscópicas, destinadas a vivir una vida imperfecta como naciones y a turbar el progreso de la humanidad con sus pretensiones soberbias y su permanente intranquilidad»⁴³.

Labra –que tantas veces fuera tachado de radical y antiespañol a la vista de su abolicionismo, su crítica de la situación antillana y sus posturas demócratas y republicanas– no dejó de distinguirse, en realidad, por un planteamiento de la cuestión colonial caracterizado, sobre todo, por la prudencia. Cuando critica el colonialismo, no solo está pensando en la denuncia de la barbarie institucionalizada en las Antillas, sino también en las condiciones de posibilidad de la colonización en tanto que proceso legítimo y hasta necesario para el bien de la humanidad. Si las posturas de Labra resultaron radicales, ello no se debió tanto a la radicalidad real de las mismas como al calado autoritario del medio con el que chocaron. La precariedad de las instituciones liberales, la escasez de hábitos democráticos y pluralistas, la débil autonomía epistemológica, política, moral y religiosa, entre otros lastres de la sociedad española, tan plomizos aun a pesar de los valiosos flujos krausistas, convertían en radical y hereje a todo planteamiento mínimamente crítico de la cuestión colonial. Quizá las políticas del Sexenio no gozaran, a este respecto, de condiciones de posibilidad suficientes para emprender reformas comprometidas, en la línea de las que el propio Labra propuso.

42 *Ibid.*, p. 66.

43 *Ibid.*, p. 67.

Dicha prudencia se palpa con nitidez cuando las tesis de Labra se contrastan con las de Martí. Para aquél, la independencia no es la solución inmediata a la guerra de Cuba, ya que exige un previo proceso de desarrollo autonómico, de pacificación social y de reformismo político –también en la Península, en este último caso, pues no olvidemos que la suerte de las Antillas nunca fue para Labra una cuestión local. Las objeciones de Martí a este reformismo tardío invitan sin embargo a sospechar de este planteamiento. ¿No será un nuevo argumento para legitimar la dominación?, ¿no estará Labra traicionando su propio ideal republicano cuando apela a la tutela metropolitana en lugar de reconocer el sentido democrático de las demandas independentistas cubanas, tal y como denuncia Martí?, ¿no se esconderá, tras ese deber de tutela al que apela, un paternalismo inhibitor de esa misma autonomía que teóricamente quiere posibilitar? El planteamiento de Labra parece esquivar estas objeciones en la medida en que se desmarca de toda visión del problema en términos imperialistas y concibe la salida autonómica como una medida necesaria pero provisional y en beneficio, siempre, de la colonia; es decir, con el fin de que pueda gozar de una independencia digna y democrática, extensible al conjunto de la sociedad antillana y no solo a las élites criollas, de manera que los hábitos de dependencia y autoritarismo implantados y generados a lo largo de siglos –y especialmente durante las últimas décadas- no impidan ni frustren el proyecto de una soberanía capaz de ofrecer las mínimas garantías de libertad, igualdad, autonomía, tolerancia y secularización. Otra cosa distinta es que esta visión reformista ni siquiera fuera viable en un contexto teóricamente favorable como el del Sexenio, o que las expectativas políticas de éste se vieran frustradas por múltiples razones. En cierto sentido, al menos, adoptaría una postura similar a la de un crítico del autoritarismo hispánico tan reconocido como Blanco White a propósito de las Revoluciones de Independencia en América. En algunos de sus escritos a este respecto –algunos, pues nunca dejó de ser un tanto ambiguo-, este último había dirigido sus críticas tanto al liberalismo peninsular por sus reticencias «imperialistas» frente a las demandas de los criollos, como a la radicalidad de estos últimos, pero no por escrúpulos «nacionalistas», precisamente, sino por la ausencia de condiciones de posibilidad para llevar a cabo sus intenciones, dada la permanencia del viejo tejido institucional colonial, la anarquía reinante en los sectores populares y el arraigo social de los hábitos autoritarios -condiciones éstas más bien idóneas para una ulterior reproducción, a escala nacional, de la subyugación colonial anterior. Blanco propondría entonces una salida pragmática y de talante historicista, basada en el pacto y la reforma, en la que la equiparación de derechos en ambas orillas y la disolución del

monopolio comercial daría paso gradualmente a un eventual escenario independentista. Nada lejos de este enfoque se encuentra Labra cuando piensa en la autonomía colonial de las Antillas.

Es más bien en el trasfondo teórico del discurso de Labra sobre el reformismo colonial de las Antillas donde se echa de menos un mayor alcance crítico. Más concretamente, en su justificación de la colonización en términos de expansión moral y civilizadora, comunes por los demás, salvo excepciones, a toda la ilustración europea. He aquí, precisamente, el esencial matiz: la ilustración nunca dejó de ser europea, esto es, de acomodarse a los intereses geopolítico-económicos de Europa –y Estados Unidos, a partir del siglo XIX–, con el consecuente desdoblamiento de sus lenguajes y discursos en función de sus destinatarios y escenarios. De ahí la duplicidad de una razón crítica universalmente emancipadora, instrumentalizada, al mismo tiempo, al servicio de la dominación, colonial en este caso. De ahí la constante y mutua interferencia entre la apelación a la humanidad como sujeto de derechos universales e inalienables, y su división apriorística y jerarquizada en «grados de cultura» o estados civilizatorios que acaban legitimando la discriminación racial. El propio Labra no pudo evitar en algunos momentos el empleo de términos como «razas atrasadas» o «inferiores» a la hora de justificar la colonización. Su arraigo en el organicismo krausista le permite anteponer el derecho sustancial de la personalidad a toda discriminación de esta índole, así como a declararla provisional y en ningún caso esencial –el término «raza», en este sentido, parece identificarse con el de «pueblo» más que con una determinada especie antropológica. Esa anteposición –y no al contrario, elevando dichos «grados de cultura» a objetivaciones del Espíritu en la línea del idealismo hegeliano, o a determinaciones antropológicas en la línea de cierto positivismo de fin de siglo– le impide justificar el colonialismo y, menos aún, la esclavitud. Sucede más bien al contrario, tal y como hemos tenido ocasión de comprobar. Pero no por ello llegó a desenmascarar la complicidad ilustrada entre moralismo y dominación, universalismo y eurocentrismo, civilización y barbarie.

Por eso su crítica al imperialismo norteamericano, a la vista de los sucesos del 98, tendrá un alcance crítico muy loable pero limitado. No le faltaron a Labra razones y motivos para denunciar, en varios de sus escritos, el intervencionismo voraz y «el monroísmo que ahora priva en la política imperialista de Norteamérica», la cual pretende «una especie de Derecho internacional para su uso»⁴⁴; pero, con una mayor

44 Rafael M^o. de Labra: *Rafael M^o de Labra*, pp.75s. Cf. también las pp.77-81.

perspicacia, habría identificado a la ilustración más radiante entre las fuentes intelectuales de ese imperialismo.

Antolín Sánchez Cuervo es doctor en Filosofía e investigador contratado del Instituto de Filosofía del Centro de Ciencias Humanas y Sociales del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Madrid). Ha sido becario posdoctoral del DAAD en el Lateinamerika Institut de la Universidad Libre de Berlín; profesor invitado de la UNAM, TEC de Monterrey y Universidad Centroamericana de El Salvador; investigador visitante en la Universidad Libre de Bruselas, El Colegio de México y la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá. Es autor de varios libros y numerosos artículos sobre pensamiento iberoamericano.

El Marqués de Montealegre de Aulestia: Hermeneuta de la contrarrevolución

Victor Samuel Rivera

Universidad Nacional Federico Villarreal

RESUMEN

El presente artículo es una presentación biográfica de uno de los más interesantes y menos estudiados pensadores políticos del siglo XX peruano, José de la Riva-Agüero y Osma, Marqués de Montealegre de Aulestia (1885-1944). Montealegre, que ha sido el fundador de los estudios historiográficos y de la crítica literaria peruana, es presentado aquí desde su pensamiento político, el cual puede ser considerado como la singularidad monárquica del Perú. Frente a sus antecedentes en el mismo sentido, esta biografía es un trabajo que toma en consideración dos factores que le dan signo de novedad y descubrimiento: estudia el entorno conceptual y filosófico de la formación universitaria del personaje y toma en cuenta la vasta y compleja documentación privada que se ha ido imprimiendo en los últimos cuarenta años por sus legatarios en el Instituto Riva-Agüero de Lima (IRA, Lima).

Palabras clave

José de la Riva-Agüero y Osma, Marqués de Montealegre, antiliberalismo, nacionalismo, monarquismo, Charles Maurras

ABSTRACT

This contribution intends to make a biographical outlook of one of the most remarkable political Peruvian thinkers of the twentieth century, and certainly one of the most unknown and dismissed, José de la Riva-Agüero y Osma, Marquis de Montealegre de Aulestia (1885-1944). Montealegre was the pioneer of the historiographical studies as well as founder of the Peruvian literary criticism. The marquis is presented here from the point of view of his political thought, from which he can be considered as the Peruvian monarchical singularity. Compared with the previous works related to the same subject, the present one focuses two

factors which provides novelty and discovery: it studies the conceptual and philosophical environment of the character's university education and takes into consideration the vast and complex private documentation which has been printed along the last forty years by the legatees of Montealegre in the Riva-Agüero Institute (IRA, Lima).

Key words

José de la Riva-Agüero y Osma, Marqués de Montealegre, antiliberalism, nationalism, monarchism, Charles Maurras

José de la Riva-Agüero es uno de los pensadores antiliberales y antimodernos más fascinantes de la historia social del Perú, solo comparable en su género a sus ancestros Bartolomé Herrera (1808-1864) y José Ignacio Moreno (1767-1841). Es casi tan desconocido como estos dos, a quienes muy escasamente se ha considerado dentro de la tradición académica en calidad de interlocutores, y no digamos nada de filósofos (aunque ambos fueron filósofos políticos). A diferencia de los últimos personajes, Riva-Agüero conserva cierto espacio en la historia de la cultura peruana de su siglo como personalidad intelectual, en parte por la complejidad de su obra le ha permitido sobrevivir en la memoria social en calidad de académico no político, en este caso como iniciador de la historiografía científica republicana y como pionero de la historia de la literatura peruana. Sus ideas políticas, en cambio, que fueron el centro de su existencia, no es una exageración afirmar que han sido suprimidas virtualmente de la memoria, tanto social como académica. Con la presente contribución hemos querido hacer una síntesis de lo que nos proveen en la actualidad las fuentes disponibles acerca del autor, en particular la correspondencia privada impresa por el Instituto Riva-Agüero como parte de sus *Obras Completas*, que comenzaron a salir a la luz a inicios de la década de 1960¹. Se trata de una historia totalmente atípica, que vamos a centrar en los aspectos más antisistémicos y provocadores del pensamiento del más terrible de los enemigos conceptuales del liberalismo en el siglo XX.

Para un lector del fin de la modernidad, buena parte de lo que resulta interesante del pensamiento político y de la filosofía de Riva-Agüero aparece encriptado, oculto en una maraña de palabras que han perdido su significado o lo han simplificado. Se interpone entre él y nosotros una

1 Citaremos en adelante esa edición como canónica, con las siglas del Instituto Riva-Agüero por delante (IRA), seguida del número del tomo en romanos y luego la páginas o páginas en arábigos. José de la Riva-Agüero y Osma, *Obras completas*. Lima, IRA, XX tomos (aún incompleta).

transformación de los lenguajes sociales y de los códigos de la academia, especialmente violentados ambos por la Segunda Guerra Mundial, primero, y por la eficacia del pensamiento único liberal después de la caída del muro de Berlín. Lo primero significó el paulatino ocultamiento y la simplificación de las formas de pensar alternativas al liberalismo vencedor de la Segunda Guerra, cuya complejidad se reduce ahora al simple rótulo de “antiliberalismo”². Lo segundo minusvalora la seriedad moral y argumental en un contexto donde los antiliberales aparecen como disidentes sin futuro y sus agendas como vejece o rabietas nerviosas, esto es, como carentes de contenido conceptual. Para el caso de nuestro autor, esto se traduce en la pérdida de la memoria social de los lenguajes políticos del primer tercio del siglo XX, junto con el entorno social y académico que éstos presuponían para Riva-Agüero.

El nacimiento y la herencia familiar

Comenzamos ahora con la reconstrucción narrativo-biográfica del pensador político. José de la Riva-Agüero y Osma, Marqués de Montealegre de Aulestia, nació en 1885, en el seno de una de las más rancias familias aristocráticas del Perú de entonces³. Procedía de una larga estirpe familiar que lo emparentaba con la alta nobleza hispanoamericana y es, a no dudarlo, uno de los últimos representantes sociales de ésta en el Perú del siglo XX⁴. Mantenía relaciones directas de parentesco con la nobleza titularia peruana, española, italiana y flamenca. Le sonreía el nacimiento y la fortuna, pues su familia era una de las más adineradas del Perú del 900, y heredaría de ella, en su momento, varias haciendas de nota y una veintena de inmuebles de lo más exclusivo de la Lima que lo vio nacer. Era bisnieto del autoproclamado Primer Presidente de la República durante de guerra civil de 1820-1826, José de la Riva-Agüero y Sánchez Boquete, último Marqués de Montealegre de Aulestia en la monarquía peruana⁵. Riva-Agüero fue hijo de doña María de las

2 Cf. Holmes, Stephen, *Anatomía del antiliberalismo*. Madrid, Alianza, 1999, cap. I; Berlin, Isaiah, *La traición de la libertad. Seis enemigos de la libertad humana*. México, FCE, 2004 (2002).

3 La biografía más completa que conozco ha sido bellamente escrita por el protegido de Riva-Agüero: José Jiménez Borja; *José de la Riva-Agüero*. Lima, Universo, 1966, 64 pp.

4 Cf. Atienza, Juan de, *Títulos nobiliarios hispanoamericanos*. Madrid, Aguilar, 1947, pp. 103, 185.

5 Para este personaje cf. Rávago, Enrique de, *El Gran Mariscal Riva-Agüero, Primer Presidente y Prócer de la Peruanidad (sucesos y documentos de la independencia)*. Lima, Industrial Gráfica, 1999, cap. 3.

Mercedes de Osma, de quien en 1926 tomaría el título de Montealegre de Aulestia, que él haría registrar para su familia en la Guía de la Nobleza Española. Sobre todo en España, pero habría que decir que en todas partes fuera de América Latina, fue considerado desde la muerte de su madre por su título nobiliario, como era su deseo. Hijo único, perdería a su padre muy pronto, en 1906. Permanecería entonces con su madre viuda y su tía Rosa Julia de Osma, Marquesa de Casa Dávila y Señora de Valero. En términos de pensamiento político una de sus mayores fuentes de influencia serían las amistades de su madre y su tía, nobles peruanos emigrados a España durante el régimen liberal de Alfonso XIII. Residió en su niñez y juventud temprana en el palacio conocido como de Ramírez de Arellano, sito en la Calle de Lártiga 459, que hoy es el local del Instituto Riva-Agüero, frente a la puerta lateral de la Iglesia de San Agustín. En 1911 se mudó al balneario de Chorrillos, que sería, *mutatis mutandis*, su residencia el resto de la vida.

La familia es determinante en Riva-Agüero por varias razones. En primer lugar, se esperaba mucho de ella en términos sociales, por su alcurnia y sus redes de contactos. Su padre, José de la Riva-Agüero y Riglos, era considerado en vida una figura pública, y Enrique de la Riva-Agüero, hermano de éste, lo sería hasta la década de 1920. Ambos eran nietos del fundador de la República Peruana, y sus antecesores habían estado siempre involucrados con asuntos del Estado. De otro lado, estaba la herencia social del bisabuelo Montealegre, de lejos un ser políticamente pesado y ambiguo. Aunque había sido el fundador de las instituciones republicanas en 1823, se le recuerda también por intentar negociar una solución monárquica para el Perú independiente con el último virrey español, actos que los jacobinos y liberales no dejaron de reprocharle⁶. Independientemente de este episodio que a nuestro marqués le costaría mil disgustos a lo largo de su vida, el bisabuelo terminó su larga existencia lleno de amargura contra la República, convertido en un personaje reaccionario al estilo de Donoso Cortés. Riva-Agüero sintió siempre obligación con esta herencia complicada desde sus obras más tempranas y tuvo ante ella, además, una actitud muy ambivalente⁷. Si bien nunca negó

6 Cf. "El Mariscal Riva-Agüero y nuestra independencia", en Riva-Agüero, José de la, *Afirmación del Perú*. Lima, IRA, t. II, pp. 272-273.

7 Refiere Sánchez con ejemplos "la indisoluble adhesión del historiador a su casta, actitud que mantuvo con raras excepciones durante toda su existencia". Sánchez, Luis Alberto, Conservador no, reaccionario sí, *ensayo heterodoxo sobre José de la Riva-Agüero y Osma, Marqués de Montealegre y Aulestia* (sic), *seguidas de su correspondencia con el autor*. Lima, Mosca Azul, 1985, p. 43, cf. también *ibid* pp. 44-46.

directamente el republicanismo del joven gran papá, ya desde 1905 hay rastros de un interés por reivindicar el ideal monárquico institucional de su viejo bisabuelo. Cualquier herencia familiar se acentuaba con su carácter de hijo único. Por parte de su madre tendría proximidad desde muy joven con activos círculos reaccionarios. Eran amigos de la familia el Conde de Guaqui, que moriría de diplomático peruano en España, la Condesa de Casa Valencia -que era su tía- y Ana (Cuquis) Rábago, ambas peruanas emigradas. Son los contactos más interesantes que se pueda imaginar con el tradicionalismo español y el carlismo del 900. Ricardo Palma, amigo de sus padres, lo introdujo en una carta a Miguel de Unamuno en 1904 como “liberal”, a pesar de los factores que acabamos de enumerar⁸. Pero Montealegre tenía para 1904 apenas 18 años. Seguramente se consideraba “liberal” cuando estaba en el colegio. Su “liberalismo” no duraría mucho o, en todo caso, iba a ser bastante heterodoxo.

De La Recoleta a San Marcos (1896-1902)

Una influencia inicial en la formación de su pensamiento es sin duda su ingreso al Colegio de la Recoleta, apenas fundado, en 1896. Este centro de estudios estaba regentado por los padres de los Sagrados Corazones, que para comienzos del siglo XX se llamaba también con el familiar apelativo de “Picpus”. A fines del siglo XIX La Recoleta era el colegio francés de Lima; una clave interesante, pues se trataba de un colegio de élite, de un colegio dirigido a la élite política católica dentro de la tradición francesa, un centro de refugio para el ultramontanismo. De acuerdo al propio marqués, se enseñaba en los claustros del colegio buena parte del (ya caduco entonces en Francia) programa formativo de la Restauración. El colegio fue decisivo en algunas lecturas definitivas en su pensamiento político. Existe el testimonio de que fue el colegio el que le facilitó la lectura temprana de Juan Donoso Cortés, Marqués de Valdegamas⁹, tan famoso entonces como hoy por su apocalíptico *Discurso sobre la Dictadura*¹⁰. Donoso era conocido en el ambiente

8 Cf. *Carta de Ricardo Palma a Miguel de Unamuno del 19 de diciembre de 1905*, en Kapsoli, Wilfredo (comp.), *Unamuno y el Perú*. Lima, Universidad de Salamanca/ Universidad Ricardo Palma, 2002, p. 247.

9 Cf. el testimonio de su mejor amigo, Francisco García Calderón en su conferencia *José de la Riva-Agüero, recuerdos*. Lima, Santa María, 1949, pp. 8-9.

10 Editado en Juan Donoso Cortés, *Discursos políticos* (Estudio preliminar de Agapito Maestre). Madrid, Tecnos, 2002, 93 pp. Como introducción el capítulo correspondiente de Eduardo Hernando, *Pensando peligrosamente. El pensamiento reaccionario y la democracia deliberativa*. Lima, PUCP, 2000, cap. II.

estudiantil por sus discursos parlamentarios en general, que eran un modelo para la enseñanza de la retórica forense, pero también por su postura contrarrevolucionaria, furibunda contra la Revolución Francesa y el liberalismo. También habría sido el colegio ocasión para leer (o conocer) al Conde Joseph de Maistre (1753-1821), sin duda el pensador más radicalmente antimoderno que gestara la Revolución Francesa.

Es interesante recordar que la historiografía estándar del pensamiento político peruano le atribuye al hermeneuta de Chambéry un gran peso en el pensamiento de Montealegre¹¹. Es momento de afirmar que no hay índices que nos permitan exagerar la influencia real de la obra del Conde Joseph de Maistre, que parece no haber sido muy grande. El conocimiento del idioma francés, que el recuerdo tardío de Montealegre considera precoz, le permitió leer con fluidez la literatura de ese origen, donde tempranamente sobresale Anatole France, Alfred Fouillée (1838-1912) y Émile Boutroux (1845-1921), aunque es probable que leyera a estos dos últimos ya en la universidad. La *Historia de la Filosofía* del primero fue con certeza su libro de cabecera en las materias allí contenidas¹². La escuela le regaló, además, grandes compañeros intelectuales, los famosos hermanos Francisco y Ventura García Calderón, filósofo social y crítico literario, respectivamente. Los tres juntos fueron la base de lo que se llamaría después “La Generación del 900”¹³. Es razonable pensar que habían leído juntos al reaccionario peruano Bartolomé Herrera, aunque sea fragmentariamente, pues así parece haberlo hecho su amigo Francisco¹⁴. En este ambiente leer a de Maistre no era infrecuente, pero ese solo aserto no basta para darle el peso determinante que se le ha dado hasta ahora como elemento formativo de la formación conceptual del marqués de Lártiga.

Después del colegio cursó el bachillerato y los doctorados en Letras y Derecho en la Universidad de Lima, nombre frecuente entonces de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Ingresó a ella en 1902, al año siguiente del fin de sus cursos en La Recoleta. Discípulo de una generación positivista, antimetafísica y racista, llegó al mundo de las

11 Cf. Basadre, Jorge, “Crónica nacional: José de la Riva-Agüero”, en *Historia. Revista de Cultura*, # 8, 1944, p. 454.

12 Para el 900 estaba disponible en francés en su sexta edición, Alfred Fouillée, *Histoire de la Philosophie*. Paris, Librairie Ch. Delagrave, 1891, 554 pp.

13 Cf. en general Guerra-García, Francisco, “Los Novecentistas”, en *Socialismo y participación*, # 47, 1989, pp. 1-6.

14 Cf. García Calderón, Francisco, *El Perú contemporáneo*. Lima, Congreso de la República, 2001 (1907).

letras de la auroral mano de Federico Nietzsche, a quien en fecha tan temprana es razonable pensar que leyó en francés. En el orden de las ideas filosóficas, el profeta del nihilismo estaba entonces en plena vigencia en los círculos intelectuales del Occidente; compartía este privilegio tanto con el pragmatismo americano como con el contingentismo filosófico francés. En el orden de la política, sus doctrinas eran afines a la reacción política nacionalista y al aristocratismo antidemocrático. Tanto Nietzsche como las demás referencias marcan a los estudiantes de su época. Con toda certeza Riva-Agüero leyó *La Genealogía de la Moral*, pero también *El Nacimiento de la tragedia y las Consideraciones Intempestivas*. Es un dato interesante que la primera disertación universitaria que se conserva de Riva-Agüero fuera una crítica a Nietzsche¹⁵. Es sorprendente que la última de ellas, en 1944, fuera también ostensiblemente una reflexión nietzscheana, esta vez en torno a la *Segunda Intempestiva* que, como se sabe, tiene por tema los usos de la historia y la crítica al historicismo¹⁶. No podemos afirmar si leyó otras obras de Nietzsche, pero en cambio sí podemos defender que mantuvo su aprecio por él toda su vida, e incluso tuvo el atrevimiento –no cabe decir otra cosa– de recomendar su lectura al Padre Jorge Dinthilac en 1932¹⁷. Nietzsche parece haber sido el responsable de su distancia con el cristianismo durante su niñez, pero esa influencia parece irse apagando a lo largo de los años. Lo que conservó de él fue, en cambio, su aristocratismo político y su repudio voluntarista de la democracia. Por cierto, el retorno de Riva-Agüero al cristianismo parece datar de la década de 1910. De esa juventud prístina puede establecerse un acercamiento a la filosofía de la voluntad de Arthur Schopenhauer (1788-1860). En su tiempo podía leerse introducciones a la filosofía de Schopenhauer por autores como Theodor Ribot o Georg Simmel, nombres socorridos del ambiente sanmarquino de la época¹⁸.

15 Publicada por primera vez como “Un ensayo inédito de Don José de la Riva-Agüero”, en *Documenta*, Año I, # 1, 1948, pp. 301-316.

16 Un detalle que nadie hasta ahora ha observado. Cf. Riva-Agüero, José de la, “Los estudios históricos y su valor formativo”, en *Revista de la Universidad Católica*, t. XIII, # 1, 1945, pp. 4-20.

17 *Carta al R. P. Jorge Dinthilac SS CC del 6 de agosto de 1932*, IRA, t. XV, p. 315.

18 Estaban disponibles en la época (en francés y español) las introducciones de George Simmel, *Schopenhauer y Nietzsche*. Madrid, Francis Beltrán, 1915, 265 pp. y la de Theodor Ribot, *La filosofía de Schopenhauer*. Salamanca, Imprenta de Sebastián Cerezo, 1879, 249 pp.

Con Alejandro Deustua

En San Marcos Riva-Agüero fue un alumno predilecto de Alejandro Deustua (1849-1945)¹⁹. Hacia inicios del 900 Deustua hacía suyo el programa del espiritualismo del filósofo alemán Rudolf Eucken (1846-1926) y frecuentaba, en no menor medida, también el pragmatismo anglosajón de William James (1842-1910)²⁰. Fue gran difusor de este último, entonces en el pináculo de su fama²¹. Es interesante destacar que Eucken tenía una retórica fuerte de “reacción” contra el materialismo liberal y socialista que marcaría a sus seguidores, pero su libro de mayor circulación (en francés) data recién de 1911 y hay que excluir cualquier lectura directa²²; James resultaba un remedio útil contra el racionalismo político y alimentó a una generación antikantiana y opuesta al liberalismo metafísico; tenía además una interpretación de la experiencia religiosa que permitía incorporarla a la práctica social, lo que hacía posible rescatar ideas de Joseph de Maistre o Donoso en un esquema laico. El Deustua del 900 trajo a Lima también a dos autores que serían claves en el desarrollo de las ideas político-filosóficas de Riva-Agüero. Se trataba de dos “sicólogos”, según el lenguaje del 900. Entonces la psicología era una disciplina joven, y era frecuente traducir los grandes problemas de la filosofía política y las ciencias sociales en términos psicológicos. Estos autores eran Henri Bergson (1849-1941) y Wilhelm Wundt (1832-1920). En 1900 el segundo era ya extraordinariamente famoso en el ambiente europeo y el primero ingresaba en la cima de su popularidad. Con Deustua tendría acceso Montealegre a *Materia y Memoria* de Bergson²³, mientras que de Wundt conocería su teoría de los cambios sociales desde el punto de vista psicológico. Es interesante anotar que lo que sabía

19 Para una biografía de Deustua, cf. Guerra, Luis Felipe, “Alejandro Deustua”, en Alva, Hernán (comp.), *Biblioteca Hombres del Perú*. Lima, Editorial Universitaria, 1965, t. XXIX, pp. 3-53.

20 Para el “espiritualismo” del 900 cf. Salazar Bondy, Augusto, *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*. Lima, 1965, t. I, cap. X.

21 Para Deustua y el entorno académico de San Marcos cf. Salazar Bondy, Augusto, *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*. Lima, 1965, t. I, cap. VI. Cf. también en el mismo sentido Iberico, Mariano, “La obra de don Alejandro Deustua”, en *El Nuevo Absoluto*. Lima, Minerva, 1926, pp. 24-42.

22 Eucken, Rudolph, *Les Grandes Courants de la Pensée Contemporaine*. Paris, Félix Alcan, 1911, 536 pp.

23 “Con loable puntualidad nos declaraba Deustua el sentido del ensayo de Bergson, *Materia y memoria* (Cuestiones 541 a 545 del citado curso)”. *Recuerdos de la universidad y de algunos de sus maestros*. IRA, t. X, p. 392. El libro de Bergson: *Matière et Mémoire. Essai de la relation du corps à l'esprit*. Paris, Presses Universitaires de France, 2001 (1902), 280 pp.

Montealegre de ambos debía estar muy marcado por el magisterio de Deustua. El propio Montealegre confiesa no conocer a Wundt sino por un manual de Psicología que, en realidad, solo fue accesible en español en la década de 1910.

Los autores que aporta el “espiritualismo” de Deustua son Eucken, Wundt y Bergson. Los tres son fundamentales para entender el pensamiento político de nuestro autor, incluso en su aspecto de “reaccionario” y –para ajustarse lo más posible a la realidad– para el propio Deustua no había vínculo alguno entre los autores de su docencia universitaria y la compañía que Montealegre les había dado. Deustua detestaba al Conde de Maistre y a Donoso Cortés. Esto se debe a que Deustua –como por lo demás, todo su entorno– era un “progresista”, esto es, compartía la perspectiva metanarrativa emancipatoria. Es probable que no los conociera académicamente hablando. Su postura hostil contra autores como los citados era una herencia común a la ideología ilustrada, el neokantismo, el utilitarismo y el positivismo continental, todas las cuales eran corrientes aceptadas e incluso predominantes en el San Marcos de su tiempo. Para el profesor de Estética el concepto del tiempo y la historia que son propios de los metarrelatos era sin más una verdad manifiesta de la experiencia humana. Manejamos el concepto de “metanarrativa” tal y como éste ha sido descrito a inicios de la década de 1970 por Jean-François Lyotard, es decir como una concepción cerrada de una historia lineal²⁴. Riva-Agüero, en cambio, comprendió por sus estudios que el tiempo histórico tenía un carácter discontinuo, recogiendo en esto tal vez la herencia de los reaccionarios históricos o Giambattista Vico, a quien citaría alguna vez²⁵.

La diferencia entre Deustua y Montealegre es fundamental. Orientaría, como vamos a ver después, la interpretación política de los eventos históricos por parte del marqués. Riva-Agüero identificó con agudeza que la legitimidad imperativa del liberalismo político depende de una concepción metanarrativista de la historia, lo cual hizo que su percepción del liberalismo fuera todo lo espiritualista que Deustua hubiese deseado, pero sin la esperanza progresista de su maestro²⁶. Al contrario de

24 Para una introducción al tema cf. Berciano, Modesto, *Debate en torno a la postmodernidad*. Madrid, Síntesis, 1998, pp. 16 y ss.

25 Cf. “La historia y su enseñanza”, en *Afirmación del Perú*, t. II, pp. 205 y ss.

26 Destaca en esto por su originalidad el haber sido subrayado, en contexto conceptual diverso, por Antonio Peña en su “José de la Riva-Agüero, Francisco García Calderón y Víctor Andrés Belaunde, visión y propuesta conservadora”, en Adrianzén, Alberto (Ed.), *Pensamiento político peruano*. Lima, DESCO, 1987, pp. 135-150.

Deustua, habría identificado el liberalismo metanarrativista como una herencia común del neokantismo, la Ilustración, el utilitarismo y el positivismo y lo habría rechazado por razones análogas a las que hacía a Deustua un “espiritualista”, es decir el contingentismo y el pragmatismo. Deustua no tuvo la capacidad de percatarse de que Donoso o de Maistre eran conceptualmente compatibles con James o Bergson del mismo modo como lo serían hoy con Richard Rorty o Gianni Vattimo, a saber, desde el punto de vista de la epistemología. Riva-Agüero, en cambio, no tardó en percatarse de ello, y puso en obra esa relación en sus textos de filosofía política de 1911²⁷ y 1912. Deustua y García Calderón intentarían convencerlo a lo largo de su estancia universitaria en San Marcos de tamizar el pragmatismo y el espiritualismo a través del republicanista norteamericano Emerson, esto es, la manera “democrática” disponible en el 900 para ser un pragmatista²⁸. Su esfuerzo fue inútil.

Eucken, Bergson y Wundt, los “sicólogos” de Deustua, no llegaron solos. En realidad Riva-Agüero tuvo desde su ingreso en San Marcos un gran interés en la teoría política que entonces, bajo la impronta del positivismo, se incorporaba junto con la filosofía desde la óptica de los estudios sociales. Entre sus herramientas de trabajo podemos agregar pronto los libros de los sociólogos positivistas, en particular Gabriel Tarde y John Stuart Mill; de hecho deben haber sido de las primeras lecturas “nuevas” de San Marcos. El primero sería decisivo para una obra que no será objeto especial de este trabajo, pero que marcó la memoria del Marqués, *Carácter de la literatura del Perú Independiente*, de 1905, que le serviría ese año para graduarse de Bachiller en Letras. En un inicio los aportes conceptuales de los autores positivistas se fusionaron con el conocimiento de la historia literaria. En esto se seguía una tradición de estudio de psicología social a través de las obras culturales que hay que remontar al ensayista francés Hyppolite Taine. Taine había sido un sabio positivista cuya obra quedó muy marcada por la Revolución de la Comuna de París de 1870, que lo hizo diagnosticar el mal histórico de Francia en el jacobinismo y su filosofía. Aunque parezca impresionante, Taine fue un positivista reaccionario²⁹. Taine era una influencia común

27 *Fundamento de los interdictos posesorios. Tesis para el bachillerato en Jurisprudencia*. Lima, Imp. “El Progreso Editorial”, 1911, 57 pp.

28 Cf. por ejemplo *Carta de Francisco García Calderón del 6 de noviembre de 1908*, IRA, t. XVI, p. 646; *Carta de Francisco García Calderón del 1 de septiembre de 1909*, IRA t. XVI, p. 657.

29 Cf. al respecto de la postura contrarrevolucionaria del historiador positivista el ensayo de Jorge Siles, “Hipólito Taine y la Revolución Francesa”, en *Revista de Estudios Políticos* (Madrid), # 157, 1968, pp. 39-49.

para el 900, compartida con los García Calderón y Belaunde; los estudios de historia literaria se realizaban no por interés “estético”, sino por su utilidad social, a saber, para conocer el “carácter” de los pueblos que la han compuesto. Estas “historias literarias” eran en realidad estudios de sociología política. El ejemplo insigne es la *Historia de la literatura inglesa*, obra de Taine en cinco volúmenes que, además, incluía un tomo sobre John Stuart Mill y el utilitarismo anglosajón³⁰. Francisco García Calderón empleó también este libro de Taine como modelo en la composición de una sección de su *Le Pérou Contemporain*, que salió a la imprenta en París en 1907³¹. Es muy difícil no ver esta impronta en Riva-Agüero: estudio del carácter social, historia de la literatura como historia política y jacobinismo como mal nacional. El *Carácter de la literatura* es una *Historia de la literatura peruana* en clave de Taine.

Nacionalistas y arielistas

Para 1905 Riva-Agüero se había convertido en un joven intelectual famoso, pero no era el primero de los de su grupo en alcanzar notoriedad. El año anterior su amigo Francisco había impreso *De Litteris*, un conjunto de ensayos en la línea de Taine y el contingentismo francés, una mezcla de literatura y ensayo social, pero que tenía una particularidad: un prólogo de José Enrique Rodó, un espaldarazo internacional. Hay que recordar que el escritor uruguayo Rodó venía de consolidar su fama a través de la obra *Ariel*³², una metáfora sobre la identidad y el destino de América Latina; para el 900 resultaba una obra impactante, que ofrecía una interpretación política de América Latina frente a la creciente influencia de los Estados Unidos, entonces recién llegado al mundo de los imperios ultramarinos, pues se había apoderado alevosamente de los restos del Imperio Español en 1898. El respaldo de Rodó a García Calderón debe haber estimulado el padrinzago de la obra de Riva-Agüero por parte de Ricardo Palma, que se apresuró a presentar a Riva-Agüero como el líder de su grupo, en lo que no le faltaba razón³³. Dado el peso de Rodó y la cercanía entre García Calderón y Montealegre, la Generación del 900 heredó el calificativo de “arielista”. Es un adjetivo desacertado,

30 Taine, Hyppolite, *Histoire de la Littérature Anglaise*. Paris, Hachette, 1873, 5 v. (traducción castellana de época, *Historia de la literatura inglesa*. Madrid, La España Moderna, s/f, 5 v.).

31 Cf. el estudio de José Vásquez “Lo constante en el ideario político de José de la Riva-Agüero”, en *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, vol. 21, 1994, pp. 241-269.

32 Rodó, José Enrique, *Ariel* (Edición de Belén Castro). Madrid, Cátedra, 2000 (1902), 231 pp.

33 Cf. *Carta de Ricardo Palma a Miguel de Unamuno del 19 de diciembre de 1905*, en Kapsoli, op. cit., p. 241.

pues Riva-Agüero estaba personalmente muy lejos del idealismo del uruguayo y se consideraba cercano, más bien, a los autores positivistas franceses de fines del XIX y comienzos del siglo XX que venía de leer en la universidad. De hecho, una sección importante del epílogo de la obra de 1905 está dedicada a mostrar la precariedad del arielismo como un idealismo ingenuo y a sostener, por el contrario, la relevancia de una concepción de la vida social orientada de manera pragmatista³⁴. García Calderón publicaría pronto *Profesores de Idealismo*³⁵. Consecuente con su visión alternativa, Montealegre preparaba su tesis de historiografía *La Historia en el Perú* (1910)³⁶, simultáneamente con su tesis de filosofía política *Concepto del Derecho* (1912)³⁷. El primer libro sería la tesis que le daría el grado de Doctor en Letras; el segundo le daría acceso al de Doctor en Jurisprudencia. No es posible sostener que estos dos libros sean algo “arielista” o “idealista”; más bien son obras racionalistas y de realismo social.

El principal interlocutor peruano de Riva-Agüero entre La Recoleta y la tesis de 1910 fue Francisco García Calderón, de tal modo que el pensamiento político de ambos y sus fuentes son análogos hasta esa fecha, pero luego los intereses de ambos comenzaron a variar de manera sensible. Desde 1905, Montealegre iba dejando sus modelos de trabajo de sociología e historia políticas basados en Tarde y Taine, y se sentía más y más interesado en profundizar en la filosofía política. No sabía cómo proceder, sin embargo. Desde 1906, cuando inició las investigaciones para las tesis de 1910 y 1912, iba a ponerse en disputa el referente más básico de los novecentistas juveniles, el folleto de Ernest Renan *¿Qué es una Nación?*³⁸. En un sentido genérico, los novecentistas eran todos nacionalistas a partir de esta deuda. El texto de Renan es una clave para entender el pensamiento del 900 que muchas veces ha sido olvidada por la historiografía³⁹. Se ha resaltado mucho su contexto histórico-social de

34 Cf. *Carácter de la Literatura del Perú Independiente*, IRA t. I, pp. 297-299.

35 García Calderón, Francisco, *Profesores de Idealismo*. París, Ollendorf, 1908.

36 Riva-Agüero, José de la, *La Historia en el Perú*. Lima, Imprenta Barrionuevo, 1910, 555 pp.

37 Riva-Agüero, José de la, *Carácter de la literatura del Perú independiente*. Lima, Librería Francesa Científica Galland, E. Rosay editor, 1905.

38 Renan, Ernest; *Qu'est-ce qu'une Nation?* (Introduction de Toland Breton. Suivi de *Préface aux Discours et Conférences et Préface à Souvenirs d'Enfance et de Jeunesse*). París, Le Mot et le Reste, 2007 (1882), 48 pp.

39 Cf. Giusti, Miguel, “La irrealidad nacional”, en *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, # 18, 1991, pp. 91-105. Giusti, tal vez con cierta premura, emplea la distinción de Lyotard entre pequeños y grandes relatos, así como la tesis de éste de que los metarrelatos han terminado para dar por concluida la empresa de pensar filosóficamente la nacionalidad.

herederos del desastre de la guerra con Chile de 1879, también llamada “Guerra del Pacífico”, pues todos nacieron en el ambiente terrible de la derrota. Esto es exacto, pero no es suficiente⁴⁰. Este hecho les hizo simpática la retórica nacionalista y habría que decir incluso chauvinista de Manuel González Prada, un anarquista anticlerical que escribía con frases sueltas y discursos incendiarios llenos de amargura por la desgracia militar en la Guerra⁴¹. Se ha señalado antes con suficiencia la influencia de González Prada en la concepción nacional de Riva-Agüero⁴². Todo eso es verdad. Pero se ha olvidado la historiografía que Riva-Agüero o García Calderón habían sido educados en un colegio francés.

Para Francia la cuestión de la nacionalidad estaba en la agenda del día, marcada también por la impronta de la guerra, pero no de la nuestra, sino de la suya; para el caso, la Guerra Franco-Prusiana de 1870, una tragedia política justamente sobre la cual Renan había escrito el folleto citado de 1882. Renan, lejos de la retórica altisonante y los destellos amargados de González Prada, propone un nacionalismo liberal; está lejos de basarse en el chauvinismo, y parte más bien de la más serena idea de la ciudadanía; para Renan la nación es obra de la colaboración voluntaria de ciudadanos libres con un interés compartido, definiéndose la nación como un proyecto histórico contingente. Las ideas nacionalistas de Montealegre, marcadas más por Renan que por González Prada, parecen haberse ido modificando a partir de la lectura de Marcelino Menéndez y Pelayo, un crítico literario español cuyas obras consultó para la composición de 1905⁴³.

Marcelino Menéndez y Pelayo debe ser la influencia intelectual española más relevante de Montealegre, al menos en lo relativo al pensamiento político. Menéndez Pelayo no era sólo ni principalmente un crítico literario.

¿Quién le ha dicho a Giusti que una nación se funda en un gran relato?

- 40 Para el aspecto sociopolítico de la crisis de la guerra de 1879 y las referencias sociales del Perú de 1885, año del nacimiento de Montealegre cf. Palacios, Raúl, “El Perú hacia 1885. Año del nacimiento de Riva-Agüero”, en *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, # 13, 1984-1985, pp. 191-208.
- 41 Sobre el ideario nacionalista y la retórica política del personaje cf. Calcagno, Miguel Ángel, *El pensamiento de González Prada*. Montevideo, Universidad de la República, 1958, especialmente pp. 30 y ss. Sobre la posición ante el nacionalismo de González Prada cf. *Carácter de la literatura*, IRA t. I pp. 242 y ss. Cf. también Tamayo, Augusto, *Dos rebeldes*. Lima, Librería e Imprenta Gil, 1946, pp. 19-35.
- 42 Cf. Vásquez, José, “Lo constante en el ideario político de José de la Riva-Agüero”, en *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, vol. 21, 1994, pp. 241-269.
- 43 Sobre el autor en general cf. González Piedra, Juan, *Vida y obra de Menéndez y Pelayo*. Madrid, Publicaciones Españolas, 1952, 30 pp.

Era también en realidad uno de los políticos reaccionarios españoles más notorios de su tiempo, autor de un texto que sería decisivo para la interpretación de la historia política, tempranamente deudora de la huella de Taine, a la que sustituiría en los textos posteriores. Mantuvo con este personaje escueta pero intensa correspondencia⁴⁴. Menéndez era autor de la *Historia de los Heterodoxos Españoles*⁴⁵, un libro del tipo de psicología del carácter y el antijacobinismo de Taine, pero marcado, a diferencia del anterior, de una honda vena religiosa y tradicionalista. Estamos seguros de que la lectura de la *Historia de los Heterodoxos* es ligeramente posterior a la redacción del *Carácter* y, con toda certeza, la línea de ese libro marcaría la composición de los libros posteriores de 1910 y 1912. Menéndez y Pelayo ocuparía el lugar que hasta entonces había sido territorio de Taine y Renan. El antijacobinismo positivista adquiriría como telón de fondo el nacionalismo español y aun el tono reaccionario de Menéndez. Hay que anotar que más adelante, en 1919, Montealegre viajaría a Santander, antiguo lugar de residencia de su maestro, con la finalidad de incorporarse a la Sociedad de Menéndez y Pelayo, entonces recién fundada⁴⁶. Lograría que esta sociedad patrocinase un opúsculo impreso en Santander en 1921, *El Perú Histórico y Artístico*⁴⁷.

Riva-Agüero hacia 1908-1912

En 1910 salía de la imprenta *La Historia del Perú*. Riva-Agüero tenía 25 años. Llevaba tiempo intentando definir su ideas respecto de lo que él mismo llamaba “Derecho filosófico” (esto es, filosofía política)⁴⁸. Hasta entonces había tomado sus ideas más básicas de Donoso y Nietzsche primero –en el colegio–, y estaba fascinado con la idea de hacer una interpretación metafísica de la política con los medios que le había heredado Deustua en la universidad: Bergson, Wundt y Eucken. Lo que había a su alcance en materia filosófica era bastante pobre. Tenía las historias de la filosofía de Höffding y Fouillée⁴⁹ y las ya mencionadas

44 Cf. Pacheco, César; “Menéndez Pelayo y Riva-Agüero. A propósito de su epistolario”, en *Boletín del Instituto Riva-Agüero* (Lima), Año III, # 15, III, 1958, pp. 9-59.

45 Cf. Menéndez y Pelayo, Marcelino, *Historia de los heterodoxos españoles* (Edición preparada por Enrique Sánchez Reyes). Santander, CSIC, 1948, 6 v.

46 Cf. <http://www.sociedadmenendezpelayo.es/historia.htm>.

47 *El Perú histórico y artístico, influencia y descendencia de los montañeses en él*. Santander, Talleres Tipográficos Martínez, 1921, 202 pp.

48 Cf. *Carta de Francisco García Calderón del 10 de marzo de 1910*, IRA, t. XVI, p. 665.

49 Es notorio que Höffding y Fouillée influyeran a través de manuales, cf. Höffding, H., *Filósofos contemporáneos* (traducción, estudio crítico del autor y notas de Eloy Luis André). Madrid, Daniel Jorro, 1909, 252 pp. Fouillée, Alfred, *Historia general de la*

obras de Ribot o Eucken, que eran textos generales, pero no parece haber tenido mucho más. De Wundt, de quien tomaría muchas ideas para *Concepto del Derecho*, no había leído sino una introducción general. Es notorio que dio mucha importancia a esta bibliografía menor, a la que hay que sumar la introducción a la psicología de Guido Villa⁵⁰ y textos generales de teoría jurídica que podemos pasar por alto⁵¹. Pero, como sea, ya Riva-Agüero había hecho su propia síntesis con los elementos disponibles. Esto se prueba por un interesante debate epistolar con su profesor Deustua entre 1909 y 1911 cuyo tema central era la naturaleza del régimen político y su fundamentación filosófica. En esas fechas, que coinciden con la composición de las tesis de 1910 y 1912, Deustua tenía una residencia diplomática en Roma que fue la ocasión para el intercambio de correspondencia. Deustua debía estar preocupado por la evolución de las ideas del joven Montealegre, que ya se parecían bastante más en ese tiempo a las de su bisabuelo amargado y los amigos de su mamá que a las de Ricardo Palma. El material intercambiado por ambos es de por sí objeto para un libro y demuestra que Riva-Agüero era ya para 1908 un convencido antiliberal. Si había algo –mucho– de liberalismo y utilitarismo en 1905, la situación había cambiado ya para el viaje de Deustua y tanto *La Historia en el Perú como Concepto del Derecho* serían libros filosóficamente marcados por la teología política de Donoso y el voluntarismo de Nietzsche. Finalmente, las lecturas escolares iban a imponerse sobre las fomentadas por Deustua.

Sería incorrecto decir que el pensamiento político de Montealegre no recibió la impronta de otros estudios de la universidad. Después de todo, Deustua no fue ni mucho menos el único profesor del marqués de Lártiga. Una vez concluidos los estudios de la Facultad de Letras, Montealegre prosiguió los cursos de Derecho, que tenían, hay que decirlo, una presencia significativa del liberalismo en su versión positivista y utilitaria. Debió leer a los sociólogos positivistas, a quienes en realidad conocía ya desde los tiempos de la Facultad de Letras; sin duda el más preponderante era Herbert Spencer. Pero debió enfrascarse en una lectura bastante más exhaustiva de los libros de John Stuart Mill, en particular los ensayos *On Liberty* y *Considerations on Representative*

filosofía. Buenos Aires, Librería “El Ateneo” Editorial, 1951, 666 pp.

50 Guido Villa, *Psicología contemporánea* (Edición cuidadosamente revisada y corregida por su autor y traducida por U. González Serrano). Madrid, Librería de Fernando Fé y Sáenz Jubera hermanos, 1902, 589 pp.

51 Cf. Ramos, Carlos; “José de la Riva-Agüero y el derecho privado: La influencia historicista”, en *Boletín del Instituto Riva-Agüero* # 21, 1994, pp. 173-188.

Government. Mill era para el 900 el más significativo representante de la Escuela Liberal inglesa y sus textos constituían parte fundamental en la enseñanza de teoría política impartida por los hermanos Luis Felipe y Manuel Vicente Villarán (1849-1945)⁵². Para esa época, el liberalismo de John Stuart Mill era mucho más exitoso que el de sus rivales, a los que el positivismo de fines del siglo XIX había estigmatizado. Las alternativas del liberalismo utilitarista, el contractualismo francés del siglo XVIII y las diversas versiones del liberalismo *a priori* kantiano, eran presa fácil de la crítica antimetafísica del positivismo. Este esquema es reflejado en las líneas de filosofía política del marqués en su texto de 1912 *Concepto del Derecho*, como vamos a tener oportunidad de comprobar. La racionalidad social va a ser concebida por Riva-Agüero siempre en términos del principio de utilidad. La obra de 1912 puede ser considerada, en esa medida, como un tratado utilitarista.

Es notorio, durante la composición de los libros de 1910 y 1912, que el esfuerzo principal del investigador fue orientado a la historia antes que a la filosofía política. En alguna medida con la influencia de Taine y Menéndez y Pelayo, el de 1910 intentaba ser ya de alguna manera un texto de pensamiento político nacionalista en un sentido diverso al de Renan. Para el lector atento, se trata de un texto de historiografía política y, para los cánones de su entorno, también de un texto sobre el “carácter” peruano. En la composición se acusa la impronta de la historiografía de la Restauración tanto como del historicismo alemán. Sabemos que había tomado especial empeño para la composición del texto en la lectura de Fustel de Coulanges y Theodor Mommsen que, para efectos de nuestros intereses, es suficiente con mencionar. Su tesis de 1910 constituiría la partida de ingreso de la historiografía en el Perú y significaba además el ingreso al desarrollo de los estudios históricos que la Escuela Histórica Alemana había alcanzado en Europa desde mediados de siglo XIX a partir de la obra de Leopoldo Ranke⁵³. Significaba el ingreso de la historia luego del fracaso (o el éxito) de la historia totalizante de Hegel⁵⁴.

52 En general, cf. Avendaño, Jorge, “Manuel V. Villarán”, en Alva, Hernán (comp.), *Biblioteca Hombres del Perú*. Lima, Editorial Universitaria, 1965, t. XXIX, pp. 55-97.

53 Para una introducción sobre el significado de la Escuela Histórica Alemana de la época universitaria de Riva-Agüero cf. André, Elois Luis, *La mentalidad alemana. Ensayo de explicación genética del espíritu alemán contemporáneo*. Madrid, Daniel Jorro, Editor, 1914, cap. VIII, pp. 441 y ss., especialmente pp. 452-455.

54 Cita inexcusable es la de Meinecke, Friedrich, *El historicismo y su génesis* (Traducción de José Mingarro y San Martín -Libro Primero- y Tomás Muñoz Molina -Libro Segundo). México, FCE, 1982 (1936), 524 pp. Sobre las consecuencias y el desarrollo de la Escuela Histórica Alemana a través de Ranke cf. Zermeño, Guillermo, *La cultura moderna de la*

Para Riva-Agüero la historia era en realidad una comprensión filosófica de la finitud, y la finitud del hombre era la política. La historia era, pues, pensamiento político y nunca mera historia.

Entre 1906 y 1912 sobresalen los estudios sobre el Inca Garcilaso de la Vega, cuyo inicio, sin embargo, debe remontarse a los años de composición de la tesis de 1905, esto es, a su adolescencia. Ya en 1906 salió de la imprenta una “Primera parte” de un *Examen de los Comentarios Reales de Garcilaso*, en realidad un anticipo de su tesis de 1910⁵⁵. Pronto se publicaría un segundo fragmento y el Estado imprimiría el conjunto como libro independiente en 1908⁵⁶. Los estudios tempranos sobre el Inca acercaron al joven historiador a la arqueología, así como al estudio de lo andino en general, incorporado pronto en su concepto de nación. Como consecuencia de sus estudios sobre Garcilaso y luego de la obra de otros cronistas, el marqués iría adquiriendo amistad con los estudiosos Julio C. Tello y Max Uhle y se adheriría al mismo tiempo a la Asociación Pro-indígena de Dora Mayer y Pedro Zulen. Estos datos son relevantes pues muestran que el joven pragmatista y contingentista en filosofía iba desarrollando un concepto de lo nacional y el nacionalismo bastante más complejo que el que pudieran haberle ofrecido las frases destempladas de González Prada o el asociacionismo liberal de Renan. La agenda de lo andino quedaría incorporada en términos de identidad histórica, que hay que comprender en el entorno general de fuentes que hemos citado: Taine, los historiadores restauracionistas y Menéndez Pelayo.

