

UNIVERSIDAD
CIENTÍFICA
DEL SUR



SOLAR

REVISTA DE FILOSOFÍA IBEROAMERICANA

N° 6 - año 6 - Lima, Perú: 2010

SOLAR SE ENCUENTRA EN EL
SISTEMA REGIONAL DE INFORMACIÓN



ISSN 1816 - 2924

Artículos - Reseñas

SOLAR se encuentra en el Sistema Regional de Información



SOLAR, Revista de Filosofía Iberoamericana, es una publicación anual que difunde la filosofía peruana y latinoamericana. Muestra el ejercicio de la filosofía contextualizada y un decidido compromiso con la historia nacional y regional. La revista está dirigida a todo público interesado. Se distribuye a través de librerías.

© SOLAR

© Los autores

Derechos reservados de esta edición:

© Universidad Científica del Sur

© Centro Cultural de España, Lima

Tiraje: 600 ejemplares

Nº de proyecto editorial: 21501421101426

ISSN: 1816-2924

Hecho el depósito legal en la Biblioteca Nacional del Perú

Nº 2008-15521

Dirección:

Revista SOLAR

Oficina de Relaciones Internacionales

Antigua Carretera Panamericana Sur Km 19. Villa el Salvador.

Lima, Perú

Universidad Científica del Sur

www.ucsur.edu.pe

REVISTA DE FILOSOFÍA IBEROAMERICANA Nº 6 - Año 6

Lima, 2010

www.revistasolar.org

Director:

Rubén Quiroz Ávila

Consejo Editorial:

Augusto del Valle, Alan Pisconte, David Villena, Verónica Sánchez,
Rafael Cerpa

Investigadores:

Helí Córdova, César Gómez Santos

Consejo de Honor:

Gianni Vattimo, Francisco Miró Quesada Cantuarias

Consejo Internacional:

Horacio Cerutti (UNAM), Miguel Ángel Quintana (Universidad Miguel de Cervantes, Valladolid), José Ignacio López Soria (Organización de Estados Iberoamericanos), Edgar Montiel (UNESCO), Song No (Purdue University), José Luis Gómez-Martínez (Universidad de Georgia), Antonio Jiménez † (Universidad Complutense de Madrid), José Carlos Ballón (Universidad Nacional Mayor de San Marcos), José Luis Mora (Universidad Autónoma de Madrid), Antolín Sánchez Cuervo (Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid), José Luis Villacañas (Universidad Complutense de Madrid), Juan Carlos Lago (Universidad de Alcalá)

Edita:

Universidad Científica del Sur, Lima

Auspicia:

Centro Cultural de España (AECID)

Agradecimientos:

Juan Sánchez, Director del Centro Cultural de España, Lima
José Carlos Dextre, Presidente de la Universidad Científica del Sur

Revisión de textos: Carlos Torres Rotondo / Diseño y diagramación:
Estudio Ojo Gráfico

Hecho el depósito legal en la Biblioteca Nacional del Perú: N° 2008-15521 / ISSN: 1816-2924

Contenido

<i>Editorial</i>	7
------------------------	---

Dossier sobre Filosofía Argentina

Dante Ramaglia: "Condiciones y límites del proceso de institucionalización de la cultura filosófica argentina a comienzos del siglo XX"	13
Clara Alicia Jalif de Bertranou: "Argentina y Latinoamérica: algunas categorías filosóficas para su conceptualización surgidas en la segunda mitad del siglo XX"	41
Marisa Muñoz Arrepol: "La historiografía filosófica argentina, una lectura desde la obra de Macedonio Fernández"	67
Marcos Olalla: "La izquierda modernista argentina. El discurso estético de Manuel Ugarte y Alberto Ghirardo"	85
Mariana Alvarado: "Notas desde Krause y Hegel para pensar el lugar de la diversidad en Carlos Norberto Vergara"	111
Adriana María Arpini: "Filosofía y política en el surgimiento de la Filosofía Latinoamericana de la Liberación"	125
Silvana Vignale: "Filosofía e historicidad en <i>Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano</i> de Arturo Roig"	151

Artículo

- Alex Ibarra Peña, "Pensamiento utópico y liberador en América Latina: intento olvidado desde la filosofía chilena".....171

Reseñas

- QUINTANILLA, Pablo, ESCAJADILLO, César y OROZCO, Richard Antonio. *Pensamiento y Acción. La filosofía peruana a comienzos del siglo XX*. Lima: Instituto Riva-Agüero/Pontificia Universidad Católica del Perú, 2009, 184 pp. (Raúl Zegarra).....189
- SÁNCHEZ, Cecilia y AGUIRRE, Marcos (editores). *Humberto Giannini: Filósofo de lo cotidiano*. Santiago de Chile: LOM Ediciones / Universidad Academia de Humanismo Cristiano, 2010, 286 pp. (César Abarca)203
- BEORLEGUI, Carlos. *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*. Bilbao: Universidad de Deusto, 2004, 895 pp. (Antonio Jiménez †).....211
- MORALES CAMA, Joan Manuel y MORALES CAMA, Marco Antonio. *La Ilustración en Lima: vida y obra del doctor Cosme Bueno y Alegre (1711-1798)*. Lima: UNMSM CEPREDIM, 2010, 178 pp. (Alan Pisconte).....215
- CASTRO, Augusto. *La filosofía entre nosotros. Cinco siglos de filosofía en el Perú*. Lima: PUCP, 2009, 352 pp. (Pablo Quintanilla).....223

EDITORIAL

La filosofía peruana y latinoamericana sigue dando muestras vitalidad. Esta ha sido desarrollada durante siglos, manifestando una matriz conceptual que reorienta sus propios horizontes y reflexiona sobre y desde el impacto de las ideas en su contexto histórico. Los aportes del dossier de filosofía argentina coordinado por la Dra. Adriana Arpini, de la Universidad de Cuyo, apuntan a ese campo del saber. Este material nos permite rastrear con atención el estado contemporáneo de los estudios en esta disciplina en un país cuyo ejercicio filosófico empieza en el siglo XIX con cierta solidez. A diferencia del Perú, con una genealogía filosófica que se remonta al siglo XVI, los colegas argentinos consideran fundacional su etapa republicana. En todo caso, los textos presentados nos brindan un amplio panorama de las líneas de investigación de un centro importante de la filosofía latinoamericana, que en el presente muestrario son señaladas con pertinencia y profundidad.

Ello también implica el reconocimiento de una comunidad filosófica dinámica y con aportes que han sido y son siempre sugerentes, por no hablar de su compromiso con Latinoamérica como horizonte de posibilidad. En ese sentido los artículos publicados describen con acuciosidad las tensiones discursivas y los derroteros que va tomando gran parte del filosofar argentino. Todo ello está relacionado con la colaboración de Alex Ibarra, quien desde los nacientes estudios de filosofía chilena presenta una plataforma análoga de debate teórico. Terminamos con un conjunto de reseñas bibliográficas que, creemos, incentivan la regularidad dialógica de nuestra colectividad intelectual.

Rubén Quiroz Ávila
Puerto del Callao, 2010

Dossier sobre Filosofía Argentina

SOLAR N° 6

CONDICIONES Y LÍMITES DEL PROCESO DE INSTITUCIONALIZACIÓN DE LA CULTURA FILOSÓFICA ARGENTINA A COMIENZOS DEL SIGLO XX¹

Dante Ramaglia²

Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina.
ramaglia@mendoza-conicet.gov.ar

RESUMEN

La temática abordada se refiere a la constitución de la filosofía como un campo especializado de saber en las primeras décadas del siglo XX en Argentina. El proceso de institucionalización que experimenta el saber filosófico es ubicado en el período histórico-cultural correspondiente al apogeo del positivismo y su superación. La significación compleja que reviste ese proceso se delimita en torno a las posiciones que sostienen respectivamente dos autores paradigmáticos: José Ingenieros y Alejandro Korn. En particular, se analizan comparativamente los proyectos filosóficos de estos pensadores, lo cual comprende la conceptualización que proponen acerca de la filosofía y sus relaciones con respecto a otras disciplinas, así como las derivaciones sociopolíticas que se desprenden de las mismas concepciones sostenidas. En este sentido, se examinan las implicaciones que tienen las intervenciones de Korn e Ingenieros durante los años próximos a la Reforma universitaria de 1918, en que se les reconoce como destacados referentes intelectuales. Los debates sobre el sentido y función que posee la filosofía están atravesados por la transición que experimenta el país en el contexto de democratización, emergencia social y crisis de la modernidad, cuyas repercusiones son consideradas como relevantes para interpretar los alcances de la institucionalización y la polémica entre positivismo y antipositivismo.

-
- 1 El presente trabajo constituye una versión modificada del publicado anteriormente con el siguiente título: *Crisis de la modernidad y constitución de la filosofía. El diferendo entre positivismo y antipositivismo en José Ingenieros y Alejandro Korn*. En: Hugo Biagini y Arturo Roig (directores), *El pensamiento alternativo en la Argentina del siglo XX. Tomo I: Identidad, utopía e integración (1900-1930)*. Buenos Aires: Biblos, 2004, pp. 123-140.
 - 2 Docente de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina. Investigador del CONICET.

Palabras clave

Filosofía argentina, Positivismo, Antipositivismo, José Ingenieros, Alejandro Korn

ABSTRACT

The present theme refers to the constitution of philosophy as a specialized field of knowledge during the first decades of the 20th century in Argentina. The institutionalization process experienced by philosophical knowledge is placed in the historical-cultural period corresponding to the apogee of positivism and its aftermath. The complex significance imbued by this process is shown in the positions maintained by two paradigmatic writers: José Ingenieros and Alejandro Korn. In particular, we analyze comparatively the philosophical projects of these thinkers which include the conceptualization they propose about philosophy and the relationship to other disciplines. We also consider the sociopolitical derivatives resulting from these conceptions. In this sense, we examine the implications that the interventions of Korn and Ingenieros have during the years close to the 1918 University Reform, in which their outstanding intellectual authority is recognized. The debates over the sense and function of philosophy are pervaded by the transition that the country is experiencing due to the democratization context, social emergence and modernity crisis. The repercussions are considerable as relevant to interpret the reach of the institutionalization and the controversy between positivism and anti-positivism.

Key words

Argentinean philosophy, Positivism, Anti-positivism, José Ingenieros, Alejandro Korn

INTRODUCCIÓN: historicidad, autonomía y función crítica de la filosofía

Las relaciones que mantiene la filosofía con su historia contienen una mutua implicación. Por una parte, puede observarse desde un punto de vista histórico que las diversas concepciones filosóficas se van enlazando a través de una secuencia temporal, lo cual requiere establecer las correlaciones existentes o posibles entre una determinada posición teórica con las precedentes, las que le son contemporáneas y las consecuentes, no sin dejar de advertir las discontinuidades y divergencias que se presentan en el curso de la historia. Esas tradiciones filosóficas, y las rupturas que puedan constatar, operan sobre el pensamiento actual cuando se retoman o discuten los supuestos implicados en ellas. Por otra parte, no menos significativo es el hecho de que a partir de la comprensión

filosófica elaborada desde el presente es propuesta la relectura del pasado filosófico, por lo cual es posible considerar que éste no es sólo algo ya acaecido, sino que resulta permanentemente actualizado desde interpretaciones que descubren nuevos sentidos. Toda interpretación supone, además, una determinada perspectiva desde la cual se consideran ciertos aspectos relevantes y otros se dejan de lado, de acuerdo a la misma noción de filosofía que la sustenta.

Aun cuando parezca evidente, es necesario tener en cuenta lo mencionado anteriormente al abordar la temática particular que vamos a tratar, la referida a la constitución de la filosofía como un campo especializado de saber durante las primeras décadas del siglo XX en Argentina. Para ello se hace imprescindible efectuar una revisión de los enfoques que se han convertido en un lugar común de la historiografía filosófica, de donde deriva un modo frecuente de evaluar la significación que posee este tipo de saber. El proceso de institucionalización que experimenta el conocimiento filosófico remite en especial al período histórico-cultural correspondiente al apogeo del positivismo y su superación. El sentido que reviste ese proceso proponemos delimitarlo en torno a las posiciones que sostienen respectivamente dos autores paradigmáticos: José Ingenieros (1877-1925) y Alejandro Korn (1860-1936), en quienes se reflejan las alternativas cambiantes que reviste la configuración de la cultura filosófica argentina.

La ubicación en el período y autores mencionados de los alcances que adquiere la filosofía como campo disciplinar, no implica desconocer la existencia de antecedentes en que se encuentran planteamientos filosóficos, generalmente entramados con otras expresiones, tal como había sido desarrollada hasta entonces la filosofía en conexión con la literatura, la historia y el Derecho, ya visibles desde momentos anteriores. El hecho que connotaría a comienzos del siglo pasado una modalidad diferente se refiere a los marcos institucionales en que se produce la filosofía como parte de un proceso que abarca a la cultura en general. La creación de cátedras dedicadas a disciplinas específicas, la proliferación de publicaciones y revistas especializadas, conferencias, cursos, foros y sociedades, dan cuenta de una creciente preocupación por los estudios filosóficos, al mismo tiempo que contribuyen a darle un sentido más profesional relacionado con el nuevo contexto sociológico en que se desarrolla la actividad intelectual en el país. En consecuencia, nos parece más adecuado hablar de "cultura filosófica" para dar cuenta de la dimensión social que posee la filosofía como práctica, entendiendo que su materialización en determinadas formas institucionales

constituye un medio, no exclusivo pero sí decisivo, en su constitución como disciplina en ese período.

Otro aspecto condicionante es la reorganización y diferenciación de prácticas y saberes que se verifican durante esa etapa de modernización en que es transformada estructuralmente la sociedad argentina, con características específicas pero similares respecto a otras experiencias de América Latina. Estos cambios remiten a su inserción en el marco del fuerte impulso vinculado a la mundialización económica y cultural que se verifica en ese momento de transición. Entre las consecuencias que trae aparejada la modernidad, ya desde sus inicios como proyecto histórico a nivel mundial, se encuentra la búsqueda de legitimación de los distintos ámbitos de producción cultural mediante la determinación de una normatividad propia. Este fenómeno, que es susceptible de ser caracterizado bajo la categoría de “autonomía”, reviste un carácter complejo, en cuanto que junto con la tendencia a superar una concepción instrumental del saber, implica también la posibilidad de sustentar una representación del quehacer intelectual desvinculada de las condiciones sociales en que se produce.

A este último riesgo se encuentra inclinada frecuentemente la filosofía, en la medida que se tiende a construir una autoimagen de su actividad y quien la realiza alejada del mundo cotidiano. Si tomamos, por ejemplo, las interpretaciones elaboradas en torno a ese momento y sus proyecciones posteriores, puede advertirse que la autonomía efectiva que va adquiriendo el campo filosófico es desvinculada del contexto, al remarcar las normas que justifican la representación como un saber “puro” y desinteresado. En buena medida este presupuesto se traduce en la versión histórica que contrapone al positivismo y al antipositivismo, negándole a la primera corriente validez filosófica por sus derivaciones pragmáticas, para reconocer una auténtica vocación por la filosofía, entendida en sentido especulativo, en quienes se agrupan bajo el rótulo de antipositivistas.

Particularmente se constata esta representación del saber filosófico cuando se está consolidando este proceso de institucionalización, a partir de lo cual se produce una lectura del pasado intelectual desde las mismas pautas que contribuyen a su definición. Puede considerarse a Francisco Romero como el iniciador de una tradición historiográfica cuando propone las nociones de “fundadores” y “normalización”, las cuales además de reflejar una concepción de la filosofía y de su periodización histórica, constituyen categorías sociológicas acerca del modo que debía adoptar su organización institucional³. En todo caso

3 Cfr. ROMERO, Francisco. *Sobre la filosofía en América*. Buenos Aires: Raigal, 1952.

su descripción se ajusta a un cierto sesgo academicista y profesional de la tarea filosófica, que va a ser influyente en su momento y será retomado de modo recurrente en los panoramas que se trazan acerca del desarrollo filosófico en la región. En buena medida, se incorporan los supuestos que caracterizan a la filosofía como un saber autosustante y desvinculado de intereses extrateóricos, lo cual lleva a privilegiar determinadas expresiones que se reproducen al interior del ámbito universitario y responden a coordenadas universalistas que proceden de la cultura occidental⁴. Cabe agregar que en las sucesivas versiones extremas que adopta esta tendencia, que va a reafirmar una modalidad que gravita en la autocomprensión del quehacer filosófico en las instituciones universitarias, la propia realidad latinoamericana deja de ser un objeto de reflexión o un lugar de enunciación. La filosofía es así abordada desde una historia internalista con un sentido universal abstracto, como modelo representativo de un ejercicio intelectual que se reproduce en el espacio incontaminado de la academia, contemplada ésta a la vez al margen de las contradicciones internas que la configuran y las tensiones que mantiene con el espacio público.

Bien puede aplicarse la caracterización realizada por Bourdieu cuando plantea la necesidad de lo que designa como *crítica de la razón escolástica*, en que sugiere que la autonomía lograda por la filosofía implica una desconexión, y también una represión, de los factores condicionantes que proceden del medio económico y social, del mundo de la práctica y la política. Cuando se traslada a la comprensión de su devenir histórico, la presuposición implicada en lo que caracteriza como *ilusión del fundamento*, conlleva la imposibilidad de efectuar una verdadera historización de la filosofía. En consecuencia, dice Bourdieu: "Puntillosos defensores de la historia de la filosofía, así liberada de la ciencia histórica, los sacerdotes del

4 Entre los estudios críticos sobre este tema pueden citarse: ARDAO, Arturo. *El concepto de fundadores en la filosofía latinoamericana*. En: La inteligencia latinoamericana. Montevideo: Universidad de la República, 1987, pp. 89-95; CERRUTTI, Horacio. *Filosofía latinoamericana e historia de la filosofía*. En: Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina. México: Universidad de Guadalajara, 1986, pp. 75-111; ROIG, Arturo. De la historia de las ideas a la filosofía de la liberación; Historia de las ideas, teoría del discurso y pensamiento latinoamericano. En: *Análisis*, vol. XXVIII, núms. 53-54, Bogotá, Universidad de Santo Tomás, 1991, pp. 23-50; FORNET-BETANCOURT, Raúl. Para un balance crítico de la filosofía iberoamericana en la llamada etapa de los fundadores. En: *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, vol. 17, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, Instituto de Filosofía Argentina y Americana, 2000, pp. 117-132.

culto filosófico someten unos textos canónicos eternizados por el olvido del proceso histórico de canonización del que son fruto a una lectura deshistorizante que, sin siquiera tener necesidad de afirmar la irreductibilidad del discurso filosófico a cualquier determinación social, deja de lado todo lo que relaciona el texto con un campo de producción y, por medio de él, con una sociedad histórica”⁵.

Por otra parte, la consideración de las implicaciones sociales del pensamiento filosófico no es una novedad en la ya dilatada línea de trabajo que se ha desarrollado en América Latina referida a los estudios dedicados a la historia de las ideas, que supone asimismo la articulación con una filosofía que se afirma como latinoamericana. A partir del reconocimiento de la especificidad que tienen sus planteamientos y la necesidad de contextualización que caracteriza a esta reflexión filosófica, se ha puesto de relieve no sólo la posibilidad y legitimidad de la misma sino sus conexiones con las alternativas históricas vividas en nuestros países. De allí que entre los principales rasgos que identifican a la filosofía latinoamericana se pueda aludir a una dimensión práctica que le es constitutiva. Ya sea que se haya presentado bajo diversas formas discursivas que asumieron la tarea de ofrecer los lineamientos teóricos para orientar la formación de las nacionalidades en el siglo XIX, o en sus manifestaciones actuales relevantes que se vinculan con el pensamiento crítico referido a los procesos emancipatorios de la región⁶.

Siguiendo esta perspectiva habría que plantear en otros términos la relación que guarda la conformación del campo filosófico con el campo político en América Latina, que podríamos extender en sus derivaciones para una consideración actual. En este sentido, cabe también interrogarse sobre la validez de una exigencia de autonomía que conduce a idealizar un ejercicio teórico “puro”, que se desenvuelve ajeno a cualquier forma de praxis social. La

5 BOURDIEU, Pierre. *Meditaciones pascalianas*. Barcelona: Anagrama, 1999, p. 63. Un tratamiento igualmente sugerente de las condiciones que inciden en la constitución de la filosofía durante la modernidad se encuentra en: DERRIDA, Jacques. *La filosofía como institución*. Barcelona: Juan Granica Ediciones, 1984.

6 La articulación existente entre el pensamiento latinoamericano y la historia de las ideas en su trayectoria contemporánea la presentamos en: RAMAGLIA, Dante. *La cuestión de la filosofía latinoamericana*. En: DUSSEL, Enrique, BOHÓRQUEZ, Carmen y MENDIETA, Eduardo (editores), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300-2000)*. Historia, corrientes, temas y filósofos. México: CREFAL / Siglo XXI Editores, 2010, pp. 377-398.

aproximación a esta problemática en José Ingenieros y Alejandro Korn permite reconocer las estrechas conexiones con el momento histórico que posee la institucionalización de la cultura filosófica en la Argentina. Un aspecto que queremos remarcar es precisamente la aparente paradoja de que quienes se consideran figuras centrales en la fundación de una filosofía institucional, tal como lo serían efectivamente Korn e Ingenieros, elaboran a la vez un fuerte cuestionamiento a su restricción a las formas vigentes del saber académico.

Lo anterior supone que, además de incluir una lectura de la coherencia interna que regula la producción de los discursos filosóficos, es necesario considerar cómo en ellos se establece una relación con lo que aparece como externo, aclarando que con ello se alude no sólo a las tomas de posición explícitas en lo político, sino a la mediación que establecen respecto de la conflictividad social desde sus mismas postulaciones teóricas. En consecuencia se trata de indagar la tensión que se presenta entre la especificidad que requiere la configuración de la filosofía como disciplina autónoma y, al mismo tiempo, cómo es asumida una función crítica no únicamente al interior de lo disciplinar sino en relación a las implicaciones éticas y políticas que contienen sus discursos.

1. Filosofía, ciencia y ética en Alejandro Korn y José Ingenieros

En primer lugar, indicaremos la forma en que cobra consistencia un proyecto filosófico en cada uno de los autores seleccionados, José Ingenieros y Alejandro Korn, en la etapa que comprende a la hegemonía del positivismo y su posterior superación. Bajo la noción de proyecto puede incluirse la conceptualización que proponen acerca de la filosofía y su delimitación con respecto a otras disciplinas, así como las derivaciones sociopolíticas que se desprenden de las mismas concepciones sostenidas. A continuación se examina el primer aspecto, cuya conexión con el contexto de producción se examinará en los siguientes apartados.

Con respecto al tema de la autonomía de la filosofía es posible observar que, en parte, se plantea en relación a la influencia ejercida por el cientificismo que predomina en la época y marca la formación de ambos en la carrera de medicina. Sin entrar aquí en detalles sobre el recorrido que siguen hasta dedicarse a los estudios filosóficos, primero en forma vocacional y luego desde la cátedra universitaria, vamos a atender al modo en que van a definir la relación entre la filosofía y las ciencias.

En el caso de Ingenieros, la enunciación programática de una "filosofía científica", que elabora desde sus *Principios de psicología*

(1911) hasta las *Proposiciones relativas al porvenir de la filosofía* (1918), dan cuenta de la intención de establecer un nexo entre los conocimientos aportados por las ciencias y el saber filosófico⁷. La forma en que concibe esta interrelación responde a supuestos procedentes de la matriz positivista, como es en particular la concepción unitaria del saber en correspondencia con la unidad de lo real, si bien introduce asimismo connotaciones en la vinculación entre ciencias y filosofía que llevan a afirmar para esta última cierto grado de independencia.

La misma trayectoria seguida en su formación intelectual muestra el pasaje que efectúa de la dedicación a distintas disciplinas científicas a la posterior formulación de sus tesis filosóficas⁸. El marco en que desarrolla sus concepciones corresponde propiamente al cientificismo de la época, comprendiendo por tal al alcance filosófico que se asigna a las teorías obtenidas por las ciencias. El origen de la filosofía científica esbozada por Ingenieros se encuentra en la extensión que otorga a la psicología biológica, que sirve de sustento a un sistema que sintetiza en la siguiente fórmula: “(...) la unidad de lo real (monismo) se transforma incesantemente (evolucionismo) por causas naturales (determinismo)”⁹.

A partir de estos principios se plantea la convergencia entre ciencias y filosofía, cuyo fundamento lo ubica en la noción de “experiencia”. Además de garantizar un mismo objeto y método para ambas, la experiencia representa la clave de su concepción gnoseológica realista que explica la formación del conocimiento en función de la adaptación al medio. Si bien responde a los lineamientos

7 La primera edición lleva por título: *Psicología genética*, publicada en *Archivos de Psiquiatría y Criminología*, Buenos Aires, Talleres Gráficos de la Penitenciaría Nacional, año X, enero-abril de 1911. El texto *Proposiciones relativas al porvenir de la filosofía* fue preparado por José Ingenieros como conferencia con motivo de su incorporación a la Academia de Filosofía y Letras en 1918.

8 Al respecto Ingenieros comenta: “En la Universidad he cursado simultáneamente dos carreras, que me permitieron adquirir nociones de ciencias físico-naturales y de ciencias médico-biológicas; vocacionalmente cultivé las ciencias sociales y no fui indiferente a las letras. Especialicé luego mis estudios en patología nerviosa y mental, vinculándome a la enseñanza en la Facultad de Medicina (1900-1905); pasé naturalmente a la cátedra de psicología en la Facultad de Filosofía y Letras (1904-1911), extendiendo mis programas a la ética, la lógica y la estética, que siempre consideré como “ciencias psicológicas”. Desde 1911 he procurado entender la historia de la filosofía; sólo ahora, en 1918, me atrevo a emitir una opinión sobre asuntos filosóficos”, Cfr. *Proposiciones relativas al porvenir de la filosofía*. Buenos Aires: Losada, 1960, p. 10.

9 INGENIEROS, José Ingenieros. “Principios de Psicología”. En: *Obras completas*, tomo 3. Buenos Aires: Mar Océano, 1961-1962, p. 24.

teóricos generales del positivismo, evita caer en el reduccionismo metodológico que se atiene sólo a los hechos, en cuanto la experiencia está sometida a variaciones que pueden ser anticipadas mediante un saber provisorio. De allí que entre la filosofía y el conocimiento científico entiende que existe una complementariedad: “Es inconcebible -afirma Ingenieros- el progreso de la ciencia sin hipótesis útiles y transitorias; no se concibe la constitución de la filosofía sin una base de hechos demostrados por la experiencia. Luego su método no es necesariamente diverso, como no lo es su objeto. La diferencia sería la amplitud y profundidad. La filosofía tiende a ser una generalización de generalizaciones: el método filosófico procura ser una crítica de las críticas y una hipótesis de las hipótesis. Por esto la filosofía científica se elevará a la categoría de una verdadera metafísica de la experiencia”¹⁰.

Bajo la influencia de las doctrinas científicas naturalistas considera que se está realizando entonces una “transmutación de los géneros filosóficos”; en particular se refiere a la lógica, la ética y la estética, disciplinas que ubica en el campo de la psicología. Desde el punto de vista biológico en que funda la psicología, ésta resulta comprendida como una ciencia natural a partir de la cual se fundan y formulan ideales lógicos morales y estéticos. Por lo tanto no admite que haya una diferenciación neta entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, menos aún cuando estas últimas se caracterizan como totalmente ajenas a la metodología experimental según lo postula la filosofía en su forma tradicional. Tal como lo desarrolla en las *Proposiciones*, para Ingenieros la filosofía se identifica con una disciplina excluida de la ortodoxia positivista, ésta es la “metafísica”, el único género filosófico que mantiene fuera del ámbito de las ciencias. En la redefinición propuesta es claro que plantea una superación de la metafísica clásica, especialmente en las desviaciones anticientíficas que observa en la escolástica, el espiritualismo y el idealismo. En su lugar prevé el desarrollo de la futura filosofía sobre la base de una “metafísica de la experiencia”, la cual tomando en consideración los resultados de las ciencias particulares tiene como objetivo formular hipótesis que se refieren a lo “inexperencial”.

La filosofía entendida como metafísica vendría así a constituirse en un sistema de hipótesis que se ocupa de cuestiones no susceptibles de ser explicadas dentro del estado actual del conocimiento fundado en lo experimental. En este sentido la filosofía posee una autonomía relativa, ya que las condiciones de posibilidad de las hipótesis

10 INGENIEROS, José. *Principios de Psicología*, ed. cit., p. 28.

inexperienciales están dadas por el hecho de la existencia de una legitimidad lógica propia, pero que se van renovando constantemente conforme al avance de las teorías científicas. La sistematización del saber científico que se asigna a la filosofía no es pensada en los términos de una subordinación, sino que reserva a ésta un dominio propio que excede a la experiencia. Si esto lo diferencia claramente de los planteos positivistas que reniegan de la metafísica, como es el caso de Comte, no deja de vincularse con las tentativas que enunciaron una filosofía científica en ese momento, entre los que se menciona con frecuencia a Ribot y Le Dantec, quienes llegan a comprenderla como una síntesis de las teorías científicas; o en el caso de Ostwald y Mach, donde se elabora como crítica en torno a los límites de la ciencia experimental. No menos relevante sería la sistematización teórica elaborada por Ingenieros en relación a las manifestaciones visibles en el movimiento positivista argentino, donde prima en general la asimilación de doctrinas referidas a las disciplinas científicas sin alcanzar el plano de la reflexión filosófica, como la que intenta realizar este autor en el sentido renovador con que asume esa corriente de pensamiento.

Por su parte, Alejandro Korn va a sustentar una comprensión de la filosofía que promueve, en cambio, la necesidad de superar la ideología positivista. Aun cuando el positivismo constituya el ambiente intelectual en que se forma e influye en su primera etapa en que se desempeña como médico alienista, evidencia en el desarrollo de sus propias tesis filosóficas una ruptura con los supuestos que contiene la interpretación científicista en que desemboca esa tendencia¹¹. El viraje experimentado sería indicativo del nuevo clima de ideas que él contribuye a irradiar en el medio universitario cuando se incorpora como docente en las cátedras filosóficas. La actitud crítica de Korn se inclina a dilucidar la validez tanto de las expresiones teóricas correlativas al positivismo como de las corrientes filosóficas que pretenden remplazarlo.

Una temática central que articula su reflexión gira en torno a la definición de un ámbito específico para la filosofía, que se demarca nítidamente del que corresponde a las ciencias. Del señalamiento de los límites en que posee legitimidad el conocimiento científico se distingue un objeto del cual se ocupa el saber filosófico, entendiendo a éste último no como antagónico sino como una esfera independiente. Si el método instaurado para la investigación en las

11 Con respecto a la distinción y significación de las dos etapas mencionadas puede consultarse: TORCHIA ESTRADA, Juan Carlos. *Alejandro Korn: profesión y vocación*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1986.

ciencias particulares por el positivismo resulta validado, encuentra insuficientes las tentativas para establecer un sistema filosófico que partiera de las premisas sostenidas dentro de esta corriente. En su texto programático denominado *Incipit vita nova* (1918) manifiesta Korn la nueva dirección que surge de las manifestaciones filosóficas que se proponen como recambio. El balance histórico esbozado remarca los efectos negativos del progreso científico y técnico junto con la necesidad de subordinarlo a una orientación ética, que considera no puede fundamentarse adecuadamente desde la ideología positivista: “Es que una ética supone un cambio fundamental de las concepciones filosóficas. No se concibe una ética sin obligación, sin responsabilidad, sin sanción y, sobre todo, sin libertad. La nueva filosofía ha de libertarnos de la pesadilla del automatismo mecánico y ha de devolvernos la dignidad de nuestra personalidad consciente, libre y dueña de su destino”¹².

A partir de este planteo que reafirma la libertad como aspecto inherente a la condición humana se consolida el núcleo de la obra filosófica de Korn, cuyas tesis principales desarrollaría posteriormente en *La libertad creadora* (1922). Allí expone una teoría de la libertad en que encuentra su fundamento la acción moral, así como desarrolla una concepción idealista acerca del conocimiento. Con respecto a esto último, parte de la noción de que todo es dado en la conciencia, siendo este el único modo con que contamos para acceder a la realidad. En consecuencia se opone a lo que califica de realismo ingenuo, tal como se mantiene en la gnoseología positivista, pero también evita caer en el idealismo absoluto que identifica el ser con el pensar. Entre los contenidos de la conciencia se distingue un orden subjetivo y un orden objetivo referido al mundo externo, que representa a su vez los dos ámbitos en que se desarrolla el conocimiento. Del mundo objetivo se ocupan las ciencias, a diferencia del mundo subjetivo que constituye la esfera propia de la filosofía, lo cual se basa en las características que atribuye a cada uno: “El mundo objetivo obedece a normas necesarias, a leyes. El mundo subjetivo carece de leyes, es libre. En el primero se desarrolla mecánicamente una serie de hechos forzosos que pueden preverse. En el segundo actúa una voluntad que quiere lo que se le antoja y cuyas resoluciones no pueden preverse. Aquél obedece a causas perdidas en el pasado, éste a finalidades proyectadas en el futuro. Frente al mecanismo físico se yergue el yo autónomo”¹³.

12 KORN, Alejandro, “Incipit vita nova”. En: *Obras completas*. Buenos Aires: Claridad, 1949, pp. 211-212.

13 KORN, Alejandro Korn, “La libertad creadora”, *Obras completas*, ed. cit., p. 224.

De este modo mantiene una noción de ciencia que refiere su validez a los fenómenos de la naturaleza para establecer leyes que expresen relaciones necesarias. Según advierte Korn el error del positivismo consiste en querer extender más allá de este campo las conclusiones científicas, y cuando lo hace proyecta una visión determinista de los procesos históricos y sociales. La libertad como condición intrínseca del sujeto, expresada en sus actos, intenciones y valoraciones, constituye así el ámbito específico del saber filosófico que Korn asocia en sentido estricto a la axiología.

Desde una concepción de los valores que parte de afirmar su validez relativa y el fundamento antropológico de los mismos, va a postular como principios éticos la autonomía y dignidad humanas. Lo que interesa es el sujeto que produce las valoraciones frente a las coacciones del medio, dando lugar así a un proceso de emancipación. Si resulta acentuada la libertad individual como origen y finalidad de los valores subjetivos, también afirma que adquieren consistencia histórica cuando se generalizan y son asumidos como valoraciones sociales. No piensa por cierto que sea la tarea de una disciplina filosófica establecer *a priori* una jerarquía de valores absolutos; en todo caso se trata de reconocer cómo se presentan en el devenir histórico y social para extraer de allí su sentido¹⁴.

Por otra parte, Korn separa a la metafísica de las ciencias y la filosofía, motivo que muestra una contraposición a las tesis elaboradas por Ingenieros. Cuando se refiere en su comentario crítico de las *Proposiciones* de este último, cuestiona que la metafísica represente una continuación de las ciencias y que pueda ser realizada con sus mismos métodos¹⁵. Para Korn las construcciones metafísicas sólo poseen un valor subjetivo aun cuando aspiren a la generalización; su contenido se asemeja más al arte, por lo que es caracterizada como un “poema dialéctico”. Si coincide con Ingenieros en la postulación de ideales éticos que caracterizarían a la futura filosofía, señala las dificultades teóricas que median para sustentarlos desde una concepción determinista. El sentido que otorga al idealismo filosófico se presenta así como el punto de partida para una transición ideológica que debía producirse en reemplazo del cientificismo positivista.

En la evolución del pensamiento de Ingenieros se advierte que también la ética va a asumir centralidad, concebida ésta como una

14 Cfr. KORN, Alejandro Korn, “Axiología”, *Obras completas*, ed.cit., pp. 267-298.

15 KORN, Alejandro Korn, “El porvenir de la filosofía”, *Obras completas*, ed.cit., pp. 592-602.

ciencia de carácter normativo que parte de la experiencia individual y social para dar lugar a la formación de ideales cuya finalidad es la perfección de lo real. Según el significado particular que él va a dar al idealismo entendido en un sentido moral, si bien no está exento de contradicciones en el conjunto de su obra, es posible observar que a través de la temática de los ideales rehabilita una concepción no meramente determinista del sujeto en que destaca su imaginación creadora, que no sólo corresponde a lo individual sino que conduce a la afirmación de ideales colectivos.¹⁶ Por esta vía introduce una reformulación de la filosofía positivista que se profundiza en sus últimos escritos, en donde el idealismo ético adquiere una marcada connotación política.

Hasta aquí hemos realizado una descripción sintética de las definiciones teóricas propuestas por Ingenieros y Korn acerca de la filosofía. A continuación vamos a mostrar el modo en que sus concepciones se vinculan con las alternativas que se presentan en el ámbito universitario y, a la vez, con el período histórico-cultural que atraviesa el país. En este sentido, se trata de visualizar los alcances que poseen sus tesis filosóficas desde el giro a la praxis que experimentan las posiciones de ambos.

2. Positivismo y antipositivismo ante los cambios de la Reforma Universitaria

Teniendo en cuenta que la crisis del positivismo y su superación por las tendencias que confluyen en el antipositivismo constituyen un eje en los debates que se entablan en torno a la configuración del campo filosófico en formación, habría que precisar cómo las nuevas orientaciones que empiezan a difundirse en los círculos intelectuales de la época alcanzan repercusiones que, aun cuando se originen en el ámbito universitario, evidencian que no se trata de un asunto exclusivamente académico.

Cuando se lo considera sólo como un episodio vinculado al desarrollo de la filosofía universitaria, la polémica entre positivismo y antipositivismo está asociada con la introducción de nuevas corrientes y autores. La trayectoria seguida en este recambio teórico

16 El tratamiento del tema ético en José Ingenieros se presenta especialmente en su célebre ensayo: *El hombre mediocre* (Madrid: Renacimiento, 1913); las conferencias dadas en la cátedra de Ética durante 1917, reunidas en *Hacia una moral sin dogmas* (Buenos Aires: Ediciones L. J. Rosso, 1937); y la serie de escritos publicados en la *Revista de filosofía* de 1920 a 1922, compilados póstumamente en el libro: *Las fuerzas morales* (Buenos Aires: Ediciones L. J. Rosso, 1940).

puede seguirse a través de quienes ocupan las cátedras dedicadas a las disciplinas filosóficas en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires desde su creación en 1896. En sus comienzos es profesor de la facultad Rodolfo Rivarola, quien desde el trasfondo positivista que revela su discurso inaugural en que se refiere a Spencer introduciría posteriormente la filosofía kantiana cuando se hace cargo en 1904 de la cátedra de “Ética y Metafísica”. Además de su desempeño en “Psicología” desde 1904, José Ingenieros dicta en 1915 un “Seminario de Filosofía” y el curso regular de “Historia de la Filosofía”, remplazando en 1917 a Rivarola en “Ética”, hasta que renuncia a sus cargos docentes en 1919. Alejandro Korn es profesor de “Historia de la Filosofía” desde 1906 y de “Gnoseología y Metafísica” en 1923, año en que se afianza el antipositivismo con la incorporación de Coriolano Alberini.

Si bien los fundamentos idealistas a partir de los cuales elabora Korn sus tesis filosóficas lo muestran como precursor de las nuevas concepciones que terminan de consolidarse en la década del veinte, no deja de manifestar sus reservas frente a las desviaciones que observa en la incipiente reacción antipositivista instaurada como filosofía de cátedra. En este sentido, coincide con las reiteradas manifestaciones críticas de Ingenieros acerca de la filosofía tal como frecuentemente se practica en la universidad. Aun cuando acentúen motivos diferentes, el cuestionamiento a una filosofía que se recluye en lo académico responde en definitiva a una serie de factores que llevan a afirmar la dimensión pública que contiene en cuanto forma de pensamiento crítico.

Indudablemente que influye como hecho significativo la irrupción de la Reforma universitaria iniciada en 1918, la cual instala un reclamo de participación de los estudiantes que va a articularse con procesos emergentes en la Argentina moderna. La demanda de democratización de la universidad, que se había resistido hasta entonces al cambio político ocurrido con la pérdida de hegemonía de la élite dirigente oligárquica y el ascenso al gobierno de la Unión Cívica Radical en 1916, mostraría el protagonismo creciente que adquiere la juventud como sujeto histórico. El movimiento reformista, que se extiende rápidamente en Argentina y en otros países de América Latina, marca una inflexión ideológica en la medida que representa un acontecimiento cultural y político, avanzando desde las iniciales reivindicaciones estudiantiles hacia posturas que se solidarizan con los reclamos de otros sectores sociales. Tanto Korn como Ingenieros, elegidos respectivamente como decano y vicedecano de la Universidad de Buenos Aires al poco tiempo de comenzado el movimiento, van a ser considerados

como referentes intelectuales de las agrupaciones de estudiantes reformistas¹⁷.

Con respecto a Ingenieros constituye un precedente de la Reforma el discurso pronunciado en el Congreso Científico Panamericano de 1915, incluido posteriormente en su libro: *La universidad del porvenir*¹⁸, donde describe la arquitectónica del saber que postula para la reorganización de los centros de educación superior. En el programa que traza acerca de la articulación interna de la universidad y la relación que guarda esta última con la sociedad, la filosofía, tal como él la concibe en su orientación científica, cumple un papel fundamental. La renovación de la filosofía permitiría brindar una dirección ideológica general y sintética a la universidad, que entienda necesaria frente a la especialización a que tienden las facultades dedicadas a las ciencias particulares.

En todo caso no se desprende de la propuesta de Ingenieros que se trate de sobredimensionar la filosofía como saber, ni que éste sea un patrimonio exclusivo de la universidad. La existencia de “sistemas de ideas generales” en la conciencia social llevan a invertir los términos de la producción del conocimiento de acuerdo a su origen y finalidad: “La universidad debe representar el saber organizado y sintetizar las ideas generales de su época: ideas que son el producto de la sociedad, derivadas de sus necesidades y aspiraciones”¹⁹. El hecho que pone de relieve precisamente es el desfase de una institución que mantiene concepciones y formas de organización que no responden a los problemas e ideales existentes en el conjunto de la sociedad, y en particular en el pueblo, ante lo cual plantea la necesidad de avanzar hacia la “exclaustración” de la universidad. El problema de la autonomía va a ser contemplado desde una estimación que

17 Según refiere Sergio Bagú en su biografía de Ingenieros, éste representaría a las posiciones de izquierda dentro del reformismo universitario, frente a una tendencia de centro que sigue a Ortega y Gasset, adhiere al idealismo de Korn y al nacionalismo de Ricardo Rojas. Igualmente menciona la presencia de Korn en el acto organizado por los estudiantes a finales de 1918 en que Ingenieros pronunciaría su célebre discurso: “Significación histórica del maximalismo”. Cfr. BAGÚ, Sergio. *Vida ejemplar de José Ingenieros*. Buenos Aires: Claridad, 1936, p. 186 y p. 204 y ss.

18 El trabajo se denomina: “La filosofía científica en la organización de las universidades”, reproducido en la *Revista de Filosofía*, año 2, n° 2, vol. 3, 1916, pp. 285-306, se publica luego corregido con el título: “La universidad del porvenir” (1920), *Obras completas*, tomo 6, Buenos Aires, Mar Océano, 1961-1962, pp. 277-293.

19 INGENIEROS, José. “La universidad del porvenir”. En: *Obras completas*, ed. cit., p. 279.

intenta superar la concepción de la universidad como mecanismo administrativo del poder político para pasar a una legitimación del saber que la misma representa en relación a su función social.

Para Korn la reacción promovida por los estudiantes va a representar una manifestación del problema derivado de la orientación pragmática que había privilegiado el desarrollo material del país. De este modo, su interpretación acerca de la significación histórica que reviste la reforma universitaria tiene que ver con la nueva dirección que podía imprimirse a una cultura académica que se había desarrollado anteriormente bajo la inspiración utilitaria del positivismo. La revuelta estudiantil venía así a poner en cuestión el sistema universitario que se contempla como anacrónico y dominado por tendencias regresivas que mantienen el estado de cosas vigente: "Había sobrevenido en las universidades una verdadera crisis de cultura. Por una parte la persistencia de lo pretérito, el imperio de difundidas corruptelas, predominio de las mediocridades, la rutina y la modorra de los hábitos docentes, por otro la orientación pacatamente utilitaria y profesional de la enseñanza, la ausencia de todo interés superior, el olvido de la misión educadora y por último el autoritarismo torpe y la falta de autoridad moral, dieron lugar a esa reacción que nace de las entrañas mismas de la nueva generación"²⁰.

Lo que sucede con la reforma para Korn es el reflejo de una ruptura generacional asociada a los síntomas de las transformaciones sociales y políticas evidenciadas en esa época. A la caída del régimen oligárquico había seguido un malestar que se expresa en el ámbito universitario, cuando los estudiantes se enfrentan a un reducto que continúa con las prácticas del orden político perimido. Desde sus comienzos Korn adhiere al movimiento reformista y colabora estrechamente con la agrupación estudiantil Renovación, que se nuclea en la Universidad de La Plata en torno a su influjo. En sus intervenciones públicas repara en la dispersión de tendencias existentes, pero no deja de manifestar su convicción acerca de la importancia que reviste la reforma, aun cuando mencione las marchas y contramarchas que obstaculizan su desarrollo.

Si el recambio ideológico propuesto por Korn va a responder a la necesidad de sustituir al positivismo, no deja de manifestar sus reservas que permiten matizar la ubicación que tiene dentro del amplio panorama de tendencias que convergen en el movimiento antipositivista. Aun cuando él mismo contribuye a difundir las corrientes filosóficas que renuevan el clima intelectual de principios

20 KORN, Alejandro Korn, "La Reforma Universitaria y la autenticidad argentina" (1920). En: *Obras Completas*, ed. cit., p. 663.

del siglo XX, tal como lo representan el neoidealismo, el historicismo, el vitalismo y la teoría de los valores, mediaría esta recepción con la apropiación crítica que revela su lectura de los pensadores europeos contemporáneos. En particular, evidencia una distancia con las expresiones teóricas que en su reacción contra el positivismo habían caído en lo que designa como “regresión metafísica”²¹, por lo que también señala la esterilidad de las especulaciones abstractas en que concluyen algunas de las tentativas elaboradas por la filosofía académica, en particular la de Alemania, que tendría una fuerte repercusión en la cultura filosófica argentina de los años siguientes. Congruente con la tesis que defiende en torno a la estrecha interrelación que debe existir entre lo teórico y lo práctico, manifiesta en reiteradas ocasiones su rechazo a una “filosofía de la cátedra”, en cuanto se desentiende de las cuestiones vitales.

Coincidente con las críticas a la filosofía academicista, Ingenieros encuentra un motivo principal en la negación de las consecuencias políticas de la reflexión teórica que supone esta autoimagen. En las *Proposiciones* da lugar a su imputación referida a la “hipocresía de los filósofos”, con la que alude a una forma de encubrimiento de la verdad que aparece en los grandes pensadores por la adecuación a las creencias dominantes de la época²². La actitud de sospecha que lanza contra la abdicación de las convicciones personales en función de las coacciones de intereses y poderes establecidos se convierte en un principio metodológico que aplica en estudios de historia de la filosofía. De su tesis acerca de la existencia de un “paralelismo político-filosófico” se desprende, además, una crítica a la lectura interna de la historia de la filosofía que desconoce la significación política de las ideas y su conexión con las fuerzas sociales en pugna en un período histórico.

Resulta significativo, además, que los comentarios críticos sobre autores y escuelas filosóficas que son publicados en la *Revista de Filosofía*, fundada y dirigida por Ingenieros, aparecen en los años en que se intensifica la polémica contra los antipositivistas. En un ambiente donde el “retorno a Kant” se da acompañado de una reivindicación en él de la figura del filósofo, apunta sus críticas a la recepción que tienen sus ideas en los medios profesionales. Desde el punto de vista de la actitud que implica la incorporación de las doctrinas kantianas, observa Ingenieros que se muestra asimilable al

21 KORN, Alejandro. “Exposición crítica de la filosofía actual” (1935). En: *Obras Completas*, ed. cit., pp. 473-500.

22 Cfr. INGENIEROS, José. *Proposiciones relativas al porvenir de la filosofía*, ed. cit., pp. 14-121.

“filosofismo universitario”²³. Sin duda estas apreciaciones retoman los ecos de un debate que se amplifica a partir de las conferencias que dicta en 1916 José Ortega y Gasset sobre la *Crítica de la razón pura*, ante un público que colma la Facultad de Filosofía y Letras. Este hecho sería señalado justamente por Korn como punto de inflexión para los estudios filosóficos en el país, constituyendo además la lectura renovada del criticismo kantiano una clave de su propia reflexión filosófica. Igualmente la discusión en torno a Kant sería también un eje a partir del cual se delimitan, dentro de la corriente antipositivista que comienza a irradiarse en los círculos filosóficos y revistas culturales, posturas que desembocan en la filosofía profesional y apolítica a que se refiere Ingenieros²⁴.

Asimismo se da hacia la última etapa de Ingenieros una cierta toma de distancia respecto del positivismo clásico, a la vez que se torna más nítida una acentuación de su idealismo moral, mediante lo cual intenta desprenderse de una ideología que considera ya superada. En la medida que la acusación contra el saber positivista que había imperado en las cátedras sería esgrimido por el reformismo estudiantil, el discurso juvenilista de Ingenieros procura encontrar un marco conceptual afín a las nuevas corrientes que se proponen en su reemplazo. Si bien no dejaría de reivindicar el significado cultural y político desempeñado por el positivismo, la misma trayectoria que lo llevarían a representar la vertiente radicalizada del movimiento influye en la renovación ideológica desde donde sustentaría un discurso alternativo que tendría amplias repercusiones en América Latina. El magisterio que adquiere sobre las juventudes a partir de su difundido ensayo *El hombre mediocre* lo convierte en uno de sus referentes principales, a la vez que cuenta con una ascendente cada vez mayor dentro del latinoamericanismo antimperialista emergente en esa etapa, al que se van a adherir las fracciones progresistas del reformismo estudiantil.

En Korn se trasluce con mayor énfasis la crítica a la filiación con el positivismo que impera en la enseñanza universitaria, sin llegar a proyectar en un marco político continental los objetivos del movimiento reformista. De allí que el idealismo que sustenta como concepción filosófica se transforme en el punto de partida del

23 INGENIEROS, José. Kant. En: *Revista de Filosofía*, año 10, n° 3, 1924. Artículo escrito para el centenario de Kant y reproducido en *Obras Completas*, tomo 6, ed. cit., pp. 346-354.

24 Sobre la significación de Kant en esa época véase: DOTTI, Jorge. *La letra gótica. Recepción de Kant en la Argentina, desde el romanticismo hasta el treinta*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras - UBA, 1992.

cambio que propone en lo cultural referido a Argentina, para cuya realización confía en el aporte de la “nueva generación”. Igualmente, no deberían estas diferentes posiciones entenderse sólo en los términos de una contraposición entre positivismo y antipositivismo según las direcciones diversas que signarían los agrupamientos intelectuales existentes, ya que se encuentran numerosos ejemplos de convergencias entre ambas corrientes en posturas que revelan el compromiso asumido en ese momento histórico.²⁵ En consecuencia, aun cuando se observen desacuerdos teóricos entre Ingenieros y Korn, ambos confluyen en la politización que producen sus discursos filosóficos, en el marco de una transformación estructural que lleva a redefinir la relación del saber con el espacio público.

3. Crisis de la modernidad y sentido emancipatorio de la filosofía

Un aspecto fundamental que influye en las consecuencias políticas que adquieren los planteos de Ingenieros y Korn se encuentra también en la relación que postulan entre filosofía y problemática nacional. Ciertamente que esta temática hay que ubicarla en los debates que se producen en torno del Centenario de 1910, donde se ensayan distintas proposiciones en torno a la significación que poseen las expresiones culturales en la definición de la nacionalidad. Si bien constituye un tópico presente en un conjunto heterogéneo de discursos que reforzaron el “mito de la grandeza argentina”, también puede visualizarse en forma paralela una crítica en torno a la ideología que había dado lugar a la formación de la nación. En todo caso, lo que se pone en juego también a través de los diferentes posicionamientos sostenidos es la variación que experimenta el rol ejercido por los intelectuales respecto del ámbito político.

Hacia finales de esa década se va a producir, en efecto, una separación entre el campo intelectual y el campo político, en donde cada uno va adquiriendo autonomía. Por un lado, la organización del sistema político moderno mediante partidos incorpora nuevos actores que desplazan la anterior élite dirigente “ilustrada” que se había erigido como constructora del país. En particular, se introduce una diferenciación con respecto a la función que había sido asignada a los “letrados” durante el siglo XIX, en que se confundían la tarea cultural y política. Por otro lado, los circuitos de producción cultural

25 Cfr. BIAGINI, Hugo. “El cientificismo y la reacción idealista”, *Lucha de Ideas en Nuestramérica*. Buenos Aires: Leviatán, 2000, pp. 55-75 y, del mismo autor, *La reforma universitaria. Antecedentes y consecuentes*. Buenos Aires: Leviatán, 2000.

responden a una profesionalización del trabajo intelectual que, en parte, comienza a tener independencia del ámbito estatal. No obstante, debe advertirse que las relaciones que mantiene la esfera cultural con la esfera pública se van a ir redefiniendo, sin llegar a prescindir en lo inmediato la una de la otra.