Mientras Montealegre intentaba ensayar una concepción filosófica de la política con Bergson y Wundt, el conocimiento histórico se le revelaba como una fuente para la concepción de la racionalidad. Las instituciones funcionaban bajo el principio de utilidad, pero su origen debía buscarse en la psicología de los pueblos que, a su vez, solo podía conocerse a través de los estudios históricos. La racionalidad social, la sociología de las instituciones se convertía de pronto en un saber hermenéutico cuya eficacia debía orientar al pensador político a la elaboración del pasado. Bergson y Wundt enseñaban lo que hoy llamaríamos el carácter “efectual” del pasado, esto es, que el pasado era históricamente activo

historia. Una aproximación teórica e historiográfica. México, El Colegio de México, 2004 (2002), pp. 77 y ss.

55 “Examen de la Primera parte de los Comentarios Reales (fragmento de un ensayo sobre historiadores peruanos)”, en *Revista Histórica* (Lima), 1906, t. I, pp. 515-561.

56 *Examen de la Primera Parte de los Comentarios Reales de Garcilaso de la Vega* (Fragmento de un ensayo sobre historiadores peruanos). Lima, La Opinión Nacional, 1908, 139 pp.

en las dinámicas sociales, incluso si éste era olvidado, como en el caso de la prehistoria andina del Perú. Aunque Montealegre interpretaría lo anterior con elementos de Bergson y Wundt, las premisas generales no eran nuevas: eran las mismas del nacionalismo francés contemporáneo; *mutatis mutandis*, se trataba del ideario de *L'Action Française* de Charles Maurras (1856-1948)⁵⁷.

Charles Maurras y l'Action Française

Una parte significativa del nacionalismo que Riva-Agüero iba gestando desde 1905 y que lo había llevado a ser un especialista en el Inca Garcilaso y un interesado en el mundo andino iba a traducirse en los términos del maurrasianismo de *L'Action Française*. El propio Montealegre se ha encargado de hacernos saber que conocía las tesis nacionalistas de Maurras en 1907, esto es, cuando estaba en la ruta la composición de sus teorías y su historia política del Perú. Dice en 1941 que "Por el sabido retraso peruano no vine a conocer el sistema de Maurras hasta después de 1906"⁵⁸. Para 1906 Francisco desempeñaba en París trabajo diplomático y Ventura era un activo agente literario; este último era muy cercano a los monarquistas, en particular a Maurice Barrès. En París, los hermanos García Calderón leían, e incluso frecuentaban el circuito social del movimiento, una de cuyas características fue su acendrado monarquismo. En 1910 un grupo de literatos maurrasianos amigos de Ventura visitó Lima, donde serían atendidos por Riva-Agüero⁵⁹. Es una historia aparte el vínculo personal del propio Montealegre con Maurras, que parece haber sido desgraciado; es altamente probable que se encontraran entre 1913 y 1914 en París, donde fue Montealegre de vacaciones luego de haber concluido su segundo doctorado de 1912 con la tesis de Derecho. Por desgracia, Montealegre tenía una gran afinidad por los emperadores europeos, Guillermo y Francisco-José, y la Gran

57 Sobre Maurras cf. Giocanti, Stéphane, *Maurras. Le Chaos et l'Ordre*. Paris, Flammarion, 2006, 575 pp.

58 Cf. la entrevista de Alfonso Telado citada, p. 13.

59 Para las citas de las obras de la correspondencia de Montealegre vamos a seguir un orden canónico según la versión del Instituto Riva-Agüero (IRA), desde el tomo XII al XX de las *Obras Completas*, cuya impresión comenzó en 1962, pero aún se haya incompleta; las referencias indicarán cuando sea el caso el nombre de la edición, IRA, el tomo, en números romanos, y la página o páginas correspondientes en arábigos, en ese orden. Corregiremos por nuestra cuenta los errores en nombres de personajes, fechas y otros detalles. Para nuestro tema, cf. *Carta de Charles Lesca al Marqués de Montealegre del 9 de febrero de 1935*, IRA t. XVIII p. 624.

Guerra de Francia contra ellos estaba cerca. El poeta nacionalista Maurras era personalmente un antialemán recalcitrante. La situación adversa debe haber cerrado una amistad tan favorecida por el proceso de las ideas⁶⁰. Riva-Agüero parece haber intentado mantener infructuosamente el contacto con Maurras, a quienes mandó hacia 1917 su *La Historia en el Perú* y muy probablemente también un texto de historia literaria que lo haría muy famoso, su *Elogio del Inca Garcilaso*⁶¹, discurso de 1916 que era también la cumbre de sus estudios sobre el tema; el *Elogio* fue innumerables veces reimpresso a lo largo de su vida y es aún una pieza literaria peruanista.

Consideramos que, hacia la sustentación de *Concepto del Derecho*, en 1912, concluye lo más esencial de la formación del pensamiento político de Montealegre, una variopinta influencia de Donoso, Nietzsche, Taine, los filósofos contingentistas franceses, Menéndez y Pelayo y Charles Maurras. De éste último tomaría (con cierta discreción) la tesis monárquica. En 1905 aparece ya defendida en *Carácter de la Literatura*, pero es más en calidad de defensa de peso ambivalente de la memoria del bisabuelo reaccionario. Es cuestión de una lectura sin prejuicios comprender la magnitud de lo que esto significaba en 1905, pero también de lo que iría a significar conforme el voluntarismo nietzscheano del adolescente iba madurando con influencias como Menéndez Pelayo y Maurras. La tesis de historia de 1910 tenía un monarquismo declarado. En realidad el monarquismo estaba también presente, aunque de manera más velada, en la tesis de teoría política de 1912. El periodo entre un texto y el otro resulta ser decisivo en la historia política de Riva-Agüero, del “joven” Riva-Agüero. Con apenas veinticinco años fue encarcelado en el primer gobierno de Augusto Leguía; estuvo preso un par de días por apoyar públicamente la liberación de un grupo de golpistas de la derecha popular y religiosa del Partido Demócrata. Es curioso que la historiografía al uso siempre haya tomado este episodio como el acto de participación política civil de un intelectual liberal. En realidad Riva-Agüero, el maurrasiano, el monárquico, apoyaba en 1911 la amnistía para un grupo de golpistas conservadores. Su argumento central era una apología al golpe de Estado contra el gobierno constitucional, que

60 Cf. mi Víctor Samuel Rivera, “Traspiés por el Káiser. Charles Maurras y José de la Riva-Agüero”, en *Socialismo y Participación* (Lima), # 105, 2008, pp. 163-180.

61 Sobre el envío de los libros cf. *Carta a Francisco García Calderón del 7 de marzo de 1917*, IRA t. XVI pp. 718-719. Sobre el *Elogio*, éste fue impreso por primera vez en la *Revista Universitaria*, Año XI, Vol. I, 1916, pp. 333-412.

consideraba justificado en situaciones excepcionales⁶². Lo hizo, es verdad, con una retórica utilitarista basada en los derechos del “individuo” y la “utilidad social”⁶³. Pero es engañarse ver allí un pensamiento “liberal”. El artículo trata de la “legitimidad de la insurrección”⁶⁴ y de evitar “el irreparable abismo”⁶⁵ social de la democracia. Es difícil no ver aquí rastros de la lectura de Donoso Cortés. La teoría del Estado de Excepción se consagraría meses después en *Concepto del Derecho*⁶⁶. La juventud entusiasta liberó a Riva-Agüero, que devino así en su líder: en su líder anticonstitucional y golpista, incluso si esta juventud no tenía idea de quién era Donoso Cortés.

En 1912 el intelectual y líder político de veintiséis años terminó de redactar su libro de filosofía política. Iba a sustentar su tesis en el último trimestre de ese año, y resolvió hacer una *tour* peruana el trimestre anterior, que le quedaba libre. Los detalles del viaje están demasiado bien contados por Raúl Porras Barrenechea para que podamos aportar algo aquí⁶⁷. El nacionalista maurrasiano debía desear un contacto más intenso con el país que tanto criticaba Manuel González Prada sin haberlo jamás conocido. Desde junio, subiendo la cuesta de los Padres Salesianos del Cuzco, tomaría unos apuntes cuya solución conocemos ahora como los *Paisajes Peruanos*, una descripción del trayecto hacia Lima en estilo modernista. Montealegre planeaba un libro de viajes y Rubén Darío era entonces su modelo literario⁶⁸, un modelo generacional, aunque Riva-Agüero no parecía demasiado satisfecho con el estilo logrado. En 1918 publicó una sección del proyecto de libro en el primer número de la revista de Víctor Andrés Belaunde *Mercurio Peruano* bajo el nombre actual del conjunto⁶⁹. A lo largo de la década de 1920 irían apareciendo otros fragmentos bajo distintos títulos, aunque la obra no vería la luz en su forma actual hasta 1955. Escrita plenamente desde la filosofía política espiritualista, acusa la impronta de la ideología maurrasiana y del voluntarismo político. Como obra literaria se le hacía

62 “La amnistía y el gobierno”, originalmente en *El Comercio*, 12/09/1911, pp. 5-6. Reimpreso en IRA, t. XI, pp. 9 y ss.

63 Cf. IRA, t. X, pp. 12-13.

64 Cf. *ibid.* p. 12.

65 Cf. *ibid.* p. 14.

66 Cf. *Concepto del Derecho*, IRA, t. X, p. 129.

67 Cf. Raúl Porras Barrenechea, “Estudio preliminar”, en Riva-Agüero y Osma, José de la, *Paisajes Peruanos*. Lima, Santa María, 1955, 202 pp.

68 Sobre el aprecio a Rubén Darío cf. *Carta del Marqués de Montealegre a Zoila Aurora Cáceres de 1931*, IRA t. XIV, pp. 21-24.

69 “Paisajes Peruanos”, en *Mercurio Peruano*, Año I, Vol. I., # 1, pp. 20-31.

complicada y nunca terminó de valorarla, incluso hay testimonio de que para mediados de la década de 1910 era un proyecto que ya había abandonado. El marqués se hubiera sorprendido si alguien le hubiera dicho que sería más recordado en la posteridad por lo que seguramente no era para él sino un divertimento imperfecto y trunco. Procede también de ese tiempo una reseña bastante poderosa contra la obra de teoría más importante del sociólogo Mariano Cornejo, *Sociología*⁷⁰, que fue impresa en el diario *El Comercio* y acusa el dominio de las materias de Cornejo a través de la enseñanza de Deustua. “En esa época éramos todos bergsonianos”, comentó una vez⁷¹. El joven líder maurrasiano fue con las marquesas madre y tía a Europa; las señoras van a visitar a los emigrados Rábago, Casa Valencia y Guaqui, el intelectual va a su trágico encuentro con Maurras, de quien escribiría alguna vez que fue su “maestro luminoso”⁷². La Gran Guerra aceleraría el regreso, que se haría por el Pacífico. En España el joven prodigio fue recibido por Miguel de Unamuno en 1914 y, lo más interesante, dejó ejemplares de sus obras entre los amigos de las marquesas, que lo integraron pronto como miembro de la Academia Real de la Historia.

De regreso en Lima en 1915, el líder maurrasiano se asoció a Víctor Andrés Belaunde y otros amigos de San Marcos para fundar un movimiento político nacionalista. Ya sabemos lo que eso quiere decir: un partido nacionalista al estilo de *L’Action Française* aunque, sin duda, no un partido monarquista, dadas las circunstancias. Falto de cuadros, su partido se fusionó con elementos de las juventudes conservadoras de lo que por paradojas de la historia política se llamaba “Partido Demócrata” (esto es, pierolista). La historia del Partido Nacional Democrático ha sido ya exhaustivamente narrada por Pedro Planas⁷³. El marqués redactó los estatutos, cuyo original conserva el Instituto Riva-Agüero y que fue impreso para su distribución pública⁷⁴. Los comentaristas siempre

70 La obra de Cornejo fue impresa en dos tomos y constituía las notas para el curso correspondiente. Cornejo, Mariano, *Sociología General* (Con un prólogo del excelentísimo señor Juan de Echegaray). Tomo I. Madrid, Imprenta de los hijos de los hermanos Hernández, 1908, 517 pp.; *Sociología General* (Con un prólogo del excelentísimo señor Juan de Echegaray). Tomo II. Madrid, Imprenta de Prudencio Pérez de Velasco, 1910, 545 pp.

71 “Época hubo en que todos los redactores del *Mercurio* (...) nos sentíamos con júbilo bergsonianos”. *Recuerdos de la universidad y de algunos de sus maestros*, IRA, t. X, pp. 392-393.

72 Cf. *Carta a Charles Lesca del 7 de enero de 1937*, IRA t. XVIII, pp. 625-626.

73 Cf. Planas, Pedro, *El 900. Balance y recuperación*. Lima, CITDEC, 1994.

74 La “Declaración” (no los estatutos) fue redactada por el propio Riva-Agüero, como consta en los cuadernos 142 y 143 del archivo del Instituto Riva-Agüero, que conserva su obra.

encuentran este texto muy progresista y liberal; lo único que nosotros podemos añadir es que el documento puede y debe ser leído sobre la base de las influencias sociales y académicas del periodo de composición de los textos de 1910 y 1912, viendo detrás a Taine, a Maurras, a Menéndez y Pelayo y a los personajes que poblaban la imaginación de su autor que, sea como fuere, no podía dejar de vivir en el Perú institucional de 1915. Ya desde ese año mantiene amistad con su primo, el historiador español Marqués de Castelbravo, y la relación con el liberal Unamuno, inaugurada en 1904 a instancias de Palma, desaparece en cambio por completo. Si algo quedaba del liberal de 1905, es imperceptible. Es manifiesto que los años posteriores al retorno de Europa son dedicados, junto al estudio del Inca Garcilaso, a la investigación genealógica, pues Riva-Agüero, en 1918, iba a iniciar la causa legal por los títulos de su madre y su tía, esto es, sus propios títulos de Castilla. Ese año contrató para los trámites entre la Grandeza de España al abogado Ignacio Corujo. El trabajo de genealogía lo llevaría a componer un ensayo en ese sentido, que intentaría después publicar sin éxito en el *Boletín de la Sociedad de Menéndez y Pelayo* entre 1919 y 1920. En este contexto se produce la instauración de un régimen popular que deja fuera de juego a los partidos tradicionales del Perú, incluido el suyo propio. Augusto Leguía, el mismo que antes lo había encarcelado, instaura el régimen que se llamaría del “Oncenio” por su duración de once años (1919-1930)⁷⁵. En agosto de 1919 Riva-Agüero, con justo temor de represalias contra él del ahora poderoso autócrata, se autoexilia en Europa con las marquesas.

La gran estadía europea (1919-1930)

Fundada la Sociedad de Menéndez y Pelayo el mismo año de su exilio, Riva-Agüero va con las marquesas a Santander y San Sebastián, estableciendo una serie de relaciones con los miembros de la sociedad cuyos detalles no son relevantes para nuestro cometido. Entabla en ocasión de ese viaje amistad con los escritores conservadores Carmelo de Echegaray, Luis de Escalante, Miguel Artigas (1887-1947) –entonces secretario de la Sociedad-, Eduardo de Huidobro y Mateo Escagedo (1854-1934), éste último

En este archivo hay tres copias mecanografiadas idénticas al texto de 1915. Sobre el folleto, cf. Partido Nacional Democrático. *Declaración de principios y estatutos*. Lima, Imprenta “La Opinión Nacional”, 1915, 45 pp.

75 Sobre el Presidente Leguía en general y sobre el Oncenio en particular cf. Capuñay, Manuel, *Leguía. Vida y obra del constructor del gran Perú*. Lima: Compañía de Impresiones y Publicidad Enrique Bustamante y Ballivián, 1951, 279 pp.

su corveidile infatigable. Logra la membresía recién en 1922⁷⁶, como consecuencia de la publicación de su *El Perú histórico y artístico*. Ese periodo en Santander es fundamental, pues es también de introducción en el circuito de la nobleza española vinculada a los emigrados peruanos amigos de su madre. Es también el periodo de su enlace con los reaccionarios españoles. El vínculo se produce a través de los Condes de Doña Marina, que eran amigos de los Casa Valencia y Castelbravo, y por ellos al Conde de Cedillo y el Marqués de Cerralbo. Hacia 1921-1922 conoce también a Juan Vásquez de Mella⁷⁷. Este último era posiblemente el pensador tradicionalista español más relevante de esa época, y conservaría con él una intensa amistad hasta su muerte, en 1928⁷⁸. Durante los años de su amistad con Vásquez de Mella consolida su vínculo con el tradicionalismo hispánico, tanto a través de las amistades de la Sociedad como a partir del círculo del Marqués de Cerralbo, al que Vásquez de Mella pertenecía. De 1921 data su amistad con los marqueses del Saltillo y Lozoya, tercero de Valdeiglesias, Quintanar y de las Marismas del Guadalquivir, algunos de los cuales estaban directamente vinculados con el carlismo⁷⁹.

Aunque la historiografía lo haya ignorado hasta hoy, los tradicionalistas y carlistas españoles fueron los mejores amigos de Montealegre, en el sentido más pleno de la expresión. Fueron mucho más sus amigos que García Calderón o Belaunde, lo cual en parte se explica por su comunidad de ideas. En 1921 se instala, por unos meses, en París⁸⁰, para luego tomar residencia definitiva en Roma, desde 1922 hasta 1929. Como bien ha señalado ya Jorge Basadre, se trata de un periodo curioso porque el hasta entonces obsesivamente productivo intelectual limeño deja virtualmente el trabajo académico. No faltan artículos para periódicos y notas breves, muchas de ellas irremediablemente perdidas, pero no hay ningún trabajo fundamental; de hecho tampoco hay rastros

76 Cf. *Carta de Eduardo Huidobro*, IRA t. XVII, p. 227.

77 Cf. la entrevista de Alfonso Tealdo a Riva-Agüero “Don José de la Riva-Agüero. Una extraordinaria cultura en un espíritu valiente”, en *Turismo* (Lima), julio de 1941, Año VI, # 62, p. 13; cf. también la nota necrológica “La Condesa de Doña Marina”, de 1930, reimpresa en *Por la Verdad, la Tradición y la Patria. Tomo I*. Lima, Imprenta Torres Aguirre, 1937, p. 87.

78 Sobre el pensamiento de Vásquez de Mella cf. Lira, Oswaldo SS.CC., *Nostalgia de Vásquez de Mella. Fundamentos de la Tradición Política Hispánica* (Con prólogo de Miguel Ayuso). Buenos Aires, Ediciones Nueva Cristiandad, 2007, 310 pp.

79 Sobre las redes carlistas en ese tiempo cf. Ferrer, Melchor, *Breve historia del legitimismo español*. Madrid, Ediciones Montejura, 1958, pp. 100 y ss.

80 Cf. *Carta de Carlos Concha del 6 de agosto de 1921* (desde Nueva York), IRA, t. XIV, p. 707.

de lecturas ni de actividades relevantes. Escribe Basadre: “Diez años pasaron sin que publicara ningún otro libro”⁸¹. No es ésta la ocasión para hurgar en esa década de silencio, de seguro una experiencia terrible de su vida íntima. Su madre moriría en 1926, seguida por su tía, la Marquesa de Casa Dávila, en 1930. La estancia europea se ve interrumpida en ocasión doble del problema de la herencia y la crisis mundial de 1929.

Durante el régimen del Oncenio hubo intentos serios por acercarse al intelectual exiliado, toda vez que –a nuestro juicio- la tendencia ideológica del régimen era cada vez más parecida a los ideales del marqués, y había favorecido a otros intelectuales reaccionarios como el poeta José Santos Chocano⁸². Por presión de los profesores de San Marcos, es nombrado catedrático en 1928⁸³, y luego investigador oficial en nombre del Estado para los archivos documentarios europeos. En realidad se tuvo la idea de ofrecerle el rectorado de la universidad hacia el fin de la década, pero este tiempo marcaría también el colapso del Oncenio. No queda claro si declinó al cargo por horror contra Leguía o si simplemente llegó demasiado tarde para asumir la oferta, pues el marqués se embarcó para Lima mientras un golpe militar terminaba con la *Belle Époque* del “Júpiter del Pacífico”, que es como se llamaba a Leguía. La crisis del 29 fue implacable, y fue bajo su oscuro patrocinio que los años siguientes verían la mayor efervescencia ideológica que sufriera el Perú después de las guerras civiles que siguieron a la caída del Antiguo Régimen. En 1931, el retornado Riva-Agüero es nombrado alcalde de Lima, y en 1933 asume la jefatura del gabinete ministerial bajo la dictadura del General Óscar Benavides. Después del episodio de su encarcelamiento en 1911, es posible que ninguna otra etapa de su vida haya sido tan recordada como este periodo de la historia peruana, que va de 1930 a 1936. El periodo se inicia en su regreso de Roma y se prolonga hasta la candidatura a la presidencia de su antiguo profesor de liberalismo utilitarista en la universidad, Manuel Vicente Villarán, que Riva-Agüero encabezó como líder del bloque de derechas “Acción Patriótica”. Riva-Agüero ofrece durante este tiempo un palacete de su propiedad en el Jirón de la Unión para el uso del partido fascista local, la Unión Revolucionaria, partido construido sobre la imagen plebiscitaria del caudillo militar Luis Sánchez Cerro, el que había depuesto al presidente

81 Cf. Basadre, Jorge, “Crónica nacional: José de la Riva-Agüero”, en *Historia. Revista de Cultura*, # 8, 1944, p. 451.

82 Cf. el libro de Chocano, *Apuntes sobre las dictaduras organizadoras y la gran farsa democrática*. Lima, La Opinión Nacional, 1922, 206 pp.

83 Cf. *Carta de José Gálvez*, IRA t. XVI, pp. 428-429; se adhieren los profesores “Elguera, Sánchez, Porras, Rodríguez Pastor, Tello, Basadre, Madueño y Gálvez”.

Leguía. A nivel de su activismo político internacional, como vamos a ver, hay que extender este periodo más o menos hasta 1942. El marqués moriría poco después, en 1944.

El Discurso de La Recoleta

En contra de lo que se pudiera pensar, el Montealegre que regresaba de Europa en 1930 no estaba interesado en la política práctica. En realidad, no estaba ni siquiera interesado en la vida pública, ni en la academia o la investigación. Era un resignado ontológico. Pero es este Montealegre de la década de 1930 el pensador reaccionario que alcanzaría la fama de ser –como piensa Basadre– el Bartolomé Herrera del siglo XX. Volvió a Lima sin interés en el país, enamorado de Roma, lugar de residencia de donde venía de haber sido nombrado correspondiente de la Academia de las Bellas Letras de Barcelona⁸⁴. En la ciudad de los papas llevaba hasta entonces una vida social disminuida: sus actividades más relevantes eran las sociales, de la mano de un círculo de nobles emigrados de Europa Oriental y Rusia pensionados por la casa reinante italiana; se dedicaba fundamentalmente a la genealogía e incursionaba escasamente en los periódicos, daba tés para la Princesa Ratzivil y hacía caminatas con su tía la Marquesa de Casa-Dávila por la Vía Sixtina.

El retorno de Montealegre al Perú en 1930 fue súbito e inesperado. Fue empujado por la crisis económica mundial y la herencia de sus parientes, pues sus tíos Enrique de la Riva-Agüero y la Casa-Dávila fallecieron uno tras otro ese año⁸⁵. Un año después lo encontramos como alcalde de Lima. Esta fecha coincidiría con los desórdenes que la crisis económica generaba en España, donde la monarquía sería sucedida por el régimen jacobino e igualitarista de la II República Española. Hay testimonio en carta a Francisco García Calderón del peso terrible que le significó este evento, que estimuló dos fenómenos biográficos interesantes; de un lado, su adhesión militante al movimiento reaccionario español y, por otro, su interés en recuperar actitudes comprometidas con la imagen política heredada de su juventud en el Perú. En ocasión de estos fenómenos se intensifica la correspondencia política en general y su interés por la praxis. Hay un intensísimo intercambio epistolar en ese sentido con Víctor Andrés Belaunde⁸⁶, pero aún mayor si cabe con la nobleza

84 Cf. IRA, t. XIV, p. 261.

85 Sobre que regresa a administrar su herencia y la crisis económica mundial cf. *Carta al Dr. Carlo Faelli del 13 de noviembre de 1932*, IRA t. XVI p. 7.

86 Se interesó mucho por el asunto de lo nacional en un contexto de fisuras con los vecinos

española, en particular con sus amigos los marqueses del Saltillo y Lozoya que pronto, como los intelectuales del círculo de Santander, pasarían a la resistencia antirrepublicana⁸⁷. Reaparece como tema de interés el problema de la naturaleza del régimen político y la pertinencia de la monarquía, el tema oculto de sus libros de 1910-1912; el marqués se suscribe a la revista maurrasiana española *Acción Española*⁸⁸. Éste es el contexto del discurso más famoso de Riva-Agüero, el *Discurso de La Recoleta* de 1932.

Hacia el *Discurso de La Recoleta* hay un auténtico giro en la vida política del marqués. Es un discurso destinado a un grupo de exalumnos del colegio pero el texto, sin que su auditorio de recoletanos lo supiera, estaba en realidad dirigido de cara a la contrarrevolución europea, esto es, a *Acción Española* y *L'Action Française*; lo que en Lima era un artículo de periódico, sería rápidamente distribuido en España y reimpresso como folleto contra la República⁸⁹. Como nunca antes, en el texto de 1932 se confiesa públicamente suscriptor de la contrarrevolución. Un elemento singular es la adhesión al ultramontanismo, esto es, al tradicionalismo religioso de sus amigos de la nobleza española. Ese mismo año Montealegre se incorpora como profesor a la Universidad Católica, lo que era en realidad un acto político. San Marcos era la universidad más prestigiosa del Perú y continuaría siéndolo durante décadas; la Universidad Católica de 1932 era apenas un instituto pequeño que funcionaba en un local prestado del colegio Recoleta⁹⁰, eso sí, del mismo colegio del *Discurso de La Recoleta*. Adherirse a esa institución era parte de una suerte de ofensiva contrarrevolucionaria. Ese mismo año entablaría por propia iniciativa contactos con los españoles Ramiro de Maetzu y Eugenio Vegas Latapié, los líderes del equipo de maurrasianos que rodeaban a sus amigos tradicionalistas, los marqueses Saltillo,

que no es el caso desarrollar aquí. Cf. por ejemplo la conferencia de circulación restringida.

87 Sobre la correspondencia con Lozoya existe una compilación de Renzo Astorne y Hugo Pereyra. "Del epistolario de Riva-Agüero. Cartas del Marqués de Lozoya", en Instituto Riva-Agüero: *Cuadernos del Seminario de Historia* 12. Lima, IRA, 1980.

88 Cf. Badía, Javier, *La revista Acción Española, aproximación histórica y sistematización de contenidos*, Pamplona 1992; cf. también Raúl Morodo, *Acción Española, orígenes ideológicos del franquismo*, Madrid, Tucur, 1980.

89 Fue impreso originalmente en el diario *El Comercio* (Lima), del 5 de septiembre de 1932. A partir del recorte, lo imprimió Pemán, director de la revista *Ellos* por indicación de Saltillo. Cf. IRA, t. XVIII, p. 217. En España impreso como folleto, *Un discurso notabilísimo del doctor José de la Riva-Agüero y Osma. Conmovedora retractación de un pensador peruano*. Madrid, Huelves y Cía, 1932, 19 pp.

90 Cf. Dintilhac, Rvdo. Padre Jorge, *Cómo nació y se desarrolló la Universidad Católica del Perú. 30 años de su vida (1917-1946)*. Lima, Lumen, s/f, pp. 22 y ss.

Quintanar y Lozoya y el ya viejo entonces Conde de Doña Marina, un futuro patrocinador de la Falange Española. No mucho después, en 1933 y a instancias de Saltillo, se adheriría a la organización protofascista Renovación Española en calidad de título de Castilla, en el plan de lograr la unión de las derechas contra el régimen de la República⁹¹. Estos años ven aparecer en escena los grandes partidos de masas peruanos, el APRA, la UR y el Partido Comunista, evento cuya interpretación historial tiene en Montealegre tintes apocalípticos, en cuyo horizonte hay que situar la lectura (o la relectura) del Conde de Maistre, Louis de Bonald y Bartolomé Herrera. La fama del *Discurso de 1932* le atraería pronto la simpatía de amplios sectores del clero peruano, en un ambiente de profunda politización religiosa y antirreligiosa. De hecho, el *Discurso de 1932* sería llevado a la imprenta en el Perú por la presión de estos sectores ultramontanos.⁹²

El contexto del *Discurso de 1932* tuvo una inesperada consecuencia, que fue el aglutinamiento político del clero y los sectores religiosos en torno de Riva-Agüero. Los obispos ultramontanos y el ultramontanismo del Perú en general vieron en él la defensa de los derechos políticos de la Iglesia. Éste es el origen de la fundación del segundo partido político patrocinado por Montealegre. En este caso se trata de “Acción Patriótica”, cuya vida sería bastante escasa. Aunque se recuerda con este membrete la candidatura de Manuel Vicente Villarán de 1936 a la presidencia, debe verse aquí un bloque de unión de las derechas al estilo peninsular de Acción Española, como era en efecto el proyecto del marqués⁹³. De hecho, intentó coordinar en este sentido con los propios españoles, en particular con Ramiro de Maetzu, entonces el líder intelectual del maurrasianismo español⁹⁴. Como estaba ocurriendo en la España de Azaña, Riva-Agüero soñaba con un bloque contrarrevolucionario, fusión del ultramontanismo y el fascismo, y en el caso peruano, de los sectores clericales que lo apoyaban con la UR local, pero el proyecto fracasó, los liberales de derecha impusieron de líder al utilitarista Villarán y la Unión Revolucionaria postuló por su cuenta. Riva-Agüero deslindaría después él mismo con la UR⁹⁵. El plan de la unión de las derechas, en suma, terminó en un fiasco⁹⁶.

91 Montealegre firma una carta de unión de las derechas tradicionalistas con Antonio Goicochea, el Marqués de Quintanar, Maetzu y Marqués del Saltillo, *Carta al Marqués del Saltillo del 21 de marzo de 1933*, IRA t. XVIII, p. 236.

92 Cf. *Carta al Conde viudo de Doña Marina del 8 de febrero de 1933*, IRA, t. XVIII, p. 814.

93 Cf. *Carta al Marqués del Saltillo del 16 de abril de 1936*, IRA t. XVIII, pp. 349 y ss.

94 Cf. *Carta a Ramiro de Maetzu del 17 de octubre de 1936*, IRA t. XIX p. 47.

95 Cf. *Carta a Luis Flores del 30 de mayo de 1937*, IRA t. XVI p. 195.

96 Cf. *Receso de Acción Patriótica*, en IRA, t. XI, pp. 265-266.

En la práctica, el Riva-Agüero de la década de 1930 había devenido en un activista del fascismo. Había sido hasta entonces admirador de Mussolini, como lo habían sido García Calderón o Mahatma Gandhi, pero los acontecimientos del periodo posterior a 1929 le darían a este apoyo un giro ontológico radical. A raíz de la crisis mundial de 1929 interpretó el conjunto de los movimientos nacionalistas europeos como un movimiento histórico de reacción universal. Es muy probable que hasta antes de la caída de la monarquía española en 1931 Montealegre no hubiera entrevisto la posibilidad real de una inversión reaccionaria de los eventos históricos. Como sabemos, sin embargo, el marqués contaba con un bagaje conceptual que le permitía hacer una hermenéutica histórica cuya fuente de sentido estaba en la recuperación del pasado. Era una recuperación a través de los estudios históricos, pero era también un camino para la interpretación de las prácticas sociales efectuales llevado por una teología u ontología política. Al parecer, el marqués consideró que la crisis de 1929 marcaría el evento de la contrarrevolución y el fin del liberalismo político. Esto explicaría su pronta adhesión o militancia a partir de 1930 en organizaciones como Acción Española, Renovación Española o *L'Action Française*, que están en el nudo de la composición del *Discurso de La Recoleta*. El admirador de Mussolini devino entonces militante del evento, posiblemente de una manera análoga a otros pensadores antimodernos de la época, con quienes suscribió un manifiesto conjunto en favor del líder del tradicionalismo laico, Charles Maurras⁹⁷. Entre 1931 y 1932 hace imprimir una versión recortada de los *Paisajes Peruanos* y reimprimió el libro de 1921 *El Perú Histórico y Artístico*. *Paisajes Peruanos* y el *Elogio del Inca Garcilaso* pasarían en 1933 a ser impresos en lengua inglesa –característicamente– en calidad de “propaganda nacionalista”. En este contexto se sitúa una secuencia de discursos y actividades a favor del nacionalismo global, el más interesante de los cuales fue una apología de Mussolini, que lanzó en 1937 desde la Universidad Católica con el patrocinio editorial de su revista universitaria⁹⁸.

Desde el punto de vista del pensamiento político, hay un interés manifiesto en el Riva-Agüero de la década de 1930 por revestir su acción práctica con el lenguaje del tradicionalismo religioso, esto es, el de sus

97 Cf. *Carta a Charles Lesca al Marqués de Montealegre del 6 de diciembre de 1936*, IRA t. XVIII, pp. 624-625.

98 “Orígenes e influencia del fascismo”, en *Revista de la Universidad Católica*, tomo V, Año VI, # 30, pp. 1-19. Para la nota de patrocinio de la Pontificia Universidad Católica, cf. *ibid.* p. 1.

pares en la nobleza española. Como me concederá el lector fácilmente luego de la enjundiosa precisión histórica con que he querido documentar esta afirmación, las líneas directrices de las ideas del marqués en los años 30, sin embargo, no eran nuevas; eran el mismo conjunto de referencias de su adolescencia escolar y su juventud universitaria. Su monarquismo, por ejemplo, era ya una posición declarada en privado desde fecha tan temprana como 1907, como consta en la correspondencia con Francisco García Calderón⁹⁹ y sólo una cierta dejadez en los referentes del propio autor explica que se perciba a veces esta diferencia de énfasis con un cambio en las líneas directrices del pensamiento. El hecho es que Montealegre llevó sus consecuencias al extremo en un contexto de extremos. En medio de la crisis económica mundial de 1929 adquiría un significado inusual el surgimiento o la consolidación social de propuestas reaccionarias o antiliberales de diversa índole durante la década subsiguiente. Es notorio que estas propuestas correspondían, además, con formas nacionalistas maurrasianas. La explicación historiográfica al uso suelta este activismo frenético, obsesivo y repentino, luego de años de inactividad y retiro, con un fenómeno religioso o, incluso, un acceso de “fanatismo” senil, demás está decir, un hecho desconectado de la labor intelectual anterior¹⁰⁰.

El hermeneuta de la contrarrevolución

De acuerdo a la versión tradicional de la biografía de Montealegre, el marqués se habría convertido a la religión más o menos hacia 1932, cuando hizo el *Discurso de la Recoleta*; un hasta entonces desconocido celo místico lo habría llevado a la militancia ultramontana y al compromiso con la resistencia política clerical contra el nihilismo, entonces un fenómeno frecuente. Con este expediente se asocian varios hechos biográficos contemporáneos: su paso de San Marcos a ser profesor de la Universidad Católica ese mismo año, sus menciones a de Maistre y a Bartolomé Herrera, entre otras cosas. Es lo que podemos llamar “la hipótesis pía”. Pero esta premisa cuadra mal cuando se la utiliza para articular otros hechos concomitantes, como su vínculo con el maurrasianismo universal, su suscripción a Acción Española y su apoyo esos años a Charles Maurras. Con su adhesión a Renovación Española

99 Cf. *Carta de Francisco García Calderón del 13 de mayo de 1907*, IRA t. XVI, pp. 616-619.

100 Cf. Alarco, Luis Felipe, “José de la Riva Agüero”, en Alarco, Luis Felipe, *Pensadores Peruanos*. Lima, Sociedad Peruana de Filosofía, 1952 (1951), p. 86.

debe asociarse también su apoyo incondicional a la Italia de Mussolini¹⁰¹, a la que secundaria incluso en sus extralimitaciones, como la invasión del Imperio Etiope en 1935¹⁰². Lo que pensamos nosotros –y es a todas luces más lógico– es que Montealegre extrajo consecuencias hermenéuticas del relativismo y el contingentismo histórico y las aplicó a la interpretación efectual de los eventos de su tiempo. La razón fundamental del cambio de actitudes y la rudeza del estilo clerical de la década de 1930 se relacionaría a la adopción de una actitud hermenéutica frente a la crisis universal de 1929 en adelante. Las herramientas serían las mismas de sus años de aprendizaje; sólo el contexto sería otro. La hipótesis pía debe ser sustituida por una hipótesis hermenéutica.

Si hacia 1932 hubo un cambio en Montealegre, éste no fue por causa de religión, sino como una consecuencia de su propio pensamiento político, que le sirvió de pauta para hacer una hermenéutica política de su tiempo. Desde las tesis en filosofía política y en historia y sus polémicas de fines de la década del 900 es simple y sencillamente un hecho fáctico que Riva-Agüero era un pensador que veía los regímenes modernos desde su límite. Para comenzar, era monárquico y aborrecía el régimen republicano¹⁰³. Pero en su juventud debe haber recibido, junto con las invectivas antijacobinas de Taine y Menéndez Pelayo, también la interpretación de la historia liberal que hoy reconocemos como el “metarrelato de la emancipación”, que es muy probable haya recibido de John Stuart Mill y de Alexis de Tocqueville. Debe haber creído entonces en una suerte de posición hermenéutica trágica, en la que la agenda reaccionaria está siempre camino del fracaso por el avance arrollador del progreso de la historia de la libertad (a la manera ilustrada) y en donde, por lo tanto, nada hay que hacer aparte de resignarse o rezar. Pero en 1929 llegó la crisis económica mundial, que podía leerse como una crisis del liberalismo. Esa crisis había originado la caída de su bienamada monarquía española, pero también había significado la aparatosa catástrofe del régimen de

101 Cf. su folleto de apología a Mussolini *Dos estudios sobre Italia contemporánea*. Lima, Librería e Imprenta Gil, 1937, 54 pp.

102 Cf. *Italia, Ginebra y las sanciones* (1935), en IRA, t. XI, pp. 201-204.

103 Escribe por ejemplo al Marqués del Saltillo durante el régimen de Azaña: “Tengan cuidado con la república; si dura, aun con agrarios a lo Gil Robles, los deslizará de nuevo al mejicanismo salvaje. Ciento quince años de luctuosa experiencia y los montones de ruinas materiales y morales que aquí vemos, nos dan a los conservadores americanos el derecho de exhortar a nuestros hermanos mayores para que capitalicen pronto el resultado de elecciones providenciales. De otro modo, las pseudo derechas sin instituciones que las amparen, se desgranran poco a poco... (etc.) esa ridícula peruanada”. *Carta del Marqués de Montealegre de Aulestia al Marqués del Saltillo del 6 de junio de 1934*, IRA t. XVIII, p. 285.

Leguía, el Oncenio, un proceso popular democratizador basado en ideas liberales. De buenas a primeras el maurrasianismo de su juventud parecía una opción viable universal; en contraste, el metarrelato de la emancipación liberal aparecía como una falsedad de la imaginación que se estrellaba contra el evento. Estamos ante lo que podemos llamar el “giro hermenéutico” de Montealegre. Los elementos del nacionalismo acumulados en la historia de su pensamiento adquirieron la dimensión de un evento global. El nacionalista y pesimista que había renunciado a la vida pública durante una década tenía motivos, tomados del evento, para regresar a la *praxis*. De pronto, se había producido la “conculcación de 1789”¹⁰⁴. “Por fin la reacción ha triunfado en todas las líneas”¹⁰⁵, “la contrarrevolución anhelada” –que antes parecía imposible- estaba al fin teniendo lugar como evento¹⁰⁶.

Montealegre debió haber creído sinceramente durante estos años de crisis del mundo liberal que la experiencia histórica efectiva había demostrado la falsedad de las pretensiones metanarrativistas del liberalismo. El lenguaje de la reacción espiritualista de su etapa universitaria adquiriría una dimensión hermenéutica como transvaluación e inversión de la historia universal liberal, lo que significaba también su fragmentación en envíos diversos y, por ende, una oportunidad para un pensamiento radical de lo nacional. Se trataba de una experiencia histórica que destruía la idea misma de la emancipación; era el evento hermenéutico, la apertura de un nuevo evo histórico en que el pasado olvidado regresaba ontológicamente. Es sintomática la publicación de sus lecciones de historia peruana para un curso dictado en la Universidad Católica en 1937; su examen detallado revelaría claramente una agenda de nacionalismo político, de consolidación del sentido histórico con los patrones de la psicología colectiva y la hermenéutica bergsoniana del 900¹⁰⁷. Si confrontamos esta hipótesis con el lenguaje furibundo de los discursos (solo uno de los cuales es el *Discurso de La Recoleta*), el conjunto de todas sus actitudes, su activismo frenético, su vuelco a escribir adquiere una justificación; el evento del fin del liberalismo estaría teniendo lugar. Después de una década de resignación, Montealegre ve el liberalismo como un cadáver que “yace

104 Cf. Origen, desarrollo e influencia del fascismo”, p. 18.

105 Ibid., p. 2.

106 Ibid., p. 3.

107 Cfr. la secuencia de “Civilización tradicional peruana. Lecciones I a III”, en *Revista de la Universidad Católica del Perú* (Lima), Tomo V, # 33, 1937, pp. 410-437 en los números 34, 36 y 37 de la antedicha revista.

hoy putrefacto” y sus doctrinas le parecen “un pútrido pantano”¹⁰⁸; sus discursos refieren una y otra vez la necesidad de corregir “los errores de nuestros tatarabuelos”, los cuales habrían consistido, justamente, en el dogma del liberalismo, en una metanarrativa de la emancipación y el “progreso” universales. De allí a escribir para Mussolini no había distancia. Pero también podemos confrontarlo con sus expresiones sobre la historia, que expone en términos de ciclos finitos¹⁰⁹.

Durante el periodo inmediato a la crisis económica Montealegre apoyó públicamente todas las expresiones locales de antiliberalismo y antibolchevismo. En el Perú fue protector del partido fascista Unión Revolucionaria, así como de los procesos nacionalistas de otros países, como la expansión imperial italiana, el gobierno nacionalsocialista de Alemania, la invasión japonesa a la China, entre otros fenómenos que abreviaremos, por no ser relevantes para la exposición de conjunto del pensamiento político del marqués. En mérito de su activismo en la “reacción que triunfa en todas las líneas” fue galardonado a la vez sucesivamente por el Papa, por el régimen del canciller Hitler, por el Caudillo de España y por el Emperador del Japón, cuyo país visitó para hacer propaganda a la causa de la reacción universal en 1938¹¹⁰. Estos fenómenos ocurren entre el *Discurso de la Recoleta* y el final de la Guerra Civil Española (1936-1939)¹¹¹. Es notorio que Montealegre no acertó en sus diagnósticos sobre la naturaleza de la historia y la comprensión de los fenómenos políticos derivados de la crisis económica de 1929. No estaba prevista la dictadura de Franco ni la derrota del nacionalismo europeo. El contingentismo, tal vez quepa recordar, trata acerca de la contingencia, no sobre la necesidad.

Hacia la década de 1940 resuelve recapitular sobre la concepción filosófica de la historia, en el contexto del carácter paradójico que tomaba la historia europea. Una prueba tangible de ello es su intervención como miembro fundador de la Sociedad Peruana de Filosofía en

108 Cf. la entrevista de Alfonso Tealdo a Riva-Agüero “Don José de la Riva-Agüero. Una extraordinaria cultura en un espíritu valiente”, en *Turismo* (Lima), julio de 1941, Año VI, # 62, p. 13.

109 Sobre la relación entre contingencia, racionalidad e historia cf. “La historia y su enseñanza”, en *Afirmación del Perú*, t. II, pp. 205 y ss.

110 Cf. la respuesta de aceptación al embajador de Su Majestad Imperial del Japón en *Carta del Marqués de Montealegre al Embajador N. Fujimura del 30 de junio de 1938*, IRA, t. XVI, pp. 269-270.

111 Sobre la Guerra Civil cf. Héricourt, Pierre, *Pourquoi Franco a vaincu*. Paris, Éditions Baudinière, 1939, 317 pp.

1941¹¹² y la conferencia de historia de 1944 que ya hemos citado al tratar sobre la influencia permanente del irracionalismo de Nietzsche y su diagnóstico del mundo liberal¹¹³. Para el observador imparcial, es evidente que la militancia febril del marqués se reduce desde 1942, cuando se hace manifiesto que la contrarrevolución universal iba a ser aplastada por la fuerza conjunta de Stalin y la democracia americana. A partir de entonces, con excepciones, se dedica al estudio erudito de la literatura francesa¹¹⁴. Por otra parte, el proceso español fue adverso a su interés, que era el restablecimiento en el trono de Don Alfonso XIII. Madrid se rinde ante la contrarrevolución en 1939 y las multitudes ovacionan al caudillo providencial de España. Es notorio que Riva-Agüero, que estaba en Europa durante la liberación, y que había contribuido públicamente de muchas maneras en el proceso (incluso con su dinero), se negó a asistir al desfile triunfal de las tropas nacionalistas. De hecho, se rehusó a publicar nuevos ensayos reaccionarios y conferencias nacionalistas del periodo anterior. En lugar de ir a Madrid al desfile franquista, el marqués se encerró en Suiza, en el país símbolo de toda neutralidad europea posible. Era evidente que el desfile triunfal no le interesaba por una razón: sin el rey el triunfo nacionalista no parecía el mismo. Es manifiesto también que Riva-Agüero hace más tímido su vínculo político y de amistad con la nobleza española que, casi sin excepciones, había dejado la causa del Rey para momento más oportuno. Don Alfonso XIII falleció en 1941, cuando Montealegre estaba ya en Lima.

Iniciada la Segunda Gran Guerra, y mientras ésta no parecía desfavorable a lo que sin duda el marqués consideraba una oportunidad que le daba el destino a la causa de la reacción universal contra el liberalismo, Montealegre permaneció en Europa; pero todos conocemos la historia de la Segunda Guerra Mundial. Durante los años más terribles regresó a Lima. El marqués de Lártiga se dedica a componer crítica literaria francesa, en parte para distraerse del

112 Cf. la reseña redactada por Francisco Miro Quesada y Víctor Andrés Belaunde; "Inauguración de la Sociedad Peruana de Filosofía", en *Mercurio Peruano*, Año XVI, Vol. XXIII, # 171 (1941), pp. 307-344. Es notorio el grado de participación y las responsabilidades asumidas por Riva-Agüero entonces.

113 Cf. Riva-Agüero, José de la, "Los estudios históricos y su valor formativo", en *Revista de la Universidad Católica*, t. XIII, # 1, 1945, pp. 4-20.

114 En 1942 inicia la publicación de una serie de ensayos de ese tipo con "Algo de la antigua literatura francesa, de Ronsard a Malherbe", en *Revista de la Universidad Católica del Perú* (Lima), Tomo X, # 2-3, 1942, pp. 91-122.

contexto, pero también, entre otras razones, por sus renovados vínculos con *L'Action Française*, que tan dramáticos debían parecerle hacia 1942, pues Maurras estaba entonces al servicio de Europa, de la Europa que estaba siendo destruida. Es una paradoja increíble que el último libro que Riva-Agüero imprimiera en vida fueran los *Ensayos de literatura francesa*¹¹⁵, un compendio de artículos sobre poesía de la época clásica de la literatura de Francia¹¹⁶.

Epílogo

Para una aproximación exclusivamente histórica al personaje, estamos ante la figura de un Cesare Papini o un Charles Maurras peruano. Detrás de su invaluable y compleja obra de ensayos y trabajos académicos hay dos marcas básicas que definen su carácter: hombre de grandes intuiciones y luchas infernales con el absoluto, era del inestable y terrible carácter del primero, pero también un nacionalista reactivo militante y cultor del pasado como el otro; su vínculo con el infierno era también una bofetada angustiosa a las puertas del cielo. Murió en 1944, partidario entonces, como buen espíritu trágico, del bando perdedor de la Segunda Guerra. Sus aliados de un par de años atrás lo traicionaban ante la inminente incomodidad de la prensa con los antiguos vencedores; sus amigos peruanos pactarían con el enemigo, sus familiares habían muerto.

Modernos, ignorantes, oportunistas, flato de los vaivenes del pasajero tráfico del interés, los políticos ya lo habían olvidado en sus banquetes, lo habían excluido ya de las fotos. El 22 de septiembre de 1944 agonizaba Riva-Agüero; languidecía con medio cerebro muerto en un sillón del departamento 310 del Hotel Bolívar; había vivido allí casi desde el comienzo de la Gran Guerra en compañía de su amanuense suizo, Everardo, que dormía en el vecino departamento 309. Se reconciliaba con Dios y recibía el consuelo por los ayes de una repentina Lima multitudinaria en lágrimas: su Lima, una Lima española, opulenta y culta, estamental, poblada por condesas y marqueses, recamada de cupulinas y cruces y adornada de balcones de cedro cerrados por ventanas de rejilla moría de historia en su último rezo¹¹⁷. Tenso, solitario, sin parientes, con notables síntomas de nerviosismo desde la década de

115 Riva-Agüero, José de la, *Estudios sobre literatura francesa*. Lima, Lumen, 1944, 162 pp.

116 Aunque es de opinión diversa Aurelio Miro Quesada, cf. Miro Quesada, Aurelio, "Prólogo", en *Obras Completas de José de la Riva-Agüero*, IRA t. III, pp. XIV y ss.

117 Para detalles del entierro, cf. VVAA, *Homenaje a Riva-Agüero*. Lima, IRA, 1955.

1940, su muerte fue precedida por cuatro días de agonía, víctima de un mortífero derrame cerebral, sin duda el resultado de interpretaciones divergentes frente al destino de Europa y, por qué no decirlo, del Perú¹¹⁸. El Montealegre que vive, el que es objeto de anamnesis ahora, por cierto, habla siempre desde la hondura del tiempo.

Víctor Samuel Rivera es profesor de la Universidad Federico Villarreal. Tiene estudios de maestría y doctorado en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Ha publicado numerosos artículos en revistas especializadas. Investiga el pensamiento conservador peruano.

118 Sobre la muerte de Montealegre nos remitimos al relato de Teodoro Hampe, “La muerte y sus circunstancias: Los últimos días de José de la Riva-Agüero (1944)”, en *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, vol. 21, 1994, pp. 85-109.

HERMENÉUTICA DE “EL PORVENIR DE LAS RAZAS EN EL PERÚ”

Rubén Quiroz Ávila
Universidad Científica del Sur

RESUMEN

En este trabajo haremos una exégesis del texto principal de Clemente Palma, *El porvenir de las razas en el Perú* (1897). Ello nos ofrecerá elementos de interpretación sobre un texto que narra y justifica la exclusión y el racismo en el Perú de fines del siglo XIX.

Palabras clave

Clemente Palma, Racismo, siglo XIX, filosofía peruana.

ABSTRACT

In this work we will make an analysis of the principal text by Clemente Palma, *El porvenir de las razas en el Perú* (1897). This study will give us elements of interpretation of a text that develops and justifies racism in Peru at the end of the nineteenth century.

Key words

Clemente Palma, racism, nineteenth century, Peruvian philosophy.

1.1 La tesis¹

La tesis de Palma² recoge elementos conceptuales coloniales, decimonónicos y leboneanos y los enhebra de manera tal que construye un aparato argumental que lo lleva a deducir un sistema de exclusión

1 Fue sustentada públicamente en la Universidad de San Marcos en 1897 y le otorgó el grado académico de Bachiller en Letras.

2 Una lectura desde el psicoanálisis atribuye el discurso de Palma a un intento de evitar sus complejos raciales: “Es por eso que la pluma de Clemente Palma hace prodigios para intentar ganarse su lugar en una clase social que lo tiene en jaque debido a su apariencia”, Jorge Bruce, *Nos habíamos choleado tanto*, Lima, Universidad San Martín de Porres, 2007, p 75.

antropológica para la sociedad peruana como condición *sine qua non* para su posible permanencia como tal. Teoriza sobre una estructura social que plantea claramente un orden étnico y la manipulación de los grupos sociales subsumidos a un relato éticamente superior como sería el progreso. Su búsqueda de homogenización como forma de sostener la comunidad nacional lo va a llevar a postulados que agendan prácticas violentas.³ La idea de una nación homogénea, al modo planteado por Gustave Le Bon, es la premisa principal para que se dé tal modo de organización moderna. Esa comunidad imaginada excluye violentamente a sus no integrantes.

Es decir, las particularidades deben ser resueltas por una meta superior cuya ausencia significaría el colapso como colectivo. La tensión social posible se resolverá por directivas científico-políticas. La primera, por su propia dinámica, y tal como lo explicita en su tesis, corresponde al orden natural del mundo; la segunda requiere de acciones político-sociales que sigan el orden de la naturaleza. Eso es lo que reclama Palma como la senda a seguir por los gobiernos.

“Baste decir que, a semejanza de lo que sucede con los animales, es necesario, para mejorar una raza, fusionarla con una raza superior, en condiciones tales que ésta no pueda ser absorbida por aquélla; que no haya un antagonismo profundo entre ellas, porque entonces no resulta la combinación sino el hibridismo, un hibridismo⁴ que traduce los defectos de ambos componentes; que la irrupción de la raza superior bien sea paulatina, bien sea violenta, se haga en el momento histórico más conveniente; que la ingerencia (sic) de la sangre sana sea continua; que siga operando sobre las primeras generaciones de mestizos y que el medio donde se desarrollan sea constante”.⁵

Más allá del planteamiento de una agenda gubernamental, deberíamos detenernos en el esquema ideológico que rodea su

3 Por ello la actualidad de este nudo gordiano social en nuestro país: “La ideología racista está tan arraigada en el seno de las relaciones sociales de los peruanos que su violencia discriminatoria suele pasar desapercibida”, Bruce, *Op. Cit.*, p 75.

4 En el siglo XIX y gracias a los estudios de Charles Darwin, se consideró al hibridismo como explicable científicamente. Y los organismos híbridos que se mezclan, que se tenían perfectamente estériles, no lo son necesariamente. Es decir, su combinación era posible, y aunque tenía límites no siempre era defectiva. Notamos que Palma hace esa diferencia entre combinación *per se* e hibridismo como un proceso más bien nefasto.

5 Palma, Clemente. *El porvenir de las razas en el Perú*. Tesis de 1897 publicada en Solar N° 3, Lima, 2007.

pretensión. Ello no varía mucho de las interpretaciones sobre la situación de los procesos raciales que se tenía en toda Latinoamérica, región recién independizada y que estaba en una inevitable reconfiguración de sus modelos de nacionalidad⁶ y la renovación de sus conciencias colectivas. En las páginas siguientes analizaremos en tres partes la tesis: el título, el esquema racial y sus intermitencias filosóficas.

1.2 El título

Como se podrá deducir de las implicancias semánticas del título, este es prescriptivo y subraya la problemática que intenta resolver Palma. En primer lugar, debemos entender que el título anuncia o pretende saber el futuro de las razas en el Perú. Su definición supone manejar elementos suficientes para conjeturar un escenario futuro y si esos componentes se detectan, entonces, podremos plantear su realización. Como son metodológicamente monistas, las ciencias físico-naturales son las que pautan el sentido de la realidad y se tornan imprescindibles para el control de las fuerzas de la naturaleza y, por extensión, de la sociedad en

6 Uno de los casos más emblemáticos en América Latina es el de Domingo Faustino Sarmiento y su tentativa de modernizar Argentina, con su feroz bipolaridad Civilización y Barbarie. Pero donde expone sus ideas radicales sobre la raza es en *Conflicto y armonías de las razas en América* (1883). En este libro predica la inmigración europea como la avanzada para el desarrollo y la modernización. Ya para ese entonces había dicho que los males principales de los países latinoamericanos se daban por la herencia española y el mestizaje indígena, es decir por un conflicto fundamentalmente racial. En el caso de su profundo antihispanismo, era más bien una posición generacional post-independencia (que poseía todo un andamiaje teórico, ciertamente), aunque la comparación con las colonias anglosajonas del Norte era constante y configuradora, siempre desfavorable para las ex colonias españolas. Deduce que el mestizaje de dos razas inferiores, una, española en plena decadencia, que no fue capaz de aniquilar a la población conquistada; y la otra, la indígena, llena de taras esenciales, no iban a dar sino como resultado una sociedad atrasada y antimoderna. Convierte al problema racial en el nudo gordiano, desplazando las interpretaciones meramente climáticas o telúricas. En esta obra, aparte de una serie de autores europeos y norteamericanos, aparecen mencionados Le Bon y Mantegazza, a quienes sigue sin mayor crítica. Estos dos ya han sido señalados en la tesis de Palma. Sarmiento hace uso, por ejemplo, de una forma recurrente de legitimarse científicamente y ello es la craneometría, es decir, el tamaño y volumen del cráneo, indicador de una supuesta superioridad racial. Este método también lo había usado Le Bon. Ver: Domingo Faustino Sarmiento, *Conflicto y armonías de las razas en América*. Buenos Aires: La cultura Argentina, 1915. Esta obra es citada por Javier Prado para describir lo de las razas peruanas. La polémica de Sarmiento con Alberdi no evitó entre ellos un acuerdo supuestamente modernizante: la inmigración selecta y sistemática europea.

su conjunto. Entonces es posible saber el porvenir de las razas en el Perú si describimos sus características y las explicamos desde la biología, ya que estarían subsumidas en ella.

Eso es lo que hará Palma. La tesis principal es lanzada sin más en el exordio. El género humano está dividido en razas superiores e inferiores y el mestizaje selectivo garantizará la pervivencia de la humanidad. Si es así, entonces, en una nación en proceso de construcción, como es el caso del Perú, la selección dirigida por el Estado tiene que cumplir rigurosamente los estándares técnicos que se han implementado en la zoología. El hombre es al fin y al cabo un animal y responde totalmente a las leyes de la naturaleza. Escribe en su tesis la dirección política que tendría que asumirse para el éxito del proyecto: “Es preciso que el legislador y el monarca, a modo de patrones de un fundo agrícola, tengan la mirada fija en los cruzamientos de un pueblo, que dirijan su trabajo a conservar íntegras las fuerzas mentales y las energías psíquicas de la comunidad vastísima encomendada a sus cuidados”.⁷

Ello fija los lineamientos políticos que debería encauzar el gobernante, paradoja histórica, evidentemente, apenas años después de la Guerra del Pacífico, cuyos mayores responsables fueron los políticos peruanos. Involucrado en la idea de una nación homogénea y homogenizante no veía más que una salida: la eliminación de los sectores poblacionales que tendrían características negativas para el proyecto de nación. Palma tiene bien claro que el Perú posguerra necesita una reconstrucción y como parte de ello le urge una regeneración moral y social. Entonces bajo esa perspectiva habría que usar los modelos que ofrecen y establecen óptimas moralidades. Así inicia toda una larga lista de valoraciones negativas de las razas que habitan el país. Por demolición antropológica demuestra que ninguna de ellas sirve como regeneradora del país; por lo tanto, antes que su propia destrucción sea inevitable, hay que convocar a la raza adecuada. Lo que veremos a continuación será justamente el relato y las representaciones que recrea Palma para justificar y resolver el problema de la nación peruana.

1.3 El esquema racial Palmista

La estrategia palmista está definida claramente por su objetivo compactamente conservador, premoderno y fuertemente racista. Entendemos el racismo⁸, como se habrá podido deducir de lo avanzado, como una ideología que atribuye diferencias fundamentales y radicales

⁷ Palma, *Op. Cit.*

⁸ “En el racismo, a diferencia de otros modos de jerarquización social, las diferencias son naturalizadas, es decir, son vistas y postuladas como sustanciales e insuperables”, Portocarrero, Gozalo, *Racismo y mestizaje*, otros ensayos. Congreso del Perú 2007.

entre los seres humanos y que ello genera superioridad de un grupo sobre otro. Presupone una identidad diferencial que la vuelve determinante y establece un patrón dominante e intensamente excluyente entre grupos de seres humanos, a los cuales se denomina razas.

"En el Perú, las principales razas que han constituido el alma del pueblo, han sido y son: 1° la india, raza inferior, sorprendida en los albores de su vida intelectual por la conquista; raza que representaba probablemente la ancianidad de las razas orientales⁹, que era, por decirlo así, el desecho de civilizaciones antiquísimas, que pugnaban por reflorcer nuevamente en un *ricorsi* lento y sin energía, propio de una decrepitud conducida inconscientemente en las venas; 2° la raza española, raza nerviosa, que vino precisamente en una época de crisis, de sobreexcitación en su sangre, de actividad desmesurada, y que por lo tanto tenía que obrar más tarde con las energías gastadas, con el cansancio nervioso y la debilidad moral que sucede a los periodos de mayor gasto; raza superior, relativamente a la raza indígena, pero raza de efervescencias y decaimientos, raza idealista y poco práctica, raza turbulenta y agitada, raza más artística que intelectual, de carácter vehemente pero no de carácter enérgico, voluble e inestable; 3° la raza negra, raza inferior, importada para los trabajos de la costa desde las selvas feraces del África, incapaz de asimilarse a la vida civilizada, trayendo tan cercanos los atavismos de la tribu y la vida salvaje; 4° la raza china, raza inferior y gastadísima, importada para la agricultura, cuando la República abolió la trata de negros, raza viciosa en su vida mental, completamente abotagada la vida nerviosa por acción del opio, raza sin juventud, sin entusiasmos, de un intelectualismo pueril a causa de su misma decrepitud; y en la que el carácter de raza por el régimen despótico se ha hecho servil y cobarde y 5° las razas mestizas que han provenido del cruzamiento de las tres primeras razas, que si bien representan desde el punto de vista intelectual una superioridad sobre el indio y el negro, son insuficientemente dotadas del carácter y del espíritu homogéneo que necesitan los pueblos para formar una civilización progresiva: les falta esa fuerza de unidad que es necesaria para constituir el alma de una nacionalidad".¹⁰

9 A fines del siglo XIX estaba difundida la tesis del origen oriental, principalmente chino, de los indios peruanos.

10 Palma, *Op. Cit.* .

Las prácticas culturales que se desarrollan con el sentido anterior se reflejan en los conflictos aparecidos en la construcción de la nación peruana como tal y en los conocidos discursos homogenizantes que se rastrean desde la Independencia. Palma revalida el racismo con la adopción de los códigos ideológicos del positivismo biologicista. Desde esa concepción la ya consistente institucionalidad racista peruana se retroalimenta y conduce a una nueva configuración retórica que rearticula el tópico naturalista implementando nuevas estrategias.

Estas estrategias de etnocentrización, desplegadas durante toda la etapa virreinal¹¹ y continuadas por la generación de Palma, maniobran y ejecutan el proyecto antimoderno bajo nuevas apariencias de sofisticación terminológica y la disquisición desde las nuevas disciplinas científicas, pero semánticamente mantienen la representación excluyente.

Podemos recordar que la matriz esquemática moderna de lo racial¹² proviene de Linneo, quien divide al *Homo sapiens* en:

1. *Homo europeus*: Blanco, sanguíneo, apasionado; cabello rubio; grácil, fino, ingenioso, lleva ropas; se rige por leyes e instituciones.

2. *Homo americanus*¹³: Rojizo, excitable, recto; pelo negro, liso y grueso; ventanas de la nariz dilatadas; cara pecosa; imberbe; tozudo, alegre; libre; se pinta con líneas curvas rojas; se rige por costumbres.

3. *Homo asiaticus*: Cetrino, melancólico, grave; pelo oscuro, ojos pequeños, inexorable, avaro, se viste con ropas anchas, voluble.

4. *Homo afer*: Negro, apático, libertino; pelo negro, crespo, piel aceitosa, nariz simiesca; labios gruesos; perezoso, indolente; se rige por lo arbitrario.

5. *Homo monstrosus*, primates que podrían existir.

11 Falta hacer una historia del racismo peruano que nos permita sistematizar las lecturas respecto a sus orígenes. Ver: En: Callirgos, Juan Carlos. *El racismo: la cuestión del otro (y de uno)*. Cap. 4, en Blanco y Negro, DESCO, Lima, 1993. pp. 57-213. Por otro lado, una lectura psicoanalítica del racismo peruano se encuentra en el sugerente libro de Jorge Bruce. En ese texto pone a la discriminación como una profunda patología nacional y que entrapa su reconocimiento como comunidad.

12 Linneo no usa el concepto de raza sino de variedades. La especie *Homo sapiens* está dentro de la familia de los primates. Ver: Eduardo Bitlloch, "Ciencia, Raza y Racismo en el Siglo XVIII", *Ciencia Hoy*, Revista de Divulgación Científica y Tecnológica de la Asociación Ciencia Hoy, Volumen 6 - N° 33 - 1996, Argentina.

13 Cornelius de Paw en *Investigaciones filosóficas sobre los americanos* (1768-1769) concebía la idea de la diferencia biológica y ontológica de los indios americanos: (...) "una especie degenerada del género humano, perezosa, impotente, sin fuerza física, sin vigor, sin elevación del espíritu". Citado en, Lucía Boia, *Entre el ángel y la bestia*, Barcelona, Editorial Andrés Bello, 1995, p 82.

Ese origen naturalista del esquema linneano aplicado al género humano trajo, como sabemos, extremas consecuencias. Se asocia lo fisonómico a lo moral. El cuerpo responde a supuestos valores y conductas. La forma que tenga y el color que le corresponda a la persona enuncian su construcción interna. Tal esquema se convirtió en canónico y fue consolidándose al estudiarse al hombre como tal dentro del discurrir de la historia natural. Pero es con Georges-Louis Leclerc de Buffon (1707-1788) que el esquema naturalista se perfecciona con los siguientes elementos: (a) el clima, que explica el color de la piel, (b) la alimentación y (c) las costumbres. Estas ideas buffonianas son procesadas por los positivistas y los primeros espiritualistas peruanos en el siglo XIX.

Para los historiógrafos¹⁴, el racismo, entendido como una práctica social, comprende la hispana Limpieza de Sangre (s. XIV-XVII), las taxonomías naturalistas (s. XVII-XVIII) y el racismo científico (s. XIX). Este último es la configuración que envuelve a Palma. El punto de partida de la discriminación hispana es que ya no se basó en cuestiones religiosas sino que impuso un nuevo sistema de segregación universalizable por la raza. El origen étnico distinto (moro o morisco y judío) al español era considerado impuro, por lo tanto perjudicial. Incorpora un referente de discriminación que opera para garantizar la exclusión de sectores poblacionales que puedan desplazar la hegemonía política y discursiva. Luego, con la taxonomía naturalista, se contribuye a significar y relacionar lo científico con la práctica social y el constructo mental. Delinea y norma el orden de la naturaleza con el ser humano incluido y explicado. Kant no escapa, aun desde su ideología ilustrada, a esta posición: "La humanidad existe en su mayor perfección en la raza blanca. Los hindúes amarillos poseen una menor cantidad de talento. Los negros son inferiores y en el fondo se encuentra una parte de los americanos".¹⁵

Es Gobineau quien claramente sostiene que el mestizaje es degenerativo y que si no se le detiene, llevaría al final de la civilización. Esta idea parte de una visión estamental jerárquica que tiene a la *raza blanca* como superior. En su *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas*, publicado en 1853 y 1855,¹⁶ describe, a través

14 Un excelente artículo que resume y esboza esta trayectoria histórica es el de Max Hering Torres, "Razas: variables históricas", Revista de estudios sociales N° 26, abril 2007, pp. 16-27, Bogotá, Colombia.

15 Kant, I., *Physische Geographie*. En *Kants Werke*, Vol. IX Berlín: Walter de Gruyter; citado por Hering, *Op. Cit.*, p 8.

16 Ver: Conde De Gobineau, *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas*, Editorial Apolo - Barcelona, 1937.

de estudios comparativos, la inferioridad de las razas y el liderazgo que le corresponde a la raza blanca aria para evitar el derrumbe de la civilización humana. Los pueblos conquistados del mundo lo habían sido por dominio de la raza blanca, incluyendo a los mexicanos y los peruanos (incas). Esa constatación histórica era prueba clave de la hegemonía racial¹⁷. Lo racial determina la civilización, por lo tanto es crucial, ya que como organismo vivo, tiene un proceso de decadencia. Es el mestizaje el gran culpable de ese desmoronamiento de la sociedad, siendo el componente racial una tríada jerarquizada: la blanca, superior y racional; la amarilla, apática; y la negra, símbolo de completo declive e incapaz de razonamiento.

Es importante el señalamiento de Gobineau de la raza aria, la germánica, como el modelo de civilización¹⁸. Ciertamente este pensador racista abominaba del concepto de patria y nación como puntos de partida de unificación, ya que podían implicar unos lazos más fuertes que la sangre. Ciertamente esa teorización de la raza tuvo inevitablemente que ser antiliberal y antidemocrática. Es más, la democracia es vista como signo decadente¹⁹. Planteada la

17 Este texto recibe, desde América Latina, una fundacional y lúcida respuesta del haitiano Anténor Firmin en 1885, quien cuestiona el eurocentrismo y la seudociencia que lo avala como discurso. Ver: Joseph-Anténor Firmin, *The Equality of the Human Races: (positivist Anthropology)*, Translated from the 1885 French edition by Asselina Charles, Urbana-Champaign, University of Illinois Press, 2003.

18 Sobre este punto de la construcción del ario germánico como patrón de la civilización se considera a los relatos literarios alemanes como horizontes de prefiguración. Este mito de la raza aria surge en la etapa romántica, por lo tanto, en la exaltación de la nación. Ver: Esteban Tollinchi, *Romanticismo y modernidad, ideas fundamentales de la cultura del siglo XIX*, Río Piedras, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1989, p 841.

19 Gobineau, Le Bon y Chamberlain, este último más conocido en el siglo XIX, fundan el racismo científico. La constitución de una comunidad de la sangre, selecta, de raigambre histórica antigua y poderosa, tenía que mantenerse dominante en el orden social. Esta corriente reaccionaria cuestiona la viabilidad del proyecto moderno. Sin embargo, a diferencia de Gobineau, que abominaba del mestizaje, el inglés Chamberlain sí estaba convencido de la posibilidad de un mestizaje positivo entre razas selectas y apuesta finalmente por un pangermanismo. Esto tenía que llevarse a cabo necesariamente como higiene social pero su teleología sería la pervivencia de lo ario. Este autor había leído al Conde de Gobineau en las estanterías de su padre político, Wagner, amigo ideológico y difusor del galo. Esta línea es clave para comprender el espectro ideológico posterior del nazismo. Ver: Jean Touchard, *Fascismo y racismo, Historia de las ideas políticas*, Madrid, Tecnos, 1981.

plataforma anterior podemos ver que las propuestas raciales²⁰ de Palma no son creación propia ni proponen nada nuevo al asunto en la época decimonónica. Sin embargo, sus supuestos, deudores de las operaciones conceptuales decimonónicas racistas, no dejan de ser constantemente homogenizantes y de influir en la agenda política nacional:

(...)Alma colectiva que en realidad no existe, porque ella se forma cuando, después de muchos cruzamientos y selecciones, se ha llegado a constituir una raza homogénea que responda a un solo interés, a un solo ideal, a una sola aspiración; cuando el espíritu nacional palpita con la misma intensidad en la vida mental de los hombres, cuando se agitan a impulsos de tres elementos comunes que, como dice Le Bon, son las características de la unidad de alma en la vida colectiva de los pueblos: la igualdad de intereses, la de sentimientos, la de creencias. Y como cada raza siente en lo íntimo de su actividad bullir exigentes los intereses, sentimientos y creencias propios de ella, resulta que, mientras no se haga la fusión de ellas en

20 Una crítica desde la propia academia sanmarquina proviene apenas años después cuando Numa Pompilio Llona, en su tesis *El progreso social y la raza* (1909), dice: “Los apologistas de la raza redactan la sentencia de muerte para las razas débiles, el exterminio y la persecución sin tregua de los denigrados cuya podredumbre sería contagiosa; es preciso impedir los cruzamientos, que la sangre haría que es la buena sangre, dice Gobineau, la única que sostiene el edificio de la sociedad llegue a contaminarse porque entonces los rebaños humanos y no las naciones, vivirán adormecidos en su nulidad, como los búfalos rumiantes en las estancadas aguazales de las marismas pontinas. Nada más trágico ha podido concebirse. Que en nombre de la ciencia se pretendía destruir la humanidad porque no tiene sangre aria, felizmente, es la mayor locura”. Para esa posición enérgica frente al gobinismo, cuyo debate era de espectro mundial, Llona se basa en las últimas investigaciones científicas que van surgiendo para contradecir la cada vez más influyente teoría de la raza superior aria. Usa el evolucionismo para argumentar contrariamente a los apólogos del racismo. Luego de un brillante paseo desde Buffon, Linneo, Cuvier, Gobineau, Le Bon y Chamberlain, a quienes desmonta con solidez, concluye que es una cuestión de dominio cultural y que autorelata retóricamente su supuesta supremacía. Ver: Saetonne, Numa P. (1909). *El progreso social y la raza*. Tesis para optar el Grado de Bachiller. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú. Años después la visión extrema del racismo permanece en la academia universitaria, como con el caso del famoso educador Alejandro O. Deustua: “El Perú debe su desgracia a esa raza indígena, que ha llegado, en su disolución psíquica, a obtener la rigidez biológica de los seres que han cerrado definitivamente su ciclo de evolución y que no han podido transmitir al mestizaje las virtudes propias de razas en el período de su progreso (...)”. Citado en Nelson Manrique, “Algunas reflexiones sobre el colonialismo, el racismo y la cuestión nacional. Introducción”, *La piel y la pluma*, 1993, Lima, Casa Sur, pp 11-28.

el Perú, encima del lazo ficticio de la unidad nacional estará la acción profunda e invencible de las aspiraciones sordas de raza.²¹

1.3.1 *Los indios*

En la tesis, Palma enfoca sus formulaciones al pregonar la fuerza de las leyes de la naturaleza que deciden el futuro de las razas en el Perú. A pesar de su mayoría estadística a fines del s. XIX, los indios están condenados a desaparecer. Admite la gran base poblacional del indígena y que ésta forma el grueso de los habitantes peruanos. Pero la aceptación de su mayoría numérica más bien significa un obstáculo mayor para la forja de la nacionalidad peruana. Pasa a describir las supuestas debilidades del indio peruano:

1. Débil.
2. Precoz sexualmente.
3. Fanático.
4. Supersticioso.
5. Tímido.
6. Cobarde.
7. Servil.
8. Incapaz de razonamiento.
9. Sin aspiraciones.
10. Alcohólico.
11. Simulador e hipócrita.
12. Inadaptable.
13. Tendencia a lo sutil y pequeño.
14. Tristes y melancólicos.
15. Consume hojas de coca.

Estas características que Palma atribuye a los indios peruanos aseverarían un conjunto de referencias conflictivas para una nación que se imagina todo lo contrario. Su degradación moral y social es consecuencia de su inferioridad racial. Entonces es contraproducente mantener y menos aún auspiciar la permanencia de un sector de la sociedad que arrastra al colapso a toda la comunidad. Ni siquiera la instrucción puede salvarlos de ser una tara, dice leboneanamente. Es así que esta es inútil, ya que esa patología del alma colectiva le es intrínseca y los cambios en ella operan durante cientos de años. La instrucción apenas cambiaría lo superficial. No transforma esencialmente.

²¹ *El porvenir de las razas en el Perú*, p 142.

Es interesante cómo Palma diferencia los logros del Tawantisuyo como gestados por individuos como Manco Cápac y los Incas restantes²²; es decir, habría una diferencia en reconocer los avances en la civilización hechos por los Incas como tales y los Indios. Reconoce la labor hecha por la realeza imperial incaica mas no la de los indios comunes y corrientes.²³ Es decir, no es un logro de una cultura sino de unos cuantos prohombres.

"No fueron los *indios*, *miseros avejentados*, los que crearon ese imperio relativamente próspero, fue el espíritu de un hombre misterioso, de un sabio legislador, que quizá tuvo en su sangre algunas gotas de *sangre aria*, que quizá fue extranjero, que quizá surgió de esa misma raza desgraciada como una flor exótica, como una de esas inexplicables anomalías de la naturaleza que hace brotar un intelectual entre una generación de idiotas, y un idiota en una generación de intelectuales.²⁴" (Cursivas nuestras)

La atribución de un abanico defectivo e innegociable desconoce como interlocutor válido a todo ese sector.

"En resumen, la raza india es una rama degenerada y vieja del tronco étnico del que surgieron todas las razas inferiores. Tiene todos los caracteres de la decrepitud y la inercia para la vida civilizada. Sin carácter, dotada de una vida mental casi nula, apática, sin aspiraciones, es inadaptable a la educación, la que podría transformar, ya que no los caracteres esenciales de raza, siquiera los secundarios. El progreso de las naciones, más que la inteligencia, lo hace el carácter, y a este respecto el abismo que separa a la raza india de las razas perfectibles es enorme.²⁵"

1.3.2 Los españoles

Los considera superiores a los indígenas pero en franco proceso de degeneración. Esto último por desgaste histórico (la lucha con los moros)

22 Nelson Manrique atribuye principalmente el origen a una noción de racismo colonial que se disemina, atraviesa el siglo XIX peruano, hasta la actualidad. También atribuye la separación antagónica Inca-Indio a Sebastián Lorente. Ver: Nelson Manrique, *Op. Cit.*

23 Respecto a una lectura análoga está el texto de Cecilia Méndez, *Incas sí, Indios no: apuntes para el estudio del nacionalismo criollo en el Perú*, IEP, Lima, 1996, Documentos de Trabajo N° 56. Para la antropóloga la exaltación incásica y el desprecio a lo indígena configuraban dos tipos de indigenismo, así como era una estrategia de apropiación del relato de la aristocracia indígena para neutralizar su posible sentido político moderno.

24 Palma, *Op. Cit.*

25 Palma, *Op. Cit.*

y el mestizaje con la cultura árabe africana: “Físicamente el español conquistador es fuerte, nervioso, sano aparentemente, pero con los vicios de raza que resultaron de su cruzamiento con la raza africana, que, por ocho siglos, vivió en España”.

Dice de ellos que son soñadores, pomposos, exaltados, poco intelectuales, nostálgicos, volubles, pasionales: “Raza eminentemente pasional, no tiene dominio suficiente sobre sí misma para sujetar su vida a la norma del deber. El deber, el orden no tienen para la raza española más objeto que ser infringidos”. Para Palma, el demostrar el carácter oscilante de los españoles es una característica en tanto ayuda a penetrar en la interpretación del criollo peruano.

1.3.3 *Los negros*

Respecto a ello sigue la canónica e incuestionable posición de la inferioridad de este grupo social para legitimar su dominio y poder político y discursivo:

“Desde la constitución física (rostro de símido, brazos y dedos largos dispuestos para la aprehensión, cabello lanudo, mamas desprendidas, incisivos prolongados, órganos sexuales grandes) hasta las formas de la actividad psíquica y organización de la vida social, todo revela allí una inferioridad indiscutible, un abismo casi insalvable entre el *boschman* y el sajón o latino, distancia psíquica y fisiológica mayor que la que existe entre aquél y el antropoide. Esta raza inferior fue importada al Perú por Vaca de Castro, en 1555, para el trabajo de agricultura en la costa cuya rudeza no podía soportar la debilidad de los pobres mitayos.”

Reconoce el vigor físico para justificar su explotación. También describe su lujuria y fanatismo como vicios inherentes y, los considera como más adaptables a “la acción civilizadora de las razas indoeuropeas”.²⁶

Por eso, concluye: “La raza negra es una raza inferior porque no reúne las condiciones de intelectualidad y carácter que la sociología asigna a las razas perfectibles y predispuestas para constituir una nacionalidad próspera”.

26 Recordemos que Bruce le da una lectura desde la psicología respecto al propio origen negro de Clemente Palma.

1.3.4 Los chinos

Palma sostiene que los chinos²⁷ son la raza más deplorable y que su presencia es una clara indicación del declive social. La manera como iguala las diferencias culturales a decadencia son todo un catálogo de occidentalización. Es decir, el canon con el cual define la cultura es absolutamente Occidental. A sabiendas de una noción evolutiva del género humano, hemos visto la procedencia naturalista de esto; entonces hay una cúspide, representada por los modos de organización de Occidente y la monopolización de los valores civilizatorios. Así, todo proceso distinto es jerarquizado como degradante en tanto no corresponda a su referente. Por ello para justificar la descalificación usa toda una batería de características²⁸, mecanismos a usanza en estos casos, con los cuales identifica la supuesta inferioridad.

Lo que sigue pinta completamente la ideología de Palma:

"Frente a las costas de la América, y hacia el lado donde el sol agoniza, hay un imperio vastísimo, el imperio más vasto de la tierra, en el que vejeta estúpidamente una de las razas más viejas y más inútiles, que cuenta los millones de habitantes por centenares y que, sin embargo de ese gran poder colectivo que debía resultar por la acumulación de tantas energías individuales, es débil como una tribu infantil, débil como un gigante baldado y decrepito, incapaz de todo esfuerzo, incapaz de toda iniciativa y de toda actividad: es el imperio chino. Raza de una imaginación extravagantemente hiperbólica, de un espíritu eminentemente sutil, ha pasado rozando todas las formas del pensamiento filosófico sin llegar a ser una raza intelectual."

El impacto de la inmigración china en el Perú le lleva a descripciones como las siguientes:

"De allí que la sangre china, no renovada en tantos siglos, sea una sangre impura, enferma. El chino lleva en sus venas los gérmenes de repugnantes enfermedades que prueban lo que digo: esas

27 El primer grupo de chinos en el Perú, al cual se le denomina culíes, llega en 1849, para trabajar en la costa peruana en las plantaciones de caña y algodón, y reemplazar a los esclavos liberados de origen negro. La ley de inmigración era empujada por los hacendados costeros y cuya cabeza era Domingo Elías, el gran amigo de Lorente. Hasta 1879 se calcula que llegaron más de 100 mil chinos.

28 Las condiciones económicas y sociales en el Perú decimonónico no eran las adecuadas para un inmigrante europeo pero sí para uno chino o japonés. Ver: Chikako Yamawaki, *Estrategias de vida de los inmigrantes asiáticos en el Perú*, Instituto de Estudios Peruanos, 2002.

enfermedades son la tisis, la lepra y la elefantiasis, enfermedades que, como es sabido, son hijas de los vicios de sangre y de la debilidad y de la degeneración de las razas. El organismo moral del chino no puede ser superior; y en efecto, ni la inteligencia, ni el carácter de esta raza revelan un vigor mayor.”

Los chinos son considerados por Palma como el más bajo estrato social y el más perjudicial para la convivencia colectiva.

“La raza asiática importada al Perú muy posteriormente, ya en la época de la República, no pudo felizmente cruzarse con las razas mestiza y mulata. Su tipo repulsivo, su torpeza para adoptar el idioma español, su paganismo en las creencias, y más que todo eso, cierta instintiva repugnancia o desprecio alejó a los naturales del contacto sexual con estos infelices. La raza china que vino al Perú era aún más degenerada de la que he descrito anteriormente. Aparte de que salió para la inmigración de las castas inferiores más abyectas y pasivas, tenía un vicio asesino: la pasión del opio, pasión propia de razas enfermas, que sumerge a los individuos de un letargo constante, en un estúpido ensueño en el que sucumben las fuerzas físicas y la actividad mental. Para formarse una idea de la miseria de esta raza, basta penetrar a una de esas pocilgas, en que se agrupan y se estrechan monstruosas cantidades de chinos. Allí, donde sólo pueden vivir cómodamente diez individuos, se reúnen y viven ciento cincuenta, en una promiscuidad repugnante en la que estrangulan a la naturaleza. Entre las nubes de humo del opio, de ese veneno de la inteligencia, no se persigue sino una masa vaga de hombre de pesadilla revolcándose con ansias epilépticas sobre los jergones y el suelo, los ojos fijos en un ensueño extravagantemente hermoso que creen ver dibujarse en un punto del espacio: dando gritos roncós, mientras otros, movidos por una excitación enfermiza se entregan a infames contubernios sexuales, a un monstruoso androginismo.”

1.3.5 Los mestizos criollos

El permanente mestizaje en el Perú, según Palma, produjo, a pesar de las razas inferiores, un grupo de individuos que recogía tanto las virtudes como los vicios pero que se iba diferenciando conforme la predominancia racial. Además, la debilidad de lo indígena y lo negro hizo que la raza superior, la española, tuviera mayor presencia en el carácter final:

El mestizo resultó más o menos dispuesto a la vida civilizada según que por sus venas corría en más o menos cantidad la raza superior. En la misma medida era natural que se observara la ley de atavismo con

respecto de los defectos y virtudes de las razas correspondientes. Se acercaba a la india, y el mestizo era concentrado, tímido, cobarde; a la española, y era expansivo, audaz, valiente.

Entonces explica que las causas principales del mestizaje fueron: i) Baja densidad demográfica, ii) Una geografía compleja y enorme y iii) Pasividad de las razas inferiores. De ello el criollo peruano tiene, luego de su mestizaje, unas características que lo distinguen:

1. Bondad de genio, entiéndase como solidaridad, tendencia al heroísmo, hidalgo, leal.

2. Espíritu artístico.

3. Espíritu de desorden y anarquía, de heredad española y negra.

4. Falta de carácter, vehemencia de las pasiones, sensualidad y fanatismo; resultado de su origen multirracial.

Luego de haber presentado los elementos que componen el mosaico de los criollos comienza a plantearse el porvenir del Perú como proyecto de nación. Para ello desconoce como integrantes de ese proyecto a los indios, porque aparte de ser un obstáculo naturalizado habría que ejecutar acciones de exterminio. Su existencia es un verdadero atascadero para la posibilidad real del país.

"Los elementos inútiles deben desaparecer, y desaparecen. A medida que la civilización vaya internándose en la sierra y las montañas, el elemento indígena puro irá desapareciendo, como sucede en los Estados Unidos con los pieles rojas. El empuje lento de la civilización irá exterminando, poco a poco, esta raza infeliz, inepta e incapaz del desarrollo de mentalidad y voluntad propios de las verdaderas naciones. Habría un medio para ayudar la acción evolutiva de las razas: el medio empleado por los Estados Unidos; pero ese medio es cruel, justificable en nombre del progreso, pero censurable en nombre de la filantropía y del respeto a la tradición, algo arraigados ambos en el espíritu peruano: ese medio es el exterminio a cañonazos de esa raza inútil, de ese desecho de raza. Con otro carácter menos idealista y más práctico, con una superabundancia de población superior con que cubrir el vacío que dejaría esa raza infortunada, que de todos modos representa un recuerdo histórico, indudablemente que ese sería el medio más expeditivo."²⁹

Después de descartar como integrantes de una comunidad nacional al indio, hace lo mismo con lo negro, que acabará extinguiéndose por

29 Palma, *Op. Cit.*

absorción. Y los chinos también desaparecerían por su incapacidad de adaptación o si el gobierno peruano los expulsa.

Entonces los criollos quedan como los indicados para la conducción del Perú y los llamados a controlar el sistema de convivencia, además de plantear las direcciones políticas. Como hemos visto, Palma reconoce que hay algunas deficiencias en el carácter del criollo que deben ser resueltas necesariamente para el progreso. O sea, aceptada la hegemonía criolla y desterrada la inclusión de otros grupos sociales, entonces habría que mejorar los abismos en el carácter del criollo. Si asumimos que el carácter se forma con el mestizaje, y hemos mostrado que las razas peruanas que cohabitan el país carecen de virtudes para el progreso, entonces hay que buscarla en una raza extranjera.

“¿Por qué la República Argentina y hasta Chile son hoy naciones florecientes? Por el carácter. ¿Y por qué tienen carácter? Porque los elementos inferiores de raza entraron en poca cantidad en la constitución de su pueblo actual, y los superiores en más cantidad: en oleadas benéficas ha recibido la República Argentina la sangre italiana, inglesa, francesa y española. La Argentina es hoy una cosmópolis de todas las sangres superiores. Ellas se han fusionado, han formado un todo, algo heterogéneo, pero esa heterogeneidad en nada daña la unidad del espíritu nacional que cubre como una sábana todas las cabezas. En cambio hay en la Argentina más carácter que inteligencia, y eso basta para que la nación se constituya, se engrandezca, y sea considerada como la única nación civilizada de la América del Sur”(…) ³⁰.

“Es así, por cruzamientos sucesivos con las razas superiores que se forman los pueblos grandes. Chile, en grado inferior, ha pasado por igual proceso étnico: la raza inglesa ha influido poderosamente en la formación del elemento civilizado: la mayoría de las familias chilenas son de origen inglés, como se observa por los apellidos. El gaucho tiene menos de esa sangre, pero en cambio no se ha cruzado con el negro.”

Armado el tinglado solo le queda sugerir la inmigración como política de Estado para el progreso del país, condición forzosa, según Palma, que decidiría el progreso. Transcribo la arenga final, que es impresionante:

“La raza criolla en su valor de raza mediana, de raza inteligente y artística, está en excelentes condiciones para cruzarse con alguna

30 Palma, *Op. Cit.*

raza que le dé lo que le falta: el carácter. En mi humilde concepto, señores, creo que él puede dárselo la raza alemana. El alemán es físicamente fuerte: vigorizará los músculos y la sangre de nuestra raza; es intelectual, profundamente intelectual: dará solidez a la vida mental de nuestra raza, armonizará, en el cerebro de los escogidos, el sentimiento artístico, herencia de la raza latina, con el espíritu científico de los germanos; es sereno, enérgico, tenaz: será contrapeso a la vehemencia, debilidad e inconsistencia de los criollos. Es la raza alemana, en mi opinión, la que más beneficios hará en nuestra sangre desequilibrada; es la raza alemana con sus admirables condiciones de energía, moralidad y orden la que crearía, al cruzarse con la criolla, una generación equilibrada, dotada de carácter, de menos sensibilidad, pero con más respeto a la ley y al deber."

Con ello queda claro que la legitimación de lo criollo como lo hegemónico opera en términos de potente exclusión y determina el espacio sobre el cual el campo de batalla sociopolítico depende del relato y el discurso que lo modela.

Vemos entonces, para concluir, que Clemente Palma se inserta dentro del tópico naturalista, aunque no lo agota y recoge la retórica positivista para seguir ajustándose a la justificación de la clase peruana criolla dominante. Este modelo epistémico es además uno de índole moral cuya jerarquización respondió primero a un orden natural teológico y luego a un orden natural científico. En ambos casos se prioriza un sector social-cultural sobre los otros.

Es denodadamente colonial. De una dominación blanca, europea, peninsular, cuyos paradigmas configuraron la ordenación de las culturas sujetadas, encarnadas en los individuos nacidos y reconocidos como europeos, se pasó al mismo sistema social con cambios de los actores dominantes, en este caso, la clase criolla peruana, reconocidos ellos mismos como ciudadanos, que mantenía rasgos de color de piel y el mismo tópico de explicación del Perú. El discurso y las argumentaciones de Palma están plagados de una tradición autoritaria, excluyente y marcadamente racista. Tanto es así que llega a plantear el uso de sistemas de exterminación racial como política de Estado. Esta posición no es individual, sino más bien representativa de todo un sector que desde la Conquista hispana vio en los métodos de violencia el mecanismo de exterminio por excelencia. Es decir, hay un modo de comportamiento constantemente fundamentalista que privilegia un tipo de cultura sobre otra y busca su sujeción, cuando no su desaparición.

La reinscripción de Palma en el debate contemporáneo permite ir desanudando la trama del discurso sobre la nacionalidad peruana y sus

múltiples conflictos que se van destrabando en el análisis. Esta relectura y repensar sus controversiales escritos permiten polemizar directamente con un representante de un sector aún ahora hegemónico a nivel político, económico y simbólico. El racismo de la tesis palmista supone una fuente hegemónica de producción de conocimiento y periferiza otros puntos. Da un orden de aprehensión y de procesamiento. Constituye un poder que margina y establece una relación de dependencia perpetuando un estado colonial del pensamiento. Ello origina como consecuencia una naturalización de la subordinación, un estado de exclusión discursiva, y con ello hegemoniza las acciones posibles.

El esquema de discriminación subsiste a nivel discursivo y de prácticas sociales y está instalado en los espacios letrados y de este modo reproduce los patrones excluyentes manteniendo la continuidad del discurso colonial. Plantear, a través del estudio de esta tesis, una sistematización y relectura de los estados discursivos peruanos para demostrar que los sectores vulnerables y la pobreza no solo persisten por cuestiones socio-económicas sino también por un sistemático sojuzgamiento discursivo y una colonialidad del discurso y del imaginario. Por ello se procurará desinvisiblecer y reconocer los patrones según los cuales la asimilación de los conceptos y pulsiones discursivas se insertan constantemente en la historia peruana como consecuencia de la construcción persistente de un discurso excluyente, colonialista, logocéntrico y persistentemente racista. El horizonte filosófico que sirve de plataforma conceptual para que Palma teorice sobre lo racial muestra la genealogía que permite legitimar ideológicamente el aparato de exclusión.

Rubén Quiroz Ávila es candidato a Doctor por la Universidad Complutense de Madrid. Diploma de Estudios Avanzados (DEA) en la misma universidad. Becario de la Fundación Ford. Filósofo por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Premio de Ensayo de la Red de Estudios Sociales (PUCP). Director del Instituto de Investigación en Ciencias Humanas y Sociales de la Universidad Científica del Sur, Lima.

**Valor y experiencia valorativa en los escritos
de Augusto Salazar Bondy.
Momentos de su reflexión axiológica**

*Adriana María Arpini
CONICET, Argentina*

RESUMEN

Consideramos que la reflexión sobre los valores constituye un eje teórico-epistemológico en torno al cual se articulan otros temas propios de la reflexión de Augusto Salazar Bondy (Lima, 1925 – 1974), tales como sus concepciones acerca del hombre, la educación y la autenticidad de la praxis filosófica latinoamericana. Dado que estos temas encuentran sustento filosófico en aquella reflexión, se hace necesaria una detenida consideración de las principales tesis axiológicas del filósofo peruano, así como de los matices y desplazamientos que se advierten en su producción. Para ello consideramos oportuno esbozar cierta periodización de sus escritos axiológicos, teniendo en cuenta las diferentes acentuaciones que es dable reconocer en la evolución de los mismos.

Palabras clave

Valor, experiencia valorativa, lenguaje valorativo, dominación, liberación.

ABSTRACT

We believe that the reflection on values is a theoretical and epistemological axis, around which other issues are articulated in the reflection of Augusto Salazar Bondy (Lima, 1925 - 1974), such as their conceptions of man, education, authenticity of Latin American philosophy of praxis. These items are living in that philosophical reflection, so we need a careful consideration of the main axiological thesis of the Peruvian philosopher, and theirs nuances and movements. We consider appropriate to propose a periodization of his axiological writings, taking into account the different accents that can be recognized in the evolution of the same.

Key words:

value, value experience, language value, domination, liberation.

INTRODUCCIÓN

Los escritos sobre temas axiológicos producidos por Augusto Salazar Bondy entre 1959 y 1970 fueron reunidos por el autor en un volumen titulado *Para una filosofía del valor*, publicado en 1971. Dos trabajos posteriores: *Valor, cultura y sociedad* (publicado en *Expreso*, Lima, 13 de agosto de 1972, p. 23) y *Dominación, valores y formación humana* fueron publicados en 1974, en un volumen de la revista *Textual* dedicado a recordar la figura y la obra del filósofo peruano. Este último fue posteriormente recogido en el volumen *Dominación y Liberación: Escritos 1966 – 1974* (Lima, UNMSM, Facultad de Letras y Ciencias Humanas, Fondo Editorial, 1995). Sin embargo, el tratamiento de la cuestión no se circunscribe a estos escritos exclusivamente, sino que impregna la totalidad de su producción, particularmente la que está referida a cuestiones de filosofía práctica e historia de las ideas. Los matices y desplazamientos en la forma de explicar la cuestión axiológica surgen de la propia praxis filosófica del autor, es decir de una actitud constante de búsqueda de respuestas a situaciones concretas, así como de una visión crítica de la realidad sociocultural y autocrítica de las propias posiciones tomadas. Consideramos pertinente señalar dos inflexiones importantes en la evolución del pensamiento axiológico salazariano. La primera, puesta de manifiesto por el mismo autor, se produce en 1965, y permite diferenciar los escritos anteriores a esa época, en los que predomina un punto de vista fenomenológico-ontologista –que son objeto de análisis del primer apartado–, de los posteriores, en los que utiliza la metodología analítica con el propósito de abrir nuevas perspectivas de comprensión de la problemática de los valores –que son considerados en los apartados dos y tres–. Los textos en los que predomina el enfoque fenomenológico son: *La jerarquía axiológica* (1959), *Valor y objeto en estética* (1959), *El factor estimativo y antropológico en ciencias sociales* (1961), *La axiología de Francisco Romero* (1964). Hay que mencionar también otro texto, no directamente dedicado a temas axiológicos, pero sí relevante como marco epistemológico de estos temas; se trata de *Irrealidad e idealidad*, texto publicado en 1958 con la incorporación de algunas consideraciones que completan el texto original de la tesis doctoral, presentada en 1953. Su análisis acerca de *El problema del valor en el primer Wittgenstein* (1965) puede considerarse su escrito más relevante para comprender el tránsito de la perspectiva fenomenológica a la analítica. Sin embargo, el cambio de perspectiva comienza a gestarse con anterioridad en su estudio sobre *Tendencias contemporáneas de la filosofía moral británica* (1961).

La mayor parte de los trabajos compilados en *Para una filosofía del valor* incorporan el análisis del lenguaje como criterio epistemológico-metodológico para el tratamiento de diversos problemas: *Una hipótesis sobre el sentido valorativo* (1965), *El problema del sentido del lenguaje valorativo en la axiología contemporánea* (1966), *Objetividad y valor* (1966), *La experiencia del valor* (1967), *La dificultad de elegir* (1967/1968), *La plurivocidad de 'bueno'* (1967), *Razón y valor: el problema del fundamento en el debate axiológico* (1968), *Implicaciones axiológicas en la fundamentación de las ciencias humanas* (1968), *La exigencia estimativa* (1969). El enfoque analítico permite, según Salazar:

“Rigorizar el pensamiento y evitar muchas dificultades artificiales y soluciones equivocadas que son el resultado de los planteos de corte ontológico-especulativo, si se lo toma como una vía metódica con múltiples perspectivas, no excluye pasos teóricos más audaces y penetrantes en el sentido de una determinación óntica y del anclaje real de la problemática del valor”¹.

La última afirmación anticipa la segunda de las inflexiones antes mencionadas, que se produce en el lapso 1969 – 1970 y puede ser caracterizada como una nueva mirada sobre las cuestiones axiológicas. Mirada que surge como resultado de haber asumido tanto las problemáticas de la dependencia y la alienación, como la necesidad de explicitar la relación de éstas con la cuestión de los valores, a fin de impulsar una praxis filosófico-política liberadora. Los textos que evidencian esta torsión del pensamiento salazariano son *Confusiones axiológicas* (1969) y *Notas sobre la mostración del sentido estimativo* (1971). Cabe tener en cuenta que estos trabajos son contemporáneos de la polémica desatada a propósito de la publicación del volumen titulado *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, seguida por la incorporación de la problemática de la “cultura de la dependencia” como una temática filosófica específica. No es ajena a esta perspectiva una revisión de los propios criterios epistemológicos, que ha quedado plasmada, en parte, en un artículo donde recupera enseñanzas gaosianas: *Un tema de Gaos: abstracción y verdad* (*Dianoia*, 1970). A la última etapa de la producción axiológica del peruano corresponden escritos publicados en forma póstuma, en los que la cuestión del valor es analizada en relación con los problemas de la cultura, la dominación y la educación: *Cultura y dominación* y *Dominación, valores y formación humana*. Las tesis axiológicas que alcanzan expresión más acabada en esta etapa favorecen una mejor comprensión de la producción salazariana posterior a 1969/70.

1 Salazar Bondy, Augusto. *Para una filosofía del valor* (P.F.V.), “Introducción”, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1971, 11.

En síntesis, proponemos diferenciar tres etapas: en la primera predomina el punto de vista fenomenológico y comprende los escritos producidos entre 1958 y 1964; en la segunda prevalece el análisis del lenguaje valorativo y la revisión crítica de los resultados más relevantes de la filosofía moral británica y del primer Wittgenstein, e incluye trabajos producidos entre 1965 y 1969/70 aproximadamente; en los escritos posteriores a 1969/70 la cuestión de los valores y la valoración es puesta en relación con la problemática de la “dominación”, entendida como problema medular de toda comprensión axiológica.

1. Fenomenología del valor (1958 – 1964)

Atenderemos en este apartado a los escritos salazarianos producidos entre 1958 y 1964, en los que predomina una concepción fenomenológica del valor. Consideramos que la relevancia de estos escritos ha sido insuficientemente señalada en beneficio de la perspectiva analítica². Por nuestra parte sostenemos que la segunda inflexión en el pensamiento axiológico del peruano –que comprende los textos producidos a partir de 1969– puede enfocarse más adecuadamente si se profundiza en los problemas planteados en los primeros escritos.

1.1. El valor como cumplimiento del ser

En un trabajo acerca de *La jerarquía axiológica*, presentado en el IV Congreso de la Asociación Interamericana de Filosofía, reunido en Buenos Aires en 1959, Salazar presenta el tratamiento del tema en el marco de una teoría del valor como cumplimiento del ser, según la cual:

“El valor no es una instancia con contenido óntico propio, ni independiente de los entes valiosos, sean cuales fueren sus modos de constitución y sea cual fuere la región del ser a la que pertenecen, sino justamente la realización, el acabamiento ontológico de tales entes, variables de acuerdo con su constitución propia”³.

Según este criterio se pueden jerarquizar tanto los seres como los valores. Los primeros se ordenan de acuerdo al rango que les corresponde por su cumplimiento, atendiendo o bien a las notas intrínsecas inherentes a los objetos como tales, en cuyo caso se habla

2 Cfr. Sasso, Javier, *La ética filosófica en América Latina. Tres modelos contemporáneos*. Venezuela, Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos, 1987; Jorge Gracia et álter, *El análisis filosófico en América Latina*. México, Fondo de Cultura Económica, 1985.

3 Salazar Bondy, Augusto, “*La jerarquía axiológica*”, en: *P.F.V.*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1971, 166.

de “modos objetivos” de ordenación jerárquica; o bien subordinando el ente a otra instancia, principalmente el hombre, dando lugar a los “modos subjetivos”. Estos pueden, a su vez, ser considerados desde dos perspectivas: una tiene en cuenta la función que el objeto cumple en relación con el sujeto –se trata del cumplimiento del ser-para que adviene al ente por su relación con el hombre–; la otra surge cuando lo valioso entra en el horizonte de la conciencia por una constelación de fines cuya raíz está en el sujeto mismo –lo valorado aquí es el sujeto tal como quiere vivirse en el futuro–. Sería posible, según el autor, alcanzar un punto de vista superador e integrador de las jerarquías objetivas y subjetivas si se atiende a la significación ontológica del ente que es centro regulador de las jerarquías: el hombre. “Si se funda la superioridad humana sobre bases ontológicas (y no meramente psicológico-antropológicas), toda reducción de cualquier otra entidad a la suya podría ser interpretada como una promoción del ser... Hombre y mundo resultan ligados de este modo por lazos solidarios en la perspectiva del ser”⁴.

Por lo que hace a la jerarquía de los valores, advierte Salazar la necesidad de evitar la atribución de valor a los valores mismos y la confusión del valor con lo valioso. Para ello propone un principio de jerarquía que siendo inherente al valor, no pueda ser tomado como valor. Tal es la caracterización del valor como cumplimiento del ser. “Tal tesis –dice–, al establecer que el ser en su consumación funda en todos los casos el valor, hace posible explicar los desniveles ónticos que remiten a estadios de cumplimiento del ser”⁵. Hay varias maneras de cumplimiento del ser, de donde surgen las diferentes clases de valor: 1) los valores que puede poseer cualquier ente considerado en sí mismo, como valores que afectan a la exterioridad o apariencias: valores estéticos; o como valores que resultan del cumplimiento en la realidad: valor real de la verdad ontológica; 2) los valores humanos que implican el cumplimiento del ser del hombre o de otro ente en relación con el hombre: hedonísticos, vitales, económicos, sentimentales, teóricos, religiosos, jurídico-políticos, sociales, éticos; en conjunto fundan el *valor humano*; 3) los valores del hombre y de los demás entes, en su doble modo de valores de la irrealidad y de la realidad, son jerarquizados según una escala unitaria que es la del cumplimiento del ser en cuanto tal, cuyo horizonte es la universalidad; 4) la distinción entre valores medios y fines, de todos y de partes,

4 *Ibidem*, 174.

5 *Ibidem*, 175.

es incorporada a la consideración anterior en cuanto funciones que cumple el ente en orden al cumplimiento del ser.

La exposición de Salazar acerca de la jerarquía del ser y de los valores, así como la concepción misma de valor que subyace a la jerarquización, son pasibles de diferentes objeciones, algunas de las cuales son señaladas por el mismo autor en el momento de presentar el texto para su edición de 1971. Pero antes de considerar dichas objeciones, es conveniente poner en relación este texto con otros de la misma época, a fin de lograr una mejor comprensión de la concepción fenomenológico-ontológica del valor a la que se adscribe nuestro autor en los mismos.