Sobre este trasfondo habría que distinguir las posiciones asumidas por Ingenieros y Korn, en quienes se llega a postular la posibilidad de hablar de una filosofía argentina, lo cual implica un modo de entender el sentido y las funciones que reviste la articulación de la actividad filosófica con respecto a la realidad social y política.

La relación cambiante del papel del intelectual en el espacio público bien puede reconocerse en la trayectoria seguida por José Ingenieros. Procedente de la inmigración que arriba al país -hijo de un socialista italiano a cuya ideología se adscribe desde su militancia juvenil-, a partir de su destacada carrera como científico adquiere un lugar de reconocimiento social. Su aproximación posterior al régimen liberal-conservador se da en la convicción que desde su condición de miembro intelectual podía contribuir a las reformas sociales impulsadas desde el Estado, hasta que la denegación de un cargo en la Facultad por el Poder Ejecutivo provoca su ruptura y alejamiento del país. La distancia con el poder político se traduce en Ingenieros con la afirmación de una "aristocracia del mérito" que se enfrenta a lo que califica como la "mediocracia" hegemónica. A su regreso al país en 1914, encara el proyecto de dedicarse a trazar los lineamientos de la cultura nacional y, en particular, de su significación filosófica. Además de sus propios escritos sobre este tema, anima los emprendimientos editoriales que se concretan en la colección *La Cultura Argentina*, donde publica masivamente y a bajo costo textos de lo que constituye un corpus del pensamiento argentino, y promueve la fundación de la influyente *Revista de filosofía, Ciencias, Literatura y Educación*, que se convierte en el medio de expresión de las tendencias intelectuales progresistas de la época.

En el artículo inaugural de la *Revista de filosofía*, titulado "Para una filosofía argentina" (1915), José Ingenieros afirma que la posibilidad de que exista una filosofía nacional radica en que representa una experiencia e ideales colectivos, cuyo decurso histórico progresivo va a ser objeto de una interpretación que tiende a poner de relieve los valores ético-políticos que fijan un rumbo a seguir²⁶. Por este motivo, el sentido que posee un pensamiento propio, aunque se formule con un carácter prospectivo, se afianza en el reconocimiento

26 INGENIEROS, José. Para una filosofía argentina. En: *Revista de Filosofía*, año 1, n° 1, enero de 1915, p. 3.

de una determinada tradición cultural que en sus escritos relativos a la historia de las ideas sería asociada a las orientaciones científicas, laicas y democráticas. Si esta interpretación mantiene una continuidad con la matriz positivista, y en particular con su enunciación de una filosofía científica, no dejan de presentarse reacomodamientos que se hacen evidentes con la dirección ideológica asumida por él y los colaboradores de la revista hacia finales de la década del diez.

Ya mencionamos que la ruptura con el positivismo se presenta claramente en Korn hacia 1918. No menos significativo es que este autor va radicalizando su actuación política hasta afiliarse al partido socialista en 1930, lo cual es una consecuencia de la manera en que entiende que debía producirse la renovación de las ideas filosóficas argentinas. En los textos *Nuevas Bases* (1925) y *Filosofía argentina* (1927) precisa los alcances que tiene la enunciación de una filosofía nacional. En este sentido va a sostener una noción amplia de lo filosófico, caracterizado como un conjunto de ideas y valores que orientan la acción de un grupo social, manifestándose en el caso de la nación en una voluntad colectiva²⁷. Precisamente reconoce en el positivismo la expresión de una ideología que encuentra un fuerte arraigo en cuanto fija una dirección precisa para el país. Si bien resulta objetable la extensión temporal otorgada al movimiento positivista, que según Korn tiene su expresión como “positivismo autóctono” al promediar el siglo XIX, su caracterización busca remarcar la vinculación existente entre las ideas filosóficas y su incidencia en la formulación de un proyecto de nación. A partir de recuperar estos antecedentes de la propia tradición intelectual y ejercer una crítica superadora entiende que podría alcanzarse una nueva posición filosófica.

Pero el criterio para determinar la validez o no de las corrientes intelectuales que describe no sólo responde a los principios teóricos que sustentan, sino que se relaciona también con su significación sociopolítica. De allí que el balance efectuado por Korn acerca del positivismo apunte tanto a las limitaciones de una ideología basada en una concepción determinista, pragmática y utilitaria que anula la libertad humana, como a sus consecuencias en el terreno práctico. En este sentido, afirma que las doctrinas positivistas representan una orientación que contribuye a transformar materialmente el país, pero que habían sobredimensionado el factor económico bajo los principios del liberalismo individualista, así como la concreción de este proyecto había privilegiado los intereses de una élite. Esta crítica se produce en una coyuntura donde el régimen oligárquico evidencia

27 KORN, Alejandro. “Filosofía argentina”. En: *Obras Completas*, ed. cit., p. 29.

síntomas de disolución que conducirían a su desplazamiento del poder. La relación entre cultura y nacionalidad asumida por Korn puede comprenderse así en el marco de un cambio estructural ante el cual se trata de ofrecer una filosofía basada en principios éticos, como el referido a la justicia social, en que debía encauzarse una renovación del sistema político vigente.

Del diagnóstico efectuado se desprende, además, las condiciones que hacen posible el desarrollo de una filosofía propia. En esta línea Korn rescataría igualmente la vigencia del programa para una filosofía americana elaborado por Alberdi en 1840, a partir del cual se plantea como necesario promover "(...) una filosofía estrechamente vinculada a las necesidades vivas de nuestro desenvolvimiento; a nuestros problemas sociales, políticos y pedagógicos"²⁸. Tomando como objeto de reflexión a las propias necesidades y problemas entiende que se habría alcanzado una posición filosófica en el curso de la experiencia histórica argentina que exigía ser actualizada. En este sentido, vislumbra una ideología superadora en lo que define como "socialismo ético", postulado como una concepción que incluye los fines económicos de distribución de la riqueza y de organización política bajo valores éticos que dignifiquen la condición humana²⁹. Los valores sociales que propone como superadores indican el modo en que lo filosófico se erige en Korn como denuncia de los efectos excluyentes del proceso de modernización. Si la cultura representa la praxis emancipatoria humana por la que se transforma una realidad que se vive como opresiva, este es el punto de partida para afirmar la posibilidad de un pensamiento propio que encuentra un sentido en la necesidad de alcanzar una independencia nacional efectiva.

Un motivo que incide en las postulaciones sostenidas en torno a la necesidad de un pensamiento nacional es la percepción de atravesar un período de transición, asociado con una de las crisis profundas que atraviesa la modernidad en el siglo XX. De acuerdo al modo en que sería reflejada la crisis que a nivel mundial marca la etapa que sigue a la Primera Guerra, ésta indica la pérdida de un referente ideológico en los países europeos. Esta situación tiene un correlato en el plano local donde aparecen una serie de manifestaciones políticas y culturales que cuestionarían el consenso existente hasta entonces en relación al proyecto que había guiado la construcción

28 KORN, Alejandro. "Nuevas Bases". En: *Obras completas*, ed. cit., p. 203.

29 En relación a esta temática véase el apartado: KORN, Alejandro. "Socialismo ético". En: *Obras completas*, ed. cit., pp. 501-585.

de la nación argentina³⁰. Si, en todo caso, no dejaría de mantenerse una mirada optimista que se afirma sobre la trayectoria realizada, también se pone de manifiesto la inflexión que se produce en el transcurso de la primera modernización, cuando la emergencia de nuevos actores sociopolíticos va a demandar la concreción de una auténtica democracia en distintos ámbitos de la sociedad.

Las reflexiones de Ingenieros sobre la guerra europea conducen a interpretarla como conflicto que afecta el proceso civilizatorio, por lo que se inclina a reforzar convicciones sobre el papel de lo que llama las “fuerzas morales” en la aceleración de las transformaciones sociales y políticas ya visibles. Sin duda que, junto con la pérdida del referente proporcionado por Europa, el descrédito en que cae la racionalidad científica contribuye a una relativización del papel del positivismo. Asimismo el énfasis que adquiere el discurso ético en su última etapa conduce a una resignificación de sus categorías anteriores, especialmente en cuanto rehabilita el potencial utópico de la filosofía para modificar la realidad existente. De este modo, el cientificismo con connotaciones raciales y elitistas, que había resultado funcional al proceso de modernización, va a ser desplazado por la necesidad de arraigar los ideales de justicia y solidaridad en la sociedad nacional. Aun cuando siga reivindicando la tradición democrático-liberal que da las bases fundacionales de la nación, encuentra que la profundización de la democracia debía llevar a la inclusión de las “clases productoras”, en el terreno del trabajo y de la cultura, de acuerdo a las ideas socialistas que mantiene en los distintos momentos de su itinerario teórico.

El recurso al idealismo ético constituye la vía por la cual sostiene una postura crítica frente al régimen conservador. Cuando a partir de 1918 radicaliza sus posiciones al apoyar la revolución soviética y la reforma universitaria resulta manifiesto que la opción teórica de Ingenieros se estructura en torno a la noción de emancipación social. La lectura en clave de “fuerzas morales”, además de representar la crítica interna a la situación política argentina, el cuestionamiento al sistema capitalista y al naciente imperialismo estadounidense, viene a dar sentido al discurso a favor de la necesidad de la integración de las naciones latinoamericanas, que articularía a una red de

30 Una visión de conjunto sobre este período se encuentra en: HALPERÍN DONGHI, Tulio. *Vida y muerte de la República verdadera (1910-1930)*. Buenos Aires: Planeta, 1999.

Sobre las derivaciones de la crisis véase: ROIG, Arturo. La crisis y su poder generador de un pensar latinoamericano. En: *Cuadernos de filosofía*. Buenos Aires: Instituto de Filosofía, Nueva Época, n° 40, 1994, pp. 11-37.

intelectuales entre los que se cuenta a Manuel Ugarte, Haya de la Torre y José Vasconcelos³¹.

Por último, cabe retomar algunas conclusiones que se derivan del recorrido que trazamos acerca del momento de institucionalización de la filosofía argentina y el modo en que es asumida en los planteos de Ingenieros y Korn. Un aspecto destacado se refiere a que desde las mismas formulaciones ofrecidas por estos autores acerca de la filosofía se propone una vinculación con la praxis, entendida como capacidad de incidir y transformar la realidad por parte de los sujetos. Esta característica debe remarcarse como constitutiva de una forma de asumir la actividad filosófica que reaparece en distintas instancias en nuestra historia, independientemente de la valoración que pueda hacerse de los marcos conceptuales con que sea enunciada. Lo que se hace evidente en las posiciones que terminarían sosteniendo ambos autores con respecto a la función de la filosofía, es la imposibilidad de que ésta sea reducida a un saber que se retroalimenta en el ámbito académico, aun cuando no dejaron de actuar desde y fuera de las instituciones. Las circunstancias en que se produce su reflexión, lo que podríamos denominar como su contexto vital e histórico, no se presentan como algo accidental y externo, sino que marca su impronta en la medida que es incorporado como asunto de la filosofía. En todo caso, la relevancia que adquiere el mundo cotidiano, en pocas palabras, la realidad que vivimos y nos afecta, es la que confiere un sentido al discurso filosófico.

31 En el discurso que pronuncia Ingenieros en 1922 con motivo de la visita de José Vasconcelos, entonces ministro de Educación, aclara el sentido que tiene el idealismo que encarna la nueva generación de intelectuales surgida con la revolución mexicana. Allí explicita la clave ético-política desde donde interpreta un proyecto de integración para América Latina: “¡Las fuerzas morales! He aquí el capital invencible que aún puede poner un freno en el mundo a la inmoralidad de los capitalismo imperialistas. Las fuerzas morales existen, pueden multiplicarse, crecer en los pueblos, formar una nueva conciencia colectiva, mover enteras voluntades nacionales”. Cfr. INGENIEROS, José. “Por la unión latinoamericana”, citado en: TERÁN, Óscar, *José Ingenieros: pensar la nación*. Buenos Aires: Alianza, 1986, p. 245.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARDAO, Arturo. *La inteligencia latinoamericana*. Montevideo: Universidad de la República, 1987.

BAGÚ, Sergio. *Vida ejemplar de José Ingenieros*. Buenos Aires: Claridad, 1936.

BIAGINI, Hugo. *Lucha de Ideas en Nuestramérica*. Buenos Aires: Leviatán, 2000.

---- (comp.), *El movimiento positivista argentino*. Buenos Aires: Editorial de Belgrano, 1985.

----, *La reforma universitaria. Antecedentes y consecuentes*. Buenos Aires: Leviatán, 2000.

BOURDIEU, Pierre. *Meditaciones pascalianas*. Barcelona: Anagrama, 1999.

CERRUTTI, Horacio. *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*. México: Universidad de Guadalajara, 1986.

DERRIDA, Jacques. *La filosofía como institución*. Barcelona: Juan Granica Ediciones, 1984.

DOTTI, Jorge. *La letra gótica. Recepción de Kant en la Argentina, desde el romanticismo hasta el treinta*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras – UBA, 1992.

DUSSEL, Enrique; BOHÓRQUEZ Carmen y MENDIETA, Eduardo (editores). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000). Historia, corrientes, temas y filósofos*. México: CREFAL / Siglo XXI Editores, 2010.

FORNET-BETANCOURT, Raúl. Para un balance crítico de la filosofía iberoamericana en la llamada etapa de los fundadores. En: *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, vol. 17, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, Instituto de Filosofía Argentina y Americana, 2000, pp. 117-132.

GUADARRAMA, Pablo. *Antipositivismo en América Latina*. Bogotá: Universidad Nacional Abierta y a Distancia, 2001.

HALPERÍN DONGHI, Tulio. *Vida y muerte de la República verdadera (1910-1930)*. Buenos Aires: Planeta, 1999.

INGENIEROS, José. *Las fuerzas morales*. Buenos Aires: Ediciones L. J. Rosso, 1940.

-----, *Hacia una moral sin dogmas*. Buenos Aires: Ediciones L. J. Rosso, 1937.

-----, *El hombre mediocre*. Madrid: Renacimiento, 1913.

-----, Para una filosofía argentina. En: *Revista de Filosofía*, año 1, nº 1, 1915.

-----, "Principios de Psicología". En: *Obras completas*, tomo 3, Buenos Aires, Mar Océano, 1961-1962.

-----, *Proposiciones relativas al porvenir de la filosofía*. Buenos Aires: Losada, 1960.

----- (ed.), *Revista de Filosofía, Cultura, Ciencias y Educación* (Buenos Aires), 1915-1929.

----- "La universidad del porvenir". En: *Obras completas*, tomo 6. Buenos Aires: Mar Océano, 1961-1962.

KORN, Alejandro. "Axiología". En: *Obras completas*. Buenos Aires: Claridad, 1949.

----- "Exposición crítica de la filosofía actual". En: *Obras Completas*. Buenos Aires: Claridad, 1949.

-----, "Filosofía argentina". En: *Obras Completas*. Buenos Aires: Claridad, 1949.

-----, "Incipit vita nova". En: *Obras completas*. Buenos Aires: Claridad, 1949.

-----, "La libertad creadora". En: *Obras completas*. Buenos Aires: Claridad, 1949.

-----, "Nuevas Bases". En: *Obras completas*. Buenos Aires: Claridad, 1949.

-----, "La Reforma Universitaria y la autenticidad argentina". En: *Obras Completas*. Buenos Aires: Claridad, 1949.

-----, "Socialismo ético". En: *Obras completas*. Buenos Aires: Claridad, 1949.

ROIG, Arturo. La crisis y su poder generador de un pensar latinoamericano. En: *Cuadernos de filosofía*. Buenos Aires: Instituto de Filosofía, Nueva Época, nº 40, pp. 11-37, 1994.

-----, Historia de las ideas, teoría del discurso y pensamiento latinoamericano. En: *Análisis*. Bogotá: Universidad de Santo Tomás, vol. XXVIII, núms. 53-54, 1991.

ROMERO, Francisco. *Sobre la filosofía en América*. Buenos Aires: Raigal, 1952.

SOLER, Ricaurte. *El positivismo argentino*. Buenos Aires: Paidós, 1968.

TERÁN, Oscar. *José Ingenieros: pensar la nación*. Buenos Aires: Alianza, 1986.

TORCHIA ESTRADA, Juan Carlos, *Alejandro Korn: profesión y vocación*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1986.

Recibido: Diciembre 2010

Aprobado: Febrero 2011

ARGENTINA Y LATINOAMÉRICA: ALGUNAS CATEGORÍAS FILOSÓFICAS PARA SU CONCEPTUALIZACIÓN SURGIDAS EN LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XX

Clara Alicia Jalif de Bertranou¹

*Universidad Nacional de Cuyo, Argentina
cajalif@gmail.com*

RESUMEN

Se parte de la siguiente tesis: la estrecha vinculación entre filosofía y política en la Argentina y Latinoamérica. Con este fin se analiza la emergencia de algunas categorías de análisis filosófico surgidas en la segunda mitad del siglo XX. Se toma como inflexión el II Congreso Nacional de Filosofía, realizado en Córdoba (Argentina), en 1971, con el surgimiento de la llamada Filosofía de la Liberación. A continuación se alude a posiciones sostenidas en los años 90 ante tres cuestiones: la modernidad, la modernización y la posmodernidad. Finalmente, se hace referencia, en forma breve, a los planteos de la filosofía intercultural.

Palabras clave

Argentina y Latinoamérica, filosofía, segunda mitad del siglo XX, nuevas categorías filosóficas.

ABSTRACT

We start with the following thesis: the narrow relationship existing between philosophy and politics in Argentina and Latin America. With this aim, we analyze the emergence of some categories of philosophical analysis that appeared during the second half of the 20th century. We take as point of inflection the Second National Congress of Philosophy carried out in Córdoba, Argentina, in 1971, with the appearance of the so-called Philosophy of Liberation. Following this we allude to the different positions maintained in the 90s over three issues: modernity, modernization and post-modernity. Finally, we make a brief reference to proposals of intercultural philosophy.

1 Docente e investigadora CONICET / Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina.

Key words

Argentina and Latin America, philosophy, second half of the 20th century, new philosophical categories.

1. Antecedentes decimonónicos

Desde los días de la Independencia la cultura argentina y latinoamericana ha estado acompañada de reflexiones de carácter filosófico no ajenas a los intereses nacionales, directa o indirectamente expresados. En general suele remitirse a la generación romántica de 1837 el interés expreso por forjar una filosofía que sirviese a la Nación. Sin negar la apreciación, evidentemente comprobable, cabe decir que en décadas anteriores se advirtió que la forja de un nuevo país debía estar asociada a ideas filosóficas que no podían ser las coloniales, de cuño escolástico. De este modo la Ideología cumplió el primer ciclo de enseñanza de la filosofía, cuyo destino fue sentar las bases para la construcción de la ciudadanía que se precisaba. Si el andamiaje era foráneo, la intencionalidad era local y de carácter político. Figuras de ese momento fueron Juan Crisóstomo Lafinur, Juan Manuel Fernández de Agüero, Diego Alcorta y Luis José de la Peña.² Similares consideraciones pueden hacerse sobre las ideas filosóficas que atraviesan el siglo XIX en su totalidad, no necesariamente desde los claustros, pero sí para la acción. Por otro lado, inscripta dentro de un modelo de país proveedor de materias primas, la creación de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires fue un hecho resistido por la clase política, nacida con modestos recursos. No obstante, en 1895 comenzó a dar sus primeros pasos, donde la filosofía tuvo la marca del racionalismo y del positivismo finisecular, proyectada hacia los primeros lustros del siglo XX, aunque ya con síntomas de debilitamiento, y el florecer de nuevas orientaciones. En la misma época se manifestó lo que se ha llamado krauso-positivismo, que indica el paso de un liberalismo de tipo individualista a uno de tipo "solidarista" -inspirado por el filósofo alemán Karl Krause (1781-1832)- en manos de una "burguesía liberal conservadora de carácter progresista".³ Todas estas orientaciones tuvieron, en fin, carácter reformista.

2 Véase nuestro prólogo en DE LA PEÑA, Luis José. *Lecciones de filosofía. 1827*. Primera edición y prólogo de Clara Alicia Jalif de Bertranou. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía Argentina y Americana, 2005, pp. 17-52.

3 Sobre estos temas pueden consultarse ROIG, Arturo Andrés. *El espiritualismo argentino entre 1850 y 1900*. Puebla (México): Cajica, 1972; *Los krausistas argentinos*. Edición corregida y aumentada. Buenos Aires: El Andariego, 2006.

2. El ingreso al siglo XX

La reacción antipositivista, que no tardaría en llegar con el nacimiento del siglo XX, efectuada bajo el llamado “espiritualismo” dentro y fuera de los ámbitos académicos, tuvo también su sello germinal al calor de acontecimientos políticos, sociales y económicos. Una lectura de carácter “interno” de las producciones discursivas daría la impresión de que la creciente profesionalización de la filosofía produjo una autonomización del campo del saber. Si bien se ganó en lo que podría considerarse el camino hacia la discutida “normalidad filosófica”, una lectura abierta al contexto de la época y de las acciones de sus emisores permite situar en una dimensión política y social los contenidos y las finalidades. En los precursores del siglo XX, como José Ingenieros y Alejandro Korn, es evidente, pero también lo es en aquellos que discursivamente se empeñaron en elaborar un cuerpo filosófico que parece alejado de las contingencias históricas, cuestión que no se ha espigado en sus profundidades y amplitud. Con ello queremos plantear las labores que tiene aún por delante la historiografía filosófica argentina y continental bajo la premisa de que todo texto tiene su contexto y que éste no es externo a aquél, como no lo es la dimensión simbólica de todo entramado cultural que yace en cualquier texto: filosófico, literario o científico. Este asunto no invalida las lecturas “internas”, pero las enriquece y las sitúa en una urdimbre que permite una mayor comprensión.

Que la filosofía no ha sido inmune a su época lo sabemos desde la cicuta bebida compulsivamente por Sócrates, quien más allá de toda leyenda parece haber sido espejo y crítica de su tiempo. Lo fueron en nuestras tierras publicistas de la talla de Alberdi y Sarmiento quienes, en su condición de clásicos, son aún fuentes de estudios efectuados desde diferentes perspectivas. El margen de contingencia que rodea al filósofo también reposa en la adquisición y expresión de sus conocimientos, por lo cual parece más apropiado antes que hablar de filosofía como un todo cerrado, hablar de filosofar como acción y marcha del pensamiento.

La palabra de Alberdi y Sarmiento tuvo tal fuerza que halló un eco serpenteante a lo largo de las expresiones filosóficas durante más de un siglo. Sarmiento fue quien adoptó, como bien sabemos, las categorías de civilización y barbarie, pero ellas traspasaron desde entonces al personaje para convertirse en verdaderos dispositivos clasificadores de todo registro cultural del que pocos se apartaron en la práctica académica y en la faena escrituraria cuando la filosofía devino saber profesional. La “universalidad” de las ideas seguía teniendo una intencionalidad local en una sociedad de abiertas

contradicciones y no poca degradación materialista. Fue así que la axiología y la antropología ocuparon un lugar dominante en las primeras décadas del siglo XX que podría ser explicativo de este fondo preceptista y pedagógico enunciado por la *intelligentzia* a los fines de disciplinar la instintividad en una estratificación ontológica que culminaba en el espíritu. Una larga línea que, a pesar de sus modulaciones y rupturas, seguía la marcha de la secularización comenzada en los inicios del siglo XIX. Los espacios académicos en la primera mitad del siglo XX no fueron inmunes a la cotidianeidad y la historicidad, donde se produjeron discrepancias y enemistades, a pesar de que no son distinguibles fácilmente en la factura filosófica de los escritos, donde parece sobrevolar la ahistoricidad. Se percibe que ciertas tendencias en el plano filosófico y político marcaron ese devenir, que debió ser lo suficientemente desapacible como para tardar más de medio siglo la realización del I Congreso Nacional de Filosofía, organizado por la Universidad Nacional de Cuyo en marzo/abril de 1949. Las *Actas*⁴ muestran claramente dos líneas de pensamiento ancladas radicalmente en diferentes supuestos: la tradición escolástica por un lado, y el existencialismo por otro. Pero, además, el marco político que rodeó al mismo, bajo el gobierno peronista, potenció las diferencias en el plano personal e ideológico que ya venían de tiempo atrás, con repercusiones en los vaivenes institucionales, desnudados con el golpe de estado cívico-militar, en 1955 que derrocó al gobierno constitucional.

3. La emergencia de nuevas categorías filosóficas al promediar el siglo XX

Hacia el inicio de la década del 60 un sentimiento de frustración originado por la penosa situación económica de pauperización creciente, el fracaso de los regímenes políticos, la dictadura que imperaba en la Argentina y en distintos países de la región, la bipolaridad del poder internacional, la guerra en Vietnam, el fracaso de las políticas desarrollistas, la Teoría de la Dependencia, la Revolución Cubana, además de los propios movimientos de protesta en los países hegemónicos –entre tantos otros hechos–, originaron un clima de gran influencia en las ciencias sociales que revirtió también en las Humanidades y en la Teología. Desde entonces ya no fue posible pensar la Argentina fuera del contexto latinoamericano y su situación fue analizada bajo las categorías de “centro / periferia”

4 *Actas del I Congreso Nacional de Filosofía. 1949.* 3 v. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, 1950.

para explicar las relaciones asimétricas dentro de una estructura de poder internacional y local.⁵

En 1971 se efectuó el II Congreso Nacional de Filosofía organizado por la Universidad Nacional del Córdoba. Es allí donde tomó estado público la revisión crítica de la filosofía que se estaba gestando desde hacía unos años. Aunque no nos ha sido posible hallar documentación que, fuera de las *Actas*⁶, nos permita dar cuenta de lo que más allá de ellas sucedió, entendemos que una selección de ciertos trabajos nos ayuda a avizorar el nivel de las discusiones acerca de la situación de la Argentina y Latinoamérica que fueron tomando cuerpo en los años posteriores.

3.1 Rodolfo Agoglia

Rodolfo Agoglia (1920-1985), quien para la fecha del II Congreso tenía ya una trayectoria reconocida, especialmente como estudioso de la filosofía antigua en la Universidad Nacional de La Plata, reflexionó a partir de la pregunta por el sentido, la función y la vigencia de la filosofía, situando a este saber como Antropología en tanto radical pregunta *en y por* el hombre, para lo cual destacaba la instrumentalidad que le confirió Max Scheler en tanto *medium* para llegar al conocimiento de la realidad y de lo absoluto. Retomando al Kant del *Manual de lecciones de lógica*, donde planteaba los “dos compromisos ineludibles: con la *humanidad* y con la *época histórica* en la cual cada sistema se elabora”, Agoglia calificaba a todo otro intento de filosofía como “evasión”. Decía:

Como saber de compromiso, la Filosofía debe inexcusablemente dar un mensaje para la humanidad en los términos impuestos por su propia época. Si no lo hace, es evasión, pues no hay ni

5 Para aclaraciones y delimitaciones conceptuales de lo tratado de aquí en más remitimos a SALAS ASTRAÍN, Ricardo (coordinador académico). *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales*. 3 v. Santiago de Chile: Ediciones de la Universidad Católica Silva Henríquez, 2005. Para aspectos sistemáticos del pensamiento de algunos de los filósofos nombrados más adelante, puede verse: JALIF DE BERTRANOU, Clara Alicia (comp.). *Semillas en el tiempo. El latinoamericanismo filosófico*. Mendoza: EDIUNC, 2001.

6 *II Congreso Nacional de Filosofía. 1971. Actas*. 2 v. Buenos Aires: Ed. Sudamericana, 1973. De aquí en adelante remitimos a esta edición como *Actas*. Con el inicio del Congreso se presentaron dos libros: AAVV., *II Congreso Nacional de Filosofía. Temas de filosofía contemporánea*. T. I. Buenos Aires: Ed. Sudamericana, 1971; CATURELLI, Alberto. *II Congreso Nacional de Filosofía. La filosofía en la Argentina actual*. T. II. Buenos Aires: Ed. Sudamericana, 1971.

ha existido –rigurosamente hablando-, filosofía especulativa o desinteresada: el vocablo ha significado pura y exclusivamente exigencia de objetividad en el conocimiento y desvinculación, en la actitud humana, de los intereses pragmáticos de la vida.⁷

En este sentido situaba a Descartes como “la primera evasión de ese compromiso con el intento de otorgar a la Filosofía una científicidad suprahistórica”, continuada por Leibniz y “el formalismo contemporáneo”. Dentro de este último reconocía tipos de formas de evasión filosófica de la realidad y de su compromiso: “el existencialismo”, “el ontologismo” y “el teoreticismo”, a los que agregaba “el metafisicismo” de raíz medieval y “el esteticismo”, fruto moderno de una filosofía “como forma literaria” ejercida sin “disciplina racional rigurosa” y como “mera opinión”. De este modo distinguía entre el metafisicismo y lo que consideraba una metafísica en tanto “expresión auténtica” como “saber concreto sobre el ser humano y su destino”. Lo fueron en este último sentido Platón, Aristóteles, Fichte, Schelling y Hegel. A su juicio, el saludable intento del existencialismo en denunciar a la metafísica tradicional –que no afectaría para Agoglia a la metafísica antigua- por el olvido del hombre y su dedicación al estudio del ente había terminado en “una evasión al reducir el problema de la existencia individual al ser-para-la-muerte, y la muerte como destino del *Dasein* concreto”. Decía Agoglia: “Lo que otorga autenticidad filosófica a la pregunta por el ser no es una supuesta o sobreentendida relación del ser con el hombre, sino una *indagación sobre el ser en función del hombre*”.⁸ Aquel extravío del existencialismo había sido a su vez un ontologismo, es decir, una indagación del ser por el ser mismo.

El teoreticismo, ya fuera como formalismo hipotético-deductivo o como estructuralismo, en su afán de científicidad lógica y formal, había desvinculado a la filosofía del mundo histórico y de las cuestiones concretas que afectan los intereses del ser humano. Restringiendo la reflexión a las esencias y anulando la subjetividad, había terminado por hacer desaparecer al “hombre concreto”. El mayor grado de esta evasión era para Agoglia el “formalismo lógico”, munido de un “esoterismo heurístico” y “matematicista” que redujo la investigación filosófica a una dimensión “aséptica y deshumanizada”. Para el autor, la “‘Filosofía auténtica’ [...] es y será siempre en su temple y vocación, *pregunta por el ser del*

7 *Actas*, t. I, p. 11.

8 *Ibid.*, p. 13. Cursivas del autor.

hombre, desde su mundo y la historia tal como lo atestiguan su origen y el inapreciable legado del pensamiento moderno”.⁹

Estas palabras constituyen una clara toma de posición ilustrativa de la evaluación negativa sobre la filosofía que venía practicándose en las décadas precedentes en la Argentina y en el mundo occidental de postguerras. Y bien amerita estimar que la filosofía transcurrida entre el I Congreso Nacional de Filosofía y el II Congreso no puede considerarse un transitar pacífico como se ha afirmado, no sólo por los aspectos conceptuales, sino también por las inclusiones y exclusiones que se dieron en el interior de las universidades argentinas, con su manejo político pendular.¹⁰

3.2 Rubén Dri

Rubén Dri (1929), con el título “Sentido, función y vigencia de la filosofía”¹¹, fue más allá en la explicitación por darle “carnadura” y sin ambages habló de revolución. La filosofía desde sus orígenes había estado “conectada con el tema de la liberación del hombre”: “un saber de salvación” que no excluyó la religión, los mitos y el arte. Donde había un deseo de liberación era porque había conciencia de una experiencia de alienación. Esa liberación había sido buscada por dos caminos: el conocimiento y la acción; la teoría y la praxis. El pensamiento griego por un lado, y el hebreo por el otro, expresaron modos de liberación. El decurso histórico, para Dri, había mostrado dos líneas y los intentos de simbiosis habían sido más oscilantes que equilibrados. La aceleración de los tiempos desde el siglo XIX en adelante obligaban al filósofo a replantearse su misión, por lo menos en seis tareas que indicamos sucintamente: 1. Pensar en función no del individuo sino de la comunidad. 2. Asumir “una actitud francamente encarnacionista” a partir “de la experiencia concreta del pueblo”, semejante a la función de “los profetas hebreos”. 3. Incorporar la “dimensión histórica en el meditar filosófico”. 4. Encarar “en forma decidida el problema de la revolución” para salir de la situación latinoamericana de alienación. 5. Un vuelco a la praxis. 6. Tener presente los elementos ideológicos en el sentido marxista y los condicionamientos inconscientes en el sentido freudiano que “asedian constantemente a todo filosofar”. Asignaba a la filosofía

9 *Ibid.*, p. 14. Cursivas del autor.

10 Véase la opinión distinta de LÉRTORA MENDOZA, Celina, *Presencia de Rodolfo Kusch en la filosofía argentina*. En: RUBINELLI, María Luisa. Reflexiones actuales sobre el pensamiento de Rodolfo Kusch. Jujuy: Universidad Nacional de Jujuy, 2001, p. 18.

11 *Actas*, t. 1, p. 58-65.

en esa oportunidad no sólo la misión de interpretar el mundo, sino también “la voluntad de transformarlo”.

3.3 Diego F. Pró

En la Universidad Nacional de Cuyo, desde hacía décadas, Diego Francisco Pró (1915-2000) y Arturo Andrés Roig (1922) venían trabajando cuestiones acerca de la filosofía y el pensamiento argentinos. Aunque muy dedicado a la filosofía antigua y a la estética durante sus años de labor, ya en 1936 Pró había publicado un breve escrito sobre Ingenieros e igualmente comenzaba a escribir sobre la conciencia histórica en el Chaco, su lugar natal. Fue, en este sentido, un propulsor de los estudios regionales desde una perspectiva filosófica, dado que la misma labor desarrolló durante su magisterio en la Universidad Nacional de Tucumán y, más tarde, en la Universidad Nacional de Cuyo. En la década del cincuenta comenzó a elaborar trabajos sobre cuestiones hispanoamericanas y, además, dio a conocer un primer escrito sobre Alberto Rougès, filósofo tucumano al que estudió de modo integral en un libro.¹² Tres años después dio a conocer otra obra integral, esta vez sobre Coriolano Alberini.¹³ Escribió igualmente sobre figuras nacionales de importancia, como Sarmiento, Joaquín V. González, Juan Agustín García, Alejandro Korn, etc. Hacia 1971, cuando participó del II Congreso Nacional de Filosofía, tenía ya elaborado su esquema generacional de la filosofía argentina y concebido un plan de investigación que, encarado en equipo, estudiaría figuras de un modo monográfico recogiendo, con la mayor exhaustividad posible, los escritos para presentar las ideas fundamentales de los filósofos o pensadores. La intención de Pró era construir paulatinamente un cuerpo de conocimientos básicos que diera cuenta del haber filosófico del país. Su ponencia se titula “La filosofía argentina (Balance y perspectivas)” y en ella retomaba el título de aquel logrado estudio de Alejandro Korn donde colocaba también el gentilicio con sentido fuerte y afirmativo. Con la convicción de que todo pueblo tiene un conjunto de ideas de carácter filosófico acerca del sentido de la vida y la necesidad de dar respuestas a cuestiones límites, Pró consideró que era preciso rescatar las fuentes documentales que mostraban

12 Sobre la producción de Pró puede consultarse mi bibliografía “Diego Francisco Pró. Hitos de un quehacer intelectual”. En: AAVV., *Memoria gratiaque. Homenaje a Diego F. Pró en sus 75 años*. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, 1990, p. 327-384. PRÓ, Diego F. *Alberto Rougès*. Buenos Aires: Imprenta López, 1957.

13 PRÓ, Diego F. *Coriolano Alberini. Vida, pensamiento y entorno*. Buenos Aires: Imprenta López, 1960.

ese bagaje y conjugarlos con el análisis crítico para la conformación filosófica del país. Criticó aquellos estudios que, ya avanzado el siglo XX, fueron encarados desde el concepto de “influencias” donde, con un modelo europeo, se trataba de ver simplemente la “calidad” de la recepción. Eran modos reductivistas de ejercer la historiografía y una subestimación de la inteligencia hispanoamericana, considerada meramente receptora: “... hay que prescindir del espíritu reductivo que supone la búsqueda de las influencias que coloca a los pensadores americanos en el lecho de Procasto de los moldes europeos”.¹⁴

Como pueblos con vocación civil con un conjunto de estimativas frente a los valores puros, con modos de realizarlos y cierto estilo de vida que alienta en todas sus creaciones culturales, Pró nunca dudó de la existencia de una filosofía argentina y americana, a la cual atribuyó el carácter de “síntesis espiritual que ofrece el pensamiento filosófico en estas latitudes...”. Especial cuidado puso en atender a lo que conocemos como concepciones del mundo, cosmovisiones y mundos vividos en tanto partes de las interpretaciones filosóficas surgidas y como aspectos a tener en cuenta para el enriquecimiento de la historiografía filosófica, no sólo nacional. Por otro lado, no fue tarea menor en Pró la articulación de dos conceptos para interpretar el proceso histórico argentino. Ellos fueron los de “continuidad” y “discontinuidad”, que abordó después de intensas lecturas de filosofía de la historia. Sobre un fondo de continuidad que daba cohesión a la Argentina como nación, con largas marchas y contramarchas en sus instituciones, había momentos de emergencia de lo nuevo, del acontecimiento, que sin llegar a “establecer tajos o rupturas rotundas y separadas”, aportaba nuevas ideas como desplazamientos del centro de gravedad en la realidad histórica y, dentro de ésta, “en la historia de la filosofía argentina” como parte de un todo cultural. Para Pró la Argentina era una nación con sus propias pulsiones históricas, sin desgajarla del continente hispanoamericano, con el cual compartía no sólo la pertenencia a la región geográfica, sino también un fondo histórico-cultural, una lengua, tradiciones y “el *humus* cristiano”, sin negar particularidades.

3.4 Arturo Andrés Roig

Arturo Andrés Roig (1922), con su ya asentada dedicación a la filosofía antigua, hacia 1971 tenía elaborados trabajos especialmente

14 PRÓ, Diego F. *La filosofía argentina (Balance y perspectivas)*. En: Actas, t. II, p. 436. Cf: KORN, Alejandro. “Filosofía argentina”. En: Revista *Nosotros* (Buenos Aires), a. 21, v. 57, n° 219-220, pp. 52-68, agosto/ setiembre 1927.

consagrados a la historia de las ideas en Mendoza, donde había rastreado en el periódico *El Debate* la vida cultural y política de la Provincia. Había hecho lo propio también con el Diario *Los Andes*, fundado en 1882, cuya vida se extiende hasta hoy. El interés por el diarismo se explica porque los orígenes de la cultura nacional, donde latían fragmentos de la historia, se expresaron en los países americanos primero en el periodismo y luego en los libros. Bastaría recordar el papel que jugó en Sarmiento esa práctica escrituraria. Roig, antes de 1971, había publicado numerosos y extensos trabajos de filosofía regional que, sumados a otros posteriores, han sido reeditados en su libro *Mendoza en sus letras y sus ideas*.¹⁵

La ponencia que presentó en el II Congreso la tituló “Necesidad de un filosofar americano”.¹⁶ Retomando la propuesta alberdiana de una “filosofía americana” con su “tarea de poner en descubierto el horizonte en el que estaban nuestros orígenes”, como lo fueron los hechos de Mayo detrás del cual palpitaban ideas, Roig reflexionó paso a paso las aspiraciones de la generación del 37 para darle sustancia y contenido enraizado en la historia a su misma propuesta. Si bien no bastaba un simple retorno a esas fuentes, allí abrevaban líneas fecundas, como el ejercicio de la crítica en tanto instrumento de la razón, tal como aparece en las palabras de Echeverría pronunciadas en *El Salón Literario*¹⁷, el vínculo estrecho entre teoría y praxis, y la indudable temporalidad de todo pensamiento. Precisamente Roig decía que la conciencia de la naturaleza temporal del quehacer filosófico sería el modo para no caer “en el plagio, en la imitación servil, en lo exótico”. Allí mismo señalaba dos cuestiones que han gravitado en la elaboración de su obra: el concepto de “emancipación íntima” o mental como búsqueda de autenticidad y, al mismo tiempo, la “denuncia de alienación, de pensamiento enajenado” indicada por el mismo Alberdi. Esta toma de posición no implicaba la negación como ideal en la marcha hacia una filosofía “completa”, con validez universal, pero sí la obligación “de partir de nuestra condición existencial”, que abarcaría una filosofía de la cultura y, dentro de ella, las formas de organización social, vistas como momentos “de un proceso estructural y orgánico más amplio”. Si tenía importancia el valor de una filosofía que tomase como objeto lo americano,

15 ROIG, Arturo Andrés. *Mendoza en sus letras y sus ideas*. Edición corregida y aumentada. Mendoza: Ediciones Culturales de Mendoza, 2005 [1ª ed. 1996].

16 ROIG, Arturo Andrés. *Necesidad de un filosofar americano*. En: Actas, t. II, p. 537-547.

17 ECHEVERRÍA, Esteban. *El Salón Literario*. Buenos Aires: Hachette, 1958, p. 164-168.

mayor aún lo tenía el “sentido subjetivo” en tanto “filosofía del hombre pensante americano”, es decir, efectuada *desde* América: “...la expresión ‘filosofía americana’, tan ambigua tomada fuera de contextos, es en Alberdi, antes que filosofía de objeto americano, un *filosofar* americano, o tal vez mejor, un *filosofar americanamente*”, cuestión que implicaba una “actitud humana encarnada y su toma de conciencia”, “una filosofía como función de la existencia”.

En los años siguientes Roig continuó sus estudios aportando nuevas categorías de análisis. Formuló una propuesta metodológica basada en la teoría del discurso y en la teoría crítica de las ideologías para la labor filosófica e historiográfica latinoamericanas, válidas también para todo quehacer filosófico.

Partió de considerar la raíz social de todo universo discursivo como la base donde se hallan las condiciones de producción. Es clave aquí la noción de “universo discursivo”, por medio de la cual Roig entiende la totalidad discursiva de una sociedad en un tiempo dado. Ese universo contiene los discursos efectivamente formulados y los posibles, mediados por el lenguaje, donde la realidad no se nos ofrece jamás en su absoluta desnudez. De aquí que sea preciso tener en cuenta la referencialidad discursiva y la dimensión política de todo texto, íntimamente relacionadas, donde hay un orden axiológico que organiza los planos discursivos en la enunciación, en los textos, y en los contextos referidos.

Al esquema comunicacional de Roman Jakobson, Roig ha agregado dos funciones discursivas, las de “apoyo” y la de “historización-deshistorización”, según se privilegie o relativice la palabra del otro. La tercera función que completa el esquema es de gran importancia en la labor historiográfica de Roig: la “función utópica” de todo discurso que refiere al dispositivo por el cual se enuncia y mide lo real y lo posible, entre “topía” y “utopía”, base sobre la que se efectúa el ejercicio crítico del filosofar. Toda “topía” es una descriptiva en tensión con un horizonte de proyectualidad o utopía que actúa como disparador de las instancias que se imbrican mutuamente. De este modo se accede a una deconstrucción de discursos justificadores del estado de cosas y motivador del cambio que implica tres instancias: crítico-reguladora, liberadora del determinismo legal, y una anticipación del futuro.

Una lectura atenta y a la vez crítica de Hegel le ha permitido a Roig acuñar una categoría que ha llamado “*a priori* antropológico” como origen empírico de una filosofía para la vida, donde un sujeto se coloca a sí mismo como valioso en sus modos de conocerse y hacerse dentro de un “nosotros”, es decir, dentro de una comunidad plural en sus formas de darse. Sobre esta base es que ha explorado la

historia, las figuras y los símbolos de América Latina con la finalidad de reconstruir y comprender la constitución de un sujeto plural americano en su accidentado devenir. Ese *a priori* tiene para Roig una raíz sustantiva anclada en el principio connativo de perseverar en el ser, por un lado, y, por otro, en el reconocimiento de la dignidad humana como fines en sí mismos. Bien se advierte que la categoría mencionada se proyecta en dos planos filosóficos, como son el antropológico y el ético dentro de la historicidad de las relaciones humanas. Y a propósito de ellas ha distinguido entre lo que llama la “ética del poder” y la “moralidad de la emergencia” o protesta para aludir a las normas impuestas por parte de los opresores en el primer caso, que pueden ser las mismas leyes del Estado, y en el segundo a una moral de los oprimidos que pujan por el reconocimiento de sus derechos.

La Historia de las Ideas Latinoamericanas es el campo filosófico donde Roig ha puesto en práctica sus aportes teóricos y metodológicos dándole a la constitución de este campo del saber una nueva y profunda direccionalidad, en la que el análisis no se reduce a la historiografía de las ideas con el filósofo como protagonista. Se propone mostrar la raíz social e histórica de todo pensamiento: la intersección del triple hontanar de pasado, presente y futuro mediante el reconocimiento de lo que hemos sido y lo que debemos ser. Ya no se trataría, como en Hegel, de la filosofía concebida después de lo acontecido, con la imagen del búho de Minerva, sino de un saber matinal que se adelantaría a los tiempos fijando modos de ser acordes con la dignidad humana.

3.5 Rodolfo Kusch

Cuando Rodolfo Kusch (1922-1979) presentó su trabajo en el II Congreso venía ya precedido por la edición de libros donde su pensamiento poseía una armadura ya hecha, orientada en una dirección metafísica y antropológica. En 1953 había publicado *La seducción de la barbarie. Análisis herético de un continente mestizo; América profunda*, en 1962; *Indios, porteños y dioses*, en 1966; *De la mala vida porteña*, en el mismo año; y *El pensamiento indígena y popular*, en 1970.

La ponencia se titula “El ‘estar-siendo’ como estructura existencial y como decisión cultural americana”.¹⁸ El marco de referencia que le sirve de contrastación para pensar es la metafísica

18 KUSCH, Rodolfo. *El ‘estar-siendo’ como estructura existencial y como decisión cultural americana*. En: Actas, t. II, p. 575-579.

de Heidegger, de la que toma igualmente nociones para su propio apoyo.

Si la cuestión del habla es “un existenciario original”, es necesario distinguir para Kusch entre “ser” y “estar” con relación a América. “Ser” define, remite a esencia, lo “lleno del ente”, mientras que la palabra “estar” alude a ubicación de un ente que no dice de su “interioridad” porque simplemente indica un “modo exterior de darse”. A partir de esta diferenciación el resto del trabajo se dedica a la delimitación del concepto de “estar”, que no aparece en Heidegger, “como horizonte autónomo” y cuya metafísica es más bien su negación o “tergiversación del sentido de ese vivir”. Para Kusch lo que ha sucedido es que “Occidente no tiene un instrumental adecuado para pensar a nivel filosófico el ‘estar’ que caracteriza a nuestro vivir”.¹⁹ Se trataría, en primer lugar, de una categoría pre-ontológica que en América, la América profunda, equivale a la palabra aymara *utcata*, un “estar en casa”, “domiciliado en el mundo” –del que el *Dasein* no puede dar cuenta– y cuyo análisis sólo puede ser efectuado desde la fenomenología y la hermenéutica a partir del “peculiar comportamiento cultural” con su mundo simbólico. Retomando a Ernest Cassirer, Kusch expresaba que la naturaleza del símbolo radicaba en una doble raíz: la de su relativa fijeza y la de la movilidad: “Lo primero corresponde al ‘es’, lo segundo al ‘estar’”.²⁰ En este nivel de *qué* definible, inmovilizante, muestra su inadecuación para dar cuenta de lo americano, de allí que el “estar” como “no más que vivir” daría cuenta más acabadamente de nuestra “hibridez cultural” como horizonte de comprensión: “Se trataría, finalizaba Kusch, de otra forma de esencialización, a partir de un horizonte propio. Sólo el reconocimiento de este último dará nuestra autenticidad”. Su búsqueda en términos esencialistas ya estaba presente en su obra *La seducción de la barbarie* y esa esencia del “estar siendo” de un modo comunitario es lo que permitiría compartir símbolos y “hacer frente” a lo extraño, a la indigencia y al desamparo. Además, el carácter relativamente móvil de una cultura era lo que permitía el cruce entre lo fijado o normado convencionalmente y lo indeterminado, donde lo significado se resimbolizaría constantemente. Para la comprensión del pensamiento popular americano Kusch sostenía que era menester salirse de la filosofía académica racionalizante y causalista, incapaz de dar cuenta de estos estratos ontológicos, religiosos y simbólicos.²¹

19 *Ibid.*, p. 577.

20 *Ibid.*, p. 578.

21 *Cfr.*: RUBINELLI, María Luisa (coord.). *Reflexiones actuales sobre el pensamiento de Rodolfo Kusch*, ed. cit., ver allí diversos enfoques.

3.6 Juan Carlos Scannone

Después de realizar su doctorado en Alemania con una tesis sobre Maurice Blondel, *Sein und Inkarnation*, en 1968, Juan Carlos Scannone (1931) participó en el II Congreso Nacional de Filosofía con un trabajo al que tituló “El problema del ser en la filosofía actual”²² donde, a partir de la enunciación de un título tan vasto, mostró ya su creciente interés por darle contenido “situado” a su reflexión. Recogiendo el pensamiento del último Heidegger, quien intentaba la superación de la metafísica de la sustancia y del sujeto, procedió a caracterizar a ésta como expresión de la modernidad que pensaba el ser parmenideamente como eterno, necesario, idéntico, e inteligible, con lo cual, en opinión de Scannone, clausuraba lo nuevo de la historia y cerraba el camino para “el advenimiento de lo gratuitamente inesperado”. En otras palabras, por su imposibilidad de ver al “otro como otro, en quien se encarna el movimiento fáctico de la historia”. Lo que, según el autor, se pretendía era una “de-STRUCCIÓN” ontológica que posibilitara una “nueva comprensión del ser para pensar la diferencia, la libertad, la dialogicidad y la historicidad”.²³

Este es el primer paso en la nueva tarea que planteaba a la filosofía en momentos de crisis que presagiaban el acabamiento de una época y el surgimiento de un “nuevo comienzo”. Si esto era necesario en la tradición filosófica occidental, más acuciante le parecía a Scannone para América Latina su busca de “lo nuevo de *la* historia y de *su* historia y debe encontrarlo siendo fiel a sí misma sin renunciar a ser fiel a su origen”.²⁴ La segunda tarea que planteaba en ese momento era la de una mirada hacia adelante como advenimiento de un tiempo nuevo “y su realización histórico-práctica”. Pensar la diferencia ontológica significaba mirar hacia atrás en lo que refiere como “el origen originante del movimiento de la historia (el Ser)”, mas dando el paso hacia adelante, “por las mediaciones ónticas, dialécticas y prácticas en y por las cuales se exprese y cree una nueva historia”.²⁵

Este cambio radical en América Latina implicaba para Scannone, a partir de una nueva comprensión del ser, una nueva elaboración de los saberes y de las prácticas que abarcaría también a la Universidad y la cultura.

22 SCANNONE, Juan Carlos. *El problema del ser en la filosofía actual*. En: Actas, t. II, p. 9-12.

23 *Ibid.*, p. 10.

24 *Ibid.*

25 *Ibid.*, p. 11.

La pregunta por el ser y desde el ser “encarnado” traía consigo considerar el “acontecer del lenguaje” entendido como diálogo y praxis históricos donde aparece “el dolor de nuestro pueblo, en sus mitos, su arte y sus dichos, en la alteridad del rostro del otro aquí y ahora”.²⁶ La superación de la metafísica de la sustancia y del sujeto significaba la renuncia a la voluntad de poder, “quintaesencia de la modernidad”.

En múltiples trabajos publicados posteriormente en las revistas *Stromata* y *CIAS-Revista del Centro de Investigación y Acción Social* –ambas editadas en Buenos Aires–, como en libros, Scannone continuó la labor filosófica y teológica. Ha interpretado al hombre latinoamericano con la categoría de “estar”, en acuerdo con el pensamiento de Rodolfo Kusch. Con ella se trataría de superar la conceptualización metafísica griega del “ser” y la judeo-cristiana del “acontecer”, vista por él con los rasgos de alteridad, gratuidad, misterio y temporalidad. Al “estar” Scannone le otorga las notas de ambigüedad, abisalidad, arqueidad y destinalidad. Mas el “estar” implicaría un “nosotros estamos” propio de la sabiduría de los pueblos, no reductible a un yo. Remitiría a un estar arraigado a la tierra en simbiosis con ella, concepción distinta de la occidental de “naturaleza”. Se trataría de una relación ético-religiosa comunitaria que implica, igualmente, el vínculo con lo divino.