Efectivamente, al tratar sobre el valor de lo *bello* –tomado como concepto genérico que cubre toda la gama de lo evaluativo estético–, Salazar llega a la conclusión de que el objeto alcanza condición de estético por ingreso al plano de la expresión. La expresividad sin mediación *del* objeto y *por* el objeto hace patente al ente en su manifestación más plena y amplia. El objeto se ofrece como una instancia insustituible, término final de una proyección espiritual que lo consuma empujándolo más allá de los límites del aquí y ahora fácticos. Pero se trata de una *trascendencia en la irrealidad*. Es decir que el objeto bello presenta el *status* ontológico-fenomenológico de la no-realidad:

“Un irreal con base sensorial, en el que se da el cumplimiento ideal de la finalidad ideal intrínseca de un ente por trascendencia de una carencia a una plenitud, por acabamiento en lo inmediato, sin efectividad alguna”⁶.

No se trata de considerar que el valor es indiferente al ente, tampoco de reducirlo a alguna instancia psíquica o trascendente, más acá o más allá del objeto mismo, sino de buscar el fundamento del valor estético en el ente tal como se da en cuanto *objeto estético*. Se trata, dialécticamente, del paso de lo inexpressivo a la expresión, de lo oculto a lo manifiesto, de lo dependiente a lo libre, de lo circunscrito a lo abierto, de lo informe a lo integrado según una legalidad tética que apunta a la universalidad concreta del paradigma. El tránsito de una carencia a un acabamiento implica un trascender del objeto, que perfila al valor como *cumplimiento* del ente.

6 Salazar Bondy, Augusto, “Valor y objeto en estética”, en: *PEV*, 184 – 185. El texto fue publicado originariamente en la revista *Literatura*, N° 3, Lima, 1959.

2.2. EL VALOR COMO MEDIDA DE LA TRASCENDENCIA: UN PUNTO DE COINCIDENCIA CON LA AXIOLOGÍA DE FRANCISCO ROMERO

Por otra parte, un estudio que Salazar dedica al pensamiento axiológico del pensador argentino Francisco Romero⁷, le da motivos para reafirmar las tesis ontologistas acerca del valor: “Para Romero –dice Salazar–, el valor puede ser comprendido gracias al concepto del trascender, o sea, como una función del ser”. De modo que el peruano hace suyas afirmaciones del argentino en el sentido de que hay “una correspondencia estricta entre metafísica y axiología”, y que “[e]l valor ... en cada instancia –entidad o actividad– es la dignidad que le corresponde por la trascendencia que encarna”. Esto en el marco de la afirmación del *status* objetivo del valor, que no puede ser considerado como un hecho subjetivo, ni como una propiedad particular. Sin embargo, a diferencia de la concepción scheleriana –con la que se halla emparentada la idea romeriana de la persona y del espíritu–, no habría lugar para el pluralismo de las materias axiológicas, ya que de acuerdo con la tesis central de Romero, que vincula valor y trascender, nos encontramos frente a un monismo axiológico. Esto es así en la medida en que el valor corresponde a la positividad del ser que es la trascendencia, lo que implica su unidad de esencia y de principio. Esta afirmación queda corroborada, también, por la caracterización de la propia posición ética que, según el argentino, es material y formal al mismo tiempo. Material por cuanto la actividad ética tiene un fin concreto, la proyección hacia la trascendencia y su colaboración con ella. Formal, por cuanto es posible formular un precepto ético fundamental que reza: “Obra de modo que la dirección de tu acto coincida con la dirección esencial de la realidad”. Por ende –concluye Salazar–, cuando Romero alude al fin concreto, se refiere a una instancia ontológica universal que funda también el principio formal de la acción⁸. Hasta aquí Salazar expone el pensamiento axiológico de Romero en su principal vertiente.

Sin embargo, reconoce que en ciertos textos de su primera etapa de producción, el filósofo argentino se expresa a favor del pluralismo

7 Salazar Bondy, Augusto, “La axiología de Francisco Romero”, en: P.F.V., 278 a 289. El texto fue publicado por primera vez en el volumen *Homenaje a Francisco Romero*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 1964.

8 *Ibidem*. 286 – 287. Las obras de Francisco Romero sometidas a análisis por Salazar Bondy son: *Papeles para una filosofía*, Buenos Aires, Losada, 1945; *Teoría del hombre*, Buenos Aires, Losada, 1952; “Trascendencia y valor”, en: *Filosofía contemporánea*, Buenos Aires, Losada, 1944; “Humanismo y educación”, en: *Ortega y Gasset y el problema de la jefatura espiritual*, Buenos Aires, Losada, 1960; *Filosofía de la persona*, Buenos Aires, Losada, 1944; *Qué es filosofía*, Buenos Aires, Columba, 1953.

axiológico, colocándose en el horizonte de la influencia scheleriana. Habría, entonces dos orientaciones que imponen alternativamente sus motivos, una vinculada a la tradición de la metafísica clásica, en la que ser y valor confluyen, revitalizada con la idea dinámica de la “trascendencia”; y otra enmarcada en el objetivismo idealista, que partiendo de Edmund Husserl, encuentra expresión cabal en Max Scheler y Nicolai Hartmann. Ahora bien, tal dualismo, de no hallar solución en una instancia superadora resultante de una reflexión sistemática, debe decidirse –en opinión de Salazar– a favor de la orientación monista, por ser la más afín a su reflexión en la etapa de madurez, tal como queda expresada en *Teoría del hombre*, donde los motivos monistas desplazan a los elementos pluralistas. En efecto, Romero no llegó a escribir el volumen sobre ética que proyectaba, de modo que su concepción axiológica no alcanzó expresión sistemática. Pero, el examen del tema a través de los diversos textos en los que quedó plasmado, permite afirmar que el concepto de “trascendencia” constituye la clave de la misma: todo lo real tiende a trascender, a salir de sí, sin dejar de ser lo que es; y ese impulso es mayor cuanto más alto es el estrato de lo real, llegando a ser absoluto en el “espíritu”. Así el valor queda definido como “la medida de la trascendencia”⁹. En este punto la reflexión de Francisco Romero se aproxima a la realizada por Salazar Bondy en su etapa fenomenológica. Para una mejor comprensión de la misma es necesario considerar otro texto del peruano: *Irrealidad e idealidad*¹⁰, que constituye, a nuestro juicio, el marco epistemológico de su concepción del valor en esta etapa.

1.3. La objetividad del valor como posibilidad ideal

En el texto antes mencionado, Salazar sostiene que la importancia ontológica y gnoseológica de la irrealidad deriva de que buena parte de la vida espiritual humana se desenvuelve en contacto con entes irreales, como el arte, la religión, la mitología, el derecho, incluso la actividad científica, todos y cada uno de los actos y situaciones del existir cotidiano. Pero ¿cuál es su significación filosófica?, ¿cuáles los límites de su vigencia ontológica y sus relaciones con el mundo real?, ¿qué función desempeña en el existir humano?, ¿qué problemas plantea la distinción entre el ente irreal y el ideal? Para responder a estas preguntas el autor comienza por analizar los resultados más importantes de las investigaciones sobre

9 Cfr. Francisco Romero, *Teoría del hombre*, op.cit.; Cfr. Ricardo Maliandi, “Axiología y fenomenología”, en: Victoria Camps, Osvaldo Guariglia, Fernando Salmerón (eds.), *Concepciones de la ética*, Madrid, Trotta, 1992. Pp. de 73 a 103.

10 Salazar Bondy, Augusto, *Irrealidad e idealidad (I.I.)*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1958.

el tema llevadas a cabo por Edmund Husserl, Nicolai Hartman y Jean-Paul Sartre. Realiza, luego, consideraciones críticas sobre los argumentos aducidos para sostener la diferencia de ambos tipos de objetos, y concluye en la exigencia de unificarlos, mostrando la identidad de su estructura objetiva fundamental y de su comportamiento frente al conocer.

A diferencia de los objetos reales, que son existentes, tanto los objetos ideales como los irreales son considerados no-existentes. Los objetos ideales se caracterizan porque son intemporales, inespaciales, universales, no tienen conexión causal, no son dados a la experiencia sensible sino que su conocimiento es apriorístico, no son simples correlatos intencionales de los actos –es decir que su ser no se agota en el ser pensado– sino que poseen una trascendencia estricta por respecto a las vivencias en las cuales estos objetos son mentados y eventualmente intuitos. Además, para Husserl los objetos ideales, en cuanto esencias, se ofrecen a una intuición apodíctica. La evidencia apodíctica –evidencia en sentido estricto– es una conciencia dóxica posicional que da adecuadamente su objeto excluyendo el *ser de otra manera*. Es decir que en la intuición esencial el sujeto tiene acceso a un mundo de estructuras *a priori* de contenidos y relaciones válidas universalmente, cuyo modo de ser se diferencia radicalmente de la contingencia y la facticidad propia del mundo real. Dada la invariancia de su estructura óntica, los objetos ideales son también necesarios. De este modo se establece la distinción entre contingencia real y necesidad ideal. Sin embargo, para Hartmann es posible afirmar una necesidad y una contingencia especiales relativas a la esfera del ser real y a la del ser ideal. Por lo que hace a la esfera de lo ideal, a diferencia de la de lo real, ella está escindida en una pluralidad de sistemas paralelos, por donde se introduce la contingencia del ser ideal, como lo demuestra la existencia de varias geometrías. La necesidad del ser ideal queda, en esta perspectiva, reducida a ciertas estructuras y relaciones internas, y no vale para la esfera en su totalidad. Consecuentemente Hartmann niega la existencia de una intuición esencial, pues ningún criterio puede garantizar que el sujeto cognoscente se halle en posesión de una auténtica evidencia objetiva, libre de intromisiones de elementos extraños a la objetividad y capaz de certificar la verdad del conocimiento. Con esto no se niega la certidumbre propia del conocimiento ideal, sólo la certidumbre absoluta del saber eidético. Queda, pues, abierta la posibilidad de la ilusión¹¹. Esta

11 Cfr. I.I., 30 – 45. Los textos de Husserl en los que se apoya el análisis salazariano son: *Ideas I*, Trad. de José Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 1949; *Investigaciones lógicas*, inv. III, Trad. de M. Morente y J. Gaos, Madrid, Revista de Occidente, 1967 y *Meditaciones cartesianas*, § 34, Trad. de José Gaos y Miguel García-Baró, México, Fondo de Cultura Económica, 1986. Los textos de Hartmann son: *Zur Grundlegung der Ontologie y Möglichkeit und Wirklichkeit*, traducidos al español como *Ontología I y II*, respectivamente, Trad. de José Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 2º ed. 1986.

divergencia de opiniones en cuanto a la necesidad, contingencia y evidencia esencial constituyen el punto neurálgico de la ontología del ser ideal y el punto de partida para la revisión que realiza el peruano acerca de la distinción entre ser ideal y ser irreal.

Los objetos irreales se caracterizan por ser intencionales, es decir que su ser no reposa en sí mismo sino que se agota en la intención de una vivencia, nace y muere con ella, es un *ser para mí*, y en este sentido un ser impropio. No son, por tanto, objetos propios de conocimiento, consecuentemente no es posible fundar en ellos la verdad o falsedad de un aserto. A pesar de que carecen de ser en sí, poseen según Hartmann la propiedad de *ser por sí*. Esto los acerca a los entes ideales que se caracterizan por poseer autonomía –es el caso de la ‘idealidad independiente’ de Hartmann¹²–. Si se hace hincapié en la espontaneidad y libertad de que goza la conciencia en la constitución de los entes irreales en general, entonces se puede ir más lejos todavía –afirma Salazar– y considerar que en el mundo de lo irreal toda síntesis entitativa es creada; es decir que ocupa una posición intermedia entre la síntesis *a posteriori* (constituida a través de la experiencia perceptiva) y la síntesis *a priori* (constituida por la intuición intelectual).

Además, los entes ideales e irreales presentan ciertos caracteres comunes: son independientes del tiempo y del espacio y carecen de individualidad. Esto es más fácil de aceptar respecto de los entes ideales que de los irreales, sin embargo los entes irreales carecen de individualidad rigurosa, pues tanto por su ambigüedad como por su pobreza esencial les falta la determinación cabal que es condición de la individualidad. No tienen identidad singular, sino sólo aquella que les cabe en sus diversos niveles de determinación: la identidad de la especie. Tampoco están sujetos a conexiones causales.

En resumidas cuentas, dentro de esta línea de pensamiento la diferencia entre idealidad e irrealidad “es claramente establecida por el hecho de que los objetos ideales poseen una trascendencia, un ser en sí que funda su carácter de objetos de conocimiento, y una legalidad estricta que la intuición hace patente..., en tanto que estos caracteres faltan en los objetos irreales”¹³. Precisamente esta afirmación es puesta en entredicho por Salazar Bondy, cuya investigación viene a demostrar la unidad del ser ideal material y del ser irreal puro. Para ello muestra, en primer lugar,

12 Hartmann distingue la ‘idealidad adherente’ de la ‘idealidad independiente’; a ésta pertenecen los entes ideales que no se presentan como inherentes a alguna cosa o que no reposan sobre ella como su esencia, tales los entes lógicos, matemáticos y los valores.

13 *I.I.*, 67.

que el enfrentamiento entre el ser en sí de lo ideal y el ser intencional de lo irreal no puede ser aprobado por el examen de los modos de dación de ambos, pues esos actos son coincidentes; en segundo lugar, la apelación a la correspondencia con la realidad de los entes ideales no puede servir de hilo conductor para determinar su ser en sí, pues falta en buena parte de ellos; el recurso a la invariancia de las determinaciones ideales y a la variación de las estructura irreales se muestra ineficaz al comprobar que éstas presentan un núcleo esencial y un margen irreal; por último, la apelación a la necesidad de las conexiones eidéticas y la contingencia de las estructuras objetivas irreales se muestra insostenible porque las conexiones materiales, tanto en el orden de las esencia morfológicas –estudiadas por las ciencias descriptivas– como en el de las exactas –estudiadas por las matemáticas–, carecen de auténtica necesidad interna y deben ser consideradas como contingentes. La estricta necesidad vale sólo para las relaciones analíticas, carentes de toda determinación de contenido, y que por lo tanto son aplicables igualmente a materias ideales y a las supuestas materias irreales. Si, además de esto se toma en cuenta que los principales rasgos de los objetos ideales pertenecen también a los objetos irreales, entonces es necesario concluir que conforman un solo tipo de objetos: los entes *no-reales*. La extrañeza que esta conclusión puede acarrear se debe a “una sobrevaloración de los resultados cognoscitivos que las ciencias matemáticas y eidéticas son capaces de obtener del tratamiento de su contenido objetivo en el modo de los enunciados de validez apriorística. Cuando se toma conciencia de que estas ciencias tienen su punto de partida en una definición libre de sus objetos, ya no puede parecer extraño que aprehensión de objetos ideales y vivencia imaginativa sean parientes y que, correlativamente, sus objetos lo sean igualmente”¹⁴. Por otra parte, la independencia de la realidad no significa necesariamente la no correspondencia de la estructura objetiva con el mundo real; pues ésta no puede ser anticipada y ha de definirse en una ulterior verificación experimental.

En actos tales como la abstracción, la generalización, la ideación, aquellos que en base a contenidos perceptivos se intuye un objeto artístico, aquellos en los que se constituyen entes matemáticos, especulaciones filosóficas, elaboración de imágenes mentales y de ficciones, creación artística en general, lo central y determinante es “la proyección intencional a un contenido objetivo tomado como *posible*... La conciencia de lo no-real como tal es un momento original presente en todas estas vivencias y

14 I.I., 127.

separable de sus varias derivaciones y complementaciones: *es el intuir la consistencia de un ente como una posibilidad, entre infinitas, de estructuración objetiva*"¹⁵. En este tipo de vivencia, la conciencia suspende toda posición de existencia, se convierte en un mirar neutro dirigido a la consistencia del objeto, a su estructura en cuanto posibilidad de ser. Nada existencial corresponde a la conciencia neutra por el lado del objeto, puesto que la existencia es indiferente. En unos casos la conciencia los aprehende a través de la experiencia, en otros se proyecta hacia ellos elaborando espontáneamente los datos de las estructuras ya aprehendidas, pero en ambos casos la objetividad es descubierta como una *posibilidad ideal más* dentro de la totalidad inagotable de posibilidades que ofrece el ser. De ahí que sea falso afirmar que a los entes no-reales les corresponde un ser simplemente intencional. Al contrario, una posibilidad ideal puede ser aprehendida en múltiples actos; una vez fijada puede ser reiterada indefinidamente en el conocimiento y, si la mirada se aparta de ella, puede aguardar en sí misma hasta ser nuevamente objeto de conocimiento. Su ser es, pues, tan auténtico como el de los entes reales.

En relación con la abstracción –entendida como categoría que exige un correlato, es decir que, a diferencia de lo concreto, lo abstracto remite a lo incompleto y no íntegramente determinado de ciertos entes–, los objetos no-reales no pueden identificarse sino por referencia a un correlato concreto, aquello en relación con lo cual están en defecto. Dicho en otras palabras “un ente no-real es posible en tanto que deja abierta ... la compleción de su consistencia en otro ente que pertenece a distinto nivel pero que está vinculado esencialmente al primero”¹⁶.

En síntesis, la unificación de idealidad e irrealdad se muestra concordante con la descripción de las vivencias por la que todo contenido objetivo considerado con abstracción de su existencia es un ente no-real, exista o no exista un correspondiente en la realidad, en cuyo caso se trataría de la verificación de la existencia y no de la vivencia del ser ideal. La única distinción válida es la que se funda en la diferenciación de las estructuras formales analíticas y las materiales sintéticas; se puede eventualmente llamar a las primeras ideales, pero como una clase especial en el dominio de la no-realidad.

A la luz de estos resultados, es posible redondear la concepción fenomenológica – ontológica del valor que Salazar suscribe en la primera etapa de su producción. En efecto el valor es una clase de ente cuyo *status* ontológico-fenomenológico consiste en la no-realidad. El valor es

15 *II.*, 130.

16 *II.*, 136,

susceptible de ser aprehendido mediante una peculiar intuición en la que se presenta la consistencia del ente como posibilidad ideal. Esto es como apertura o proyección –trascendencia– hacia un correlato concreto, por referencia al cual encuentra su compleción en otro nivel, sin que ello implique mutación o pérdida de su esencia. En otras palabras se trata de un trascender en que el valor se manifiesta como cumplimiento del ente.

Según la clásica teoría de los objetos, éstos se dividen en dos grupos. Por una parte están aquellos que se caracterizan por el ser; entre ellos se encuentran los objetos reales y los ideales. Por otra parte están aquellos que no pueden caracterizarse por el ser y suelen ser denominados como irreales; entre estos se encuentran los valores, de los cuales solo puede decirse que valen. Ahora bien, a diferencia de esta concepción tradicional, Salazar sostiene que tanto los entes ideales como los irreales pertenecen al ámbito de la no-realidad, lo que no implica menoscabo de la objetividad de estos entes. Su objetividad es caracterizada como *posibilidad*.

Con tal concepción el filósofo peruano se hace eco de una filosofía del valor que, en la primera mitad del siglo XX, constituyó una de las vías más originales para la resolución de problemas morales: el objetivismo axiológico, cuyos antecedentes se encuentran en Franz Brentano y Edmund Husserl, y alcanza expresión acabada en Max Scheler y Nicolai Hartmann. Uno de los conceptos centrales de esta orientación axiológica es el de “intencionalidad”, introducido por Brentano para caracterizar la conciencia, de modo que todo acto psíquico está siempre dirigido a un correlato objetivo, aunque no sea real. También para Husserl, la intencionalidad es la base de una ciencia de las esencias. En este contexto el valor es caracterizado como correlato intencional del acto valorante¹⁷. Sin embargo, esta orientación de la filosofía del valor recibió duras críticas, tanto de existencialistas como de científicos, que atacaban la pretensión de fundar los principios morales a partir de la intuición. Efectivamente, como ha afirmado Ricardo Maliandi, “el recurso a la aprehensión emocional-intuitiva de los valores era, sin duda, ingenuo e insuficiente para garantizar la validez intersubjetiva de tales principios”¹⁸.

17 Cfr. Franz Brentano, *Psicología desde el punto de vista empírico y Origen del conocimiento moral*, trad. de Manuel García Morente y Xavier Zubiri, en: Julián Marías, *La filosofía en sus textos*, vol. II, Barcelona, Labor, 1950; Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, trad. de José Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 1949; Max Scheler, *Ética, nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, trad. H. R. Rodríguez Sanz, Madrid, Revista de Occidente, 2 vols. 1941 – 1942; Nicolai Hartmann, *Ontología I y II*, trad. de José Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 1954.

18 Ricardo Maliandi, “Axología y fenomenología”, *Op. cit.*, 73.

Salazar Bondy se hace cargo de las insuficiencias de una teoría fenomenológica del valor y, sobre todo a partir de sus estudios acerca de la filosofía moral británica, buscará formas alternativas de superar esas insuficiencias sin renunciar a los resultados positivos que una ontología del valor puede aportar. Las objeciones que el mismo Salazar formula –anotadas a pie de página en la edición de 1971 de los trabajos que hasta ahora hemos analizado– son las siguientes: En primer lugar objeta la concepción del valor como realización o acabamiento ontológico de los entes, porque se produce la identificación semántica entre los términos valorativos y la noción de cumplimiento del ser, la cual no se libra del argumento de la reiteración ni de la falacia reduccionista –siempre es posible calificar de bueno al cumplimiento del ser, y la derivación del valor a partir del cumplimiento ontológico cae bajo la guillotina de Hume–. Además, es necesario evitar las aporías que obstaculizan el esclarecimiento axiológico y la confusión entre cuestiones semántico-axiológicas y de fundamentación para no caer en pseudoproblemas. No obstante, es posible un aprovechamiento de las tesis expuestas traduciendo las implicaciones ontológicas del intento de jerarquizar los valores a través del *concepto de cosa buena en su género*; desde una perspectiva normativista combinada con un punto de vista crítico-trascendental sobre el fundamento. Estos son los elementos sobre los cuales trabaja nuestro autor en los escritos producidos entre 1965 y 1969. Alrededor de esta última fecha se produce la segunda inflexión en su pensamiento axiológico, cuando Salazar busca superar las insuficiencias del análisis lógico mediante una concepción de los valores como trascendentales de la acción, concepción que no resulta ajena una revisión crítica y reformulación de los principales motivos del objetivismo axiológico. De este asunto nos ocupamos en el siguiente apartado.

2. Análisis del lenguaje valorativo (1965 – 1970)

2.1. La filosofía moral británica y el primer Wittgenstein

Tendencias contemporáneas de la filosofía moral británica fue escrito por Salazar en 1961 y puede ser considerado como un preámbulo indicativo de la tonalidad predominante en su producción axiológica comprendida entre 1965 y 1970. Se trata de un extenso trabajo dedicado a estudiar las principales teorías axiológicas que, apoyándose en el análisis del lenguaje, se desarrollaron en Gran Bretaña durante el siglo XX a partir de la obra de G. E. Moore, *Principia Ethica* –publicada en 1903–, teniendo en cuenta tanto la vertiente objetivista como la subjetivista.

El filósofo de Cambridge considera que si bien el problema ancestral de la ética consiste en determinar en qué consiste la “buena conducta”,

poco se ha reparado en que el componente principal de esta expresión es el término 'bueno' y que, por lo tanto, la determinación del uso de esta palabra es condición fundamental para la construcción de una ética filosófica. Quedan así definidos dos ámbitos problemáticos: por una parte, una cuestión ético-valorativa ¿en qué consiste lo intrínsecamente bueno?; por otra parte, una cuestión práctica, ¿qué debemos hacer? Moore combate las posiciones subjetivistas y naturalistas, así como las metafísicas, y sobre la base del análisis del lenguaje ético extrae la evidencia de que los enunciados valorativos tienen un referente objetivo. Con respecto a la primera problemática, Moore establece el concepto de lo 'intrínsecamente valioso', es decir de lo 'bueno en sí mismo', cuyo valor no depende del sujeto valorante ni está condicionado por las circunstancias; se trata de lo que podríamos calificar como autarquía de la cosa valiosa. Su *status* ontológico es el de una propiedad simple que sólo se conoce por intuición directa. No puede ser reemplazado por ninguna propiedad descriptiva, ni interpretado en términos de propiedades naturales, de lo contrario se incurriría en el principal vicio lógico que invalida a casi todas las teorías axiológicas, la *falacia naturalista*. Tal falacia consiste en reducir los valores a otras propiedades, como el placer, el interés o la adaptación al medio, confundiéndolos con éstas y estableciendo una equivalencia entre ellas y el valor, con lo cual se cambia subrepticamente el asunto de la axiología. Esto sucede tanto en las axiologías naturalistas como en las metafísicas que intentan reducir el valor a una instancia supraempírica. Ahora bien, a partir de estas premisas Moore extrae una conclusión paradójica en cuanto a la esencia del valor, pues por una parte lo valioso no es una cualidad intrínseca como lo son las propiedades naturales del objeto, pero por otra parte, en cuanto depende de ellas y solo de ellas, le corresponde el *status* de lo intrínseco.

Con respecto al problema práctico de cuál es la conducta moralmente buena, Moore sostiene que ésta se determina de acuerdo con las consecuencias que de ella se deriven, con lo cual se coloca en la línea del utilitarismo. Se trata de un utilitarismo ideal pues siendo el 'valor intrínseco' elemento explicativo último, la conducta humana debe propender a realizar el mayor bien intrínseco en el mundo. Ahora bien, no existen evidencias definitivas acerca de cuál sea la acción correcta en cada caso; en esto estamos sujetos a la probabilidad y a la determinación aproximativa mediante la elaboración circunstancial y gradual de los datos disponibles.

Entre los intuicionistas británicos que, con variaciones, siguen la línea de Moore –Hastings Rashdall, John Laird, A. C. Ewing–, es este último quien tiende un puente entre las doctrinas como las de Moore y

los utilitaristas, de un lado, y las de los deontólogos, de otro. A diferencia de los intuicionistas, Ewing no cree que el concepto de lo bueno sea irreducible, ya que puede ser reducido al concepto de *deber ser* (*ought*), de modo que “bueno es aquello respecto de lo cual debemos tener una actitud positiva”¹⁹.

Los deontólogos –entre los que se cuentan H. A. Pichard²⁰ y Davis Ross– son también objetivistas y afirman que los predicados morales como bueno, justo, recto, son determinaciones que existen por sí, aunque no son propiedades naturales ni pueden derivarse de ellas. El criterio para la evaluación moral de la conducta consiste en la adaptación a la norma, al principio del deber. Dicho principio se aprehende directamente, con la fuerza de evidencia que tiene el conocimiento intelectual. La validez de los enunciados morales no se obtiene por inferencia, sino que es percibida inmediatamente en la intuición. Atendiendo a sus lineamientos generales, el deontologismo es deudor de la ética kantiana en cuanto considera que no es el bien logrado, sino la estructura legal de la conducta lo éticamente importante. Mientras que el concepto de lo bueno es equívoco y se presta a variaciones, la intuición ética logra mejores resultados cuando se refiere a lo correcto y al deber. De ahí que puedan sostener el objetivismo ético sin necesidad de asegurar un *status* objetivo para los valores. Esto explica, también, una disparidad señalada por Salazar, en la medida que afirman la tesis objetivista en ética e interpretan de modo subjetivo los fenómenos y enunciados estéticos, sin cuidarse de la coherencia sistemática en el dominio del valor.

En abierta oposición a las concepciones objetivistas se encuentra el subjetivismo, corriente que entronca con la tradición empirista británica y que tiene en Bertrand Russell uno de sus más caracterizados defensores. Russell²¹ sostiene que los deseos confieren valor a las cosas, interpretando el valor como una cualidad relativa al sujeto. Así, lo bueno moral resulta una secuela de las vivencias experimentadas por el sujeto antes que una propiedad de determinadas acciones. Lo bueno y lo malo pertenecen al dominio de las vivencias y no al de las verificaciones fácticas. Es un error hablar de juicios morales verdaderos o falsos, pues ellos no son susceptibles de verificación, aunque en un escrito de 1954

19 Ewing, A. C. *The Definition of Good*, New York, The MacMillan Co., 1974: 112 – 117. Citado por: Salazar Bondy, A. “Tendencias contemporánea en la filosofía moral británica”, en: *P.F.V.*, 237.

20 H. A. Pichard fue el primero en defender el punto de vista deontologista en su artículo “Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?” (1912), Citado en: *P.F.V.*, 138.

21 Russell, B. *What I Believe*. New York, E. P. Dutton, 1926.

Russell²² acepta la existencia de proposiciones éticas susceptibles de ser consideradas verdaderas o falsas; sin embargo –señala Salazar–, se trata de enunciados empíricos acerca del comportamiento social o humano común, definiciones de términos éticos o proposiciones derivadas. En ningún caso se trata de enunciados de valor en sentido estricto. No obstante, el mismo Russell no considera que de sus afirmaciones pueda deducirse la negación del deber y del bien, pues ellas no anulan el concepto de *obligación*, solo exigen interpretarlo en términos nuevos, estos es, en términos de vivencias personales. Hacerse cargo de los deseos y trabajar sobre ellos es condición para el éxito de la educación moral y la orientación de la conducta social. Pero lleva a diferenciar tipos de deseos: algunos son egoístas y otros más generales, impersonales y generosos, lo cual genera no pocos problemas en la posición subjetivista.

Por su parte, Alfred J. Ayer rechaza tajantemente el objetivismo y descalifica al subjetivismo. Define su posición filosófica como un empirismo radical y, dentro de ese marco, la teoría del valor es denominada unas veces como emotivismo axiológico, otras como nominalismo o escepticismo axiológico, o bien imperativismo²³. En la perspectiva del análisis del lenguaje, Ayer muestra que los enunciados de valor en tanto son significativos son enunciados científicos ordinarios; si no los son, se trata de simples expresiones de emociones que no pueden ser ni verdaderas ni falsas. Así queda puesta en entredicho la existencia de genuinas proposiciones sintéticas de tipo moral. Dentro de este planteo los conceptos éticos y axiológicos son inanalizables e irreducibles a conceptos empíricos; son *pseudoconceptos*. Los enunciados de valor tienen función emotiva y retórica. Están destinados a provocar ciertas emociones y reacciones en el oyente y estimular la acción. De las tesis del emotivismo axiológico de Ayer se desprende que todo intento de justificar una teoría metafísica acerca de la existencia de un mundo de valores, diferente del mundo de los hechos, parte de un análisis psicológico o sociológico de los conceptos, los cuales requieren de una investigación lógico-lingüística con miras a su esclarecimiento y depuración. Si bien esta posición radical significó una saludable reacción contra las exageraciones especulativas y las confusiones del psicologismo, sin embargo implicó un abandono casi total del uso común del lenguaje valorativo. Dentro del mismo ambiente del análisis lógico-lingüístico han surgido intentos de superar el emotivismo axiológico y abrir nuevos cauces a la reflexión ética.

22 Russell, B. *Human Society in Ethic and Politic*. (1954). Traducción al español: *Ética y política en la sociedad humana*. Buenos Aires, Hermes, 1957.

23 Ayer, A. J. *Language, Truth and Logic*. New York, Dower, 1936. Traducción al español: *Lenguaje, verdad y lógica*. Buenos Aires, EUDEBA, 1965.

Los nuevos planteamientos éticos surgen bajo la influencia de la filosofía lingüística de cepa wittgensteiniana. Los investigadores que se destacan en el período de posguerra son: Stephen Toulmin, de Cambridge, así como P. H. Nowell-Smith y Richard Hare, de Oxford. Toulmin intenta responder a la pregunta: ¿qué clase de argumentación podemos aceptar como válida en respaldo de las decisiones morales?²⁴. En su revisión del objetivismo, el subjetivismo y el emotivismo, Toulmin encuentra que ninguna de esas posiciones ha abordado el problema de la validez racional ética. No se han preguntado qué se quiere decir cuando se afirma que un argumento es una “razón válida” para la acción moral. Las tres posiciones parten de una premisa falsa, aunque de ordinario no formulada, que consiste en afirmar que si hay una contradicción entre dos personas, debe haber por lo menos una propiedad de algún tipo sobre la cual se contradigan; de otro modo el juicio no va más allá del estado psicológico del sujeto hablante. Pero, aunque es cierto que allí donde hay un desacuerdo ético entre las personas existe una contradicción, aquello sobre lo que se contradicen no es algo físico o psicológicamente ‘concreto’ o ‘sustancial’. La contradicción que se plantea es la existencia o no de una ‘buena razón’ para llegar a una determinada conclusión ética más bien que a otra. Por tanto, en lugar de complejos sistemas interpretativos, Toulmin aboga por la modesta tarea de descripción de los conceptos morales en vistas a obtener mejores resultados para entender la experiencia ética y juzgar sobre la validez de nuestras decisiones. Su aporte consiste en la recuperación de las categorías de validez lógica y verdad que habían sido desterradas de la filosofía moral por la crítica neopositivista.

Por su parte, tanto Nowell-Smith como Richard Hare contribuyen desde el análisis del lenguaje al esclarecimiento de confusiones morales y de la lógica de los imperativos, respectivamente. Sin embargo, en última instancia, en el momento de responder a la pregunta ¿qué debo hacer?, o de decidir los principios prescriptivos de la conducta, ambos autores remiten a la intervención activa de los sujetos singulares, en cada circunstancia concreta de su vida, de acuerdo con sus propias convicciones²⁵. Por esta razón –según Salazar– los principios morales pierden fuerza de convicción, aunque no queda anulada la posibilidad de una universalidad de aceptación. También hace notar el peruano la necesidad de cobrar

24 Cfr. Toulmin, Stephen. *An Examination of the Place of Reason in Ethic*. Cambridge University Press, 1960. Versión en español: *El puesto de la razón en la ética*. Traducción de I. F. Ariza, Madrid, Alianza, 1979.

25 Cfr. Nowell-Smith, P. H. *Ethics* (1954); Hare, Richard, *The Language of Morals*. Oxford, Oxford, University Press, 1964. (Primera edición: 1952).

conciencia de los límites inherentes a toda filosofía lógica, que son los límites históricos de los lenguajes mismos; de lo contrario la crítica ética basada en el análisis corre el riesgo de conceder vigencia universal a conclusiones que son válidas solo para determinados lenguajes.

En síntesis, los principales rasgos de la filosofía moral británica señalados por Salazar son: 1) El interés dominante por la práctica concreta, al punto que una teoría resulta objetable si la práctica cotidiana, por ingenua que sea, la desmiente; 2) La aspiración a adoptar en el ámbito de la filosofía moral procedimientos tan seguros como los de la metodología científica; 3) La oposición a las fundamentaciones metafísicas; 4) La preocupación por el análisis del lenguaje desde una perspectiva lógica; 5) La atención a las motivaciones hedonistas y utilitaristas de la práctica.

El *status* del valor había sido caracterizado por Salazar, desde la perspectiva ontológico-fenomenológica, como realización o acabamiento de los entes de acuerdo con su constitución propia, cuya objetividad se descubre como posibilidad. Sin embargo esa caracterización resulta limitada por la imposibilidad de superar la confusión semántica entre los términos valorativos y la noción de cumplimiento ontológico, quedando expuesta a caer fácilmente en la falacia naturalista. Después de haber profundizado en las teorías axiológicas británicas que se apoyan en el análisis del lenguaje, Salazar emprende una redefinición de sus propias posiciones. Para ello utiliza los procedimientos más seguros del análisis del lenguaje valorativo, sin dejar de prestar atención a la práctica cotidiana y evitando los supuestos metafísicos. Es un momento de exégesis y clarificación, que le permite despejar el camino para llegar a propuestas creadoras, a través del diálogo con otros pensadores, clásicos o contemporáneos, a partir del reconocimiento de la propia historicidad.

Un texto clave para comprender la transformación de la concepción salazariana de los valores es el que dedica a analizar *El problema del valor en el primer Wittgenstein*²⁶. Allí examina un conjunto de aforismos del *Tractatus Logico-Philosophicus*²⁷, los que van del § 6.4 al § 6.421. Los

26 El texto de Salazar fue publicado por primera vez como anexo en el libro *Lecturas filosóficas*, Selección, introducción y notas por Augusto Salazar Bondy. Lima, Arica, 1965. El mismo año se publicó en *The Philosophical Review*, vol. LXXIV, N° 1, la *Conferencia sobre ética* que Ludwig Wittgenstein había pronunciado en 1929, (Cfr. Wittgenstein, Ludwig. *Conferencia sobre ética*. Con dos comentarios sobre la teoría del valor. Introducción de Manuel Cruz, Traducción de Fina Birulés. Barcelona, Paidós, 1989).

27 Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Traducción de Tierno Galván. Madrid, Revista de Occidente, 1957.

misimos se ocupan del tema del valor y de la ética, motivo por el cual podrían considerarse una excepción sin mayor peso dentro de una obra que es preponderantemente lógica y la epistemológica. Sin embargo, Salazar toma en cuenta elementos biográficos y contextuales para apoyar su análisis. Por un lado, anota ciertos rasgos de personalidad destacados por los biógrafos y amigos de Wittgenstein, tales como el sentido del deber, las fuertes preocupaciones morales y la estimación de la bondad del carácter de las personas. Por otro lado, resalta sus preferencia intelectuales entre las que se destacan, además de Gottlob Frege, Bertrand Russell y Heinrich Hertz, el fuerte impacto producido por la lectura de Schopenhauer, la atracción por el pensamiento moral y religioso de Tolstoi, la lectura de los Evangelios durante la Primera Guerra y la inclinación por las resonancias místicas de Platón, San Agustín y Kierkegaard. Según esto, Salazar sostiene que los párrafos donde se hace referencia a cuestiones axiológicas no son secundarios, sino dominantes en el pensamiento de Wittgenstein y están enraizados en vivencias muy profundas. Esta afirmación se refuerza reparando en otros párrafos del *Tractatus*, como el del Prólogo, donde sentencia que “todo aquello que puede ser dicho, puede decirse con claridad; y sobre lo que no se puede hablar, mejor es callarse”. También la carta a Russell, donde dice: “...El punto principal es la teoría de lo que puede ser expresado (*gesagt*) por medio de proposiciones, esto es, por el lenguaje (o lo que viene a ser lo mismo, aquello que puede ser *pensado*), y lo que no puede ser expresado por medio de proposiciones sino solo mostrado (*gezeigt*); cosa que, creo, constituye el problema cardinal de la filosofía”²⁸. En la progresión hacia el reconocimiento de que hay cosas que no pueden decirse pero que se muestran, ocupan un lugar muy importante los aforismos sobre el valor y la ética, pues en ellos se trata de algo que no puede decirse²⁹.

Como resultado del comentario analítico a los parágrafos del *Tractatus* ya mencionados, Salazar destaca en primer lugar que lo ético no es nada fáctico y por consiguiente no pertenece a lo que puede ser dicho en proposiciones; no existen proposiciones morales. En segundo lugar, que lo ético concierne a lo valioso, es decir a lo que es superior o inferior en dignidad, lo cual contrasta con la condición propia de los hechos –de ‘lo que ocurre’ y del ‘ser así’–, que es la causalidad. Por lo tanto el valor

28 Wittgenstein, Ludwig, *Cartas a Russell, Keynes y Moore*, Madrid, Taurus, 1979. Citado por Ascombe, G. E. M., *An Introduction to Wittgenstein Tractatus*, p. 161. (Edición española: *Introducción al Tractatus de Wittgenstein*, Buenos Aire, Ateneo, 1977).

29 Cfr. Wittgenstein, Ludwig. *Conferencia Sobre Ética*. Op. cit. Incluye las notas de Waismann sobre sus conversaciones con Wittgenstein en 1930.

resulta entendido como lo no causal, lo necesario. En tercer lugar, lo ético, como sentido del mundo, no puede expresarse. Sin embargo esto no quiere decir que Wittgenstein anule la ética, pues el dominio de lo decible no es el único y aquello que no puede decirse no carece por ello de una función importante. La ética, como la lógica, es trascendental. Precisamente la posibilidad de reconocer un paralelismo entre lógica y ética constituye la médula del análisis salazariano.

Efectivamente, según Wittgenstein, la lógica es *a priori*, precede a toda experiencia, no describe el mundo, no trata de hechos, sus proposiciones son tautológicas, no dicen nada, no tienen sentido (*sinnlos*) –aunque no son sinsentido (*unsinnig*)–; son pertinentes para la intelección del mundo: exponen su estructura y tienen que ver con lo que no es accidental, sino necesario. Cuando decimos algo del mundo, sin hablar de la lógica, ésta se *muestra*. De igual modo, todo lo referente al valor y al sentido del mundo cae fuera del mundo; cabría decir en analogía con las proposiciones de la lógica, que si bien los enunciados morales no dicen nada, ello no implica que son sinsentido. Por tanto, concluye Salazar, “Wittgenstein no parece negar la posibilidad de que también la moral se *muestre*”³⁰.

Ahora bien, el peruano se pregunta si la ética sirve para la intelección de la fábrica del mundo de la misma manera que la lógica. En este punto el paralelismo parece menos consistente, pues la ética concierne a la voluntad y el mundo es independiente de ella. Sin embargo, existe la posibilidad de pensar que siendo, para Wittgenstein, la voluntad ética algo distinto de un fenómeno psicológico y pudiendo cambiar, si no los hechos, sí los límites del mundo, hay una función de lo ético respecto del mundo que se vincularía con su carácter trascendental. En síntesis, para Salazar

“[L]os elementos destacados... permiten dirigir la atención crítica, por un lado a los supuestos básicos de que parte todo el planteo aquí desarrollado, que son, a saber: la inexistencia de valores como parte del mundo, la inexpressabilidad de aquello que no es un hecho y la existencia de una voluntad ética no inmanente al mundo; y por otro, la originalidad y fecundidad del planteo axiológico de Wittgenstein, que descarta a la vez las tradicionales tesis objetivistas y las subjetivistas sin, por eso, derivar hacia una posición emotivista: como trascendental el valor escapa a todas estas explicaciones y pide otro género de interpretación filosófica.”³¹

30 Salazar Bondy, Augusto. “El problema del valor en el primer Wittgenstein. A propósito del *Tractatus Lógico-Philosophicus*, 6.4 – 6.421”, en: *P.F.V.*, 224.

31 *Ibíd.*, 226.

Estas conclusiones permiten avanzar hacia una concepción del valor como categoría *a priori* de la acción que, aunque inspirada en el *Tractatus*, se aparta, sin embargo, de la interpretación según la cual Wittgenstein no busca transformar el mundo sino a sí mismo, de modo que la voluntad llegue a coincidir con la totalidad. Efectivamente, si ‘bueno’ y ‘malo’ no son propiedades en el mundo, sino predicados del sujeto, y si el mundo es algo dado independiente de la voluntad, entonces el puente del sujeto con el mundo es la renuncia, no el compromiso. “Cambiar los límites del mundo” –como dice en el *Tractatus*– no significa modificar algo en el mundo, sino cambiar la visión que el sujeto tiene del mundo hasta alcanzar aquella coincidencia, aquel acuerdo con el mundo en que parece reposar la felicidad. Para Salazar, en cambio, la felicidad no surge de la mera aceptación de lo que es tal como es, o de la vida tal como se presenta. Existen condiciones que hacen posible la vida plena, pero también existen aquellas en que la vida se ahoga. En estos casos es necesario transformar las condiciones de posibilidad de la vida. Ello implica un momento crítico no ajeno a instancias valorativas que tiene que ver con ‘lo bueno’ y ‘lo justo’.

En diálogo con Wittgenstein, Salazar establece una concepción del valor como categoría *a priori* de la acción, pero se diferencia de aquél por cuanto afirma que tales categorías cumplen una función crítica que no se limita a la dimensión del conocimiento, sino que impregna todos los modos de relacionarse el hombre con el mundo: el conocer, el obrar, el gozar, el juzgar. Además, la crítica impulsa a la acción transformadora con el designio de una más plena realización de los valores. Esta diferencia con Wittgenstein es fundamental para comprender el tránsito a la tercera etapa –como veremos en el apartado tres–.

Salazar sostiene que la metodología analítica ha sido bien aprovechada en los estudios axiológicos, permitiendo avances importantes y abriendo nuevas perspectivas en el campo de la filosofía, las ciencias sociales, el derecho y la pedagogía, pues en la medida que permite “rigorizar el pensamiento”, evita dificultades artificiales que surgen de planteos metafísicos. Los asuntos que el peruano examina echando mano del análisis filosófico pueden separarse en tres grupos temáticos: el primero, relativo a la experiencia del valor, comprende la diferenciación entre conciencia constativa y conciencia valorativa, el concepto de *cosa buena en su género* y la distinción de niveles de la vida valorativa. El segundo involucra el reconocimiento de la utilidad para el discurso valorativo de la aplicación de la *falacia naturalista*. El tercero abarca el esclarecimiento de confusiones relativas a la plurivocidad de ‘bueno’ y a la complicación entre los problemas semántico-axiológicos y los de fundamentación

del lenguaje valorativo. Como resultado de esta elucidación se abre paso la consideración definitiva del valor como *categoría* o condición de posibilidad del obrar humano.

2.2. La experiencia del valor

La investigación acerca de la experiencia del valor tiene como referente la vida valorativa cotidiana y se mueve en un plano anterior a las interpretaciones y a las cuestiones de fundamentación. En el ámbito de la cotidianidad, cuando se habla de conciencia valorativa se hace referencia a un marco más amplio, el de la experiencia humana consciente, donde quedan comprendidas tanto la conciencia valorativa como la constativa. Esta diferenciación es puramente analítica y no implica incompatibilidad entre ambas. La conciencia constativa es descrita como:

“... un darse cuenta y un dar cuenta de lo que ocurre tal como ocurre, o de lo que es tal como es, o de lo que se presenta o aparece, tal como se presenta o aparece, comprendiendo en este darse cuenta y dar cuenta intenciones objetivas de todo tipo: relaciones, estados, situaciones, propiedades, actos y otros fenómenos pertinentes”³².

Tal como se desprende de esta definición, la conciencia constativa se presenta como *neutra*; mientras que el rasgo característico de la conciencia valorativa es el *compromiso*:

“El sujeto [que valora] está siempre a favor o en contra del objeto, se inclina hacia él o lo rechaza. Esta respuesta afectiva y activa de la conciencia hace que en la valoración el sujeto tenga siempre un partido tomado, aunque se mantenga en el mero nivel de los actos sin correlato exterior”³³.

En toda experiencia valorativa se distinguen por lo menos tres elementos: un sujeto, un objeto y uno o más actos que los ligan. Estos actos son: la atribución de valor, la realización, la preferencia y la postergación, la elección.

La *atribución de valor* es un acto complejo en el que intervienen distintos factores que no pueden ser considerados en abstracto ni aislados de las situaciones concretas en las que se produce. Analíticamente se lo puede estudiar como un acto primario que consiste en otorgar un determinado valor a un objeto o instancia cualquiera conocida por el sujeto. Se

32 Salazar Bondy, Augusto, “La experiencia del valor”, en: *PFV.*, 17 – 18.

33 *Ibidem*, 18.

requiere la presencia de por lo menos un objeto –presente, pasado o extraño en el tiempo, real o imaginario– que cae bajo la consideración de la conciencia constativa. A la base de la atribución hay un momento cognoscitivo en que el sujeto toma nota del objeto con el mayor detalle de rasgos y circunstancias, y un momento valorativo en que el sujeto expresa la atribución formulando un juicio predicativo. La presencia de un juicio abre la posibilidad de la verdad o la falsedad, tanto de los enunciados constatativos como de los estimativos. Pero también quedan abiertas las posibilidades de engañar, encubrir o disimular acerca del valor atribuido. Para saber cuándo un objeto es considerado bueno, es necesario conocer las características que le hacen ser tal por referencia a un patrón o modelo valorativo, poniendo en juego lo que Salazar llama *concepto de cosa buena (en su género)*. La correspondencia entre el objeto y el criterio valorativo se denomina *correspondencia fáctico-axiológica*. Es posible, por otra parte, incurrir en un error valorativo ya sea porque se posee una representación falsa del objeto –error de conocimiento–, ya sea porque se aplica indebidamente el patrón valorativo –error propiamente valorativo–, dando lugar a la ilusión, la falsificación o la mistificación. Los afectos –placer, agrado, alegría, molestia, etc.– acompañan como elementos concomitantes y en la mayoría de los casos motivan la valoración.

Todas las vivencias de atribución de valor se caracterizan porque se oponen polarmente, es decir que a una vivencia de atribución positiva corresponde, en el otro extremo, una negativa. Entre ambos extremos pueden darse atribuciones graduadas de valor, para las que se utilizan términos tales como ‘excelente’, ‘regular’, ‘mediocre’, y otros por el estilo. Una experiencia de atribución solo puede variar si varía el objeto, o el conocimiento del sujeto sobre el objeto o sobre el patrón de valoración referido al objeto. Lo anterior queda sintetizado en el *principio de no indiferencia* o principio de oposición estricta de los polos y grado en la atribución de valor, que reza: “Si alguien atribuye un valor positivo o un determinado grado de valor a un objeto, no puede atribuirle el valor negativo correspondiente u otro grado de valor al mismo tiempo y en el mismo respecto”³⁴. Cuando un sujeto pretende que los demás coincidan con la valoración por él realizada aparece un factor de exigencia que se manifiesta subjetivamente por la atracción o autoridad que el objeto ejerce sobre el sujeto, y objetivamente como una postulación de validez universal. Ante el desacuerdo puede darse una discusión alimentada por el deseo de establecer la verdad y la creencia en

34 *Ibíd.*, 32.

la posibilidad de convencer al otro. El elemento de exigencia reconocible en los actos valorativos es lo que Salazar llama *normatividad* y contribuye a profundizar la diferencia entre conciencia constativa y valorativa.

La *realización del valor* es un acto valorativo que involucra una acción transformadora del mundo exterior. Esa acción puede adoptar las más variadas formas, incluso abstenerse de actuar puede, en algunos casos, producir una consecuencia valiosa. La realización, por tanto, comprende “todas las intervenciones en la realidad, conscientemente ejecutadas, por las cuales se alcanza un fin o se produce una consecuencia valiosa”³⁵. Lo característico de la realización es la existencia de una prolongación exterior del acto, es decir, una modificación en el mundo referida a un objeto presente o en trance de efectuarse en el futuro inmediato, por la decisión voluntaria y consciente de intervenir en el mundo. Implica, por parte del sujeto, el conocimiento del objeto actual y del objeto posible, así como la consideración implícita o explícita de los medios y circunstancias propicias para el logro del fin perseguido.

Salazar distingue entre actos de realización en sentido propio o fuerte, que se da cuando interviene un factor volitivo, y los actos de realización en sentido impropio o débil en los que el factor volitivo está ausente. También hay realizaciones auténticas e inauténticas. En el primer caso el sujeto reconoce como positivo el valor que ejecuta, mientras que en el segundo se procede a la ejecución aunque falte tal reconocimiento, comportando incluso un elemento de engaño.

Cuando dos o más objetos son apreciados comparativamente por un sujeto en una vivencia de valor, cuyo resultado es encontrar mejor o más perfecto a uno en detrimento de otro, se está frente a un caso de *preferencia y postergación*. Esta experiencia valorativa se caracteriza por estar siempre dirigida a varios objetos o a un mismo objeto bajo distintas circunstancias, por tanto requiere de tantas atribuciones de valor cuantos objetos se consideren. Salazar aclara que los términos ‘preferir’ y ‘postergar’ en sentido fuerte significan aquello que es digno de ser preferido o postergado, es decir, conllevan un elemento de normatividad que los diferencia de lo que Von Wright llama ‘preferencia intrínseca’, la cual se presta a confusión pues cabría la posibilidad de que exprese una mera información psicológica³⁶.

35 *Ibidem*, 37.

36 Von Wright, Georg Henrik, *The Logic of Preference. An Essay*. Edimburg, at de University Press, 1963. Véase el análisis que Salazar realiza sobre este tema en los § 4.32, 4.33 y 4.34 de “la experiencia del valor”, en: *P.F.V.*, 42 y ss.

En los actos de preferencia y postergación desempeñan una función importante la polaridad y la gradación propias de los actos de atribución. Los juicios en que se expresa la preferencia –‘x es mejor que z’ o ‘z es peor que x’– son asimétricos (si se afirma que ‘x es mejor que z’ no se puede afirmar que ‘z es mejor que x’) y transitivos (si ‘x es mejor que z’ y ‘z es mejor que y’, entonces ‘x es mejor que y’). Los actos de preferir y postergar están en la base de toda jerarquización u orden de prioridades entre valores; aunque no siempre las preferencias se traducen en jerarquías, ya que éstas comportan un elemento de permanencia que puede estar ausente en el acto de preferir. La *indiferencia*, que es una vivencia en que la valoración queda suspendida, se opone tanto a la preferencia como a la postergación. El *conflicto de valores* se diferencia de ambas ya que supone un momento de equivalencia que no está presente necesariamente en el preferir.

La *elección valorativa* “es la operación por la cual, de un conjunto de posibilidades reales de acción respecto de una o más instancias objetivas, se realiza conscientemente una y se descartan las demás sobre la base de vivencias de preferencia”³⁷. Esta experiencia supone tanto a la preferencia como a la realización –sin confundirse con ninguna de ellas–, ya que requiere una decisión de la voluntad y una intervención efectiva en la realidad. Para que haya una elección propiamente dicha es necesario que los objetos o los actos a que se refiere sean igualmente realizables. También en este caso se mantiene el principio de oposición polar estricta, pues no es posible elegir al mismo tiempo y respecto dos instancias, una positiva y otra negativamente valorada. El conflicto de valores se da cuando la elección recae sobre dos preferencias contradictorias que se anulen mutuamente; en estos casos es necesaria una elección que rompa la equivalencia, lo que implica una intervención decisiva de la voluntad.

El *concepto de cosa buena* está presente, de manera explícita o implícita, en todas las experiencias estimativas, desde la más simple atribución hasta la más compleja elección valorativa. Dicho concepto comprende el conjunto de propiedades o características que son las que hacen buena la cosa del género en cuestión. Cabría discutir si el concepto valorativo se apoya en conceptos constativos ordinarios o si la estimación es condición de la selección de las notas que describen al objeto. En todo caso, al concepto de cosa buena (en su género) corresponde un *patrón o modelo* valorativo que señala cuales son los caracteres que el objeto debe reunir para ser considerado bueno. En la mayoría de las valoraciones el factor intelectual interviene mediante la aceptación y uso de patrones valorativos.

37 *Ibidem*, 49.

Hasta aquí la diferenciación analítica de los principales tipos de comportamiento estimativo –atribución, realización, preferencia o postergación y elección– aparece de manera unitaria dentro de un mismo nivel. Sin embargo el análisis se complejiza al plantear la pregunta por el origen del patrón o modelo valorativo vinculado a todas las experiencias valorativas. Entonces es necesario distinguir *niveles de la vida valorativa*. Por una parte están aquellas vivencias en las que se sigue una pauta ya establecida, fijada por experiencias anteriores, a las que Salazar llama valoraciones *derivadas o segundas*. Por otra parte, existen valoraciones que se realizan en ausencia de un patrón preexistente y suponen una decisiva participación de la espontaneidad del sujeto; son valoraciones *originarias, primitivas o protovaloraciones*. Entre ambas es posible distinguir otro nivel, el de las *valoraciones críticas*, que consiste en introducir variaciones parciales o generales en los patrones existentes.

Las valoraciones derivadas pueden ser *aprendidas* por el sujeto, lo que implica que éste llega a participar de ellas de manera consciente, voluntaria y con convicción. También pueden ser *transferidas*, cuando no hay conciencia del proceso de incorporación de los patrones valorativos, es decir que no hay aprendizaje en sentido estricto. Pueden, por último, ser *imitadas* cuando falta la convicción por parte del sujeto, quien se deja llevar por el modo usual de valoración.

Las protovaloraciones, de las que son ejemplos las revoluciones artísticas o morales surgidas como consecuencia de una nueva idea de lo bello o de lo bueno, pueden ser *libres* cuando se producen con cierta independencia de las consecuencias que se deriven de ellas, especialmente las de tipo social. En cambio, cuando existe la intención consciente de establecer un nuevo patrón más o menos estable y comunicable, se trata de una valoración de *formulación de patrones*. Es necesario recordar que la distinción es sólo analítica, pues toda protovaloración comporta un elemento esencial de libertad sin el cual carecería de originalidad.

Entre las valoraciones críticas cabe diferenciar una amplia gama de matices, entre ellos la *aclaración* o interpretación del patrón valorativo, la *modificación* o introducción de variantes en un patrón preestablecido, la *composición* de un nuevo patrón a partir de la revisión de otros existentes; la *alteración*, que se da cuando la variación se introduce por ignorancia, inadvertencia, o bien con la intención deliberada de engañar; la *adaptación* se produce cuando un patrón existente se aplica a situaciones nuevas.

En suma, los aportes de Salazar al análisis de la experiencia del valor son:

-La diferenciación entre *conciencia constativa*, caracterizada como una contemplación neutra del mundo, y la *conciencia valorativa*, cuyo

rasgo definitorio es el compromiso, es decir la aceptación o rechazo del mundo por el sujeto, núcleo central de la praxis.

-La especificación de experiencias valorativas con diferentes grados de complejidad: la atribución de valor, la realización, la preferencia y postergación y la elección valorativa. Todas ellas están sujetas a un principio de oposición estricta y ostentan un momento intelectual, a través del *concepto de cosa buena en su género*, que es un índice de la inserción de la realidad objetiva en la valoración.

-La vida valorativa se desenvuelve en diferentes niveles: las valoraciones derivadas o segundas, caracterizadas por la aceptación de un patrón o modelo valorativo; las valoraciones *originarias* o *protovaloraciones*, cuya especificidad radica en la formulación de nuevos patrones; las valoraciones *críticas*, que consisten en la modificación parcial o general de patrones existentes.

Ahora bien, la utilización en la comunicación cotidiana de términos y enunciados valorativos requiere profundizar el análisis del lenguaje valorativo a fin de superar confusiones reiteradas históricamente por las teorías axiológicas, ya sean de corte objetivista o subjetivista.

2.3. El sentido del lenguaje valorativo. La 'guillotina de Hume'

En el debate axiológico se han enfrentado, históricamente, las posiciones objetivistas y las subjetivistas, desembocando en la formulación de nuevas posiciones como el emotivismo o las teorías analíticas contemporáneas. La polémica en el interior de éstas ha puesto en descubierto otras oposiciones: entre naturalistas y no naturalistas; reduccionistas y no reduccionistas; y el intuicionismo afirmado por unos y negado por otros.

Ahora bien, Salazar señala que el punto débil, compartido por subjetivistas y objetivistas, intuicionistas y emotivistas, es la idea de que hay que concebir al valor como una propiedad o como una instancia óntica, sea *sui generis*, sea común a diversos dominios. De esa manera resultan cautivas del hábito de privilegiar las formas descriptivas del lenguaje.

"... la tendencia a buscar un valor que sea cosa, esencia o cualidad es causa de los más persistentes errores en la axiología ... ha habido un vicio que podemos llamar *descriptivista*, en el cual de un modo u otro han caído la mayoría de las teorías del valor"³⁸.

38 Salazar Bondy, Augusto, "El problema del sentido del lenguaje valorativo en la axiología contemporánea", en: *P.F.V.*, 69.

Esta observación crítica se inscribe en la línea de lo que se ha dado en llamar ‘guillotina de Hume’. Efectivamente, en el *Tratado de la naturaleza humana*³⁹, el representante del empirismo había criticado como abusiva la falacia naturalista, señalando la imposibilidad de derivar el ‘deber ser’ del ‘ser’. El análisis lógico del valor refuerza esta objeción y restablece el principio del razonamiento estimativo que impide extraer conclusiones de tipo normativo basadas en premisas en indicativo (descriptivas).

A fin de evitar una recaída en la ‘guillotina de Hume’, Salazar diferencia los componentes del lenguaje valorativo a la manera de una estratificación semántica. Esos componentes son:

- a) Primer momento constativo, que informa sobre las vivencias o actitudes del sujeto;
- b) Segundo momento constativo, que informa sobre las características, propiedades, situación o estado del objeto que se juzga;
- c) Momento expresivo, en que las frases valorativas sirven para exteriorizar estados, tendencias, deseos y actitudes del sujeto;
- d) Momento operativo, por el cual el sujeto actúa sobre los demás provocando de alguna manera sus actitudes;
- e) Momento normativo, que da el carácter específico al lenguaje valorativo.

Los diversos momentos se presentan como una diversidad orgánica y no como mera agregación, es decir que se apoyan e implican mutuamente. Así, el momento e) no puede darse sin los demás, los presupone y necesita, pero es irreducible a los demás. Por este motivo – sostiene Salazar – resultan fallidos todos los intentos de tratar al lenguaje valorativo como un caso de lenguaje psicológico descriptivo o emotivo. El momento e) es a la vez irreducible y dependiente.

“... podríamos decir que lo que un término o enunciado valorativo comunica es algo que no se concibe sin los estados del sujeto y las propiedades de una cosa, pero que tampoco se reduce a lo que se dice cuando se habla de tales estados o propiedades... Puede evitarse la tentación ontologista sin caer por eso en ninguna forma de nihilismo axiológico. La recta actitud analítica consiste en tratar de determinar qué es lo que comunica el lenguaje valorativo, sin presuponer algún tipo de respuesta y tomando las necesarias precauciones contra toda forma de reificación ilegítima del valor”⁴⁰.

39 Hume, David, *Tratado de la naturaleza humana*, Traducción de Vicente Vigneira, Madrid, Espasa Calpe, 1923.

40 Salazar Bondy, Augusto, “El problema del sentido del lenguaje valorativo en la axiología contemporánea”, en: *P.F.V.*, 74-75.

Otra conclusión extrae Salazar de su análisis del lenguaje valorativo y es que, si bien el análisis lingüístico es un instrumento importante dentro de la moderna axiología, sin embargo representa un obstáculo para acceder a la problemática propiamente crítica:

“Cabe completar el enfoque y las conclusiones de la moderna axiología semántica con una reflexión crítica que aborde, con una metodología quizá diversa pero no incompatible con el punto de vista analítico, las cuestiones de fundamentación”⁴¹.

Congruente con estas conclusiones Salazar propone una hipótesis sobre el sentido valorativo. Teniendo en cuenta, por una parte, las críticas a subjetivistas, objetivistas, emotivistas e intuicionistas; y por otra parte, la distinción entre valoraciones *derivadas* y *protovaloraciones*, sostiene que en un enunciado estimativo (del tipo ‘X es bueno’) hay algo que permanece fuera del ámbito semántico propio de los enunciados descriptivos (del tipo ‘X posee a, b, c, ... n cualidades’), algo que es anterior a la comprobación de una correspondencia fáctico-axiológica e incluso al establecimiento del patrón valorativo, que se hace patente en un juicio originario en el que hay una cabal intención valorativa:

“Valorar no es en esencia describir, ni probar objetividades, como no es informar sobre estados de ánimo, expresarlos, provocarlos o prescribirlos, sino que es reconocer y comunicar una exigencia de aceptación o rechazo, de avenencia o desavenencia, que trasciende lo fáctico. El valorar apunta, pues, a una necesidad. Pero puesto que tampoco es posible intuir ni deducir esta necesidad, reconocer la exigencia es como aceptar un supuesto, o para decirlo un poco al modo kantiano, un postulado de la praxis”⁴².

¿En qué consiste la exigencia estimativa? Al afirmar ‘X es bueno’, el término ‘bueno’ comunica la exigencia normativa de adoptar una actitud favorable con respecto a ‘X’; podría traducirse como ‘debe tenerse una actitud favorable a X’. ‘Debe’ es el meollo de la definición. Implica, según Salazar, una forma de imperativo que se puede caracterizar kantianamente como incondicionado y universal. En el ámbito axiológico, *incondicionado* equivale a exigir sin restricción la adopción de una actitud favorable y *universal* implica que el enunciado pretende ser válido para todos los sujetos.

El ‘debe’ se utiliza para comunicar tanto una exigencia estimativa como una obligación moral. En el caso de la *obligación* la exigencia se

41 *Ibidem*, 73.

42 Salazar Bondy, Augusto, “Una hipótesis sobre el sentido valorativo”, en: *P.F.V.*, 84.

refiere a una conducta que comporta la intervención deliberada del sujeto en el mundo; mientras que en el caso de la *exigencia* el 'debe' se refiere genéricamente a todo tipo de conductas de aceptación, activas o pasivas. La postulación de la exigencia estimativa es necesaria para comprender la praxis, pero si esto se hace de manera acrítica se corre el riesgo de recaer en una metafísica especulativa. Por ser diferente de toda otra forma de lenguaje, no constituye una propiedad o determinación óntica traducible en lenguaje informativo, ni una exteriorización de actitudes, tampoco se accede por vía cognitiva o emotiva. Cabe la posibilidad de que tenga sentido mostrativo, en el sentido que apunta Wittgenstein.

Efectivamente, ya se señaló que después de analizar los párrafos del *Tractatus* dedicados a la moral, Salazar concluye de acuerdo con Wittgenstein que hay algo más de lo que decimos y exteriorizamos, algo que en rigor no es decible pero que se *muestra* en nuestras palabras (cfr. § 2.1.). En relación con el análisis semántico-axiológico, aquello que es propiamente el núcleo de los enunciados valorativos, que no puede ser definido, ni traducido, ni deducido, y que, sin embargo es indispensable para comprender nuestras acciones cotidianas y la praxis social en general, está vinculado a la función mostrativa del lenguaje. A través del 'bueno' y del 'debe' se dicen varias cosas acerca de los objetos en cuestión y, además, se *muestra* el valor.

Puede señalarse, concisamente, que los primeros escritos de Salazar Bondy acerca de la problemática del valor se inscriben dentro del marco del objetivismo axiológico de corte fenomenológico. Pero, a diferencia de la concepción tradicional predominante, insiste en que la objetividad de los valores, en cuanto pertenecientes al ámbito de la no-realidad, consiste en su *posibilidad*. En un segundo momento, después de reconocer las ventajas de la filosofía analítica para superar las insuficiencias del objetivismo y de aceptar la imposibilidad de obtener conclusiones normativas a partir de premisas descriptivas (guillotina de Hume), nuestro autor concluye que si bien los enunciados normativos dependen semánticamente de momentos constativos, expresivos y operativos, sin embargo son irreducibles a cualquiera de ellos. Postula la hipótesis de que en los enunciados estimativos hay algo que cae fuera del ámbito semántico de la descripción, que se *muestra* como exigencia de aceptación o rechazo y que funciona como un postulado incondicionado y universal de la praxis. No obstante advierte la necesidad de avanzar en un planteamiento crítico para evitar errores de fundamentación.

2.4. Fundamentación del valor

El problema de la fundamentación del valor, aún cuando ha sido extensamente considerado por la axiología contemporánea, no está

completamente a salvo de incurrir en errores. Uno de los más frecuentes consiste en la confusión entre problemas de fundamentación y problemas de sentido del lenguaje valorativo.

Fundamentar implica encontrar las razones sobre las cuales se asienta un sistema conceptual. En el ámbito de la axiología, la fundamentación consiste en buscar la respuesta a preguntas del tipo: *¿cómo se funda o cómo se valida un enunciado de la forma: 'X es bueno'?* La búsqueda de respuestas ha conducido a diferentes confusiones. O bien se reduce el sentido a la fundamentación, cuando se intenta responder la pregunta por el sentido dando razones del uso de los enunciados; o bien se reduce el fundamento al sentido, cuando se intenta responder la pregunta por el fundamento recurriendo a la definición de los términos del enunciado.

La necesidad de deslindar con claridad ambas cuestiones –de fundamentación y de sentido– se hace patente en el caso de las *protovaloraciones*; pues al tratarse de vivencias de creación, el sujeto sabe qué quiere significar cuando atribuye un valor, pero puede no tener certeza acerca de cuáles son las razones por las que su atribución sea válida para todos. En el caso de las valoraciones *derivadas*, la preexistencia del patrón valorativo permitiría señalar el consenso como criterio de fundamentación, aunque bien visto, se está transfiriendo a otro nivel el problema de la fundamentación.

Diferentes teorías se han ocupado del problema, dando lugar a una variedad de respuestas. Así, las teorías *hedonistas* cierran la cuestión remitiendo a la polaridad placer-dolor, agrado-desagrado, o instancias psicológicas similares, pero en ningún caso tiene la fuerza necesaria para servir de fundamento a una exigencia universal e incondicionada. El *ontologismo* –de cuyos postulados básicos Salazar se hizo eco en la etapa fenomenológica– fundamenta el valor apelando a la estructura del ser o al orden de la naturaleza, pero resulta –ahora– descalificada, ya que sucumbe a la guillotina de Hume y comete la falacia reduccionista al confundir ‘bueno’ con una propiedad del objeto. Tampoco el *racionalismo* es aceptado ya que o bien es intuicionista, o bien fundamenta el valor por referencia a instancias ónticas. El *convencionalismo* y el *consensualismo* resultan igualmente insuficientes, pues no superan la barrera de la exigencia incondicionada y universal.

El punto de vista *crítico-trascendental* –sostenido por Salazar– subraya la función de las instancias axiológicas en la constitución del mundo de la praxis. Al modo como los trascendentales lógicos y físico-naturales hacen posible los objetos en general y los del mundo físico, fundando la idea del mundo,

“... así también es menester un trascendental de la acción si la praxis humana ha de ser considerada objetiva. El valor sería precisamente

este trascendental, es decir, una instancia categorial gracias a la cual hay un mundo racional, un orden de las acciones e interacciones humanas que podemos entender.”⁴³

La idea de *racionalidad de la práctica* puede verse más claramente mediante la noción de *entendimiento*. Cuando un sujeto entiende lo que otro le dice, se establece entre ellos una relación racional en el sentido más amplio y más sólido, pues comparten una realidad que los trasciende. Si hablar de objetividad tiene el sentido de una instancia que nos trasciende, que es independiente de nosotros y de la cual participamos, entonces la idea de *entendimiento* se liga con la de *objetividad*.

Al plantear las cuestiones de la objetividad del valor, la racionalidad de las valoraciones y la independencia frente al sujeto de aquello que predicamos en los juicios de valor, se ve que es posible hablar de un mundo objetivo de la praxis. El lenguaje cotidiano recurre a ‘bueno’, ‘malo’, ‘bello’, etc. cuando quiere sancionar un orden (objetivo) de la acción, frente a la multiplicidad (subjetiva) de los sentimientos y deseos.

“No es posible, en consecuencia, buscar *en* el mundo los valores – reitera Salazar–. No es posible encontrar como parte de lo objetivo instancias susceptibles de nombrarse así. Lo que ocurre más bien –y en esto reside el giro copernicano de este planteo– es que hay mundo, hay objetos de la praxis, porque operan las instancias que convenimos en llamar valores. Pero estas instancias no pueden ser consideradas cosas, esencias, entes del mundo, sino que cumplen la función de categorías gracias a las cuales hay objetividad práctica y, en consecuencia *entendimiento* de los sujetos respecto del mundo de la acción. Gracias a los valores hay entendimiento social, en el doble sentido de acuerdo social, diálogo de personas, y de comprensión de lo social –lo cual, dicho sea de paso, es muy importante para la fundamentación de las ciencias humanas. Los valores no pueden, pues, tomarse como objetivos sino como condiciones de posibilidad de lo objetivo, social y humano.”⁴⁴

Tres reparos pueden hacerse a esta tesis crítico-trascendental: la primera consiste en sospechar que las categorías pueden ser objeto de predicación valorativa (vigencia del argumento de reiteración); la segunda reconoce que siempre han resultado fallidos los intentos de

43 Salazar Bondy, Augusto, “Razón y valor: el problema de la fundamentación en el lenguaje axiológico”, en: *P.F.V.*, 140.

44 *Ibidem*, 141-142.

inventariar categorías, y entonces con mayor razón habría que desconfiar de categorías que se proponen como marco de la historia; la tercera considera la imposibilidad de responder a las cuestiones urgentes de la práctica, como las que se plantean cotidianamente sobre la bondad o maldad, corrección o incorrección de las prácticas. Frente a ellas responde Salazar:

- 1) El argumento de la reiteración no se aplica, ya que las categorías de valor no tienen carácter objetivo, son previas a la objetividad práctica.
- 2) Si se acepta la noción de categoría no debe ser en perjuicio o con ignorancia de la dinámica histórica en el concepto de lo objetivo.
- 3) Un punto de vista trascendental no pretende sustituir la indagación concreta, la experiencia particular del mundo y de la vida, por una fórmula abstracta. Así como la causalidad en el mundo de la ciencia, el valor concurre a la organización del mundo como mundo práctico.

En efecto, el lenguaje filosófico, como habla constituyente, es un lenguaje categorial o trascendental. Su relación con el lenguaje objetivo (que comunica lo objetivo) es la que se da entre lo constituyente y lo constituido. Podemos llamarlo *arque-objetivo*, y a lo trascendental *arque-objetividad*. Esto implica que cualquier supuesta instancia trascendente a la experiencia no es necesariamente arque-objetiva, sino que solo lo son las que funcionan como condición de posibilidad de la experiencia. No es que estén situadas más allá de los límites de la experiencia, sino que son previas u originales y fijan los propios límites de la experiencia. Esto es lo que en Kant, Husserl y Wittgenstein se entiende por trascendental. Salazar sostiene que “[C]abe aplicar, *mutatis mutandis*, la distinción de los conceptos de objetivo y arque-objetivo al terreno de la praxis y específicamente de la valoración.”⁴⁵

Así, queda esbozado el perfil de una interpretación de los valores como condiciones de posibilidad de la acción, cuyo *status* puede ser conocido y enunciado. Se trata de considerarlos como una instancia constituyente de la praxis humana racional, es decir, de una praxis que debe ser calificada de objetiva. Si bien la praxis se mueve en el ámbito de la objetividad, el valor que la hace posible no es objetivo, sino que le corresponde el *status* de una arque-objetividad.

Al proponer una teoría crítico-trascendental de los valores, Salazar Bondy apela a terminología propia de la filosofía crítica, así por ejemplo,

45 Salazar Bondy, Augusto, “Objetividad y valor”, en: *P.F.V.*, 150.

define a los valores como *categorías trascendentales* y se apoya en la noción de *entendimiento*. Sin embargo, si bien reconoce la filiación de su planteo con el punto de vista trascendental, aclara que

“no debe entenderse como reiteración de ningún planteo filosófico histórico, aunque se nutra de la tradición del pensamiento crítico. Exige más bien una concepción abierta y dinámica de las instancias categoriales evaluativas entendidas como principios constitutivos de la vida humana.”⁴⁶

El hecho de concebir los valores como trascendentales significa que deben ser entendidos como instancias previas a cualquier experiencia valorativa y fijadora de sus límites. Pero esto no debe conducir al error de considerar que las categorías valorativas son abstractas y absolutas, con lo quedaría cerrada toda posibilidad de intervención original del hombre en la realidad, es decir, toda posibilidad de cambio histórico. Por el contrario, hemos comprobado que Salazar reclama una concepción abierta y dinámica de los valores. Según esto, los valores son concebidos

“... como condiciones de posibilidad de un mundo en proceso, garantía justamente de constitución de tal mundo en y por el proceso de la vida.”⁴⁷

En síntesis, los valores son categorías a la manera kantiana o wittgensteiniana en cuanto condiciones de posibilidad del obrar, pero además son históricas. Aquello que está contenido en los términos valorativos, si bien funda *a priori* la racionalidad del obrar, se gesta históricamente. De ahí que no resulten ajenos a la problemática del valor los problemas de la alineación, la dominación, la autenticidad del ejercicio de la filosofía y la formación humana, con lo cual se anticipa una nueva inflexión en el pensamiento axiológico salazariano.

2.5. Dos comentarios

Un escrito de Salazar, titulado *La dificultad de elegir*, fue incorporado en el volumen *El análisis filosófico en América Latina* (1985). En el estudio introductorio y de presentación del texto, sostiene Jorge Gracia que el autor peruano “formado en la tradición continental, comienza a interesarse por

46 Salazar Bondy, Augusto, P.F.V., “Introducción”, 14.

47 Salazar Bondy, Augusto, “Razón y valor: el problema de la fundamentación en el debate axiológico”, en: P.F.V., 142.

los autores analíticos a principios de la década de los sesentas... Su muerte prematura le impidió desarrollar con mayor profundidad su pensamiento en esta dirección"⁴⁸. Si bien coincidimos con la primera parte de la afirmación, intentaremos demostrar, en el próximo apartado, que en los años posteriores a 1969 el pensamiento salazariano se orienta en un sentido diferente, que recoge como insumo teórico-metodológico a la filosofía analítica, pero que su objetivo apunta al examen crítico de los valores en el marco de la cultura de la dominación. En la nueva inflexión que Salazar imprime a la concepción de los valores, la crítica es asumida como función social de la filosofía; esto es, como una tarea filosófica ineludible consistente en una reflexión sobre los problemas del conocimiento, de la praxis moral, de la creación artística y la existencia cotidiana que permite ver de otro modo las cosas, entenderlas y asumir un compromiso frente a ellas⁴⁹.

Por otra parte, Javier Sasso ha considerado que la "ruptura" de Salazar con la fenomenología a favor de la filosofía analítica es "el acontecimiento principal de la existencia filosófica de Salazar Bondy"⁵⁰. La propia confesión de Salazar en el Prólogo de *P.F.V.* y su aceptación de la tesis de la guillotina de Hume –que introduce una discontinuidad entre el orden del ser y del valer al rechazar todo intento de fundamentar lo axiológico en el cumplimiento ontológico–, llevan a Sasso a sostener que se produce un "desplazamiento (radical) de escenario ético ... ya no se trata de una doctrina que gira en torno de valores cuya ordenación objetiva se trata de captar, ahora lo que hay es ante todo un conjunto de *actuaciones éticas* donde los agentes están comprometidos en favor o en contra de determinadas opciones: estas opciones pueden ser originarias o derivadas, pero en ambos casos la participación decidente del sujeto se ha vuelto esencial". Por esta vía –según Sasso– Salazar habría caído, quizás en contra de sus intenciones en "una variante del no-cognitismo conciliable incluso con un neoemotivismo sofisticado"; posición que se apartaría de la posibilidad de una fundamentación racional del valor⁵¹. La afirmación de Sasso podría sostenerse siempre y cuando se juzgue la racionalidad de los enunciados de valor según una inexorable lógica bivalente, como la aplicada a los enunciados denotativos, que conlleva una concepción del valor como categoría lógica. Sin embargo, la lógica de los

48 Gracia, Jorge, Eduardo Rabossi y otros, *El análisis filosófico en América Latina*. México, Fondo de Cultura Económica, 1985, 469.

49 Cfr. Salazar Bondy, Augusto, *Iniciación Filosófica*. 4º ed., Lima - Perú, Editorial Arica, 1969.

50 Sasso, Javier, *La ética filosófica en América Latina. Tres modelos contemporáneos*. Caracas - Venezuela, Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos, 1987, 13.

51 *Ibidem*, 15 a 22.

enunciados no agota la racionalidad de la argumentación⁵². Salazar no cayó en la posición reductiva de negar la racionalidad del valor en nombre de la lógica. Antes bien, al descartar las tesis objetivistas, evitando al mismo tiempo derivar hacia el emotivismo, se plantea la exigencia de otro género de interpretaciones filosóficas.

Ya hemos visto que en la perspectiva de Salazar, el análisis lingüístico, no obstante ser considerado un instrumento de primerísima importancia para los estudios axiológico, impide penetrar en la problemática propiamente crítica. De ahí la necesidad de completar este enfoque con una reflexión crítica que permita abordar las cuestiones de fundamentación del valor. El punto de vista crítico-trascendental hace plausible la superación de los problemas planteados por otras teorías axiológicas y salvaguarda, al mismo tiempo, la racionalidad del orden valorativo, la historicidad de las experiencias estimativas y la posibilidad de modificar e incluso crear nuevos patrones de valoración. Todo ello es asumido en la producción salazariana de los últimos años –a partir de 1969– como veremos a continuación.

3. Valor, cultura y praxis filosófica

3.1. La cultura de la dominación

Para comprender más acabadamente la manera en que la problemática de los valores es modulada en las últimas producciones del peruano, es conveniente explicitar algunas circunstancias contextuales que están presentes en el anverso de su entramado discursivo. En 1969 Salazar Bondy es convocado a integrar la comisión que tendría a su cargo la Reforma de la Educación en el Perú. Dicha reforma constituía una pieza del programa político de Velasco Alvarado, representante del régimen militar reformista que accedió al poder en 1968, el cual puede ser considerado como una variante del populismo militar latinoamericano. Aunque Salazar mantenía una posición política divergente de la del régimen en el poder, acepta participar en la reforma educativa, tarea a la que se aboca decididamente, convencido de que la misma contribuiría a la conquista de otros objetivos relativos a un cambio estructural⁵³. Por otra

52 Cfr. Muguerza, Javier, *La razón sin esperanza. Siete ensayos y un problema de ética*. Segunda edición, Madrid, Taurus, 1977.

53 Cfr. Arpini, Adriana, “Educación y liberación en Augusto Salazar Bondy”, en: *Crónicas del terruño*, Revista del Centro de Integración Territorial, N° 3, Mendoza, CINTER, 1998, 132-136. También: “Teoría y práctica de una reforma educativa latinoamericana. El pensamiento educativo de Augusto Salazar Bondy”, en: *Alternativas*. Publicación Internacional del Laboratorio de Alternativas Educativas, (105 a 136), Año IV – V, N° 4, Universidad Nacional de San Luis. Diciembre de 2002.

parte, en el mismo año, se publicó la primera edición de *¿Existe una filosofía de nuestra América?*⁵⁴, pequeño opúsculo que desató una aguda polémica en torno a la existencia de una filosofía *en / de* América Latina y a la autenticidad y originalidad de la misma –asunto que retomaremos más adelante–.

Cabe tener presente que la actividad pública de Salazar en la vida política peruana se remonta a los inicios de la década del sesenta, con la formación del Movimiento Social Progresista, del que fue uno de sus principales ideólogos. Dicha actividad está encuadrada, de un lado, por la experiencia de la Revolución Cubana, y de otro, por la incorporación de los análisis acerca de la realidad social latinoamericana realizados por los teóricos de la dependencia, cuya crítica a las teorías convencionales del desarrollo significó una toma de posición acerca de la cuestión de ‘lo nacional’ en el marco de las relaciones de producción y del conflicto de clases. Todos estos factores contribuyen a explicar el progresivo desplazamiento en la acentuación acerca de la problemática del subdesarrollo, la dependencia y la dominación que se advierte en los escritos posteriores a 1969. Así, el término ‘dominación’ deja de ser un calificativo de la cultura o la filosofía, para convertirse en el núcleo sustantivo de una problemática axiológicamente marcada.

En su análisis de la problemática cultural, Salazar advierte que al definir y caracterizar el término ‘cultura’ suele no tomarse en cuenta el aspecto normativo implícito en el mismo. Así, por ejemplo, cuando se habla de ‘facilitar el acceso a la cultura del mayor número posible de personas’, se está suponiendo que tal acceso es deseable o, dicho con mayor precisión, que ‘acceder a la cultura es bueno’, con lo cual el enunciado cobra sentido valorativo. Por otra parte, en esas definiciones, la noción de cultura suele aparecer despojada de determinaciones históricas y contextuales, como si solo hubiera una forma de entenderla y ésta fuera neutral. Un examen más detenido permite reconocer que tal afirmación lleva implícita una cierta precomprensión de cultura. Esto es, un patrón o modelo valorativo de acuerdo con el cual se diferencia lo que es superior o inferior, lo que es más y lo que es menos culturalmente hablando. Ese patrón se identifica, por lo general, con la cultura occidental, europea, urbana e industrial. “Tal cultura –sostiene Salazar– tiene el carácter de una *cultura de la dominación*”. Existe, sin embargo, la posibilidad de entender la cultura como expresión creadora y dinámica de los individuos y los grupos que, a través de bienes, nociones y comportamientos, se exteriorizan y autoconfiguran en la historia. En este caso no se habla en abstracto de ‘la’ cultura, sino de una determinada cultura

54 Salazar Bondy, Augusto, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, México, Siglo XXI, 1968.

y de una cierta valoración y compromiso con respecto a ella. En este sentido es posible “hablar a plenitud de una *cultura de la liberación*”⁵⁵.

Al reconocer el aspecto valorativo-normativo del concepto de ‘cultura’, se admite la posibilidad de hablar de procesos de expansión o realización de las formas culturales de existencia humana –individual o colectiva–; o bien, por el contrario, de limitación, empobrecimiento o frustración de las mismas. No es posible, por tanto, hacer una descripción neutral de la condición cultural de los grupos sociales sin perder de vista que se trata de un hecho histórico y social. Salazar entiende que:

“Lo *social* es la organización de un mundo común con vigencias compartidas... es una comunidad de sentido gracias a la cual puede lograrse una comunidad de experiencia para los hombres. ... Solo hay sociedad porque cada uno pone en juego su imagen de la vida, con sus valores y fines, buscando incorporarla, por la armonización o lucha, al proyecto total del grupo. Lo que es bueno y lo que es malo, lo que beneficia o perjudica... forman parte de la lectura de la realidad social. La sociedad como tal no solo admite ser definida echando mano de nociones valorativo-normativas sino que exige ser caracterizada a base de ellas.”⁵⁶

Ahora bien, aún reconociendo que la neutralidad, a la manera de las ciencias naturales, no es admisible en el ámbito de la cultura y la sociedad, ello no implica abandonarse a la pura subjetividad y descartar la *objetividad* como base del conocimiento del mundo.

“En sentido objetivo [la cultura] supone la existencia de un conjunto de ideas, valores y modos de comportamiento, relacionados dinámicamente entre sí, a través de los cuales un grupo social expresa su situación histórica, su modo de responder al desafío del medio en que se halla instalado.”⁵⁷

55 Salazar Bondy, Augusto, “Definición y concepto de cultura”, en: *Educación y cultura* (E.C.). Buenos Aires, Búsqueda, 1979, 11 a 15.

56 *Ibidem*, 19.

57 Salazar Bondy, Augusto, “Cultura y dominación”, en: E.C., 25. En este artículo Salazar responde a un artículo de Ángel Rama, “Las voces de la desesperación”, publicado en *El Expreso*, Lima, 14 de diciembre de 1972. En dicho artículo, el uruguayo reprocha, tanto a Salazar Bondy como a Darcy Ribeiro, el haber caído en un desaliento romántico coincidente con la visión negativa de América Latina que oscurece y escamotea la realidad, y que coincidiría con la difundida por la oligarquía extranjerizante. La respuesta de Salazar Bondy consiste en demostrar que la dominación es un hecho objetivo, que va acompañada de grados diversos de alineación, de la que pueden ser presa también las elites mejor dotadas intelectualmente.

Si la vida del grupo se encuentra afectada en su estructura básica, padeciendo deficiencias o desequilibrios en su desarrollo, o si por el contrario se desenvuelve en equilibrio y sin trabas, la cultura propia de dicho grupo presentará los rasgos significativos correspondientes. Las condiciones materiales de desarrollo y la cultura se encuentran mutuamente articuladas. Así, la situación de subdesarrollo que caracteriza a los países de América Latina y el Tercer Mundo, donde prevalecen relaciones de dominación interna y externa, con profundos desequilibrios sociales, falta de integración e incapacidad para afirmar un poder de decisión propio, se expresa a través de lo que Salazar denomina *cultura de la dominación*. Sus caracteres evidentes son: la tendencia imitativa, la falta de vigor creativo, la inautenticidad de sus productos, la desintegración, desequilibrio y polarización de valores.

‘Dominación’ significa una relación entre hombres o entre grupos por la cual un determinado hombre o grupo tiene sobre otros un poder que le permite decidir sobre su vida y, sin destruirlo, ponerlo a su propia disposición, anexárselo, arrebatarse parte de su ser. El concepto de ‘dominación’ se vincula con el de ‘alienación’. En sentido antropológico el dominado no dispone de sí mismo, otro dispone de él. Pero además, en esta relación muchas veces el dominado acepta su condición, consiente la superioridad del dominador y, de este modo, mantiene la relación. Existen distintos tipos de dominación: de clase, de grupos, de naciones, de género, según el rol; hay también formas simples y complicadas de dominación, formas extremas y violentas y formas leves aunque no menos profundas, que toman el aspecto de beneficencia protectora. La sujeción y la alineación son efectos de la dominación, que se generan, se afirman y se propagan a través de mecanismos psicológicos, institucionales y culturales, movilizadas por la propaganda. También los valores pueden traducir y consolidar la dominación. De ahí la estrecha relación que se da entre *dominación, valores y formación humana*, pues:

“... aquello en lo cual se funda la dominación es aquello mismo en lo cual se funda la formación humana y se fundan los valores ... es aquello por lo cual puede reconocer una exigencia auténtica o caer en la trampa de una exigencia inauténtica ... aquello que da sentido a la dominación es que el hombre puede ser más o menos, puede lograrse o malograrse, puede perder su ser o liberarse.”⁵⁸

58 Salazar Bondy, Augusto. “Dominación, valores y formación humana”, en: E.C., 79. También en: *Dominación y liberación*. Escritos 1966-1974. (D.L.). Edición de Helen Orvig y David Sobrevilla. Lima, Fondo Editorial de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1995, 141-152.

Paradójicamente, la cultura latinoamericana, tomada en su conjunto, refleja fielmente la situación de dominación. En este sentido, resulta una expresión auténtica de inautenticidad⁵⁹. Más allá de la diversidad de culturas enraizadas en tradiciones diferentes, o de la especificidad de cada región, o aún de las disímiles características nacionales, la dificultad para promover la unión de los grupos que constituyen la comunidad latinoamericana radica en las desigualdades sociales; es decir, en una profunda oposición de clases por la que resultan discriminadas y marginadas grandes masas iletradas, mientras se alimenta, por otro lado, una cultura de élite refinada y divorciada de la cultura popular. Tal desequilibrio se encuentra directamente vinculado a las oposiciones existentes en la base social y económica de los países latinoamericanos. Incluso el lenguaje, que por su índole simbólica traduce la vida de un grupo social y la comunica, opera como medio de difusión y consolidación de las formas defectivas de existencia. Pero, al mismo tiempo, las pone al descubierto, vehiculizando voces liberadoras. Para que esto ocurra es necesario que:

“por efecto de esa mutación generadora de vida, de ese salto dialéctico, se supere la polarización cultural, la oposición de la creación de las élites y de la masa en un profundo movimiento de estimulación de las virtudes creadoras de la sociedad en conjunto. Tal movimiento... no puede prosperar sino enraizado en una firme base de transformaciones estructurales, sociales y económicas de esa sociedad, es decir de transformaciones susceptibles de provocar una reordenación total de la existencia colectiva y una real integración de la sociedad.”⁶⁰

El salto hacia lo universal puede gestarse en la más oscura opresión, como efecto de una concientización acerca de la crisis cultural. Salazar utiliza el concepto de Leopoldo Chiappo, *cultura en emergencia*, para referirse al trance en que, en un mismo movimiento, una cultura vive y expresa una crisis, eclosionando como novedad humana. En este trance, quienes han sido beneficiados con los mejores frutos culturales, están en condiciones de promover la toma de conciencia y contribuir a una nueva valoración de la vida; de no ser así quedan atrapados en la inautenticidad y la esterilidad. Una praxis filosófica auténtica forma parte de ese emerger de una cultura inédita.

3.2. Valoración y praxis filosófica

Al preguntar acerca de la existencia de una filosofía auténtica de nuestra América, Salazar se propone, por una parte, examinar

59 Cfr. “Cultura y dominación”, *Op. cit.*, 31.

60 *Ibidem*, 38.

retrospectivamente cómo ha sido el pensamiento hispanoamericano y si ha presentado rasgos de originalidad, autenticidad o peculiaridad. Por otra parte, se hace cargo de la cuestión normativa prospectiva acerca de cómo debe ser una filosofía hispanoamericana auténtica.

Es bien conocida la conclusión a la que arriba Salazar como resultado del examen retrospectivo. Efectivamente, se inclina por afirmar la inexistencia de una filosofía auténtica y original. Concede que ella presenta rasgos peculiares, aunque las más de las veces éstos son superficiales o meramente folklóricos. Estas afirmaciones desatan una encendida polémica que tuvo como uno de sus principales interlocutores a Leopoldo Zea⁶¹. No nos ocuparemos en este lugar de seguir los pasos de la polémica y de sus muchas derivaciones. Intentaremos comprender de qué manera esa conclusión está relacionada con la concepción axiológica y con la praxis filosófica que propugna el peruano.

“Tal como nosotros la entendemos –dice Salazar Bondy–, una filosofía es varias cosas: es análisis, es iluminación, es unificación de la experiencia del mundo y de la vida; entre estas cosas es también la manifestación de la conciencia racional de un hombre y de la comunidad en que éste vive, la concepción que expresa el modo como la agrupación histórica reacciona ante el conjunto de la realidad y el curso de la existencia, su manera peculiar de iluminar e interpretar el ser en que se encuentran instaladas.”⁶²

Pero la filosofía puede fallar en su función, en lugar de expresar lo propio de la vida de una comunidad puede desvirtuarlo o encubrirlo. En este caso es una filosofía inauténtica, un pensamiento mixtificado. Salazar apela a la teoría crítica de las ideologías para explicar que esto sucede cuando la filosofía se constituye como un pensamiento imitado, como una transferencia superficial y episódica de ideas, principios y contenidos teóricos propios de los proyectos existenciales de otros hombres, que no pueden repetirse en razón de las diferencias históricas y de las distintas valoraciones, muchas veces contrarias a las de las comunidades a las que se intentan aplicar. “La ilusión y la inautenticidad prevalecen en este caso y se pagan con la esterilidad”. En otras palabras,

61 Cfr. Zea, Leopoldo, *La filosofía americana como filosofía sin más*. México, siglo XXI, 1969. Sobre este punto puede verse nuestro trabajo “La polémica entre Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea. Una revisión crítica del Historicismo en América Latina”, en: *Otros discursos. Estudios de Historia de las ideas latinoamericanas*. Mendoza, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, U. Cuyo, 2003. (45 – 70)

62 Salazar Bondy, Augusto, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, *Op. cit.*, 113.

la filosofía, que en una cultura plena constituye la cima de la conciencia y la autoafirmación, en cuanto conciencia mistificada se transforma en un conocimiento enajenado y enajenante, en un pensar sin sustancia ni efecto en la historia.

Ahorabien, esta situación no es exclusiva de los países latinoamericanos, sino que es compartida por las comunidades del Tercer Mundo y se explica por la condición estructural de subdesarrollo, dependencia y dominación que ha prevalecido históricamente en esos países. Pero esta situación no es necesaria, sino histórica y puede revertirse:

“... la filosofía mejor que otras creaciones espirituales, por su condición de foco de la conciencia total del hombre, podría ser esa parte de la humanidad que se empine sobre sí y que vaya de la negatividad del presente a formas nuevas y superiores de realidad. Pero para ello tiene que poseer determinadas valencias susceptibles de conectar la teoría pensada con toda la realidad vivida y operar de un modo tal que, por una utilización eficaz y prudente de los recursos históricos disponibles, produzca en las áreas adecuadas de la vida social las reacciones dialécticamente más fecundas.”⁶³

La filosofía es entendida como compromiso con el hombre, no con la idea abstracta de hombre, sino con los hombres concretos, en sus circunstancias sociohistóricas específicas. En esta concepción se juega un punto de vista epistemológico en el que es dable reconocer la lección de José Gaos. En 1970 la revista *Dianoia* publicó un trabajo de Augusto Salazar Bondy titulado *Un tema de Gaos: abstracción y verdad*, donde se explicita el diálogo entre el maestro y el discípulo a propósito de la validez *a priori* de ciertos enunciados cognoscitivos y de los grados de verdad y certeza que corresponden a diversas ciencias y formas de saber. La tesis de Salazar afirmaba que la validez *a priori* de los enunciados tiene su origen en el papel que desempeña la estructura analítica de los enunciados. Para Gaos, en cambio, lo decisivo era la abstracción. Es decir que validez e invalidez, subjetividad y objetividad del conocimiento dependen, según su postura, del grado de abstracción con que las diferentes disciplinas toman sus objetos. La intersubjetividad de las realidades abstractas no apela a nada personal o individual, no compromete al sujeto concreto en su ser diferente, lo deja *indiferente* y por tanto capaz de participar en lo que es común. De ahí que en la cima de la pirámide de los conocimientos se encuentren las matemáticas, porque sus objetos son abstractos. Muy lejos de éstas

63 *Ibídem*, 124-125.

se encuentran las ciencias del hombre, porque sus objetos son menos abstractos. Siguiendo a Gaos:

“La filosofía... se sitúa en las antípodas de las ciencias exactas pues su tema es inseparable de la realidad en su plena integración y de los hombres singulares que son el foco de la experiencia filosofante.”⁶⁴

Por tanto las ciencias históricas y espirituales se atienen a lo concreto y no pueden alcanzar el grado de intersubjetividad fundada *a priori*, porque la realidad humana es plural y temporal. De ahí que, sin dejar de ser conocimiento, la filosofía tenga para Gaos el carácter de una *confesión personal*. Puesto que el filósofo no abstrae nada; sus formulaciones, los filosofemas, no pueden ser ajenos a su propia realidad vital. Así el objeto de conocimiento *compromete* al sujeto, lo presupone y lo reclama.

Sin llegar al extremo de otorgar a la filosofía un carácter exclusivamente autobiográfico, la lección de Gaos está presente en el dialogismo interno de la producción salazariana de los últimos años, y conjugada con una concepción crítica de las ideologías, permite comprender por qué cuando el conocimiento filosófico pretende la universalidad de la abstracción, abandona el compromiso con la vida y se convierte en un saber enajenado y enajenante. Mientras que manteniendo el compromiso por el cual sujeto y objeto de conocimiento se encuentran unidos, la filosofía llega a ser una manifestación auténtica; y puede serlo incluso si se trata de una situación defectiva, denunciándola y potenciando las energías capaces de superarla.

En esta línea se inscribe la propuesta programática que Salazar Bondy presenta en el Simposio sobre Filosofía Latinoamericana realizado en agosto de 1973 en San Miguel, Argentina. Propuesta que, como bien ha demostrado David Sobrevilla, tuvo un papel protagónico en la gestación del movimiento de filosofía de la liberación⁶⁵. En la misma explicita su concepción de la *cultura de la dominación*, de las causas estructurales de la misma y de la situación defectiva de la filosofía en esas condiciones. Pero al mismo tiempo reconoce que esa situación general no es total ni

64 Salazar Bondy, Augusto, “Un tema de Gaos: abstracción y verdad”, en: *Dianoia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1970, 166.

65 Sobrevilla, David, “Los escritos de Salazar Bondy sobre dominación y liberación”, en: Salazar Bondy, Augusto, *D.L. Op. cit.* 53 a 63. Es necesario aclarar, como hace Sobrevilla, que a pesar del rol protagónico del peruano en la gestación de la filosofía de la liberación, no debe atribuírsele la paternidad de la misma, pues en ese movimiento se dieron influencias extrañas al pensamiento de Salazar, como las de Heidegger y Levinas, y se aceptó cierta comprensión de la ‘cultura popular’ de la que no participaba el peruano.

cerradamente determinante, sino que hay aspectos o coyunturas en las cuales se presenta la posibilidad de una emergencia. Por lo tanto es posible proponer una praxis filosófica orientada a cancelar la dominación, “en el sentido de lo que se puede llamar una filosofía de la liberación, que es lo opuesto a la filosofía de la dominación”.⁶⁶

La praxis filosófica liberadora contempla una dimensión crítica que con el concurso de los instrumentos de la epistemología, del análisis lingüístico, de la crítica histórico social se aboque al análisis y diagnóstico de la situación vital de los países de América Latina; un replanteo de las cuestiones seculares de la filosofía, que permita abordarlas en sentido problemático; y como resultado de lo anterior, una reconstrucción del pensamiento filosófico comprometido con la opción vital de cancelar la dependencia.

En síntesis, desde la perspectiva de la dominación, la problemática axiológica adquiere modulaciones específicas vinculadas a la caracterización de la cultura de la dominación y a las exigencias de una praxis filosófica auténtica. En este marco las experiencias valorativas, simples o complejas, pueden resultar *alienadas*. Es el caso de las valoraciones derivadas que, además, se realizan de acuerdo con patrones o modelos valorativos extraños. Cualquiera sea el valor que se trate o la dimensión existencial que afecte, se presenta como una abstracción cuyas derivaciones son la indiferencia, la frustración, la esterilidad. Otro es el caso de las experiencias valorativas *auténticas*, que implican una toma de conciencia de la situación estructural de dominación, en tanto forma defectiva de ser; así como una crítica de los patrones valorativos vigentes, que legitiman y justifican dicha situación, haciendo viable la emergencia de energías creadoras capaces de proponer nuevos patrones valorativos cuya objetividad no es actual sino posible; esto se traduce como *posibilidad liberadora*. Lo dicho acerca de la experiencia valorativa puede afirmarse *mutatis mutandi* de la praxis filosófica.

Conclusiones

El análisis de la concepción salazariana del valor, a través de los distintos momentos de su desarrollo, permite confirmar hipótesis y enunciar conclusiones. En primer lugar corroboramos que la labor teórica y práctica de Augusto Salazar Bondy constituye una respuesta crítica al proceso modernizador dependiente que se implementó en

66 Salazar Bondy, Augusto. “Filosofía de la dominación y filosofía de la liberación”, en: *D.L.*, 153 a 157.

América Latina desde principios del siglo XX y que hacia 1960 manifiesta sus insuficiencias. Dentro de este marco general, la reflexión sobre los valores constituye un eje teórico y epistemológico que sirve de sustento a la concepción antropológica, a la preocupación por la educación y a las consideraciones acerca de la autenticidad de la praxis filosófica latinoamericana.

Los escritos axiológicos analizados presentan diversas acentuaciones teóricas y desplazamientos, a partir de los cuales es posible establecer una periodización, dando cuenta de una reflexión atenta a las contradicciones de la situación socio-histórica. Así, señalamos una primera etapa que comprende los escritos producidos entre 1958 y 1964, caracterizada por una perspectiva de análisis fenomenológica, según la cual el valor es entendido como realización o acabamiento ontológico de los entes valiosos. Su status ontológico – fenomenológico es el de la *no-realidad*. Los valores son aprehendidos mediante una intuición en la que la consistencia del ente se presenta como *posibilidad* ideal. Es decir la objetividad del valor consiste en su posibilidad. Una segunda etapa se abre con los estudios acerca de la filosofía moral británica y el análisis pormenorizado de los párrafos del *Tractatus* que Wittgenstein dedica al análisis del valor y de la ética. Esta etapa abarca los textos producidos entre 1965 y 1969. Como resultado de esas incorporaciones teóricas Salazar estudia las limitaciones de la concepción fenomenológica y propone una caracterización del valor como categoría *a priori*, que funciona como postulado incondicionado y universal de la praxis, pero que se constituye históricamente. A ello contribuye el análisis de la experiencia del valor que permite, por un lado, diferenciar entre conciencia constativa y conciencia valorativa; por otro lado, reconocer al menos cuatro momentos de la experiencia de valor: la atribución, la realización, la preferencia / postergación y la elección. Es central en esta etapa la distinción entre niveles de la vida valorativa según se trate de valoraciones primarias, secundarias o críticas. El valor es constitutivo de la praxis humana racional y, en cuanto es condición de posibilidad de la experiencia, le corresponde el estatuto de arque-objetividad. Ahora bien, la historicidad de las prácticas estimativas y la posibilidad de modificar y de crear nuevos patrones valorativos, introducen las problemáticas de la alienación, la dominación y la autenticidad, que son trabajadas por Salazar en la producción posterior a 1969. En la última etapa el análisis gira en torno a las relaciones entre valor, cultura y praxis filosófica. Así, Salazar caracteriza la cultura de la dominación como aquella que se ajusta a patrones valorativos extraños, pero que despojados de sus determinaciones históricas y contextuales, se presentan como

universalmente válidos. De este modo, las valoraciones alienadas y alienantes obstaculizan la posibilidad de un grupo humano de decidir su propio proyecto de vida e implementar los medios para llevarlo a cabo. Es decir, se dificulta la definición de la propia personalidad histórico-cultural, lo que constituye una forma de alienación que Salazar denomina “cultura de la dominación”. Sin embargo, para nuestro autor, cabe también la posibilidad de hablar de culturas en emergencia, cuando una comunidad se hace consciente de su situación, expresa su crisis de inautenticidad y se abre a nuevas posibilidades de realización humana.

En el análisis de las condiciones contextuales, Salazar considera aspectos como el subdesarrollo –que alude especialmente a los condicionantes de tipo económico–, la dependencia –referida sobre todo al establecimiento de relaciones políticas asimétricas entre países– y la dominación –entre cuyas características destacan componentes ético-sociales, tales como la dificultad de un grupo humano para definir sus propios objetivos y planes de vida, y los inconvenientes para superar los obstáculos que le impiden su realización si acaso logran ser definidos–. Dadas estas condiciones contextuales en relación a los valores de una cultura, es posible hablar, en sentido positivo de su realización, y en sentido negativo de su no realización, mixtificación o enajenación. El sustento teórico de estas afirmaciones se encuentra en una peculiar conjunción de la concepción del valor como categoría *a priori* del obrar, históricamente configurada, y la idea de *posibilidad* como objetividad del valor. El análisis del lenguaje valorativo funciona como andamiaje teórico-metodológico que permite develar las formas impropias o enajenadas de valoración.