Las derivaciones filosóficas de estas conceptualizaciones de la “racionalidad sapiencial” lo han llevado a meditar sobre aspectos acerca de los cuales no podemos extendernos, pero que contienen un repensar y un cuestionar los presupuestos de la modernidad y los modos manipuladores de la racionalidad científico-tecnológica, el sentido de la cultura y la ética, desde lo que llama “nosotros-pueblo latinoamericano”.

3.7 Enrique Dussel

Cuando Enrique Dussel (1934) presentó su ponencia en el Congreso, a la que tituló “Metafísica del sujeto y liberación”²⁷, hacía pocos años que había regresado a la Argentina, reinsertándose en la Universidad Nacional de Cuyo, después de estudios en el exterior y el contacto con culturas del Cercano Oriente, según ha narrado. Al menos desde 1966 ya había escrito sobre Latinoamérica. En la ponencia planteó un tópico que atraviesa sus escritos, como la crítica a la racionalidad moderna desde el *ego cogito* cartesiano hasta

26 *Ibid.*

27 DUSSEL, Enrique. *Metafísica del sujeto y liberación*. En: Actas, t. II, p. 27-32.

la voluntad de poder de Nietzsche, que evaluó como “experiencia fáctica” de profundas implicancias ontológicas. Sin embargo, antes de la enunciación de Descartes el primer ámbito de la “voluntad conquistadora” europea se había dado desde España con América y desde Portugal con el Norte de África.

De la metafísica del sujeto que hunde su comprensión en la subjetividad “reduciendo su trascendencia en el mundo” se llegó a la voluntad de poder con la aniquilación del “otro”, tal como lo explicó Emmanuel Lévinas en su clásica obra *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, de importante influjo en Dussel. Sin embargo reparaba en esa ponencia que en la dialéctica de dominación-dominado era preciso ir más allá mediante la conciencia de la opresión como el único modo de romper con ella y la “naturalización” impuesta al dominado de su situación. El europeo había operado primero como conquistador desde una metrópoli imperial y luego a través de las elites ilustradas en las colonias, sub-opresores y artífices de una “cultura de silencio” que había dado lugar a un “ser oprimido”, “ontológicamente dependiente”. Es en este punto que para Dussel la filosofía vendría a jugar un papel liberador en la medida en que, emergiendo de la praxis, fuera un pensamiento de esa misma praxis y de una nueva ética superadora de aquella perversa dialéctica: “Al pueblo puesto en movimiento, al hombre de acción viene el filósofo a agregar lo nuevo, lo Otro, lo que interpela como un siempre más allá y que sólo habla al que tiene adiestrado el oído: al ontólogo que piensa desde la opresión para que nazca la filosofía en América Latina”.²⁸

Se podría decir que en este escrito ya estaban planteados algunos núcleos que la posición de Dussel ha mantenido a lo largo del tiempo. Su trabajo posterior ha sido intenso, orientado hacia una ética de la liberación, válida para América Latina, pero también ecuménicamente, donde ha profundizado su propuesta ética, el método analéctico, la crítica a la modernidad eurocéntrica, una relectura de Marx, el análisis y la discusión del pensamiento de Apel, Ricoeur y Rorty, así como también sobre el fenómeno de la globalización y la exclusión, entre otras cuestiones.

Los años posteriores a 1971 acentuaron las líneas divergentes de los modos de conceptualizar a la Argentina y Latinoamérica. Una clasificación y crítica fue hecha ya hace años por Horacio Cerutti Guldberg, donde mostró los supuestos y las implicancias no sólo filosóficas, sino también políticas y religiosas de la llamada

28 *Ibid.*, p. 32.

englobantemente Filosofía de la Liberación²⁹. A las diferencias profundas entre sus miembros se sumó el enfrentamiento entre una filosofía “académica” y quienes habían elaborado nuevas categorías de análisis, cuya consecuencia fue en muchos casos el exilio forzado por la expulsión de los espacios institucionales a partir de 1975, las amenazas de muerte, y el agravamiento con el Golpe Militar de 1976.

4. En las postrimerías del siglo XX

A propósito del retorno a la difícil democracia, en los ochenta la atención de los estudiosos se abocó en gran medida al problema del sujeto, del Estado y de la Nación en tanto conceptos surgidos durante la modernidad, y también a la cuestión de la democracia en tanto sistema de gobierno deseable, aún con las dificultades que presenta como organización política que debe recrearse permanentemente. En la agenda de reflexión ocuparon desde entonces un espacio destacado los Derechos Humanos, las implicancias éticas de su origen y cumplimiento, como también la bioética.

En las décadas de los 80 y 90 hallamos un interés persistente por el tema de la “modernidad” acompañado por el de la “modernización” y la “posmodernidad”.³⁰ Las preguntas se hicieron ante la aparición y difusión de libros como los de Daniel Bell, Jean François Lyotard, Alan Touraine y el no menos discutido de Francis Fukuyama. Pero entendemos que también el V Centenario del llamado “Descubrimiento de América” generó un amplio tratamiento crítico como efecto de la propia modernidad, cuestión que hemos visto ya adelantada en 1971. Con la lectura de los autores que acabamos de citar el debate sirvió a nuestros intelectuales para la reflexión sobre la situación de América Latina y las políticas neo-liberales que instauraron la mistificación de la modernización del Estado.

El acercamiento del tratamiento filosófico de los problemas del ser humano y de la sociedad a las Ciencias Sociales durante la segunda mitad del siglo XX ha permitido nutrirse de categorías, marcos teóricos y resultados importantes para cuestiones como la violencia, la marginación, el desarrollo tecnológico, la depredación ambiental, las crecientes asimetrías, el papel de la educación, el rol del Estado, etc., donde la interdisciplinariedad permite una

29 CERUTTI GULDBERG, Horacio Cerutti. *Filosofía de la liberación latinoamericana*. 3° edición. México: FCE, 2006. [1ª edición 1983].

30 *Cfr.* JALIF DE BERTRANOU, Clara Alicia. Latinoamérica: el debate intelectual de los 90. *Historia: Quaestoes & Debates*. Curitiba: v. 13, n° 25, p. 40-57, jul./dez. 1996.

ampliación de conocimientos fundamentales para la Filosofía Latinoamericana.

La pregunta por la modernidad ha arrojado respuestas diferentes en su valoración. Se ha señalado el violento encuentro o choque de dos mundos entre Europa y América, donde se configuró una nueva imagen del universo bajo el imperio de una racionalidad que gestó y llevó a cabo la conquista. La legitimidad de este proceso violento parece haber estado en una nueva filosofía de la historia que reemplazó el pasado por el futuro como lugar de las expectativas del hombre. La constitución del sujeto como un nuevo *ego* convertido en *ego conqueror* fue el despliegue espacial y temporal del hombre moderno. Pero también surgió un *ego imaginor* que aventuró modos de vida más dignos para los seres humanos. No en vano es el momento donde aparecieron las utopías de Moro, Campanella y Bacon. En América es lo que habría permitido estrategias de resistencia de los pueblos originarios ante los modos violentos de imposición y también los procesos de emancipación, en conjunción con un *ego vindex*, de los cuales el ejemplo más notorio fue la utopía bolivariana. Se habrían producido así sucesivos descentramientos en el seno mismo de la modernidad. Estos descentramientos llegarían hasta nuestros días con lo que se ha dado en llamar la posmodernidad, verdadero discurso de ocultamiento de aquel *ego conqueror* disfrazado de cosmopolitismo, como ha advertido Roig.³¹

En el filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez hallamos una caracterización de la modernidad donde recoge las ideas de Weber y Habermas, en refutación a las tesis del cientista chileno Pedro Morandé. Para Castro-Gómez la modernidad es un proceso estructural que supone el despliegue de varias dimensiones: a) “la racionalización del mundo de la vida, esto es, la autonomía creciente de las diferentes esferas de valor (Weber) y consecuente aparición del discurso práctico-moral como medio de legitimación de las normas sociales (Habermas)”; b) la “fragmentación de la razón (Weber) y la universalización indebida de la dimensión cognitivo-instrumental, que origina la formación de sistemas no sometidos a control comunicativo”.³² La raíz de este proceso no estaría propiamente en

31 ROIG, Arturo Andrés. *El pensamiento latinoamericano y su aventura*. Ed. corregida y aumentada. Buenos Aires: Ediciones El Andariego, 2008 [1ª ed. 1994].

32 CASTRO GÓMEZ, Santiago. *Modernidad, modernización y submodernidad en América Latina. Una discusión con Pedro Morandé*. En: AAVV., I Encuentro latinoamericano sobre educación, marginación urbana y modernización. México: Universidad Pedagógica Nacional, 1991, p. 430-449. Incluido luego en

la ética calvinista, sino en el núcleo fundante mismo del cristianismo con la idea de un Dios trascendente y creador que llevaría implícita la idea de una naturaleza ontológicamente depotenciada, colocada frente al hombre como “objeto” susceptible de ser transformado y manipulado; algo que hubiese sido impensable para los griegos. Esto requirió la “intervención activa” del ser humano en el mundo por medio de la palabra, cuya culminación fue la modernidad con la absolutización del sujeto. Para Castro-Gómez los “elementos patológicos” de la modernidad, como él los llama, se encuentran en la tradición judeo-cristiana a partir de la narración de un Dios creador.

José Joaquín Brunner en su obra *Bienvenidos a la modernidad*, publicada en 1994, sostiene que, desde el punto de vista de las instituciones, la modernidad arrojaría resultados positivos que residen en la democracia, en el valor de la educación y la escuela como eje de distribución del conocimiento, la empresa como motor del desarrollo, y una sociedad civil con suficiente autonomía y fortaleza.³³ Sin embargo, reconoce Brunner que la modernidad en la misma Europa ha producido “heterogéneos fragmentos” de tal manera que resulta difícil pensarla como un todo. Más aún, en las sociedades periféricas le impediría volverse sobre sí misma, entenderse, identificarse, produciendo lo que llama “un efecto de extrañamiento”. Así, seríamos protagonistas de la imposibilidad de pensarnos como unidad, como totalidad. Esta situación, que llama “malestar en la cultura”, no habría surgido del agotamiento de la modernidad, sino de una “exasperación con ella”, de modo que mal podríamos hablar de una situación *post* y avizora para América Latina un futuro que no será muy diferente.

En general se valora de la modernidad los aspectos ético-sociales, como el reconocimiento de los Derechos del Hombre, la democratización de los pueblos, la equidad, la libre expresión, el surgimiento del Estado moderno, y los aportes de la ciencia. Los aspectos negativos estarían en la idea de una modernización a lograr mediante la imposición a ultranza de una razón tecnocrática y el peso del capitalismo en sus fases más avanzadas y despiadadas.

Por lo que hace a los procesos de modernización en América Latina se ha pensado que en su faz positiva habría producido un reconocimiento de la heterogeneidad silenciada por las ideologías

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *Crítica de la razón latinoamericana*. Barcelona: Puvill Libros S. A., 1996.

33 BRUNNER, José Joaquín. *Bienvenidos a la modernidad*. Santiago de Chile: Planeta, 1994.

premodernas y encauzaría la regulación del sistema democrático en la región. Como modelo abierto, atento a las particularidades, la modernización sería deseable en nuestras sociedades para lograr efectos inclusivos y participativos.

Sobre el tema de la posmodernidad se podría decir que hay una disparidad de respuestas. Mientras para algunos no se podría obviar el debate sobre algo que tendría efectos inevitables sobre nuestra cultura, para otros no tiene sentido hacerse eco. En esta segunda línea hallamos a Brunner porque estima que no hubo un movimiento ligado a los principios de la Ilustración europea ni menos una experiencia espiritual o social unitaria de la modernidad. Tampoco habría algo así como la posmodernidad porque ésta se refiere sólo a la autocomprensión europea. Algo que nosotros no tendríamos: “[no] podemos celebrar aquello que sólo nos llega como un eco de una lectura (otra más) sobre la ‘evolución por etapas’ de la humanidad mirada desde su propio centro”.³⁴ Otras respuestas le han negado legitimidad a las teorías posmodernas por ser *versiones caricaturescas* y empobrecidas de lo que nos acontece. Se trataría de verdaderas trivializaciones de los problemas de Latinoamérica.³⁵

Desde Bolivia, el filósofo H. C. F. Mansilla ha sostenido la tesis de que lo moderno en América Latina es un elemento esencial de la nueva identidad colectiva. Lo moderno, nos dice, se cuele en la persecución del progreso material de acuerdo con paradigmas emanados de las naciones “metropolitanas del norte”, que encarnan en nuestras sociedades valores casi exclusivamente apetecibles. Asimismo ha procurado refutar la diferenciación “ingenua” entre modernización y modernidad como la que aparece en la obra del fallecido Norbert Lechner, *Una pérdida de fe en el Estado*. En esa línea ha establecido Mansilla que la “inserción de los enfoques posmodernos” debe verse como el intento de cuestionar los fines mismos de la civilización moderna después del resquebrajamiento que presenta y de la evidencia de sus imperfecciones, tal como es percibida por ciertos intelectuales. Es aquí donde encuentra la mayor relevancia de los enfoques posmodernistas. El libro *Los tortuosos caminos de la modernidad* se explaya sobre los residuos benéficos que para Latinoamérica se derivarían de esta cultura post que sintetizamos brevemente: una visión favorable a la heterogeneidad sociocultural, político-ideológica y económico-productiva; una revalorización de

34 BRUNNER, José Joaquín Brunner. *Entonces ¿somos o no modernos?* En: Notas del CLAEH. Santiago de Chile: 1986, p. 15

35 *Entrevista con Carlos Pareja: los equívocos del posmodernismo*. En: Notas del CLAEH. Ed. cit., p. 16-17.

las minorías en los procesos democráticos; una sana desconfianza hacia los sistemas de control social, por más modernos que parezcan; un cuestionamiento de los procesos de desarrollo material y del crecimiento económico incesante; la puesta en duda de la correlación crecimiento económico-justicia social o entre desarrollo y democracia; y, finalmente, un énfasis mayor en la contingencia de los procesos histórico-políticos y la relativa autonomía de áreas del quehacer humano mismo.³⁶

En este rápido paneo nos parece importante la mención del economista, académico y político brasileño Cristovam Buarque porque agrega una dimensión crítica distinta y complementaria de las anteriores. Entiende en su libro *A desordem do progresso: o fim da era dos economistas e a construção do futuro*³⁷ que las consecuencias devastadoras y destructivas que han originado descubrimientos y creaciones científicas en el siglo XX, han puesto en evidencia aspectos perversos del conocimiento y al mismo tiempo la necesidad del paso de una ética explicativa a una ética reguladora. Se trataría de la necesidad de incorporar valores morales al uso del poder del conocimiento científico ante la contradicción entre proceso epistemológico del conocer y el proceso moral del uso de ese conocimiento. La ética, la economía y la ecología serían el triángulo que dimensionaría los procesos creativos del hombre más allá de una idea economicista del progreso que ha traído desórdenes que no se perciben, como la degradación social, ambiental, cultural, internacional, estadual y en la conciencia de un futuro presumiblemente trágico. Para Buarque lo que necesita América Latina es un nacionalismo firme que defina autónomamente los propósitos y el uso de los recursos nacionales, pero al mismo tiempo cosmopolita, en la medida en que no ignore la realidad del proceso de integración y las ventajas que puede proporcionar si las decisiones son acordes con los intereses nacionales.

Hacia el final del milenio se tuvo la certeza de que “moderno” no es necesariamente sinónimo de nuevo, ni actual, ni mejor. Una prudente y necesaria cautela llevó a discutir el término bajo el signo de que la actividad intelectual es una tarea ineludiblemente

36 MANSILLA, H. C. F. *Los tortuosos caminos de la modernidad. América Latina entre la tradición y el posmodernismo*. La Paz: Centro Boliviano de Estudios Multidisciplinarios, 1992. Un resumen de su postura en “La crítica contemporánea a las ilusiones de la modernidad”, *Cuadernos de Marcha*. Tercera Época, a. X, n° 105, junio de 1995, p. 11-13.

37 BUARQUE, Cristovam. *A desordem do progresso: o fim da era dos economistas e a construção do futuro*. Río de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

comprometida, involucrada con el saber en beneficio del ser humano. No se ha rechazado la idea del cambio en sí mismo, sino la idea de cambios “modernizadores” donde por debajo se arrojan formas de subordinación, si bien de nuevo signo.

5. La filosofía intercultural

Antes de cerrar estas líneas quisiéramos hacer por lo menos una breve mención del surgimiento de la Filosofía Intercultural (en cuya propuesta se viene trabajando desde hace varios lustros), conformada multidisciplinariamente para una nueva transformación del filosofar. Según se la ha definido, se trataría de atender al multiverso –ya no *uni-verso-* de las culturas con el fin de lograr el respeto entre sí por los mundos reales donde prime la comunicación, el entendimiento y la comprensión mutuas. Aspira a reemplazar modos unívocos del filosofar no como una disciplina más, sino como una práctica de supuestos epistemológicos, metodológicos, antropológicos y éticos distintos. El más activo propulsor en español es el filósofo cubano, profesor en Aachen (Alemania), Raúl Fornet-Betancourt, autor de varios libros y artículos donde ha expuesto sus ideas, sintetizadas recientemente en un capítulo dentro de la obra *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino”. 1300-2000*.³⁸ Hoy en día son reconocibles en la Argentina los aportes de Dina Picotti, María Luisa Rubinelli y Dorando J. Michelini. En otros países del continente destacan los trabajos del chileno Ricardo Salas Astraín y del brasileño Antonio Sidekum; en Venezuela, Víctor Martín Fiorino, sin que estos nombres agoten la lista.

6. Una consideración final

El sucinto recorrido que hemos hecho es sólo una muestra del interés por pensar filosóficamente la Argentina y Latinoamérica mediante la elaboración de categorías de análisis que intentan aprehender ese difícil objeto de estudio en donde los intelectuales seguirán dándose cita porque la historia continúa y porque la misma revisión crítica de dichas categorías es ya una labor desafiante en sí misma. Nadie negará las polémicas surgidas en el interior de los

38 DUSSEL, Enrique *et al.*, *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino”. 1300-2000. Historia, corrientes, temas, filósofos*. México: Siglo XXI/ CREFAL, 2009, pp. 639-646. Igualmente remitimos a sus numerosos libros, no sólo en español, y a la entrada correspondiente en SALAS ASTRAÍN, Ricardo (coordinador académico). *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales*. Ed. cit., v. II, pp. 399-414.

diversos planteos, pero ellas son parte del quehacer de críticos y protagonistas.³⁹ Se trataría de re-actualizar las preguntas para calibrar la vigencia de las interpretaciones. Por otro lado están quienes niegan valor a estos aportes, situándolos *in toto* bajo un mismo signo, en una agresión mezquina, más cerca de prejuicios que de un verdadero análisis conceptual. Sin embargo, las diferencias podrían sortearse atendiendo precisamente al carácter dialogal que nunca debió perder la filosofía, encerrándose en posiciones desde atalayas que excluyeron y excluyen cuestiones donde las preocupaciones se identifican con el porvenir de la humanidad desde requerimientos éticos y morales.

39 Sobre posiciones actuales de algunos de los intelectuales mencionados puede verse: MICHELLINI, Dorando J. (comp.). *Filosofía de la Liberación. Balances y perspectivas 30 años después*. *Erasmus. Revista para el Diálogo Intercultural*. Río Cuarto (Argentina), a. V, n° ½, 2003.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AAVV. *Actas del I Congreso Nacional de Filosofía*. 1949. 3 v. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, 1950.

AAVV. *II Congreso Nacional de Filosofía*. 1971. *Actas*. 2 v. Buenos Aires: Ed. Sudamericana, 1973.

AAVV. *Memoria gratiaque. Homenaje a Diego F. Pró en sus 75 años*. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, 1990.

BRUNNER, José Joaquín. *Bienvenidos a la modernidad*. Santiago de Chile: Planeta, 1994.

BRUNNER, José Joaquín. *Entonces ¿somos o no modernos? Notas del CLAEH*. Santiago de Chile: 1986.

BUARQUE, Cristovam. *A desordem do progresso: o fim da era dos economistas e a construção do futuro*. Río de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *Crítica de la razón latinoamericana*. Barcelona: Puvill Libros S. A., 1996.

CERUTTI GULDBERG, Horacio. *Filosofía de la liberación latinoamericana*. 3º edición. México: FCE, 2006. [1ª edición 1983].

DE LA PEÑA, Luis José. *Lecciones de filosofía. 1827*. Primera edición y prólogo de Clara Alicia Jalif de Bertranou. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía Argentina y Americana, 2005.

DUSSEL, Enrique *et al.*, *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino". 1300-2000. Historia, corrientes, temas, filósofos*. México: Siglo XXI/CREFAL, 2009, pp. 639-646.

JALIF DE BERTRANOU, Clara Alicia. *Latinoamérica: el debate intelectual de los 90. Historia: Questoes & Debates*. Curitiba: v. 13, nº 25, p. 40-57, jul./dez. 1996.

JALIF DE BERTRANOU, Clara Alicia (comp.), *Semillas en el tiempo. El latinoamericanismo filosófico*. Mendoza, EDIUNC, 2001.

KORN, Alejandro. *Filosofía argentina. Revista Nosotros* (Buenos Aires), a. 21, v. 57, nº 219-220, pp. 52-68, agosto/ setiembre 1927.

LÉRTORA MENDOZA, Celina. *Presencia de Rodolfo Kusch en la filosofía argentina*. En: RUBINELLI, María Luisa. *Reflexiones actuales sobre el pensamiento de Rodolfo Kusch*. Jujuy: Universidad Nacional de Jujuy, 2001.

MANSILLA, H. C. F. *Los tortuosos caminos de la modernidad. América Latina entre la tradición y el posmodernismo*. La Paz: Centro Boliviano de Estudios Multidisciplinarios, 1992.

MICHELINI, Dorando J. (comp.). Filosofía de la Liberación. Balances y perspectivas 30 años después. *Erasmus. Revista para el Diálogo Intercultural*. Río Cuarto (Argentina), a. V, n^o 1/2, 2003.

PRÓ, Diego F. *Pró. Alberto Rougès*. Buenos Aires: Imprenta López, 1957.

PRO, Diego F. *Coriolano Alberini. Vida, pensamiento y entorno*. Buenos Aires: Imprenta López, 1960.

ROIG, Arturo Andrés. *Mendoza en sus letras y sus ideas*. Edición corregida y aumentada. Mendoza: Ediciones Culturales de Mendoza, 2005 [1^a ed. 1996].

Recibido: Diciembre 2010

Aprobado: Febrero 2011

LA HISTORIOGRAFÍA FILOSÓFICA ARGENTINA, UNA LECTURA DESDE LA OBRA DE MACEDONIO FERNÁNDEZ ¹

Marisa Muñoz²

Universidad Nacional de Cuyo, Argentina.
mmunoz@mendoza-conicet.gov.ar

RESUMEN

La historiografía filosófica en la Argentina comienza a organizarse de un modo sistemático entre fines del siglo XIX y primeras décadas del siglo XX. Este proceso corre paralelo a la institucionalización del saber filosófico en las universidades. La filosofía como disciplina irá adquiriendo autonomía al mismo tiempo que un paulatino desentendimiento respecto de lo social, cuyos efectos se harán evidentes en la despolitización de la misma. En este sentido, la lectura de la obra del escritor-pensador argentino Macedonio Fernández es especialmente fecunda para interpelar algunos de los límites sobre los que se ha organizado la historiografía filosófica.

Palabras clave

Historiografía filosófica argentina, institucionalización de la filosofía, academicismo, “normalización filosófica”, Macedonio Fernández

ABSTRACT

Philosophical historiography begins in Argentina to be systematically organized between the end of the 19th century

1 Parte de este texto se publicó en “Macedonio Fernández: localizaciones críticas en la historiografía filosófica argentina”, en la *Revista Páginas de Filosofía* (dossier dedicado a Macedonio Fernández), Año IX, n° 11, Departamento de Filosofía de la Facultad de Humanidades, Universidad del COMAHUE, Neuquén, 2004.

2 Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional de Cuyo. Docente e Investigadora de la Facultad de Filosofía y Letras, UNCuyo. Investigadora Independiente del CONICET. Profesora Invitada e Investigadora Asociada al Laboratoire d'Études et de Recherches sur les Logiques Contemporaines de la Philosophie, Universidad de Paris 8.

and the first decades of the 20th. This process runs parallel to the institutionalization of philosophical studies in the university. Philosophy as a discipline acquired autonomy while, at the same time, steadily ignoring social aspects. The evident effects of this resulted in a loss of political awareness. In this sense, reading the work of Argentinean writer-thinker Macedonio Fernández is particularly fruitful when interpreting some of the limits within which philosophical historiography has been organized.

Key words

Argentinean philosophical historiography, institutionalization of philosophy, academicism, "philosophical norm", Macedonio Fernández

La mirada sobre el pasado filosófico, la organización de esa memoria con un afán sistemático y con claves de interpretación, podemos decir que se inicia en la Argentina al comenzar el siglo XX. Esta reconstrucción corre paralela a otro fenómeno que comienza a percibirse también en las primeras décadas del siglo XX: la tendencia a la "profesionalización" de los intelectuales. Parte constitutiva de este proceso es la creación en 1896 de la Facultad de Filosofía y Letras en Buenos Aires. Las cátedras comienzan a ser ocupadas por intelectuales que gozan de prestigio; éstos a su vez, desde sus cátedras, comienzan en algunos casos a ejercer funciones de magisterio. Otro factor que contribuye es la creación de órganos de publicación que responden específicamente a las disciplinas filosóficas.

Para describir este fenómeno cultural Francisco Romero propuso la categoría de "normalización" filosófica, articulada también con la de "fundadores" de la filosofía. Con este primer término, el autor intenta mostrar el desarrollo en América de una filosofar riguroso, y define el proceso de normalidad filosófica como "la filosofía concebida como común función científica, como trabajo y no como lujo o fiesta" [...] "La normalidad filosófica –nos dice–, sobreviene con el convencimiento de que la filosofía es una tarea que exige esfuerzo, aprendizaje, continuidad"³. Asimismo, los fundadores fueron definidos como "los creadores de tradiciones", como los iniciadores de un movimiento de renovación y restauración filosófica⁴.

Ahora bien, ¿cómo se da en la Argentina este proceso que anuncia Romero en toda América? El autor nos dice que la renovación tuvo

3 ROMERO, Francisco. *Palabras a García Morente*. Buenos Aires: 1935, pp. 6-7.

4 ROMERO, Francisco. *Sobre la filosofía en América*. Buenos Aires: Editorial Raigal, 1952.

como espacio propicio la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires, en la cual ya comenzaban a aparecer las primeras respuestas críticas al positivismo que hasta ese momento había impregnado la cultura filosófica argentina. En nuestro país son José Ingenieros y Alejandro Korn los que emprenden el estudio de la filosofía con seriedad, profundidad y cada vez con mayor autonomía, si bien las ponderaciones de uno y otro serán desiguales en los juicios de Romero⁵.

El cultivo de un saber filosófico estricto y la tarea de actualización respecto de la información filosófica denotan igualmente, en Romero, una serie de criterios que supone una marcada inclinación a la exigencia de “ponerse al día” con la filosofía europea de carácter universal. Su planteo contiene, además, un academicismo que, por un lado, intenta poner a la filosofía y a la tarea filosófica en un lugar distinguido dentro del campo cultural; pero, por otro lado, se produce una despolitización de la misma, abstrayéndola de las condiciones sociales en que es producido todo saber, privilegiando su reproducción en el ámbito universitario. De este modo, la filosofía termina asimilándose a la institución universitaria, para concluir legitimando un tipo de saber filosófico desde una determinada práctica⁶. Como ha observado Derrida:

[...] la institución no es tan sólo muros y estructuras exteriores que rodean, protegen, garantizan o constriñen la libertad [...] sino que es también la estructura de nuestra interpretación⁷.

En este sentido, el autor señala que es necesaria su “deconstrucción”, haciendo visibles las estructuras político-institucionales que regulan las prácticas y las competencias.

5 Alejandro Korn y José Ingenieros inauguran los que podríamos denominar los comienzos de la historiografía filosófica argentina. Ambos publican en la *Revista de la Universidad de Buenos Aires* trabajos que expresan una mirada a nuestro pasado con un intento sistemático. Korn, en 1912, publica “Influencias filosóficas en la evolución nacional”, e Ingenieros, en 1914, le sigue con “Las direcciones filosóficas en la cultura argentina”. Asimismo, estos primeros intentos de establecer una historiografía en la Argentina se dan dentro de los marcos del positivismo.

6 Cfr. ROIG, Arturo Andrés. *Filosofía y Universidad*. En: La Universidad hacia la democracia. Bases doctrinarias e históricas para la constitución de una pedagogía participativa. Mendoza: EDIUNC, 1998

7 DERRIDA, Jacques. *Kant: El conflicto de las Facultades*. En: La filosofía como institución. Barcelona: Ediciones Juan Garnica, 1984, p. 45.

Ahora bien, ¿quién es Macedonio Fernández y cómo se inserta en este proceso referido por Francisco Romero?

Macedonio Fernández (1874-1952) es un intelectual argentino cuya obra ha sido difícil de clasificar. Se ha calificado su producción destacando las figuras del ensayista, humorista, filósofo, metafísico, místico, literato o del pensador-escritor. Esta última expresión podría ser la más pertinente en la medida que hace referencia a la praxis meditativa integral que lo caracterizó a lo largo de su vida. Nace en pleno auge de lo que se ha denominado en la historiografía filosófica como “espiritualismo”, cuyo inicio en la Argentina se produce en la segunda mitad del siglo XIX. Por esta corriente de ideas se ha entendido, en general, un conjunto de tendencias y doctrinas anteriores a la aparición del “positivismo” pero, como señala Arturo Roig, el espiritualismo seguirá teniendo diversas manifestaciones en la Argentina hasta 1930.⁸

Macedonio Fernández cursó sus estudios secundarios en el Colegio Nacional, en plena actuación de los representantes de la generación del ochenta, e ingresó en la Facultad de Derecho en 1891. Esta Facultad, como la de Medicina y años más tarde la Facultad de Filosofía y Letras, fueron centros en los que se propagaron rápidamente las ideas positivistas. El pensador argentino no estuvo por fuera del clima de ideas de la época. Las lecturas de las que da cuenta, sus publicaciones y la correspondencia que entabló tempranamente con el filósofo y psicólogo francés Lucien Arréat y luego con William James son una muestra de su interés genuino por responder a problemáticas de la época, dentro de la cual convivieron las tesis científicas y las corrientes espiritualistas en oposición y combinación.

Por otra parte, este intelectual argentino fue uno de los primeros en denunciar, a fines del siglo XIX, el “desentendimiento de la vida práctica y de las cuestiones sociales” por parte de los claustros académicos, convirtiéndose este señalamiento en una de las primeras críticas a la filosofía universitaria y a sus “catedráticos”, en abierta referencia a la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. No se le escapó a este joven pensador que dicha Facultad no era ajena a “fines prácticos”. También José Ingenieros, otro intelectual argentino de la época, apenas tres años menor que Macedonio, hablará unos años más tarde de la “hipocresía de los filósofos” y de las lógicas que anidan en las universidades, cuyo sustrato común es el desentendimiento de los problemas sociales. Macedonio Fernández, en este sentido, anticipó con su crítica esta

8 Cfr. ROIG, Arturo. *El espiritualismo argentino entre 1850 y 1900*. Puebla: Cajica, 1972.

práctica, que será luego institucionalizada, de separar el pensar académico de lo político y de lo social.

En principio, es necesario reconocer que su trayectoria se construye fuera del ámbito universitario y a contramano de este espacio. Tampoco es posible aplicar a su obra las condiciones que Romero enuncia para definir un quehacer filosófico normalizado. Contemporáneo de José Ingenieros y Alejandro Korn, Macedonio no aparece en los esquemas de Romero, ni cumple con los quehaceres filosóficos normalizados; es decir, no funda una tradición, no le interesa estar al día con la filosofía europea, no se preocupa por publicar (lo que no significa que le sea indiferente) y menos aún en publicaciones especializadas, no es sistemático, no participa en congresos ni es miembro de sociedades filosóficas, no dicta conferencias, no ocupa cátedras universitarias, no le gusta llamarse filósofo, y su propuesta metafísica adopta formas singulares de exposición y puntos de partida.

No se trataría tanto de polemizar con el esquema de Romero como de poner al descubierto lo que dicho esquema excluye; y en este caso, no se tratará tampoco de iniciar o reiniciar un debate acerca de nuestra historiografía filosófica, sino de mostrar la lógica desde la cual se ha organizado la mirada historiográfica, preñada de esquemas interpretativos que aún hoy perviven⁹. Los criterios que propone Romero instituyen trayectorias filosóficas con alcances limitados, e incluso los fundadores, esos pensadores que Romero vuelve “clásicos” en la historiografía filosófica argentina, padecen de

9 Como resultado de nuestra búsqueda en torno a la presencia de Macedonio en la historiografía argentina, nos encontramos con criterios de clasificación desde los cuales se reconoce una determinada tradición filosófica. Sólo encontramos incluido a Macedonio por Alberto Caturelli en *La filosofía argentina actual* (1962) y *La filosofía en Argentina* (2000); Diego Pró en su *Historia del pensamiento filosófico argentino* (1969), Hugo Biagini en *Filosofía Americana e identidad. El conflictivo caso argentino* (1989), y Francisco Leocata en *Las ideas filosóficas en Argentina. Etapas históricas II* (1993). Este último dedica varias páginas a la filosofía de Macedonio Fernández, mientras que tanto Pró como Caturelli mencionan algunas de sus tesis, pero con un desarrollo mínimo; Biagini dedica tres artículos de su libro a Macedonio Fernández y lo ubica como uno de los “antecedentes latinoamericanos más silenciados pero significativos en la lucha contra el racionalismo y el positivismo” (p. 219). Otros panoramas globales de nuestra historiografía filosófica, como los de Luis Farré *Cincuenta años de filosofía en Argentina* (1958), Juan Adolfo Vázquez *Antología filosófica argentina del siglo XX* (1965), Juan Carlos Torchia Estrada *La filosofía en la Argentina* (1961), Berta Perelstein, *Positivismo y antipositivismo en la Argentina* (1952), Luis Farré y Celina Lértora Mendoza, *La filosofía en la Argentina* (1981), no hacen ningún tipo de mención al autor.

miradas sesgadas, no por ellos mismos, sino por la mirada del crítico que en su afán de normalizarlos los mutila.

Ahora bien, ¿qué alcances tiene para Romero la filosofía que se relaciona no con el trabajo metódico y científico, es decir, normalizado, sino con el “lujo” y la “fiesta”? Indudablemente esta caracterización tiene que ver con el cambio que se opera en general en torno a la figura del escritor y de la escritura, que se verifica también en la disciplina filosófica. El hecho de su institucionalización y la generación de órganos específicos para la circulación de trabajos filosóficos conllevan el ejercicio de una práctica más especializada y en vías de alcanzar autonomía respecto de otros campos del saber. Ya no es un lujo hacer filosofía, pues el quehacer filosófico no está articulado al ocio sino a una profesión con respaldo académico. Este cambio social de la función del intelectual se puede vincular a la distinción propuesta por David Viñas para mostrar la transición de los intelectuales a principios del siglo XX, época en que se da paso a los escritores profesionales y se deja atrás la figura del “gentleman escritor”¹⁰.

No se puede decir que Macedonio Fernández sea un “gentleman escritor”, es decir, un intelectual anacrónico y ajeno a las nuevas reglas que se imponen en la circulación de los bienes simbólicos. En todo caso, su desconfianza con respecto al saber erudito y la filosofía universitaria lo ubica más como un intelectual crítico y descentrado respecto de las nuevas formas institucionales. Asimismo, tal como es posible leer en los escritos de Macedonio de fines del siglo XIX, el saber no queda escindido de la moralidad, la que portan los sujetos y la que caracteriza a las instituciones, que de hecho no se da desvinculada de esos mismos sujetos. Básicamente, el autor hace referencias críticas a las políticas de los gobiernos y a las políticas de las universidades.

Aun desde cierto pesimismo con el que evalúa la organización de los estudios académicos, Macedonio no deja de señalar las tareas urgentes que sería necesario agendar. El reconocimiento que este intelectual hace de la presencia del anarquismo y del socialismo, y la nueva pedagogía articulada a la moral y al arte que éstos postulan, vendría a formar parte de una tarea que debe tener registro no solo en la institución universitaria sino también en los gobiernos. Se puede decir que Macedonio Fernández opera una inversión en torno a los destinatarios de esta nueva pedagogía. Las nuevas terapéuticas sociales deben aplicarse muy especialmente a las clases gobernantes

10 VIÑAS, David. *Literatura argentina y realidad política: de Sarmiento a Cortázar*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1971.

y a los “catedráticos”. Así quedan denunciadas, de modo indirecto, tanto las políticas de la Academia como las políticas de los gobiernos.

Otro tanto se podría decir de Alejandro Korn y José Ingenieros años más tarde, pues, aun cuando Macedonio Fernández sea un caso único de intelectual que no pasó por la cátedra universitaria, los autores mencionados no tuvieron una trayectoria dócil con la academia. Asimismo, la Reforma de 1918 vino a marcar una inflexión fundamental en las nuevas configuraciones del campo filosófico en la universidad¹¹.

Tanto José Ingenieros como Alejandro Korn fueron referentes intelectuales de los jóvenes reformistas, y los textos que producen hacia esa época pueden ser leídos como programas filosóficos no desvinculados de un planteo social: *Proposiciones relativas al porvenir de la filosofía*, de Ingenieros, e *Incipit vita nova*, de Korn. Ambos textos –podemos decir– son alegatos, en cuanto circula a través de ellos un reclamo y pretenden intervenir en la realidad. Fuera del ámbito universitario, Macedonio publica en 1928 *No toda es vigilia*, otro “alegato” “pro-pasión contra un intelectualismo extenuante” en abierta articulación al clima cultural predominante. Y mientras tanto, dice ir preparando otro de “esperanza metafísica en forma de novela”.

Pero si en Argentina entre los primeros intelectuales en denunciar los dogmatismos y la ideología forjada en las universidades estuvieron Macedonio Fernández y José Ingenieros, se puede pensar un siglo antes y desde el otro lado del Atlántico en el filósofo de la voluntad, Arthur Schopenhauer. ¿Cuáles son las ironías de Schopenhauer dirigidas a la filosofía institucional? El filósofo alemán se ocupa de denunciar la asimilación del ejercicio filosófico con la cátedra universitaria y sus catedráticos; la confusión entre erudición y comprensión filosófica; la categoría misma de “profesores” a la que opone la de filósofos; el valor relativo de los libros; los alcances limitados del mérito, los aplausos y el reconocimiento en las universidades; la función de la palabra y de la escritura institucional.

¿Qué tiene que ver mi filosofía [...] con aquella *alma mater* la buena y provechosa filosofía universitaria, cargada de intenciones

11 Sobre este tema véase la lectura realizada por RAMAGLIA, Dante. *Crisis de la modernidad y constitución de la filosofía. El diferendo positivismo-antipositivismo en Ingenieros y Korn*. En: BIAGINI, Hugo y ROIG, Arturo (directores). *El pensamiento alternativo en la Argentina del siglo XX, Tomo I: Identidad, utopía, integración (1900-1930)*. Buenos Aires: Biblos, 2004, pp. 123-140.

y prejuicios, que sigue su camino cautelosamente a través de mil rodeos, embargada de temor a los poderes, a las órdenes del Ministerio, a los deseos del editor, a la conveniencia de los estudiantes, al compañerismo, a la marcha de la política, a los gustos pasajeros del público y a todo lo inmediato?¹²

Más allá de los motivos que tiene Schopenhauer para su protesta, y que muchos críticos relacionan con el oscurecimiento que padeció debido a la importancia de la figura de Hegel en la misma Universidad, no podemos dejar de reconocer que sus posiciones interpelan la hipóstasis operada entre saber filosófico y saber de cátedra¹³. Su libro *El mundo como voluntad y representación*, aparecido en 1819, no tuvo ninguna repercusión a pesar de ser la obra decisiva de su producción. Recién veinte años más tarde, y por motivos más bien menores, su obra comenzará a ser rescatada, pudiendo gozar en vida del reconocimiento. Los “calibanes de la filosofía” llamaba Schopenhauer a los profesores o catedráticos de las universidades, y los señalaba como aquéllos que quieren vivir a costa de la filosofía. Sea como fuere, la distinción que hace este autor entre “profesores” y “filósofos” ha sido retomada y ejemplificada de modo recurrente en las críticas a un saber universitario entendido en sentido estrecho.

Volviendo a la historiografía filosófica argentina vinculada a la figura de Macedonio Fernández, se puede decir que hasta ahora casi no se han emprendido estudios sistemáticos sobre las relaciones existentes entre las ideas de Macedonio Fernández con las de José Ingenieros o Alejandro Korn. Tampoco se lo ha hecho con relación a Miguel Ángel Virasoro o a Carlos Astrada, todos autores con decidida vocación filosófica que estuvieron ligados a Macedonio de distintas maneras. Algo se ha incursionado en torno a las lecturas de Macedonio Fernández sobre Kant, James, Spencer y Schopenhauer. Por otra parte, su recepción ha estado marcada por etapas de reconocimiento-desconocimiento que hemos tratado de mostrar.

Se seguiría preso de categorías normalizadoras si sólo se intentara restituir un pensamiento como el de Macedonio Fernández articulándolo en función de una tradición europea como única referencia. Tampoco se trata de negar el impacto que el pensamiento europeo pueda haber tenido en los intelectuales argentinos de la

12 SCHOPENHAUER, Arthur. *El mundo como voluntad y representación*. Buenos Aires: Biblioteca Nueva, 1942, pp. 13-14.

13 Una distinción análoga propuso Ezequiel Martínez Estrada al distinguir entre un “saber de aula” y un “saber de ágora” en *Análisis funcional de la cultura*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1960.

época, pero no deja de ser un desafío escuchar las preguntas de Macedonio a partir de las cuales aparecen éstos y otros pensadores convertidos en interlocutores, y no en referentes obligados para justificar un discurso filosófico.

Fue César Fernández Moreno, al abordar la lectura de la obra de Macedonio Fernández, uno de los críticos que reaccionó a los criterios instituidos en la historiografía filosófica. Responsable del estudio introductorio de la edición de *Museo de la novela de la Eterna* por la Biblioteca Ayacucho¹⁴, fundamenta la importancia filosófica de Macedonio Fernández impulsado por las sugerencias de Ezequiel Martínez Estrada, a quien le dedica este estudio. Se trataría de poner en evidencia la significación de la filosofía de Macedonio Fernández haciendo uso de las mismas categorías filosóficas que se usaron para excluirlo. En este sentido, toma en consideración las condiciones que establece Salazar Bondy para responder acerca de la posible existencia de una filosofía en América (“originalidad”, “autenticidad” y “peculiaridad”), y las categorías de Romero, contrastándolas con la obra de Macedonio Fernández.

De esta operación resulta que Macedonio cumpliría cabalmente con los requisitos para constituir una filosofía. De todos modos, como es posible anticipar, la tarea de Fernández Moreno no se encamina hacia una crítica radical de las propias categorías y condiciones propuestas por Romero y Salazar Bondy para la legitimación filosófica, sino más bien a cuestionar a estos pensadores el que hayan dejado afuera de sus esquemas a Macedonio Fernández.

Sin ocuparse directamente de Macedonio Fernández, sino de Carlos Astrada, y realizando una mirada con intención crítica sobre los modos en que se organizan los panoramas historiográficos en la Argentina, José Fernández Vega ha hecho una observación que nos parece sumamente productiva para pensar la mirada historiográfica con criterios más amplios. Nos dice que en nuestro país, ya sea por razones políticas o institucionales, la narrativa ocupó el lugar de la crítica cultural y generó hipótesis sobre la evolución intelectual que la historiografía filosófica no se animó a formular. Esta “historia sustituta”, como la llama Fernández Vega, ha hecho la crítica de la filosofía que no han llevado a cabo los propios filósofos, y propone los nombres de Macedonio Fernández y Jorge Luis Borges como aquéllos cuyas propuestas “no tienen paralelo en el campo de la disciplina filosófica en sentido estricto”¹⁵.

14 *Museo de la novela de la Eterna*, Selección, prólogo y cronología de César Fernández Moreno. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1982.

15 FERNÁNDEZ VEGA, José. En el (con)fin de la historia. Carlos Astrada entre

Creo que esta observación de Fernández Vega da lugar a que se pueda pensar y reflexionar sobre y desde la obra de Macedonio Fernández en términos menos esquemáticos respecto de su producción; es decir, sin divisiones tajantes entre textos literarios y textos filosóficos. Se trataría, entonces, de buscar categorías que permitan poner en diálogo las distintas formas de expresión que aparecen en una obra de pensamiento. En todo caso, lo que se plantea es la imposibilidad de pensar una disciplina, la filosófica, sin ampliar registros.

Por otra parte, quisiéramos también volver a un olvidado texto del filósofo Miguel Ángel Virasoro en el cual Macedonio Fernández aparece, a nuestro juicio, tratado con toda seriedad (no seriamente). Esto quiere decir, tratado desde una lectura atenta de sus textos, un Macedonio leído¹⁶. El artículo de Virasoro tiene como eje el dar cuenta de la conciencia filosófica en la Argentina entre 1930 y 1960. No se van a exponer todas las tesis desarrolladas, con las que no coincidiríamos totalmente, pero sí se puede sostener que su propuesta de lectura parte de un ejercicio de filosofar con independencia de criterios y no se asimila al de un historiador de la filosofía que utiliza criterios externos para clasificarla. Por eso interesan especialmente sus claves de lectura en este trabajo.

Entre 1930 y 1960, Miguel A. Virasoro identifica cuatro grupos o direcciones en el pensamiento argentino, uno de los cuales hace referencia a filósofos que cuentan ya hacia 1930 con un pensamiento propio y personal; estos son Macedonio Fernández y Alberto Rougés. Del primero –al que califica como una “personalidad de excepción” y a quien ubica junto a Kierkegaard o Nietzsche– nos dice que “es uno de los exponentes más originales de nuestra filosofía”:

[...] su influencia ha sido sólo marginal y se ha hecho sentir más en el campo de la literatura [...] En cambio es casi desconocido por los filósofos, porque no han sabido asimilar su problemática

las ideas argentinas. *Cuadernos de filosofía*, nº 40, abril de 1994, pp. 115-116.

16 Virasoro es uno de los pocos interlocutores de Macedonio y con el cual hubo realmente intercambio filosófico de igual a igual. La lectura del libro *No todo es vigilia* aparece en la revista *Síntesis* en 1929 reseñada por Virasoro y aunque muchas cartas se han extraviado, dos de las publicadas en las *Obras completas* (volumen II) de Macedonio Fernández, revelan los intereses filosóficos que los unían, sin que por ello hubiera coincidencias en sus posiciones teóricas, pues mientras Macedonio hablaba de “almismo ayoico” y con esta categoría hacía una crítica radical al “yo”, Virasoro le decía en una carta que “todo mi ensayo no es más que un intento desesperado por reconstruir la unidad del yo [...]” (p. 345).

casi caótica, pero que quizás pueda llegar a constituirse en una de las rutas por donde la conciencia argentina deba aventurarse a la conquista de su intimidad¹⁷.

A estos comentarios y propuesta de periodización respondió con virulencia Adolfo Carpio¹⁸, proponiendo dos objeciones que tienen que ver con el tema que se está poniendo en cuestión. Interesa destacar algunas de las numerosas descalificaciones de distintos órdenes que Carpio hace a Virasoro. La primera es que ningún diagnóstico sobre la “conciencia filosófica” argentina puede tomarse en serio si propone a Macedonio Fernández como un “gran filósofo”. Según Carpio, “la simple referencia a Macedonio, puede hacernos dudar de la seriedad con que se ha escrito el artículo”, y pasa a criticar desde criterios totalmente “normalizados” las características que Virasoro le asignó a la filosofía de Macedonio Fernández.

Se entiende, entonces, que la segunda objeción que le hace al texto de Virasoro se construya en torno a ponderar y defender la figura de Francisco Romero, quien en el esquema filosófico propuesto tiene sólo una presencia marginal.

Pero, ¿qué sería ser portador de una concepción filosófica “seria”? Ya no se trata tan sólo de pensar en el juicio de Adolfo Carpio sobre Macedonio sino, de nuevo, en esos lugares comunes que la institucionalidad filosófica ha forjado históricamente. Tampoco se trataría de combatir la solvencia académica y el rigor argumentativo que supone la tarea del pensar filosófico. Pero como dice José Fernández Vega al referirse a la “seriedad filosófica”:

[...] sería un exceso de inocencia considerarla sólo como lo que pretende ser, un ideal abstracto. Porque ese ideal tiene también un uso distinto: es un operador político, un instrumento discriminador cuya finalidad es excluir del campo a quien pudiera imputársele no reunir esas cualidades¹⁹.

Ahora bien, como inicio de una polémica se debe decir que la respuesta de Carpio no prosperó, pero hay que reconocer que a

17 VIRASORO, Miguel Ángel. *Filosofía*. En: Argentina 1930-1960. Buenos Aires: Editorial Sur, 1961, pp. 278-279.

18 CARPIO, Adolfo. La filosofía en la Argentina (1930-1960) según el Dr. Virasoro. *Sur*, n° 275, marzo-abril de 1962, pp. 67-83.

19 Cfr. FERNÁNDEZ VEGA, José. La importancia de llamarse serio, *ADEF*, Revista de Filosofía, vol. XV, n° 2, noviembre de 2000, pp. 112-115. (El artículo forma parte de un dossier “La seriedad filosófica”).

diferencia de éste, Virasoro sí ha leído a Macedonio, cuya producción “caótica” –como él mismo la califica, y con una independencia de criterios respecto de las nuevas doctrinas– se caracteriza por poseer un “pensamiento personal”. “Personal”, en este caso, equivale a decir que posee un pensamiento propio, y “caótico” equivale a decir que se está ante un pensador no sistemático. Sin dudas, Virasoro supera en su esquema, aun cuando no del todo, una mirada meramente academicista y no busca “normalizar” el pensamiento macedoniano. Es en este sentido que su texto da lugar a una de las localizaciones críticas que interesa identificar en la recepción de la obra de Macedonio Fernández.

Dentro de los marcos de una teoría de la recepción, Jorge Dotti ha trabajado la presencia de Kant en la Argentina, superando, en parte, lo que solo era leído como meras influencias que los pensadores y filósofos argentinos mostraban en sus textos. Dotti analiza lo que denomina la profesionalización de la filosofía a través de los escritos de Rodolfo Rivarola, Alejandro Korn, y Juan B. Justo, todos contemporáneos a Macedonio Fernández, quien, para Dotti, es uno de los representantes de las “figuras de la ruptura”. El autor de *La letra gótica* señala:

No es en los sectores académicos donde la reacción antipositivista tuvo sus expresiones más resonantes, sino en el marco más amplio del campo intelectual de la época²⁰.

Asimismo, caracteriza la lectura que hace Macedonio Fernández de Kant como una “lectura poética”, librada de exigencias filológicas y de conocimiento disciplinario, remarcando, sin embargo, la función cultural que cumple la recepción de Kant en Macedonio:

El vanguardismo más radicalmente antipositivista o, mejor, directamente contrario a cualquier afirmación de una realidad distinta del mero aparecer de las representaciones, es propio no de un “filósofo profesional” universitario, sino (tal vez gracias a su independencia de las academias) de un escritor altamente significativo: Macedonio Fernández (1874-1952)²¹.

Este reconocimiento, sin embargo, no alcanza para explicar, por lo menos en el caso de Macedonio, cómo constituye o construye

20 DOTTI, Jorge. *La letra gótica. Recepción de Kant en Argentina, desde el romanticismo hasta el treinta*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras (UBA), 1992, p. 214.

21 DOTTI, Jorge. *La letra gótica*, Idem

la presencia de Kant en sus textos. En este sentido, importaría menos averiguar hasta qué punto Macedonio leyó bien a Kant que preguntarse, especialmente, por qué el filósofo de Königsberg se convirtió en un punto de tensión en sus textos.

¿De qué manera, entonces, se puede proceder en la lectura filosófica de la obra de un pensador sin caer en mutilaciones o juicios estrictamente “academicistas” que impidan apreciar la riqueza de un pensar? La propuesta se encamina a la necesidad de leer a Macedonio y a otros escritores y pensadores de otra manera; es decir, desinstitucionalizando la lectura, excediendo la mirada académica o, por lo menos, superando un concepto estrecho de lo que se entiende por filosofía.