Adriana M. Arpini es profesora y licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional de Cuyo, doctora en Filosofía por la misma Universidad, donde actualmente se desempeña como profesora de grado y posgrado. Es Investigadora de CONICET en las áreas temáticas de Filosofía Práctica y la Historia de las Ideas Latinoamericanas. Dirige proyectos de investigación, tesis de doctorado y maestría. Es autora y compiladora de libros, de capítulos de libros y de numerosos artículos publicados en revista de circulación internacional. E-mail: aarpini@lab.cricyt.edu.ar

LA EXPERIENCIA DEL ABSURDO EN CAMUS Y BATAILLE *

Augusto Salazar Bondy

Importancia del tema del absurdo en la filosofía contemporánea. Definición del absurdo como contradicción de instancias. Absurdo y sinsentido.

Una época de crisis como la nuestra es propicia a la emergencia del absurdo, a la toma de conciencia de él. Se quiebran nuestros principios. Se muestran ineficaces, la realidad no se acuerda con ellos. Lo que esperamos no se realiza.

El suelo firme donde pisamos humea. Los hombres se comportan de manera distinta a la que consideramos segura. Todos son casos de oposición que sacan un sinsentido, un absurdo.

-Camus y Bataille en Francia. L. Chestov, filósofo ruso, también debe ser citado.

Camus ha dedicado su ensayo *El Mito de Sísifo* al examen de la experiencia del absurdo. Como señalé en otra ocasión, el hilo conductor es el análisis del suicidio.

-El suicidio. Problema filosófico actual.

¿Por qué se suicida un hombre? Un hombre se suicida cuando la vida ha perdido su sentido para él. Pérdida de sentido-absurdo. Lo importante para Camus aquí es esta revelación de la pérdida de sentido.

¿Cuál es la estructura de esta experiencia que conduce eventualmente a la muerte?

-El mundo pierde su rostro familiar, se produce un divorcio entre el actor y su decorado, un exilio de su propia existencia.

* Este es uno de los borradores hechos por Augusto Salazar Bondy previos a sus artículos y trabajos sobre Camus hechos en 1953-1954. Son apuntes, por eso lo fragmentario del texto, que redactaba para sus clases en la Escuela de Filosofía en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Nos permite acercarnos a la construcción del discurso de uno de nuestros filósofos más importantes. Agradecemos a la señora Helen Orvig Vda. de Salazar por facilitar estos apuntes (N. del D.)

Ejemplos de esta experiencia, que podemos encontrar a cada paso en nuestra vida cotidiana:

¿La actitud absurda es definitiva? Su negación no es provisional pero en la actitud que asume el absurdo hay, al mismo tiempo que un no, un sí.

¿Por qué se dice no, porque se considera injusticia el destino, la condición humana, por qué morir irreconciliado?

Hay pues una fuente de valor afirmada en el seno del absurdo. Y esta fuente de valor, hace que aunque los actos sean sustituibles, y todo está permitido al hombre absurdo, no por eso, nada está prohibido. Yo no puedo matar, porque matar sí traiciona mi exigencia. Y yo no puedo matar, porque matar es negar esa fuente que me permite reconocer la injusticia.

-La rebelión, la de este hombre que reconoce sus límites estudiado por Camus en *L' Homme révolté*, se convierte así también en una actitud colectiva, en un lazo que me une a los demás.

-Yo me rebelo, luego nosotros somos.

-La rebelión que nace del absurdo pone a luz una instancia llena de sentido, y que me trasciende en cuanto histórico, la naturaleza humana, mi ser hombre. Redescubrimiento de la naturaleza humana.

-Ella señala los límites de la actitud absurda y permite enjuiciar desde las certezas que me otorga la historia de la rebeldía.

La historia de la rebeldía en sus principales momentos: metafísica con Sade, Nietzsche; estética con Rimbaud y los surrealistas; y política, con la revolución francesa, el nazismo y la revolución rusa, enjuiciada por Camus desde este mirador y que arroja como resultado una traición de sus exigencias. Rebelándose contra el mal, la injusticia, la muerte, el hombre europeo ha caído en ella.

Dando curso a la exigencia de liberación, ha transpuesto los límites que marca el no de la rebeldía y ha hollado la naturaleza humana.

¿Cuáles son estas exigencias éticas? El rechazo de la opresión, el crimen, la injusticia, la búsqueda de la liberación.

Gran dilema: si luchamos contra el crimen, contra la violencia, tenemos que comentarla, si no lo hacemos somos cómplices de ella; nos conformarnos.

Este dilema se personifica en Kaliyev, el terrorista ruso que Camus ha hecho personaje de su última pieza: *Los justos*, cuya actitud era matar por la libertad y el amor a los hombres, y morir ofreciéndose en holocausto por su propio crimen. Kaliyev es el símbolo de los asesinos inocentes, del hombre contemporáneo.

Pero es este descubrimiento de la naturaleza humana una actitud fiel del absurdo. Ha sacado con ella Camus las verdaderas consecuencias del absurdo. No puede afirmarse. En realidad desde el principio Camus ha estado fuera del absurdo. Describir rechazo del mundo como una injusticia es suponer un valor y así apartarse de la atmósfera del sinsentido.

Y en realidad Camus no sucumbe a una contradicción sino que sigue sus impulsos más sinceros. Su interés central, lo que atrae al pensador, es la solidaridad humana, la vida de la fraternidad, y ella, aceptada está ya fuera del absurdo. La experiencia del absurdo le ha servido tan solo de lugar de aparición de esa instancia decisiva y fundamental creadora de valores que es el hombre.

Pero contra esta dirección, no es acaso una revancha del absurdo, la contradicción viva encarnada del asesino inocente.

Georges Bataille

En él es también central la experiencia del absurdo.

Diferencias con Camus:

a) Su tratamiento fuertemente teñido de derivaciones irracionales, perceptible en el estilo de sus ensayos: aforismos, ideas inconclusas, párrafos sacudidos de explosiones emocionales. Pone en cuestión el valor discursivo de la razón: el silencio.

b) Conclusiones proyectadas en el sentido de una asunción de tono místico del absurdo.

¿Cuál es la raíz de esta experiencia del absurdo? Bataille descubre en la base del hombre una contingencia, un ser azaroso, radical.

“Lo que soy, y todos somos, es un acontecimiento improbable, ligado y dependiente de una cadena improbable de hechos. Yo soy un accidente irremplazable e injustificado que me destaco de un universo extraño que me ignora”.

“Si considero mi venida al mundo -dice en La experiencia interior- ligada al nacimiento y luego a la conjunción de un hombre y una mujer, y aun al instante de la conjunción- una probabilidad única decidió la posibilidad de este yo que soy; en última instancia, la improbabilidad loca del único ser sin el cual, para mí, nada existiría. La más pequeña diferencia en la cadena de la que soy termino y en lugar de mi ávido de ser yo, no habría para mí más que la nada, como si estuviera muerto” (p. 90)

Pero que soy, este ser irremplazable, único en su improbabilidad: Bataille, recurriendo a una suerte de explicación corpuscular, muestra la endeblez del ser en que consiste.

Soy una síntesis inestable, caediza, como lo es todo ser. Lo que se llama un ser no es nunca simple, y si posee una unidad durable, ella nunca es perfecta. En su seno, todo ser esta minado por la división de los elementos que lo componen. Empleando imágenes tomadas de la conciencia Bataille describe así esta íntima inconsistencia en que consiste:

“Lo que eres- dice- depende de la actividad que liga los elementos sin número que te componen, de la intensa comunicación de estos elementos entre si. Son contagios de energía, de movimiento, de calor o transferencias de elementos, lo que constituye interiormente la vida de tu ser orgánico. La vida que no se sitúa nunca en un punto particular: ella pasa rápidamente de un punto al otro (o de múltiples puntos a otros), como una corriente o como una suerte de chorro eléctrico. Así, allí donde quisieras captar tu sustancia intemporal, no encontrarás sino un resbalamiento, los juegos más coordinados de tus elementos perecederos”. (p. 123)

Pero esta vida no permanece en el interior de cada ser, sino que se vierte al exterior. El torbellino que me compone, choca contra otros semejantes y conforma el vasto cuadro de la agitación universal. Mi vida consiste, justamente, en este intercambio infinito de energías y elementos.

El dato paradójico es que esta inestabilidad que constituye al hombre es en cada caso una pretensión de autonomía. Las partes del todo pretende conservar su autonomía, y por ello ponen en peligro el todo que las trasciende. El hombre, aislado, conjunción eventual de elementos, quiere y afirma su autonomía.

Pero tiene además la nostalgia del todo que lo trasciende. Afirma su autonomía, pero no puede dejar de pretender serlo todo, en una búsqueda radical de independencia.

Cada ser quiere convertirse en una instancia autónoma, en un ipse, como lo llama Bataille, y al propio tiempo quiere apropiarse de la totalidad que lo trasciende, quiere ser la autonomía total del universo.

Hay así un desafío y una voluntad de dominio del cosmos en esa instancia azarosa que surge un día, por azar, en la naturaleza.

Estos dos momentos, la autonomía y la pretensión de la universalidad son constitutivos del hombre; sin ellos renuncia a su ser, pero son opuestos irreconciliables. Si el hombre guarda su autonomía, su ser separado no puede convertirse en todo. Si alcanza el todo, anula su ser ipse, su originalidad irremplazable.

En el seno del hombre yace pues una contradicción insuperable que lo hace absurdo, que lo convierte en un ser imposible.

En Bataille, a diferencia de Camus, el absurdo reside en la médula misma del hombre, no es algo exterior o resultado de su confrontación con otra cosa.

El hombre es pues, un ser imposible. Lo importante es que esta vocación imposible es la humanidad misma, y sin renegar de su ser autentico, sin caer en el empobrecimiento de su ser, el hombre no puede apartarse de esta senda de absurdo.

El descubrimiento de esta naturaleza auténtica, herida de imposibilidad y su aceptación lleva al hombre que emprende esta vía a la experiencia interior.

EXPERIENCIA PARA EL EXTERNO DEL HOMBRE

(Letra ilegible)

(...)Es la experiencia donde se toma conciencia de la insuficiencia radical del ser humano; eso implica un desgarramiento y la angustia de la imposibilidad vivida. Los estados privilegiados a este respecto son aquellos donde la insuficiencia se hace patente en su plenitud.

Por eso es la risa el mejor vehículo de esta suerte de conversión metafísica. En la risa descubro la imposibilidad, descubro la insuficiencia de los entes que aparecían firmemente asentados en el ser. La risa abre brechas en el ser, lo desgarrar y muestra el abismo de nada que lo constituye. Es la risa llena de contenido metafísico del humor negro. La risa que conduce al vértigo, a la angustia y al fin de la cual balbuceamos estas palabras llenas de misterio, nada absolutamente.

Bataille describe así su acceso a esta experiencia por la risa:

"Hace quince años (quizás un poco más), volvía de no sé dónde, tarde en la noche. La Rue de Rennes estaba desierta. Viniendo de Saint Germain atravesaba la rue de tour...tenía en la mano un paraguas abierto y creo que no llovía. (Pero no había bebido: lo digo, estoy seguro). Tenía abierto este paraguas sin necesidad (sino de aquella de la que hablo más adelante). Era muy joven entonces, caótico y lleno de embriagueces vacías: una ronda de ideas inconvenientes, vertiginosas, pero llenas ya de preocupación, de rigor y crucificantes, me daban vueltas... En este naufragio de la razón, la angustia, la decadencia solitaria, el abandono, la mala ley encontraban su parte. La fiesta volvía a comenzar un poco más lejos. Lo cierto es que esta comodidad y al mismo tiempo "lo imposible" encontrado, estallaron en mi cabeza. Un espacio constelado de risas abrió su abismo oscuro delante de mí. Al atravesar la rue du Tour, caí en esta "nada" desconocida, de un golpe... negaba esos muros grises que me encerraban, rodaba en una suerte de encantamiento. Reía divinamente: el paraguas descendido sobre mi cabeza me cubría (me cubrí expresamente de este sudario negro). Reía como jamás quizás se había reído, el fondo fino de cada cosa se abría, puesto al desnudo, como si estuviera muerto". (p. 49)

La experiencia interior en la risa participa de los caracteres del éxtasis místico. Desgarrando el fondo del propio ser desgarrando así el ser, se alcanza, mediante la angustia el dominio de lo desconocido. Es una angustia que si deja de ser tal, sin anular el desgarramiento (y todos los estados negativos, la vergüenza, el miedo, etc.) llega a producir el arrobamiento de la experiencia mística.

"Yo enseño el arte de convertir la angustia en delicia" -dice Bataille- pero la angustia que se hace delicia es todavía angustia. No es la esperanza.

Esta risa desveladora de la insuficiencia puede alcanzar a todo. Un personaje importante -un ministro- puede ser descubierto en su insuficiencia: quítele la silla cuando va a sentarse.

En buena cuenta la carrera de la busca del todo, de la trascendencia es siempre la de ir poniendo o de lado, subordinando lo que torna insuficiente. Evolución de la familia al imperio.

Si representamos por una pirámide el conjunto de instancias que se subordinan, podemos pensar que una especie de ola de risa desciende del vértice a la base y hunde a los que están debajo en la insuficiencia. Pero esa ola puede revertir, puede montar de la base al vértice, llegar a lo que está más encumbrado. Si llega a alcanzarlo -dice Bataille- es la agonía de Dios en la noche negra.

-La experiencia pura- que también llama Bataille el extremo de lo posible, la operación soberana, la operación cómica, tiene pues, los caracteres del éxtasis religioso pero niega toda trascendencia. No es la vida en Dios lo que se busca y alcanza en ella, sino el vacío de la nada, una instancia desconocida en que nos perdemos y que perdemos al desgarrarnos. Bataille cree, por el contrario, que *toda trascendencia mentaina- en especial la divina- es una escapatoria falsa*, que la asunción en la inmanencia pura de lo que somos es la única realidad, la única salida (sin salida) del hombre.

Hemos dicho que la experiencia interior es angustia y delicia, no esperanza. Toda esperanza debe ser olvidada. La realización de nuestro ser imposible debe ser actual y no remitirse al futuro.

-Crítica del proyecto. Ser sin tregua. Rechazo del proyecto más mentiroso: la salvación personal.

-Por eso rechaza- a pesar de las semejanzas- la ascesis cristiana. Lo que se busca y se alcanza en la experiencia es la realidad instantánea, única de nuestro ser. Pero esa realidad debe dar cuenta de nuestra pretensión contradictoria al todo. Y no debe cercenar nuestro ser. El místico busca la salvación y se posterga, así traiciona la exigencia del ser absurdo que somos; y sacrifica ciertas partes de su ser a otras.

Es todo nuestro ser, todos nuestros aspectos humanos, incluso los más repugnantes, los que debe aceptarse para ser el hombre entero que pedía Nietzsche. Todos deben tener su parte en ese ir al extremo de lo

posible donde confundiéndose con la nada el hombre se entrega a una fiesta absurda, que semeja las bacanales antiguas.

En esta dirección, Bataille ha hecho una crítica de la moral tradicional en su libro *Sobre Nietzsche*, donde pretende dar cumplido acabamiento a las ideas del filósofo alemán.

Opone una moral de la cima, una moral del mal, (que es el bien) que es alcanzada por el hombre libre en su entrega al sinsentido de su ser, y la moral del bien, que es una moral que suscita al hombre y remite sin firmeza su ser actual a un ser futuro, una moral del esperanza, que es la huida del hombre, y así, una moral del mal.

(Título con letra ilegible)

La experiencia del absurdo del hombre asumido conduce así a vivir como muriendo, a ver el ser como transido de nada, y a sufrir gozando en este abismo. Conduce a la crisis de nuestros conocimientos mediatizados, trascendentes siempre de nuestra realidad, culminando en un no saber de lo desconocido. En *la noche del ser*. Por la aniquilación del ser, Bataille trasciende así el ser imposible que lo constituye. Pero esta trascendencia no es nada independiente de la inmanencia sino que se confunde con ella.

En última instancia, el ser pleno y la pura nada se confunden.

¡Oh cima de lo cómico! -dice Bataille en *Sobre Nietzsche* que tengamos que huir lo vacío (la insignificancia) de una inmanencia infinita, entregándonos como locos a la mentira de la trascendencia pero esta mentira aclara con su locura la inmanente inmensidad: *“Ésta no es ya el puro sin sentido, el puro vacío, ella es ese fondo, el ser pleno, ese fondo verdadero delante del cual la vanidad de la trascendencia se disipa”*.

- la nada conduce así al ser verdadero y el sinsentido se muestra como el verdadero sentido. *(letra ilegible)*

- El absurdo es hipostasiado y convertido en el ser. Se ha hecho una reconstrucción del sentido.

- Las dos posiciones sobre al absurdo: la negación anticipada, no asunción en Camus. La negación final, preparada en Bataille.

- Puede haber un autentico pensamiento que se nutra y permanezca en el Absurdo. El silencio.

El rol que le corresponde a la mujer en la sociedad es el que determina su educación

*Tesis
Leída por Esther Festini
En la
Facultad de Letras*
Lima, noviembre de 1901*

Señor Decano:

Señores Catedráticos:

Señores:

Importancia excepcional tiene para mí la presente actuación, en la que me atrevo a demandar de vosotros el honroso grado de Bachiller en Letras, si es que juzgáis el trabajo a que voy a dar lectura digno de vuestra ilustración y de las lecciones que he recibido en esta honorable facultad.

Nada de nuevo podré decir respecto del tema que me propongo desarrollar y acerca del que hay distintas teorías; porque convencida estoy de lo arduo del problema y de la deficiencia de mis conocimientos; pero toda vez que el reglamento me impone el deber de presentar una tesis sobre cualquiera de las materias que comprende la enseñanza de esta facultad, voy a sostener el principio de que “el rol que corresponde a la mujer en la sociedad, es el que determina su educación”: Pero, señores, antes de dar principio a la tarea que me he propuesto, confío en que escucharéis, con la benevolencia que os caracteriza, mi humilde trabajo, y que, disimulando los defectos de que es natural que adolezca, veáis en él, únicamente, el fruto del esfuerzo intelectual de una discípula, que no tiene sino votos de gratitud para cada uno de vosotros.

Para determinar la educación que corresponde a la mujer tendría que hacer el análisis psicológico de todas sus facultades; pero como tienen que ser limitadas las dimensiones de este trabajo, sólo me concreto a examinar las causas fundamentales de su psicología, y los rasgos psíquicos generales que caracterizan a la mujer, de donde deduciré la educación que se le debe dar según la influencia que ella tiene en la sociedad.

* Tesis sustentada en la Facultad de Letras de la Universidad Mayor de San Marcos.

I

Lo que la mujer es psicológicamente, lo que ella es, sea en general o en termino medio, en un país o en un momento dado, depende de dos causas fundamentales: primero, de su condición social, tal cual lo ha hecho la historia, porque su carácter y sus disposiciones provienen en gran parte de los hábitos que resultan de su educación tradicional y de su modo de vivir en el medio; y en segundo lugar, y más profundamente, de su naturaleza física.

Sobre el primer punto, el factor social, conocida es por la Historia la condición de la mujer en el pasado, y de qué modo esa condición se ha modificado por el transcurso de los siglos, y con ella el carácter de la mujer. Él ha pasado por una doble evolución, por dos series paralelas de transformaciones, a saber: transformación de la condición social de la mujer, llegando al estado actual, sin que éste parezca inmutable, y transformación de la naturaleza femenina o formación gradual del carácter, tal como predomina hoy en ella, sin que pueda decir que está ya fijado ni que sea inalterable.

En esta doble evolución, se puede ver que a medida que los dos sexos se diferencian más y más por los progresos de la civilización, se acentúa entre ellos la división del trabajo; división que alguna vez ha sido nula, y lo que es aún, en las sociedades salvajes, en las que la mujer comparte todos los trabajos del hombre, cazadora como él, o guerrera, está consagrada a las mismas fatigas y a las mismas penas; por consiguiente, si en el curso de los años, la mujer ha llegado a ser más diferente que el hombre, al mismo tiempo se ha hecho su igual, particularmente ante el Derecho. Pero para que la diferencia social sea un progreso, es necesario que haya igualdad en la diversidad, que de los dos sexos, no sea sojuzgado el uno por el otro, sino que concursen de acuerdo, cada uno a su manera, a la obra común, la prosperidad social, pues siendo el organismo social un compuesto de elementos separados, de individuos relativamente independientes, la unión social, la unidad no podrá ser perfecta, real, ni propiamente moral, sino es obra de voluntades libres, de seres con plena conciencia de su deber y su responsabilidad.

No se puede poner en duda que la manera como ha sido tratada la mujer durante los siglos es la que ha debido influir prodigiosamente sobre sus disposiciones intelectuales y morales; así pues, independiente de lo que ella era por efecto de su naturaleza primitiva, se podrá comprender lo que ha llegado a ser en el tiempo y hereditariamente, porque si la herencia no es la sola causa, pues la hija no hereda solamente de su madre, por ella tiene fijados, sin embargo, los caracteres adquiridos. La selección

y la educación han hecho el resto; la educación como se ha querido que ella sea, desarrollando las cualidades consideradas como esenciales a su sexo, con exclusión de las disposiciones inversas, la selección haciendo sobresalir siempre, a los ojos de los hombres, las cualidades miradas por ellos como mas apreciables, sobre todo en la mujer elegida para casarse.

¿Cuáles serán, después de lo que precede, estas cualidades? Cualidades o defectos según el grado. En lo físico, primero, una cierta debilidad muscular y menor desarrollo del cuerpo, resultante de una vida mas sedentaria; en lo moral, el gusto de la vida interior y las ocupaciones del hogar, la timidez o menor valor que el hombre, una voluntad más paciente que osada, la afición por los detalles y cosas pequeñas, el deseo de agradar al hombre, puesto que todo depende de él, la obediencia y la docilidad acerca del que tiene la fuerza, lo que no la excluye de la inflexibilidad en el mando, si ella puede indemnizarse sobre los inferiores, una gran penetración para adivinar el pensamiento y la voluntad del que dispone de ella, aunque sea solo para adelantársele, una gran habilidad para dulcificarle si él es de carácter duro, encubrir sus sentimientos, si en ello tiene gran interés.

He allí, algunos de los rasgos que no sorprenderá encontrar en el carácter de la mujer, que si ellos han sido, por decirlo así, sus armas en la lucha por la vida, a la vez han asegurado su defensa social.

Intelectualmente, ¿cómo se esperará encontrar en la mujer, encerrada en el gimnasio, en el castillo feudal, el mismo desarrollo mental, las mismas facultades tan fuertes como en el hombre, ocupado constantemente en los negocios privados o públicos? Siempre ella, presa entre el desdén y al adulación, siendo estos malos consejeros tanto el uno como el otro, ha desarrollado los dones brillantes y superficiales de su espíritu, las facultades de asimilación y adaptación (como la memoria) mucho más que las de razonamiento y combinación.

II

La condición en que la mujer se ha encontrado en el pasado no ha sido un hecho sin causa; desde su origen y después, ha dependido de su naturaleza misma, de su constitución física, de su función esencial, de su destino necesario.

De una manera general, es el sexo mismo, con todo lo que de él se deriva, lo que subordina a la mujer, por la situación desventajosa y dependiente en que él la coloca.

Respecto de los detalles de diferencias anatómicas secundarias entre el hombre y la mujer y de la importancia de estas diferencias, los

antropologistas no están acordes. La mayoría de las inferioridades que son innegables, no tienen significación real; sin embargo, todos declaran unánimemente que la mujer es menos bien organizada, menos vigorosa que el hombre, lo que se traduce, dice el dr. Varigny, en todos sus aparatos, en sus tejidos y en sus funciones, pero todo esto no impide que la mujer pueda realizar el ideal humano, en su esfera, lo mismo que el hombre en la suya, puesto que la misión de ambos es sustancialmente diferente en la propagación de la especie, y en su diferencia de fines hay necesariamente que reconocer las diferencias de organismo, que no implican superioridad de uno a otro, sino relativa igualdad en la formación intelectual y moral de la descendencia, por lo que sería absurdo concluir diciendo que la mujer no es sino un hombre detenido en su desenvolvimiento.

Si es ridículo ver en la mujer un niño, no es hacerle una injusticia convenir en que ordinariamente ella queda más tierna de espíritu que el hombre, más viva de corazón, más ardiente de sentimientos, más impulsiva. He allí, quizás, la explicación de la extrema sensibilidad de sus impresiones, que le es tan característica.

La conservación de la especie, que es el fin de la naturaleza física y la razón fundamental de las diferencias orgánicas, no requiere solamente órganos y funciones, sino también instintos y facultades apropiadas. El hombre es naturalmente protector, lo es también la mujer con respecto al niño, pues, su misma debilidad la liga a él con lazos de una fuerza indecible; y a esta disposición afectiva de la sensibilidad se unen las disposiciones mentales correspondientes: la intuición, la adivinación de las necesidades del niño, el sentido de lo inexpresado, sentido que no se limita a un objeto sino que se extiende a la maternidad en general. Aquí está, natural y sencillamente explicada, la unión de los dos elementos que constituyen el factor fisiológico de la mujer; poder psíquico que la impulsa haciéndola fuerte y protectriz con relación al niño, y débil, respecto del hombre, cuyo apoyo le es indispensable.

III

La subordinación social de la mujer como consecuencia de su naturaleza física no es chocante sino a título de hecho brutal, no corregida por la división del trabajo, ni suavizada por la justicia, agravada al contrario por esa competencia monstruosa entre los sexos que son hechos para colaborar en la unión y no para combatirse. Ella nada tiene que pueda humillarla, pues es precisa la diferencia en la unidad, la subordinación de partes, igualmente necesaria en un todo orgánico, la familia, núcleo, célula elemental de la sociedad.

Por consiguiente, la educación que se debe concebir para ella, es la que la naturaleza ha hecho, evitando agraviar las diferencias y esforzándose más bien en aminorarlas en todo lo que lo permita; educación a la vez que la levante y la eleve, asegure todo el desenvolvimiento que necesitan sus facultades intelectuales, descuidadas por tanto tiempo, y que sin embargo no la haría perder en nada lo que constituye su gracia y su principal encanto. La educación debe aproximarla al hombre en razón y dignidad, hacerla merecedora de su respeto, sin que sea por esto mismo digna de su amor. Es a lo que debe tender el progreso social, no tomando en cuenta las debilidades de la mujer para reprochárselas ni aprovecharse de ellas, sino para remediarlas cultivando todas sus facultades, lo que la privaría de lo que la naturaleza la hubiera dotado.

No debe el hombre temer fortificarla: al hacerlo, es para la sociedad, para la familia, para sí mismo, en fin, para que él trabaje; y sería muy pusilánime si temiera empujarse al elevar a su compañera.

Ella, a su vez, estaría muy mal inspirada, si olvidara el veredicto de la naturaleza, al respecto de sí: la naturaleza ha hecho su parte, tan bella, a los mismos como la del hombre a condición que no sea la misma, perdería la mujer la igualdad posible, aspirando a la otra, y sería la primera víctima, si por reclamar la justicia destruyera el amor.

Es claro que la educación de las niñas deberá desde luego fortalecer en ellas todo lo que pueda contrapesar su debilidad nerviosa, su emocionabilidad tan viva para cometer, su sensibilidad al control de la razón. La mente y el corazón no se oponen necesariamente.

Cada sexo se inclinará siempre más de un lado; pero la educación puede y debe procurar el amor en la mujer, la razón y la justicia por regla, y adherir a la fría razón del hombre las alas del amor.

IV

En cuanto al sentimiento religioso, todo el mundo está de acuerdo al reconocer que en la mujer tiene una vitalidad y profundidad singulares. Muy concreto, es verdad, toma frecuentemente las formas más candorosas, las menos racionales, las más pueriles, diría, si todo lo que es sincero y que hace bien al corazón humano, no fuese digno del respeto profundo. La mujer pone en efecto todo su corazón en este sentimiento supremo, su debilidad y sus temores vagos, como todas las ternuras de su alma.

Así, la parte de la educación sin ser nula, está muy lejos de ser preponderante en este punto. La fuente de él está en lo más profundo del alma, en la necesidad de amor y de adoración, en la necesidad de

apoyo, en el sentimiento de la debilidad humana perdida, por decirlo así, en medio del misterio de las cosas y buscando un sostén que le falta en cualquier parte.

La forma decretada de la fe religiosa, credos, ritos, ella los acepta y no los discute, ella se adhiere con su ardiente instinto de conservación, su fe gana en vivacidad, todo lo que hacen perder al hombre la necesidad de crítica, la ciencia, la filosofía y la disputa. "Las mujeres -dice Renan- se resistirán siempre en materia religiosa a los razonamientos y a la crítica. Podemos decir lo que queramos, ellas no nos creerán y tendremos entonces que cambiar de dictamen. Lo que es con nosotros, sin nosotros y a pesar de nosotros, lo inconsciente en una palabra, es la revelación por excelencia".

Allí hay un rasgo de la naturaleza femenina de una importancia incalculable; una fuerza que reglamentar, que disciplinar y poner en armonía con la razón, la verdad científica y la justicia, porque no es, diga lo que quiera Renan, una superioridad para la fe, está desprovista de razón y de crítica, sino una fuerza respetable por dos razones: la primera porque ella es indestructible y que se lo tendría en contra, si no se le sabe conciliar porque "la mujer querrá siempre religiosamente, lo que ella quiera y odiará de muerte lo que turbe su fe y su amor".

La educación de la mujer no debe, pues, ni puede ser irreligiosa, porque ella no dejaría una religión sino por otra aunque fuera radicalmente contraria; ella sería religiosa, esto es pasionista, mística y creyente, hasta en la irreligión, siendo incapaz de ese estado de serenidad crítica que no es quizás sino otra faz de la indiferencia, sobre el misterio de la vida y del destino. La mujer no será indiferente sobre esto. La segunda razón es que la fe, la menos toda fe razonable, es como el amor, que hace en el fondo un gran bien, es una dulzura para el corazón, alguna cosa que ennoblece y levanta la vida, dándole un fin mas allá de sí misma, un horizonte que la sobrepase. Todo lo que debe conducir a aconsejar que en la educación femenina, jamás debe hacerse vacilar la fe, porque sin ella, el corazón se marchita, la razón se extravía y por fin se pierde.

V

El hombre y la mujer son los seres que moran y forman la humanidad y esto, o nada significa, o significa tanto que la mujer como el hombre son una persona, y tiene toda la dignidad como él, con el derecho del deber y a la verdad, al desenvolvimiento de su razón y de su plena humanidad.

En la división del trabajo, bien se podría ver un criterio de progreso, pero más seguro criterio de este mismo progreso es el grado de respeto

obtenido por la mujer, la dignidad que se le reconoce, la igualdad moral que le aseguran la opinión, las costumbres y las leyes.

De la naturaleza física y psicológica de la mujer, se deduce necesariamente la manera como debe ser en todo caso educada. La educación debe prepararla para la vida moral completa, es decir, para el deber y la responsabilidad, no enseñándole a agradar y obedecer simplemente, sino inculcarle un espíritu de subordinación voluntaria y de sacrificio, sin doblegarla a la sumisión por violencia. Su misma debilidad, si es que ella existe, no es una razón para privarle de la verdad y cultura racional, por reducirle a hábitos cómodos al otro sexo. “Cuanto más débiles son, de más importancia es fortalecerlas”, dice Fenelón.

Ahora bien, lo que verdaderamente fortifica la vida moral son los principios, la cultura del juicio, la iniciación de un ideal que la razón abarque libremente y que la voluntad persiga con sus riesgos y peligros.

El espíritu de la mujer no está en seguridad mientras permanezca cerrado a las ideas generales. Que llegue un tiempo en que la preocupación y el uso, únicos lazos que la contienen hayan vacilado, ¿Qué principio de conducta y de fe le quedaría entonces? En este sentido se expresa muy bien Madame Remunat y estas palabras se aplican de una manera sorprendente a nuestros tiempos, en que tantas han sido movidas en las costumbres y en la conciencia. Las mujeres, en efecto, aunque se diga lo contrario, aprovechan bien la emancipación universal. Ellas leen los periódicos, van a los espectáculos, oyen todo, hablan de todo libremente, respiran el espíritu del ambiente, es decir, el espíritu crítico. Que se juzgue o no excesiva esta libertad, ya ella no puede retroceder, no queda, sino pues, prepararlas por la educación. Estoy acorde, sin vacilar, con Stuart Mill, en que moralmente, al menos, el principio de subordinación de un sexo al otro debe ser reemplazado por un principio de perfecta igualdad, no admitiendo privilegio de un lado, ni incapacidad del otro. Por tanto, las mujeres deben ser educadas tan bien como los hombres, aunque no de la misma manera, pero sí con un cuidado igual.

Es un funesto error mirar la civilización como la obra exclusiva de los hombres. Parece que es una ley capital de la sociología que cuanto mas lejos se lleve la división del trabajo en una sociedad, la solidaridad es más estrecha. Así, cuando las mujeres son más dependientes y el hombre cree que las puede gobernar mejor, es entonces, cuando ellas tienen una influencia más profunda. Sheridan está muy cerca de la verdad cuando dice: “Las mujeres nos gobiernan, tratemos de hacerlas perfectas; cuanto más luz tengan ellas, iluminados seremos; de su cultura depende nuestra sabiduría”.

Este gran pensamiento de Sheridan se sintetiza en la leyenda que el Gobierno Francés ha hecho grabar en la medalla conmemorativa

de la fundación de la “Enseñanza Secundaria de las Niñas” - “La República educa a la vírgenes, futuras madres de los varones”. El mismo pensamiento ocupaba a M. Staël, cuando dijo a Napoleón: “que para formar ciudadanos, se necesitaban madres”.

¿Por qué motivo los hombres han olvidado en el transcurso del tiempo, o concebido mal su propio interés hasta el extremo de descuidar la educación de aquellas que llevan su nombre y disponen de su honor? En la vida privada, ¿Quién no sabe que es imposible al hombre separar su causa de la de su esposa? ¿Cómo guardará él su dignidad, si ella falta a su honra? ¿Podrá ser desinteresado, si ella es lo contrario? ¿Cumplirá él todo su deber si ella no le ayuda? ¿Qué de esposas han sometido faltas graves solo por halagar la vanidad o subvenir al lujo de mujeres ligeras o frívolas! Y si esto es verdad, también lo es que otras, por el contrario, dan a sus esposos todo su valor, lo sostienen moralmente, hasta el punto que ellos hubieran retrocedido ante el sacrificio si espontánea y generosamente ellos no hubieran reclamado su parte.

Esto no es menos verdadero en la vida pública. “Los hombres mismos, dice Fenelón, que tienen toda la autoridad en público, no pueden establecer por sus deliberaciones, ningún bien efectivo, si no los ayudan las mujeres a ejecutarlos”. Es que según la fórmula de Condorcet, “los hombres hacen las leyes, las mujeres las costumbres”.

He allí cómo la mujer concurre con el hombre a formar las sociedades. Dice Edy Duinet: “Ellas llevan en su travesía no solamente sus hijos, sino los pueblos”.

Por tal consideración hoy en el Perú, menos que en ningún otro país, puede contestarse con la educación superficial y puramente decorativa que se da a las mujeres de las clases elevadas de la sociedad. El país tiene demasiada necesidad de ellas, y si ellas no son muy rectas en el cumplimiento de sus deberes, sus hermanos, sus esposos, sus hijos no lo serán, si ellas no están a la altura de su misión, tampoco ellos desempeñarán bien la suya. Lo esencial es que las mujeres sean lo que deben ser en el hogar doméstico, que hagan reinar la paz, el orden y la dicha; todo lo que mantiene a la familia unida, prospera y honrada; allí está sobre todo su rol social.

Mas para cumplirle mejor, la mujer necesita educarse, es decir desarrollar todas sus facultades morales, intelectuales y físicas, pues la verdadera educación, es la que tiene por objeto: “Dar al alma y al cuerpo toda la belleza y la perfección de que son susceptibles”, es más bien dicho, el completo desarrollo físico, subordinado a un fin moral más elevado que el simple ejercicio de sus facultades. La mujer, que por su misma exquisita sensibilidad que hace predominar en ella, sobre todas sus facultades, la

del corazón que siente y la voluntad que quiere, está más predispuesta y mejor dotada que el hombre bajo el punto de vista moral.

El sentimiento religioso y el amor, en todas sus manifestaciones, especialmente el amor maternal, es lo que predomina más en ella. Como ya lo he demostrado anteriormente, el sentimiento religioso se halla arraigado en lo más profundo del alma de la mujer, ella necesita creer y esperar, ella busca apoyo y consuelo por su misma debilidad más allá de lo que sus facultades físicas le permiten ver; y en verdad no es posible imaginarse a la mujer, férvida y creyente, pues la mujer atea parecería un fenómeno odioso. El amor maternal, el más santo, el más abnegado de los amores, nace y crece junto con la niña, hasta llegar a ser mujer; ¿dónde podrá encontrarse, algo más grande, más sublime, más digno de admiración que una madre? ¡Ella se olvida de sí, ante los más pequeños sufrimientos del débil ser nacido de sus entrañas; ella es capaz de los más heroicos sacrificios por evitar una lagrima, por no ver un signo de dolor en el rostro amado. Cuántos ejemplos no nos presenta la Historia de la sublime abnegación de las madres; sin embargo, estoy persuadida de que el verdadero centro de la mujer es el hogar; creo que no perderá nada de su fina sensibilidad, que hace su encanto, el día que abiertos para ella todos los caminos, nutrido su corazón con sabias enseñanzas que la hagan fuerte y la sostengan en medio de las rudas luchas por la vida, desarrollada su inteligencia por una vasta ilustración, pueda ser ella no solo la madre y esposa sino un ser útil para la sociedad, compartiendo con el hombre todos los trabajos, realizando lo que dice Madame Remusat, que el verdadero destino de la mujer está comprendido en estos dos términos: "ser esposa y madre de ciudadanos".

Si la educación de nuestros tiempos ha tornado un gran desarrollo, se debe en gran parte, debo hacerlo notar a que han mostrado en todo tiempo lo que valen y lo que pueden como institutoras y pedagogas. No es demás hacer mención de lo que dice Madame Necker de Sassure sobre la educación que debe darse al sexo femenino; ella ha tenido el doble mérito de asignarle al destino de las mujeres un ideal elevado y determinar con precisión los medios de alcanzarlo; ella pide que no se case a las niñas sino más tarde, cuando hayan tenido tiempo de convertirse en espíritus ilustrados, criaturas inteligentes, y que no solamente hayan adquirido un conjunto de pequeños conocimientos, sino una instrucción sólida que las prepare a cumplir los deberes de la sociedad y maternidad que haga de ellas las primeras institutrices de sus hijos, que en fin, las encamine hacia una perfección personal a la que no acabarán de llegar, sino por los esfuerzos que es considerado como uno de los mas ardientes apóstoles de la educación de la mujer, que quiere y pide la comunidad

y la igualdad de la educación. El está, desde luego, en un error, cuando sueña con la identidad perfecta de los sexos, pues olvida el destino particular de la mujer y el carácter especial de su educación; sin embargo, da las siguientes razones muy poderosas para apoyar su teoría sobre la igualdad de la educación: primero, las mujeres deben ser instruidas para educar a sus hijos, de los cuales son sus institutoras naturales; segundo, para que sean dignas compañeras de sus esposos, a fin de que interesen en sus negocios, tomen parte en sus preocupaciones, vivan en fin de su vida, he allí la verdadera felicidad conyugal; tercero, es necesario que se instruya para que no apague por su ignorancia esa llama del corazón y del espíritu, que estudios anteriores han desarrollado en sus esposos, y que puedan entretenerlos por la comunidad de conversaciones y de lecturas; opina, por ultimo Condorcet, que es preciso, porque es justo, que los dos sexos, tengan derecho a la instrucción: “Por otro lado, hay escritores célebres, que niegan el derecho de las mujeres, a esa igualdad en la instrucción. Tayllerand llega hasta discutir los derechos políticos de la mujer, a los cuales es opuesto, pues, dice que la felicidad de ellas, su verdadero destino, su misma naturaleza física, les impide entrar en la arena política. Mirabeau a su vez “quiere que la mujer, sea sólo mujer; su rol -dice el gran orador- es el del velar con solicitud en las épocas peligrosas de la primera edad y encadenar a sus pies, todas las fuerzas del hombre, por el poder irresistible de sus debilidades”.

¿Qué sería de una sociedad donde las mujeres poco razonables no fueran sostenidas en el orden sino por la resistencia autoritaria de los hombres?

No es solamente por la mujer, sino por el progreso social, que hay que educar a todas, ya sean hijas del pueblo, o de la clase elevada, en el amor a la Patria, en el espíritu nacional, con el sentimiento de su responsabilidad en el país, de lo que ellas puedan y deban ser, según el rango donde estén colocadas.

Para terminar este ligero estudio, diré de acuerdo con la opinión de Tayllerand, que en cuanto a los derechos políticos, no voy hasta el punto de encontrar a la mujer apta para ellos, por no estar suficientemente preparada; como sí la creo muy capaz por sus facultades intelectuales, de adquirir una instrucción completa al igual del hombre, desempeñar las profesiones liberales y entrar en el ejercicio de los derechos civiles, respecto de lo cual juzgo aplicable al Perú la queja de Glastone en Inglaterra: “En eso hay algo menos que justicia; -pues efectivamente, conocedora la mujer de sus derechos civiles, no es justo privarles de su ejercicio, poniendo todavía a la casada en condición inferior a la soltera mayor o viuda, a pesar de la superioridad de su misión social”.

Es innegable que en el estado actual de nuestras sociedades, el ejercicio de los derechos civiles pugnaría con el orden regular de la familia, de las instituciones y del Estado; porque no podría conciliarse la subordinación natural de la mujer en la formación de hogar con la independencia, condición esencial del Derecho político; y si cualquiera de esos elementos se hubiera de subordinar al otro, de la lucha resultaría la disociación, que comenzando en la familia terminaría en el Estado. Si se excluyera de la ciudadanía a la mujer casada, por evitar ese peligro, surgiría otra colisión más formidable en la transición de las jóvenes en la vida pública, pues ellas tendrían que escoger entre la misión social de madre y el rol de ciudadana. El desarrollo del feminismo tal vez avanzará hasta deslindar esos inconvenientes; pero yo reduzco mi doctrina a que la Mujer Peruana debe esforzarse, no por ser ciudadana, sino por formar ciudadanos.

He dicho.

Lima, 20 de Noviembre de 1901

V. B.

SALAZAR ESTHER FESTINI

LIMA, A 30 DE NOVIEMBRE DE 1901

Informen los distinguidos doctores Rodríguez, Fuentes y Labarthe sobre si la tesis de la Srta. Festini merece insertarse en los anales universitarios.

SALAZAR VILLAFÁN

La filosofía andina del P. Josef Estermann
Quito: Abya-Yala, 1998; 359 pp

David Sobrevilla

Prof. Emérito de la U. de San Marcos

I

El P. Josef Estermann, misionero, filósofo y teólogo suizo, ha escrito el libro *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*¹ como una forma de “dar voz y expresión a los que fueron acallados por el ruido triunfador de las concepciones importadas e impuestas por la fuerza” (8), como un deber de ‘devolución’ “de lo propio, maltratado, negado y supuestamente extinguido” (Id.), como una “protesta contra la situación escandalosa del pueblo andino que sufre las consecuencias de la globalización” (Id.). Opta para ello por un enfoque intercultural al que entiende como una actitud comprometida y como una reflexión sobre las condiciones y los límites de un diálogo (o ‘polílogo’) entre culturas. Entiende que la verdadera interculturalidad rechaza las pretensiones supraculturales y el etnocentrismo del pensamiento filosófico occidental, pero asimismo niega la supuesta inconmensurabilidad total entre las culturas y la indiferencia ética entre ellas predicada por el postmodernismo. Al mismo tiempo, como es conciente de no ser un hombre andino, no puede ni pretende ser un sujeto del pensamiento filosófico andino, sino que –al haber vivido durante muchos años en el seno de la cultura andina– se ve a sí mismo como su intérprete y portavoz.

Para el autor la filosofía intercultural no se entiende a sí misma como una corriente más entre otras; se ve antes bien como una cierta manera de hacer filosofía. Su tema principal es la interculturalidad considerada como una relación *sui generis* entre las distintas culturas.

1 Quito: Abya-Yala, 1998; 359 pp. Posteriormente, el autor ha publicado una edición aumentada con el subtítulo significativamente cambiado, *Filosofía andina. Sabiduría indígena para un nuevo mundo*. (La Paz: SEAT, 2006), que no hemos podido conseguir, por lo que utilizamos la primera edición.

Dicha concepción no pretende reemplazar las filosofías contextuales e interculturadas con una filosofía supracultural, sino articularlas de una manera no reduccionista ni hegemónica (30). La filosofía intercultural ha surgido sobre la base de dos experiencias fundamentales: 1. de la creciente conciencia de la condicionalidad cultural (culturo-centrismo) de la tradición dominante de la filosofía occidental, y 2. de las tendencias actuales –en sí contradictorias– del proceso acelerado de la globalización cultural por medio de una supracultura económica y postmoderna por un lado, y el incremento de los conflictos y guerras por razones étnicas y culturales por el otro. La filosofía intercultural toma un camino intermedio entre estos dos extremos: la absorción del concepto de ‘filosofía’ por la noción occidental (dominante) de filosofía y la incomunicación total en un solipsismo cultural que es predicado por el postmodernismo. Al seguir este camino intermedio, la cuestión de qué sería la ‘filosofía’ recién se define a través de un diálogo dialógico entre los pretendientes a hacer filosofía.

Según el P. Estermann, juzgada desde la perspectiva de la filosofía occidental, la filosofía andina no califica como filosofía: no surgió en Jonia, no es un pensamiento con una racionalidad metódica y sistemática determinada, no es una ciencia en sentido estricto, no conoce la separación ilustrada entre filosofía y religión, saber y salvación, teoría y praxis, y no responde a la exigencia de una lógica exclusivista. Mas si no aceptamos la ecuación realizada por el colonialismo entre filosofía y filosofía occidental, entonces la situación cambia.

El autor determina el adjetivo ‘andino’ en la expresión ‘filosofía andina’ sobre la base de tomar en cuenta un conjunto de aspectos geográficos (el espacio montañoso de Sudamérica que es conocido como la parte ‘serrana’ del continente), topográficos (la región montañosa situada entre los 2,000 y los 6,900 metros de altura, región en parte poblada hasta los 4,800 metros), culturales (en esta zona se habla el quechua, el aymara y el español y en ella se ha desarrollado una gran variedad de culturas históricas, con experiencias artísticas regionales y formas organizacionales peculiares) y étnicos (allí vive el ‘hombre andino’ o el ‘pueblo andino’).

El filósofo suizo opta en este trabajo por una concepción ‘no purista’ de lo ‘andino’ –por oposición a las pretensiones del ‘indigenismo’ o ‘incaísmo’ militante. Lo ‘andino’ es (como también lo ‘incaico’ históricamente visto) un fenómeno multicultural y multiétnico y hasta sincrético. No entiende la ‘filosofía andina’ como un fenómeno netamente histórico (en el sentido de un periodo del pasado), sino como un pensamiento vivido y vivo en la actualidad. Para el P. Estermann las concepciones filosóficas incaicas forman parte de la ‘filosofía andina’ en la medida en que el día

de hoy siguen vigentes, “a través de una corriente subterránea de la (in-)conciencia colectiva” (62) [sic].

Las fuentes para el estudio de la filosofía andina son según el autor prefilosóficas o, mejor dicho, extrafilosóficas. Metódica y hermenéuticamente sostiene que la filosofía siempre llega tarde y que presupone una preconcepción y prehermenética anteriores a cualquier intento de conceptualización. A este respecto encuentra cuatro niveles: 1. la realidad ‘cruda’ como un supuesto ‘objetivo’ y previvencial. 2. La experiencia vivencial de esta realidad por el hombre andino o *runa* –aquí se trata de un primer nivel hermenéutico que en cuanto tal contiene ya una cierta interpretación del mundo. 3. La interpretación conceptual y sistemática de esta experiencia vivida. Y 4. la reflexión e interpretación histórica de esta filosofía originaria. El filósofo y teólogo suizo afirma que su intento toma en cuenta los niveles segundo y tercero.

El sujeto filosófico es el propio *runa* en tanto que el filósofo profesional sólo es el portavoz o ‘partero’ de este pueblo: su voz.

Un problema de difícil solución es el de la incommensurabilidad de conceptos en las diversas culturas. Con respecto a esta situación, el autor afirma que no hay que buscar conceptos comunes sino más bien recurrir a ‘equivalentes homeomórficos’ que constituyen una tercera forma de equivalencia, más allá de la univocidad y la equivocidad. La búsqueda de equivalentes homeomórficos se lleva a cabo mediante encuentros ‘reales’ entre personas de las diferentes culturas (interculturalidad vivida).

A continuación trata el P. Estermann de la racionalidad andina. Señala que entiende por ‘racionalidad’ “un cierto modo de concebir la realidad”, “una manera característica de interpretar la experiencia vivencial”, “un modelo de representar el mundo”. En su opinión hay un gran número de racionalidades y no sólo la griega: la medieval, la china, la africana, la postmoderna, etc. La racionalidad es “la ‘lógica’ (no necesariamente ‘raciomórfica’) inherente a una cierta estructura sociocultural, dentro de ciertas coordenadas espacio-temporales” (89). El autor sostiene que la racionalidad andina presenta simbólicamente el mundo mediante el ritual y la celebración, muestra la relacionalidad de todo con todo, y no concede una preferencia al ver –como sucede en el Occidente– sino que es emocio-afectiva (101). Esto significa que el *runa* andino siente la realidad antes que la conoce o la piensa.

Conforme a lo anterior, la concepción andina de la ciencia consiste en el conjunto de la sabiduría colectiva acumulada y transmitida a través de las distintas generaciones.

La racionalidad andina se expresa en una serie de principios que constituyen la ‘lógica andina’ (su racionalidad *sui generis*). Estos principios

dan lugar a una serie de manifestaciones ‘materiales’ en la cosmología (‘pachasofía’), antropología (‘runasofía’), ética (‘ruwanasofía’) y teología (‘apusofía’) andinas. Según Estermann podemos hablar de una ‘lógica’ andina entendiendo esta expresión como poniendo de manifiesto la estructura básica del pensamiento andino.

La racionalidad andina se revela –como ya se dijo antes– en el principio de la relacionalidad del todo con el todo. Otros rasgos característicos de la racionalidad andina son que es simbólica, afectiva e integradora. Existen algunas semejanzas entre el principio de la relacionalidad y algunas ideas propuestas dentro de la filosofía occidental –como la ley de la proporcionalidad elemental de los entes de Empédocles, la doctrina emanentista del neoplatonismo, o la concepción leibniziana de las mónadas–, por lo que es importante enfatizar las diferencias. Primero, la relacionalidad andina no es consecuencia de un monismo o de una emanación. No, el ‘todo’ de la relacionalidad andina no es una totalidad ‘analítica’ sino un todo explícito y concreto. Segundo, la relacionalidad andina no es un principio meramente lógico; es más bien un principio ‘inferencial’ u ‘ontológico’. Tercero, los ‘equivalentes homeomórficos’ occidentales entienden la relacionalidad bajo la categoría de la sustancialidad; en cambio, la relacionalidad andina no es algo exterior, posterior, causal o accidental de los *relata*. Negativamente dicho: el principio andino de la relacionalidad sostiene que no puede haber ningún ente carente de relaciones o absoluto; y positivamente expresado: este principio afirma que cada ente o acontecimiento se halla inmerso en múltiples relaciones con otros entes, acontecimientos, estados de conciencia, sentimientos, hechos y posibilidades. No obstante, el autor puntualiza que pese a ser la relacionalidad andina ‘esencial’ no es necesaria: esto es, que los nexos relacionales no son de naturaleza imprescindible.

La relacionalidad del todo se desagrega y manifiesta en una serie de principios derivados o secundarios: el principio de la correspondencia, el de la complementariedad y el de la reciprocidad. El primero dice en forma general que los distintos aspectos, regiones o campos de la ‘realidad’ se corresponden de una manera armoniosa. El principio de la complementariedad sostiene que ningún ente o acontecimiento existen monádicamente, sino teniendo siempre un complemento. Y el principio de la reciprocidad posee una vigencia universal, corresponde a la justicia cósmica y afirma que todo acto promovido por un agente en favor de un receptor, debe ser recompensado por éste en la misma medida.