Macedonio Fernández no sólo ha dado trabajo a la filosofía sino también a la literatura. ¿Han sido las mismas dificultades? Se podría responder que el obstáculo que opera en el ámbito filosófico se relaciona directamente con la “forma” del discurso, es decir, no tanto con el “contenido”²², pues en Macedonio se trata de cuestiones con las que la filosofía se ha relacionado desde siempre: la temporalidad, el sustrato de la conciencia, la vigilia y el sueño, la realidad, la problemática de la representación, la muerte, etc.

La incorporación de la ficción en sus ensayos filosóficos opera como un desestabilizador de algunos de los tópicos con los que la filosofía procede, es decir, con las categorías de verdad, realidad, transparencia, y produce una especie de descentramiento del texto, pues la ficción no tiene la función de ser algo exterior al texto mismo sino parte constitutiva de su discurso filosófico articulado, desde lo que podría denominarse “núcleos teóricos” que articulan su reflexión. Las adjetivaciones con las que se habla de su obra: “raro”, “extraño”, “ininteligible”, “inclasificable”, “atípico”, “loco”, “ex-céntrico”, entre otras, obedecen, en parte, a estas transgresiones de géneros que realiza el autor.

En el ámbito literario, por otro lado, no habría mayor inconveniente con la forma, pues, en este sentido, Macedonio Fernández es considerado un precursor o anticipador de nuevos paradigmas, pero su teoricismo en general es visto como la presencia de un componente filosófico en sus escritos que excede lo específico de ese ambiente²³.

22 Utilizamos los términos “materia” y “forma” en el sentido de significado y significante que pueden aplicarse al discurso filosófico.

23 La figura del filósofo o el metafísico, en general, siempre estuvo presente en las referencias a Macedonio Fernández realizadas por sus contemporáneos y amigos vinculados a la literatura y al arte. Incluso en la década del veinte, cuando

Entonces, ¿estaríamos en condiciones de establecer cuáles son las reglas a partir de las cuales los enunciados se convierten en filosóficos? ¿Cuándo un texto comienza a pertenecer al género filosófico? ¿Se puede definir a la filosofía y a lo filosófico de manera unívoca? ¿Qué posiciones tomar frente a textos que tratan problemas filosóficos pero cuya forma se resiste al texto filosófico ejemplar? ¿La transgresión en los géneros discursivos ocupa el lugar de una estrategia o cumple la función de otorgar y luchar por dar sentido al discurso más allá de su significación?

No se busca responder proponiendo nuevos casilleros para ubicar a los inubicables. Si hay un esfuerzo –con intención sistemática– en explorar algunos lugares buscando y proponiendo nuevos recorridos o, en todo caso, nuevas miradas para caminos ya abiertos, es en función de acercarnos a los itinerarios de un pensador con prácticas descentradas. Hasta ahora se trató de dar algunos datos acerca de cómo se constituye el espacio académico universitario en la Argentina, las fronteras que su institucionalización supuso y las nuevas reglas con que vino acompañada. De hecho, este marco fue un impulso a repensar los criterios que han regulado la mirada historiográfica de nuestro pasado filosófico, de la mano de Macedonio Fernández.

El no interrogar directamente los criterios desde donde se postula la historiografía filosófica, sino hacerlo a partir de una figura concreta, como es el caso de Macedonio Fernández, nos ha puesto frente a límites específicos del ideario historiográfico. ¿Cómo se incluye o excluye a un filósofo, a un pensador, a un escritor en la historia? ¿Qué tipo de producción se convierte en requisito para su incorporación? ¿Cuáles son las zonas de presencia/ausencia que habitan filósofos atípicos, es decir, aquéllos que si bien no quedan fuera, tampoco están adentro? En el campo de la historia, Giovanni Levy habló de la figura del “excepcional normal”, precisamente buscando dar una

Macedonio Fernández tuvo una presencia activa en los grupos vanguardistas, éstos nunca dudaron en considerarlo el filósofo del grupo. Evar Méndez, cuando hace referencia a los colaboradores permanentes de la Revista *Martín Fierro* (1924-1927), dice que también hay filósofos, en alusión directa a Macedonio Fernández. Anderson Imbert en su *Historia de la literatura hispanoamericana* llama a Macedonio Fernández “el loco” en relación a un grupo de escritores especializado en lo “anormal” y dice que si bien por su edad pertenece a la generación de los nacidos entre 1865 y 1880, por sus publicaciones pertenece a la generación posterior “por la fascinación que su locura metafísica ejerció, entre los bromistas de vanguardia...”. México: FCE, 1954, p. 242. Néstor García Canclini lo llama “el fundador”, en referencia a sus tesis literarias (1972), y podríamos seguir dando referencias sobre este tema.

respuesta a este último aspecto que hemos señalado, es decir, sobre la zona que habitan los inclasificables.

Pero no es la idea seguir avanzando en esa dirección. La cuestión no se dirime en tratar de encontrarle ubicación a Macedonio, sino en hacer de su "desubicación" una instancia para reflexionar en torno a las coordenadas sobre las que se organiza el ejercicio del filosofar. Si se piensa en términos de un rompecabezas del campo filosófico, la tarea no busca concentrarse en buscar la pieza que falta para incorporar a Macedonio, sino en advertir en el hueco los límites y posibilidades de un dibujo.

No es nada nuevo que con los términos "filosofía" y "filósofos" no siempre se entienda lo mismo. La filosofía, en algunos casos, se ha identificado con un "sistema", o con "intuiciones originarias", o con "problemas", o con "programas", o con "temperamentos". En fin, no interesa buscar un sustrato, en cierto modo, estable del quehacer filosófico, sino también ver sus fugas, sus descentramientos, una filosofía que lo sea en función de la vida, o una antifilosofía, si sólo se define a la filosofía desde la institución académica.

La génesis de los textos filosóficos no obedece a un proceso natural; hay imposiciones, elusiones, alusiones. Lo filosófico, más que una cualidad, es también las diferentes formas en que nos relacionamos con los textos, con lo escrito, qué hacemos con lo dicho y cómo reconstruimos lo no-dicho. En este sentido, Macedonio Fernández es un punto de fuga a muchos lugares comunes, pero al mismo tiempo puede ser un ancla para pensar la filosofía en la Argentina.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CARPIO, Adolfo. La filosofía en la Argentina (1930-1960) según el Dr. Virasoro. *Revista Sur*, nº 275, marzo-abril de 1962, pp. 67-83.

DERRIDA Jacques. *Kant: El conflicto de las Facultades*. En: La filosofía como institución, Barcelona: Ediciones Juan Garnica, 1984.

DOTTI, Jorge. *La letra gótica. Recepción de Kant en Argentina, desde el romanticismo hasta el treinta*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras (UBA), 1992.

FERNÁNDEZ, Macedonio. *Museo de la novela de la Eterna*, Selección, prólogo y cronología de César Fernández Moreno. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1982.

FERNÁNDEZ VEGA, José. En el (con)fin de la historia. Carlos Astrada entre las ideas argentinas. *Cuadernos de filosofía*, nº 40, abril de 1994, pp. 115-116.

----- La importancia de llamarse serio, *ADEF*, Revista de Filosofía, vol. XV, nº 2, noviembre de 2000, pp. 112-115.

RAMAGLIA, Dante. *Crisis de la modernidad y constitución de la filosofía. El diferendo positivismo-antipositivismo en Ingenieros y Korn*. En: BIAGINI, Hugo y ROIG, Arturo Roig (directores). *El pensamiento alternativo en la Argentina del siglo XX*, Tomo I: Identidad, utopía, integración (1900-1930). Buenos Aires: Biblos, 2004, pp. 123-140.

ROIG, Arturo Andrés. *El espiritualismo argentino entre 1850 y 1900*. Puebla: Cajica, 1972.

----- *Filosofía y Universidad*. En: La Universidad hacia la democracia. Bases doctrinarias e históricas para la constitución de una pedagogía participativa. Mendoza: EDIUNC, 1998.

ROMERO, Francisco. *Palabras a García Morente*. Buenos Aires: 1935.

----- *Sobre la filosofía en América*. Buenos Aires: Editorial Raigal, 1952.

SCHOPENHAUER, Arthur. *El mundo como voluntad y representación*. Buenos Aires: Biblioteca Nueva, 1942.

VIÑAS, David. *Literatura argentina y realidad política: de Sarmiento a Cortázar*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1971.

VIRASORO, Miguel Ángel. *Filosofía*. En: *Argentina 1930-1960*. Buenos Aires: Editorial Sur, 1961, pp. 278-279.

Recibido: Diciembre 2010

Aprobado: Febrero 2011

LA IZQUIERDA MODERNISTA EN LA ARGENTINA. EL DISCURSO ESTÉTICO DE MANUEL UGARTE Y ALBERTO GHIRALDO

Marcos Olalla¹

Universidad Nacional de Cuyo, Argentina
marcosolalla@hotmail.com

RESUMEN

La obra de los escritores de la generación del 900 Manuel Ugarte y Alberto Ghirardo constituye una expresión significativa del cruce entre los campos del poder y el campo cultural. Sus respectivas formas de militancia en la izquierda argentina de principios del siglo XX auspiciaron una reinterpretación del modelo estético modernista. Analizamos los tópicos en los que se explicitan aquellos cruces e indagamos acerca de la posible especificidad de su discurso estético.

Palabras clave

Manuel Ugarte, Alberto Ghirardo, izquierda modernista, Argentina, discurso estético.

ABSTRACT

The work of writers from the nineteen hundreds such as Manuel Ugarte and Alberto Ghilardo constitute a significant expression of the cross between the field of power and that of culture. Their respective forms of militancy in the Argentinean left of the early 20th century brought about a re-interpretation of the modernist esthetic model. We propose to analyze the topics in which those crosses are explicit and to enquire into the possible specificity of the esthetic discourse.

Key words

Manuel Ugarte, Alberto Ghilardo, modernist left, Argentina, esthetic discourse

1 Doctor en Filosofía, profesor adjunto de Introducción a la Filosofía en la Facultad de Derecho de la Universidad Nacional de Cuyo e investigador asistente de CONICET.

Aunque, como alude el título, nuestro trabajo refiere a un *corpus* literario, consideramos que el discurso estético del modernismo impregna de modo intenso la producción ideológica de un vasto sector del campo cultural argentino *grosso modo* entre 1890 y 1920. Las tomas de posición en dicho campo respecto de la estética del modernismo se encuentran ligadas a modelos específicos de narración de la historia nacional y continental, vector auspiciado por la naturaleza misma de un movimiento literario que se autoconcibe como instancia fundacional en la empresa de dar voz a la especificidad de la cultura latinoamericana. La posibilidad, en tanto, de este motivo histórico autorreferencial, se esboza sobre la forma esteticista de un lenguaje que se presume como desalienado de los intereses políticos. Este paso de la figura del letrado a la del intelectual en la cultura latinoamericana, trátase del *corpus* de que se trate, constituye un elemento clave en la configuración ideológica del periodo, puesto que produce un novedoso lugar de enunciación para la interpretación de la coyuntura histórica que incluye una cierta filosofía de la historia. Esta última puede convertirse en una dimensión analítica clave que nos permite dar cuenta de la especificidad en el discurso estético modernista de las inflexiones desarrolladas por autores que mantuvieron una explícita militancia de izquierda.

Manuel Ugarte (1875-1951), escritor vinculado al Partido Socialista y a la defensa de la unidad latinoamericana frente al avance de la amenaza imperialista encarnada por la política exterior de Estados Unidos y Alberto Ghirardo (1875-1946), el más destacado de los intelectuales anarquistas argentinos, son autores que expresan cabalmente las aspiraciones estéticas de la “generación de Darío”², sin que ello obste para que, urgidos por su militancia política, debieran tomar distancia respecto de buena parte del sistema “rubendariano”³. David Viñas ubica a estos autores en “la extrema izquierda” del campo cultural argentino de principios del siglo XX en su clásico estudio sobre la historia política de la literatura de dicha nación⁴, pero sin caracterizar el modo como dicho posicionamiento incide en el discurso estético de los autores. Por el contrario, la operación crítica de Viñas tiende a señalar los rasgos comunes al

2 GOIG, Cedomil. Generación de Darío. Ensayo de comprensión del modernismo como una generación. *Revista del Pacífico*, N° 4, 1967.

3 Cfr. JITRIK, Noé. *El sistema modernista (o rubendariano)*. En: SCHULMAN, Iván (ed.), *Nuevos asedios al modernismo*. Madrid: Taurus, 1987.

4 VIÑAS, David. *Literatura argentina y realidad política. De Lugones a Walsh*. Buenos Aires: Sudamericana, 1996, pp. 18-19.

registro discursivo de esta generación de escritores como un dato ciertamente contradictorio⁵. La filiación modernista de Ugarte y Ghirardo, cruzada oportunamente por sus respectivas prácticas políticas, señala un núcleo problemático significativo para examinar los diversos modos de representación del sentido mismo de las prácticas, incluidas las desarrolladas en el orden simbólico.

El modo de inscripción de la referencia histórica modernista en una concepción de la historia formulada en clave emancipatoria nos permite articular la diversidad de tópicos y tensiones inherentes a lo que consideramos las especificidades del discurso estético de la izquierda modernista en la Argentina.

Tópicos

1. El latinoamericanismo como universalismo en Manuel Ugarte

La muy prolífica obra del autor argentino ha sido en mayor medida tematizada en relación con su actividad de publicista de la unidad latinoamericana⁶. Nuestra atención, aunque da cuenta de este tópico de su producción, se dirige hacia aquellos textos en los que problematiza los modos de articulación posibles entre política y literatura.

La primera evidencia de la resignificación de la referencia histórica modernista es de orden genológica y se plasma en cierta autorrestrictividad de su producción literaria al ensayo, orgánica con el reconocimiento de dicho género como expresión cultural de sentido crítico-político. Esto no impide, sin embargo, el desarrollo en el escritor argentino de una afirmación de la condición política de la literatura en el marco de otras formas discursivas. Ugarte intenta asumir la urgencia histórica de consumir la integración latinoamericana frente al fenómeno del imperialismo, en cuyo orden de cosas la explicitación

5 Esta línea de lectura puede percibirse en la tematización del modernismo hispanoamericano por parte de filósofos y críticos adscriptos a los estudios subalternos, aunque con un grado mayor de sofisticación teórica, y por motivos epistemológicos más que estrictamente políticos. Destaca en tal sentido el trabajo de Santiago Castro Gómez, *Crítica de la razón latinoamericana*, Barcelona, Puvill, 1996, 142 ss.

6 Cfr. GALASSON, Norberto Galasso. *Manuel Ugarte*. Buenos Aires: Editorial Universitaria, 1974 y *Manuel Ugarte: un argentino "maldito"*. Buenos Aires: Ediciones del Pensamiento Nacional; MARIANETTI, Benito. *Manuel Ugarte. Un precursor en la lucha emancipadora de América Latina*. Buenos Aires: Sílabo, 1976; BARELA, Liliána. *Vigencia del pensamiento de Manuel Ugarte*. Buenos Aires: Leviatán; MAÍZ, Claudio. *Imperialismo y cultura de la resistencia. Los ensayos de Manuel Ugarte*. Córdoba: Corredor Austral-Ferreira, 2003.

de un programa político impediría cualquier rodeo. Esta percepción constituye el fondo de la producción ugartiana posterior a 1910, año en el que comienza su labor como promotor de la unidad política de América Latina. Claudio Maíz ha vinculado correctamente esta precedencia del ensayo sobre otros géneros en función de su invocación de una modalidad particular de autoconciencia política con una tradición antiimperialista y anticolonialista de importante presencia en Hispanoamérica y que da cuenta de la inescindible articulación entre modernidad e imperialismo. En este escenario el *locus* de una tradición que se enuncia desde la periferia se configura como “cultura de la resistencia”. La presencia de una filosofía de la historia, la reacción antiimperialista como interpretación alternativa de la historia y la promoción de la integración en clave nacionalista, constituyen los tópicos de la señalada cultura. La afirmación de una común identidad hispanoamericana es el patrón de un discurso que se construye en los múltiples vértices que resultan de los cruces entre la emergencia del imperialismo norteamericano y los efectos del proceso de modernización capitalista en América Latina, con el desarrollo de un programa estético político de vocación continentalista, alternativo a las direcciones hegemónicas de aquel proceso. Este programa se construye como parte de una trama que lo acerca a expresiones como el americanismo literario, el arielismo y el modernismo⁷.

En esta dirección, sostenida sobre la base de una concepción política de lo literario, avanza Ugarte en la distinción de un registro normativo de tal discurso que incide fuertemente en su comprensión del modernismo hispanoamericano, y con ello, de su propia filiación⁸. La determinación de las condiciones históricas de producción, así

7 Cfr. MAÍZ, Claudio. *op. cit.* El corpus ensayístico de Manuel Ugarte tiene por objeto la cuestión de la unidad latinoamericana y problemáticas afines como la de la identidad nacional y continental. Cfr. UGARTE, Manuel. *El porvenir de la América Latina*. Buenos Aires: Indoamérica, 1953; *Mi campaña hispanoamericana*. Barcelona: Cervantes, 1922; *La patria grande*. Madrid: Editorial Internacional, 1922; *El destino de un continente*. Madrid: Mundo Latino, 1923; así como su obra póstuma *La reconstrucción de Hispanoamérica*. Buenos Aires: Coyoacán, 1961. La primera edición de *El porvenir...es* de 1910 y llevaba por título *El porvenir de la América española*, modificado en las futuras reediciones.

8 La postulación de este modelo de comprensión de lo literario colisiona con la corriente dominante de la estética modernista, con su matriz dariana, e instala a esta modalidad de articulación como un problema cuyas formas de resolución no siempre resultaron exitosas. Cfr. EHRLICH, Laura. Una convivencia difícil. Manuel Ugarte entre el modernismo latinoamericano y el socialismo. *Políticas de la Memoria*, N° 6/7, Buenos Aires, 2007.

como de la función simbólica que la literatura expresa en relación con tales condiciones, permite a Ugarte delinear una reinterpretación de la autonomía del campo literario. Para el argentino este logro del modernismo, lejos de constituir el resultado de la indiferencia estética respecto de lo político, es su principal recurso crítico. Es la fuente de autoridad para promover el cuestionamiento radical del orden de cosas político⁹.

Por lo mismo, la literatura es una forma de “arte social”¹⁰ profundamente ligado a la emergencia de formas nuevas de subjetividad. La categoría de “originalidad” resulta en este campo un criterio para el establecimiento del carácter progresista o retardatario de las particulares expresiones del discurso literario. La historicidad en este planteo es tematizada a partir de un esquema que permite discriminar modernismos¹¹. Es decir, si el rechazo del imaginario burgués constituye un lugar común del discurso modernista hispanoamericano¹², su resolución: hacia atrás, en la afirmación de una subjetividad aristocratizante¹³, o, hacia adelante, como expresión

9 En nuestro trabajo “Crítica y autonomía. El dilema de la literatura modernista en América Latina”, en *Estudios de filosofía práctica e historia de las ideas*, Nº 5, 2004, hemos caracterizado la evidente tensión en la obra crítica de Ugarte entre la percepción de la legitimidad enunciativa ligada a la autonomía del campo cultural y su deseo de expresar aspiraciones que se presumen demandas populares.

10 UGARTE, Manuel. *El arte y la democracia*. Valencia: Sempere, 1905, 13 ss.

11 Según Tony Pinkney ésta era la motivación que orientó los últimos trabajos de Raymond Williams antes de su muerte. La atribución de un potencial crítico a la caracterización de los efectos retóricos del modernismo en términos de la concepción de la historia delineada es homologable a la expectativa ugartiana de dotar a la cultura latinoamericana de un índice preciso de análisis cultural. Cfr. PINKNEY, Tony. *Modernismo y teoría cultural*. En: WILLIAMS, Raymond. *La política del modernismo. Contra los nuevos conformismos*. Buenos Aires: Manantial, 1997.

12 Cfr. GUTIÉRREZ GIRARDOT, Rafael. *La literatura hispanoamericana de fin de siglo*. En: IÑIGO MADRIGAL, Luis. *Historia de la literatura hispanoamericana*, Tomo II. Madrid: Cátedra, 1987 y CALLINESCU, Matei. *Cinco caras de la modernidad*. Madrid: Tecnos, 1991.

13 En 1902 Rubén Darío prologó la obra de Manuel Ugarte *Crónicas del bulevard*, París, Garnier. Allí afirmaba: “Hemos asistido juntos a reuniones socialistas y anarquistas. Al salir, mis ensueños libertarios se han encontrado un tanto amonados... No he podido resistir la irrupción de la grosería, de la testaruda estupidez, de la fealdad, en un recinto de ideas, de tentativas trascendentales [...] No, no he podido resistir... Y, sin embargo, Ugarte, convencido, apostólico, no ha dejado de excusarme esos excesos, y se ha puesto hasta de parte del populacho que no razona, y me ha hablado de próxima regeneración, de universal luz futura,

orgánica a formas de emergencia de subjetividades subalternas¹⁴, constituye un enclave analítico fundamental para delinear en sentido historicista una genealogía de la producción literaria progresista latinoamericana¹⁵. Por otra parte, dicha genealogía habilita en Ugarte la consideración de las proyecciones políticas de la vanguardia literaria¹⁶. Todavía no precisados para entonces los lineamientos en función de los que se atribuye esta condición a movimientos literarios

-
- de paz y trabajo para todos, de igualdad absoluta, de tantos sueños... Sueños”, p.IV-V. Esta afirmación describe los extremos en los que se despliega la tensión entre la convicción libertaria ugartiana y los recursos discursivos ofrecidos por la “generación de Darío” para representar la coyuntura de inicios del siglo XX. La aspiración deconstructiva del modernismo dariano se topa frente a los efectos sociales y políticos de la operación semiológica que propugna. En virtud de lo cual retrae su *locus* hacia una modalidad aristocrática de diferenciación.
- 14 Utilizamos el concepto de subalternidad en sentido gramsciano para referirnos a grupos subordinados en cualquier orden hegemónico de que se trate. Cfr. LACLAU, Ernesto y MOUFFE, Chantal. *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2004.
- 15 En otro trabajo hemos caracterizado las diferencias en la modalidad de inscripción del rol intelectual en la historia a principios del siglo XX en Argentina. Distinguimos allí tres matrices —la positivista, la espiritualista y la historicista. Ugarte constituiría una manifestación de esta última comprendida como la capacidad de representación del curso emancipatorio de la historia en el reconocimiento de demandas de sujetos subalternos, cuya forma específica de subalternidad es examinada por su permeabilidad a la articulación con otros demandas de la misma naturaleza. Cfr. OLALLA, Marcos. El intelectualismo en la caracterización sociológica de Manuel Ugarte sobre América Latina. En: *Araucaria*, N° 17.
- 16 La concepción política de la literatura funge así como fundamento de un examen fuertemente restrictivo de las novedosas formas literarias en función de la modalidad de prácticas que resultan interpeladas por el discurso literario. Así se explica el uso de categorías como “intoxicación” en el marco de un discurso que recupera la metáfora médica para representar las que presume formas inorgánicas de manifestación literaria respecto del curso progresista de la historia. Esta posición es desarrolla por Ugarte en su libro de 1906 *Enfermedades sociales*, Valencia, Sempere. Su percepción del modernismo, en tanto, resulta más matizada. La crítica se dirige ahora a su eventual incapacidad para desbordar las formas de su influencia simbolista y parnasiana. Por lo mismo, la configuración particular de dicha influencia constituye un momento liberador respecto de la tradición literaria, pero exigiría ser superado por un modo americano de “originalidad”. Cfr. UGARTE, Manuel. *La joven literatura hispanoamericana*. París: Armand Colin, 1906; *Burbujas de la vida*. París: Ollendorf, 1908 y *Las nuevas tendencias literarias*. Valencia: Sempere, 1908.

de fines de la década de 1920, su función, sin embargo, se encuentra latente en un contexto signado por la conquista de la autonomía del campo literario. Afirmar el escritor:

Todas las generaciones, todos los pueblos han esperado con ansiedad un poeta que traduzca la mentalidad de su tiempo y haga vivir en la frase lo que borbotela en las fibras de la colectividad [...] Porque hay pensamientos colectivos que se extinguen en el misterio, como flores que el tiempo mata sin que nadie las haya visto¹⁷.

Para Ugarte la criticidad asumida por posicionamientos culturales de vanguardia revela su orientación ideológica si las formas de subjetividad afirmadas se hallan referidas a expresiones internas o externas al propio campo literario. Es decir, se trata de articular la autoridad ganada en el proceso de autonomización con aquellas formas de emergencia subjetiva que expresan en sentido subalterno la dialecticidad de la historia. Así la “clase obrera”, o también “Latinoamérica” son categorías que ponen de manifiesto una forma de “exterioridad” al campo literario en función de la cual los discursos estéticos revelan su irrecusable materialidad.

La necesidad de comprender la historia con un sentido estructural induce a Ugarte a sostener la organicidad de la estética naturalista con la vocación antiimperialista de un discurso orientado a la promoción de la integración latinoamericana. El naturalismo posee en Ugarte una inflexión paradójica que lo historiza. A la par de su admiración por la figura de E. Zola en virtud de su actuación en el asunto Dreyfus, hecho que sintomatiza dicho vínculo, Ugarte encuentra en la particular modulación estética del naturalismo la disolución del potencial deshistorizador del psicologismo¹⁸. El registro naturalista

17 UGARTE, Manuel. *Visiones de España*. Valencia: Sempere, 1904.

18 Ugarte desarrolla este tópico en su examen de las novelas sociales de Vicente Blasco Ibáñez *El intruso* (1904) y *La bodega* (1905). El reconocimiento de la potencialidad política del naturalismo se comprende para Ugarte en la configuración de una función diagnóstica cuya descripción se despliega sobre claros contornos objetivistas, en un movimiento que tiende a sobredeterminar la autoridad del discurso científico en el literario. Pero también, destaca de Blasco Ibáñez una cierta dinamicidad estatuida por su incorporación de una convicción escatológica en la narración, puesto que la politicidad de la producción literaria se juega, para el argentino, en la capacidad para reconocer el *corpus* de representaciones que permita articular las condiciones de una cultura nacional capaz de habilitar el curso progresista de la historia. Cfr. UGARTE, Manuel.

libera las posibilidades para la elaboración de una “estética objetiva”. Si su percepción de la relación entre las proyecciones estéticas del naturalismo —pero también del realismo— y la concepción de una literatura comprometida constituye un dato relevante del pensamiento ugartiano, su aporte fundamental consiste en promover, sobre este fondo, un discurso crítico y moralizador¹⁹. En este orden su discurso estético se afirma como el establecimiento de esquemas de evaluación del carácter orgánico de las producciones culturales respecto de las proyecciones progresistas del curso histórico. La emancipación humana funciona entonces como principio de una “poética teórica”²⁰ de matriz historicista.

La impronta libertaria incorporada por el pensamiento estético de Ugarte impregna su producción crítica. En este campo su esfuerzo historizador se halla orientado en una dirección reformista adquirida a partir de su filiación socialista²¹. Sin embargo, el carácter nacional de sus ideas libertarias moviliza aquel discurso hacia la manifestación de una forma particular de realismo político, más atento a la efectiva construcción de hegemonía —en línea con la promoción de una democratización garantizada por el acceso de la clase obrera a dicho ámbito—, que al impulso de una revolución proletaria²². La categoría de “democracia”²³ resulta

Burbujas de la vida, op. cit., 150 ss.

- 19 Hemos analizado la serie de tensiones que se hallan configuradas en el dispositivo moralizador desplegado por Ugarte en nuestro estudio “La literatura nacional en la crítica de Manuel Ugarte”, en Clara Jalif de Bertranou (comp.), *La Argentina en el espejo 1900-1950. Sujeto, nación y existencia en el medio siglo (1900-1950)*. Mendoza: Ediunc, 2006.
- 20 Tomamos este concepto del trabajo de PEÑAFORT, Eduardo. *Manuel Ugarte en el fin de siglo. La puesta en discurso de la subjetividad en el Fin de siglo*. En: PAYERAS GRAU, María y FERNÁNDEZ RIPOLL, Luis Miguel. *Fin(es) de siglo y modernismo*. Palma: Universitat de les Illes Balears, 2001.
- 21 Cfr. Manuel Ugarte, *El arte y la democracia*, op. cit.
- 22 Como señaláramos sobre el concepto de subalternidad que utilizamos, entendemos la hegemonía, en línea con los estudios del filósofo político argentino Ernesto Laclau, como un orden de cosas instaurado por una determinada cadena equivalencial de demandas no satisfechas precedentemente por los recursos sistémicos de los que dispone el orden vigente. Cfr. LACLAU, Ernesto. *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005.
- 23 “La violencia sólo resulta en nuestro siglo una forma anticuada de la energía y la vitalidad social [...] El horizonte se ha ensanchado de tal suerte que ya no son posibles los procedimientos de otras épocas. Una gran masa autóctona, antes pasiva y alejada de la vida nacional, y una inmigración copiosísima que aumenta en proporciones formidables, se han incorporado más o menos directamente a la

aquí un operador semántico que condensa su interés historizador. Al mismo tiempo que no renuncia al reconocimiento de la lucha de clases como horizonte de comprensión histórica, caracteriza en clave “realista” su despliegue. El escritor argentino propugna la paulatina incorporación de los grupos subalternos al orden de una legalidad democráticamente legitimada. Por su parte, la vinculación propuesta por Ugarte entre prácticas sociales y producciones culturales se halla presente en el origen de su vocación hispanoamericanista. En efecto, la misma es resultado de la comprensión coyuntural de la situación de América Latina frente al avance del imperialismo norteamericano²⁴.

El desarrollo de estrategias discursivas de resistencia frente a las orientaciones de la modernización capitalista de América Latina conduce a Ugarte a la consideración de la “originalidad” de la producción cultural latinoamericana. Sin embargo, lejos de presentar un lenguaje esencialista como condición de una expresión discursiva evaluada en términos de autenticidad, vislumbra la articulación política de la autonomía del campo literario con la efectiva emancipación económica y política de América Latina.

A medida que se expande el pensamiento y se unifica la atmósfera de las diferentes repúblicas, a medida que la ilustración se difunde y surgen hombres de tendencias altas, a medida que nos damos cuenta de nuestra situación general y de los intereses finales, empieza a surgir un alma colectiva, una conciencia continental, que añade una cúspide en el escalonamiento de nuestros patriotismos y crea algo así como un sentimiento nacional nuevo que, elevado por encima de los odios provinciales, resulta lógicamente de la identidad de historia, lengua y origen, casi tanto como de la inferioridad en que se encuentra aisladamente cada uno de los Estados ante las posibles acechanzas del imperialismo²⁵.

La originalidad de las producciones culturales latinoamericanas constituye una herramienta política capaz de horadar desde un registro simbólico el orden hegemónico. Mientras la caracterización romántica

política y a la opinión, dando mayor estabilidad a las instituciones y dificultando los vuelcos del individualismo exasperado. De suerte que no está lejano el día en que podamos saludar aquí y allá el advenimiento solemne de una democracia integral”. Manuel Ugarte, *El porvenir de la América Latina*, Buenos Aires, Indoamérica, 1953, 126.

24 Cfr. Manuel Ugarte, *El destino de un continente*, op. cit.

25 UGARTE, Manuel, *El porvenir de la América Latina*, op. cit, 39.

del americanismo postula condiciones ontológicas de tematización literaria, Ugarte reinscribe tales coordenadas en el orden de lo político, como recurso para una desfundamentación de la consagración cultural de una tradición que justifica el orden político vigente.

Sobre el fondo de esta resignificación de las categorías tradicionales en torno de las cuales se despliegan las representaciones de la identidad latinoamericana el escritor, aunque comparte el sesgo exclusivista de la enunciación modernista —instancia que abre un universo de tensiones significativas al interior de su discurso—, concibe su rol de intelectual en clave martiana como agente de un proceso cuyo decurso histórico resulta interpelado por su capacidad de incorporación de demandas provenientes de las víctimas de la modernización capitalista. La estructura categorial del discurso de Ugarte sobre la configuración sociológica de América Latina²⁶ permite una reconsideración del sentido intelectualista de la producción literaria modernista. La perspectiva historicista con la que describe la composición social del continente constituye la matriz teórico-ideológica de un discurso que se esfuerza en enhebrar su condición libertaria con el postulado de una función epistémica para el discurso intelectual. La especificidad configurada en su discurso puede describirse como una concepción de la historia en cuyo curso la racionalidad debe comprenderse como la capacidad humana de crear los dispositivos necesarios para el reconocimiento de las formas emergentes de subjetividad. Aun cuando esta perspectiva comparte las prerrogativas de una enunciación intelectual que presume su capacidad para determinar el sentido de la historia²⁷, intenta reconocer su dimensión dialéctica.

26 El análisis ugartiano sobre la estructura social social de América Latina es desarrollado en todo su *corpus* ensayístico, pero su obra más sistemática es *El porvenir de la América Latina*, op. cit.

27 “[H]ay un tejido de realizaciones mentales y de fórmulas prácticas que pueden atenuar la desorientación o favorecer el empuje de los que acuden a las tierras nuevas en busca de posible bienestar. La inmigración no debe continuar siendo entre nosotros una cosa informe. Es uno de los hechos más culminantes de la vida sudamericana y tiene que imponerse por lo tanto a la atención colectiva, suscitando un gran movimiento de refundición y equilibrio”. Ibid, 39. El uso de conceptos como “tejido”, “fórmula”, “informe”, “refundición” o “equilibrio” revela la pretensión ugartiana de asignar un rol político a los intelectuales latinoamericanos por cuanto representan un sentido de la complejidad sólo decodificable en el lenguaje de aquellos. El énfasis del escritor en la posibilidad de ofrecer una interpretación adecuada de las proyecciones del proceso histórico, si bien acentúa la modulación intelectualista, configura una respuesta que explicita la vocación política de la literatura y de la ciencia, así como también

En su despliegue los sujetos que expresan alguna forma de subalternidad resultan incorporados como agentes del porvenir. La negatividad instalada por las demandas de tales sujetos en el desarrollo del curso histórico constituye un expediente determinante para garantizar la universalidad de una determinada manifestación epocal. Esta última dirección es la seguida por Manuel Ugarte y, en cierta medida, lo distingue de la corriente dominante de la generación novecentista por cuanto intenta dotar de historicidad a aquel universalismo. Si un amplio sector de sus contemporáneos caracteriza la experiencia transhistórica del arte como fundamento de una universalidad de la que resultan develadores, Ugarte comprende aquella dimensión como una consecuencia de la articulación histórica de las efectivas manifestaciones de los grupos subalternos, de la que su representación estética constituye una cierta decodificación. La función epistémica así configurada, al mismo tiempo que perfila la figura del intelectual libertario, asegura por esta vía una cierta especificidad a su enunciación respecto de los discursos que circulan al interior del propio campo intelectual, pero también de los que lo hacen en el campo del poder.

El modernismo opera en América Latina como la expresión orgánica de los agentes del campo cultural frente a los cambios producidos por el proceso de modernización capitalista²⁸. La relocalización del discurso letrado en un contexto de derrumbe del mecenazgo estatal exige una rehabilitación novedosa de la autoridad literaria. En este orden de cosas la autonomía del campo literario al tiempo que ofrece la sustancia de aquella rehabilitación en términos de cierta independencia intelectual opera como fuente para la postulación de algunas prerrogativas discursivas. Las condiciones simbólicas de la efectiva evolución de aquellas se configuran en torno de un esfuerzo de distanciamiento del autor respecto del público lector²⁹. La incorporación de un importante sector de la

constituye un aporte desde este específico *locus* de enunciación para el problema del imperialismo.

28 Cfr. Ángel Rama, "La modernización literaria latinoamericana (1870-1910)". En: RAMA, Ángel. *La crítica de la cultura en América Latina*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, selección y prólogos de Saúl Sosnowski y Tomás Eloy Martínez, 1995.

29 La constitución de un público burgués cuya deliberada impostura "cultura" es de algún modo satisfecha por las crónicas periodísticas de los intelectuales modernistas, permite, por un lado, profundizar la ampliación de un público al precio del reconocimiento por este último del carácter no masivo del arte, mientras que, por otro lado, posibilita la confrontación con otros discursos

sociedad latinoamericana al universo de cultores de la literatura de la hora es para los modernistas tanto el escenario que hace posible su pervivencia económica como el objeto de su invocada diferencia en cuanto escritores. Frente a la dirección estetizante que promueve la sacralización de lo literario del segmento dominante del modernismo Ugarte se esfuerza por inscribir a la literatura en el orden de aquellos recursos políticos que promueven la ampliación de la esfera pública³⁰. En 1927 Manuel Ugarte escribe desde Francia una crónica referida a la profusión de la telegrafía sin hilo como instrumento, entre otras cosas, para la reproducción musical. El conflicto supuesto en la pérdida del sentido aurático de la ejecución musical produce, sin embargo un desplazamiento paradójal:

Los teatros y las salas de concierto quedan para la plebe que no tiene orejas de largo alcance: La distinción y el snobismo consisten en decir, como en las épocas en que los grandes señores hacían venir a los cómicos a sus palacios: —Yo no voy a las fiestas; las fiestas vienen a mi casa cuando las invito [...]

Pero el espíritu moderno tiende a la igualdad en todos los órdenes, más que por la fuerza de las teorías, por imposición de factores económicos y sociales que nadie puede contrarrestar. Y la telegrafía sin hilos, acabará por ser, como el teléfono, un resorte familiar, dentro de la vida cotidiana, que transforma en gestos vulgares, cuanto hubiera pasado por brujerías en otros siglos³¹.

2. Alberto Ghiraldo. La dimensión trágica del intelectual anarquista

La obra de Alberto Ghiraldo, el intelectual anarquista más importante de las primeras décadas del siglo XX en la Argentina, constituye un documento insoslayable en todo análisis de los

también emergentes en el ámbito público. Esta dinámica de ampliación y diferenciación de los discursos delinea el curso de la recomposición de la autoridad letrada por cuanto es promovida “una desacralización de la cultura en la esfera pública y... una nueva sacralización de la poesía en el gabinete del escritor”. MONTALDO, Graciela. *La sensibilidad amenazada. Fin de siglo y modernismo*. Rosario: Beatriz Viterbo, 94.

30 Cfr. OLALLA, Marcos. *Modernismo y esfera pública en la Argentina. Socialismo y literatura en Leopoldo Lugones y Manuel Ugarte*. En: ARPINI, Adriana (coord.). *Espacio público, conflictividad y participación. Reflexiones desde América Latina*. Mendoza: CETyL, 2005.

31 UGARTE, Manuel. *La vida inverosímil*. Barcelona: Maucci, 1927, p. 130.

anclajes ideológicos específicos de la estética modernista en virtud de su inscripción en un discurso libertario de tono programático. Su producción literaria y crítica despliega diversos dispositivos de historización de la obra literaria que permiten caracterizar un registro específico de resolución de su filiación estética modernista y de su matriz política de izquierda.

Las tensiones de las que se nutre la producción ghiraldiana originan claves de lectura fundamentales para comprender su pensamiento. Así, el carácter universalista de un discurso de procedencia anarquista participa de una representación de lo urbano, metáfora de un universo cosmopolita, como espacio de representación de los mecanismos disciplinarios desplegados por la modernidad³². En su intento de caracterización de los bordes del proceso de modernización promueve una literatura de denuncia que incorpora una crítica de la modernidad en virtud de sus efectos homogeneizadores³³. Con ello el discurso del escritor argentino asume una impronta de la que carecen otros intelectuales del movimiento ácrata, menos atentos a la singularidad de la coyuntura argentina y de los efectos sobre ella del proceso de modernización capitalista.

La contradicción entre ciertos ademanes proféticos comunes a la *intelligentzia* del novecientos³⁴, y su interés por constituir una manifestación orgánica de intelectual respecto de los grupos subalternos resulta un espacio discursivo propicio para una reinterpretación de las representaciones modernistas del intelectual. En tal sentido la posición ghiraldiana, por lo mismo que reconoce la eficacia simbólica de la palabra literaria, desprovista de los intereses burgueses materializados en el proceso de modernización, concibe la

32 Aunque es un tópico que atraviesa toda la obra de Ghirardo, en esta dirección destacan sus textos *La tiranía del frac (Crónicas de un preso)*. Buenos Aires: Biblioteca Popular de Martín Fierro, 1904; *Crónicas argentinas*. Buenos Aires: Malena, 1912; *La Argentina (estado social de un pueblo)*. Madrid: s/e, 1922 y *La canción del deportado*. Buenos Aires: Las Grandes Obras, 1924.

33 Cfr. VIÑAS, David. *Crisis de la ciudad señorial*. Buenos Aires: Corregidor, 2004 y *Anarquistas en América Latina*. Buenos Aires: Paradiso, 2004.

34 “[L]os anarquistas —y sobre todo los bohemios libertarios— terminan por admitir las abstracciones en la mayoría de sus planteos. En este aspecto Ghirardo irá apareciendo como un precursor incómodo pero resignado, sobre todo en lo que se refiere al peculiar integristo ácrata y a las posiciones que operaban con absolutos. Su rigidez, e incluso su petulancia pedagógica, así como el elitismo personal en el que incurrierán en medio de las tensiones entre la excepcionalidad aristocratizante que se acordaban y el populismo paternalista con el que trataban a las masas proletarias provocaba un interrogante”. VIÑAS, David. *Literatura argentina y realidad política. De Lugones a Walsh*. Buenos Aires: Sudamericana, p. 219.

autonomía del campo literario como recurso político emancipatorio. El escritor ácrata mantiene las altas expectativas del modernismo acerca de la fuerza del poder simbólico en la historia, para, en este caso, reivindicar como atributo del intelectual militante la posibilidad de disponer de una mirada que supera los límites de la realidad coyuntural. Es en última instancia la interpretación de los procesos materiales como formas de resolución práctica de tendencias reconocibles en la historia de la sociedad y la cultura lo que permite inteligir ciertas formas de racionalidad inherentes a la historia. El registro cognitivista de su concepción de las luchas sociales como luchas ideológicas resulta inscripto en una justificación del *locus* modernista, pero dotado de vocación política.

Sigamos, pues, salvando siquiera de ese gran naufragio, la dignidad personal—ya que la colectiva está perdida sin remedio— Por otra parte, y este es nuestro gran consuelo, no olvidemos que un núcleo consciente puede, como lo demuestra la Historia, salvar en un momento dado el honor de un pueblo entero; que siempre minorías inteligentes y enérgicas fueron las incubadoras y propulsoras de los grandes movimientos reivindicadores y de redención³⁵.

El sentido en apariencia antagónico entre la autonomía del campo como fuente de autoridad para el discurso literario y su función programática en el discurso anarquista se resuelve en Ghiraldo mediante la postulación de una “literatura de ideas”³⁶. La compleja relación, presente en el modernismo, entre historia y discurso se manifiesta en la forma de la incorporación de lo discursivo en un registro histórico previamente determinado. La estrategia de moralización del discurso literario adquiere la impronta de un compromiso revolucionario, en cuyo seno la literatura cumple la función de expresión de un discurso utópico que la atraviesa.

Se despliega de este modo una imagen dialéctica del intelectual comprometido. La condición predominantemente burguesa del escritor obliga a disolver su irrecusable particularidad en los fines más altos de la universalidad encarnada por los intereses libertarios

35 GHIRALDO, Alberto. *La Argentina (estado social de un pueblo)*. Madrid: s/e, 1922, p. 122.

36 GHIRALDO, Alberto. Las ideas nuevas. En: *El Sol*, N° 93, 1900. Se trata de una conferencia publicada por el citado periódico en la que asigna a la literatura la función de vehículo de las ideas que se corresponden con un modo de narrativa progresista de la historia.

de la clase obrera. Aquí el registro historicista, aun cuando adquiere una modulación escatológica de la historia, permite vislumbrar la incidencia, en el orden de la sucesión de acontecimientos, de un modo empírico de resolver la tensión entre fines universales y discursos particulares. La disolución trágica del escritor como instrumento de interpelación revolucionaria es pues una invocación de acontecimientos futuros³⁷. La tragicidad inherente a la concepción del intelectual no posee un registro naturalista en la obra de Ghirardo, por el contrario, ella desarrolla una interpretación de la inevitabilidad del sacrificio en coyunturas que anticipan una victoria todavía futura. Así, en un poema en el que la militancia es descripta como una manifestación de la filosofía y en el que la agencia histórica es asignada, por tanto, a los intelectuales, afirma:

Abatirlos? Quizás. ¡Pero es entonces
Cuando triunfan mejor, porque la muerte
Es un arma inmortal, arma invencible!
¡El sacrificio es luz que irradia siempre!³⁸

El matiz que introduce el escritor argentino intenta dotar de historicidad a un discurso de base determinista en el que el anacronismo se paga con la muerte. Con todo, se trata de un modo

37 Es significativo el aporte de Eric Hobsbawn a la comprensión del componente milenarista de este tipo de concepciones teológico-políticas de la historia desarrolladas por diversos grupos subalternos. Realiza una distinción entre el “milenarismo puro” y el “revolucionarismo político puro”, como los dos extremos en los que se mueve una concepción de lo político que identifica algún modo de “quiliasmismo”, es decir, una forma abrupta de saturación del sentido de la historia —como final o como definitiva ausencia de la conflictividad. En el polo estrictamente milenarista toda praxis es reconducida hacia formas de piedad que se erigen como una constelación de expectativas de confuso objeto. Mientras que en el milenarismo revolucionario la práctica política es orientada hacia un cambio que si bien exige ser realizado en el orden material de la historia supone la identificación con su sentido último. HOBBSBAWN, Eric. *Rebeldes primitivos. Estudios sobre las formas arcaicas de los movimientos sociales en los siglos XIX y XX*. Barcelona: Ariel, 1983, 91 ss. Aun cuando el carácter “puro” de ambas formas de representación da cuenta de su inorganicidad política, es evidente que en la concepción de la historia de Ghirardo, claramente vinculada en términos del historiador inglés al modelo “revolucionario puro”, su registro de lectura de las formas efectivas de emergencia social instala su discurso en el territorio de una tensión que caracterizamos como escatológica.

38 GHIRALDO, Alberto. *La canción del deportado*. Buenos Aires: Las Grandes Obras, 1924, p. 71.

de análisis del campo literario articulado en base a principios provenientes de su exterior. La pervivencia del ciclo revolucionario, sin embargo, no es asociada sin más a su postulada inevitabilidad, sino a los modos en los que la empiricidad resulta una invocación eficaz de la historia.

El precedente registro trágico puede reconocerse también en las crónicas de Ghiraldo, puesto que este género supone la necesidad de explicitación de la posición del autor en relación a un determinado relato de la historia. La profusión del género crónica en la literatura latinoamericana es un emergente de la tensión instaurada por el proceso modernizador de fines del siglo XIX y principios del XX entre las posibilidades de autonomización del campo cultural ligadas al desarrollo de dicho proceso —condición amplificada por la representación modernista de su papel histórico— y la pérdida de sustento material para una actividad que debe mudar la naturaleza de su aval político, en un movimiento que va del Estado a los medios de comunicación³⁹. Esta problemática que afecta la forma de la producción literaria involucra un cierto malestar que convive con una intensa autoconciencia generacional. La existencia de dicha tensión en la producción modernista se nutre también de la apreciación de los aspectos desacralizadores de la tradición cultural, considerada por los modernistas como obstáculo para la representación cabal de una época experimentada como comienzo. Al mismo tiempo, perciben las proyecciones instrumentalistas de su sesgo filisteo. Los desplazamientos que en la estructura de la sociedad latinoamericana produce la modernización respecto del campo literario y las modificaciones así suscitadas revelan cierta inquietud, asociada al lugar de las élites intelectuales en un escenario social cuyos extremos parecen radicalmente ajenos a la identificación de clase. Ghiraldo manifiesta esta contradicción en términos de una singularidad experimentada en sentido político como una reacción deliberadamente culpabilizante en función de la atribución de un rol de vanguardia en cuyo seno se entiende el lenguaje poético como una forma de enunciación revolucionaria. En este orden de cosas se inserta el tópico muy transitado por la generación de Darío de la incompreensión del artista, aquí reduplicada por su militancia.

39 Cfr. GONZÁLEZ, Aníbal. *La crónica modernista hispanoamericana*. Madrid: Porrúa, 1983. RAMA, Ángel. *Rubén Darío y el modernismo*. Caracas: Alfadil, 1985; ROTHKER, Susana. *La invención de la crónica*. Buenos Aires: Letra Buena, 1992.

Es el eterno incómodo de los que, a fuerza de indignidades, han pasado su rubicón; de los que han arribado a su montículo de cumbre más o menos dorada. No perdona porque él siente en el labio el temblor de la protesta y ésta irrumpe violenta siempre, como si por aquella boca formulara sus quejas el espíritu de la insigne verdad⁴⁰.

En gran medida las dificultades para articular su condición de intelectual y militante se explican en la constelación de consecuencias teóricas que surgen de la valoración anarquista de lo político como encubrimiento simbólico de las relaciones materiales de dominio⁴¹. La percepción de una relación entendida como isomórfica entre lenguaje y realidad, así como de la representación especular por parte del lenguaje literario respecto de las ideas que expresan un orden de cosas fenoménico induce a Ghiraldo a otorgarle al discurso literario el carácter de “espejo de la sociedad”⁴². La enunciación de una interpretación des-alienada de la realidad funciona como una manifestación de la negatividad que permite deconstruir la trama valorativa del discurso dominante. La pretensión de aquella concepción del lenguaje proviene de una fuente eminentemente pragmática. Se percibe a éste como un modo de praxis cuya expresión es una inversión axiológica del discurso dominante. La finalidad ético-política de su uso opera como criterio de verdad de la enunciación. La deconstrucción de la transparencia del significado se diluye en otra forma de transparencia: la de la relación entre praxis y discurso, fundada en la postulación de un orden práctico de validez universal. Así, el componente revolucionario del discurso ghiraldiano tiende

40 GHIRALDO, Alberto. *Gesta*. Buenos Aires: Biblioteca El Sol, 1900, p. 114.

41 Cfr. OLALLA, Marcos. El ensayo político anarquista en Argentina. Historia, política y literatura en *Los nuevos caminos* de Alberto Ghiraldo. En: *Cuadernos del CILHA*, N° 9, 2008.

42 ZAVALA, Iris. *Especjos, reflejos: Anarquismo y literatura*, en HOFFMANN, Bert, JOAN Y TOUS, Pere y TIETZ, Manfred (eds.). *El anarquismo español. Sus tradiciones culturales*. Madrid: Iberoamericana. Es interesante notar en este punto la tensión instaurada entre la vocación libertaria de los intelectuales ácratas y su dificultad para plasmarla en formatos innovadores. Cfr. LITVAK, Lily. *Musa libertaria*. Barcelona: Antoni Bosch, 1981; *La mirada roja: estética y arte del anarquismo español (1880-1913)*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1988; ANDREU, Jean, FRAYSSE, Maurice y GOLLUSCIO DE MONTOYA, Eva. *Anarkos. Literaturas libertarias de América del Sur (1900)*. Buenos Aires: Corregidor, 1990; SALAUN Serge. *Teoría y práctica del lenguaje anarquista*. En: HOFFMANN, Bert, JOAN Y TOUS, Pere y TIETZ, Manfred (eds.). *El anarquismo español. Sus tradiciones culturales*, op. cit.

a disolverse en una concepción idealista del significado que desliza indefectiblemente al terreno de la praxis. En este último campo la certeza epistémica de una configuración epocal inhibe el potencial de adecuación de las estrategias políticas libertarias en un contexto de mutabilidad de la coyuntura en un discurso que al tiempo que se autorrepresenta como revolucionario invoca un fundamento no político de su praxis⁴³.

Aquella certeza constituye el nudo del discurso poético ghiraldiano. En él, como decíamos, lo político resulta subsumido en una concepción escatológica de la historia. El carácter evidentemente abierto del curso de los acontecimientos —oportunamente comprendidos desde un cierto horizonte de realizaciones— configura el espacio del lugar de enunciación poética del escritor. Éste se afirma como intérprete del sistema semiótico de la historia. Pero su rol no se agota en la señalada función cognitiva, sino que converge en un modo de interpelación social de los hechos en virtud de la cual estos últimos resultan adscriptos al orden de la historicidad. La expresión libertaria de un registro semejante de lectura consiste en afirmar tanto la condición racional del curso progresista de la historia como de su invocación humana —expresada en el carácter efectivo de las demandas de los sujetos subalternos. En términos conceptuales este código específico del discurso de la izquierda modernista argentina se pone de manifiesto en el desplazamiento del descentramiento subjetivo que promueve del plano estético al ético. La incorporación de un programa estético de raíz parnasiana en el modernismo convive con condiciones de apropiación en las que persisten ciertos rasgos románticos en la concepción de la palabra poética en un contexto de reafirmación de su autoridad. Frente a ello la respuesta del modernismo rubendariano consiste en un desdoblamiento subjetivo que asume su esfuerzo de formalización poética en términos de

43 “¿Qué pensarán de nosotros, digo, de ellos —descarguemos nuestra responsabilidad los rebeldes—, al saber que por proclamar una grande idea, la más grande que haya abrigado la mente humana en todas las épocas de la historia, los hombres eran arrojados de los talleres por los patronos, encarcelados por los policías, ametrallados por los ejércitos y ahorcados por los jueces? [...] ¡Y estos héroes, estos mártires, estos sacrificados, son los que salvan el honor humano! ¡Germinal! Sí, son los violentos, los arrojados, los que se sublevan, los que se yerguen, quienes empujan a las ideas, quienes despiertan a los esclavos, quienes luchan por la redención que un día a través de tanta sombra brillará en el mundo”. GHIRALDO, Alberto. *Los nuevos caminos*. Buenos Aires: El Sol, 1904.

una experiencia abierta a la incorporación ecléctica de datos ideológicos. La filiación ghiraldiana, por el contrario, reconduce aquella experiencia al territorio de la voluntad, cuyo imperativo es la solución de un antagonismo irrecusable: la posesión ciertamente exclusiva del poeta libertario de la capacidad de comprender el curso de la historia y la convicción de que éste exige ser invocado por una praxis atravesada de derrotas provisionales. En el poema *Estatuario* Ghirardo rinde homenaje a Carlos Ortiz, compañero de militancia y poeta, y despliega un modo de articulación de la dimensión poética y la política que funge como forma de autorrepresentación:

Luchador y poeta y visionario
caballero del bien y la nobleza,
armado de ideal y refractario
a todo lo mezquino; fortaleza
cuyos muros altivos no pudieron
abatir los ciclones, ni las olas
minar: ¡ese es mi hermano! Lo dijeron
las aves de las cumbres, que van solas
porque son fuertes, con el pecho abierto
y empujadas por vientos de esperanza
hacia el azul remoto pero cierto.
hacia ese azul que es lucha y es bonanza,
donde el arte despliega sus banderas,
donde irradia el amor rayos de gloria,
donde tiemblan de orgullo las esferas
y reparte sus lauros la victoria.

¿Triunfador? Lo eres tú. ¡No son los otros!...
¡Que aun muriendo se triunfa si el obrero
sabe ser héroe! ¡El casco de los potros
nunca pudo borrar un derrotero! ⁴⁴

Si el “azul” es aquí, en un movimiento de deliberada tipicidad modernista, el significante que abre el horizonte en cuanto límite móvil de las expectativas libertarias, también es expresión de una forma de convergencia de la historia. En esa dinámica establecida entre la multiplicidad de las prácticas sociales dirigidas a la emancipación de los sectores subalternos y la unidad de la sucesión de los acontecimientos encuentra sentido la concepción ghiraldiana

44 GHIRALDO, Alberto. *Triunfos nuevos*. Madrid: Editorial América, 1918, pp.193-194.

de la historia. En efecto, ésta es asumida como el dificultoso trabajo de identificación de dos registros de la práctica en apariencia contradictorios, pero cuya resolución se halla en cierta vocación dramática de los que portan la representación precisa de la unidad de la historia y los que, aun no poseyéndola por la vía de la construcción conceptual, son interpelados por la creencia en el carácter venturoso del porvenir. Ambos sujetos, el intelectual y el militante, nutren su imposibilidad presente de un sentido futuro a fuerza de articular la praxis efectiva a un linaje de la opresión padecida, pero, por lo mismo, irremediabilmente destinado al reconocimiento definitivo.

El itinerario de la historia del gaucho constituye un documento de tales derrotas. La recuperación de su figura funge como una novedad en el discurso anarquista⁴⁵. Su rescate en la literatura ghiraldiana se orienta hacia la construcción de una memoria contestataria de los trabajadores nativos⁴⁶, configurada sobre el fondo de la gesta gauchesca, en la que ha de intuirse tanto el irrecusable avance de la historia en sentido universalista como la condición trágica de la militancia de sus más consecuentes invocadores⁴⁷.

Consideraciones finales

Modernismo de izquierda: una concepción de la historia

La concepción de la historia de Ugarte consiste en la atribución de un *continuum* temporal para las producciones humanas que promueven la realización de aspiraciones libertarias. Estas últimas constituyen el correlato de una necesidad racional que exige una

45 Cfr. ANSOLABEHERE, Pablo. Anarquismo, criollismo y literatura. *Entre pasados. Revista de Historia*, N° 32, 2007 y MINGUNZZI, Armando. La literatura anarquista de Alberto Ghirardo: de la libertad, de la razón y del instinto. *Políticas de la Memoria*, N° 6/7, 2007.

46 Cfr. SURIANO, Juan. *Anarquistas. Política y cultura libertaria en Buenos Aires (1890-1910)*. Buenos Aires: Manantial, 2001.

47 El elemento rural se halla presente en buena parte de su producción literaria. Destacan sus dramas *Alma gaucha* (1904) y *Los salvajes* (1920), en GHIRALDO, Alberto. *Teatro Argentino*. Buenos Aires: Américalee, 1946; algunos cuentos de *Carne doliente*. Buenos Aires: s/e, 1906; las crónicas sobre el Penal de Sierra Chica que publicara en 1896 en *La Nación*, luego publicadas en *Sangre y oro (el presidio de Sierra Chica)*. Buenos Aires: La Agricultura, 1897 y en *Gesta*. Buenos Aires: El Sol, 1900; y en su actuación como director del semanario *Martín Fierro*, entre 1904 y 1905. Cfr. ANSOLABEHERE, Pablo. Cuentos de la Pampa. Los casos de Alberto Ghirardo y Benito Lynch. *Anales de Literatura Hispanoamericana*, N° 27, 1998, pp. 93 ss.

particular modalidad de cognición. El discurso literario modernista hace pie en una evidente autoconciencia de la temporalidad — como provisionalidad— que sirve de base para la atribución de una condición epistémica para la literatura. Consideramos a dicha atribución como una modulación posibilitada por la filiación política ugartiana. Ella motiva, además, la postulación de la pertinencia del ensayo como una forma literaria calificada para intuir la urgencia de la coyuntura política de la hora. La “literatura de ideas” funge como una herramienta política que lejos de banalizar la autonomización del campo literario resignifica su aporte en cuanto horizonte de relegitimación de la función práctica del intelectual. Las tensiones configuradas en torno del estatuto dual del intelectual de izquierda se manifiesta en el dispositivo “clínico” que el registro didactista despliega. Aún cuando la postulación de la dimensión epistémica tiende a cristalizar en un discurso de vocación intelectualista, su matriz historicista invoca un criterio universalista que examina la viabilidad racional del proceso de modernización en términos de su capacidad de articulación de las demandas sociales de sujetos subalternos.

En Ghirardo, la historia es el escenario del desarrollo de las fuerzas sociales emergentes. Dicha condición, por tanto, define su vocación libertaria. La literatura adquiere en este orden la representación de las articulaciones posibles entre las diversas formas de resistencia a la opresión. Sobre el fondo de esta concepción de la historia se configura, al igual que en Ugarte, una representación del intelectual militante como portador de un modo particular de cognición de lo político. Si comparte con los escritores de su generación la inmediata referencia epocal para su producción y, por ello, su pretensión exclusivista, la experiencia contradictoria de ésta moviliza el registro trágico de su discurso. La insoportable carga que brota de vislumbrar la inevitabilidad de un futuro de realizaciones libertarias, la exigencia de la incitación histórica de una praxis, así como las dificultades en la empresa de superación de ciertas condiciones objetivas que retardan aquel advenimiento, se inscriben en un discurso maximalista que tiende a inhibir la historicidad que pretende recuperar.

Reconocemos en esta multiplicidad de modulaciones del discurso estético de la izquierda modernista argentina la presencia constante de una concepción de la historia que opera como núcleo articulador de aquellas formas de especificidad. Dicha concepción prescribe la articulación de los discursos político y literario en un territorio que, aunque no exento de contradicciones —muchas veces irresueltas—, se ajusta al eje de la afirmación histórica de sujetos sociales subalternos. La heterodoxia desplegada en las múltiples

posiciones de sujeto así reconocidas resuena todavía en sus lectores actuales como pugnando por horadar, tal vez sin demasiada suerte, el componente intelectualista que comparten con los escritores de una generación que más temprano que tarde descubriría las limitaciones de sus expectativas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDREU, Jean, FRAYSSE, Maurice y GOLLUSCIO DE MONTOYA, Eva. *Anarkos. Literaturas libertarias de América del Sur (1900)*. Buenos Aires: Corregidor, 1990.

ANSOLABEHERE, Pablo. Anarquismo, criollismo y literatura. *Entrepasados. Revista de Historia*, N° 32, 2007.

BARELA, Liliana Barela. *Vigencia del pensamiento de Manuel Ugarte*. Buenos Aires: Leviatán.

CALLINESCU, Matei. *Cinco caras de la modernidad*. Madrid: Tecnos, 1991.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *Crítica de la razón latinoamericana*. Barcelona: Puvill, 1996.

EHRlich, Laura. Una convivencia difícil. Manuel Ugarte entre el modernismo latinoamericano y el socialismo. *Políticas de la Memoria*, N° 6/7, Buenos Aires, 2007.

GALASSO, Norberto Galasso. *Manuel Ugarte*. Buenos Aires: Editorial Universitaria, 1974.

GALLASSO, Norberto. *Manuel Ugarte: un argentino "maldito"*. Buenos Aires: Ediciones del Pensamiento Nacional.

GHIRALDO, Alberto. Las ideas nuevas. *El Sol*, N° 93, 1900.

GHIRALDO, Alberto. *Gesta*. Buenos Aires: Biblioteca El Sol, 1900.

GHIRALDO, Alberto. *La tiranía del frac (Crónicas de un preso)*. Buenos Aires: Biblioteca Popular de Martín Fierro, 1904.

GHIRALDO, Alberto. *Los nuevos caminos*. Buenos Aires: El Sol, 1904.

GHIRALDO, Alberto. *Crónicas argentinas*. Buenos Aires: Malena, 1912.

GHIRALDO, Alberto. *Triunfos nuevos*. Madrid: Editorial América, 1918.

GHIRALDO, Alberto. *La Argentina (estado social de un pueblo)*. Madrid: s/e, 1922.

GHIRALDO, Alberto. *La Argentina (estado social de un pueblo)*. Madrid: s/e, 1922.

GHIRALDO, Alberto. *La canción del deportado*. Buenos Aires: Las Grandes Obras, 1924.

GHIRALDO, Alberto. *Teatro Argentino*. Buenos Aires: Américalee, 1946.

GHIRALDO, Alberto. *Sangre y oro (el presidio de Sierra Chica)*. Buenos Aires: La Agricultura, 1897.

GOIG, Cedomil. Generación de Darío. Ensayo de comprensión del modernismo como una generación. *Revista del Pacífico*, N° 4, 1967.

GONZÁLEZ, Aníbal. *La crónica modernista hispanoamericana*. Madrid: Porrúa, 1983.

GUTIÉRREZ GIRARDOT, Rafael. *La literatura hispanoamericana de fin de siglo*. En: IÑIGO MADRIGAL, Luis. *Historia de la literatura hispanoamericana*, Tomo II. Madrid: Cátedra, 1987.

HOBBSAWN, Eric. *Rebeldes primitivos. Estudios sobre las formas arcaicas de los movimientos sociales en los siglos XIX y XX*. Barcelona: Ariel, 1983.

JALIF DE BERTANAU, Clara (comp.), *La Argentina en el espejo 1900-1950. Sujeto, nación y existencia en el medio siglo (1900-1950)*. Mendoza: Ediunc, 2006.

JITRIK, Noé. *El sistema modernista (o rubendariano)*. En SCHULMAN, Iván (ed.). *Nuevos asedios al modernismo*. Madrid: Taurus, 1987.

LACLAU, Ernesto y MOUFFE, Chantal. *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2004.

LACLAU, Ernesto. *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005.

LITVAK, Lily. *Musa libertaria*. Barcelona: Antoni Bosch, 1981.

LITVAK, Lily. *La mirada roja: estética y arte del anarquismo español (1880-1913)*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1988.

MAÍZ, Claudio. *Imperialismo y cultura de la resistencia. Los ensayos de Manuel Ugarte*. Córdoba: Corredor Austral-Ferreira, 2003.

MARIANETTI, Benito. *Manuel Ugarte. Un precursor en la lucha emancipadora de América Latina*. Buenos Aires: Sílabas, 1976.

MINGUZZI, Armando. La literatura anarquista de Alberto Ghirardo: de la libertad, de la razón y del instinto. *Políticas de la Memoria*, N° 6/7, 2007.

MONTALDO, Graciela. *La sensibilidad amenazada. Fin de siglo y modernismo*. Rosario: Beatriz Viterbo, 94.

OLALLA, Marcos. Crítica y autonomía. El dilema de la literatura modernista en América Latina. *Estudios de filosofía práctica e historia de las ideas*, N° 5, Mendoza, 2004.

OLALLA, Marcos. *Modernismo y esfera pública en la Argentina. Socialismo y literatura en Leopoldo Lugones y Manuel Ugarte*. En ARPINI, Adriana (coord.). *Espacio público, conflictividad y participación. Reflexiones desde América Latina*. Mendoza: CETyL, 2005.

OLALLA, Marcos. El intelectualismo en la caracterización sociológica de Manuel Ugarte sobre América Latina. *Araucaria*, N° 17.

OLALLA, Marcos. El ensayo político anarquista en Argentina. Historia, política y literatura en *Los nuevos caminos* de Alberto Ghirardo. *Cuadernos del CILHA*, N° 9, 2008.

PEÑAFORT, Eduardo. *Manuel Ugarte en el fin de siglo. La puesta en discurso de la subjetividad en el Fin de siglo*. En: PAYERAS GRAU, María y FERNÁNDEZ RIPOLL, Luis Miguel. *Fin(es) de siglo y modernismo*. Palma: Universitat de les Illes Balears, 2001.

PINKNEY, Tony. *Modernismo y teoría cultural*. En: WILLIAMS, Raymond. *La política del modernismo. Contra los nuevos conformismos*. Buenos Aires: Manantial, 1997.

RAMA, Ángel. *Rubén Darío y el modernismo*. Caracas: Alfadil, 1985.

RAMA, Ángel. *La crítica de la cultura en América Latina*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, selección y prólogos de Saul Sosnowski y Tomás Eloy Martínez, 1995.

ROTKER, Susana. *La invención de la crónica*. Buenos Aires: Letra Buena, 1992.

SURIANO, Juan. *Anarquistas. Política y cultura libertaria en Buenos Aires (1890-1910)*. Buenos Aires: Manantial, 2001.

UGARTE, Manuel. *Visiones de España*, Valencia: Sempere, 1904.

UGARTE, Manuel. *El arte y la democracia*. Valencia: Sempere, 1905.

UGARTE, Manuel. *La joven literatura hispanoamericana*. París: Armand Colin, 1906.

UGARTE, Manuel. *Enfermedades sociales*. Valencia: Sempere, 1908.

UGARTE, Manuel. *Burbujas de la vida*. París: Ollendorf, 1908.

UGARTE, Manuel. *Las nuevas tendencias literarias*. Valencia: Sempere, 1908.

UGARTE, Manuel. *Mi campaña hispanoamericana*. Barcelona: Cervantes, 1922.

UGARTE, Manuel. *La patria grande*. Madrid: Editorial Internacional, 1922.

UGARTE, Manuel. *El destino de un continente*. Madrid: Mundo Latino, 1923.

UGARTE, Manuel. *La vida inverosímil*. Barcelona: Maucci, 1927.

UGARTE, Manuel. *El porvenir de la América Latina*. Buenos Aires: Indoamérica, 1953.

UGARTE, Manuel. *La reconstrucción de Hispanoamérica*. Buenos Aires: Coyoacán, 1961.

ZAVALA, Iris. *Especijos, reflejos: Anarquismo y literatura*. En: HOFFMANN, Bert, JOAN I TOUS, Pere y TIETZ, Manfred (eds.). *El anarquismo español. Sus tradiciones culturales*. Madrid: Iberoamericana.

VIÑAS, David. *Literatura argentina y realidad política. De Lugones a Walsh*. Buenos Aires: Sudamericana, 1996.

VIÑAS, David. *Crisis de la ciudad señorial*. Buenos Aires: Corregidor, 2004.

VIÑAS, David. *Anarquistas en América Latina*. Buenos Aires: Paradiso, 2004.

Recibido: Diciembre 2010

Aprobado: Febrero 2011

NOTAS DESDE KRAUSE Y HEGEL PARA PENSAR EL LUGAR DE LA DIVERSIDAD EN CARLOS NORBERTO VERGARA

Mariana Alvarado¹

Universidad Nacional de Cuyo, Argentina

marianaalvarado@yahoo.com

RESUMEN

La fecundidad del krausismo pedagógico en Carlos Norberto Vergara (1859/1929) reunió conexiones entre C. C. F. Krause, Froebel y los principios de Pestalozzi que permiten pensar las nociones de reconocimiento, diversidad, integración y solidaridad desde una praxis krauso-humanista que pudo trasladarse a la experiencia en la Escuela Normal Mixta de Mercedes, Buenos Aires, Argentina entre 1887 y 1890. Sin embargo, el lugar de la diversidad en el pensamiento vergariano no puede entenderse sin pensar un movimiento dialéctico que a instancias de G. F. Hegel reniega de la negación de la negación para dar lugar a una dialéctica abierta de la emergencia en la línea de C.C.F. Krause.

Este trabajo apunta notas para pensar formas de integración no absorbentes de la diversidad en las relaciones entre el individuo y los procesos, entre los individuos y entre el individuo y las instituciones; todo lo cual permitiría pensar las relaciones entre los Estados en aras al ideal de la humanidad.

Palabras clave

Dialéctica dual, dialéctica triádica, diversidad, integración, C. N. Vergara.

1 Profesora de Grado Universitario en Filosofía (FFyL-UNCuyo), especialista en Constructivismo y Educación (FLACSO), diplomada en Cultura y Comunicación (FCPyS-UNCuyo). Doctoranda en Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo. Becaria del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina.

ABSTRACT

The fruitfulness of Carlos Norberto Vergara's pedagogic kraussism joined the connections between C.C.F. Krause, Froebel and the principles of Pestalozzi that considered the notions of recognition, diversity, integration and solidarity from a krausso-humanistic praxis transferred to the Escuela Normal Mixta (Co-Educational Teachers College) in Mercedes, Province of Buenos Aires, Argentina, between the years 1887 and 1890. However, the place of diversity in his thinking cannot be fully understood without keeping in mind a dialectic movement which comes from Hegel but rejects the denial of negation by giving way to an open dialectic of emergence along the lines of C.C.F. Krause.

This work aims at thinking about non-absorbing integration forms of diversity in the relationships between the individual and processes, among individuals, and between the individual and institutions, all of which enables thinking about State relationships toward an ideal humanity.

Key words

Dual dialectic, triadic dialectic, diversity, integration, C.N. Vergara.

1. El lugar de la diversidad

"El hecho de que las prácticas pedagógicas que trajo Sarmiento de Estados Unidos, ha cerca de medio siglo, no hayan mejorado casi nada hasta hoy, habiendo quizás decaído en gran parte de nuestras escuelas, á la vez que se pretende, invocando aquellas viejas prácticas (ya modificadas en Estados Unidos) detener á la reforma que predicamos con palabras y con ejemplos, prueba cuán grande es la ignorancia imperante sobre las leyes de la vida social y universal." (Vergara, C. N. 1911, p. 46)

Esta situación es repudiada por Carlos Norberto Vergara. No cabe en su pensamiento que a nivel social no acontezca lo que a nivel biológico. Los términos "renovación", "evolución", "transformación incesante", "progreso" habrían de animar a los organismos, esto es vegetales y animales, pero también al cosmos, y a las instituciones sociales.

"Consideremos una institución cualquiera, una repartición pública, un colegio ó una academia. Sea una academia que, supongamos, fuera mirada como superable el año 1900, luego se la observa el año 1903, y se la encuentra que, como en 1900 habría llegado tan

alto, está casi, sin haber modificado su organización, reglamentos, ni sus métodos. Tal institución que ha permanecido tres años sin avanzar, ha violado las leyes supremas de la vida y del progreso.” (Vergara, C. N. 1911, p. 46)

Los hechos que Vergara señala contradicen la idea de que la “ley del progreso” parece animarlo todo. ¿Por qué las instituciones no se modifican? ¿Por qué a juicio de Vergara se cristalizan sin mudar? ¿Qué es lo que hacen los hombres que impide la transformación? ¿Cómo se vinculan los individuos para evitar reformas en la praxis humana? Incluso en el ámbito de los saberes acontece lo mismo que con las especies vegetales y animales.

“Si todo cambia, lo que es bueno hoy, es malo mañana, puesto que el medio ha cambiado, es otro y tiene otras exigencias (...) La ciencia, en general, lo mismo que todos los organismos, evoluciona y se transforma sin cesar. Lo mismo en cada una de las ciencias (...) Es imposible negar que gran parte de lo que un siglo cree verdad resulta falso en el siguiente, ya se trate de Astronomía, Moral ó Derecho (...)” (Vergara, C. N. 1911, p. 47)

El cambio atraviesa todas las especies, incluso los saberes, las ciencias y sobre todos los usos y las costumbres de modo tal que se humanizan, se historizan los usos y las costumbres, las valoraciones, las verdades.

“Y los Códigos, cuyas disposiciones invariables no siguen la marcha de las conciencias, pretendiendo, por el contrario, imponerse á éstas, violan todas las leyes de la evolución y de la vida, siendo una rémora para el progreso del Derecho y una cadena opresora para las conciencias.” (Vergara, C. N. 1911, p. 47)

La principal preocupación de Vergara es la educación.

“La capacidad del político ó del educacionista, es tanto como sean los esfuerzos hechos por ser libre él mismo y por hacer libres á los demás.” (Vergara, C. N. 1911, p. 53)

De modo que si las instituciones no avanzan, no cambian, no se transforman no supone sólo que sea voluntad de los hombres que así sea sino además que en esas instituciones no hay lugar para la libertad de unos ni de otros. Todas sus propuestas giran en torno a la educación, la institución escolar es el punto de partida para pensar luego hacia otros órdenes.

“(…) las prácticas escolares no pueden ser más atroces, absurdas y torpes, tal declaración, aquí donde todo lo hace el gobierno, implica ser declarado loco, pues en la República Argentina, sólo los que sirven al gobierno y se amoldan a las exigencias oficiales son hombres prudentes, capaces de talento.” (Vergara, C. N. 1911, p. 60)

De allí que justifique que la incapacidad de transformación de las instituciones educativas y, luego, de las demás instituciones, reside en la praxis, los procedimientos, la metodología por la que instruyen los hombres.

“(…) en escuelas y universidades, constantemente se está enseñando absurdos y falsedades (...) se impone la necesidad de cambiar la enseñanza de los preceptos y de las teorías, por la de los ejemplos y de la acción fecunda.” (Vergara, C. N. 1911, p. 48)

Propulsor de la acción, promovió la vida de los héroes de la acción. Todos sus textos, desde el primero hasta el último, arrojan ante la vista de sus destinatarios los nombres de grandes reformadores, descubridores, poetas, exploradores, santos, libertarios, educadores del pueblo. Entre ellos se cuentan Jesús, Juana de Arco, Dante, Cristóbal Colón, Sócrates, Víctor Hugo, Gutemberg, Homero, San Martín, Sarmiento, Bolívar, Pestalozzi, Galileo. Uno de sus últimos libros, *El libro de los niños y de los que a ellos se parecen* (1921), destinado a los más pequeños, relata las grandes hazañas de los héroes que no sólo se lanzaron a la acción sino que superaron la “acción exclusiva” en “acción solidaria.”

¿Y qué es lo que ha movido a estos hombres que no mueve a las instituciones? Vergara pasará varias hojas, en varios de sus libros, haciendo referencia a que estos hombres no habían sido escolarizados. Lo cual no tranquiliza en primera instancia. Porque si lo que “vale” nada tiene que ver con el paso de los individuos por las instituciones, entonces, ¿para qué las instituciones? En línea con lo que venimos diciendo, si en las instituciones no hay libertad, sería posible encontrar esa dimensión de la existencia fuera de las instituciones. De modo que la transformación, el cambio, la variación, la mudanza sería posible en un ámbito de libertad y para la libertad. Vergara, un democrático radicalizado, no concibe una vida en sociedad sin instituciones. Sin embargo, las instituciones tal como las conoce han de ser radicalmente reformadas y esa reforma constituye una revolución que por un lado no supone la toma del poder ni su imposición sino su distribución y, por otro, dando lugar al conflicto y al enfrentamiento, no supone la guerra ni las armas sino la paz, la conciliación, la equilibración.

“El Derecho es la condición de todo progreso y también de la dignidad del hombre (...) es el factor que más influye para formar el medio social, por eso del Derecho depende que los hombres sean de este o de aquel carácter, es decir, dignos buenos o malos.” (Vergara, C. N. 1911, p. 50)

Pero los tiempos de Vergara eran tiempos en los que “esta(ba) prohibido al profesorado de los establecimientos nacionales tomar parte activa en política... una disposición contraria a la que convendría, ó sea, que todo cargo de la enseñanza implica el deber de trabajar por las libertades públicas, por la fuerza del sufragio, por el respeto mutuo de los partidos, y por la moral privada y pública.” Aun así José Blanco, Raúl B. Díaz, Juan W. Gez, Pedro N. Arias, J. B. Zubiaur, Domingo Silva, Víctor Mercante y el mismo Vergara – todos ellos graduados normalistas– fueron parte de la “legión de los preparados “ para emprender la *Revolución Pacífica*. Estos hombres de acción que, por los puestos que ocupaban, obraban dentro y fuera de la institución educativa y precisaban de otros hombres. A juicio de Vergara son todos los hombres los que con poca o mucha capacidad pueden, aún sin ocupar cargos oficiales, “impulsar el progreso general desde las filas populares.” (Vergara, C. N. 1911, pp. 64-67)

“Como Italia fue la cabeza de la Europa, la República Argentina lo es de la América Española; inició la campaña libertadora, y ahora, al cumplir su primer centenario de vida independiente, iniciará una campaña aún más gloriosa, que será la coronación de aquella; campaña que alianzará las instituciones democráticas con las armas de la paz, hasta propagar en el mundo nuevos ideales y nuevo espíritu.” (Vergara, C. N. 1911, p. 90)

La *Revolución Pacífica* se sostendría por una reforma en manos de todos hacia todas las ramas de la administración y la organización institucional. La *Revolución Pacífica* tiene en vista otras relaciones entre los individuos, otros vínculos entre los individuos y las instituciones, otro mundo es el ideal y está animada por nuevos ideales para la humanidad.

“Cada profesor ó maestro al recibir su nombramiento debía comprometerse a trabajar por la pureza del sufragio entonces c/ colegio ó escuela nacional serían foco poderosos de moral cívica, y la influencia de todos los colegios sería muy grande en la marcha de la política nacional, á la vez que en la moral publica.” (Vergara, C. N. 1911, p. 93)

En principio, un nuevo hombre en cada maestro y un nuevo maestro en cada hombre, pero también una nueva institución en cada escuela y otra escuela en cada institución.

“Cada escuela o colegio debiera siempre tener por objetivo convertirse en centro de cultura para el pueblo, donde los vecinos reunidos cada semana, oigan á los maestros, á sus propios hijos y á todas las personas preparadas sobre cuestiones prácticas de la vida diaria y á la vez que sobre las ventajas de la paz, del orden y la justicia.” (Vergara, C. N. 1911, p. 94)

La escuela, ahora abierta a la comunidad, es habitada por padres e hijos, además de docentes y alumnos. Una escuela abierta a todos y todas los que se dispongan a enseñar y aprender. Esta modificación en manos de los individuos transforma el medio, dispone a la iniciativa, a la espontaneidad, a la creatividad, a la originalidad, da lugar a que el gobierno escolar esté en manos de los principales interesados y pone a la mano la posibilidad de imprimir un sello propio en la institución, sobre todo si son los padres los que eligen a los directivos y los alumnos los que eligen a los docentes, además de agruparse por temas de interés y no por edades al momento de recorrer un proceso cíclico y espiralado.

“Difícilmente puede encontrarse males más funestos que los que produce la uniformidad impuesta en la enseñanza, con vastos programas y reglamentos que deprimen y aplastan la dignidad del maestro, para que éste se vea obligado á hacer lo mismo con los alumnos. En vez de uniformidad, lo que debe buscarse es originalidad en maestros y alumnos.” (Vergara, C. N. 1911, p. 124)

Una escuela abierta al reconocimiento de la diferencia, una institución dispuesta a convivir en la diversidad, un tipo de vínculo entre los individuos que permite que acontezca la novedad, una relación entre los individuos y las instituciones que da lugar a la emergencia.

“Lo que falta es la aplicación del sistema que sostenemos, basado en el desenvolvimiento espontáneo de las fuerzas individuales, para que las iniciativas libres de todos, desarrollando la mayor energía, produzca la mayor suma de progreso, presidido éste por un alto sentimiento de respeto, basado en el orden y en la justicia, que con firmeza inconvencible debe sostener la autoridad.” (Vergara, C. N. 1911, p. 343)

Digamos que el problema está casi nombrado. En principio se sitúa en el ámbito de las relaciones humanas, e incluso en el ámbito categorial –espacio del que Vergara se corre todo el tiempo, pues este pedagogo no es un catedrático ni un teórico y tampoco pretendió serlo– también supone relaciones. Estas relaciones son dinámicas, cambiantes, de ninguna manera estáticas, fijas, absolutas. Esto ya supone una posición respecto de cómo se establecen las relaciones humanas, cómo se disponen las relaciones entre los individuos y las instituciones. Nos interesa a continuación incorporar notas desde G. W. F. Hegel y K. C. F. Krause para explicitar los supuestos teórico-prácticos vergarianos que animan su *Revolución Pacífica* hacia un *Nuevo Moral*². El recorrido que trazaremos incluye consideraciones a propósito de las líneas trazadas por Arturo A. Roig y Adriana Arpini en sus estudios respecto a la dialéctica hegeliana y krausista así como al origen del Estado y su conformación como poder político en la modernidad y en Latinoamérica, respectivamente.

2. Notas entre Krause y Hegel

Hegel, como luego Vergara, enfrentado a los problemas concretos, testigo de importantes acontecimientos³ entendió que a las instituciones de su tiempo les falta vitalidad.

-
- 2 Entre las principales obras vergarianas es posible destacar *Educación Republicana* (1899), *Revolución Pacífica* (1911), *Nuevo Mundo moral* (1913), *Filosofía de la educación* (1916), *Evolución* (1921), *Solidarismo* y *Nuevo sistema filosófico* (1924). Todas ellas editadas en Buenos Aires con excepción de la primera, escrita y publicada donde trabajaba entonces, en Santa Fe, y la última, escrita y publicada en Córdoba. Las publicadas en 1911 y 1913 ofrecen una recopilación de la mayoría de los artículos periodísticos aparecidos en sus inicios juveniles, a fines del siglo XIX, en los que su intervención como director y redactor en periódicos como *El Instructor Popular*, en Mendoza entre 1883 y 1885, y en *La Educación*, en Buenos Aires, entre 1886 y 1890, lo situaron como iniciador de la campaña pedagógica krausista argentina. Las de 1916, 1921 y 1924 presentan una visión orgánica anticipada en *Filosofía de la Educación* y desarrollada en sus dos últimas obras. En las tres últimas el pensamiento vergariano converge hacia el krauso-positivismo (término de Adolfo Posada).
 - 3 Hegel es contemporáneo a la Revolución Francesa, el Imperio, las guerras europeas y la crisis institucional que acompañó en estos procesos. Vergara, situado a fines del XIX, atento al crecimiento poblacional por el aumento de inmigrantes europeos, cercano a la Primera Guerra Mundial, testigo de la conformación del sistema educativo, estatal y centralizado expresado en la ley de educación n° 1420 de 1884 y de una “Argentina Moderna” expresada en el modelo agro-exportador y oligárquico-liberal que suponía la insipiente industrialización seguida de la incorporación de los obreros como agentes de los procesos sociales de acuerdo a los intentos organización sindical.

Hegel cree haber entendido cómo marcha la historia y cuáles son los resortes que la mueven. La realidad que es inteligible se va manifestando en los acontecimientos y la historia humana progresa hacia un fin que consiste en que el espíritu se realice libremente. Comprender la realidad es extraer la inteligibilidad que contiene. Su filosofía aspira a ser el sistema de la realidad toda en el proceso dialéctico de pensarse a sí misma. En él es posible ver una filosofía de la relación individuo-sociedad, de la inmanencia de lo uno en lo múltiple. Apuesta por un Estado en el que el individuo se inserte en el conjunto y en ese movimiento descubra un sentido en las oposiciones que propone superar alcanzando una unidad sintética que las subsume, negándolas. Se trata del proceso histórico de la conciencia. En ello consiste la concepción de la dialéctica hegeliana y la recapitulación por el individuo de las etapas del devenir de la humanidad. Un desarrollo que englobará progresivamente toda la historia política, social, económica, artística y de las religiones.

La dialéctica hegeliana queda expresada en la conciliación que es a la vez supresión, asunción y conservación, es decir, “el desarrollo de las formas en las que se manifiesta la idea a través de sucesivas afirmaciones y negaciones, que no se excluyen mutuamente, sino que son contenidas y superadas en el momento de la síntesis – *aufhebung*–, adquiriendo diverso grado de realidad en relación con el todo.” (Arpini, A. 2002, p. 28)

En la descripción del desarrollo del Espíritu objetivo Hegel recorre tres formas cada vez más altas: el Derecho, la Moralidad y la eticidad. El Derecho es el grado menor de sus realizaciones, es la forma más elemental de las relaciones entre personas, porque afecta a la periferia de la individualidad. El individuo sólo tiene objetividad en cuanto miembro del Estado, por sí y en sí no es nada, siempre en relación, allí encuentra su libertad, en relación con la comunidad a la que pertenece y su libertad es más efectiva cuanto más acata a la comunidad de la que forma parte. La parte solo manifiesta su verdad en el todo, por ello debe renunciar a plantearse aisladamente.

Unifica la vida de los espíritus subjetivos haciendo que cada ciudadano adquiera sustantividad en relación con el espíritu del pueblo expresado en la ley; el pueblo adquiere sustantividad en la constitución legal del Estado. La Moralidad sostiene en la exterioridad de la ley la interioridad de la conciencia moral, esto es, el momento subjetivo del querer en sí y para sí. La Eticidad que surge de la superación de esos momentos es la idea de la libertad autoconciente de su saber, de su querer y de su realidad. Las instituciones –familia, sociedad civil, estado– y las leyes componen el contenido ético.

El desenvolvimiento de las relaciones humanas se realiza desde las formas más bajas hacia las más elevadas. De modo tal que en la "eticidad natural" hombre, naturaleza y comunidad están armónicamente vinculados mientras que en cuanto las necesidades se complejizan y diferencian, aquel sentimiento de armonía natural deviene inteligente y los hombres comienzan a mediar sus relaciones dando lugar a los conceptos de "valor", "precio", "contrato" haciéndole espacio a la propiedad privada, a las asociaciones y la división del trabajo, todo lo cual supone relaciones de dominación y subordinación. (Arpini, A. 2007, p. 29)

Estas relaciones antagonicas se resuelven gradualmente en las instituciones. En el Estado se expresa la forma plena del espíritu objetivo, la más alta de organización social y política "el individuo mismo tiene objetividad, verdad y eticidad solo como miembro del Estado, pues el Estado es Espíritu objetivo." (Hegel, G. F. 1937, pp. 220-221)

Al igual que el individuo, el Estado sólo adquiere realidad en relación con los demás Estados. Cada Estado constituye el espíritu del pueblo que quiere realizarse a sí mismo a través del reconocimiento. Ese reconocimiento supone la garantía de que los otros Estados lo respeten en su independencia. De modo que la relación entre los Estados tiene como base la propia soberanía. Si bien pueden establecerse pactos se tratan de negociaciones contingentes y provisionarias ya que cualquier contrato o tratado en el que se particularicen las relaciones entre los Estados depende de la exclusiva voluntad particular de cada uno de ellos⁴. Cualquier conflicto entre los Estados, por tanto, sería resuelto bélicamente. Resolver los antagonismos entre los Estados requiere reconocer el momento ético de la guerra que requiere finalmente del sacrificio del individuo.

Entonces, en la dialéctica hegeliana los individuos y los pueblos adquieren realidad en y por el Estado. Los individuos son subsumidos, deglutidos por y en la sustancia ética del Estado y reconocidos en cuanto pertenecen al pueblo. Los pueblos constituidos como Estados luchan por el reconocimiento de otros Estados instalando relaciones asimétricas entre ellos. Aquí las relaciones entre los Estados se basan en el reconocimiento que los pueblos han de obtener de otros.

Tanto Hegel como Vergara entienden que el movimiento está presente en todas las cosas porque en todas partes existe una tendencia, un conflicto a resolver, negociaciones que superar. Y si bien

4 En el planteo Hegeliano de la relación entre los Estados no cabría pensar el ideal kantiano de la paz perpetua.

coinciden en que toda oposición es una relación, al incluir notas desde Krause se comprenderá cuán lejos está Vergara de Hegel así como de Aristóteles.

A diferencia de Hegel, Krause presenta una dialéctica dual. Vergara, más cerca de Krause que de Hegel, lo leyó y comentó a partir del conocimiento de sus ideas que en América Latina ingresaron a través de sus discípulos Ahrens y Tiberghien. Vergara también está vinculado al krausismo pedagógico y suele ser considerado como referente de la Escuela Activa, la cual consiste en una teoría y una práctica pedagógicas no ajenas a las ideas de Fröbel, que Krause ejerció con sus hijos e hijas. En España, Francisco Giner de los Ríos aplicó esas ideas en el Instituto Libre de Enseñanza. En la Argentina, una experiencia semejante tuvo lugar en la Escuela Normal Mixta de Mercedes, Buenos Aires.

Se trata de una dialéctica diádica que prioriza al individuo sobre los procesos sin entender que aquel debe ser absorbido, subsumido, deglutido, y, por tanto disuelto por la "*aufhebung*" hegeliana. Krause y en esta misma línea, Vergara, no admiten la "síntesis" o "negación de la negación." Priorizan en su lugar otras formas de integración.

Roig, quien a partir de la lectura que Julián Sanz del Río hace de la dialéctica hegeliana desde Krause, pregunta respecto del lugar del conflicto y de la armonía en una filosofía que se autodenomina "racionalismo armónico." Entiende que lo primero ontológicamente es la libertad: si el conflicto tiene lugar es porque cabe la capacidad de optar.

Tanto en Krause como en Vergara el conflicto principal se presenta entre los individuos, en tanto que para Hegel el conflicto más importante se opera en las relaciones inter-estatales, las que siempre suponen una resolución asimétrica que toma a la guerra como medio. El movimiento dual, en cambio, no se supera mediante la subsunción de dos opuestos en una síntesis, sino que apela a la "complementariedad", o bien, a la "coexistencia"; el término utilizado por Vergara es "equilibración" o "cooperación", ya supuesta en las mismas posibilidades de los individuos que no padecen pérdida de identidad.

El movimiento que suscita la dialéctica dual krausista contempla –frente a la marcha que emprende el Espíritu por encontrarse a sí mismo en las sucesivas síntesis que devoran los momentos previos– dos momentos provisionales, los de emergencia y los de armonía, que colocan a la praxis humana en reformulaciones ascendentes constantes, sin sacrificar las etapas previas ni devastar al individuo. En ello está presente el reconocimiento de la dignidad humana que opera como condición moral (Roig, A. A. 2007, pp. 60-61)

La complementación condiciona a las relaciones entre los individuos empíricos de modo tal que la vida que ha de realizarse comunitariamente supone el intercambio de funciones sin que deban perderse, licuarse, eliminarse en el Estado. Es una apuesta a favor del individuo, que reemplaza a las abstracciones lógicas y confiere vida al pensamiento y experiencia a las ideas, en contra de una racionalidad que subsume lo particular en lo universal.

“Una clase de niños propuesta en razón de la participación libre, espontánea que los alumnos toman en la tarea de la enseñanza y en la disciplina (...) Cada escuela debiera reunir á los padres de los alumnos y vecinos, cada ocho ó cada quince días, para que se eduquen unos y otros, oyendo á los mismos vecinos á los maestros ó a á los niños.(...) Lo mismo toda nación prospera según sea la mayor intervención que el pueblo toma en la dirección de sus propios intereses.(...) quien mejor sirve a su provincia es el que mejor sirve a su nación y el que mejor sirve a su nación es el que mejor sirve a la humanidad.” (Vergara, C. N. 1911, pp. 386-393)

3. Palabras finales

La posición de Vergara queda esclarecida a partir de las notas a Hegel y Krause.

“La humanidad en sus múltiples manifestaciones crece y se desarrolla al impulso del gobierno propio que se perfecciona en igual grado que el progreso de los pueblos.” (Vergara, C. N. 1911, p. 368)

Las relaciones entre los individuos tal y como son presentadas en la dialéctica krausista que atraviesa el pensamiento vergariano tienen como punto de partida un individuo empírico, libre y conciente, que administra las instituciones sin ser subsumido por ellas. Aún así, concibe un vínculo inter-institucional que tiende hacia mayores grados de libertad. Las instituciones y sobre todo las educativas son gestadas en libertad y para la libertad, lo cual supone un movimiento tendiente a la des-centralización.

La creencia de que la Iglesia, por ejemplo, debe estar o no bajo la tutela del Estado dependerá a juicio de Vergara del concepto que se tuviese sobre la función del Estado. “El gran filósofo alemán Carlos Federico Krause, reconocido por Aherens (sic.) como su maestro, es el que, á nuestro juicio, mejor determina el fin del Estado. Marca Krause la marcha del progreso en el desarrollo de las sociedades humanas, de acuerdo con una ley idéntica á la que más tarde se ha atribuido a Spencer con el nombre de ‘Ley de evolución’.” En esta línea Vergara justifica que cada institución tenga su esfera de acción

con independencia de las restantes, todo lo cual lo llevó a sostener la separación entre Iglesia y Estado.

“(…) las sociedades humanas, empiezan viviendo bajo la tutela del Estado, y gradualmente van adquiriendo vida propia todas las manifestaciones de la actividad, hasta que el Arte, la Ciencia, la Industria, la Educación y la Iglesia llegan a vivir por sí mismas.” (Vergara, C. N. 1911, pp. 493-494)

La función del Estado, entendió Vergara, era la de garantizar los derechos de todos de modo que “en vez de querer realizar el bien y la felicidad de los individuos, lo que puede y debe hacer es poner a los individuos en condiciones de que ellos mismos realicen el bien y su felicidad.” (Vergara, C. N. 1911, p. 639). Cita a Ahrens en su *Curso de Derecho Natural*: “Es necesario que el Estado se desprenda al cabo de las formas de centralización mecánica y burocrática, tan opresivas para la libertad, y que se convierta en verdadero organismo, en el cual todos los órganos tengan una esfera de acción propia, gocen de una autonomía relativa y concurran para mantener la vida general y aún para fortificar la acción central, por la espontaneidad (sic) de sus movimientos” y más adelante, siguiendo la letra del *Ideal de la humanidad* de Krause, sostuvo “el Estado al hacer efectivo el derecho, garante el libre desenvolvimiento del individuo, de la familia, del Municipio, del Distrito, de la Provincia, como también de la Iglesia, de la Educación, del Arte, de la Ciencia, etc.” (Vergara, C. N. 1911, p. 632)

Finalmente, la intervención del Gobierno en la marcha de la vida de la sociedad no significaba quitarle a las diversas esferas el poder de la causalidad eficiente que las caracteriza propiamente en la doctrina de la organicidad krausista asumida por Vergara. El Estado no solo debía garantizar el Derecho sino que debía de colocar al hombre en condiciones de que él mismo lo hiciese efectivo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABDALA, Washington. *Perspectiva ético jurídica del krausismo*. En: VVAA, Las ideas filosóficas que influyeron en la formación del Uruguay contemporáneo. Krause-Ahrens-Tiberghien. Uruguay: Fundación Prudencio Vazquez y Vega, 1988, pp. 55-63.

ANDREÓN, Roberto y MONREAL, Susana. *De Kant a Krause. El krausismo y su influencia en la Universidad Libre de Bruselas*. En: VVAA, Las ideas filosóficas que influyeron en la formación del Uruguay contemporáneo. Ciclo de conferencias. Uruguay: Fundación Prudencio Vazquez y Vega, 1988, pp.43-49.

ARPINI, Adriana. *Eugenio María de Hostos y su época. Categorías Sociales y Fundamentación Filosófica*. Puerto Rico: La Editorial Universidad de Puerto Rico, 2007.

___ Ideas para una 'polis' mundial pensada desde el sur. Sobre la paz, la dignidad y el reconocimiento. *UNIVERSUM*, Revista de la Universidad de Talca (Chile), nº 18, 2003, pp. 23-44.

HEGEL, Georg W. F., 1968, (1812-1832). *Ciencia de la lógica*. Buenos Aires: Ediciones Solar, tomo I (Traducción de Augusta y Rodolfo Mondolfo), 1988.

ROIG, Arturo Andrés. Cuestiones de dialéctica y género en Krause. Sofía o la nueva mujer. *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las ideas*. Revista de la Unidad de Historiografía e Historia de las Ideas, INCIHUSA, CCT, Mendoza, 2007, Año 8, nº 9, pp. 57-71.

KRAUZE, K.C.F., 1988, *El ideal de la humanidad*. En: VVAA, Las ideas filosóficas que influyeron en la formación del Uruguay contemporáneo. Krause-Ahrens-Tiberghien. Uruguay: Fundación Prudencio Vazquez y Vega, 1988, pp. 97- 126.

MENÉNDEZ UREÑA, Enrique. *Krause, educador de la humanidad. Una biografía*. Madrid: Unión Editorial, 1991.

Recibido: Diciembre 2010

Aprobado: Febrero 2011

FILOSOFÍA Y POLÍTICA EN EL SURGIMIENTO DE LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA DE LA LIBERACIÓN

Adriana Arpini¹

Universidad Nacional de Cuyo, Argentina
aarpini@mendoza-conicet.gob.ar

RESUMEN

En 1975 aparece el primer volumen de la *Revista de Filosofía Latinoamericana*. En los trabajos de ese volumen y de los que le siguieron, así como en otras publicaciones –libros y revistas– que aparecieron desde comienzos de los 70 en Argentina, predominó el análisis del sentido y función de la filosofía en América Latina y del modo en que se establece el vínculo entre filosofía y política. Todo ello permitió identificar un *nuevo estilo de hacer filosofía*, denominado “filosofía de la liberación”, cuya especificidad se determina por contraposición a los rasgos característicos de la filosofía europea moderna. Es posible diferenciar posiciones entre quienes participan de este movimiento, las cuales se plantean en torno al concepto de *pueblo*, a la legitimación o crítica del discurso populista, al concepto mismo de *liberación*. Seleccionamos un conjunto de artículos y documentos que nos permiten una aproximación a los debates y posicionamientos acerca del quehacer filosófico en el momento de emergencia de la Filosofía de la Liberación.

Palabras clave

Filosofía, política, liberación, Filosofía de la Liberación.

ABSTRACT

In 1975 the first volume of the *Revista de Filosofía Latinoamericana* (Journal of Latin-American Philosophy) made its appearance. In this issue and in all the following, as well as in other publications – books and journals – that came out in Argentina in the early 70's,

1 Doctora en Filosofía, profesora titular efectiva de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNCuyo, investigadora independiente de CONICET, directora de la Maestría en Estudios Latinoamericanos de la UNCuyo.

what predominated was the analysis of the sense and function of philosophy in Latin America and how the link between philosophy and politics was established. All of this enabled identifying a new way of making philosophy called “philosophy of liberation”, of which the specificity was determined by a counter position to the characteristic traits of modern European philosophy. It is possible here to differentiate the positions taken by those who participated in this movement, outlined around the concept of people (*pueblo*), either its legitimization or the criticism of populist speechifying, to the very same concept of liberation. We have selected a set of articles and documents that draw us near to the debates and positions on philosophical questions at the time of the appearance of the Philosophy of Liberation.

Key words

Philosophy, politics, liberation, Philosophy of Liberation

1. Introducción

Deseamos aportar al esclarecimiento de la relación entre filosofía y política en nuestra América a través del análisis de un conjunto de discursos que fueron posibles en la Argentina y también en el resto de América Latina en la década de los setenta del siglo pasado. En ellos se ponen de manifiesto los conflictos que atraviesan dicha relación y el modo de vincular ambos términos. Más específicamente se trata de la relación entre filosofía y política para la construcción de la nación, en términos de liberación y en el contexto de América Latina. Ahora bien, al hablar de filosofía y política, es necesario identificar algunos supuestos. En primer lugar supone confianza en la capacidad transformadora de las ideas; en este sentido las ideas “son acciones que los hombres realizan” (Gaos, J., 1980) inmersos en la trama conflictiva de la vida social. En segundo lugar, y a los efectos de nuestro análisis, supone un ejercicio de memoria que nos sitúa en relación activa con el “legado”, entendido como el conjunto de bienes materiales y de relaciones intersubjetivas –es decir un conjunto de medios y de fines– respecto de los cuales ejercemos una función selectiva y transformadora (Roig, A., 1981). En tercer lugar, para construir algo sólido hay que partir de la revisión crítica de lo ya construido –porque puede estar mal hecho, o porque ha quedado obsoleto, o porque resulta insuficiente. De modo tal que entre crítica y construcción se entabla una relación dialéctica en sentido fuerte, es decir, una dialéctica que no busca la reconciliación de los opuestos, sino su superación a través de una instancia nueva, creadora. Se trata, pues, de hacer actual el pasado reciente, someterlo a la criba

de un análisis que ponga a la luz sus contradicciones, ofreciendo así posibilidades para un acontecer diferente².

En 1975 aparece el primer número de la *Revista de Filosofía Latinoamericana*. Desde esa fecha hasta 1979 la Editorial Castañeda publica seis volúmenes en los que predomina el análisis acerca del sentido y función de la filosofía en América Latina y se afirma el nacimiento de un nuevo estilo de hacer filosofía denominado “Filosofía de la Liberación”, cuya especificidad se determina por contraposición a los rasgos característicos de la filosofía europea moderna.

Después de un paréntesis de seis años, en 1986 se inicia una segunda etapa en que la revista es retomada por la Asociación de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales. Ello implica una modificación en el nombre, que ahora es *Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales*. La nueva etapa de la revista significó la renovación casi completa de sus colaboradores y un cambio en su orientación ideológica y epistemológica.

Ya en la primera etapa de la publicación se puede advertir una diversidad de posiciones teóricas y proyecciones prácticas, en ocasiones incompatibles o abiertamente enfrentadas entre sí. Tales diferencias se explican atendiendo a las condiciones socio-históricas de la producción intelectual y al modo en que estas condiciones son interpretadas y asumidas por quienes colaboran en la publicación.

En esta oportunidad nos concentramos principalmente en el análisis de las posiciones que quedaron definidas en el primer volumen de la revista, con el propósito de mostrar que la llamada *Filosofía de la Liberación Latinoamericana*, surgida en la Argentina en la década de los setenta, no constituyó un conjunto monolítico, orgánico y coherente de pensamiento. Antes bien, desde sus orígenes presentó importantes diferencias que alentaron un rico debate interno. Los autores que participan en el primer volumen son todos argentinos: Osvaldo Ardiles, Mario Casalla, Horacio Cerutti, Enrique Dussel, Daniel Guillot, Rodolfo Kush, Arturo Andrés Roig. El debate estuvo atravesado por motivaciones y praxis teóricas diversas vinculadas a la militancia política y/o académica, distintas maneras de llevar adelante la crítica del presente y la construcción del futuro.

2 Para el desarrollo del presente artículo seguimos en lo sustancial el capítulo de nuestra autoría “La «filosofía de la liberación» en el lanzamiento de la *Revista de Filosofía Latinoamericana*”, publicado en el libro editado por Clara Alicia Jalif de Bertranou, *Argentina entre el optimismo y el desencanto*. Mendoza: Colección Cuadernos de Cuyo, IFAA, FFyL, UNCuyo, 2007, pp. 193 – 230.

2. Texto y contexto

En un repaso somero a las condiciones socio-históricas en las que tiene lugar el surgimiento de la Filosofía de la Liberación no podemos dejar de señalar que desde la segunda mitad de los sesenta los problemas en la esfera productiva originaron el quiebre de la “edad de oro del capitalismo”. La crisis condujo a la disolución del sistema fondista de producción y a la expansión multinacional del capital, segmentando su producción y generando una nueva división internacional del trabajo. Los conflictos financiero y energético mundiales de principio de los setenta –subidas del precio del petróleo y crisis de la convertibilidad del dólar norteamericano– preanunciaron el cambio de paradigma tecnológico e industrial del capitalismo.