A continuación pasa el P. Estermann a desarrollar una “fenomenología andina” en el sentido de ofrecer una interpretación ‘racional’ de las manifestaciones concretas de la lógica andina. Ante todo se refiere a la

pachasofía o cosmología andina. Aclara el significado etimológico de la palabra “pacha” y que existe tanto en el quechua como en el aymara. Se la podría traducir con el vocablo griego “cosmos” o con la palabra “relacionalidad” que, como se dijo antes, expresa la característica fundamental de la racionalidad andina. Y “juntando el aspecto de “cosmos” con el de la “relacionalidad” podemos traducir (que siempre es “traicionar”) *pacha* como “cosmos interrelacionado” o “relacionalidad cósmica” (145). La pachasofía es la cosmovisión andina que procura una presentación simbólica del cosmos interrelacionado mediante distintos ejes cardinales. Estos ejes son: uno *espacial* entre el arriba (*hanaq*) y el abajo (*uray*) y entre la izquierda (*lloq’e*) y la derecha (*paña*); y otro *temporal* entre el antes (*ñawpaq*) y el después (*quepa*). Se trata de dualidades que no son oposiciones sino polaridades complementarias. Un tercer eje ordenador es la polaridad sexual entre lo femenino (*warmi*) y lo masculino que se da tanto en el “arriba” (sol y luna) como en el “abajo” (varón y mujer). La filosofía andina rechaza la naturaleza jerárquica del orden cósmico: el principio de la reciprocidad impide que las relaciones entre los distintos estratos y elementos sean vistas jerárquicamente. No hay jerarquías sino correspondencias.

Recurriendo al estudio del dibujo y la descripción del Altar Mayor del Qorikancha realizados por Joan de Santa Cruz Pachacuti examina el autor la concepción andina del universo como “casa” –le son evidentes las dificultades hermenéuticas aquí existentes (p. 151 y 155), pero aclara que no utiliza el dibujo como base o fundamento de su propia interpretación sino como una referencia hermenéutica. “Pacha”, nos informa el profesor suizo, es la base común de los distintos estratos de la realidad –que no se dan separadamente; se presentan antes bien como aspectos diversos de la misma realidad. Estos estratos son el *hanaq pacha*, lo que está arriba, y el *kay pacha*, lo que está abajo, el espacio de la vida; y el *uray* (o *ukhu*) *pacha*, la región de los muertos, que está más abajo todavía. El P. Estermann se ocupa con todo detalle de la contraposición entre el *hanaq pacha* y el *kay pacha* –mencionando sólo fugazmente el *uray pacha*– entendiéndolos como el macrocosmos y el microcosmos que se corresponden en múltiples formas. A este eje vertical se agrega la contraposición horizontal entre lo femenino y lo masculino que son complementarios. El autor enfatiza que el acceso preferencial del hombre andino a esta etnografía pachasófica no es el conocimiento teórico, tampoco la meditación, ni el empeño ético, sino la presentación celebratoria productiva y simbólica. El puente o punto de cruce, una *chakana*, entre estos dos ejes posee una prioridad ontológica sobre los extremos conectados o relacionados. Además hay que tener en cuenta los fenómenos de transición o *chakanas* secundarias sea

en dirección horizontal (relación de complementariedad) o en dirección vertical (relación de correspondencia). La prioridad ontológica de la *chakana* principal sobre los extremos evita que en el pensamiento andino surja la pregunta que ha agobiado al pensamiento occidental de “¿qué es lo que mantiene unido al mundo en lo más profundo?” (Goethe).

El autor se ocupa de muchos otros temas en relación a la pachasofía, así por ejemplo de la ecosofía andina según la cual el hombre andino no ve a la naturaleza desde un punto de vista económico sino ecológico, no la concibe en una relación de oposición a sí mismo, sino que la entiende como formando él mismo parte de ella. La ecosofía se muestra también como una ética: el ser humano no puede abusar de la naturaleza sino que tiene que obedecer a la relacionalidad ordenada en ella. Otro tema importante en la concepción andina es el del tiempo. El filósofo suizo recuerda que “pacha” significa en quechua tanto “espacio” como “tiempo”, y que a éste se lo considera en forma cualitativa como un “antes” y un “después” y que hay tiempos “densos” y otros “flacos”. Otro rasgo del tiempo en la concepción andina al respecto es que no se lo piensa unidireccionalmente; más bien se lo concibe en forma cíclica: el futuro se halla realmente atrás y el presente adelante, pero también *viceversa*. En los Andes existe la idea de cinco ‘épocas’ o ciclos clásicos: el tiempo primordial y el de la creación, el de los antepasados, el de los Incas y la Conquista, el período moderno y el futuro. Cada ciclo termina en un *pachakuti* o cataclismo cósmico luego del cual el universo (*pacha*) ‘vuelve’ a su estado caótico para luego reordenarse nuevamente. Dado el carácter cíclico del tiempo no cabe hablar de un progreso y sí de un cierto pesimismo estructural. Por ello el P. Estermann rechaza el discurso que se ha venido sosteniendo a propósito de la utopía andina: lo que hay en el Ande es en verdad una “antiutopía” o una “utopía retrospectiva”.

A continuación pasa el autor a presentar la runasofía o concepción antropológica andina. Encuentra que ésta considera al hombre como una “chakana” celebratoria, es decir, como un puente cósmico mediador entre los distintos estratos de la *pacha*: “La tarea y capacidad básicas del *runa* consisten en el poder de ‘presentación’ simbólica del cosmos mediante las formas rituales y celebrativas” (198). El hombre andino no se piensa así como un sujeto desprendido del cosmos sino que ‘define’ su identidad en y a través de ‘relaciones’. La proposición básica de la runasofía andina es –variando la frase cartesiana- *celebramus ergo sumus*. “La identidad’ (*idem*: ‘lo mismo’) andina es justamente ‘relacionalidad’ entre ‘heterogeneidades’ (*heteros*: ‘otro’, ‘ajeno’). Una persona es ‘sí misma’ en la medida en que se relaciona con ‘otra’” (202-203). Es importante agregar, según el autor, que no es el hombre como individuo

el que refleja el universo en la celebración sino el sujeto colectivo: “El *ayllu* es la ‘célula de la vida’, el ‘átomo’ celebrativo y ritual, pero también la base económica de subsistencia y trueque interno” (203).

El autor completa su presentación anterior refiriéndose a cómo piensa el hombre andino la sexualidad (o mejor: la ‘sexuidad’) en tanto es un fenómeno que forma parte del orden cósmico poniendo de manifiesto en forma muy sintética y expresiva el principio de la complementariedad –de allí que la homosexualidad no sea (re)conocida en el mundo andino, pues una persona homosexual sería aquella carente de complemento. Asimismo toca algunos rasgos de la psicología andina –que no ve al ser humano como una psique dentro de un cuerpo sino como un ser colectivo que pone en relación lo heterogéneo-; y la concepción andina de la salud y enfermedad, que se refieren al cuerpo colectivo: tienen que ver con las relaciones interpersonales y hasta cósmicas.

Luego trata el P. Estermann de la “ruwanasofía” o ética andina –la palabra “ruwana” significa en quechua el ‘deber’, ‘lo que hay que hacer’-, es decir, la normatividad del orden pachasófico. Para el hombre andino el orden moral corresponde al orden cósmico, y la ética no se refiere a una reflexión sobre la normatividad del comportamiento humano sino al correcto estar dentro de la pacha. Vimos ya que el orden cósmico obedece básicamente a los principios de correspondencia, complementariedad y reciprocidad, y que tiene dos ejes: uno formado por el ‘arriba’/‘abajo’ y el otro por el ‘izquierda’/‘derecha’. El ser humano está insertado dentro de este orden y tiene la función de ser *chakana* y ‘cuidador’ del orden pachasófico. De allí que el principal principio ético andino se pueda formular en la siguiente forma: **“Actúa de tal manera que contribuyas a la conservación y perpetuación del orden cósmico de las relaciones vitales, evitando trastornos del mismo”** (231). El actuar ético tiene por lo tanto una finalidad ‘salvífica’ pero no en sentido individualista sino cósmico. Fundamental es ante todo satisfacer el principio de reciprocidad. Este principio se manifiesta en las máximas: *Ama sawa* (no seas ladrón), *ama llulla* (no seas mentiroso) y *ama quella* (no seas flojo), mandamientos al que hay que agregar el de “no cometer incesto” dentro del *ayllu*.

Por último trata el P. Estermann de la ‘apusofía’ o teología andina –el autor piensa que es mejor hablar de una ‘apusofía’ y no emplear otros términos paralelos, y sostiene que para el modo de ver andino no se puede separar la filosofía de la religión (o mejor: de la religiosidad). Para el hombre andino la relacionalidad cósmica es algo ‘sagrado’ que refleja lo divino. Según la pachasofía andina y la experiencia religiosa del *runa*, Dios es la ‘fuerza ordenadora’ del universo, el principio de orden omnipotente y viviente en todo. Su función es establecer y mantener

el orden cósmico contra el desorden y el caos. Como después de cada ciclo se produce un *pachakuti* o cataclismo cósmico, Dios tiene siempre la tarea renovada de reordenar el universo. El primer atributo teosófico (o apusófico) es por ello la 'providencia' y la 'conservación'. Lo divino no es trascendente sino inmanente al universo: "Es la *chakana* cósmica por excelencia, un 'puente' entre lo de arriba y abajo, y lo de la izquierda y derecha; es el ordenador y 'mediador' (o 'relacionador') por excelencia, la relacionalidad cósmica misma que recién posibilita la vida y el orden" (270). Con Dios se relaciona el *runa* de muchas maneras, pero sobre todo a través de la ceremonia, el ritual y la fiesta. Todas las relaciones entre las personas, grupos y comunidades, y las de sus hierofanías, deben establecerse por cierto dentro del marco de la complementariedad y la reciprocidad. Existe a este respecto una 'economía sacramental' y 'salvífica' que obedece a estos principios. La concepción andina de lo divino excluye la idea de la gracia, y se aproxima más a la del Dios justo y celoso de la Biblia hebrea.

El libro se cierra con un capítulo sobre cómo la filosofía andina configura una interculturalidad difícil. En opinión del autor, el enfoque intercultural quiere entre otras cosas llamar la atención sobre el contexto socioeconómico y político que dificulta y hasta impide aproximarse a la filosofía andina. Descarta que a ésta se la pueda considerar desde la perspectiva de un purismo cultural. En verdad, el *runa* puede incluir en su cultura muchos elementos foráneos que parecen incompatibles con ella; aspira en este sentido a una 'modernidad' *sui generis* que incorpora a la tradición elementos modernos. Esta vía está a media distancia tanto de la absorción de la cultura andina por la cultura occidental como de la opción postmoderna, y propone más bien un diálogo intercultural que no acepte hegemonías y que sea llevado a cabo por personas y grupos concretos.

II

Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina es un importante libro que ilumina una gran variedad de aspectos del pensamiento andino. Los conocimientos sobre éste proceden en el autor de los ocho años que pasó como misionero en el Cusco. No obstante, la obra contiene a la vez una serie de problemas que nos hacen verla como fallida. Quisiéramos considerarlos a continuación.

Veamos primero los problemas formales. Ante todo: el P. Estermann es plenamente consciente de que no puede tomar el lugar del hombre andino, por lo que se presenta a sí mismo como un mero intérprete y portavoz de la sabiduría andina. Pues bien, bajo la aparente modestia de esta declaración

se halla un paternalismo evidente y la pretensión de conocer el autor realmente las características de dicha sabiduría y de poderla transmitir. En este sentido, el filósofo y teólogo suizo descalifica sin mayor discusión los comentarios que no coinciden con el suyo (V. por ejemplo la nota 20 de p. 151 en que sostiene que “la fantasía de los comentaristas es ilimitada”), incluyendo a Santa Cruz Pachacuti Yamqui al referirse a su famoso dibujo cosmogónico (afirma que una traducción ofrecida por este autor es “errónea”, p. 267, y que su comentario proporciona “intencionalmente” una insostenible interpretación cristiana, nota 29 de la p. 155).

Por otro lado, al leer el libro del P. Estermann se tiene la impresión de que sus conclusiones no han nacido de una investigación desapasionada sobre el tema, sino que surgen más bien del ánimo de probar que la cultura andina posee una filosofía vigorosa con ventajas perceptibles sobre la filosofía occidental. De una parte, la filosofía andina contaría con claros equivalentes a las diferentes disciplinas de la filosofía occidental: existe una lógica andina, la pachasofía correspondería a la cosmología racional occidental, la runasofía a la antropología filosófica, la ruwanasofía a la ética y la apusofía a la teología racional. Y todas estas disciplinas testimoniarían ventajas incontestables -según el autor frente a las ramas correspondientes de la filosofía occidental. Mientras la filosofía occidental tiene una gran dificultad por explicar qué es lo que mantiene unido al mundo en lo más profundo, este problema ni siquiera surge en la pachasofía (167). La ecosofía andina no tendría que lidiar con la dualidad entre el hombre y la naturaleza, pues el andino no concibe una oposición entre ambos (174). Por la misma razón, los axiomas básicos de la antropología filosófica occidental, que establecen la diferencia entre el ser humano y la naturaleza, la inferioridad de ésta frente al ser humano, el privilegio cognoscitivo del hombre y su independencia frente a la naturaleza, no se encontrarían en la runasofía andina que antes bien concibe al hombre como una *chakana* celebratoria del cosmos (194 ss.). La ruwanasofía no restringe la ética al ámbito de lo humano, sino que ve a la ética como una cuestión cósmica (228). Y, finalmente, la apusofía no excluiría a la religión del campo de la filosofía, considerando más bien a la religiosidad como la columna vertebral de la reflexión filosófica (257). Esta idealización del pensamiento andino es sin duda llamativa.

Lamentablemente el P. Estermann no ofrece una determinación precisa de los conceptos que utiliza; así sucede por ejemplo con nociones tan básicas de su libro como las de “filosofía” y “andino/-a”. En el caso de la primera, el autor habla de una concepción occidental de la filosofía, de otra postmoderna y de una tercera intercultural. La primera afirma de una manera ideologizada, supercultural o supracultural, que sólo

una determinada concepción del mundo, surgida dentro de la cultura occidental, es universalmente válida y verdadera. La concepción filosófica postmoderna contiene una crítica intracultural de la filosofía occidental, pero desemboca en un relativismo: dicha crítica la realiza el postmodernismo comparando estéticamente las diversas culturas y reconociendo que todas ellas tienen igual valor. De su lado, la concepción intercultural de la filosofía considera que ésta se ha dado en las diversas culturas. Qué sea la filosofía se habrá de definir a través de un diálogo dialógico sobre las experiencias de la filosofía en las diversas culturas. La reflexión filosófica vendrá posteriormente. Por lo tanto, habrá que esperar los resultados de esta discusión entre las concepciones de filosofía de las distintas culturas para saber qué es en verdad la filosofía.

En cuanto al adjetivo ‘andina’ en la expresión “filosofía andina”, el P. Estermann tampoco lo determina en forma feliz. A tenor de lo que escribe, la filosofía “andina” sería la que se hace entre los 2,000 y los 6,900 metros; en quechua, aymara o español; y por parte del hombre “andino” o por el pueblo “andino” (esto último es sin duda tautológico: que la filosofía *andina* sea la hecha por el hombre *andino* o por el pueblo *andino*). Como se observa es poco lo que el autor pone en claro sobre el adjetivo ‘andino’ en la expresión “filosofía andina”.

¿Cuáles son las pruebas ofrecidas por el autor en favor de sus interpretaciones? Por excepción recurre a un documento como el dibujo cosmogónico de Santa Cruz Pachacuti Yamqui a fin de referirse a la pachasofía andina (147 ss.), y con alguna frecuencia se remite al examen del vocabulario quechua. Pero en general se limita simplemente a exponer los distintos conceptos de la filosofía andina de modo magistral². Así por ejemplo sostiene que el rasgo fundamental de la racionalidad andina es la relacionalidad del todo (98, 114), sin acreditar de alguna manera su tesis. Pues bien, ¿cómo comprobar que ésta es, en efecto, la noción andina de racionalidad? Otros autores que han estudiado el punto caracterizan la racionalidad andina en otros términos. Así por ejemplo Antonio Peña Cabrera concibe la racionalidad en general como un proceso de pensamiento que se desarrolla en condiciones sociales, históricas, geográficas determinadas, y que está motivado por fines de valor; y añade que la racionalidad específicamente andina tiene como características distintivas el ser concreta, tender hacia la diversificación, buscar la convivencia con la naturaleza, tener con ella una relación vital, ritual, casi

2 Se presenta como el filósofo profesional que interpreta la realidad vivencial del pueblo andino. Reconoce que se halla fuera del mundo andino, pero a la vez dentro por haber vivido en él. Por cierto, nunca nombra a sus informantes.

mágica, seguir el curso de la vida y tener al pasado por delante³. Por lo demás, Peña Cabrera tampoco ofrece mayores pruebas sobre su tesis. En estas circunstancias, ¿cómo determinar quién defiende la tesis correcta?

A esta crítica hay que agregar otra en el caso del libro del P. Estermann: apenas se entiende la determinación de la racionalidad que el autor ofrece: ¿cómo hay que comprender la relacionalidad del todo (que habrá que interpretar como: “de cada cosa” con “cualquier otra cosa o ente”)?, ¿está relacionada una brizna de hierba con un diamante?, ¿lo está la captura y muerte de Atahualpa a manos de los españoles con el trino de un pájaro?

Que se solicite la prueba de las afirmaciones del P. Estermann es algo totalmente comprensible, porque ellas son a veces muy cuestionables. Raymundo Casas Navarro ha enunciado algunos de los gazapos del autor –afirmar sin acreditarlo que el eje de la oración es en todos los idiomas europeos el sustantivo, cuando en realidad lo es el verbo; pretender que en toda la tradición occidental la vista es el sentido privilegiado, cuando hay otra línea de dicha tradición que da la preferencia al tacto; sostener que el quechua consta de cinco vocales, cuando solo tiene tres⁴.

Finalmente, es disculpable que el P. Estermann escriba incorrectamente en español, dado que no es su lengua materna; pero no que al corregir su libro dichos errores no hayan sido advertidos por el lector de la editorial. En efecto, el libro está lleno de chocantes neologismos inexistentes en español y de barbarismos; por ej. “grafidad” (17), movimientos “antiilustristas” (23), “descentrición”, (24) etc.

Pero vayamos ahora a los problemas de fondo del libro. Probablemente el principal sea no distinguir entre el pensamiento no filosófico y el filosófico. El supuesto del planteamiento del P. Estermann es que en toda cultura ha habido una filosofía. Por lo tanto, la cultura andina habría tenido una filosofía.

Pero este supuesto es erróneo: si bien es cierto que en toda cultura ha habido pensamiento, no todo pensamiento es de por sí filosófico. En efecto, hay que diferenciar entre distintas formas de pensamiento. En sus trabajos preparatorios para su texto inicialmente editado bajo el título de “Origen y epílogo de la filosofía” distinguía Ortega entre el pensamiento mágico, el mítico, el lógico y el intuitivo o vital⁵, a los

3 V. su artículo “Racionalidad occidental y racionalidad andina. Una comparación”, en: A. Peña Cabrera y otros *La racionalidad andina*. Lima, Mantaro, 2005: 29-45.

4 R. Casas Navarro, “Racionalidad en los Andes”, Introducción al volumen mencionado *La racionalidad andina*: 21-22.

5 V. J. Ortega y Gasset, *Notas de trabajo. Epílogo...* Madrid: Alianza, 1994: 34.

que en otros textos agregaba la “experiencia de la vida” y la poesía. Una forma de pensamiento sería un sistema de creencias básicas forjado por el hombre para enfrentarse al mundo⁶. Lamentablemente Ortega no llegó a desarrollar *in extenso* sus ideas respecto a este tema.

En cambio, otro distinguido filósofo español, Jesús Mosterín, ha diferenciado pulcramente entre el pensamiento arcaico y el filosófico. Según Mosterín el pensamiento arcaico está caracterizado por los siguientes rasgos: 1) se trata de un pensamiento que va directamente a su objeto sin considerar su propio condicionamiento subjetivo, lingüístico o metódico, 2) trata a todos los fenómenos como un *tú* personal que compromete al sujeto emocionalmente, y no como un *ello* objetivo y despegado del sujeto, 3) dicho pensamiento personaliza a los fenómenos que observa y los hipostatiza como superentidades personales, espíritus o dioses, y no los analiza conceptualmente, 4) el asombro que producen en el sujeto los fenómenos que llaman su atención lo mitiga mediante la elaboración de mitos y no mediante la construcción racional de teorías, 5) el sujeto busca sobornar a los dioses mediante cuidados, cultos, ofrendas etc. a fin de obtener sus favores, y 6) la ansiedad por el futuro da lugar a la adivinación para conocer cómo ha de presentarse⁷.

Mosterín sostiene, siguiendo a Karl Jaspers, que a partir del siglo VI A.C. se observa en la India, China y Grecia los inicios y primeros balbuceos de un nuevo tipo de pensamiento: el pensamiento racional, reflexivo o filosófico. Este pensamiento desarrolla rasgos claramente distinguibles a los del pensamiento arcaico, es decir que tiene en cuenta sus múltiples condicionamientos, trata a los fenómenos como un *ello* objetivo y autónomo, los analiza conceptualmente etc. Su conclusión es que “El pensamiento arcaico no es todavía filosófico ni científico, aunque posee ya una visión del mundo, una historia del origen de las cosas, una justificación del incipiente poder político, una moral y reflexiones sobre los enigmas de la vida y de la muerte. Los pensadores arcaicos carecían del sentido de la consistencia lógica, de la crítica racional y de la constatación empírica, pero desarrollaron técnicas cognitivas cruciales como la escritura, la aritmética y el calendario”⁸.

En caso de aceptarse la distinción mosteríniana entre el pensamiento arcaico y el pensamiento filosófico, uno tiene la impresión de que el

6 “Tesis para un sistema de filosofía”, en: *Revista de Occidente*. Madrid, Año III, 2a época, N° 31, octubre de 1965: 6.

7 J. Mosterín, *Historia de la filosofía. 1. El pensamiento arcaico*. Madrid: Alianza, 1990: 224-225.

8 J. Mosterín, *El pensamiento arcaico. Historia del pensamiento*. Madrid: Alianza, 2006: 8. Se trata de una nueva edición del libro anterior.

llamado pensamiento andino cae sin duda del lado del primero: se trata de un pensamiento que personaliza los fenómenos naturales, los aprende como un *tú* de manera emocio-afectiva, elabora mitos para explicarlos, el sujeto recurre al ritual y a la celebración para poner a las potencias cósmicas de su lado etc. No hay aquí, como en el pensamiento filosófico, un afán de considerar el condicionamiento subjetivo, lingüístico o metódico, un tratamiento de los fenómenos como un *ello* objetivo y desasido del sujeto, su análisis mediante conceptos y tampoco la construcción de teorías racionales, una actitud de observación puramente teórica de la naturaleza, el intento de pronosticar el futuro mediante la previsión racional.

En un texto nuestro anterior, “¿Pensamiento filosófico o pensamiento mítico precolombino?”⁹, distinguíamos, siguiendo a Kant, entre filosofía en sentido amplio y en sentido estricto o histórico; y afirmábamos que, mientras en sentido amplio la cultura prehispánica peruana tuvo sin duda filosofía (con consideraciones sobre el mundo, el hombre, Dios etc.), no la tuvo en cambio en el sentido histórico, ya que se trata de un pensamiento dominado por la tradición y la religión, no orientado por la razón sino por el mito, donde no primaba el interés por la verdad. Lamentablemente el P. Estermann rechaza esta distinción, que a nosotros nos parece útil y correcta, declarando que es monocultural e ideológica (17). Adoptando una posición maximalista al respecto sostiene el autor que el pensamiento andino es simplemente filosofía, con lo que nivela las diferencias entre el pensamiento no filosófico y el filosófico.

Otro problema mayor es cuánto de la presentación de la presunta filosofía andina corresponde en efecto al pensamiento andino y cuánto a la interpretación que de él ofrece el P. Estermann. Él sostiene que al analizar el quehacer filosófico hay que tomar en cuenta cuatro niveles: 1. la ‘realidad’ como objeto último de la experiencia humana. 2. La experiencia vivencial de la realidad, que ya comporta su interpretación. 3. La reflexión sistemática y metódica de esta experiencia vivencial, que es la expresión filosófica en sentido básico y que es una interpretación de segundo orden. Y 4. la interpretación filosófica de textos de contenido filosófico, que es una reflexión en segundo grado y una interpretación de tercer orden (63-64 y 67-70). Aplicando este esquema al caso andino,

9 Fue publicado por primera vez en: A. T. Martínez (coordinadora editorial), *Búsquedas de la filosofía en el Perú de hoy. Racionalidad, historia convivencia social*. Cusco, Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”, 1992: 161-208. Una versión aumentada y definitiva aparece en: David Sobrevilla, *Repensando la tradición de Nuestra América. Estudios sobre la filosofía en América Latina. Estudios sobre la filosofía en América Latina*. Lima: BCR, 1999: 19-71.

afirma el autor que en éste el primer nivel solo juega un papel como presupuesto heurístico y que el cuarto nivel no juega todavía ningún papel (70) –presumimos que porque no hay textos escritos que interpretar. La fuente principal de la filosofía andina sería entonces el tercer nivel: la experiencia vivencial del *runa* andino y su interpretación implícita de la realidad. Según el autor “esta experiencia primordial como interpretación significativa (hermenéutica) es lo que podemos llamar ‘cosmovisión’” (68). El *runa* andino como sujeto filosófico no debe ser entendido como un sujeto individual sino colectivo o comunitario. Lo que aquí está en juego es por lo tanto la interpretación de la realidad por el pueblo andino. Sobre la base de esta interpretación opera la reflexión sistemática y metódica de esta experiencia vivencial: se trata aquí de una interpretación (de segundo orden) de una interpretación (de primer orden), de hacer explícito (en forma racional y conceptual) lo que implícitamente ya está presente en el primer nivel de interpretación. “Consecuentemente, la ‘filosofía’ tendría que ser definida como ‘cosmovisión explícita’ o ‘interpretación racional de la experiencia vivencial del mundo’. La filosofía andina en lo específico es la interpretación sistemática (conceptual y racional) de la experiencia vivencial del *runa* de parte del *cosmos* que le rodea” (69). ¿Y quién realiza esta interpretación de segundo orden de la interpretación de primer orden? El P. Estermann nos revela que es el ‘filósofo profesional’, pero se apresura a añadir que éste “sólo es el portavoz o ‘partero’ de este pueblo sin voz, el intérprete y sistematizador de la experiencia ‘paraafilosófica’ del *runa*” (75). Decíamos antes que nos parecía que esta es una posición muy paternalista, porque según ella el *runa* andino sólo tendría una cosmovisión, una parafilosofía, o sea no una filosofía genuina, y sería el P. Estermann quien la convierte en filosofía andina –Sócrates redivivo frente al esclavo ignorante e inculto del *Menón*. Conciente de los riesgos de presentar de este modo las cosas, el estudioso suizo agrega, otra vez con premura, que el filósofo profesional no es el ‘pensador de primera mano’ o el creador *ex nihilo* de un sistema filosófico sobrepuesto a una cierta cultura y vivencia, sino que el sujeto colectivo tiene ya una ‘filosofía viva’, que su experiencia no es totalmente a-lógica o extra-conceptual, antes bien “ya es una reflexión ‘proto-filosófica’ auténtica” (75). Pero la corrección es incoherente con lo dicho anteriormente: que al nivel de la experiencia vivida por el *runa* sólo hay ‘cosmovisión’ (y no reflexión), y que la filosofía recién aparece en el tercer nivel que es el de la reflexión sistemática y metódica de la experiencia vivencial. La situación parece ser pues clara: la presunta filosofía surgida de la lectura del P. Estermann es su filosofía sobre la base de la cosmovisión andina. Aunque lo niegue, lo que ha hecho es sobreponer un sistema filosófico a la cosmovisión de la cultura andina.

Un tercer problema importante, conexo con el anterior, es el de la pertinencia y corrección de las interpretaciones del autor de la cosmovisión andina. En filosofía son ampliamente conocidas todas las dificultades que conlleva comprender otras culturas. El P. Estermann es conciente de ellas y sostiene que no habría que buscar conceptos comunes a las culturas sino que recurrir a ‘equivalentes homeomórficos’. Pues bien, siendo la cultura andina heredera de las culturas prehispánicas (sobre todo de la cultura incaica)¹⁰ y habiéndose formado éstas libres de influencias foráneas, se puede esperar que su visión del mundo sea considerablemente distinta a la de los otros pueblos y en especial a la de la filosofía occidental. Mas la lectura del P. Estermann obliga a la cosmovisión andina a acomodarse a las categorías filosóficas occidentales, con el resultado de que él obtiene una filosofía andina muy semejante en sus partes a la filosofía occidental, pero con ventajas que al autor le parecen innegables, como manifestábamos anteriormente. Así sucede que, si en la filosofía occidental tradicional hay una propedéutica que es la lógica, luego la filosofía teórica que está constituida por la cosmología racional, la antropología racional y la teología racional (partes fundamentales de la metafísica especial) y finalmente la filosofía práctica con la ética como parte básica, en la filosofía andina se puede hallar según el P. Estermann una lógica andina, una pachasofía, una runasofía, una apusofía y una ruwanasofía.

La artificialidad de esta reconstrucción se comienza a revelar por el hecho de que, como en quechua no existen equivalentes genuinos a los términos técnicos del vocabulario filosófico occidental, el P. Estermann construye palabras híbridas utilizando una raíz quechua y otra griega—el ejemplo se lo había dado Fernando Manrique quien escribió un artículo titulado “Pachasofía y Runasofía incas”¹¹. Y se lo corrobora cuando se examina en detalle estas correspondencias. Nos referiremos solo al caso de la lógica. En la filosofía occidental se han dado numerosas versiones

10 El autor afirma que la filosofía andina tiene como trasfondo heurístico las concepciones filosóficas incaicas vigentes en la actualidad a través de una corriente subterránea del inconsciente colectivo (62). El P. Estermann escribe incorrectamente “de la (in-) conciencia colectiva”, pero presumimos que lo que quiere decir es “del (in)consciente colectivo” —aunque es obvio que aquí se pierde el juego lingüístico que quiere hacer. “Inconsciencia” es en español la situación de quien es o está inconsciente, le falta la conciencia, o el dicho o hecho irreflexivo.

11 En: *Dos Siglos de Ensayistas Puneños*. Lima: Universo, 1987: 104-107. El P. Estermann escribe incorrectamente el nombre del autor puneño como Manrique Enriquez (143).

de la lógica, pero por lo general se la entiende como una disciplina formal con principios también formales. La lógica se presenta como un lenguaje con expresiones que no se refieren a hechos, siendo su objeto los términos del vocabulario lógico que se organizan en ciertas estructuras que se ponen en relación básicamente deductiva¹². En cierto modo, la lógica se puede definir como la teoría de la deducción –la así llamada lógica inductiva también emplea la deducción como método. El día de hoy se rechaza la concepción psicologista de la lógica influyente hacia fines del siglo XIX, que la concebía como la ciencia que estudia el pensamiento y los procesos de pensamiento – los grandes críticos de esta concepción fueron a principios del siglo XX Edmund Husserl y Gottlob Frege. El P. Estermann entiende en cambio la lógica al modo típicamente psicologista como poniendo de manifiesto la estructura básica del pensamiento andino (113), sosteniendo que sus principios (los de la relacionalidad, correspondencia, complementariedad y reciprocidad) son más bien materiales, y no se refiere nunca a las deducciones. Advirtiendo la desemejanza entre la lógica occidental y lo que él llama lógica andina, el filósofo suizo manifiesta que hay varias tradiciones en las diferentes tradiciones culturales y que la lógica andina tiene en verdad poco en común con la lógica occidental y se aproxima más a la lógica oriental, sobre todo a la lógica china (113), una tesis que no prueba en ninguna forma. ¿No es entonces cuando menos equívoco o directamente engañoso subsumir esta parte de la cosmovisión andina bajo el hombre occidental de “lógica”?

Podríamos poner de manifiesto otros problemas de fondo del libro comentado, pero aquí nos detenemos.

La conversión de la cosmovisión andina en la filosofía andina del P. Estermann debe sorprender a muchos andinos. Así se entiende la reacción crítica de Mario Mejía Huamán en su reseña del libro que comentamos¹³. Mejía Huamán es un andino, quechuísta de nota, filósofo y autor él mismo de muchos trabajos importantes sobre el pensamiento andino que el filósofo suizo cita (60-61, 62, 66, 143, 173, 199, 206, 305). En opinión del investigador peruano, hacer creer a los andinos que tienen una filosofía propia parangonable a la occidental es un barato favor que se les hace, equiparable a elogiar románticamente

12 V. el artículo “Lógica” en: J. Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*. Barcelona: Ariel, 1994; T. K-P: 2175-2193.

13 V. la amplia reseña del libro de Estermann en el de Mario Mejía Huamán *Hacia una filosofía andina*. Lima, 2005: 79-105.

su democracia sin tomar en cuenta sus dificultades. Suponer que los antepasados de los andinos actuales hicieron filosofía no mejora en nada su condición ni aporta esperanzas para superarla. No ha habido una filosofía andina previa, pues la filosofía es un discurso racional, crítico y fundante que no se ha hecho anteriormente en el mundo andino sino que está por hacer. Quizás se trate de una crítica demasiado dura, pero es explicable por la desazón que a Mario Mejía Huamán le debe provocar advertir utilizada la cosmovisión andina para construir una pseudofilosofía andina.

Lima, agosto de 2008

**Giusti, Miguel; Tras el consenso. Entre la utopía y la nostalgia.
Madrid, Dyckinson, 2006, 273 pp.**

Victor Samuel Rivera

Universidad Nacional Federico Villarreal

Miguel Giusti (1952-) es posiblemente el filósofo más relevante del Perú dentro de las temáticas propias de la filosofía política¹. Es reconocido experto en Hegel, autor sobre el cual redactó su tesis de doctorado (1987)², y ha incursionado con éxito en temas de racionalidad práctica, particularmente en la polémica entre el liberalismo y el comunitarismo, un debate que tuvo lugar hacia la década de 1990. Aparte de la tesis de doctorado, ha publicado *Alas y Raíces*³, una compilación de sus trabajos de filosofía política, y ha sido editor o compilador de múltiples títulos colectivos, entre los que destacan *La filosofía del siglo XX: Balance y perspectivas*⁴, *El retorno del Espíritu*⁵ y, más recientemente, *Justicia global, derechos humanos y responsabilidad* (2007)⁶ y *¿Por qué leer filosofía hoy?* (2008)⁷. Mientras esta reseña sale a la imprenta, ha publicado *El soñado*

-
- 1 Sobre Giusti en general, cf. el libro de David Sobrevilla *La filosofía contemporánea en el Perú. Estudios, reseñas y notas sobre su desarrollo y situación actual*. Lima, Carlos Matta, 1996, pp. 339-342. Advertimos que el texto está bastante desactualizado, toda vez que Giusti ha tenido desde la fecha de su impresión innumerables artículos y ha sido compilador de varios textos colectivos.
 - 2 Giusti, Miguel, *Hegels Kritik der Modernen Welt. Übre die Auseinandersetzung mit den geschichtlichen und systematischen Grundlagen des praktischen Philosophie*. Würzburg, Königshausen & Neumann, 1987.
 - 3 Giusti, Miguel, *Alas y Raíces. Ensayos sobre ética y modernidad*. Lima, PUCP, 1999.
 - 4 Giusti, Miguel (comp.), *La filosofía del siglo XX: Balance y perspectivas*. Actas del VII Congreso Nacional de Filosofía. Lima, PUCP, 2000, 832 pp.
 - 5 Giusti, Miguel (ed.), *El retorno del Espíritu. Motivos hegelianos en la filosofía práctica contemporánea*. Lima, PUCP, 2003, 294 pp.
 - 6 Cortés, Francisco y Miguel Giusti (comps.), *Justicia global, derechos humanos y responsabilidad*. Bogotá, Siglo del Hombre, 2007, 421 pp.
 - 7 Giusti, Miguel y Elvis Mejía (comps.), *¿Por qué leer filosofía hoy?* Lima, PUCP, 2008, 244 pp.

bien, el mal presente. Rumores de la ética, que no hemos visto aún pero del que ofrecemos dar cuenta por anticipado para la siguiente entrega⁸. El profesor Giusti es presidente de la Sociedad Interamericana de Filosofía; en la Pontificia Universidad Católica del Perú es además director del Instituto de Democracia y Derechos Humanos, director del Centro de Estudios Filosóficos y coordinador del Doctorado en Filosofía. Sin duda, es una personalidad del mundo académico. Justamente todos estos títulos fuerzan a una actitud seria, crítica y exigente frente a lo que se ofrece como el primer libro sistemático del autor, que gira en torno a “la condición ambivalente del hombre moderno” (p. 9, cf. p. 14) “tras un consenso” “hacia el que vamos” (p. 258).

Tras el consenso tiene la desgracia de ser un libro cuya articulación solicita demasiado del lector, pues las partes no contribuyen por sí mismas en la elaboración de un todo; *pace* el autor, que sugiere lo contrario⁹. Esto se explica porque el texto final no es el desarrollo de un plan, sino una colección de ensayos compuestos en situaciones, fechas y contextos disímiles; esta estrategia no es una novedad, pues ha sucedido lo mismo con su libro previo, *Alas y Raíces*. Hace diez años *Alas y Raíces* nos pareció a algunos la selección más atinada de los artículos académicos de la historia profesional de Giusti, lo que sin duda no ha sido la opinión del autor mismo, que ha continuado con la política de recapitular documentos de las décadas de 1980 y 1990. Por supuesto, eso no es ningún delito. *Tras el consenso* compila nueve textos, cada uno de los cuales, debidamente retocados como están, confirma ahora todo lo que decían antes en sus versiones originales. *Tras el consenso*, sin embargo, a diferencia de *Alas y Raíces*, que era sin más un conjunto de ensayos, estipula un contexto orientador para la interpretación de la totalidad de los textos seleccionados. Este contexto es relativo –dice Giusti, refiriéndose a un texto de 1996– a “una intuición que guiaba entonces mi interpretación” y que, según el mismo Giusti, se habría “ido fortaleciendo con el tiempo” (p. 9)¹⁰. Pero este contexto orientador puede llegar a ser muy desorientador; la intuición que expresa, como vamos a ver, puede llegar a ser bastante sorprendente. Este contexto es ofrecido por la introducción (pp. 13-34). Ésta es una versión reelaborada de un artículo

8 Giusti, Miguel, *El soñado bien, el mal presente. Rumores de la ética*. Lima, PUCP, 2008, 241 pp.

9 Cf. *Tras el consenso*, p. 9.

10 Se refiere a “Tras el consenso. Sobre el giro epistemológico de John Rawls”, en *Isegoría*, # 14, 1996, pp. 111-125, recogido con retoque al final, pp. 241-258.

de 1999¹¹ que, a su vez, es en gran medida el resumen de otro de 1996¹²; no es en absoluto un texto desdeñable. Por desgracia, justamente aquello que tiene de más original, como vamos a ver más adelante, descansa en un presupuesto sociológico y empírico desafortunado, a saber, su enlace con el carácter destinal que aparentaba tener el liberalismo en la época en que se compuso la totalidad de los artículos de la compilación. Si nuestra vista de la realidad social contemporánea no es inexacta, el nudo articulador del libro es el mentís de sí mismo.

En una pincelada general a los problemas de la filosofía práctica contemporánea, Giusti clasifica en la introducción el conjunto de los debates de filosofía política de los últimos treinta años. Se abarca aquí las conocidas polémicas entre comunitaristas y liberales, entre “moralidad” y “eticidad” y el problema del reconocimiento del otro (p. 14)¹³. “Mi hipótesis es que el consenso moral buscado en estos debates –escribe el profesor Giusti– parece oscilar entre la nostalgia y la utopía, entre la tradición y la invención” (p. 14). Vamos a hacer un paréntesis sobre si hay un “consenso buscado”. El autor usa entonces una metáfora liberal sobre la condición del diálogo filosófico. Se imagina un conjunto de discutidores que abordan conflictos a través de transacciones no violentas, pero que no logran acuerdos definitivos nunca y deben contentarse con arreglos parciales con sus vecinos más inmediatos, con los que hacen alianzas precarias. Es claro, sin embargo, que los discutidores tienen una agenda principal; ésta es la experiencia de la modernidad, sobre la cual hay entre todos un cierto malestar, aunque no un malestar muy grande pues –cito– existe “la idea de una concertación armoniosa de los intereses de todos” (ibid.). El autor clasifica las formas de conformidad con el mundo moderno sobre la base de dos consensos extremos. A uno lo denomina “consenso utópico” y al otro “consenso nostálgico” (pp. 14-15). Giusti sostiene que debe ser posible encontrar una zona intermedia de acomodos felices entre el conjunto de discutidores, una trastienda a la que llama “consenso dialéctico”, que considera un “paradigma más modesto” y “menos unilateral” (p. 15). La propuesta de *Tras el consenso* sería, entonces, esclarecer y/o precisar cuál

11 Giusti, Miguel, “En busca de la felicidad perdida. Sobre el conflicto de paradigmas en la ética contemporánea”, en *Areté* (Lima), Vol. XI, 1999, pp. 633-658.

12 Giusti, Miguel, “Paradojas recurrentes de la argumentación comunitarista”, en *Archivos de la Sociedad Peruana de Filosofía*, tomo VII, 1996, pp. 66-86; cf. *Tras el consenso*, pp. 211 y ss.

13 En general cf. el clásico en castellano Carlos Thiebaut, *Los límites de la comunidad*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992, 221 pp.

es esa área de acuerdos intermedios como una estrategia alternativa a la actitud de los discutidores afectos a puntos de vista menos manejables. Si la metáfora no es desafortunada, es fácil darse cuenta de que esta tercera clase de consenso corresponde e incluso es idéntica con las condiciones fácticas (digamos, hermenéutico efectuales)¹⁴ para mantener el contexto de la discusión no violenta. Pero nuestro filósofo no parece haber pensado en todas las consecuencias de esta posición. Y las consecuencias, hay que decirlo, cuando son desastrosas, no pueden dejar de serlo todo.

Pasemos un momento a la distinción entre el consenso utópico y el nostálgico. Volvamos al mercado de desavenencias. Algunos discutidores tienden a compartir conceptos relativos al futuro de la modernidad, que característicamente les parece de alguna manera incompleta, inacabada o por hacerse, en un contexto donde la discusión es a veces acalorada y no faltan vecinos hostiles que temen al futuro. Los discutidores utópicos se adhieren a una antropología individualista, poblada por sujetos autónomos y desarraigados (p. 21) que, a la vez, sostienen un cierto ideal de universalidad ética; ambos factores descansan en un tipo de concepción de la racionalidad que se fundamenta, a su vez, en la esperanza de que la modernidad es una experiencia inacabada, esto es, en el futuro de la modernidad (pp. 15 y ss.). El modelo lo ofrecería Jürgen Habermas (pp. 16 y ss.). Los nostálgicos, en cambio, partirían de una ontología política para la que la realidad más esencial es la idea de una comunidad de prácticas y creencias, que cuando es pensada históricamente, debe interpretarse como una tradición¹⁵. Los nostálgicos postularían que la experiencia moderna habría significado algún tipo de deterioro, fragmentación o “pérdida” (diría yo mejor de “olvido”) de los criterios de pertenencia que son vitales en la comunidad y permiten la atribución de sentido a la vida humana (p. 24); agreguemos que también para la adscripción de una identidad política, sea la de uno mismo, sea la del “otro”, en lo que vemos también el problema filosófico del reconocimiento¹⁶. Los nostálgicos son del tipo de

14 Cf. Gadamer, Hans-Georg; “Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología. Comentarios metacríticos a Verdad y Método I” (1967), en *Verdad y Método II*. Salamanca, Sígueme, 1992, pp. 238 y ss.

15 Me permito remitir a mi Víctor Samuel Rivera, “Descartes. Racionalidad sin tradición”, en *Estudios de filosofía* (Lima), # 3, pp. 1-6.

16 De esto último Giusti no menciona nada, pero podemos concederle que debe haberlo pensado, pues indudablemente el profesor ha pensado mucho. Lo ha hecho, por ejemplo, en Giusti, Miguel, “Tolerancia y reconocimiento. Propuesta de un arco conceptual”, en *Areté* (Lima), Vol. XVII, # 1, 2005, pp. 25-43. Hemos comentado este tema en Víctor Samuel Rivera, “Vexilla Regis Prodeunt Inferni” (“Las banderas del Rey del Infierno ondean”), en Vattimo et alii, *El mito del Uno. Horizontes de latinidad*. Madrid, Dyckinson, 2008, especialmente pp. 348-350.

Charles Taylor, Michael Sandel o Alasdair MacIntyre (p. 25). Se trata aquí de una simplificación metodológica en un esquema donde ambos tipos de consenso son empleados para exponer “paradojas” dentro de lo que el autor pretende es un trasfondo común de presupuestos que las alberga; las paradojas están expuestas en algunos de los ensayos que constituyen el libro, en particular en los tres últimos. Obviamente, lo más interesante aquí es permitirle a Giusti que declare, no sobre las paradojas, sino sobre los presupuestos comunes, esto es, el “consenso dialéctico”, pero podemos dejar ese punto para el final.

El resto del libro se divide en dos partes, cada una de las cuales está compuesta por la compilación de cuatro artículos. Es manifiesto que la división obedece al par de conceptos “eticidad” y “moralidad” de Hegel, en ese orden¹⁷; subyace la sugerencia (algo engañosa) de que adelante van los presupuestos compartidos y luego las paradojas de los discutidores de la actualidad. No comprendemos por qué no se hizo saber esto al lector, en lugar de esperar que lo adivine él solo. La Primera Parte es *La crítica hegeliana a la moral moderna* (pp. 37-145); la Segunda Parte se denomina *Aporías de la moral contemporánea* (pp. 147-258).

Uno podría preguntarse por qué un libro que busca “la concertación armoniosa de los intereses de todos” los discutidores contemporáneos dedica cuatro capítulos a un filósofo que falleció a inicios del siglo XIX. Una explicación muy mala sería que el autor es experto en esos temas, aunque no dejaría de ser una premisa verdadera. El modelo propuesto por la introducción nos permite conjeturar que lo “hegeliano” atiende a la idea orientadora central del libro, la naturaleza del concepto “buscado” de “consenso” (pp. 9, 258), cuyo origen habría que leer – según el autor– desde Hegel. Esto se debe a una premisa implícita: el concepto de consenso entre nostálgicos y utopistas es pensado en función de la experiencia efectual de la modernidad. La “vida” de la modernidad sería un presupuesto para el sentido del diálogo mismo, no tomado de las teorías, sino que advendría desde un horizonte de fondo más primario y menos discutible, vinculado a las prácticas y a

17 Dado que el profesor Giusti está mejor enterado que quien esto suscribe en esta materia, remitimos a la definición de *Tras el consenso* pp. 171-173 donde, por otra parte, Giusti intenta justificar por qué Hegel debería resultar tan importante para resolver problemas del siglo XXI, a pesar de que vio el mundo en el siglo XVIII. Entendemos que “este debate entre *moralidad* y *eticidad*” “pareció brindar un marco conceptual adecuado a los especialistas en moral” alguna vez (p. 172) y “Lo que está en el fondo es qué debemos entender por ética y cuál debe ser el papel de una ética filosófica” (p. 173). Ya vamos a comentar esto más adelante.

creencias histórico-sociales compartidas, a lo que llama el autor en algún momento, haciendo referencia a Aristóteles, “el contexto de la vida de los interlocutores”, “el cual no puede ser *problematizado*” (p. 161)¹⁸. Se trataría de una concepción “hegeliana” del consenso como la experiencia del significado de la modernidad que antecede a la práctica del diálogo teórico. De manera inteligente, estos presupuestos están diseminados en los diversos ensayos compilados, pero hay que destacar que el lector debía tomar por referencia el enjundioso (pero no menos bien logrado) ensayo *Análisis y dialéctica: paradigmas de racionalidad*¹⁹, que aparece no entendemos por qué en modesto lugar encabezando la Segunda Parte (pp. 145 y ss.). Hay que anotar que el sentido de lo allí afirmado respecto de la “dialéctica”, si seguimos la línea de orientación trazada al inicio, debería trasponerse (“traslaparse”) con la noción liberal de consenso cuya metáfora venimos de exponer el inicio y que es de origen rawlsiano. Dediquemos, pues, unas palabras a *Análisis y dialéctica*.

El quinto artículo contiene la clave “dialéctica” del concepto de “consenso” (“dialéctico”); es pues, un texto decisivo para conceder que el libro tiene una visión integral. En un contexto hegeliano esto implica tratar la naturaleza de la lógica de la argumentación; expresamente declara el autor comentado, la relación entre la “lógica” y el “espíritu” (la “vida”) (cf. p. 147). Giusti recurre entonces astutamente –para facilitar las cosas– a un testimonio satánico. Toma la referencia demoníaca del numeral 38 de la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* de Hegel (1817) (pp.145-148). Con esto emplaza el problema central, que aparentemente es la noción de “análisis” en Hegel (p. 149), pero que los ojos bien orientados del lector comprenden rápidamente se refiere al problema más general de la racionalidad y el rol que le asigna Hegel a la dialéctica en ella dentro del contexto de la experiencia histórico-efectual de la modernidad. El resto del documento trata primero la concepción que Hegel tiene de la dialéctica en relación con el análisis y su fuente en la interpretación kantiana de la racionalidad (pp. 149-157); Giusti se dirige acto seguido al origen de este planteamiento conceptual en la *Tópica* de Aristóteles (pp. 158-164). *Análisis y dialéctica* culmina en una breve parte final (pp. 164-169) donde el autor afirma que hay que interpretar de manera “débil” a Hegel (p. 168), lo cual quiere decir, a

18 El subrayado es del autor. Ya veremos qué terrible puede ser el significado de eso.

19 Texto que reconocemos apareció en *Areté*, Vol IV, 199, pp. 65-89, reimpresso también en francés el mismo año, ya que era parte de un ciclo de conferencias franco-peruanas. Cf. *Tras el consenso*, p. 260.

nuestro entender, que hay que interpretarlo respecto de la “dialéctica” como si fuera Aristóteles. Debe destacarse que la exposición del texto ha transferido y fusionado los términos originales de exposición de los autores tratados, lo cual sinceramente abunda en favor de Giusti. Se trataría “de interpretar la *Lógica* de Hegel desde una perspectiva tópica, como una secuencia racional de situaciones argumentativas generadas en el contexto de la metafísica occidental” (pp. 167-168). La tesis así expuesta parece ser muy original. Es una lástima que no proceda del autor, sino de Rüdiger Bubner²⁰. No importa. Lo relevante es que en este tratamiento de la “dialéctica”, en lugar de remitir la fuente más originaria de la racionalidad a la comunidad restringida de la acción humana (como hace Aristóteles)²¹, se rescata la idea hegeliana de que el trasfondo hermenéutico es la experiencia de la modernidad misma (cf. p. 171). Obviamente, de esto se sigue una conclusión respecto de cuál es la naturaleza del “consenso”: Este consenso es la modernidad interpretada debolístamente desde la *Tópica* de Aristóteles. Así propuestas las cosas, parecen bastante plausibles. No comprendemos, en caso de haber acertado, por qué el propio Giusti se abstuvo humildemente de hacérselo saber así a los lectores.

La clave anterior explica en gran medida el orden de los artículos “hegelianos” de los que consta la Primera Parte de la compilación. En realidad, antes que ensayos sobre Hegel, deberían ser leídos como propuestas acerca de un consenso presupuesto sobre los debates éticos, las “paradojas” que van en la Segunda Parte²² y que, en términos generales, debemos identificar con la experiencia de la modernidad. Éste sería el tema del primer ensayo de la Primera Parte, *Hegel ante la modernidad*²³. Si el consenso y la experiencia presupuesta de “modernidad” de los diversos discutidores se identifican, el experto en Hegel parece creer que

20 Como confiesa hidalgamente el buscador del consenso. Cita a Rüdiger Bubner, *Dialektik als Topik. Bausteine zu einer lebensweltlichen Theorie der Rationalität*. Frankfurt, M. Suhrkamp, 1990.

21 Cf. Aristóteles, *Política*, Lib I cap. 2, 1253a. Cf. *Obras de Aristóteles, Del alma, Ética nicomaquea, Ética eudemiana, Política, Constitución de Atenas, Poética* (traducción de Francisco Samaranich). Madrid, Aguilar, 1986, pp. 679 y ss.

22 Por cierto, tratándose la materia hegeliana de un sector no muy cultivado de nuestros intereses, nos sostendremos respecto de posibles inexactitudes con una frase con que Giusti consuela a los lectores de las suyas: “Pido clemencia a los eruditos, que advertirán en más de un caso que incurro en generalizaciones un tanto ligeras” (*Tras el consenso*, p. 148). En nuestro caso la sentencia es aún más urgente, dado que, en lugar de 258 páginas, disponemos –como es obvio– de muchas menos. *Misericordiam postulo sed non sacrificia*.