Además, el mapa geopolítico mundial sufrió profundas transformaciones. Por un lado, los resultados de la Guerra de Vietnam; por otro, los cuestionamientos a la Unión Soviética por parte del movimiento checoslovaco de 1968, conocido como “primavera de Praga” y la “revolución cultural” desatada en China comunista en 1966 con el propósito de forzar cambios en un gobierno que, según se afirmaba, había abandonado los objetivos revolucionarios. En Francia se propagó en 1968 una rebelión estudiantil que cuestionaba el sistema educativo de ese país, pero más radicalmente a la “sociedad de consumo”. Tuvo repercusiones importantes en varios países europeos y latinoamericanos. Asimismo, al impulso de la Revolución Cubana, se desplegaron movimientos contestatarios y reformistas en América Latina, una de cuyas principales manifestaciones fue el gobierno del socialista Salvador Allende, elegido democráticamente en Chile en 1970, abriendo la posibilidad de una vía alternativa hacia el socialismo.

En la Argentina, el golpe militar de 1966, autodenominado “Revolución Argentina”, disolvió las legislaturas nacionales y provinciales, destituyó a los miembros de la Suprema Corte y prohibió la actividad de los partidos políticos. Con un perfil ideológico bifronte, antiliberal en lo político y liberal en lo económico, se adhirió a las ideas de la llamada “Doctrina de la Seguridad Nacional”, fundada en una hipótesis de guerra interna permanente, en distintos frentes, con el fin de defender las “fronteras ideológicas” que separaban, dentro de cada comunidad, a los partidarios del bloque occidental y cristiano de los adherentes al mundo comunista.

En mayo de 1969, se inició una serie de movilizaciones estudiantiles y obreras que culminaron en el gran estallido social de Córdoba –“el Cordobazo”. La impopularidad del programa económico y de la política laboral, por un lado, y la aparición en

primera plana de la guerrilla a partir de 1970, los alzamientos populares, el endurecimiento de la represión y los procedimientos ilegales, por otro lado, generaron un clima de tensiones frente al cual las Fuerzas Armadas optaron por una salida electoral controlada. La agudización de las tensiones llevó al convencimiento de que Juan Domingo Perón era el único político capaz de encauzar la rebelión y pacificar los ánimos.

Perón regresó a la Argentina el 17 de noviembre de 1972, formalizó el FREJULI (Frente Justicialista de Liberación) integrado por peronistas, desarrollistas de Frondizi, la Democracia Cristiana, el conservadurismo popular, desprendimientos del socialismo y del radicalismo y algunos partidos provinciales. Impuso la candidatura del Frente en las figuras de Héctor Cámpora y Vicente Solano Lima.

Las elecciones se concretaron en marzo de 1973 y el FREJULI obtuvo el 49,5 % de los votos en la primera vuelta. Sin embargo, con la asunción de Cámpora se profundizaron los conflictos internos del peronismo. Después de las renunciadas de Cámpora y Solano Lima, las elecciones presidenciales del 23 de setiembre de 1973 plebiscitaron la tercera presidencia de Perón por el 62% de los votos. Su proyecto requería el fortalecimiento del Estado frente a los actores sociales y económicos, y el disciplinamiento de las Fuerzas Armadas. Sin embargo, tropezó con enfrentamientos irreductibles que desbordaron el Pacto Social y los acuerdos políticos afectando la gobernabilidad. Su muerte, el 1 de julio de 1974, produjo un vacío político que terminó desencadenado una crisis sin precedentes en la historia nacional. En noviembre de 1974 se declara el Estado de Sitio al tiempo que se amplifica la actividad represiva gubernamental. Durante este periodo, previo al golpe militar del 24 de marzo de 1976, se produce el vaciamiento de las universidades y se acelera el exilio –externo e interno– de intelectuales argentinos, que fueron apartados de sus lugares de trabajo, silenciados, perseguidos, amenazados, secuestrados, torturados o desaparecidos.

Cabe señalar dos hechos de interés para completar el panorama del momento de surgimiento de la Filosofía de la Liberación: por una parte, que este movimiento filosófico, si bien tuvo su origen en Argentina, no es argentino sino latinoamericano; y por otra parte que existieron divergencias y contradicciones en su interior. Con respecto a lo primero, es indiscutible el impulso que cobró el cuestionamiento acerca de una filosofía latinoamericana a partir de la polémica sostenida entre Augusto Salazar Bondy (Perú, 1925 – 1974) y Leopoldo Zea (México, 1912 – 2004), a través de sus respectivas obras *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (México, Siglo XXI, 1968) y *La filosofía americana como filosofía sin más* (México, siglo XXI,

1969), en las que se ponía en cuestión y al mismo tiempo se buscaban respuesta a los problemas de la existencia y el carácter normativo de una filosofía latinoamericana propia³. Si bien estas problemáticas y otras relativas a la cuestión de la ideología, a la función social y crítica de la filosofía, a los vínculos entre filosofía y teología, filosofía y política, etc. venían desarrollándose en diversos centros académicos y grupos de estudios independientes en la Argentina durante la década de los sesenta, podemos acordar con Domenchonok (1992) en señalar como ámbito de gestación de la Filosofía de la Liberación a las “Semanas Académicas” de San Miguel, en la Universidad del Salvador de los Jesuitas, de 1969. Allí se discutieron los problemas de la dependencia y la búsqueda de las vías de liberación. De estas discusiones participaron jóvenes profesores universitarios y opositores a la dictadura militar que abogaban por transformaciones sociales y políticas democráticas y por una reforma universitaria a la altura de los tiempos.

Con respecto al segundo punto, acerca de las divergencias y contradicciones entre los que participaron del movimiento de Filosofía de la Liberación, procuramos avanzar en el señalamiento de las mismas analizándolas tal como aparecen en el volumen de lanzamiento de la *Revista de Filosofía latinoamericana*. A nuestro entender, el primer estudio en que se examina el movimiento en su conjunto, atendiendo a diversidad de posicionamiento internos y buscando establecer una tipología, es el llevado adelante por Horacio Cerutti Guldberg en *Filosofía de la liberación latinoamericana*. A manera de esquema, diferencia entre un *sector populista* y otro *sector crítico del populismo*. Quienes integran el primer grupo están más directamente ligados con el peronismo y adquieren “un considerable poder en las estructuras académicas y, sobre todo, un alto grado de difusión de sus escritos a nivel nacional y también internacional” (Cerutti Guldberg, H., 1983, p. 49); de ahí que muchas veces se haya identificado a la Filosofía de la Liberación exclusivamente con las posiciones

3 Acerca de esta polémica pueden consultarse: ARPINI, Adriana. *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, UNCuyo, 2003; CERUTTI GULDBERG, Horacio. *Polémica entre Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea*. En: *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México: Fondo de Cultura Económica, 1983; GALLARDO, Helio. *El pensar en América Latina. Introducción al problema de la confrontación de nuestra conciencia: A. Salazar Bondy y L. Zea*. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, San José de Costa Rica, vol. XII, N° 5, 1974.

sustentadas por este sector. El sector crítico del populismo asumía una actitud de cuestionamiento del fenómeno sociopolítico del populismo y de sus alcances en vistas del pluralismo democrático; tuvieron limitaciones en cuanto a las posibilidades de publicación y difusión de sus producciones; sus definiciones teórico-prácticas quedaron expresadas en el *Manifiesto del grupo salteño* y en el *Primer Encuentro Nacional de Filosofía de la Liberación* (Salta, 1974).

Las diferencias que se ponen de manifiesto desde el primer volumen de la *Revista de filosofía latinoamericana* no se circunscriben exclusivamente a la problemática del populismo o al modo de legitimación o de crítica en relación con el discurso populista. El concepto mismo de *liberación*, así como el sentido y función de una *filosofía de la liberación* permiten señalar posicionamientos heterogéneos. Además, la frecuencia y el modo en que se entablan vinculaciones con la Teoría de la Dependencia, la Teología de la Liberación, Historia de las ideas y sus cuestiones metodológicas, el discurso marxista y la problemática de lo ideológico, la mayor o menos proximidad a la tradición fenomenológico-hermenéutica (E. Husserl, M. Heidegger, P. Ricoeur), la incorporación de la cuestión del otro (E. Levinas), la atención a los problemas relativos a las prácticas de enseñanza de la filosofía, son aspectos relevantes a tener en cuenta en orden a reconocer diferencias y contradicciones entre los representantes de la Filosofía Latinoamericana de la Liberación.

3. Filosofía y política en el programa filosófico de la liberación

En la primera página del primer volumen de la *Revista de Filosofía Latinoamericana* se publica un texto titulado *A manera de manifiesto*; el cual puede leerse también en la contratapa externa del volumen *Hacia una Filosofía de la Liberación Latinoamericana* (Bonum, 1973), cuya autoría –aun cuando no está firmado– es de Enrique Dussel⁴. En dicho texto se afirma que el “nuevo estilo de filosofar latinoamericano” no parte del *ego, yo conquisto, yo pienso*, como voluntad de poder europeo imperial –que comprende a Estados Unidos y Rusia, como prolongaciones del hombre europeo moderno–, sino “del oprimido, del marginado, del pobre, desde los países dependientes de la Tierra presente”:

La *Filosofía de la Liberación* pretende pensar desde la exterioridad del Otro, ... [pues] Una filosofía que tome en serio los condicionamientos epistemológicos del pensar mismo, los

4 Anotación al margen, en el volumen perteneciente a Arturo Roig, de su puño y letra.

condicionamiento políticos de un pensar latinoamericano desde la opresión y la dependencia, no puede ser sino una *filosofía de la liberación*. (RFL, I, 1, 1975, p. 3).

Según el autor, tal filosofía tiene que encarar dos tareas: una destructiva de las formas de ocultamiento del oprimido; otra constructiva, mediante el esclarecimiento de las categorías que permitan al *pueblo* acceder a la humanidad de un sistema futuro de mayor justicia internacional, nacional e interpersonal. La política desplaza a la ontología abstracta como filosofía primera, pues se parte de la posición del hombre ante el hombre, de la Totalidad ante la Alteridad, de Alguien ante Alguien otro. Ésta es, según afirma, “la única filosofía posible entre nosotros”. Tal programa filosófico descarta otras maneras de llevar adelante la tarea del pensamiento:

El pensar filosófico que no tome debida cuenta de sus condicionamientos y que no juegue históricamente en el esclarecimiento y la liberación del pueblo latinoamericano es ahora, pero lo será mucho más en el futuro, un pensar decadente, superfluo, ideológico, encubridor, innecesario. (RFL, I, 1, 1975, p. 3)

En un escrito anterior, “Metafísica del sujeto y liberación”, presentado como ponencia al II Congreso Nacional de Filosofía de 1971, Dussel traza una suerte de genealogía de la actual Filosofía de la Liberación. Sostiene que al mismo tiempo que se consumaba la conquista de América se consolidaba en Europa una “*metafísica del sujeto*”, que interpreta la sustancialidad tradicional como subjetividad”, desde el *ego cogito* hasta la *voluntad de poder*.

En el pensar nordatlántico se llega, hoy, hasta hablar de una superación de la metafísica del sujeto, lo que significa el inicio de una nueva época: más acá del sujeto está el hombre; más allá del objeto está el mundo. Aún más allá del horizonte o del ser neutro de Heidegger o de la Totalidad de lo mismo de Hegel está la “*exterioridad del Otro*” que (...) plantea Emmanuel Levinas (...) Sin embargo todo esto es todavía abstracto. Desde Europa (...) nos llega todo pensado desde uno de los momentos de la dialéctica que al no haber sido explícitamente descubierta absolutiza el polo de la correlación desde la cual se considera la totalidad, que es así dominada y ocultada. (Dussel, E., 1971, pp. 27-32)

La metafísica del sujeto se expresa como voluntad universal de poderío, e históricamente como dialéctica de dominación / dominado.

Al quedar oculta la relación de dominación, el dominado interpreta su situación como “natural”. El modo de hacerse consciente de su existencia dominada es descubriendo la estructura de la dominación (Salazar Bondy, A., 1969, pp. 20 y ss.). Hasta que eso suceda los hilos de la cultura, la economía y la política son movidos desde afuera. En estas afirmaciones Dussel retoma un tema de las reflexiones de Salazar Bondy sobre “la cultura de la dominación” y sobre la función crítica de la filosofía como praxis superadora de la estructura de dominación. Una filosofía que piensa desde dentro la praxis liberadora es, para Dussel, post-moderna. Su carácter programático radica en acompañar al “pueblo puesto en movimiento”, agregando lo nuevo, lo Otro, que interpela siempre desde la exterioridad.

Por otra parte, el libro de la editorial Bonum antes mencionado está encabezado por un texto breve titulado *Dos palabras*, el cual presenta también un fuerte carácter programático. Su autor, Arturo Roig⁵, afirma que la filosofía argentina se encuentra en un momento en que la reflexión, llevada adelante por un grupo de autores, casi todos jóvenes con alto grado de argumentación y compromiso, cobra “sentidos y matices de indiscutible importancia”. Podemos leer:

La filosofía entendida tradicionalmente como una «teoría de la libertad», quiere ser ahora «saber de liberación», para lo cual se ha de entregar apasionadamente a la denuncia de las totalidades objetivas opresoras, entre ellas el concepto mismo de «libertad», y ha de tratar de rescatar al hombre concreto en su inalienable diferenciación, en lo que lo hace radicalmente «otro». (...) Ahora el rigor del quehacer filosófico no está al servicio de una imitación, sino de una construcción desde nosotros mismos, mirándonos y reconociéndonos como valiosos. (...) Las mismas armas del enemigo, negadas y asumidas, son puestas al servicio de una causa en la lucha contra las innúmeras y ocultas formas de dependencia. (VVAA, 1973, p. 5).

Con la crítica de las formas academicistas enajenadas de pensar, América Latina se llena de voces y signos que son objeto de un filosofar auténtico. Pero no se trata de partir de cero, otros han sentado ya las bases de la tarea crítica: Carlos Astrada, Nimio de Anquín, Miguel Ángel Virasoro. El existencialismo como “crisis de la filosofía”, las relecturas de Hegel y del pensamiento social

5 Igual que el anterior, este texto no lleva firma personal, está presentado como una introducción al volumen de la propia editorial. En nota manuscrita y firmada por Arturo Roig se declara su autoría.

poshegeliano han ocurrido como devenir interno del pensamiento argentino y conducen al señalamiento de lo propio como alteridad. En el mismo libro se publica un extenso y significativo artículo de Roig sobre las “Bases metodológicas para el tratamiento de las ideologías”, en que se parte del reconocimiento de la ambigüedad ínsita en las conceptualizaciones filosóficas y de la necesidad de penetrar en la naturaleza del concepto para desbrozar sus formas ideológicas, esto es la denuncia de las *totalidades objetivas cerradas* y justificadoras de la estructura social vigente y la posibilidad de su reformulación como *totalidad objetiva abierta* que no impida ni oculte la presencia de lo nuevo histórico y su poder transformador. Pero esta tarea requiere una revisión minuciosa de la historia entera de la filosofía entre nosotros, atendiendo al “acucioso llamado a favor de una filosofía americana que lanzara Juan Bautista Alberdi en un momento de lucidez intensa” (Cfr. Roig, A., 1970, pp. 117-128 y 1973; pp. 202-220). Se trata, para Roig, de desenmascarar el obsoleto saber de cátedra, nacido de la “normalización” filosófica, y rescatar el saber filosófico vivo que en él pueda haber, integrándolo constructivamente y con profunda vocación humana. No para caer una vez más en la “miseria de la filosofía”, sino para hacer una filosofía de la miseria auténtica, es decir, no para construir un nuevo “mundo de la filosofía”, sino una “filosofía del mundo” y del hombre de carne y hueso que somos.⁶

Tal filosofía no surge de la nada. Están las ideologías de los grandes movimientos populares, cuya historia está todavía por hacerse y que encierran una filosofía de la praxis de los marginados en sus luchas por el reconocimiento, y junto a ella, la obra de algunos maestros que la han anticipado como saber fundado en una ontología. Pero, advierte Roig, el reconocimiento de “los pueblos” como sujetos del devenir histórico reclama para la filosofía una tarea de decodificación y mostración de esa realidad doliente y marginada, que emerge como alteridad radical y es puesta como objeto de la meditación filosófica. Exige también una lúcida autocrítica a fin de evitar los riesgos de recaer en *totalidades dialécticas cerradas*.

En efecto, la categoría “pueblo”, al mismo tiempo que señala un posicionamiento del filosofar, oculta las tensiones y conflictos

6 Los principales problemas teóricos y metodológicos que quedan esbozados en los textos de Roig son retomados y profundizados en su obra posterior. (Cfr. Roig A., 1970, pp. 117-128 y 1973, pp. 202-220). ROIG, Arturo Andrés. *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México: Fondo de Cultura Económica, 1981 (edición corregida y aumentada). Buenos Aires: Una ventana, 2009; *Rostro y filosofía de América Latina*. Mendoza: EDIUNC, 1993.

existentes al interior a aquello que se designa con ese término. En *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (1981), Roig se aparta tanto de la noción moderna de sujeto como de las ambigüedades de la noción de pueblo, en un intento por echar las bases de un pensamiento filosófico latinoamericano crítico, abarcador de diversas expresiones históricas de nuestra filosofía, incluso de aquella que se presenta expresamente como filosofía de la liberación. Sostiene que la filosofía, en cuanto crítica, es una meditación que no se reduce a explorar los límites de la razón, sino que le interesa tanto el conocimiento como el sujeto que conoce en su realidad humana e histórica. En este sentido, afirma Roig, la filosofía es una práctica que surge de la afirmación de un sujeto, de un *nosotros* –a priori antropológico– que se pone a sí mismo como valioso y considera valioso conocerse a sí mismo: “el a priori antropológico es el acto de un sujeto *empírico* para el cual su temporalidad no se funda ni en el movimiento del concepto, ni en el desplazamiento lógico de una esencia a otra”, se trata de “una *sujetividad* cuya categoría básica es la temporalidad en cuanto historicidad”. Tal sujeto no es singular, sino plural, “no es un *yo*, sino un *nosotros*, que se juega por eso mismo dentro del marco de las contradicciones sociales, en relación con la que se estructura el mundo de códigos y subcódigos” que se pone de manifiesto en la estructura axiológica de todo discurso posible. (Roig, 1981, pp. 12 – 15)

Si bien los textos comentados de Dussel y Roig ponen el acento en el carácter liberador de una filosofía surgida desde y para América Latina, es necesario señalar diferencias teóricas y metodológicas que darán lugar a desarrollos posteriores divergentes. En el caso de Dussel, la Filosofía de la Liberación consiste en pensar desde *la exterioridad del Otro*. Para ello es necesario cuestionar y superar la metafísica del sujeto, que se consolida en la filosofía occidental desde la modernidad y se expresa como voluntad de dominación. Tal superación exige el desplazamiento de la ontología por la política que, en la perspectiva del autor, es la única filosofía posible entre nosotros en la medida que contribuye al esclarecimiento y liberación del *pueblo*. Queda por aclarar, al menos en los primeros tramos del nuevo programa filosófico, qué es lo comprendido por la categoría *pueblo* y el lugar que ocupa –como sujeto o como objeto– de una *Filosofía de la Liberación*⁷. Por otra parte, para Roig,

7 El problema señalado dio lugar a interesantes polémicas posteriores que favoreció la profundización de la reflexión sobre el tema. Cfr. DUSSEL, Enrique. *Filosofía de la liberación*. México: EDICOL, 1977; *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*. Bogotá: Editorial Nueva América, 1983. H. Cerutti

la filosofía como *saber de liberación* no renuncia a ser ella misma filosofía, entregada a la tarea de denunciar las totalidades objetivas opresoras. Para ello la filosofía ha de encarar una compleja tarea teórico-metodológica que permita, por una parte, diferenciar el saber de cátedra del saber filosófico vivo que pone como objeto de meditación la realidad doliente y marginada de América Latina. Ello no implica partir de cero, sino del reconocimiento de la ambigüedad propia de las conceptualizaciones filosóficas y de la remoción de sus formas ideológicas, para lo cual es indispensable encarar una historia crítica de las ideas latinoamericanas. El saber filosófico de liberación consiste en una construcción que parte de la afirmación del *hombre concreto en su inalienable diferenciación*, esto es, como sujeto que afirmándose en su propio valor se abre a nuevas posibilidades históricas.

Otros documentos se presentan con igual carácter programático en el marco del surgimiento de la Filosofía Latinoamericana de la Liberación. Es el caso de los ya mencionados “Manifiesto salteño” y el “Documento de trabajos” elaborados en ocasión del Primer Encuentro Nacional de Filosofía de la Liberación, realizado en Salta, en 1974. Según testimonia Cerutti Guldberg, el “Manifiesto salteño” no fue publicado en el primer número de la *Revista de Filosofía Latinoamericana* por decisión del Consejo de redacción. En el mismo se declara el propósito de llevar adelante una tarea de redefinición del concepto mismo de “filosofía” y de fundar un nuevo filosofar. Este es entendido como “función filosófica”, es decir como una práctica específica dentro del todo social que incluye la mediación de la política en tensión dialéctica con las otras prácticas sociales. El hacer filosófico comprende tanto un momento crítico de la ideología –quiebra de la pretendida pureza de la conciencia–, como uno de praxis liberadora. La liberación es entendida como proceso real y objetivo que, en la estructuración que va adquiriendo en la historia, deviene el verdadero *sub-jectum* de la filosofía. Esta práctica filosófica de liberación es sustantivamente latinoamericana, en cuanto afirmación de la propia diferencia y alteridad en la búsqueda de la universalidad. Para llevar adelante esta tarea se reclama toda tradición humana como disponible y susceptible de ser críticamente incorporada en orden a la afirmación de lo propio, desde un ámbito antropológico superador de la escisión teoría – praxis. (Cfr. Cerutti Guldberg, H., 2006, pp. 475 – 476)

Guldberg ofrece la primera síntesis sobre la cuestión al introducir la diferencia entre *populistas* y *críticos del populismo* en su estudio sobre la *Filosofía de la Liberación Latinoamericana*, Op. Cit.

En correlación con el Manifiesto y en el marco del Primer Encuentro Nacional de Filosofía de la Liberación, realizado en Salta en 1974, se presentó un "Documento de trabajo", elaborado colaborativamente por Arturo Roig, Horacio Cerutti G. y León Maturana, en el cual abordan analíticamente la situación, el punto de partida y la redefinición del concepto de "filosofía". En cuanto a la situación, se afirma la paradoja de intentar filosofar luego de la muerte de la filosofía anunciada en la undécima *Tesis sobre Feuerbach*. Es decir, después que se agotó una forma de concebir a la filosofía como actividad autónoma y como profesión liberal. Al contrario, la filosofía es concebida como una práctica de criticidad permanente que "inserta el discurso político en el filosófico". En el documento se señala la ambigüedad del nuevo momento del discurso peronista que, tras el breve período camporista, instaló el slogan "liberación y reconstrucción" en el seno de otra categoría, la de "pueblo", de modo que la ambigüedad opera tanto a nivel histórico como filosófico, enmascarando la contradicción presente en los propios términos del slogan. Tales dualismos son considerados como obstáculos para una conceptualización capaz de dar cuenta del devenir histórico como "proceso inédito desconcertante". Asimismo, el punto de partida del filosofar no es un momento propedéutico, sino que en él "se juega y se decide la reflexión misma", al diferenciar entre formas académicas y no académicas del saber. Los autores del documento declaran inscribirse decisivamente en las últimas, "entendidas como aquellas formas que necesariamente incluyen el momento de la praxis, de la realización, constituido en momento central, fundamental y determinante del saber mismo". Mencionan a las ideologías de los oprimidos, las filosofías de la sospecha, las filosofías del objeto, de la denuncia, de la representación, las filosofías críticas y de la ruptura. Los rasgos comunes que las caracterizan son: afirmar la prioridad ontológica del objeto sobre el sujeto, asumirse como filosofía de la liberación (no de la libertad), atribuir las funciones de integración y ruptura como propias del concepto, denunciar las totalidades dialécticas opresoras y afirmar un ejercicio dialéctico abierto a la irrupción de lo nuevo e inesperado, incorporar lo económico como categoría fundamental del pensamiento filosófico, reconocer la conexión entre filosofía y política, afirmar la vigencia a la "conciencia de alteridad" como forma de la conciencia social y motor del *status* epistemológico común, advertir sobre la necesidad de replantear la noción de "monismo" en el marco de un discurso liberador (se reconoce, no obstante, que éste último punto exige un planteo que excede los límites del documento). Al redefinir un pensar filosófico "nuestro",

los autores aclaran que no se trata simplemente de una definición por el lugar geográfico desde donde se filosofa, ni por el sujeto que lo hace, antes bien, se trata de un pensar que sabe que para dar cuenta de un proceso histórico inédito debe elaborar una episteme original, donde la tradición sea críticamente asumida, en orden a la superación de la escisión entre teoría y praxis –filosofía y política– para la “efectiva liberación de nuestros pueblos”. (Cerutti G., 2006, pp. 482 – 488)

4. El primer volumen de la *Revista de Filosofía Latinoamericana*: posiciones divergentes

Si bien las diferencias al interior del movimiento de Filosofía de la Liberación se ponen de manifiesto ya en los textos programáticos de Dussel, Roig y el Manifiesto salteño, la gama de variaciones es aún mayor y muestra la diversidad de posicionamientos desde los que se asume el designio del “nuevo estilo de filosofar”. Veamos cómo surgen esas diferencias en los trabajos contenidos en el primer volumen de la *Revista de Filosofía latinoamericana* (enero – junio de 1975).

Un conjunto de artículos está dedicado a delinear los caracteres básicos del nuevo estilo de filosofar. Así queda expresado en los escritos por Osvaldo Ardiles: “Líneas básicas para un proyecto de filosofar latinoamericano”, Horacio Cerutti: “Propuesta para una filosofía política latinoamericana” y Enrique Dussel: “Elementos para una filosofía política latinoamericana”.

Otro grupo de trabajos, sin abandonar el carácter programático, se explaya en la revisión crítica de la filosofía europea. Tales los casos de Mario Casalla: “Husserl, Europa y la justificación ontológica del imperialismo”, Daniel Guillot: “Filosofía contemporánea europea y filosofía latinoamericana: sobre la posibilidad de una asunción crítica” y Rodolfo Kush: “Una reflexión filosófica en torno a un trabajo de campo”.

El volumen contiene también un trabajo de Arturo Roig dedicado a presentar y evaluar los procesos de cambio en las instituciones universitarias en las que se cultivan la filosofía, las humanidades y las ciencias sociales: “Un proceso de cambio en la Universidad Argentina actual (1966 – 1973). Esta sección se completa con los siguientes documentos: “Anteproyecto de plan de estudios filosóficos de la Universidad Nacional de Salta” (1973), la Ordenanza N° 40 del Rectorado de la Universidad Nacional de Cuyo, relativo a la “Reforma del plan de estudios de la Carrera de Filosofía” (1973) y las ordenanzas N° 24/74 del Rectorado, N° 1 y 3/74 de la Facultad de Filosofía y Letras de dicha Universidad, complementarias del plan de

estudios reformado⁸. A medida que se profundiza en el conocimiento de los artículos de este volumen y en su relación con el contexto histórico, se advierte la presencia de matices que diferencian las posturas de cada uno de sus autores.

Los artículos mencionados en primer lugar (Ardiles, Cerutti G. y Dussel) ponen de manifiesto que ese *nuevo estilo de filosofar*⁹ se desarrolla como expresión de específicas necesidades de liberación, entendida ésta como lucha contra el fenómeno estructural de la dependencia. Ahora bien, las diferencias surgen cuando se trata de explicar el modo de llevar adelante esa lucha. Para Ardiles, la ruptura de la dependencia requiere un filosofar orgánicamente popular que permita exponer los fundamentos del Proyecto Nacional de Liberación. La dicotomía opresor – oprimido se expresa filosóficamente en la oposición entre la filosofía académica europea y la filosofía latinoamericana de liberación, cuyos sujetos son respectivamente la razón imperial y las masas populares. Frente a estos pares contradictorios sólo cabe optar. Parece no haber una salida superadora de la contradicción, sino una decisión por la cual uno de los opuestos se sobrepone frente al otro, en sentido inverso, aunque estructuralmente semejante, al que se otorgó en el siglo XIX a la dicotomía “civilización – barbarie”.

También el artículo de Dussel presenta un juego de dicotomías. A propósito de una caracterización geopolítica, introduce la oposición entre centro y periferia, que se corresponde con una ontología política del centro o imperial y otra de la periferia o de liberación. La frontera entre ambas es la que separa al *Ser* del *no-Ser*. La posibilidad de

8 El volumen contiene además Notas y Reseñas bibliográficas. De las dos Notas, una está dedicada a subrayar la universalidad de la filosofía latinoamericana y la otra a destacar la figura del filósofo peruano Augusto Salazar Bondy, fallecido en febrero de 1974. Es indiscutible la presencia de este pensador como precursor e inspirador en muchos aspectos del nuevo movimiento de la filosofía latinoamericana. En la sección Reseñas Bibliográficas se comentan los siguientes libros: el volumen colectivo publicado por Bonum en 1973, *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*; el libro de Arturo Andrés Roig, *El espiritualismo argentino entre 1850 y 1900*, publicado en México por Cajica en 1972; de Rodolfo Kusch se comenta el libro *El pensamiento indígena y popular en América*, publicado en 1973, así como los *Escritos de ética*, de Coriolano Alberini, publicados por el Instituto de Filosofía Argentina y Americana de la Universidad Nacional de Cuyo en 1973, y el libro de Enrique Dussel, *Dependencia y liberación, antología de ensayos antropológicos y teológicos desde la proposición de un pensar latinoamericano* de 1973.

9 La frase es utilizada por Enrique Dussel en “A manera de manifiesto”, en *RFL*, I, 1, 1975, p. 3)

irrupción desde la exterioridad depende de una toma de conciencia que involucra al *pueblo* como periferia, como oprimido.

Por otra parte, Cerutti Guldberg retoma la diferenciación entre filosofía e ideología, reconociendo en esta última un aspecto negativo, como “falsa conciencia”, pero también un aspecto positivo como conjunto de ideas que orientan la praxis. En este nivel decisional se abre la posibilidad de pensar una *filosofía política* que, entendida como auténtica superación dialéctica, presiona sobre los límites de la clausura del presente y propone categorías crítico-hermenéuticas con suficiente potencialidad creadora como para permitir la emergencia de posibilidades futuras, que constituyan alternativas genuinas.

Los dos primeros trabajos acentúan la oposición y/o contradicción entre categorías que surgen del análisis filosófico y político de la realidad, mientras el tercero acentúa el potencial movilizador de la tensión, que habilita la emergencia de lo no previsto, es decir de lo no contenido necesariamente en los opuestos.

Otro grupo de trabajos pone el acento en la crítica a la filosofía europea moderna y/o en la búsqueda de alternativas superadoras; son los de Casalla, Guillot y Kusch. A diferencia de los artículos anteriores, estos tres se proponen o bien llevar adelante una crítica de la filosofía europea tal como hasta el momento se ha cultivado en los centros académicos y mostrar sus limitaciones; o bien, partir de la crítica en busca de alternativas más ajustadas a las necesidades reales de América Latina. El primero es el caso del artículo de Casalla quien, valiéndose de los textos de Husserl sobre la crisis de Europa, pone de manifiesto el límite crítico al que ha llegado la pretendida unidad espiritual de Europa y su “misión histórica”, límite que se hace evidente en virtud de la práctica histórica de los pueblos del Tercer Mundo. Queda instalada, así, una dicotomía entre la *idea de Europa* y los *procesos de liberación nacional* iniciados por los “extranjeros” de la civilización.

También la propuesta de Rodolfo Kusch establece un juego de oposiciones basado en la distancia cultural existente entre razón y mito, entre la razón de *ser* y la razón de *estar*. El problema de la filosofía consiste entonces, para este autor, en encontrar el auténtico sujeto de la cultura. Para ello propone una forma de hacer filosofía a partir de estudios de campo, a la manera de la antropología cultural. Tal propuesta resulta en el establecimiento de una nueva oposición entre dos formas de entender el quehacer filosófico; una es la que se ha desarrollado en los ámbitos académicos, que a juicio del autor produce un pensamiento sin sujeto; otra es la que él mismo propone, la cual construiría sus categorías a partir del trabajo de campo; entre ambas es necesario optar.

Daniel Guillot, por su parte, intenta abrir una alternativa dialécticamente superadora de las antinomias focalizándose en el análisis de los conceptos de *alteridad* y *diferencia*. La alteridad de la filosofía latinoamericana, lo que sella su diferencia propia, no surge del interior de un sistema filosófico, sino de la historia. Una filosofía que reflexiona a partir de la novedad del acontecimiento, que en el caso latinoamericano es la realidad del oprimido, tiene la exigencia de revisar y renovar sus propias categorías, decodificando la dialéctica opresor – oprimido, sacando a la luz las alternativas superadoras de la clausura ideológica de la filosofía occidental.

La lectura contrastada de estos tres últimos trabajos pone de manifiesto una divergencia en el ejercicio de la dialéctica. Mientras que los dos primeros aportan al reconocimiento y análisis de los opuestos, la alternativa superadora consiste en decidirse por uno de ellos, el que ha sido caracterizado como propio y auténtico. El último trabajo mencionado pone en relación dialéctica el quehacer filosófico de conceptualización con el acontecer histórico. Precisamente esa conjunción agónica ofrece la posibilidad de construir lo nuevo en las fisuras del presente.

Tres décadas después del surgimiento de la Filosofía de la Liberación, en el marco de las VIII Jornadas Internacionales Interdisciplinarias, organizadas por la Fundación ICALA (Intercambio Cultural Alemán Latinoamericano), en noviembre de 2003, se dio la ocasión propicia para realizar un balance de sus perspectivas originales y de sus desarrollos posteriores¹⁰. Los trabajos allí discutidos pusieron en evidencia la fecundidad de algunas definiciones teóricas y de ciertas categorías revisadas y reformuladas en orden a las exigencias socio-históricas planteadas con el advenimiento del siglo XXI.

En esa reunión, Cerutti Guldberg, tras constatar que las contradicciones sociales en las que surgió el movimiento filosófico han aumentado exponencialmente en los países de nuestra América, sostiene que si el quehacer propio de la filosofía consiste en pensar la realidad sociocultural a partir de la propia historia, crítica y creativamente, para colaborar en su transformación, entonces reclama la articulación entre un enfoque que privilegie la dimensión histórica y otro que ponga de relieve el esfuerzo de sistematizar rigurosamente. No con la pretensión de construir sistemas, sino de *problematizar*, es decir de mantener la tensión entre la reflexión y la contradicción creciente de la vida social. Filosofar desde la práctica

10 Cfr. *Erasmus. Revista para el diálogo intercultural*, Año V, N° 1 / 2, Río Cuarto, Ediciones del ICALA, 2003.

histórica evita tanto la ilusión de transparencia de la conciencia como la tentación de los dogmatismos. “Pensar es un riesgo” –dice–, y uno de los mayores es la “pérdida del habla”, tanto mayor cuanto más se aleja la filosofía de la historia. El cultivo de la historia de las ideas resulta un enfoque fecundo para explorar y reconstruir el pasado de nuestro pensamiento desde las urgencias de nuestro presente. Se trata de una práctica de pensamiento que se produce dentro de las instituciones académicas, aprovechando sus potencialidades, y fuera de ellas, evitando el academicismo. (Cerutti G., 2003, pp. 15 – 27)

En esa misma oportunidad, Enrique Dussel dimensionó a la Filosofía de la Liberación en el contexto mundial. Sostuvo que ella no fue sólo pensamiento latinoamericano, sino una “filosofía crítica y localizada autocriticamente en la periferia, en los grupos subalternos”. Su intuición originaria, heredera de los movimientos del 68 e inspirada en la primera escuela de Frankfurt y en las obras de Franz Fanon¹¹, partía de la crítica a la razón moderna y del desmontaje de sus supuestos ontológicos, epistemológicos, éticos y políticos. La categoría de “el Otro”, elaborada al principio bajo la impronta de Levinas, se aparta de esta influencia para transformarse en una herramienta crítica que permita pensar la responsabilidad acerca de la vulnerabilidad del Otro en un proceso de construcción de un nuevo orden. También el esfuerzo por “localizar” el discurso desde la periferia del sistema-mundo –desde las razas dominadas, desde la mujer en el orden machista, desde el niño en el sistema de educación bancaria, etc.– despliega su potencialidad crítica en las “luchas por el reconocimiento”¹² y en la superación de dualismos simplistas. “Las categorías dialécticas duales –afirma– deben ser situadas en niveles concretos de mayor complejidad, articuladas con otras categorías que le sirven de mediación, en un nivel micro. Si bien la “lucha de clases” nunca puede ser soslayada, existen otras luchas –la de las mujeres, la de las razas discriminadas, la de los ecologistas– que complejizan el examen de la realidad y que en ocasiones tienen mayor significación política. Ahora bien, la crítica de la razón moderna no es la crítica de la razón sin más, sino que se hace, en la perspectiva dusseliana, desde una “racionalidad diferencial y universal”, “Universalidad en la Diferencia, Diferencia en la Universalidad”. (Dussel, 2003, pp. 47 – 64)

11 Especialmente en *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica, 1963.

12 Dussel se apropia de la expresión hegeliana con la que Axel Honnet titula su obra *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática social de los conflictos sociales*, Traducción del alemán por Manuel Ballesteros. Barcelona: Crítica, 1997.

5. Filosofía y política en las prácticas pedagógicas de las instituciones académicas

A través del análisis del proceso de cambio de la universidad argentina, Arturo A. Roig pone en práctica una reflexión crítica que involucra la vinculación teoría-práctica, la dicotomía totalidad-alteridad, y una concepción de filosofía política como superación dialéctica de las contradicciones mediante la emergencia de la novedad a partir de la afirmación de lo propio. A pesar de la especificidad del tema, este documento es, a nuestro juicio, una síntesis concreta del nuevo proyecto del filosofar latinoamericano en el momento de su emergencia.

Los cambios en la universidad anteriores a 1973 respondieron a una concepción que no afectaba la estructura tradicional de la Nación, sino que tendía a favorecer la sociedad de consumo dentro de los lineamientos del desarrollismo. Pero, aún dejando de lado el trasfondo ideológico, el proceso de cambio de la Universidad sobredimensionada planteó problemas en el terreno de la pedagogía universitaria: necesidad de adaptar métodos y sistemas de transmisión, asimilación y creación del saber en un medio humano masificado. Estos ensayos de pedagogía universitaria, que implicaron una reformulación de la relación docente-alumno, fueron valiosos en sí mismos e impulsaron la posibilidad de pensar una universidad abierta en sentido social que había tenido antecedentes en la Argentina en los movimientos de la "Escuela Nueva" y la "Escuela de Trabajo". Estas experiencias de "pedagogía social" estuvieron motivadas también por cierto sentimiento de afirmación nacional y de integración latinoamericana. Todo ello arrojó un resultado positivo en cuanto puso en marcha un proceso de concientización de los problemas sociales y de la función de servicio que debía prestar la institución de altos estudios. Entre las experiencias renovadoras de la pedagogía universitaria más logradas, Roig destaca las del "taller total", las "dinámicas de grupos", las "cátedras nacionales" y el "sistema de áreas". Estas experiencias apuntaban a "organizar una universidad abierta de claro y decidido sentido nacional y social, en la que se haga carne en el universitario su primordial función de servicio". Uno de los factores de real peso y eficacia consistió en el reconocimiento del papel educador del alumno. En tal sentido afirma Roig:

... han sido en cada caso, realizadas como propias, en relación con una problemática social que es argentina y por argentinos que han deseado hacerse responsables de la universidad. De ahí el enorme valor que tiene para nosotros historiar y valorar

nuestros procesos pedagógicos. (...) no nacieron como modelos abstractos para toda universidad posible, sino para facultades y escuelas concretas que se dieron a la tarea de alcanzar su modelo. (...) No se trata de una 'reforma de plan de estudios' que pretende solucionar problemas agregando o quitando 'materias', sino de una transformación del sistema de relaciones humanas dentro de la Universidad, atendiendo las funciones de docencia, investigación y servicio. (...) pone de manifiesto el enorme potencial de cambio de la Argentina (...) incorporada de acuerdo con sus más nobles tradiciones en el profundo y rico proceso latinoamericano de liberación. (*RFL*, I, 1, 1975, pp. 123-124)¹³

A través de la reconstrucción histórica del proceso de cambio en las universidades argentinas y, en particular, de las transformaciones de los planes de estudios de la carrera de filosofía en las universidades de Salta y Cuyo, los cuales se reproducen en la revista, puede vislumbrarse el potencial creador de una reflexión filosófica surgida al calor de una realidad histórica compleja, donde la crisis sociopolítica puso al descubierto contradicciones, las cuales fueron asumidas como asuntos de una filosofía que quería ser auténticamente latinoamericana.

6. Consideraciones finales

Hemos seleccionado un puñado de trabajos y documentos con el propósito de realizar una aproximación a los debates entre filosofía y política y a los posicionamientos acerca de la función de la filosofía en América Latina que tuvieron lugar en la Argentina en los años 70, los cuales dieron lugar a la emergencia de un movimiento filosófico singular. A partir de ellos pudimos comprobar que el movimiento de *filosofía de la liberación* fue, desde sus orígenes, un conjunto heterogéneo, poco orgánico y con importantes discrepancias en la teoría y en las prácticas desplegadas por sus participantes. Las diferencias, tanto en el modo en que son interpretadas las propias condiciones socio-históricas de elaboración intelectual, como en la

13 Este artículo es reproducido posteriormente en: ROIG, Arturo Andrés. *La Universidad hacia la democracia. Bases doctrinarias e históricas para la construcción de una pedagogía participativa*. Mendoza: EDIUNC, 1998. El libro contiene las reflexiones del autor a partir de la premisa de que la pedagogía universitaria no existe, al menos en la Argentina, organizada como disciplina. Propone revertir esa situación aportando elementos desde una revisión histórica de las luchas y compromisos por una universidad participativa.

reconstrucción genealógica en la que cada uno de los autores inscribe su propia producción, contribuyen a la emergencia de discursos filosóficos peculiares, que no obstante presentan como rasgo común el hacerse problema de su propia condición de discurso situado y del carácter preformativo de su proyección como liberación

Los períodos de emancipación política y emergencia social latinoamericanos han alcanzado, a través de la historia, distintas formas de expresión discursiva. No pocas veces éstas logran la especificidad del discurso filosófico en cuanto se ocupan de la definición y esclarecimiento de categorías, de la explicitación de supuestos o de la fundamentación de la praxis. Ejemplos de ello se encuentran en numerosos textos, como el ya citado de Juan Bautista Alberdi, y otros de José Martí, Francisco Bilbao, Juan Montalvo, Simón Rodríguez, Eugenio María de Hostos –para mencionar sólo algunos exponentes del siglo XIX. Con esto queremos señalar que el discurso filosófico de la liberación no constituye una novedad – en términos absolutos– en la historia de las ideas latinoamericanas. Esto es así, en el caso de la Filosofía de la Liberación, no sólo por su vinculación con otros discursos de la época, como los de la Teología de la Liberación, la Teoría de la Dependencia o la Pedagogía del Oprimido, sino porque es posible trazar su genealogía, incluyendo momentos de continuidad y ruptura, por lo menos desde el siglo XV. Sin embargo, los desarrollos conceptuales y las discusiones que tuvieron lugar en los años setenta del siglo XX permiten hablar de una etapa cualitativamente nueva de la filosofía latinoamericana que surge con peso propio a partir del cuestionamiento del sentido y función de la filosofía tal como venía practicándose en los ámbitos académicos. Asimismo consideramos que, si bien tuvo su origen en Argentina, no es un movimiento argentino sino latinoamericano y que existen divergencias y contradicciones dentro del mismo. Cuestiones tales como la función social y crítica de la filosofía, la problemática de la ideología, la discusión acerca de los vínculos entre filosofía y teología, filosofía y política, filosofía y economía, etc., que eran motivo de controversias en diversos centros académicos y grupos independientes en la Argentina durante la década de los sesenta, movilizaron reflexiones y debates al calor de los cuales se gestó la Filosofía de la Liberación. Un ámbito propicio para ello fueron las “Semanas Académicas” de San Miguel, en la Universidad del Salvador de los Jesuitas, de 1969, donde la discusión se focalizó sobre los problemas de la dependencia y la búsqueda de las vías de liberación, que implicaban transformaciones sociales, políticas y culturales. Tales posicionamientos se manifiestan públicamente en el II Congreso Nacional de Filosofía de 1971 en Córdoba.

Con el propósito de superar la visión homogeneizadora de la Filosofía de la Liberación, Horacio Cerutti Guldberg introduce una tipología provisional que diferencia entre un *sector populista* y otro *sector crítico del populismo*. Aunque las divergencias no se circunscriben exclusivamente a la problemática del populismo, sino que hacen al concepto mismo de *liberación* y al sentido y función de una filosofía de la liberación. Las discrepancias se ponen de manifiesto ya en los textos de Enrique Dussel, Arturo Andrés Roig, el Documento de Trabajo y el Manifiesto de Salta, los cuales constituyen el conjunto de textos programáticos del movimiento. Tales divergencias tienen que ver, por una parte, con la reconstrucción genealógica del propio posicionamiento teórico, desde donde se lleva adelante el análisis de la realidad; por otra parte, con la manera de asumir la práctica filosófica y el ejercicio dialéctico.

Destacamos la figura del filósofo peruano Augusto Salazar Bondy como precursor e inspirador en muchos aspectos del nuevo movimiento de la filosofía latinoamericana. En efecto, en sus últimas producciones, el filósofo peruano había desarrollado los conceptos de “cultura de la dominación” y “dialéctica de la dominación”. El primero contiene la descripción de una situación histórica concreta, vivida por los países latinoamericanos y del Tercer Mundo, víctimas de relaciones de dependencia colonial y neocolonial, que les impide proyectar en forma autónoma y sostener en el tiempo un proyecto nacional propio; y el segundo se refiere a la experiencia no sólo filosófica, sino también política, económica, educativa de superación dialéctica de la dominación, mediante un acontecimiento que dé lugar a la emergencia de la novedad en el curso de la historia. Esta distinción resulta útil para visualizar dos maneras de construir el discurso de la Filosofía de la Liberación, cada una de las cuales presenta a su vez variados matices. Por un lado se acentúa la descripción fenomenológica e interpretación de la situación de dominación. Frente a ella y en sentido contrario se postula un proyecto –deseo– de liberación. Se generan así dicotomías categoriales tales como: dependencia–liberación, opresor–oprimido, pueblo–antipueblo, razón imperial–masas populares, centro–periferia, totalidad–exterioridad o alteridad, filosofía académica europea–filosofía latinoamericana de liberación, unidad espiritual de la civilización europea–extranjeros de la civilización, razón de ser–razón de estar, razón–mito. En algunos casos la escasa problematización de los opuestos produce cierto efecto de clausura discursiva que induce a optar por uno de ellos, a veces en forma explícita. En ellos, la reconstrucción genealógica tiene como fin legitimar la opción deseada. Otra es la situación cuando se problematizan e historizan

las contradicciones y cada uno de sus componentes. De esta manera se abren posibilidades de superación dialéctica. La reconstrucción histórica lleva el propósito de señalar momentos de autoafirmación y emergencia, a través de los cuales los sujetos se reconocen como partícipes en una tradición abierta a la irrupción de la novedad en la historia.

En síntesis, en el conjunto de textos estudiados se pone de manifiesto una búsqueda, una relación activa respecto del pasado y de las prácticas académicas que fueron sometidas a crítica por los jóvenes filósofos que actuaron en los setenta del siglo XX. Supone también un intercambio entre diversas posiciones y sus respectivas posibilidades de construcción y/o de transformación de la realidad de nuestra América. No obstante las diferencias, convergen en torno a la voluntad de realizar el proyecto de un nuevo filosofar propio de América Latina con carácter liberador. Sin embargo, la liberación, tanto personal como de los pueblos de nuestra América, es una construcción permanente. Algo recibimos como legado, algo podremos legar, pero una actitud potente frente al legado no es la de sumisión, sino la que nos permite tomar distancia, sospechar, criticar, seleccionar y construir a partir de ello. Aquellos jóvenes filósofos lo hicieron e instauraron un “nuevo estilo de filosofar”. Es una tarea a la que, de manera sencilla pero decidida, podemos contribuir por diversas vías.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales. Nº 1, 1975 a Nº 22, 2000, edición digital, Buenos Aires, Argentina, 2003.

Nuevo Mundo, Biblioteca Fray Mamerto Squiú de la Provincia Franciscana de la Asunción del Río de la Plata, Tomo 3, Nº 1, San Antonio de Padua, enero – junio 1973.

Erasmus. Revista para el diálogo intercultural, Año V, Nº 1 / 2, 2003. (Volumen monográfico compilado por Dorando Michelini, sobre el tema: Filosofía de la liberación. Balance y perspectivas 30 años después.

II Congreso Nacional de Filosofía. Temas de Filosofía Contemporánea. Buenos Aires: Sudamericana, 1971.

ARPINI, Adriana, (Compiladora). *Otros discursos. Estudios de Historia de las ideas latinoamericanas*. Mendoza: Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNCuyo, 2003.

CERUTTI GULDBERG, Horacio. Urgencia de un filosofar vigente para la liberación. *Erasmus. Revista para el diálogo intercultural*, Año V, Nº 1 / 2, 2003, (15 – 27).

CERUTTI GULDBERG, Horacio. *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México: Fondo de Cultura Económica, (1ª edición: 1983, 2ª edición: 1992, 3ª edición: 2006).

DEMENCHONOK, Eduardo. *Filosofía latinoamericana. Problemas y tendencias*. Santafé de Bogotá: El Búho, 1992.

DUSSEL, Enrique. *Metafísica del sujeto y liberación*. En: Temas de filosofía contemporánea. II Congreso Nacional de Filosofía. Buenos Aires: Sudamericana, 1971, pp. 27 - 32.

DUSSEL, Enrique. *Para una ética de liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1973.

DUSSEL, Enrique. La «Filosofía de la Liberación» ante el debate de la posmodernidad y los estudios latinoamericanos. *Erasmus. Revista para el diálogo intercultural*, Año V, Nº 1 / 2, 2003, (47 – 64).

GAOS, José. *En torno a la filosofía mexicana*. México: Alianza, 1980.

JALIF de BERTRANOU, Clara Alicia (Compiladora). *Semillas en el tiempo. El latinoamericanismo filosófico contemporáneo*. Mendoza: EDIUNC, 2001.

RAPOPORT, Mario y colaboradores. *Historia económica, política y social de la Argentina (1880 – 2000)*, segunda edición. Buenos Aires: Macchi, 2003.

ROIG, Arturo Andrés. El problema de la alteridad en la ontología de Nimio de Anquin. *Nuevo Mundo*, Tomo 3, N° 1, enero – junio 1973, pp. 202-220.

ROIG, Arturo Andrés. Necesidad de un filosofar americano. El concepto de “filosofía americana” en Juan Bautista Alberdi. *Cuyo, Anuario de Historia del Pensamiento Argentino*, Instituto de Filosofía, 6 (1970), pp. 117-128. Separata, Mendoza: Imprenta Oficial. 14 pp. (Reproducido en *Actas, Segundo Congreso Nacional de Filosofía*, Córdoba. Buenos Aires: Sudamericana, 1973. II, pp. 537-547).

ROIG, Arturo Andrés. *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México: Fondo de Cultura Económica, 1981. (Edición corregida y aumentada. Buenos Aires: Una ventana, 2009).

ROIG, Arturo Andrés. *La Universidad hacia la democracia. Bases doctrinarias e históricas para la construcción de una pedagogía participativa*. Mendoza: EDIUNC, 1998.

SALAZAR BONDY, Augusto. *Entre Escila y Caribdis*. Lima: Casa de la Cultura del Perú, 1969.

TERÁN, Oscar. *Ideas e intelectuales en la Argentina, 1880 - 1980*. En: TERÁN, Oscar (Coord.). *Ideas en el siglo. Intelectuales y cultura en el siglo XX latinoamericano*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2004.

VVAA. *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Bonum, 1973.

VVAA. *Cultura popular y filosofía de la liberación*. Buenos Aires: García Cambeiro, 1875.

Recibido: Diciembre 2010

Aprobado: Febrero 2011

FILOSOFÍA E HISTORICIDAD EN *TEORÍA Y CRÍTICA DEL PENSAMIENTO LATINOAMERICANO* DE ARTURO ANDRÉS ROIG

Silvana Paola Vignale¹

Universidad Nacional de Cuyo, Argentina
silvavignale@yahoo.com.ar

RESUMEN

Arturo Roig cuestiona la idea de una filosofía vespertina, en la medida en que ésta sostiene que el futuro está en potencia en su pasado, negando toda alteridad y emergencia, encubriendo lo ideológico de esa “necesidad” de perpetuar lo Mismo. La apertura al futuro en las filosofías de la mañana permite pensar la alteridad e historicidad de todo hombre. Se trata de una historicidad que no se juega en la toma de conciencia histórica por parte de los sujetos determinados, sino en la posibilidad de “un hacerse y un gestarse” del sujeto, entendiendo éste como un sujeto plural y relativo, anclado en su contexto y en su tiempo. Por esto, es una historicidad concebida desde la normatividad propia de la construcción de la *subjetividad*.

Palabras clave

Sujeto – historicidad – filosofía auroral – futuro

ABSTRACT

Arturo Roig questions the idea of a crepuscular philosophy in that it maintains that the future lies potentially in its past, denying all otherness and appearance, hiding what is ideological in that “necessity” to perpetuate the Same. The opening to the future of

1 Profesora de Grado Universitario en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina. Becaria de CONICET. Doctoranda de la Universidad Nacional de Lanús. Actualmente es profesora jefa de Trabajos Prácticos de la cátedra Antropología Sociocultural, en la Facultad de Psicología de la Universidad del Aconcagua, y profesora adscripta de la cátedra Antropología Filosófica de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo.

all morning philosophies enables thinking about the otherness and historicity of every man. This historicity does not mean a taking of historic conscience by certain subjects, but rather the possibility of the subject “doing and gestating”, considering this being as a plural and relative subject, anchored in his context and time. Thus, it is a historicity conceived from the proper norm of the subjectivity construction.

Key words

Subject – historicity – dawn philosophy – future

Acerca de Arturo Roig

Arturo Andrés Roig, filósofo e historiador de las ideas, nació en Mendoza en 1922. Egresado de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo en 1949, hizo estudios de posgrado en Francia, en la Universidad de París, Sorbona, entre 1953 y 1954, en Historia de la Filosofía Antigua, bajo la dirección del doctor Pierre-Maxime Schuhl. Ha ejercido la docencia universitaria durante cuarenta años. Separado por motivos políticos de su cargo de Profesor Titular de Cátedra o Profesor Principal de la Universidad Nacional de Cuyo en 1974, fue reincorporado por disposición de la Justicia Federal de su país, una vez regresado éste a la vida democrática (1984).

Ha sido profesor en la Universidad Autónoma de México, en la Pontificia Universidad Católica del Ecuador (donde fue fundador y director del Centro de Estudios Latinoamericanos) y en la Universidad Central (Quito). Es Doctor *Honoris Causa* en numerosas universidades latinoamericanas.

En 1986, luego del retorno de la democracia en la Argentina, ingresó en la carrera de investigador científico en la categoría “Principal” por invitación del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina (CONICET). Fue, desde ese mismo año director general del Centro Regional de Investigaciones Científicas y tecnológicas de Mendoza (CRICYT).

Roig se dedicó al estudio de la historia del pensamiento filosófico griego y principalmente, a su vez, al pensamiento latinoamericano, y en particular, dentro de él, al pensamiento argentino y ecuatoriano. Paralelamente a su labor de búsquedas relativas a la historia del pensamiento, ha ido dando forma a una posición filosófica: la de un “historicismo empírico” que encuentra sus raíces en afirmaciones visibles ya en el pensamiento clásico, en particular referentes a lo que en sus desarrollos es denominado “*a priori* antropológico”. En líneas generales, aquel “historicismo” pretende estar fundado en una ontología que no cae en el vicio de lo que Roig denomina

“ontologismo”. Intenta ser una respuesta superadora de las dicotomías que han caracterizado el pensamiento de raíz occidental, que son entre otras las de sujeto-objeto, alma-cuerpo, varón-mujer, significado-significante, trascendental-empírico, etc.

Entre sus libros cabe destacar: *La filosofía de las luces en la edad agrícola* (1968); *los krausistas argentinos* (1969); *Platón o la filosofía como libertad y expectativa* (1972); *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (1981); *Rostro y filosofía de América Latina* (1993); *El pensamiento latinoamericano y su aventura* (1994); *La universidad hacia la democracia. Bases doctrinarias e históricas para la constitución de una pedagogía participativa* (1998); *Ética del poder y moralidad de la protesta* (2000).

1. El mito de la historia y la inversión de la historicidad de todo hombre

Horacio Cerutti Guldberg, en su *Filosofando y con el mazo dando*, describe la tarea de Roig a partir de un “maridaje epistemológico” que se da entre filosofía latinoamericana e historia de las ideas, como las dos caras de una misma moneda². La filosofía latinoamericana se constituye como una filosofía de las formas de objetivación en la cual se estudian los modos históricos concretos en que las objetivaciones han sido realizadas. La “objetividad” es el modo como construimos el mundo para nosotros, el acercamiento a la realidad mediante el alcance de nuestra mirada.

“(…) es aquella parcela de lo real –infinito e inabarcable– que logramos meter dentro del círculo de luz de nuestra mirada, más allá del cual están las sombras. Así, pues, la objetividad será siempre una aproximación cuyo símbolo está dado por una perenne línea asintótica a la que la curva de lo real siempre se les escapa. Abandonados todos los mitos de la inmediatez, hemos de instalarnos decididamente en ese mundo complejo de las mediaciones.”³

Las objetivaciones para constituirse requieren como condición la construcción de la “sujetividad”. La Historia de las ideas supone ineludiblemente esta cuestión, es decir, la cuestión de sujetos

2 CERUTTI GULDBERG, Horacio. *Filosofando y con el mazo dando*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2009, p. 47.

3 ROIG, Arturo. *Caminos de la filosofía latinoamericana*. Maracaibo: Universidad del Zulia, 2001, p. 163.

señalables, empíricos, históricos, concretos, que se constituyen construyendo la objetividad. La pregunta por el sujeto es fundamental para caracterizar los modos de objetivación, dado que los datos de una historia de las ideas latinoamericanas no son meros datos históricos acerca del momento en que aparecieron las ideas en nuestra historia, sino más bien el interrogar por el sujeto, por “quiénes” esgrimieron tales ideas y el papel que desempeñaron. Por esto Roig afirma: “Será necesario aceptar que la construcción de la objetividad no podrá avanzar sin una construcción de la subjetividad y que esas labores son a la vez inevitablemente deconstructivas”⁴.

El “*a priori* antropológico”, fundado en la empiricidad del sujeto, es un concepto central en su obra para pensar un sujeto latinoamericano. Roig acentúa la función del sujeto, al tiempo que pone en crisis la noción tradicional de “objetividad”. Pero es necesario comprender que su crítica está más orientada hacia el sujeto que hacia la razón, es decir, hacia el sujeto que usa la razón más que a la razón en sí misma, lo cual conlleva también una crítica a la filosofía como saber puramente teórico. Roig no invalida la exigencia de determinar las formas *a priori* de la razón cuya tarea emprende Kant, pero llama la atención sobre la afirmación del sujeto a partir de códigos de origen social e histórico desde cuya “subjetividad” se constituye toda objetividad posible. De esta afirmación del sujeto se desprende el “reconocimiento del otro como sujeto”, es decir, el problema del humanismo. Cabe la diferencia que Roig establece entre “subjetividad” y “sujetividad”. Para nuestro autor la subjetividad es entendida como interioridad; en cambio, “sujetividad” se refiere al hombre situado, histórico, y empírico. Y siempre se trata de un sujeto plural. La “sujetividad” es abarcativa de la “subjetividad” y condición de posibilidad del reconocimiento de la dignidad humana, su valor y el respeto a la alteridad y las diferencias.

Así planteada la cuestión, entendemos que la historicidad de todo hombre es para Roig un aspecto fundamental que no debe ser olvidado. En primer lugar, por la consideración de ese sujeto que se constituye mediante la mirada sobre la realidad, sobre el mundo, un sujeto cuya tarea es su “hacerse y gestarse”. La historicidad como categoría roigeana no está acompañada necesariamente de “historia”, en un sentido disciplinar. Y ésta será la denuncia que nuestro autor realice a la noción tradicional de historicidad proveniente de la filosofía de la historia, la que queda reducida a la noción de historia, negando y encubriendo sujetos que no se adecúan a un estereotipo de ser histórico europeo, señalable en sistemas totalizantes

4 Ídem.

como en la dialéctica hegeliana. El interés de Roig es rescatar esa historicidad para que no sea negada u omitida, en la medida en que en la autoafirmación del sujeto como valioso se afirma este carácter histórico, esta posibilidad de hacerse y gestarse, desde la afirmación de su materialidad.

Una pretendida "historia mundial", como aquella legitimada por Hegel mediante la dialéctica del Espíritu, es un intento parcializado en cuanto a sus alcances, en la medida en que deja afuera lo que él llama pueblos "sin historia", erigiéndose de este modo en un saber fundado sobre una inversión: la que hace pensar que el sujeto es portador de historicidad en la medida en que tiene "historia". El concepto de "historia" supone la noción de "historia mundial", por un lado, pero por otro supone también la posesión de la totalidad del nivel discursivo por parte del dominador: su voz es la voz de la humanidad privilegiada. Esta inversión implica el nivel discursivo, también señalado por Roig: considera que el hombre es un sujeto histórico porque detenta la "palabra", del mismo modo que en la definición aristotélica, donde el hombre es definido como un animal que posee *logos*. No posee la voz porque es hombre, sino que es el hombre que posee la voz. De modo que la historicidad no es entendida como aquello que funda la posibilidad de la historia, sino que, desde este punto de vista, la historia posibilita la historicidad. Esta inversión tiene como consecuencia la negación de la humanidad de aquellos silenciados, y con ello, su historicidad. Por tanto, de acuerdo con Roig, una división entre "hombres históricos" y "hombres naturales" no puede más que ser ideológica⁵.

Por esto, el reconocimiento de la radical historicidad de todo hombre no necesita como condición haber accedido a una "toma" de conciencia histórica. Aún en el más "primitivo" de los hombres, sin idea de una "historia mundial", es ineludible reconocer la existencia de una conciencia histórica, porque la temporalidad de ese hombre no fue la de la naturaleza. El reconocimiento de la historicidad de todo hombre es también el reconocimiento de la existencia de una determinada "experiencia de sí mismo" que sólo es posible si se da primariamente una potencia o "capacidad de experiencia"⁶. El hombre es sujeto histórico porque antes es un sujeto *émpeiros*, que no es el "yo empírico" reducido a lo somático, sino el acto originario de autoafirmación a partir del cual el hombre se constituye en sujeto valorativo. Así, en el pensamiento de Roig, lo axiológico

5 ROIG, Arturo. *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. Buenos Aires: Una ventana, 2009, pp. 131-133.

6 *Op. Cit.*, p. 81.

gana prioridad sobre lo gnoseológico, y el valor y la vida sobre el conocimiento.

“Lo axiológico se muestra por tanto con una cierta prioridad respecto de lo gnoseológico, en cuanto lo posibilita. En efecto, lo que podríamos denominar “ejercicio valorativo originario” permite una toma de distancia frente al mundo, dicho en otros términos, genera el necesario alejamiento mediante el cual se enfrenta la realidad como objetiva. Sólo la constitución del hombre como sujeto hace nacer al mundo como objeto y el “tomar distancia” del que hemos hablado es, primariamente, un hecho antropológico.”⁷

Lo histórico no viene dado por un saber acerca de sí mismos, sino por cierta condición empírica del sujeto, y por el *a priori antropológico*, por ese ponerse a sí mismo como valioso. En palabras de Roig: “En verdad, el hombre es “historiador”, porque es antes y primariamente ente histórico y la historia como historiografía es tan sólo una manifestación de lo que había sido ignorado invocando su ausencia” (Roig, 2009, pp. 131-132). Es necesario reconocer diferentes modos de ejercicio de la historicidad, sin ser reducidos o discriminados por la “historia mundial”, incluso las formas de la conciencia mítica. Del mismo modo, la historicidad y emergencia de un nuevo sujeto de discurso –que no es aquél que detenta la voz y forma parte de la “historia mundial”- vendrá dada no porque el sujeto tenga voz, sino porque posee en sí la historicidad. “La aparición de un nuevo sujeto de discurso que no se considera ser histórico porque habla, sino que es de por sí poseedor de historicidad, aunque no “hable”, o aunque se le niegue la voz”⁸.

Ser un ente histórico es llevar consigo la posibilidad de “un hacerse y gestarse”. Ya dijimos que Arturo Roig afirma en su filosofía la empiricidad del sujeto a partir de códigos de origen social e histórico. De esta forma, dice “nos encontramos haciendo el ser”. Un ser que es básicamente ser social, un “nosotros”, mediante un hacer parcializado que pretende fundarse en lo universal. Por esto, Roig menciona que en aquella “ventana desde la cual nos abrimos para mirar el mundo, no estamos solos. No es un yo el que mira, sino un “nosotros”, y no es un “todos los hombres” lo que miran como nosotros, sino “algunos”, los de nuestra diversidad y parcialidad”⁹.

7 *Op. Cit.*, p. 82.

8 *Op. Cit.*, p. 132.

9 *Op. Cit.*, p. 23.

Cercano al planteo de Roig, Foucault –dos años después de la primera edición de *Teoría y Crítica del pensamiento latinoamericano*– señalaba su inscripción en una tradición filosófica cuyo objetivo no es seguir una analítica de la verdad, sino realizar una “ontología del presente” u “ontología del nosotros”. El presente, señalaba allí Foucault, es expresión de un proceso que concierne al pensamiento, de modo que el individuo mismo que habla –en cuanto pensador o filósofo– forma parte de ese proceso. “Y por eso mismo –dice Foucault– vemos que la práctica filosófica, o más bien, el filósofo, al emitir su discurso filosófico, no puede evitar plantear la cuestión de su pertenencia a ese presente”¹⁰. De esta manera, Foucault señalaba que el discurso tiene que tomar en cuenta su actualidad para encontrar su lugar propio y designar el modo de efectuación que realiza dentro de esa actualidad. La cuestión es “¿cuál es el campo actual de nuestras experiencias?”¹¹. Una “ontología de nosotros mismos” es para Foucault una provocación del presente a partir de un diagnóstico de “lo que somos”. Y como “ontología del presente”, la historia de la filosofía puede hacerse como una serie de episodios y formas con los cuales la filosofía recomienza sin cesar.

De manera similar, Roig señala la filosofía como “una meditación en la que no sólo interesa el conocimiento, sino también el sujeto que conoce, el filósofo en particular, en su realidad humana e histórica”¹². Y cuando dice “no es un yo el que mira, sino un nosotros” da importancia a una mirada que tiene que ver con un “horizonte de comprensión”, un sistema de códigos que permite recibir un contenido, comprensión determinada por los límites de un saber de una época, que se vuelve objeto de la comprensión filosófica.

2. América Latina y “su tiempo”

“No será necesario tener “historia”, sino saberse ente histórico”

En *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, Roig analiza los pasajes de las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* de Hegel, en los cuales menciona su análisis histórico respecto de América Latina. Ésta es considerada por Hegel como el “país del porvenir”. Un país que no tuvo pasado y es ajeno al presente. Un pueblo no histórico, incapaz de una historicidad que surja de

10 FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France 1982-1983*. Buenos Aires: Fondo de la cultura económica, 2009, p. 30.

11 *Op. Cit.*, p. 39.

12 ROIG, Arturo. *Teoría y crítica...* p. 9.

él mismo, puesto que es pura potencia y necesita de un agente externo que habrá de sacarla de su materialidad impotente. No posee sustancialidad, puesto que es una materia incapaz de darse forma por sí misma. Además alega que es “un país de sueño”, pero no para los americanos mismos, sino para aquellos cansados de la vieja Europa.

El supuesto hegeliano para tales apreciaciones surge de su concepción de la historia, entendiéndola como aquello que se ocupa “de lo que ha sido y de lo que es”. Por otra parte, considera a la filosofía como aquello “que es y eternamente será”. América, en consecuencia, no puede ser objeto de estudio de una ni de otra, en la medida en que no puede atribuírsele una futuridad, puesto que esto sería una contradicción para el pensamiento hegeliano. La noción de futuro es entendida por Hegel dependiente de un pasado y un presente, del mismo modo que en el concepto de algo están contenidos todos sus desarrollos. En Hegel, el análisis del futuro resulta desplazado hacia atrás: se habla de lo que fue o es actualmente el futuro de un pasado (como ejemplo, el mundo medieval ha sido el futuro del mundo grecorromano). Por lo tanto será siempre el “futuro sido” de este pasado y presente; pasado y presente que es negado a América Latina. Hablar de una futuridad de América sería hablar de un concepto sin contenido. La futuridad que Hegel le atribuye a América, por tanto, no le es propia, sino de Europa.

Hegel considera a América como lo “nuevo”, pero se trata de una novedad que se da primitivamente en el plano de lo físico y no de lo histórico. Esto nos permite ver el supuesto de un único sujeto, capaz de hacerse y gestarse: el “descubridor”. América no es “nueva” para sí misma, sino para otro. El “descubrimiento”, de esta manera, resulta ser un total “encubrimiento.”

En la dialéctica hegeliana es posible la “novedad”, entendiéndola ésta como una superación de los momentos anteriores. Pero como nada puede ser ajeno al *a priori* absoluto, esa “novedad” no es alteridad, en la medida en que estaba contenida potencialmente en los momentos anteriores. Podemos decir que es una “novedad en lo mismo” (comillado nuestro). Contrariamente, y dando lugar a la novedad radical, Roig piensa esa novedad como alteridad, como aquella que tiene la fuerza de irrupción sobre lo mismo, la “diferencia”, la emergencia. El futuro es desde el punto de vista roigeano siempre lo imprevisible, aunque en una dialéctica de la mismidad se confundan los planos de lo real y lo objetivo. Lo imprevisible, tanto como lo previsible es relativo al sujeto, de modo que uno puede ser negado por el otro y a la inversa.

“Y ello porque a nivel discursivo, aun cuando exprese una determinada realidad, no es necesariamente la realidad. Hay una dialéctica de lo real que excede la dialéctica discursiva, aun cuando pueda ser reflejada en ésta. La dialéctica de la mismidad se constituye sobre la equiparación del mundo objetivo con el mundo real, borrando las distinciones entre el nivel discursivo y el extradiscursivo.”¹³

Roig reconoce como cierto que de alguna manera el futuro está contenido en el pasado, pero atendiendo que en él también están los factores de ruptura de ese pasado, “y ello porque en el proceso histórico lo que va dándose no es solamente “nuevo” respecto de lo anterior, sino que puede ser “otro””. Esto lo lleva a afirmar que “lo más radical del modo de vivir nuestra temporalidad ha de consistir en *estar abiertos al futuro como alteridad*” (comillado nuestro)¹⁴. Se trata de estar abierto a lo otro, aún cuando lo otro no confirme lo que postulamos como universal. Esta apertura hacia la alteridad del futuro implica, en cierto modo, una negación del pasado, negación que no es desconocimiento, sino por el contrario, reconocimiento, para poner el peso del devenir histórico en la afirmación del futuro, como objeto de una filosofía que se ocupa de lo que será. No es un olvido negativo que se ejerce como desconocimiento y como arma represiva sobre una humanidad dominada, ni un recuerdo de lo olvidado, que, por reacción, concluye anteponiendo los bienes espirituales al hombre concreto, y por ello, hipostasiándolo. Se trata de reconocer como hombres a individuos que han sido convertidos en medios. De esta manera lo “nuestro” de América Latina se presenta bajo una doble faz: lo que es, un presente, una diversidad caótica; pero también un proyecto y una posibilidad. “Tomar conciencia de nuestra historicidad es aceptar que el futuro puede venir a negarnos en lo que considerábamos como lo más plenamente justificado, como puede ser nuestra inserción en la sociedad, el mundo de las relaciones con las cuales nos movemos y nos autoafirmamos en ella. Reconocer que el ser del hombre, absolutamente todo hombre, radica en su hacerse y en su gestarse, y que someter el futuro a un pasado, que es “nuestro pasado”, es cerrar las puertas al futuro de los otros e impedirles construir su propio ser.”¹⁵

13 *Op. Cit.*, p. 140.

14 *Ídem.*

15 *Op. Cit.*, p. 141.

Desde el punto de vista metodológico, si nos preguntamos cómo es posible estar abiertos al futuro como alteridad para no caer en los vicios de una historia universal y atender a la novedad y la particularidad, Roig señala que será el sujeto del filosofar el que determine a su vez la metodología y, por tanto, la historia. En sus preocupaciones por el saber historiográfico para determinar la problemática de la historia de la filosofía en América, Roig crítica la “continuidad” como modo de ordenar los “hechos históricos”, a través de lo que se denomina “periodización”. Ésta consiste en el agrupamiento de hechos, dentro de ciertas fechas, que reciben una valoración que marca o señala una etapa. Roig señala que con las periodizaciones se corre el riesgo de no ver algunos presupuestos; como ejemplos, el paradigmático caso que ya mencionamos de la existencia de una “historia mundial”, o el desarrollo continuo de esa “Historia”, cuyo modelo más acabado es el sistema hegeliano.

“Ahora bien, y tal como ya lo hemos insinuado, ¿no podría sospecharse que esa “continuidad” planteada casi como una exigencia, no proviene de un modo de ejercicio de poder? La “continuidad”, con sus etapas y salvo excepciones, ¿no ha sido desde el siglo XVIII y comienzos del XIX más bien una expresión de deseo de continuidad por parte de una clase social que ha detentado el poder ideológico?”¹⁶

Desde este punto de vista Roig señala que la “continuidad” no sería otra cosa que el “proyecto de continuidad”, que es revestida con una “necesidad racional”. Y se pregunta “Quién nos garantiza acerca de la “objetividad” de tales líneas de continuidad”¹⁷. Se trata, sin duda, de pasar por alto aquella distinción entre realidad y objetividad, en cuyo caso la función mediadora del lenguaje queda desconocida, olvidada, separada; por tanto, también lo será el carácter ideológico de los discursos, en este caso, los discursos historiográficos. Para Roig la “exigencia de continuidad” en estos discursos se corresponde a la misma exigencia de mantener una permanencia por parte de los sectores de poder, que crean su propia imagen histórica continua. No puede separarse, por esto, del ejercicio de poder. “Hechos” que no ingresan en las líneas de significado sobre las que se monta la “continuidad” son ignorados, deformados, disminuidos. Frente a esto, Roig reconoce “la obra de un Michel Foucault entre los grandes movimientos intelectuales de revisión del

16 *Op. Cit.*, p. 136.

17 *Op. Cit.*, p. 137.

pensamiento europeo contemporáneo” que, dice, “se nos presenta como un vigoroso esfuerzo por afirmar la “discontinuidad” y, en particular, en señalar lo ideológico de las periodizaciones mediante las cuales se trata de confirmar la “continuidad”¹⁸. Es valioso, por tanto, para Roig, reconocer la sospecha que Foucault introduce en comprender una “continuidad” en la historia como efecto de un saber-poder.

En respuesta al problema de la continuidad, y buscando otros modos de hacer historiografía y de vincularse con los hechos y la historia, Roig toma de Gramsci el concepto de “historia episódica” que señala una historia de las clases subalternas, de sectores marginados que no gozan del ocio de los historiadores. Un episodio es, en griego, una parte no integrada o una acción secundaria respecto de la acción principal, de modo que, una historia episódica es una historia de los momentos de rupturas, sin significados, momentos de “irracionalidad” que no encajan en la “racionalidad” que podría justificarlos. El sujeto de esta historia episódica no es el sujeto que puede asegurar la continuidad.

Sin embargo, un episodio es entendido en función de aquello de lo cual es episódico, por tanto, según Roig, una idea de “proceso” resulta inevitable, en la medida en que los “valores episódicos” acaben siendo “periódicos”. A pesar de ello, Roig considera que la idea de una historia episódica para el trabajo historiográfico en América Latina es relevante, puesto que permite realizar una tarea aún hoy no cumplida: la búsqueda y descubrimiento de miles de hechos que aparecen como episodios de periodos no bien establecidos. El peligro está señalado: no caer por ello en actitudes ideológicas señaladas como las de justificar una “continuidad” como una “necesidad racional”.

3. Una filosofía auroral

El encubrimiento llevado a cabo por los colonos constituyó uno de los hechos más importantes de la “historia mundial” –que no aparece expresado en la filosofía de la historia hegeliana. Para el reconocimiento del encubrimiento se tendría que haber partido por el reconocimiento la historicidad negada a los sometidos. De este modo, en América, Hegel rechaza toda posibilidad de un saber conjetural, en la medida en que todo juicio del futuro queda invalidado desde el punto de vista de la filosofía por la

18 ROIG, Arturo. *El pensamiento latinoamericano y su aventura*. Buenos Aires: Ediciones El Andariego, 2008, pp. 132-133.

indiferenciación de lo utópico y lo profético. De acuerdo con Roig, una de las tareas más importantes de hombre americano es el rescate de ese saber de conjetura, así como de la utopía como función crítica reguladora, la que sólo es posible mediante el reconocimiento del sujeto como valioso para sí mismo, además de su radical historicidad.

Ya habíamos dicho que para Hegel la filosofía se ocupa de “lo que es y lo que necesariamente será”. Y es conocido el pasaje del “Prefacio” de los *Lineamientos fundamentales de la filosofía del derecho* acerca de la metáfora del búho de Minerva, que sólo inicia su vuelo a la hora del crepúsculo. La filosofía, para Hegel, llega siempre demasiado tarde para enseñar cómo debe ser el mundo. Es un pensamiento que aparece cuando la realidad ha sido consumada. Por lo tanto, para Roig, el discurso filosófico, desde este punto de vista, viene a ser un discurso conservador que no expresa lo que ha de realizarse sino lo realizado; y la filosofía, impotente en cuanto poder rejuvenecedor y como saber de denuncia, no tiene la capacidad de abrirse a la historia como irrupción¹⁹.

La filosofía vespertina forma parte de un sistema de totalización de lo real que encubre lo ideológico a partir de la reducción a pensar todo con una sola idea, tal como Roig señala que sostiene Vaz Ferreira. Lo ideológico juega en la objetivación de la realidad pensada como absoluta, siendo que la realidad es relativa. En palabras de Vaz Ferreira, citadas por Roig “tener un sistema se diferencia de no tener un sistema en que con una sola palabra se puede explicar todo lo que se piensa”²⁰. Los sistemas son cerrados y cristalizados, y esto tiene su explicación en el ansia de seguridad, de control de lo real, de una hostilidad a lo inesperado, contra lo que se considera “no integrable” en el sistema, la diferencia, lo otro, lo ajeno.

El pensar actual según Roig, a partir de la filosofía de la sospecha, ha hecho de la filosofía un saber crítico, quebrando la noción de totalidad sobre las que se manejaban las filosofías del concepto. Foucault decía, en el mismo texto que señalamos anteriormente, en relación a la filosofía como saber crítico, y de modo análogo a lo que Roig escribía años antes, que:

“Y me parece que la elección filosófica a la que debemos enfrentarnos actualmente es la siguiente. Es preciso optar o bien por una filosofía crítica que se presente como una filosofía

19 ROIG, Arturo. *Teoría y crítica...* p. 114.

20 *Op. Cit.*, p. 124.

analítica de la verdad en general, o por un pensamiento crítico que adopte la forma de una ontología de nosotros mismos, una ontología de la actualidad. Y esta forma de filosofía, desde Hegel a la escuela de Francfort, pasando por Nietzsche, Max Weber, etc., ha fundado un tipo de reflexión al cual, desde luego, me asocio en la medida de [mis] posibilidades.”²¹

La filosofía es también pensada por Roig como saber crítico, caracterizada como un tipo de pensamiento que se cuestiona a sí mismo, y al que no le importa sólo el conocimiento sino también el sujeto que conoce, en su realidad particular. En este sentido, la filosofía es un saber normativo en el cual la norma no resulta externa a la filosofía, sino que es intrínseca a ella, atendiendo no sólo a los límites de la razón, como la filosofía kantiana, sino al sujeto filosofante, al modo de ser del hombre. La filosofía, para Roig, es un saber de vida, una práctica y no meramente un pensar especulativo. Y en tanto práctica, tiene una normatividad que les es propia, en otras palabras, lo crítico –como pensar que se cuestiona a sí mismo– exige lo normativo, que sólo puede ser constituido desde lo antropológico. Dice Roig: “El hecho de que el saber filosófico sea una práctica surge con claridad justamente de la presencia del *a priori* antropológico, cuyo señalamiento restituye a la filosofía su valor de “saber de vida”, más que su pretensión de “saber científico”, y da a la cientificidad de la misma su verdadero alcance”²².

La escisión entre vida y conocimiento se vuelve una cuestión antropológica, una cuestión que atañe al sujeto. Georges Canguilhem hablaba de una normatividad propia de la vida como productora de normas. Para el epistemólogo francés, no es la vida sumisa a las normas –normas trascendentes a la vida misma que vendrían impuestas desde “fuera”–, sino las normas que, de manera completamente immanente, son producidas por el movimiento de la vida. Porque el conflicto fundamental entre el conocimiento y la vida es que el conocimiento, hijo del miedo humano, consiste en la búsqueda de la seguridad por reducción de obstáculos; de modo que el conocimiento deshace la experiencia de la vida para abstraer de ella, por el análisis de los fracasos, un saber y una ley de éxitos eventuales²³ que para Roig consisten en este saber totalizante de una filosofía *verspetina*. “Todas las normas giran sobre el problema

21 FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí...* p. 30.

22 ROIG, Arturo. *Teoría y crítica...* p. 11.

23 CANGUILHEM, Georges. *El conocimiento de la vida*. Barcelona: Anagrama, 1976, p. 8.

del sujeto"²⁴ dice Roig, por tanto, no quedan dudas del carácter antropológico con el que queda revestido el problema de la filosofía y de su normatividad propia. Para Roig las normas que derivan de ese modo de ser del hombre y de su filosofar tienen que ver con el camino que se ha de recorrer para alcanzar un discurso filosófico. Ellas no son extrañas a la objetividad, sino por el contrario, fruto de aquel "ponerse" a sí mismo como sujeto. En este sentido, el *a priori* antropológico exige el rescate de la cotidianidad, y para la constitución de un pensamiento filosófico, asumir las pautas propias de ese pensar.

"Ese valor –dice Roig– se muestra en su plenitud si pensamos que el filosofar es una función de vida y que la vida humana no es algo dado, sino algo por hacerse por parte de quien la va viviendo, y que implica formas de deber ser en relación a la naturaleza eminentemente teleológica de la misma. Este tipo de *a priori* no supone un sujeto puro de conocimiento, sino que parte de otra comprensión de la *sujetividad*"²⁵.

Roig apela a la formulación del *a priori* antropológico desde la *Introducción a la historia de la filosofía* de Hegel, donde se plantea el "comienzo de la filosofía y su historia" para señalar la normatividad propia de una filosofía que se da origen a partir de un sujeto que "se tenga a sí mismo como valioso absolutamente" y "sea tenido como valioso el conocerse por sí mismo". Conocerse por sí mismo como valor, y autoafirmarse desde ese valor, es lo que corresponde a un sujeto que no es un sujeto singular, sino plural, un "nosotros". Por lo tanto, no se trata de aquel "conócete a ti mismo" que termina reducido en la historia del pensamiento occidental al sujeto noético, sino de un sujeto empírico.

De la afirmación del sujeto como exigencia fundante de carácter antropológico se desprenden otras, como el reconocimiento del otro como sujeto, la comprensión de la historicidad de todo hombre, el grado de legitimidad de nuestra afirmación de nosotros mismos como valiosos, la exigencia de organizar una posición axiológica desde nuestra propia empiricidad histórica, y el tener como valioso conocernos a nosotros mismos, que se habrá de constituir dentro de un pensamiento filosófico transformador. Se trata de la filosofía misma como saber de liberación²⁶. Por ello, el *a priori* antropológico requiere del rescate de la cotidianidad, aquel saber de conjetura, un filosofar que es una función de la vida, que parte de la cotidianidad.

24 ROIG, Arturo. *Teoría y crítica...* p. 17.

25 ROIG, Arturo. *Teoría y crítica...* p. 13.

26 *Op. Cit.*, p. 17.

Comprendamos bien aquellas palabras de Roig que dicen que la vida humana no es algo dado, es “algo por hacerse”. Por eso, señala:

“Un filosofar matutino o auroral confiere al sujeto una participación creadora y transformadora, en cuanto que la filosofía no es ejercida como una función justificatoria de un pasado, sino de denuncia de un presente y de anuncio de un futuro, abiertos a la alteridad como factor de real presencia dentro del proceso histórico de las relaciones humanas.”²⁷

Un anuncio del futuro que atienda a lo otro, a la irrupción de lo desconocido, un estar abiertos al mirar, una filosofía como *expectativa*. “Expectativa” como un esperar en relación con el ver²⁸, teniendo como *a priori* la afirmación de la historicidad de todo hombre, de modo que el filosofar se constituya como un saber de liberación de quienes han sido acallados, no escuchados, negados. Un saber de liberación del encubrimiento. “Siempre hay alguien que detenta la voz –dice Roig–, y siempre hay otro que sólo barbariza o balbucea. Y no es casualidad que sea dentro del grupo social que “posee” la palabra que hayan surgido, casi sin excepción, los historiógrafos, los filósofos de la historia y los ontólogos”²⁹. Por eso una filosofía auroral es una filosofía que no es la que detenta la voz, sino la que ensaya, que no totaliza discursivamente lo real, sino que abre hacia lo posible, lo imprevisto, que espera en relación con la ventana desde la cual nos abrimos al mundo. Una filosofía que, contrariamente a la filosofía vespertina que sólo puede ver lo sido, pueda ver un porvenir. Mas lo nuevo no es necesariamente lo no anunciado: la aurora anuncia un día desconocido a partir de la emergencia de voces silenciadas, de voces posibles, de voces otras.

27 *Op. Cit.*, pp. 15-16.

28 ROIG, Arturo. *Platón o la filosofía como libertad y expectativa*. Mendoza: Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo. Colección de estudios filosóficos, 1972, p. 42

29 ROIG, Arturo. *Teoría y crítica...* p. 134.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CANGUILHEM, Georges. *El conocimiento de la vida*. Barcelona: Anagrama, 1976.

CERUTTI GULDBERG, Horacio. *Filosofando y con el mazo dando*. Universidad autónoma de la ciudad de México. Madrid: Biblioteca Nueva, 2009.

FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France 1982-1983*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009.

RODRÍGUEZ LAPUENTE, Manuel y CERUTTI GULDBERG, Horacio (comp.). *Arturo Andrés Roig. Filósofo e historiador de las ideas*. México: Universidad de Guadalajara, 1989.

ROIG, Arturo Andrés. *Platón o la filosofía como libertad y expectativa*. Mendoza: Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo. Colección de estudios filosóficos, 1972.

ROIG, Arturo Andrés. *Caminos de la filosofía latinoamericana*. Maracaibo: Universidad del Zulia, 2001.

ROIG, Arturo Andrés. *El pensamiento latinoamericano y su aventura*. Buenos Aires: Ediciones El Andariego, 2008.

ROIG, Arturo Andrés. *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. Buenos Aires: Una ventana, 2009.

Recibido: Diciembre 2010

Aprobado: Febrero 2011

Artículo

SOLAR Nº 6

PENSAMIENTO UTÓPICO Y LIBERADOR EN AMÉRICA LATINA: INTENTO OLVIDADO DESDE LA FILOSOFÍA CHILENA

Alex Ibarra Peña¹

*Universidad Católica del Maule
Universidad Santo Tomás
Universidad Nacional Andrés Bello
alex_ibape@yahoo.com*

*“Porque un pueblo que se levanta
a expensas propias y para el bienestar
de todos y para que impere la justicia
no puede ser escéptico”*

(Juan Rivano)

RESUMEN

Presentaré una breve revisión de algunas propuestas de Pensamiento de la liberación en el contexto de los estudios latinoamericanos, sean éstos Estudios Culturales, Estudios Subalternos o Filosofía de la Liberación.

La idea central es que se pueden reunir a estos grupos intelectuales desde la aceptación que hacen de un pensamiento político sustentado desde el pensar utópico. Se visualiza cierta necesidad de recuperación del concepto de utopía, en cuanto a que éste puede sustentar una filosofía práctica que irrumpa con ciertas nociones que posibilitan mal entender a la filosofía en cuanto a que a ésta se le considera como ejercicio estrictamente teórico-especulativo y por lo tanto “puro”.

¹ Estudios de Filosofía y Teología en las universidades Católica del Maule, Pontificia Universidad Católica de Chile, Universidad de Chile. Actualmente cursa el Doctorado en Estudios Americanos en IDEA de la Universidad de Santiago de Chile. Es docente en la Universidad Santo Tomás, Universidad Andrés Bello y Universidad de Talca. Ha publicado artículos en revistas especializadas de México, Ecuador y Chile. Miembro adjunto de la Asociación Latinoamericana de Filosofía Analítica. Miembro de la Sociedad Chilena de Filosofía Analítica. Coordinador del Grupo de Estudios del Pensamiento Filosófico Chileno. Sus áreas recientes de investigación son filosofía analítica y filosofía latinoamericana.

Además se presenta una lectura de dos autores chilenos en cuanto filósofos de la liberación: Félix Schwartzmann y Juan Rivano, de los cuales mostraré una relación temática con algunos de los antecedentes más cercanos a la filosofía de la liberación argentina.

Palabras clave

Filosofía de la Liberación, Estudios Culturales, Estudios Subalternos, Filosofía Chilena, Pensamiento Crítico, Utopía

SUMMARY/ABSTRACT

I will present a brief review of some proposals of liberation thought's in the context of the Latin-American studies; these are Cultural Studies, Subordinate Studies or Philosophy of the liberation.

The main idea is that they can meet to these intellectual groups from the acceptance that these do of a political thought sustained from to think utopian. There is visualized certain need of recovery of the concept of Utopia, as for which this one can sustain a practical philosophy for to burst with certain notions that they make possible badly to deal to the philosophy as for which this one is considered to be a strictly theoretical - speculative exercise and therefore "pure".

In addition I present a reading of two Chilean authors, in all that, philosophers of the liberation: Félix Schwartzmann and Juan Rivano of which I will show a thematic relation with some of the precedents most nearby to the philosophy of the Argentine liberation.

Key words

Philosophy of the liberation, Cultural Studies, Subordinate Studies, Chilean Philosophy, Critical Thought, Utopia

1. Introducción

En este ensayo correré el riesgo de unir algunas temáticas de lo que podríamos llamar sociología de la cultura latinoamericana contemporánea (Estudios Culturales y Estudios Subalternos) junto a algunos de los postulados de la Filosofía de la Liberación.

Tomo un concepto amplio de Filosofía de la Liberación. No sólo considero aquí al conocido grupo de filósofos argentinos, propongo una lectura de un par de autores chilenos en clave de liberación, entendiendo ésta en dos sentidos: como una crítica a la distribución injusta de los bienes materiales profundamente acentuada en nuestro continente; y por otra parte como una crítica al saber que se instaura como hegemónico, el cual suele ser excesivamente occidentalista.

Desde esta mirada resultan claros algunos aportes provenientes de la Teoría Crítica, en cuanto a que ésta se encuentra presente en la reflexión –comprometida políticamente– que realizan algunos de los intelectuales que se sitúan desde un relato latinoamericanista, es decir, donde el ser latinoamericano adquiere centralidad. Un pensamiento periférico o localista, apartado del centro y crítico con la globalización cultural.

La idea de esta presentación es mostrar algunas de las lecturas que nos ocuparon en estos meses en el trabajo colectivo que termina con este escrito y dar cabida a algunas de las últimas cuestiones que llaman mi atención en mi interés por la filosofía que se hace en Chile. Las distintas categorías abordadas en las sesiones y la posibilidad de compartir con investigadores/as formados en otras disciplinas, expanden mis intereses filosóficos. El escuchar otras perspectivas de análisis me coloca en el lugar de la seducción que permea ciertos métodos de trabajo. Esto me lleva a un reencuentro con la reflexión de carácter político y estimula cierto optimismo colectivista y práctico del trabajo teórico.

2. La Teoría Crítica y sus rendimientos en los estudios sobre América Latina

En la teoría crítica se pueden observar algunos postulados críticos hacia la modernidad. Hay una noción de racionalidad que permanecerá intacta, por ejemplo, en algunos de los trabajos de Horkheimer, quien no se propone renunciar al intento teórico. Sin embargo, habría que recuperar una noción de racionalidad que vaya más allá de la noción instrumental. Esta sería la función del pensamiento crítico. Habría que ver en esto una cierta familiaridad argumentativa con la crítica realizada en el artículo titulado “El concepto de ilustración” (Horkheimer, 2003), donde no se propone un final absoluto de la ilustración, pero sí una transformación de ésta, es decir una superación dialéctica. Este es un elemento de continuidad.

En este mismo artículo recién mencionado se puede ver que el pensamiento crítico se sitúa en el cambio entre el orden burgués y el orden proletario. El intelectual comprometido con lo proletario no es masa, sólo se manifiesta para el desarrollo de éstas. Hay que resaltar acá la imagen del intelectual que se sitúa entre fronteras. La crítica no tiene pertenencia de clase, la crítica no tiene pertenencia definida, sólo obedece al momento histórico. Esto hace que la crítica sea constante, dado el dinamismo de la realidad social. Este es un elemento de tensión (Ibarra, 2010).

El compromiso crítico, al no ser neutral ante su realidad social, incorpora no sólo elementos de novedad, también recepciona elementos de continuidad.

Los teóricos de los Estudios Culturales y de los Estudios Subalternos heredan estos planteamientos de una continuidad teórica y de una tensión con ciertos modos de pensar funcionales al capitalismo que constituyen una hegemonía cultural. Por ejemplo, una de las tesis fuertes de un artículo de S. Hall, titulado “Estudios Culturales dos paradigmas” (Hall, 1994), es que hay pocos procesos que quedan inmunes a las fracturas y quiebres dentro de los márgenes del trabajo intelectual. Dentro de las rupturas tienen más valor aquellas que resultan significativas, aquellas que permiten rearticular las premisas sustentadas con anterioridad; esto tiene una visión dialéctica del proceso intelectual. Esas rearticulaciones provienen de las situaciones históricas que modelan y remodelan al pensamiento. Esa vinculación del pensamiento con las situaciones históricas es lo que nos debe llevar a entender que una evaluación del conocimiento requiere de un análisis del poder.

Esta “dialéctica entre conocimiento y poder” está en la base de los Estudios Culturales surgidos en la década de los años cincuenta del siglo XX. Los hitos de este tipo de análisis estarían en los textos *Uses of literacy* de Hoggart y *Culture and Society* de Williams. Posterior a estos hitos literarios habría que destacar *The long Revolution* del mismo Williams y *Making of The English Working Class* de E. Thompson. Estos serían el conjunto de textos a partir de los cuales se estructuran los Estudios Culturales: “Esta conexión desde un principio colocó la ‘política del trabajo intelectual’ en el centro de los Estudios Culturales, preocupación de la cual, afortunadamente, jamás ha podido, ni podrá, liberarse”. El aporte de estos textos al concepto de cultura, principalmente de *The long Revolution*, sería un desplazamiento de esa ‘cultura alta’ ligada a lo estético hacia otras concepciones menos clasistas de la cultura. Hall destaca dos concepciones una referida hacia lo que llama concepción ordinaria de la cultura y otra hacia la concepción antropológica de ésta. La primera concepción se refiere a la suma de todas las descripciones que dan cuenta de las “experiencias comunes” vividas y llevadas a cabo por una sociedad. Esto hace que la cultura sea democratizada y socializada: “*El arte está allí, como actividad, junto con la producción, el intercambio, la política, la crianza de familias*”. Hay aquí una clara crítica a la concepción estética de la cultura. La segunda concepción de cultura sería aún más antropológica, al centrar la atención en las prácticas sociales; lo central aquí son ciertos patrones determinantes de dichas prácticas. Estas reformulaciones del concepto de cultura se encuentran vinculadas con ciertas posiciones alternativas. Por cierto, estas posiciones están sensiblemente cercanas a la nueva izquierda inglesa. A pesar de las revisiones de estas ideas en los años 60,

según Hall, estas concepciones forman algo así como el paradigma dominante en los Estudios Culturales: “A pesar de las muchas diferencias significativas, tenemos pues aquí un perfil de una línea importante de pensamiento en los Estudios Culturales”. Este sería el enfoque más clásico usado en los Estudios Culturales, pero no el único. (Hall, 1994)

Los Estudios Subalternos Latinoamericanos no son una *creatio ex nihilo*. Están basados y motivados por los llamados Estudios Subalternos Sudasiáticos. Principalmente se reconoce la figura de Ranajit Guha. En algún sentido habría que aceptar que los Estudios Subalternos son una reflexión que tiene como centralidad la periferia, pero esta afirmación resulta problemática. La motivación de estos estudios está en la instalación de nuevas formas de pensar y de actuar en lo político. Entonces, los Estudios Subalternos son una acción política que considera el nuevo escenario cultural conformado por las cuestiones relativas a lo que se viene denominando con el concepto de globalización. Esta mención que hago se encuentra en el primer párrafo del *manifiesto inaugural* hecho por el Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos. Quiero insistir en la actitud política de este grupo, lo cual se evidencia desde la elaboración de un manifiesto. La elaboración de un manifiesto es un gesto totalmente político. El núcleo de realización de este pensar y actuar –y si se quiere de esta praxis– se encuentra en la preocupación por la instalación de ciertas epistemes en el campo de los saberes. Con esto quiero señalar que aquí hay una presentación de una preocupación epistemológica no pura, sino también política, la cual arranca desde una categorización de la ideología. Esto nos permite recordar ciertas afirmaciones acerca de que si hay, por lo menos, un pensamiento latinoamericano, éste se encontraría ligado a lo político. En otras palabras, lo político determina cualquier ejercicio del pensar latinoamericano, aquello que escapa a lo político pertenece a una perspectiva de análisis de carácter universalista y no local.

3. Una perspectiva latinoamericanista clásica: la vía sociológica

El texto “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina” de Aníbal Quijano (1998), parte con la aseveración de que la historia latinoamericana y caribeña se encuentra en una tensión entre la búsqueda de originalidad cultural (concepto de producción auténtica) y entre la represión cultural (concepto de imitación y de copia). Ambos elementos estarían presentes desde la constitución de América Latina, por lo tanto serían elementos centrales de su identidad. Esa tensión se ve involucrada en la formación de la identidad. La intensidad de la tensión no siempre

es la misma. Varía según las circunstancias históricas. Desde la perspectiva actual la tensión podría establecerse desde una reconceptualización a partir de los conceptos de “globalización” y de “reoriginalización”. La necesidad de hacer un análisis –que parte de esta reconceptualización– a esta vieja *disputatio* estaría en la homogenización actual de nuestra cultura, la cual se encuentra cohesionada por ciertas ideologías de corte económico-productivo, a lo cual llama *la universalización de la civilización capitalista*. Dicha *universalización* afectaría directamente nuestros modos de vida, es decir, afectaría la totalidad de nuestras nociones sean éstas estéticas, epistemológicas, éticas, etc. Esa afección de los modos de vida corresponde a la tensión que podría traducirse en respuestas de globalización o de reoriginalización. Lo que se quiere destacar es que no siempre se termina copiando. Veo en esto una cierta crítica al mito de que somos una cultura que sólo imita. Por ejemplo, desde la misma globalización de la información contemporánea se encuentra la instalación de procesos de reoriginalización; como caso emblemático se menciona la llamada crisis del eurocentrismo.

Tomando la crisis del eurocentrismo habría que revisar ciertos tópicos que aluden a la colonialidad en América, tales como el de “raza” o “indio”; eso llevaría a la polarización entre la población con “rasgos europeos” y aquella con “rasgos aborígenes”. Los primeros, los colonizadores; los segundos, los colonizados. Esta clasificación genética será determinante incluso socialmente para el desarrollo posterior de la América colonial. Es sugestiva esta distinción que hace Quijano, ya que coloca cierta duda a la correspondencia entre lo genético y lo social, a pesar de que en América se hayan dado simétricamente, pero esta simetría no habría que presuponerla, ya que podría obedecer a cuestiones específicas de cómo se realizó en particular este proceso de colonización. Esa colonialidad manifestada en el espacio social llevará a los colonizados a recibir la imposición para el ejercicio de labores tradicionales y no modernas, de ahí el juicio sobre el bajo *status* del campesinado y de los iletrados. El sometimiento a partir de la letra habría sido mucho más radical, ya que no hubo reconocimiento de la letra original de estos pueblos originarios. Este sometimiento trajo consigo el no reconocimiento de la sabiduría patrimonial. Así se establece un tipo de letra como la oficial, la del colonizador, la del fuerte, borradura del desarrollo cultural de los pueblos originarios. La letra oficial también sirvió como estrategia de exclusión y dominación, ya que sólo a algunos se les permitía el acceso a *la letra*. Pero el lugar de los desplazados y excluidos adquiere el lugar de la resistencia. Para Quijano cualquier cultura produce contracultura, la contracultura es el lugar del

subalterno. De esta manera no puede entenderse la dominación con ausencia de la resistencia: “...la historia que es cruel con los vencidos suele ser también vengativa con los vencedores”. A pesar de la crudeza del análisis en Quijano no se puede ver la desesperanza, aparece una visión utópica, así creo que debe entenderse la sentencia de que la crueldad de la historia también alcanza a los vencedores. Es la cultura del subalterno la que posibilita la generación de nuevos símbolos que finalmente acaban convirtiéndose en elementos seductores que terminan siendo aquello que constituye lo globalizado, cayendo en la economía política del mercado, que todo lo convierte en mercancía desde la consagración del fetichismo cultural. Sin duda, nos acercamos a ciertas nociones de la hibridación cultural. Pero, es este escenario, que estaba del lado de los dominadores, el que se convierte en dominado. Hay una inversión, desde la cual el dominado se convierte en elemento de liberación. Aquí veo presente la visión utópica. La perspectiva de la subordinación requiere de una práctica constante, así nos escaparíamos de la inocencia. El poder permanece y se reinventa; de esa misma manera la subversión necesita de la reinención. La alternativa subversiva iría acompañada del genio creador. La desmitificación necesita de nuevos mitos. La operación de mistificación no queda desmitificada.

Katherine Walsh en su artículo “¿Son posibles unas ciencias sociales/culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales” (2007) sentencia que el pensamiento latinoamericano invisibilizó al pensamiento indígena y afro-andino. Con esto creo que se hace una acusación al conocimiento universal al cual suele adscribirse la filosofía que se hace en Latinoamérica, siempre tan apegada a sus categorías tradicionales. Esto inaugura la deconstrucción del pensamiento latinoamericano para colocar nuevas categorías en su realización. Para la autora la universalización sería parte de lógicas y tendencias neoliberales y capitalistas con pretensión globalizante, lo cual constituye una episteme que deriva en eurocentrismo desde la cual se comprende al mundo, es decir, constituyente de ontología. Estos supuestos hegemónicos estarían instalados en las ciencias sociales, intensificando su influencia desde los años 90. Cuestión distinta ocurriría en las dos décadas anteriores, las cuales estaban motivadas por la generación de discursividades más locales. Esto debería motivar una reflexión acerca de las bases que sustentan las ciencias sociales que derivan de las prácticas de nuestras instituciones académicas. La visión de Walsh iría alimentada de cierta dimensión utópica. Al igual que en Quijano, el análisis no cae en la desesperanza ni en el sinsentido y no se convierte en una invitación hacia ciertas manifestaciones posmodernas nihilistas.

En lo personal me parece que la propuesta de análisis colonialismo/colonialidad desde el moderno proceso de conquista resulta un modelo sugerente en cuanto no sólo repite análisis que habían tenido su auge en los años sesenta. A estos se suman los análisis y propuestas que no se enmarcan sólo en lo teórico, ya que colocan como horizontes algunas prácticas de participación social, las cuales deberían ser nucleares dentro de las construcciones epistemológicas de las ciencias sociales y culturales. Sin duda, hay una renovación en el ejercicio de la Teoría Crítica como herramienta de respuesta a las lógicas de la racionalidad instrumental.

Lo provocador es ese salto epistemológico o categorial que se propone y que escapa a nociones instrumentales o ilustradas de la racionalidad. Lo que quiero destacar es una profunda crítica a los elitismos intelectuales, ese golpe a la colonialidad del saber o a cualquier tipo de ésta. En palabras de Paulo Freire: “Esta relación, como ya quedó claro, está hecha por el hombre, independientemente de si está o no alfabetizado. Basta ser hombre para realizarla. Basta ser hombre para ser capaz de captar los datos de la realidad”. (Freire, 1974, p.101)

4. Algunos análisis liberadores en la filosofía chilena

Suena raro hablar de liberación en el campo de la filosofía en Chile. Es casi una palabra anatema, no sé si la razón sea por complejo o por censura, aunque lo más probable es que sea por ambas.