23 Originalmente publicado con el mismo nombre en Areté (Lima), Vol. I, 1989, pp. 41-58.

es altamente relevante lo que Hegel tenga que decir al respecto en tanto sitúa la dialéctica en la dimensión moderna. Como intuye el lector, se trata del esquema mismo del pensamiento de Hegel. El optimismo de Giusti le hace afirmar que éste habría dado una “respuesta definitiva ante la problemática de la modernidad” (p. 52), lo cual se demostraría en su debate contra Rousseau y Condorcet en la polémica sobre la recepción de los tiempos modernos (pp. 48-49). Es en este sentido que habría que interpretar la obra de Hegel *Principios de la filosofía del Derecho* (p. 52). La razón de esto es que Hegel habría fijado “una diferencia conceptual entre *sociedad civil* y *Estado*”, “reiterando que la mediación entre ambas instancias no debe conducir en ningún caso a la anulación de cada una de ellas” (p. 53). Esto ocurriría a través de la “eticidad” (ibid.)²⁴. Por cierto, el contexto sugiere que la eticidad sería un concepto intrínsecamente superior al de “comunidad” que es empleado por los comunitaristas en sus polémicas contra los liberales en tanto incluye (o da cuenta) de la experiencia de la modernidad²⁵. El artículo siguiente, *La lógica de la acción moral en la filosofía práctica de Hegel* (pp. 55-79), enfocaría estos conceptos a partir de la interpretación hegeliana de la acción humana, que haría coexistir en una cierta tensión el concepto aristotélico de “bien sumo” y el kantiano de “fin último del mundo” (p. 79).

El tercer artículo de la Primera Parte es “*Economía*”, “*sociedad*” y “*política*”. *Una moderna confusión conceptual*²⁶. Se trata, tomado por separado, de uno de los ejercicios intelectuales más lúcidos e interesantes de Giusti. En la línea de los precedentes, plantea un problema de historia de los conceptos que está parcialmente vinculado a los tópicos de “eticidad” y las mediaciones entre los conceptos hegelianos de “sociedad civil” y “Estado”. Sugiere la hipótesis de que una buena parte de los problemas de racionalidad práctica en el contexto de la modernidad se derivan de confusiones originadas en la transmisión y el uso de conceptos aristotélicos o clásicos (pp. 85-87). Por su formulación, a los ojos aviesos del lector recuerda en mucho la explicación hipotética de MacIntyre sobre el origen de la fragmentación contemporánea de los

24 Es interesante subrayar que fue Giusti quien introdujo a la polémica alemana de la década de 1980 entre moralidad y eticidad, cf. Giusti, Miguel, “El debate contemporáneo sobre la ética”, en *Humanitas. Boletín del Departamento Académico de Ciencias Humanas* (Universidad de Lima), # 19, 1991, pp. 16-26.

25 Como parece indicar el texto de Giusti “Espíritu y comunidad. ¿Qué tan hegelianos son los comunitaristas?”, en *El retorno del Espíritu*, pp. 245-262.

26 El original con el mismo título en VVAA, *Búsquedas de la filosofía en el Perú de hoy*. Cuzco, Bartolomé de las Casas, 1992, pp. 57-83.

lenguajes morales en *Tras la Virtud* (1981), que se basa en la postulación de una catástrofe cultural (que curiosamente es *la modernidad*)²⁷. Como el lector podrá descubrir por su cuenta, esta manera de plantear el problema contrasta dramáticamente con la de los capítulos 1-2, 4 y 5, donde la modernidad no es nunca algo parecido a una catástrofe. Por otra parte, este planteamiento sugiere que al menos un segmento del consenso que se busca (que Giusti busca) puede lograrse esclareciendo los malentendidos semánticos que están en el origen de los problemas, que sería como remontarnos-sobre o curar la catástrofe, si es que Giusti pensó en efecto esto, como su composición nos permite sospechar.

“Economía”, “sociedad” y “política” se inicia oponiendo las posturas de Lyotard y Habermas ante la fragmentación del discurso moderno (pp. 81-82); el primero, un autor posmoderno que celebraría su incapacidad por rematar en un sistema, el otro, un universalista moral que clamaría por lo contrario. Esto retrotrae el trabajo al contexto de los artículos que conforman la Primera Parte de *Tras el consenso*. “El presente trabajo –afirma Giusti– tiene por finalidad ilustrar esta moderna confusión entre racionalidad fragmentaria y pretensiones de totalidad a través del análisis del objeto de estudio (de) las ciencias sociales” (p. 83). Luego del análisis etimológico de los términos que aparecen en el título (pp. 85-87), y siguiendo un patrón usado también en el artículo precedente, pasa a comparar a los antiguos y los modernos (pp. 87-93). El resto (pp. 87-103) es un interesante compendio de las posiciones de Aristóteles, Hobbes, Locke y los enciclopedistas respecto del empleo conceptual del vocabulario aludido con la idea de “ilustrar convenientemente” lo que se considera el equivalente de la catástrofe según MacIntyre, “la paradoja constitutiva de la sociedad moderna” (p. 104). Tras MacIntyre, Giusti redondea resumiendo que los conceptos tratados “resultan ser modelos totalizantes rivales que fragmentan la realidad de la que pretenden dar cuenta” (ibid.). El artículo que sigue y que cierra la parte primera remite nuevamente a la relación “sociedad civil” y “Estado” en Hegel, lo que fuerza a suponer que la catástrofe moderna *presupone* (según Giusti, obviamente) un planteamiento conceptual optimista en la *Filosofía del Derecho*.

Como hemos adelantado, la Segunda Parte, *Aporías de la moral contemporánea*, se inicia con *Análisis y dialéctica*, esto es, con una descripción de la racionalidad en términos de diálogo y consenso

27 MacIntyre, Alasdair, *After Virtue. A Study in Moral Philosophy*. Notre Dame, University of Notre Dame, 1984 (1981), 286 pp., cf. cap. I. Cf. Pinkard, Terry, “MacIntyre’s Critique of Modernity”, en Murphy, Marc (ed.), *Alasdair MacIntyre*. Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 176-200.

presupuesto desde la experiencia de la modernidad, que en parte ahora aparece como una experiencia de “paradojas”. Acto seguido el autor presenta *¿Puede haber conciliación entre moralidad y eticidad?*²⁸ Dejemos que se exprese su autor. “El propósito central de este trabajo” –dice Giusti– es “tratar de mostrar” la “disputa de fondo” “a partir de un análisis inmanente del debate” (p. 172). El hilo conductor del ensayo es “quizás una disputa encubierta que no llega a expresarse en forma adecuada” (p. 178). O sea, tal vez la experiencia de catástrofe es el ocultamiento de una discusión, una discusión cuyo final nos dejará perplejos. El texto se inicia exponiendo las propuestas de conciliación catastrófica entre moralidad y eticidad, en particular las de Jürgen Habermas (pp. 173-175), Karl-Otto Apel (pp. 175-176) y Rüdiger Bubner (pp. 176-177). Según el propio autor, en la sección siguiente “comprobaremos que los autores suelen retener un punto medular de uno de los dos modelos, reproduciendo la incompatibilidad inicial” (p. 173). En realidad, como fácilmente puede comprobarse, se trata de un debate en torno del concepto hegeliano de “moralidad”, de sus defensores y sus críticos. Acertadamente pregunta el autor mismo si “no hay una disputa encubierta que no llega a expresarse en forma adecuada” (p. 178). Éste sería literalmente –como ya habíamos adelantado– “el hilo conductor” del “ensayo” (ibid.); esta vez en clave metaética, en un nivel lógico más alto, sigue la exposición de las posturas de Habermas y Apel, Klaus Günther y Albrecht Wellmer (pp. 179-185); estas posiciones metaéticas son contrapuestas en el mismo nivel con las de autores “nostálgicos”, en particular Charles Taylor (pp. 186-189) y Alasdair MacIntyre (pp. 189-193); Giusti evalúa las posturas de estos últimos con la mediación de un libro del liberal Charles Larmore²⁹ ya que “su posición es relevante en el contexto de nuestra discusión” pues “nos ofrece una nueva versión del modelo universalista” (p. 194); al decir de MacIntyre, se trata de una “sugerencia inquietante” pues, a diferencia de autores como Habermas o Apel, Larmore ofrecería su versión del universalismo “a través de una fundamentación *meramente política*” (ibid.)³⁰. Es interesante que recuerde el lector que esta propuesta es análoga a la del segundo John Rawls, que será retomado por Giusti al final del libro. No se ilusione mucho el

28 Originalmente con igual título en *Areté*, Vol. VIII, 1996, pp. 99-126, impreso antes en alemán en *Philosophische Rundschau*, 38, 1991, pp. 14-47.

29 Larmore, Charles, *Patterns of Moral Complexity*. Cambridge, Cambridge University Press. Cf. mi reseña Víctor Samuel Rivera, “Larmore, Charles; *Patterns of moral complexity*”, en *Areté* (Lima), Vol 2, 1990, pp. 299-305.

30 El subrayado es del autor.

lector sin embargo en que hayamos llegado a tierra, pues Giusti mismo concluye que Larmore ha “fracasado” (pp. 196-197) y prolonga el debate en detalles que ya resultaría excesivo tratar aquí, porque resultarían un par de decenas de páginas más. Por cierto, no entendemos por qué era tan “relevante” resumir el libro de Larmore, finalmente, en el debate con los nostálgicos, si era un fracaso. Giusti concluye, para sorpresa del lector, en que, luego de todo esto “debemos tomarnos más en serio la diversidad de formas de racionalidad práctica” (p. 210)³¹. El profesor nos deja perplejos. La “disputa de fondo” sigue en su lugar, al fondo. Es altamente optimista esperar del lector tomarse en serio una discusión cuya apariencia presentada por Giusti es por demás desesperanzadora.

El autor expone un debate interminable. Es posible que en este punto el lector tenga la impresión de que estamos más ante un despliegue de la maestría dialéctica del profesor Giusti que ante la exposición de una postura; pero el lector generoso puede ver un propósito específico en mostrar este debate tan enjundioso: determinar las condiciones (y tal vez la urgencia) de establecer un “consenso”, o tal vez una pista para ir adelantándonos al “consenso dialéctico” anunciado en la introducción y que notoriamente nos es vedado por el esfuerzo exhaustivo de la teoría tal y como Giusti la presenta. Visto que no parece haber consenso alguno en el ámbito de la discusión, concluye Giusti: “Quizás de este modo se nos ofrezcan posibilidades más realistas de llegar a consensos” (p. 210)³². Ya hemos adelantado que todo en la obra final apunta a que se trata de buscar (y encontrar) un consenso presupuesto, “que no puede ser *problematizado*” (p. 161) y que, como hemos demostrado hasta la saciedad, está basado en la experiencia histórica de la modernidad, que habría que interpretar con el concepto de “eticidad” de Hegel. Con este precedente, que deseamos se observe con detenimiento, en particular porque vamos a ver pronto qué quiere decir el autor con ser “realistas”, pasamos al tercer artículo de la Segunda Parte, *Paradojas recurrentes de la argumentación comunitarista*³³ (pp. 211-240).

Paradojas recurrentes se inicia recapitulando una crítica de Joshua Cohen a *Esferas de la Justicia* de Michael Walzer³⁴. En realidad se plantea

31 ¡Como si antes nos la hubiéramos tomado menos en serio!

32 Esta vez el subrayado es nuestro.

33 El que firma conocía el texto como la ponencia para la incorporación del autor como miembro de la Sociedad Peruana de Filosofía en 1996. El autor aclara que “tuvo una primera versión alemana con el título “Topische Paradoxien des Kommunitaristischen Argumentation”, en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 42 (1994), pp. 759-781”. *Tras el consenso*, p. 260.

34 Se refiere a la conocida reseña en *The Journal of Philosophy*, # 83, 1986.

un problema análogo al del texto anterior, solo que al revés. No es esta vez en dirección contra la “moralidad”, sino contra el comunitarismo, el rival conceptual del tema del artículo anterior y que podría también haberse llamado “eticidad” (se ve que Giusti ataca por todos los flancos) (p. 213). Sostiene ahora Giusti que el comunitarismo es víctima de una “debilidad inmanente y esencial, que consiste en no poder satisfacer adecuadamente la complejidad de los problemas que intenta resolver” y que se pone de manifiesto a través de “ciertas paradojas lógicas” (ibid.). Luego de recordarnos que sucede lo mismo con el caso “(d)el liberalismo o el universalismo” (p. 212) el autor pasa a exponer las “paradojas” de los comunitaristas. Éstas se exponen en tres tópicos, 1. el punto de partida de la teoría (pp. 216-222), 2. el concepto comunitarista de “comunidad” (pp. 222-228) y 3. lo propio respecto del concepto de “tradición” (pp. 228-237). En el desarrollo del texto es destacable la crítica sobre el concepto de “límite” para la noción de comunidad (p. 219), que era no problemático para los antiguos y sin duda lo es en el mundo moderno, aunque esto último, desgraciadamente, no ha sido precisado por el autor. Giusti recoge al respecto ideas que están presentes en un texto capital del liberal español Carlos Thiebaut de 1992 que se titula, precisamente, *Los límites de la comunidad*³⁵, que Giusti, en un detalle de ligereza, se abstiene de citar. Consideramos justo destacar como particularmente notable la crítica al concepto de tradición en Alasdair MacIntyre (pp. 232 y ss.)³⁶.

El último de los artículos compilados en *Tras el consenso* es, junto al tercero y al quinto, uno de los más originales del conjunto. Nos interesa especialmente porque tiene la función retórica de hacer de *conclusión*. Y vamos *tras ella*. En términos generales, el artículo *En busca de un “consenso por superposición”* (pp. 241-258) es una comentario crítico de *Liberalismo Político* de John Rawls (1993) y apareció originalmente en la revista de filosofía política *Isegoría*³⁷. El texto se centra en la noción rawlsiana de “overlapping consensus” (consenso traslapado o por superposición)³⁸. El tratamiento del tema es interesante pues le permite a Giusti replantear

35 Cf. Thiebaut, op. cit.

36 Contra uno de los textos más sólidos de MacIntyre, *Whose Justice?, Which Rationality?* Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988 (en castellano MacIntyre, Alasdair, *Justicia y racionalidad. Conceptos y contextos*, traducción y presentación de Alonso José Sisón). Barcelona, Eiuinsa, 1994, 387 pp.

37 “Tras el consenso. Sobre el giro epistemológico-político de John Rawls”, en *Isegoría*, # 14, 1996, pp. 111-125.

38 “The Idea of an Overlapping Consensus”, en *Oxford Journal of Legal Studies*, # 7, 1987, pp. 1-25.

(aunque no muy explícitamente que digamos) la dinámica conceptual del artículo usado por él como introducción y redondear el libro, con la idea de que la filosofía política contemporánea aparece como disputa entre dos posiciones incommensurables que presuponen algún tipo de consenso (p. 242). Una sugerencia maliciosa y “dialéctica” ubica a Rawls en el centro de la apariencia. “Todos los caminos de la filosofía política contemporánea parecen conducir a John Rawls”, “teniendo siempre como punto de referencia el modelo de justicia imparcial asociado ya indisolublemente a su nombre” (p. 241). Aunque “parecía haberse planteado con nitidez una oposición irreconciliable entre ambos modelos en disputa” (ya sabemos, comunitarias y liberales/ moralidad y eticidad) (ibid.), resulta que, según Giusti “John Rawls ha efectuado (¡en 1993!) un importante giro epistemológico que viene a desarticular la polaridad de la discusión” (p. 242). Es interesante esta afirmación; si Rawls ha “desarticulado” las posiciones antagónicas, por lo tanto, ¡habría llegado al “consenso dialéctico”! (p. 258), un logro que parece tan difícil enunciar a Giusti con sus propios recursos sobre “eticidad”. El núcleo del acercamiento es la teoría del “consenso por superposición”³⁹.

En *En busca de un “consenso por superposición”* Giusti resume primero el texto *Liberalismo Político* de Rawls, en particular la conferencia 4 de la Segunda Parte y las conferencias 1 y 2 de la Primera Parte. De manera oportuna, anuncia antes el problema que la idea de un consenso traslapado intenta resolver una cuestión relativa a la fundamentación de la teoría liberal de Rawls; concierne a lo que Rawls denomina la “estabilidad” de la teoría (pp. 242-243, 251). La “estabilidad” es la capacidad de una teoría de reclamar el asentimiento de los interlocutores por un tiempo (social) indefinido o muy grande. Hay que recordar que en Rawls este asunto se remite a ciertos problemas con el cognitivismo en teoría política, del que quiso deshacerse en 1993. Originalmente había propuesto antes una fundamentación cognitivista del liberalismo en *Teoría de la Justicia* (1971)⁴⁰, cuya defensa significó descubrir que se trataba de una teoría inestable. Sabiamente, Rawls identificó que el cognitivismo kantiano era la causa de la inestabilidad de su teoría de la justicia. Esto habría ocurrido por haberse amparado en una concepción metafísica (¡liberal!) del pensamiento político; para evitar esta dificultad (p. 246), Rawls propuso diferenciar la argumentación política de la filosófica. Ni más ni menos que la misma estrategia que antes hemos visto “fracasada” en Charles

39 Cf. Rawls, John, *Liberalismo político*. México, FCE, 1996 (1993), pp. 137-170.

40 Cf. Rawls, John, *Teoría de la justicia*. México, FCE, 1985 (1971), 654 pp.

Larmore; de un lado estarían los argumentos en favor de la plausibilidad del liberalismo político y, de otro, las pretensiones metafísicas de las teorías liberales, que habría que desechar del argumento de base⁴¹. No sin razón, Giusti presenta esto como un “viraje epistemológico” (pp. 243-244). Rawls –como se sabe– deja el cognitivismo y lo sustituye por lo que considera una perspectiva más pragmatista (p. 250)⁴². Según Giusti, sería posible encontrar en la argumentación pragmatista de Rawls en realidad no una, sino dos nociones de consenso, un “consenso presupuesto” y “un consenso perseguido” (ibid.), en función de los cuales se articularía el resto de su trabajo. Como ya se imaginará el lector, el primero estaría expuesto en las conferencias de la Primera Parte y el segundo en la de la Segunda Parte de *Liberalismo Político*, con lo que podemos abreviarnos el resto del artículo, que sería redundante. Con una astucia sorprendente, Giusti no tarda en darse cuenta de que el consenso presupuesto y el *overlapping consensus* ¡son el mismo consenso! (pp. 252 y ss.).

Como es fácil notar, Giusti observa que la teoría de Rawls se articula tautológicamente (en realidad la estrategia de separar la esfera política de la filosófica es un cuestionable lugar común de los liberales). La pregunta ahora es: ¿por qué habría de haber empleado Giusti su energía en desarrollar una teoría tautológica, sobre todo si va en calidad de conclusión de este libro tan lleno ya de paradojas? “Para terminar” –dice Giusti después de resumir de nuevo lo anterior, pp. 256-257– “Rawls tiene razón cuando afirma que el problema central de toda teoría política o moral es el problema de la estabilidad” (p. 257) aunque –claro está– su argumentación no sea muy “persuasiva” (ibid.). Esto quiere decir: lo que importa es que lo que hay dure mucho, que se vuelva “estable”. Ahora bien. Si la propuesta de Rawls no es persuasiva, resulta absolutamente increíble que se haya iniciado esta sección dándole al lector la falsa esperanza de que “John Rawls ha efectuado un importante giro epistemológico que viene a desarticular la polaridad de la discusión” (p. 242), sobre todo si ya Larmore había fracasado de pasada páginas atrás haciendo lo mismo. Pero Giusti parece remitirse en realidad a sus propias conclusiones y no a las de Rawls. Bueno. Entonces, ¿y qué propone Giusti? Cito: “El consenso por superposición debiera en realidad considerarse como una meta de la primera parte de la teoría” (o sea, ¡de las conferencias 1 y 2 de la Primera Parte de *Liberalismo Político*!); “esto es –sigue el profesor Giusti–,

41 Cf. Rawls, John, “La Justicia como equidad: política, no metafísica”, en *La Política, Revista de Estudios sobre el Estado y la Sociedad*, # 1, 1996 (1985), pp. 23-46.

42 Cf. Kukathas, Chandran & Philip Petit, *Rawls. A Theory of Justice and its Critics*. Cambridge, Polity Press, 1990, cap. 6.

dicho consenso debiera buscarse por vía de un equilibrio reflexivo que involucrase a todas las teorías o doctrinas dialogantes sobre la base de la tradición histórica y cultural que las engloba actualmente” (p. 258). Se requiere un gran esfuerzo moral para distinguir qué quiere decir Giusti que no sea lo mismo que le critica a Rawls, de cuya insolvencia argumentativa, por otra parte, acaba de dar testimonio el propio Giusti.

Éste es el momento oportuno para, con los argumentos de los diferentes artículos de la compilación debidamente resumidos y comentados, preguntarnos seriamente a dónde va Giusti cuando sus pasos lo llevan, en un camino plagado de paradojas conceptuales, al “espíritu” de la realidad pues –como bien sugiere el Demonio en *Análisis y dialéctica*-, uno tiene la sensación de que luego de tanta marcha por el análisis y tanta paradoja “falta el lazo espiritual” (pp. 146-147). Pero Giusti es de otro criterio. Debemos recordar que para el autor queda la propuesta “de un paradigma más modesto” y “menos unilateral” (p. 15), que queda el “consenso dialéctico”. Dejémosle ahora la palabra al profesor Giusti: “Un *consenso dialéctico* –escribe- sería aquél que resultase del reconocimiento en el que las partes en disputa pudiesen encontrarse, en la medida en que dicho sustrato es más elemental que el desacuerdo de la superficie” (p. 32). Hemos observado ya que el despliegue del libro mismo sugiere que se trata de remitir a un consenso vital anterior a las discusiones y a las paradojas que –como hemos resaltado al hartazgo- es también el trasfondo de la experiencia de la modernidad. Pero esta respuesta es incompleta. Nosotros pensamos que Giusti se compromete a través de la idea de “consenso dialéctico” (como Rawls cuando describe una sociedad “bien formada”) con un conjunto fáctico de valores que son justamente todo lo contrario de lo que se requiere para “buscar” un “consenso” entre los utopistas liberales y los nostálgicos, sean éstos neoaristotélicos, contextualistas o posmodernos.

Como el propio Giusti reconoce, la idea general del consenso tal y como él lo ha definido ha sido tomada no de Hegel –a pesar de que hay cinco ensayos dedicados a él- sino del liberal John Rawls, y se fusiona con la base social, con el sustrato fáctico del *overlapping consensus* rawlsiano. Es bueno recordar una vez más que Rawls diseñó ese concepto para defender sus teorías de los años setenta de las críticas que los contextualistas, neoaristotélicos y posmodernos le formularon a lo largo de la década de 1980⁴³. Es notorio que la cronología de la

43 Cf. Boron, Atilio, “Justicia sin capitalismo, capitalismo sin justicia”, en Boron, Atilio y Álvaro de Vita (comps.), *Teoría y filosofía política. La recuperación de los clásicos en el debate latinoamericano*. Buenos Aires, CLACSO, pp. 139-162.

composición de los textos reimpresos recogidos en *Tras el consenso* sea la misma que la suerte del debate generado por Rawls. Como cualquier lector enterado de estos temas puede comprobar, en la concepción del Rawls de *Liberalismo Político* subyace una narrativa de la modernidad construida sobre un horizonte factual donde los problemas acuciantes de la teoría descansan en un equilibrio social no disputable o, al decir de Giusti, “que no puede ser *problematizado*” (p. 161). Giusti prefiere decir “posibilidades más realistas de llegar a consensos” (p. 210). Vamos a creer metodológicamente (cerrando los ojos para no ver) que esto puede ser verdad, digamos, en el país de John Rawls, en los Estados Unidos. Siendo cierto esto, todos los problemas que hay son “políticos”, no “metafísicos” y se resuelven en prácticas reformistas más o menos atentas y, propiamente hablando, no hay problemas filosóficos.

De acuerdo a Giusti en la sociedad no problematizable de los discutidores, sean éstos “utópicos” o “nostálgicos”, éstos comprenden que están precedidos por una experiencia que ellos mismos presuponen incluso cuando adoptan posiciones extremadas y acaloradas. Se dan cuenta, pues, que es más “realista” dejar de lado sus diferencias, que se convierten en cuestiones complicadas (pero prescindibles) y resuelven preocuparse por cuestiones menos filosóficas, para pasar a agendas más bien administrativas que sospechosamente se parecen a las que son propias de los abogados o los gerentes. Veamos un par de ejemplos de preguntas de “política y no metafísica”: 1. “¿Qué hacer con minorías de inmigrantes que no tienen cultura democrática?” (pues hay que darles “*paideia* democrática”), 2. “¿cómo lograr un trato social igualitario para todas las razas (asumiendo que la raza de los filósofos es diversa de la de sus consumidores)?”, etc. Pero pongamos aquí un freno a nuestra concesión rawlsiana, que es solo una ficción. Es sin más una falsedad sociológica asumir que los problemas que se discuten en filosofía política en la actualidad descansan en un equilibrio consensuado respecto de las condiciones de vida humana generadas por la modernidad, pues, en principio, *sabemos que es al revés*. En realidad, siempre ha sido al revés. ¿Por qué habría de sostener Giusti lo contrario? Una respuesta llevada por el principio de caridad es ésta: porque su libro corresponde historialmente con la eficacia histórica extrema del nihilismo liberal, hacia 1990, cuando el “pensamiento único” tenía menos problemas para generar “consensos” (concedamos de nuevo: consensos “más realistas”). En términos de Giusti mismo, corresponde con la experiencia de –cito– “la marcha triunfal del pensamiento y del sistema liberal en el mundo entero” (p. 238).

Leamos lo que escribe de su mano el profesor Giusti en la introducción: “La cuestión de la relación moral adecuada entre tradiciones o entre las formas de comunidad” (traducción: el diálogo entre comunitaristas y liberales, entre moralidad y eticidad) “no es pues en la actualidad una

cuestión puramente hipotética o formal, sino que ella es parte esencial del proceso de autocomprensión de cualquier tradición colectiva, aunque no sea sino por la experiencia histórica que le ha tocado vivir” (pp. 32-33). El consenso dialéctico, pues, corresponde a una interpretación eventual, una hermenéutica de la civilización occidental, en lo que podemos recordar el concepto de dialéctica debolista de *Análisis y dialéctica*. Eso es lo que entendemos por “proceso de autocomprensión” en la “experiencia histórica”. Veamos ahora qué es lo que el profesor Giusti entiende por la “experiencia histórica” de sus discutidores rawlsianos que van “tras el consenso” (p. 256). Según Giusti, “la comunicación entre tradiciones heterogéneas es un proceso que se halla ya hace mucho tiempo a nuestras espaldas” y –agrega– “es sobre este proceso que deberíamos reflexionar desde una perspectiva política y moral –sobre sus múltiples dimensiones y consecuencias ontológico-sociales”. Está escrito tal cual, y no por casualidad, tanto al comienzo de la obra (p. 33) como al final (p. 240), esto es, en la introducción y en el artículo sobre Rawls. De nada serviría la lógica sin el espíritu, que está en la experiencia vital, piensa con razón el Demonio (pp. 147-148). Pero, ¿cuál es esta experiencia, esta vida, este espíritu? ¿Cuáles son las “consecuencias” que Giusti parece presuponer como el horizonte de fondo previo de “consenso” de sus discutidores nostálgicos y utópicos? Detengámonos más en esto de las “consecuencias ontológico-sociales” (pp. 33, 240), pues cabe que el lector, enfrascado en la complejidad de las paradojas, haya perdido él mismo “el lazo espiritual” del asunto.

Como hemos visto, en el modelo de consenso de Giusti-Rawls las “consecuencias ontológico-sociales” pueden resumirse en un punto medio de consenso pacífico, en el que los discutidores hacen transacciones sin poner en cuestionamiento el entorno que les hace posible su actividad. Pero lo que en Rawls es plausible, se dirige a un conjunto sociopolítico que tiene una experiencia presupuesta del bienestar, diríamos incluso, de la felicidad. Si quedara alguna duda en el lector, cito los ejemplos que el propio Giusti pone de las consecuencias del consenso, “por ejemplo, las condiciones universales de la investigación científica, las reglas compartidas del derecho internacional, o las estructuras mundialmente vigentes del orden económico liberal” (pp. 33, 240). No olvidar aquello de “la marcha triunfal del pensamiento liberal en el mundo entero”. Veamos: el deshielo del Polo Norte, que está ocurriendo por primera vez en 125 mil años, ¿no es acaso una consecuencia ontológica de la “investigación científica” en una civilización liberal? Sería fascinante explicar el “consenso dialéctico” que puede fundarse en *eso*, nada más lejano de algo que “no puede ser *problematizado*” (p. 161) y sin duda un punto bastante realista. Las “reglas compartidas del derecho internacional” llevan años de haber sido aplastadas por las fuerzas

conjuntas de las “democracias” en Kosovo, Afganistán e Irak, por hacer una lista afinada⁴⁴. Y sobre “las estructuras mundialmente vigentes del orden económico liberal” es poco lo que podemos decir cuando los Estados Unidos están en la quiebra. Las “consecuencias ontológico-sociales” de “la marcha triunfal” liberal son unos acompañantes indeseables. La última cosa que a uno se le podría ocurrir es que estas consecuencias desgraciadas para el hombre pueden generar un “consenso dialéctico” entre discutiadores apacibles en una sociedad “bien ordenada” rawlsiana.

Podemos asumir que hubo un cierto “talante” cultural en la atmósfera de la época en que los ensayos de Giusti fueron escritos que empujaba al autor a descuidar el flanco de su “intuición”, esa “intuición” que (increíblemente) para Giusti “se ha ido fortaleciendo con el tiempo” (p. 9)⁴⁵. Regresemos a 1980-1995. ¿Qué vemos? Hallamos a Francis Fukuyama, la retórica del neoliberalismo, la imposición ideológica de los “derechos humanos” (contra el comunismo y la identidad religiosa), “el fin de la historia”, el comienzo de la campaña ideológica por acentuar la secularización (es decir, la persecución de los signos externos y la práctica social de la religión), en fin, el “pensamiento único”, la modernidad liberal impuesta como un consenso dialéctico al que estábamos todos forzados por los “irrenunciables” valores de la Ilustración y la economía de mercado, cuando no por los amables bombardeos humanitarios del Primer Ministro socialista de la Reina de Inglaterra. Pero se hace imperativo recordar que no estamos más en 1995. Es incomprensible que al autor le parezca que el malestar por la modernidad que está detrás de los diversos tipos de consenso por él diagnosticados sea sólo la agenda de unos conversadores huidizos y conformistas, detrás de los cuales habría una experiencia *moralmente* irrenunciable. Bien recuerda el propio Giusti que “Lo que está en el fondo” en estos problemas “es qué debemos entender por la ética y cuál debe ser el papel de una ética filosófica” (p. 173). En eso le damos al profesor Giusti toda la razón y es por eso que no podemos sino marcar nuestras distancias con él y su paradójal intuición del “consenso”.

Demás está decir que la balanza de Giusti, a pesar de una retórica sobre el “consenso” y los “intereses comunes de todos”, no es en absoluto una balanza neutral⁴⁶. Por el contrario, está desde un inicio adherida a la agenda

44 No me parece una exageración remitir a mi compilación y comentarios con Ricardo Vázquez Kunze en *Cosmopolitas y soberanistas. Kosovo en el Perú*. Lima, ICP, 2000, 294 pp.

45 Cabe preguntarse en qué clase de mundo vive el profesor Giusti para que le ocurran esa clase de vivencias.

46 En realidad, como consecuencia de ella. Preguntémonos inocentemente: ¿quién piensa en términos de buscar un “consenso” en la vida humana? solo los estamentos de los abogados y de los comerciantes. Incluso: de los comerciantes solamente, pues los abogados buscan

ontológica y social de los filósofos utopistas, esto es, de los liberales, los adictos de “la marcha triunfal del liberalismo en el mundo entero” que resisten contra lo que el profesor considera el “carácter regresivo del ideal moral” (p. 28) de los inconformes nostálgicos. Los “nostálgicos” parecen por su membrete unos negadores del futuro, pero lo son en realidad del presente; no aceptan el orden económico, ni el dominio internacional ni la concepción del hombre de la civilización de sus pretenciosos interlocutores, que a la vez desean ser “autónomos” y universalistas. De hecho, Giusti expresa como una advertencia al lector que lo que “los comunitaristas están poniendo en tela de juicio no es” –en realidad– “tan solo el sistema económico o la concepción moral del liberalismo, sino más bien la concepción de la vida que subyace a los ideales y a las prácticas de la sociedad de mercado” (p. 28). Sin duda que en esto el profesor Giusti también acierta. Esto mismo, justamente, sumado a la condición trágica del hombre tras las consecuencias de la modernidad, nos alerta contra todo estímulo al conformismo. Debemos recordar que el comunitarismo tal y como lo hemos conocido en las décadas de 1980 y 1990 –y que tan poco gusta a Giusti– solo es una novedad intelectual en el país del olvido; sabemos que el comunitarismo de lo que podemos llamar “la década del nihilismo triunfante” reeditaba argumentos antiliberales⁴⁷ cuya fuerza radica en que cuestionan, no un detalle de reforma para incluir minusválidos y minorías religiosas (como los musulmanes de Guantánamo) en las bondades del “bienestar” y la “democracia”, sino para poner sobre el tapete el horrendo abismo al que conduce el significado destinal de una civilización que, tras los grandes nombres de los “derechos” y las “libertades”, como intuye hoy Vattimo⁴⁸ y ayer Joseph de Maistre⁴⁹, esconde el más espantoso satanismo económico⁵⁰. Y, tras el consenso, el de los pobres, de los excluidos, de los perseguidos por la violencia de la secularización, de aquellos que de las “democracias” reciben violencia militar y pobreza, pero también tras el consenso que habrá de imponer el advenir del evento, el evento del Ser, como diría Joseph de Maistre: *Caetera desiderantur...*

“consenso” para sus clientes.

47 Cf. Holmes, Stephen, *Anatomía del antiliberalismo*. Madrid, Alianza, 1999 (1993), 343 pp.

48 Para el giro político de la hermenéutica en Vattimo cf. Gianni Vattimo, *Ecce Comu*, La Habana, Ciencias Sociales, 2006; antes *Nihilismo y emancipación*. Barcelona, Paidós, 2004 (2003).

49 Cf. sobre todo Conde Joseph de Maistre, *Considérations sur la France*. Paris, Peligaud, 1861 (1796), pp. 66 y ss.

50 Es hora ya de revalorar al viejo Conde. Recomendamos la lectura de la nueva biografía del Conde de Maistre, Boncompain, Claude y François Vermale, *Joseph de Maistre*. Paris, Éditions du Félin, 2005, 233 pp.

Russo Delgado, José Antonio
La Ética en Demócrito, Fondo Editorial de la Universidad Nacional
Mayor de San Marcos, Lima, 2007; 131 pp

Rafael Cerpa
Universidad Paris IV, La Sorbona

La existencia o no de una ética en Demócrito ha sido objeto de largas discusiones en el ámbito de los estudiosos de la filosofía antigua. El debate ciertamente no es nuevo. El primer texto donde se aborda esta problemática data de 1819, es decir casi de los albores de la nueva erudición clásica. Y a la fecha se cuenta más de setenta escritos, entre artículos y monografías, consagrados a aspectos éticos en el pensador de Abdera¹. Incluso en el ámbito latinoamericano encontramos obras señeras como *Demócrito y sus sentencias sobre ética y educación* de Gred Ibscher².

El escrito de José Antonio Russo Delgado, *La ética en Demócrito*, se inserta en esta larga tradición. El autor despliega un amplio conocimiento del tema que le permite exponer críticamente algunos de los problemas más resaltantes de la presencia de una ética en Demócrito. De esta manera, el connotado helenista se propone discutir primero las fuentes a partir de las cuales se puede establecer un *corpus* de orientación moral

-
- 1 Cf. Sijakovic, Bogoljub. *Bibliographia praesocratica: a bibliographical guide to the studies of early Greek philosophy in its religious and scientific contexts, with an introductory bibliography on the historiography of philosophy*: over 8,500 authors, 17,664 entries from 1450 to 2000 (Paris: Les Belles Lettres, 2001) (pp. 609-611). Huelga decir que -como sucede a menudo en el ámbito de los estudios clásicos- una parte importante de esta ingente producción tiene poca o nula importancia. La bibliografía analítica sobre la filosofía presocrática de L. Paquet et alii cuenta con casi 300 entradas de textos dedicados a la obra de Demócrito (del 3635 al 3918). [Léonce Paquet, Michel Roussel, et Yvon Lafrance, *Les présocratiques : bibliographie analytique*, Collection d'études anciennes, Collection Noësis. - Montréal : Fides : Les Belles Lettres, 1981- (Montréal: Bellarmin ; Paris, 1988)]. Y en la influyente obra de Luis E. Navia, *The Presocratics Philosophers, An Annotated Bibliography*, se mencionan cerca de 200 entradas (806-1118).
- 2 Además del escrito de Ibscher, el profesor argentino A. J. Cappelletti ha escrito dos artículos sobre la ética en Demócrito: El sentido de la especulación filosófica y moral en *Demócrito de Abdera* en *Revista de Filosofía de la Universidad Nacional de la Plata* 4 (1952) 15-35 y *La ética de Demócrito* en *Estudios Paraguayos* 6 (1978) 41-62

en Demócrito, para abordar luego el problema de la unidad, es decir si de este conjunto de textos es posible establecer una ética y si ése es el caso cómo se insertaría esta ética en una filosofía pretendidamente mecanicista como el atomismo.

Siguiendo el orden impuesto por Russo Delgado, discutiremos en primer lugar el establecimiento de las fuentes, para analizar luego algunos aspectos relacionados al llamado “problema de la unidad”. Esta última parte será propicia para analizar algunos problemas particulares como la metodología utilizada por el autor o la bibliografía empleada.

FUENTES

El autor parece distinguir con nitidez los fragmentos de los llamados testimonios. Los fragmentos, aunque de valor desigual dependiendo de la fuente, deben ser considerados como más importantes que los testimonios, pues estos últimos son pruebas indirectas que pasarían por el filtro interpretativo de un doxógrafo.

Los fragmentos proceden básicamente de dos textos: el *Florilegio* de Juan Estobeo y *Las sentencias doradas* de Demócrito, el filósofo. Consideremos brevemente el texto de Estobeo. Juan Estobeo escribió a inicios del siglo V de nuestra era una antología de escritores y filósofos, para cuya elaboración se basó según Hermann Diels en su célebre *Doxographi Graeci* en una colección previa realizada por Aetio (aprox. 100 d. C), el cual a su vez utilizó un texto anterior (¿100 a. C?)³. La antología de Estobeo se componía originalmente de cuatro volúmenes, de los cuales parte del segundo y el tercer volumen estaban consagrados a la ética. Aunque el texto de Estobeo haya sufrido todos los avatares propios de los manuscritos (incluyendo una edición medieval), en general la antigüedad y la importancia de este escrito para el establecimiento de la doxografía han sido reconocidas por numerosos especialistas. Esto no es excepción en el caso del establecimiento de los fragmentos de Demócrito a partir del escrito de Estobeo.

Mucho más problemático es el establecimiento de las fuentes a partir de *Las sentencias doradas*. Claro está, la historia de la transmisión del manuscrito posee un lado apasionante. Un lejano amanuense medieval transcribe de manera incorrecta el nombre de Demócrito en el epígrafe

3 Sobre la historia del texto de Estobeo, además del escrito de Hermann Diels, *Doxographi graeci* (Berlin: W. De Gruyter, 1965, primera edición 1879), ver ahora Jaap Mansfeld et David T Runia, *Aetiana : the method and intellectual context of a doxographer. 1, The sources*, Philosophia antiqua (Leiden) (Leiden ; New York ; Köln: E.J. Brill, 1996).

del código. De esta forma, lo que en el original era φιλοσόφου Δημοκρίτου χρῶσαι γνῶμαι pasó a ser φιλοσόφου Δημοκράτους χρῶσαι γνῶμαι. Si tomamos en cuenta que las Sentencias están escritas en jónico, el dialecto de Demócrito, se trataría entonces de un lapsus calami. Así fue considerado por primera vez por J. C. Orelli en sus *Opuscula* (1819). Siguieron la tesis de Orelli y, entre otros, Mullach, Natorp y Diels⁴.

No obstante, el panorama se complica si tenemos en cuenta los siguientes aspectos: algunas sentencias mencionadas en las χρῶσαι γνῶμαι aparecen también en la recopilación de Estobeo, además existen pasajes de las Sentencias Doradas que muestran una fuerte inspiración platónica. Adicionalmente, y lamentablemente esto no es mencionado en detalle por Russo Delgado a pesar de su importancia, a partir de los análisis formales realizados por H. Laue a los manuscritos conservados, no sólo se puede afirmar la existencia de un texto atribuido a Demócrito, sino que la corrupción se daría en sentido inverso, es decir algunos pasajes en el *Florilegium* de Estobeo atribuidos erróneamente a Demócrito corresponden en realidad a Demócrito⁵, lo que no deja de tener algún grado de plausibilidad, pues en general se tiende a escribir de manera inapropiada los nombres inusuales, no los usuales. Más importante aún, con ello se lograría dar mayor coherencia al corpus ético de Demócrito, pues son precisamente los fragmentos procedentes de Las Sentencias Doradas los que son más problemáticos para el problema de la unidad al tener un carácter básicamente sentencial.

En resumen: si el objetivo es dar alguna respuesta al problema de la unidad, sería conveniente adoptar una posición minimalista en cuanto a los fragmentos éticos de Demócrito, esto es considerar tan solo los fragmentos que presenten algún grado de solidez desde un punto de vista formal y doctrinal. Esto dejaría de lado buena parte, sino la totalidad, de las *Sentencias Doradas*. Los fragmentos así establecidos podrían ser contrastados con los testimonios sobre la ética de Demócrito y los desarrollos posteriores al interior del atomismo o corrientes afines (como Epicuro o los escépticos de Abdera).

4 Johann Konrad Orelli, *Opuscula graecorum veterum sententiosa et moralia : Graece et Latine* (Lipsiae: Weidmannia, 1819); Démocrite et Friedrich Wilhelm August Mullach, *Democriti Abderitae operum fragmenta...* (Berolini: Bessen, 1843); Paul Natorp, *Die Ethika des Demokritos* (Hildesheim, New York: G. Olms, 1893 (1970)).

5 Laue, H., "Die Ethik des Demokritos", *Jahresbericht des philologischen Vereins*, XLIX, 1, 1923, 23-28; XLIX, 2, 1924, p. 49-62. Los límites inherentes a una reseña nos impiden desarrollar in extenso las tesis de Laue.

EL PROBLEMA DE LA UNIDAD

La búsqueda de una ética en Demócrito debe ser emprendida a partir de los criterios de eticidad propios de la cultura griega. De manera en extremo sucinta, estos criterios los hallamos en las interrogantes alrededor del *telos* o fin para configurar de la mejor manera posible nuestra vida. La búsqueda de un *telos*, recurrente en casi la totalidad de los pensadores griegos, se declina en variantes tales como las indagaciones acerca de la naturaleza del *bien* o la *felicidad* del ser humano⁶. No obstante, es importante señalar que en el caso de los pensadores preplatónicos, más que un *telos*, se trata más bien de una condición o estado del alma al cual aspira todo ser humano (por convención, llamaremos a esta condición *telos*). A partir de ahí, se puede plantear la interrogante de si existe o no una ética en Demócrito.

Russo Delgado analiza lo que él llama *los sinónimos*, es decir términos ligados semánticamente que permitirían establecer este *telos* o fin. En primer lugar, estudia un importante pasaje de la obra de Diógenes Laercio, *Vidas y Doctrinas de Filósofos Ilustres*, dedicado a Demócrito (Vitae IX 45 in fine; DK 68 A 1), quizás el más concluyente para establecer una ética en el pensador de Abdera. Como señala implícitamente Russo Delgado se trata de un testimonio, y no exactamente de un fragmento. Consideremos el pasaje de Diógenes Laercio de manera detallada:

[...] τέλος δ° εἶναι τὴν εὐθυμίαν, οὐ τὴν αὐτὴν οὖσαν τῇ ἡδονῇ, ὥς ἔνιοι παρακούσαντες ἐξεδέξαντο, ἀλλὰ καθ° ἦν γαληνῶς καὶ εὐσταθῶς ἡ ψυχὴ διάγει, ὑπὸ μηδενὸς ταραττομένη φόβου ἢ δεισιδαιμονίας ἢ ἄλλου τινὸς πάθους. καλεῖ δ° αὐτὴν καὶ εὖεστῶ καὶ πολλοῖς ἄλλοις ὀνόμασι. (Vitae IX.45)

[...] el fin <supremo> es el buen ánimo, que no es la misma cosa que el placer, como lo han pensado algunos que lo malentendieron, sino <aquel estado> mediante el cual el alma se mantiene calma y estable, imperturbada por el temor, la superstición o por cualquier otra pasión. También lo llama el estar bien y le da muchos otros nombres [...]

En el pasaje citado se menciona con claridad cuál es el *telos* que permitiría estructurar la ética en Demócrito. Russo, no obstante la

6 Es importante notar que Demócrito (C. 460-350 a. C) es contemporáneo a Sócrates (469-399 a.C.).

importancia manifiesta de este escrito, afirma que “el testimonio de Diógenes Laercio ha sido bastante cuestionado” (Russo 2007:25). Sin embargo, el autor no menciona ninguna justificación de este cuestionamiento. Podríamos sugerir algunas razones por las que se puede aceptar el pasaje de Diógenes Laercio como fundamental para el establecimiento de una ética en Demócrito.

El testimonio formaría parte de una obra, el *Περὶ εὐθυμίας* (El tratado acerca del buen ánimo), mencionada en la lista de obras de Demócrito efectuada por Trasilo, la cual aparece en las Vidas de Diógenes Laercio. En general, las listas que acompañan las biografías en el escrito de Diógenes proceden de la erudición helenística, y son en la mayor parte de los casos de excelente factura. Con alguna probabilidad, el testimonio pudo haberse encontrado al inicio de esta obra⁷.

Es importante notar también que en la actualidad se consideran las *Vidas* de Diógenes Laercio como un documento de primera importancia para la doxografía, pues el autor recoge los textos sin someter a crítica las doctrinas allí representadas, esto es, se trata más bien de resúmenes de las obras de las que disponía el autor⁸. Paradójicamente, el valor que posee esta obra reside en su carácter poco connotativo.

Más importante aún, el testimonio concuerda con algunos fragmentos y testimonios significativos del corpus ético de Demócrito como *Diels-Kranz* B 3, B4, B174, B 188, B 191, B 258.

Si bien es difícil saber cuánto del testimonio es realmente de Demócrito (de nuevo, es improbable que el pensador de Abdera haya utilizado el término *telos* o *fin*), no obstante aquel que transcribió y reinterpretó el escrito vio en la *εὐθυμία* o el buen ánimo la noción central de los escritos morales de Demócrito. Y sin duda tuvo razón.

7 Posteriormente otros autores han titulado obras éticas de inspiración democritea con este mismo título. Es el caso de Plutarco, que posee una obra llamada también *Περὶ εὐθυμίας*. Cf. Hershbell, J. P. Plutarch and Democritus, *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, 1982, N° 39 (pp. 81-111).

8 Muestra de ello es un pasaje del *De Haeresibus* de San Agustín, donde se menciona a Celso, que a semejanza de Diógenes, escribió una antología –ahora perdida– de filósofos: *Nec redarguit aliquem, sed tantum quid sentirent aperuit, ea brevitate sermonis, ut tantum adhiberet eloqui, quantum rei nec laudandae, nec vituperandae, nec affirmandae aut defendendae, sed aperiendae indicandaeque sufficeret* [<Celso> no refuta a ninguno de ellos, más bien expone lo que ellos piensan, pero con tal parquedad que tanto el contenido como el estilo no permiten alabar o criticar, confirmar o defender, sino tan solo alcanza para explicar y presentar sus ideas].

Los límites de la etimología como método interpretativo

Russo Delgado emplea un método, que podemos llamar “etimológico”, el cual a nuestro parecer impide en buena medida la correcta comprensión de los pasajes estudiados. Influenciado sin duda por el Heidegger de la Kehre, el cual utiliza de manera extensiva las derivaciones de las palabras en ese periodo de su filosofía, Russo procede a un análisis etimológico minucioso de los términos que aparecen en los fragmentos y testimonios de la ética de Demócrito. Consideremos de nuevo el término central de la ética de Demócrito: la εὐθυμία. Siguiendo la etimología de εὐθυμία, Russo traduce este término como buen ánimo (cf. la traducción supra). No obstante, el procedimiento standard para analizar este término es un pasaje de Séneca, en el cual el pensador estoico señala explícitamente que en Demócrito el término εὐθυμία corresponde a tranquilidad del alma⁹. Es decir, se recurre a la versión latina del término griego (esto es, a la versión empleada por algunos de los pensadores de la antigua Roma) para desentrañar su contenido semántico. Este procedimiento tiene dos ventajas notables. La primera es el gran conocimiento que tenían casi la totalidad de autores latinos de la lengua griega. A este conocimiento se añade el acceso que tenían ellos a manuscritos que en nuestros días no existen o en el mejor de los casos se encuentran con algún grado de corrupción textual. Siguiendo esta última interpretación, la εὐθυμία corresponde más bien a una igualdad o estabilidad en el estado anímico. Además, tranquilidad del alma se conforma de manera más precisa a los que se consideran sus sinónimos como ἀταμβία (falta de temor), συμμετρία (equilibrio), ἁρμονία (armonía) o ἀταραξία (ataraxia).

Más importante aún, la utilización, por momentos excesiva, de los procedimientos etimológicos opaca no pocas veces el trabajo de confrontación entre los diversos fragmentos y testimonios que emprende con gran inteligencia y erudición el ilustre helenista, trabajo orientado a la reconstrucción de los argumentos del pensador de Abdera.

La ética en Demócrito, si tomamos en cuenta la publicación más reciente de la bibliografía mencionada en la obra, fue escrito en la década de los años ochenta, esto es en uno de los periodos más sombríos del Perú. Quizás esto constituya la mejor prueba de cómo la tranquilidad del alma puede ser el centro de una vida virtuosa.

9 Séneca, *De tranquillitate animi*, II, 3: Hanc stabilem animi sedem Graeci vocant, de qua Democriti volumen egregium est; ego tranquillitatem voco. Cf. también el importante testimonio de Cicerón (*De Finibus*, V, VIII, 23).

Notas

Queridos amigos:

Terminamos julio con una muy mala noticia para todos nosotros. A primera hora de la mañana recibimos la noticia del fallecimiento de Antonio Jiménez. Cuesta creerlo pero la muerte produce un vacío inmenso. Tantos años de lucha, de esfuerzo y de compromiso con la Historia de la Filosofía Española parecen desvanecerse de repente. Ha fallecido un profesor universitario dicho esto en el pleno sentido de la palabra. En la Universidad Autónoma, desde donde enviamos este correo, recordamos su compromiso con la Universidad Complutense de Madrid, su formación en la cátedra con José Luis Abellán, magisterio que siempre reconoció con plena honestidad intelectual y su prolongada actividad en defensa de la Historia de la Filosofía Española en la reforma en marcha. La ilusión que tenía tras los acuerdos de la Junta de Facultad no ha bastado para mantenerle vivo; ni siquiera el río Ebro, fuente de vida, ha sido suficiente. Extremeño de raíz, prohijado en Aragón y siempre hijo del Madrid “castizo”, ha sido Antonio un hombre de bien, sin dobleces, sincerote y, sobre todo, un enorme trabajador. Lector infatigable, bibliógrafo de pro y gran conocedor de nuestra historia, era una autoridad entre los estudiosos del siglo XIX. También recordamos la ayuda que siempre nos prestó en tribunales, comisiones o en todo aquello que le pedíamos. Siempre estaba dispuesto a colaborar. En realidad lo hizo con todos.

Desde la aventura del Seminario salmantino hace ahora justamente treinta años, no ha llegado a ver la celebración que tenemos preparada para recordar también veinte años de historia de la AHF. ¡Cuántas horas de trabajo e ilusiones han quedado en ese Hospital de Zaragoza! ¡Cuesta trabajo creer que sus textos del número trece de la revista sean ya póstumos. Y que uno de estos textos esté dedicado a la memoria de otro buen amigo común, Luis Jiménez, parece ser un juego del destino para que las memorias se entrelacen.

De manera improvisada hacemos llegar a todos los socios nuestro pesar, que seguro compartimos por la muerte de un amigo común, actual vicepresidente de la AHF de la que llegó a ser presidente. Nos

queda su obra y el recuerdo de sus muchas intervenciones en tantas actividades compartidas. Y nos queda esa sinceridad que no abunda en el mundo académico.

Su mujer, Teresa, va a encontrar un vacío grande por la falta de quien la ha ayudado tanto a cuidar de su anciano padre aun a costa de su propio tiempo. Junto a la sinceridad, la generosidad. Dos virtudes quizá heredadas de aquellos viejos maestros a los que tanto estudió y que se esforzó en practicar. Los amigos podemos contribuir a llenar parcialmente ese vacío con nuestro cariño. Trataremos de hacérselo llegar por todos los medios.

Un abrazo a todos.

José Luis Mora. Presidente.

Marta Nogueroles. Secretaria.