Sólo para salir del pudor, ya que la censura tiene en nuestros días poco sentido, referiré un texto de la filósofa argentina Dina Picotti aparecido en una revista coordinada por Dorando Michelini en la cual se pretende entregar balances y perspectivas de la filosofía de la liberación después de treinta años. El artículo de Picotti, titulado “Las posibilidades liberadoras de un pensar intercultural” (2003), entrega una introducción en la cual se señalan ciertos hitos generales sobre el movimiento de liberación en América Latina. Enfocándose en la Filosofía de la Liberación propiamente tal, señala que desde el año 1971 en la ciudad de San Miguel hubo encuentros de diálogo en torno al planteo de una filosofía latinoamericana. En estas reuniones participaron, además de algunos de aquellos filósofos argentinos que hoy se clasifican como filósofos de la liberación, Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea, clásicos exponentes de la discusión acerca de si hay o no hay una filosofía latinoamericana. Lo curioso del dato es que además se resalta la presencia de Félix Schwartzmann, autor del libro *El sentimiento de lo humano en América*. (Picotti, 2003, p. 220).

Quisiera hacer algunos comentarios en torno a la recepción de este libro, del cual el filósofo chileno Juan Rivano ha dicho que quizá

sea el más grande de los textos de filosofía producidos en Chile por algún filósofo.

El libro de Schwartzmann escrito a comienzos de los años cincuenta, a pesar de cierta recepción existente en torno a la Filosofía de Liberación en Chile –principalmente realizada en universidades de Valparaíso–, ha sido releído escasas veces. Parto del supuesto de que este texto puede ser leído con propiedad bajo el alero de una interpretación desde la liberación, aunque sea sólo por el análisis del ser latinoamericano que ahí se entrega. Dice el filósofo chileno: “La soledad del americano señala la más profunda y esencial valoración del hombre, representa un agudo encontrarse sensibilizado para la presencia de lo humano” (Schwartzmann, 1992, p. 254). Desde esta sensibilidad de la soledad experimentada por el-ser-latinoamericano se desprende por lo menos una cuestión positiva y una cuestión negativa. La cuestión positiva tiene que ver con que esta soledad genera un cierto deseo de comunidad, algo así como un estar expectante hacia la posibilidad de la colectivización de la conciencia de este-ser-latinoamericano arraigado en la soledad: “Pues, la proclividad a identificarse sólo con el hombre valorado en sí mismo, crea la honda solidaridad de una conciencia colectiva” (Schwartzmann, 1992, p. 256). Si se quiere, aparece aquí un rasgo de la identidad fácil al reconocimiento entre uno y otro. También se encuentra la cuestión negativa; esto estaría dado porque el sentimiento de soledad condiciona las posibilidades para la vida emocional, como aquel gato que en la soledad se alza y no se deja acariciar escabulléndose, en palabras del autor: “En fin, el despertar creador de la conciencia colectiva, que apunta en el sentimiento de soledad, condiciona, no obstante, los sombríos tonos de la vida emocional americana por lo que ella nos aparece como desposeída de la alegre libertad del amor” (Schwartzmann, 1992, p. 258). Como uno se puede dar cuenta, aparece acá una tensión provocada desde la soledad, una conciencia colectiva que aparece desgarrada por su incapacidad de relación. Se censura la colectivización no sólo como parte de un programa político, sino como necesidad de un sentir poco vital. Esto se me representa como una imposibilidad angustiante, poco de liberación se visualiza ante la permanente oposición del ser humano hacia sistemas sociales que lo oprimen. Habría que agregar que la naturaleza misma es una fuente de la opresión: “Ahora, al proyectarse la misma inarmónica relación de soledad a la visión de la naturaleza, sucede que ésta se desplegará también bajo un signo de lucha y violencia” (Schwartzman, 1992, p. 260). La incapacidad es la que resulta opresora: “...la existencia de un núcleo de intimidad, incomunicable en uno mismo e inaccesible en el prójimo” (Schwartzman, 1992, p. 262). Se requiere de una liberación

del ánimo. La crítica acá no podría ser ejercida hacia una estructura externa opresora, iría en busca de algo más esencial al ser político-social. La liberación tendría que operar en un estadio previo hacia el ser mismo. Podríamos decir que la liberación adquiere una perspectiva ontológica.

Lo propuesto por Schwartzmann no es una visión aislada en el continente. A modo de comparación nos sirven ciertos análisis hechos por Horacio Cerutti en relación a la filosofía argentina, cuna de la Filosofía de la Liberación. Uno de los antecedentes preliminares de esta filosofía se encuentra en algunos autores que habían planteado el asunto de una filosofía latinoamericana de la liberación. En estos no prevalecía una visión política sino que más bien una visión ontológica. Este sería el caso de H. Murena. En un comentario que realiza Cerutti sobre este filósofo que se consolida en los años cincuenta, nos dice: "...de una deficiente fenomenología de la cultura cabe reducir todos los problemas a una ontología del ser americano" (Cerutti, 2006, p. 285). El texto más destacado de Murena entre los filósofos de la liberación argentinos es tres años posterior al de Schwartzmann. Aparece publicado en 1954 bajo el título de *El pecado original de América*. Sobre este libro –nos dice Cerutti– escribió más tarde el propio Murena: "Mi tesis buscaba apuntar a las razones metafísicas que yacen tras la superficie social y que determinan a ésta". (Cerutti, 2006, p. 286)

Lo que me interesa destacar de esto es que lo ontológico se coloca en un estadio previo a lo político-social. En esto podríamos establecer cierta correspondencia entre el pensamiento del filósofo argentino y del filósofo chileno. Podría aventurar que esa vocación metafísica constituye un ánimo que por esos años traspasa los límites cordilleranos. Además de traspasar los límites espaciales, se puede decir que también traspasa los límites temporales de una década, prolongándose este ánimo por el lado argentino en la obra de Casalla, Kusch y Caturelli. De Alberto Caturelli, Cerutti comenta un texto de la década de los sesenta titulado *América Bifronte; ensayo de ontología y filosofía de la historia* publicado en 1961 en el cual se afirma: "Hay dos posiciones básicas sobre las cuales trabaja Caturelli: el filósofo que dice el Ser y el Ser que es visible al filósofo. El problema es, por tanto, aislamiento y la desolación a que se ve sometido el filósofo en América" (Cerutti, 2006, p. 288), además Cerutti cita del texto de Caturelli: "Esta obra es ontología y no puede no ser por eso mismo filosofía de la historia: y porque es filosofía de la historia no puede no ser ontología". (Cerutti, 2006, p. 288)

En la década de los sesenta, en Chile, no son muy numerosas las publicaciones que incluyan una visión de América. No quiere

decir esto que sea una temática filosófica inexistente, ya que nos encontramos con los trabajos de Juan Rivano que podrían ser leídos en clave de liberación. Me refiero a tres de sus libros. Desde un orden cronológico de publicación tenemos *Entre Hegel y Marx: una meditación ante los nuevos horizontes del humanismo* (1962), *El punto de vista de la miseria* (1965) y *Cultura de la servidumbre* (1969, escrito en 1966).

En *Entre Hegel y Marx*, como dice el subtítulo, Rivano pretende instalar una reflexión desde un nuevo humanismo. Esa renovación del humanismo indica un lugar de superación. Sin embargo, comparte el diagnóstico acerca del sentimiento de soledad: “El hombre ha puesto presión a su situación hasta sacar a la luz su condición desgarrada, y la lectura correcta de esta miseria límite es lectura dialéctica” (Rivano, 1962, p.162). Se puede ver en Rivano esa lectura negativa de la soledad, esa negatividad tiene que ver con el desencuentro que provoca la reflexión acerca del individuo: “La falta de comunicación ¿qué es sino la manifestación del amor en negativo que se resuelve en la prueba del dolor? Porque el dolor del aislamiento es una prueba en crudo del amor”. (Rivano, 1962, p.162)

El pensamiento sobre el individuo invisibiliza la problemática social. Rivano será partidario de una reflexión que vaya más allá de la individualidad.² Dice Rivano: “Acaso suene con más violencia y así con más efectividad en los oídos del individualista el alegato que se funda en la miseria de millones de hombre” (Rivano, 1962, p.163). Sentencia al individualismo en la siguiente metáfora: “Estas son las maravillas del individualismo que mete su cuchillo de doble filo en medio de la realidad”. (Rivano, 1962, p.164)

La visión de Rivano se compromete con cierta visión utópica. Al terminar el texto expresa este compromiso: “Y ahora se endereza como un propósito: el de abolir la enajenación y dar salida a las potencias que se revuelven en sus entrañas en demanda de la libertad verdadera y el amor” (Rivano, 1962, p.164). Claramente esto pertenece a un pensamiento liberador.

Entonces la filosofía debe ejercerse fuera de la visión de la individualidad, el ejercicio de la filosofía debe ejercer las nuevas manifestaciones que se convierten en caldo de cultivo, no se puede hacer oídos sordos al alegato provocado desde la miseria. En relación al filósofo nos dice Rivano: “Todo lo que seriamente debe hacer el aprendiz de filósofo latinoamericano es familiarizarse con el detalle

2 Sólo mencionar que ya se encuentra publicado en 1943 el texto de Jorge Millas acerca de la idea de individualidad. Hay una reedición de este texto *Idea de la individualidad*. Santiago: Universidad Diego Portales, 2009.

de la tradición e historia filosófica y buscar a renglón seguido la manera, grado y extensión en que puede haber continuidad y relación creadora entre los contenidos y doctrinas de la filosofía y nuestra realidad histórica viva. Sólo así es razonable esperar el surgimiento de una teoría, entre nosotros, que valga el nombre” (Rivano, 1965, p.145). Una filosofía contextualizada es la que quiere proponer Rivano. No hay simpatía con una filosofía pura y universalizada. Pero, además de ser una filosofía también se requiere de una filosofía práctica que lleve a cabo la disputa con la hegemonía: “Y el criterio que propiciamos aquí, pide enfrentar abierta y valientemente la filosofía epistemológica esquematizada; pide desenmascararla en todo lo que comporta como ideología de un mundo en crisis que busca salvarse y seguir adelante explotando a las cuatro quintas del planeta con su recurso de última instancia, su cacareo nihilista” (Rivano, 1965, p.147). Este reclamo lo interpreto como una postura intelectual cercana a la utopía que no cede ante las modas existencialistas de su época. Dice el autor: “Si es probable que en el futuro anden bien las cosas para nosotros podemos entonces esperar hasta el momento en que hayamos puesto en existencia las condiciones de ese futuro para ver qué especie de filosofía verdea en Latinoamérica”. (Rivano, 1965, p.155)

Creo que con este abreviado apartado podemos encontrar algunas de los fundamentos para no sentir pudor cuando hablamos de filosofía de la liberación en Chile.

5. Tiempo para la utopía

Hay un elemento central que engloba la variedad de autores que he ido presentando. Este elemento es el concepto de utopía. La Filosofía de la Liberación o cualquier propuesta de reflexión latinoamericana la entiendo bajo la perspectiva utópica. La instalación de la utopía en cuento praxis política hoy se hace necesaria: las lógicas de la economía capitalista no han sido superadas y hoy se encuentran fortalecidas. Por otra parte, el pensar crítico también se encuentra debilitado, ya sea por la hegemonía del conocimiento único, siempre externo, que nos limita al remedio; o ya sea por el decaimiento del carácter que motivan las filosofías posmodernas y nihilistas.

Por todos estos elementos es que las palabras de Cerutti en el artículo “Urgencia de un filosofar vigente para la liberación” (2003) me parecen precisas: “A tres décadas del surgimiento de la filosofía de la liberación las constataciones cotidianas muestran el aumento exponencial de las desigualdades e injusticias sociales que le dieron origen”. (Cerutti, 2003, p. 15)

La denuncia a la injusticia que hiciera la Filosofía de la Liberación

no es una crítica anacrónica. Las sociedades latinoamericanas se encuentran totalmente sometidas a sistemas de explotación, cuestión que uno puede observar en la vida cotidiana de la ciudad, en la cual las jornadas de trabajo son excesivamente largas; o en la vida pueblerina de provincias que no tiene aseguradas las prestaciones sociales básicas, ya sea de vivienda, salud, educación o trabajo.

La otra denuncia al conocimiento de la copia, eso que Rivano llamó *Cultura de la servidumbre*, también se encuentra visiblemente arraigada en nuestras academias. Seguimos estudiando a los autores clásicos sin perturbar los cánones establecidos. Tal vez las fisuras más relevantes a estos saberes institucionalizados provengan de los estudios de género y desde los estudios latinoamericanos, que sin embargo solo han logrado establecerse en pequeños nichos de pensamiento académico. Hay una ausencia total de los “productores” del saber en el espacio público. El intelectual está siendo utilizado como modelo publicitario para captar clientes para las universidades. La universidad chilena se encuentra en ese terreno de la competencia. Los esfuerzos están más bien puestos en instalaciones maquilladas al servicio de la lógica del poder que en la estimulación de investigación acerca de nuestra realidad actual.

Toda esa atmósfera en algún momento causará molestias de todo tipo: éticas, epistemológicas, estéticas, psicológicas, etc. Y ahí se hará necesaria la lectura de un pensamiento liberador. La producción de ese pensamiento está a la mano, aunque no publicitado. Cuando se provoque el despertar se necesitarán las lecturas de nuestros antecesores que lograron instalar una tradición de pensamiento que mantiene su continuidad aunque sea en espacios reducidos. Nuevamente me sirvo de palabras de Cerutti:

La crudeza con que se manifiesta el poder autopercebido como omnímodo del imperialismo no sólo renueva la necesidad de repensar a los clásicos sobre el tema. También replantea la discusión acerca de las situaciones de dependencia como contracara de esa fase del capitalismo no rebasada y sí, más bien, maquillada por la ideología del neoliberalismo y, en la medida en que éste hace aguas por los cuatro costados, calafateada por su complemento globalista. (Cerutti, 2003, p.17)

Esta es la levadura que fermenta al pensar utópico. La brutalidad de nuestro sistema global en algún momento nos agobiará hasta el hastío: “Las grandes injusticias estructurales, la explotación de los muchos en beneficio de poquísimos pesa como una lápida sobre los hombros contemporáneos” (Cerutti, 2003, p.18)

La utopía es una luz que debe mantenerse encendida. La Filosofía de la Liberación se alimenta de pensamiento utópico. Mantener una apología de esta filosofía es proclamar la urgencia de la utopía. Nos cuesta mencionar esta palabra, incluso es un ejercicio de liberación el pronunciar esta palabra una y otra vez como rito de purificación a la profanación que le causó la era posmoderna. La renuncia a la utopía liberadora es una falta a la ética y a la posibilidad de pensamiento auténticamente propio.

La lectura de una filosofía de la liberación en Chile es una lectura pendiente. Este es un intento prematuro de interpretación liberacionista de un par de filósofos chilenos. Por otra parte, también está pendiente en la filosofía chilena, desde una perspectiva más general, la lectura desde una filosofía latinoamericana. Esta lectura podría servir de puente para que los filósofos se acerquen a un ejercicio más práctico de su quehacer y de esa manera puedan apropiarse de un espacio de discursividad en el espacio público. Los planteamientos de los filósofos y de los intelectuales tratados en este ensayo sin duda aportan a la apertura de nuevos caminos para lo que entendemos como ejercicio filosófico en Chile.

La liberación es una reflexión en torno a las categorías modernas que siguen operantes; en eso coincide con la Teoría Crítica y con la reflexión modernidad/colonialidad. Este es el núcleo que justifica cierta lógica comunicativa entre estos grupos de corrientes de pensamiento que presento en el trabajo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Libros

CERUTTI, H. *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México: FCE, 2006.

HORKHEIMER, M. *Teoría crítica*. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.

FREIRE, P. *la educación como práctica de la libertad*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1974.

MILLAS, J. *Idea de la individualidad*. Santiago: Universidad Diego Portales, 2009.

RIVANO, J. *Cultura de la servidumbre: mitología de importación*. Santiago: Ediciones Nuevo Hombre, 1969.

----- *El punto de vista de la miseria*. Santiago: Ediciones Universidad de Chile, 1965.

----- *Entre Hegel y Marx: una meditación ante los nuevos horizontes del humanismo*. Santiago: Ediciones Universidad de Chile, 1962.

SCHWARTZMANN, F. *El sentimiento de lo humano en América: antropología de la convivencia*. Santiago: Universitaria, 1992.

Artículos

CERUTTI, H. Urgencia de un filosofar vigente para la liberación. *Erasmus Revista para el diálogo intercultural*. Año V, N° ½, 2003, Icala, pp. 15-27.

HALL, S. Estudios culturales: dos paradigmas. *Revista Causas y azares*. N° 1. 1994.

IBARRA, A. "Teoría tradicional" y "Teoría Crítica" en Horkheimer. *Revista Pluma y Pincel*. 1 de julio, 2010.

PICOTTI, D. Las posibilidades liberadoras de un pensar intercultural. *Erasmus Revista para el diálogo intercultural*. Año V, N° ½, 2003. Icala. P. 219-224.

QUIJANO, A. Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina. *Anuario Mariateguiano*. Vol, IX, n° 9, 1998. 113-122. Lima-Perú.

WALSH, K. ¿Son posibles unas ciencias sociales/culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales. *Nómadas*. N° 26. Abril, 2007. Universidad Central-Colombia.

Recibido: agosto 2010

Aceptado: Octubre 2010

Reseñas

QUINTANILLA, Pablo, ESCAJADILLO, César y OROZCO, Richard Antonio. *Pensamiento y Acción. La filosofía peruana a comienzos del siglo XX.* Lima: Instituto Riva-Agüero/Pontificia Universidad Católica del Perú, 2009, 184 pp.

Raúl Zegarra

Pontificia Universidad Católica del Perú

La investigación académica y rigurosa sobre la filosofía en el Perú supone aún una tarea pendiente. Es cierto que existen muy valiosos esfuerzos con ese propósito y, de hecho, los últimos años han mostrado un importante interés por la reflexión sobre nuestra tradición filosófica, aunque aún a través de ejercicios aislados¹. En ese sentido, *Pensamiento y Acción. La filosofía peruana a comienzos del siglo XX* (en adelante, PA), obra del equipo conformado por los filósofos Pablo Quintanilla, Richard Antonio Orozco y César Escajadillo, todos profesores de la PUCP, constituye un trabajo de primera línea en la tarea no sólo de emprender un estudio detallado de nuestra tradición, sino en el esfuerzo de consolidar un compromiso sistemático y cada vez menos aislado de examen y reapropiación crítica del pensamiento de nuestros primeros intelectuales. En atención a lo dicho, las líneas que siguen pretenden ser un ejercicio de revisión detallada del texto en cuestión; finalidad a la que, por el favor de las circunstancias, se une un segundo objetivo, a saber, comentar y dar respuesta a una reseña de este mismo libro recientemente publicada en *Solar*. Como seguramente sabe el lector habitual, en el último número de esta revista, Miguel Ángel Nación publicó una revisión crítica del libro que propongo examinar, situación que me permite la magnífica oportunidad de no sólo dedicarme a la investigación en cuestión,

1 Pueden verse, por ejemplo, las recientes publicaciones de Augusto Castro: *La filosofía entre nosotros: cinco siglos de filosofía en el Perú*. Lima: PUCP, Fondo Editorial, 2009 y *Filosofía y política en el Perú: estudio del pensamiento de Víctor Raúl Haya de la Torre, José Carlos Mariátegui, Víctor Andrés Belaunde*. Lima: PUCP, Fondo Editorial, 2006. Así como las textos, más antiguos, de David Sobrevilla: *La filosofía contemporánea en el Perú: estudios, reseñas y notas sobre su desarrollo y situación actual*. Lima: C. Matta, 1996 y *Repensando la tradición nacional: estudios sobre la filosofía reciente en el Perú*. Lima: Hipatia, 1988-89. Sobre decir que el gran iniciador de este ejercicio de reflexión y estudio sobre nuestro pasado fue Augusto Salazar Bondy con su *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo. El proceso del pensamiento filosófico*. Lima: Francisco Moncloa, 1965.

sino también de dialogar con un colega interesado en el importante texto del cual nos ocuparemos aquí.

Más allá de estas consideraciones generales, quisiera expresar de modo sucinto cuáles son las razones de fondo que motivan mi interés en escribir esta reseña habiéndose publicado otra hace tan poco tiempo. Por un lado, considero que la reseña del señor Nación no le hace justicia a PA ni al lector: la misma no tiene un aparato crítico suficiente, no hace referencias exactas al libro y no reproduce más que de modo muy escueto las ideas centrales del mismo. De ahí que se siga, a mi juicio, la necesidad de un trabajo algo más detallado, que creo, modestamente, la reseña que se presenta a continuación puede ofrecer al lector interesado. De otro lado, creo que los comentarios críticos que el señor Nación presenta merecen una respuesta. En general, me parece que el autor de la reseña anterior propone una serie de reservas valiosas e interesantes; pero, las más de las veces, algo exageradas. Mi impresión, como trataré de demostrar, es que el autor cae presa de un círculo hermenéutico que, aunque no vicioso, limita su acceso al texto, lo apresura a la valoración de sus fines y lo precipita a asumir sin suficiente respaldo presupuestos no declarados por los autores de PA. Por estas razones, creo que es conveniente matizar, complementar y replicar algunas de las observaciones que el señor Nación plantea sin que esto, claro, quite mérito a sus críticas, las mismas que permiten, sin duda, examinar mejor la relevancia de PA y, a la vez, pensar con más profundidad los aportes de nuestra tradición filosófica nacional.

I

Como se menciona en el Prólogo del texto, PA representa la manifestación visible de un interés que los autores mantienen hace ya varios años, a saber, aquel relativo al “desarrollo del pragmatismo filosófico clásico, así como [al de] sus versiones contemporáneas”². Ese interés condujo a los autores a examinar también las influencias históricas de dicha corriente filosófica más allá de los Estados Unidos, situación que los llevó a posar la mirada sobre el Perú y el rol que el pragmatismo clásico tuvo en la gestación del pensamiento de los principales filósofos peruanos de comienzos del siglo XX.

En ese sentido y como se indica en la Introducción, fueron dos las corrientes que tuvieron mayor influencia en la filosofía peruana de comienzos siglo pasado: el ya mencionado pragmatismo clásico y el

2 QUINTANILLA, Pablo, ESCAJADILLO, César y OROZCO, Richard Antonio. *Pensamiento y Acción. La filosofía peruana a comienzos del siglo XX*. Lima: Instituto Riva-Agüero/Pontificia Universidad Católica del Perú, 2009, p. 7.

espiritualismo francés. Lo que no se ha dicho, sin embargo, es que esta influencia respondió a una situación histórica particular, a saber, la superación del positivismo en sus versiones más representativas: Auguste Comte y Herbert Spencer. Al haberse desprendido los filósofos peruanos del peso del positivismo en sus reflexiones, migraron, casi de modo integral, hacia el espiritualismo francés, principalmente en la versión de Henri Bergson. Del mismo modo, hubo una lectura importante, sobre todo de William James, que se vio reflejada en más de uno de los trabajos filosóficos de los autores peruanos.

Con este breve contexto, creo que podemos entrar a un examen más detallado de la obra. El primer capítulo de PA —que a su vez se divide en tres sub-capítulos, patrón que seguirá toda la obra— lleva como título “El espiritualismo francés: Henri Bergson”. El mismo, después de realizadas algunas precisiones conceptuales³ y de pasar revista a los principales antecesores espiritualistas de Bergson, se dirige de lleno al análisis de las tesis centrales de este autor. Así, como se indica en el texto, “el concepto central de la filosofía de Bergson es la intuición de la duración”⁴, esto es, la intuición del sentido interno del tiempo. Precisan los autores, “[p]ara Bergson, mientras el análisis conceptual descompone en elementos simples lo ya conocido y, por tanto, no avanza produciendo nuevo conocimiento sino distribuye y reordena lo ya conocido, la intuición es creadora porque es un tipo de *simpatía*, en el sentido humeano, que permite conocer los objetos en su particularidad e inexpresabilidad”⁵. Ahora, esta forma de concebir la intuición supone, como se hace notar en el libro, ciertos problemas. El principal de ellos es el carácter internalista de la intuición, lo que lleva a Bergson a no tener en cuenta elementos intersubjetivos en el proceso intuitivo. En otras palabras, lo intuido para Bergson tendría un nivel de transparencia que no podría ponerse en duda; sin embargo, como sabemos, esta es una afirmación, por lo menos, bastante discutible.

De otro lado, y en el mismo terreno de la noción de intuición bergsoniana, los autores destacan tempranamente sus distancias con las tesis del pragmatismo clásico. Así, el autor francés distingue en *La evolución creadora* entre la *inteligencia*, que sería la encargada de dirigirse a la acción concreta en la naturaleza, y la *intuición*, que

3 Ídem, p. 16. Vale la pena mencionar que PA ofrece al lector un número no desdeñable de notas de precisión conceptual. Se trata de un ejercicio valioso, sobre todo para el lector no iniciado en la terminología técnica de la filosofía.

4 Íbid.

5 Ídem, p. 25.

estaría dirigida hacia la vida, entiéndase en un sentido más pleno e integral que la mera acción ordinaria en la naturaleza. Aquí Bergson se distancia de los pragmatistas ya que ninguno de ellos podría comprender la existencia de algún tipo de conciencia cuyo origen esté desligado de la resolución de problemas inmediatos de la vida del hombre⁶. En todo caso, Bergson es importante para los autores porque logra esbozar a través de su salida intuicionista un nivel del conocimiento que no puede ser subsumido en lo meramente sensorial y con esto se convierte en una contraparte importante del positivismo y su visión monista del conocimiento.

Dicho esto, conviene avanzar hacia el segundo capítulo de PA: “El pragmatismo estadounidense: William James”. Como en el primer capítulo, se trata aquí de una presentación general e informada que pretende dar al lector no especializado un contexto apropiado para comprender los dos capítulos siguientes. En ese sentido, no se pretende un estudio novedoso sobre James ni hay mayores aportes de orden bibliográfico o en lo que respecta a la interpretación. Es, pues, una presentación básica y, en tanto tal, positiva y bien llevada.

Después de algunas indicaciones generales en torno a los orígenes del pragmatismo clásico —el rol del *Metaphysical Club*, el decisivo artículo de Peirce, *Cómo esclarecer nuestras ideas* y los desarrollos de las primeras intuiciones peirceanas hechos por James—, los autores van entrando poco a poco en la concepción del conocimiento del autor de *Pragmatismo*. Allí se destaca la especial aproximación jamesiana al tema de la verdad: una noción que trasciende lo meramente intelectual y que está basada en las consecuencias prácticas para la vida del individuo⁷. No conviene en una reseña entrar en el debate de esta controversial afirmación de James, baste decir que los autores hacen una buena presentación general para los fines del libro caracterizando la teoría de la verdad de nuestro autor como instrumentalista⁸, como opuesta a la ultraracionalismo⁹ y como antirepresentacionista¹⁰. Lo que habrá que ver es hasta qué punto se sostienen estas afirmaciones, así como el resto de precisiones que hacen los autores cuando ya se entra a un debate más técnico. Como se puede intuir, quien esté interesado de modo más específico en este problema tendrá que migrar fuera de PA¹¹.

6 Cf. Ídem, p. 34.

7 Ídem. p. 83 y ss.

8 Cf. Ídem. p. 84.

9 Cf. Ídem. p. 86.

10 Cf. Ídem. p. 88.

11 Recomiendo la lectura de PUTNAM, R.A. (ed.). *The companion to William*

El capítulo termina con un apartado final dedicado al problema del determinismo y al modo en que James responde a él a partir de su creencia firme en la libertad humana. Así, se indaga allí sobre el propio dilema existencial de James y su esfuerzo por superar las inconsistencias de un naturalismo determinista. Vale mencionar, además, los contrapuntos finales con Ludwig Wittgenstein que dan algunos alcances muy interesantes sobre ambos autores¹².

Finalmente, y después de un recorrido algo extenso, llegamos a los dos últimos capítulos de PA. Me refiero al tercer capítulo, titulado “La filosofía peruana a comienzos del siglo XX” y al cuarto, “Pedro Zulen. La crítica al espiritualismo y los inicios del pragmatismo”. Empecemos por el tercer capítulo para luego adentrarnos en las peculiaridades del pensamiento de Zulen.

La primera cuestión que vale la pena notar es que, después del abandono de la escolástica y vía la influencia de la Ilustración francesa y del empirismo inglés, los filósofos peruanos de fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX dedicaron especial atención al positivismo. El mismo tuvo como uno de sus grandes difusores fuera del claustro universitario a Manuel González Prada, a quien los autores dedican algunas páginas; sin embargo, pasan pronto a concentrarse en los representantes académicos de este movimiento. Entre ellos destacaron, principalmente, Javier Prado y Jorge Polar. Prado asumió el positivismo desde su tesis de jurisprudencia y con él una suerte de kantismo actualizado, sobre todo en relación a los conceptos de fenómeno y nómeno. Así, Prado diferenció el pensamiento filosófico-científico del religioso para sostener que el primero se sustentaba en realidades objetivas y verificables, mientras que el segundo se basaba en la fe individual y era de carácter subjetivo¹³. Junto a eso, suscribió el evolucionismo de Spencer, a quien consideraba uno de los más grandes genios decimonónicos.

Además de Prado, como se dijo, destaca la figura de Jorge Polar. En su *Nociones de estética*, seguramente su libro más importante, Polar

James. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. Concretamente, el artículo de Hilary Putnam sobre la verdad en James. Asimismo, puede verse CARRETE, J (ed.). *William James and the varieties of religious experience*. London and NY: Routledge, 2005. Allí vale la pena revisar el debate sobre el tema de la verdad entre el mismo Putnam y David Lamberth que, de hecho, tiene como fuente el texto de Putnam (1997) mencionado.

12 Para una revisión de las relaciones entre Wittgenstein y James, puede verse el reciente libro de Russell Goodman, *Wittgenstein and William James*. UK: Cambridge University Press, 2008.

13 Cf. QUINTANILLA, P. *et al. Op. Cit.* p. 116.

declara su positivismo al pretender “explicar estas nociones estéticas en términos estrictamente físicos, sin recurrir a ninguna noción metafísica”¹⁴. Aunque, para ser más precisos, lo que lo convierte en un positivista es creer que ese tipo de explicación es la única válida para los fenómenos estéticos. No obstante, al igual que Prado, Polar reservaba un espacio privilegiado para la fe y para Dios. Esto lo llevó también a asumir el dualismo kantiano para poder rescatar la dimensión nouménica de la realidad.

Tanto Prado como Polar se fueron alejando poco a poco del positivismo aunque no de modo absoluto. En el caso del primero, la influencia de Alejandro Deustua en San Marcos fue determinante; en el del segundo, su interés en la estética y sus convicciones religiosas fueron los principales motivos de su alejamiento. En general, lo que se empezó a objetar fue el monismo epistemológico del positivismo y más de una inconsistencia interna del mismo. La estrechez del positivismo fue, pues, incapaz de responder a las inquietudes de esta generación de filósofos y fue abandonado —al menos en sus versiones más rígidas— casi por completo para los inicios del siglo XX.

En ese sentido, poco a poco fue emergiendo un grupo de pensadores conversos que se autodenominaba “intuicionista” y “espiritualista”. Al haber dejado de lado las tesis más fuertes del positivismo, terminaron por desarrollar una “nueva epistemología que Mariano Iberico llamó *intuicionismo simbólico*, cuyos rasgos principales [fueron] el pluralismo epistemológico y el antirepresentacionalismo”¹⁵. El peso de Deustua en este tránsito fue fundamental, en particular a través de su crítica al *prejuicio intelectualista*, a saber, la desmedida confianza de los filósofos peruanos en el poder de la ciencia. La reacción fue “espiritualista” en tanto se pensó que correspondía una reivindicación del espíritu contra esta hegemonía tiránica de la ciencia, aunque no sólo en el sentido bergsonian, ya que hubo también una importante lectura de William James.

Cabe indicar que el espiritualismo de Iberico —otra importante figura de la filosofía peruana del siglo XX—, con Bergson, sostenía que existía una dimensión distinta a la del conocimiento científico, un tipo de conocimiento que estaba asociado a la intuición. Lo interesante es que, aunque con ciertos rezagos dualistas, Iberico llega a sostener una suerte de metafísica existencialista mediante la cual se supera la dicotomía kantiana entre fenómeno y noúmeno. En ese sentido, indican los autores, Iberico desarrolló una suerte de fenomenología del ser-ahí con ecos fuertemente heideggerianos que

14 Ídem, p. 125.

15 Ídem, p. 130.

le permitió tomar distancia de una metafísica teísta para sostener que incluso ese ser de la metafísica se manifestaba fenoménicamente. Se trata de ideas valiosas que PA trae al debate y que podrían invitar al lector interesado a un estudio más detenido sobre la materia¹⁶.

Llegamos, finalmente, al cuarto y último capítulo del libro. Toca ahora examinar brevemente el pensamiento de Pedro Zulen y ver cómo este pensador toma distancia de los filósofos espiritualistas para optar por el camino del pragmatismo. Dos son las obras de Zulen que muestran su interés tanto por el espiritualismo como por el pragmatismo. La primera de ellas, *La filosofía de lo inexpresable*, fue una de las críticas más agudas al bergsonismo; la segunda, *Del neohegelianismo al neorealismo*, fue una lúcida presentación de la filosofía anglosajona de comienzos del siglo XX.

Lo primero que se destaca en *La filosofía de lo inexpresable* es el trato respetuoso y a la vez crítico de Bergson. Allí lo considera como una de las figuras más importantes de la época, pero se queja de la apropiación acrítica que se ha hecho de su pensamiento. En ese sentido, Zulen no deja de rescatar el valor de la filosofía del autor francés, sobre todo en lo que toca a la oposición a todo esquematismo rígido de la razón. Sin embargo, Zulen no fue complaciente con Bergson y no tuvo reparo en ser también muy crítico. Por un lado, fue muy severo con el logicismo intelectualista de Bergson, ya que este lo hacía caer en un vicio que él mismo pretendía superar, a saber, el excesivo racionalismo de la filosofía previa. Por el otro, criticó también su intuicionismo porque con él Bergson caía en el juego de pretender aprehender el absoluto y, a la vez, en el de creer poseer un conocimiento integral de nuestra experiencia¹⁷.

Más allá de esto, la parte propositiva del pensamiento de Zulen podría organizarse, como sostienen los autores, en torno a la idea de una suerte de realismo *sui generis*. Zulen sostuvo la tesis de que existía un mundo autónomo de objetos externos cuyas leyes son independientes de nosotros y, junto a esta afirmación, sostuvo también que nuestra relación con el mundo exterior no debería ser para un conocimiento ingenuo del mismo, sino para su transformación¹⁸. En ese sentido, se trata de una filosofía fuertemente influenciada por el pragmatismo.

En lo que toca puntualmente al conocimiento, Zulen desarrolló también una filosofía de fuerte influencia pragmatista. Sostuvo, así,

16 Vale la pena revisar la nota 56 a este capítulo, en la cual se hacen algunas precisiones y sugerencias bibliográficas.

17 Ídem, p. 148.

18 Ídem, p. 152.

una concepción de la verdad en clara consonancia con la de Peirce, entendiendo a esta última no como algo fijo, sino como un fin ideal de la investigación. Esto suponía, claramente, una toma de distancia profunda respecto del positivismo, pero a su vez una crítica al sueño intuicionista de Bergson. Zulen era, en ese sentido, un falibilista peirceano casi confeso.

Hablando ya de la temática de su segundo libro, *Del neohegelianismo al neorrealismo*, habría que decir que tiene un tenor distinto al del primero. Se trata de un texto que pretende una exposición integrada de las principales corrientes de pensamiento que influyeron en el autor. En esa medida, lo que Zulen pretende es articular de modo inteligente filosofías neohegelianas como las de F. H. Bradley y J. Royce junto al pragmatismo de Peirce. Se trata, sin embargo, de un proyecto inacabado producto de la muerte temprana del autor en manos de la tuberculosis; a pesar de ello, indican los autores, se ve un derrotero más o menos claro en el proyecto: una preocupación sincera por la naturaleza de la realidad,¹⁹ a la cual se responde con una posición idealista con elementos pragmáticos —su referente principal es Royce—, que es, sin embargo, crítica de James, de Dewey y del neorrealismo.

En general, Zulen creía que James —y también Dewey— había vuelto excesivamente cotidianos e inmediatos algunos temas de la filosofía y que eso representaba un problema, si es que no un absurdo en más de un caso; por ello, Zulen prefirió optar por una postura como la de Royce y defender así un neohegelianismo que sostenía que “tanto el individuo como el pensamiento son parte de un todo universal, un todo al cual nos aproximamos para incorporarnos a él”²⁰. En esa línea, Zulen termina de este modo la obra que hemos venido comentando:

“¿Qué estudiamos [...] en las páginas de los hombres que pensaron [...] para satisfacer el anhelo humano de internarse en el más allá? Aspiramos al alma de esos hombres que surge real, concreta, genuina de esas páginas, para mostrárnosla en todas sus características individuales, y probarnos con la más clara y decisiva de la evidencias la eternidad del mundo espiritual”²¹.

Zulen habría sido un autor preocupado seriamente por la defensa de la realidad espiritual, por ello se hizo crítico del pragmatismo y

19 Ídem, p. 160.

20 Ídem, p. 168.

21 ZULEN, P. *Del neohegelianismo al neorrealismo*. p. 67, citado en QUINTANILLA, P. *et al. Op. Cit.* p. 174.

del neorrealismo, posiciones que él creía nocivas para tal propósito. Lo que se hace claro, al menos en el caso de James, es que Zulen fue un lector que no supo acoger la complejidad y amplitud del pensamiento jamesiano, el cual tuvo como uno de sus objetivos más intensos y declarados la defensa de esa dimensión espiritual que Zulen añora y defiende, a veces, de gente que está muy lejos de haber querido atacarla.

II

Después de haber hecho un balance general del texto, conviene detenernos, al menos de modo breve, en las principales críticas del señor Nación. Trataré de seguir aquí el orden en que las observaciones del autor son presentadas, aunque agruparé algunas para facilitar su respuesta y hacer el texto menos extenso. La primera cuestión que el señor Nación plantea es la inviabilidad de una de las hipótesis centrales del texto, a saber, en palabras del autor, que “la filosofía peruana adquiere autenticidad en el momento en que los filósofos nacionales pueden tomar distancia crítica frente al problema del conocimiento, gracias a la convergencia de una serie de distintas corrientes filosóficas, posibilitando con ello la formación de posturas originales”. Este postulado es objetado sosteniendo que “en la hipótesis no se problematiza al sujeto, condición de posibilidad de toda producción discursiva y tópico necesario a ser abordado si queremos responder a la pregunta por la recepción y resignificación de las ideas”. Detengámonos un momento en estas dos afirmaciones.

Me parece que esta objeción, si bien introduce una cuestión interesante, no constituye un problema real del texto. Me explico: si bien es correcto decir que la entrada de PA no es de orden hermenéutico-fenomenológico, como sí parece serlo la crítica por momentos, situación que explica cierto desencuentro en relación a los presupuestos; creo que el señor Nación no hace una lectura suficientemente detenida como para notar que su objeción no es del todo pertinente. La intención de los autores consiste en desarrollar un estudio respecto de la influencia de la relación entre el espiritualismo y el pragmatismo en la filosofía peruana de fines del s. XIX y comienzos del s. XX²². Se pretende estudiar procesos de pensamiento en un contexto filosófico específico que tuvo, también, actores específicos. En ese sentido, la hipótesis que el señor Nación aparentemente solo reproduce, introduce pequeños matices que la distancian de aquella defendida por los autores del libro. El señor

22 Cf. QUINTANILLA, P. *et al. Op. Cit.* p. 10.

Nación sostiene sin más que es “la filosofía peruana” la que adquiere autenticidad y no es eso lo que se dicen en PA: se habla en el libro del contexto específico de inicios del s. XX, el mismo que, a diferencia del de la filosofía virreinal, habría tenido una potencia creativa mayor al haber abandonado la mera exégesis, optando por la “formula[ción] [de] preguntas propias, ya no necesariamente internas a una tradición, así como [por el cuestionamiento de] las características de cada tradición utilizando presupuestos procedentes de otra”²³. Por ello, creo que el señor Nación confunde las intenciones del texto. No se quiere dar cuenta, en PA, del pensamiento nacional todo ni del curso sociológico que podría ser su trasfondo. Uno podría querer ver eso en el libro, pero en sentido estricto no tiene por qué exigirlo como necesidad interna del mismo.

Además, aún siendo cierto lo dicho hasta aquí, igualmente es injusto decir que no hay atención sobre el sujeto (sea lo que esto signifique): los autores, de modo breve pero suficiente, hacen una reconstrucción del contexto personal y social de cada uno de los filósofos que han intervenido en el ámbito del debate que nos ocupa. De ahí que, por momentos, la crítica del señor Nación parezca más el intento de proponer una particular mirada de la realidad nacional que una lectura detenida de PA.

El resto de comentarios del autor de la reseña anterior caen en el mismo error aquí detectado; no obstante, pasemos a una revisión de los más significativos. Por ejemplo, pregunta el señor Nación, “¿por qué se asume al escenario del debate decimonónico europeo y angloamericano como modelo para reconstruir el horizonte de sentido de nuestros discursos filosóficos?; o ¿es que acaso no existe un sujeto dador de significado latinoamericano y en este caso peruano?”. Nuevamente, creo que la pregunta parte de un error en los supuestos, de la intención de interpretar a PA desde una óptica particular que hace generalizaciones que los autores no llevan a cabo: no se asume tal escenario en los términos descritos y nunca se niega la constitución subjetiva de sentido. La pregunta, por supuesto, es totalmente legítima, pero no es pertinente para el contexto de las intenciones del libro y en función a ellas es que el texto debe ser juzgado.

Algunas líneas después se plantea una pregunta de tenor similar: “¿qué significa entender que la filosofía entre nosotros solo es tal cuando nos inscribimos con el positivismo en esta suerte de espíritu universal, acaso esto no guardará relación con la imposibilidad de reconocimiento de un otro como sujeto con historia y cultura

23 *Ibíd.*, p. 13.

propias?²⁴". Como en otros momentos, parece surgir aquí un nuevo problema de proyección de las propias interpretaciones, al que se añade cierto descuido de lectura. Primero, no se dice en el texto que la filosofía peruana tenga rango propio cuando se asume el positivismo. Como ya mostré líneas arriba, aquí hay una generalización gratuita que, además, da al positivismo un rol que los autores dan, más bien, a la convergencia de espiritualismo y pragmatismo, razón por la cual la primera parte de la pregunta ni siquiera se sostiene. La segunda parte incurre en un nuevo error de lectura: justamente son los elementos propios del contexto de cada uno de los filósofos peruanos los que permiten el desarrollo de ideas creativas. No hay nada parecido al espíritu universal sugerido.

Poco después, el autor de la reseña presenta una de sus críticas más interesantes, aunque enmarcada también en el contexto de las observaciones que hemos presentado hasta ahora. Pensando en la aparente aceptación acrítica de la posición de Salazar Bondy por parte de los autores, el señor Nación afirma: "La dificultad está en que si se rechaza los vínculos intersubjetivos coloniales como falsa autoconciencia, cómo se llena ese vacío semántico en el sujeto que le deja la negación de la cultura colonial y que necesita superar para convertirse en receptor de las ideas positivistas. O si el positivismo significó un proceso de liberación de nuestra conciencia, entonces éste debería ser leído con respecto a la historia de dominación y colonialidad de nuestra subjetividad".

Lo que hay que decir aquí es doble. Por un lado, la naturaleza del cuestionamiento es sumamente interesante y es, en efecto, una materia que merece investigación mayor. Se trata, pues, de una buena propuesta del señor Nación, de un camino que merece explorarse. Por el otro lado, sin embargo, esta crítica no afecta de modo serio la argumentación de PA. Primero, porque en el libro no se asume en ningún momento una ruptura como la que en la cita se sugiere. Más aún, se sugiere una cierta continuidad, pero un notorio despegue creativo en el contexto de la época que el libro estudia. En segundo lugar, por una cuestión meramente práctica, no parece tener sentido aplicar ese cuestionamiento a los autores: trazar nexos desde la época colonial hasta aquella que estudia el libro es una tarea ajena al texto. Esto, finalmente, se aplica de modo doble para la última cuestión mencionada por el señor Nación: por un lado, en PA no se da un peso

24 No obstante mi desacuerdo con la naturaleza de esta pregunta, recomiendo la lectura de la nota a pie de página que acompaña la objeción. Se trata de una breve pero significativa indicación en torno a lo que José Carlos Ballón ha llamado "el tópico naturalista".

tan determinante como el que el autor da al positivismo; por el otro, de todos modos no tendría sentido hacer lo que pide el señor Nación, puesto que eso excede los límites de la investigación.

A modo de cierre, entonces, quisiera volver sobre lo que dije en mi introducción a la reseña. Mi impresión general es que el señor Nación cae presa de un círculo hermenéutico que, curiosamente, pareciese exigir a los propios autores de PA, a saber, dar mayor preponderancia al sujeto. El rol determinante que el señor Nación da a la subjetividad parece jugarle una mala pasada cuando a la lectura detenida de PA uno se refiere. Una cierta pre-comprensión de la labor filosófica y del desarrollo de la misma en la historia del Perú parece condicionar severamente su interpretación del texto que nos ocupa, opacando por momentos la justicia con la que el mismo debe ser valorado. De ahí que me pareciera necesario ofrecer una respuesta a la reseña previa: mi intención ha sido juzgar el texto a partir de sus propios presupuestos y, a partir de ellos mismos, matizar, complementar y replicar algunas de las observaciones que el señor Nación ha planteado. Esto, como ya se dijo no quita ningún mérito a las observaciones del señor Nación, pero sí las redirige: no constituyen objeciones adecuadas para PA, sino asuntos que merecen mayor trabajo de toda la comunidad filosófica interesada en el tema. El señor Nación, más allá de mi desacuerdo con su lectura del texto, ha hecho un trabajo mucho más importante: nos ha ayudado a poner atención sobre ciertos tópicos no estudiados por PA y, con ello, a pensar con más profundidad nuestra tradición filosófica nacional.

III

¿Qué diremos, entonces, de PA para concluir? En primer lugar, que se trata de un buen libro que merece lectura y discusión. PA ofrece un trabajo informado que estimula la lectura interesada y que debería ayudar a consolidar la investigación sistemática sobre los primeros filósofos peruanos. En segundo lugar, se trata de un libro que no sólo se inserta en el dominio de la investigación peruana; sino que se coloca en un espectro aún mayor: el del interés iberoamericano y mundial por este tipo de trabajo histórico-filosófico. Tuve el agrado de compartir con dos de los autores, Escajadillo y Orozco, una mesa dentro de la First International Conference on Pragmatism and the Hispano Latino/World, celebrada en febrero del 2010 en la Universidad de Texas A&M, EEUU. Si algo quedó claro en ese evento, es que existe un interés cada vez más creciente de parte de los académicos especializados en pragmatismo por este tipo de estudio. En esa medida, PA no sólo contribuye al pensamiento nacional, sino que se convierte en pieza importante de una corriente

de investigación internacional que parece ir abriéndose un sólido camino.

A pesar de lo dicho, no hay que perder de vista que se trata de un texto introductorio y no tanto de un estudio crítico que, tengo la impresión, pierde la oportunidad de ofrecer una entrada más profunda a los filósofos peruanos por dedicar demasiadas páginas a Bergson y a James. El paso pendiente, entonces, es el de un trabajo crítico directo sobre las ideas de nuestros pensadores; un trabajo que más allá de la introducción general —siempre útil e importante—, nos permita ir esbozando poco a poco el verdadero tenor de su influencia en el imaginario nacional y en la configuración de los derroteros de la filosofía en el Perú. PA constituye un significativo aporte inicial para esa tarea.

SÁNCHEZ, Cecilia y AGUIRRE, Marcos (editores).
Humberto Giannini: Filósofo de lo cotidiano. Santiago de Chile: LOM Ediciones / Universidad Academia de Humanismo Cristiano, 2010, 286 pp.

César Abarca González

Grupo de Estudios del Pensamiento Filosófico en Chile

El libro es de reciente circulación. Sólo desde enero del 2011 se le puede encontrar en las librerías, lo que lo hace un texto interesante para reflejar, al menos en parte, la situación contemporánea de la filosofía en Chile. Su origen se gesta el año 2007, en el contexto de un debate organizado por el Circulo de Filosofía de la Universidad Academia Humanismo Cristiano, en honor al octogésimo cumpleaños de Giannini.

Se inicia con un prefacio de Marcos Aguirre y una introducción de Cecilia Sánchez, que también son los editores. Después vienen cuatro partes que definen la estructura gruesa del texto. La primera de ellas, "Trayectorias", es de carácter biográfico; en ésta escriben Patrice Vermeren y Gabriel Sanhueza G. Su principal aporte es ayudar a una mejor comprensión del contexto del pensador, con el valor agregado que esto tiene para los que buscan analizar su filosofía, que es hecha desde y para la cultura en que está inserta. Además se muestran y se aclaran algunas facetas poco o mal conocidas de la figura humana de Humberto Giannini.

En las dos últimas partes del libro encontramos primero "Comentarios publicados", donde se puede nombrar, entre otros, el "Prefacio a La reflexión cotidiana. Hacia una arqueología de la experiencia", de Paul Ricoeur, y "Humberto Giannini", de Jorge Acevedo Guerra. Escriben también acá otros destacados filósofos: Pablo Oyarzún, José Jara, Patrice Vermeren. Y finalmente, la parte llamada "Textos dedicados", donde escriben Óscar Velásquez, François Fédiér y Cristóbal Holzapfel.

"Lecturas" es la parte que trabaja el fondo filosófico con una mirada nueva y refrescante. Se constituye así como el aporte más significativo del libro y por lo tanto será el eje de esta reseña. Está constituido por interpretaciones diversas y originales no publicadas antes, donde incluso, en algunos momentos, se pueden observar matices únicos y distintos a los planteados por el autor homenajeado con estos estudios.

La interpretación y valoración que hace Lenin Pizarro Navia sobre la “experiencia” se plantea como elemento fundamental del pensamiento de Humberto Giannini, el cual busca arrancar a la filosofía de su actual miseria de disciplina olvidada y reducida a estar fuera de la contingencia, situación válida por lo menos en el contexto chileno, donde incluso en algunos casos a caído en el abuso de la retórica, siendo envuelta por una suerte de espiritualidad falsa. Dice Lenin: “La filosofía, cuando no asume su propia época como elemento central de sus análisis, es una reflexión hecha en el aire, a espaldas del mundo, a espaldas del ser humano, a espaldas de sus dolores y de sus padecimientos”.

Es la experiencia, como un concepto y acción fundamental del intelectual de esta disciplina, la que hace girar a la filosofía hacia una escucha atenta del “latir del corazón de las cosas y los seres humanos”. Esta escucha es una forma resuelta y pensada de encontrar al otro que en términos sociales se extravió en Chile después del golpe de Estado en 1973.

El análisis y puesta en práctica de este concepto busca entonces aportar a la reconquista como lugar de encuentro de un espacio público o civil, que después de los quiebres de la convivencia marcada por el golpe se fue degradando. Esta filosofía de la experiencia hay que leerla entonces como una filosofía social y política en su sentido más profundo, que como tal, es pensamiento reflexivo y crítico de los hechos constitutivos de la realidad social específica de Chile.

En un sentido más amplio es igualmente, en términos prácticos o teóricos, un intento de superación de la soledad del sujeto moderno, que se mueve o funciona en un puro estar juntos o como lo llama Giannini en una “presencia deficitaria”. Este proyecto toma cuerpo en la búsqueda de una comprensión más rica de la persona y es, en cuanto reconquista del espacio público y búsqueda de superación de la soledad, pensamiento comprometido, consecuente y valiente.

Esta búsqueda se da para Giannini a partir de un certero conocimiento del lenguaje. Igor Albornoz y Eduardo Fernandois analizan este tema. El lenguaje tiene un carácter práctico de uso cotidiano que interpela el hecho de que estemos inmersos en su uso: vivimos en las palabras, de manera que este no es meramente un producto artificial sino el lugar donde se juega la existencia del ser humano, que realmente no es un yo solitario, sino un yo y un otro inter-actuando necesariamente por sus diversas exigencias. Esta postura, evidentemente, es una crítica al positivismo lógico, lo cual no es meramente un accidente o una nota a pie de página, ya que esta corriente ha tenido en la tradición intelectual chilena una importante influencia que por sus carencias debe ser cuestionada.

El lenguaje es adaptación inteligente que busca encontrar la unidad en la diversidad, de manera que a partir de la percepción se desarrolla una unión que da o dibuja un sentido coherente. En este movimiento nunca se pierde el estar volcado hacia las cosas, y es justamente esta acción la que produce la experiencia, cuestión clave en el pensamiento de Humberto Giannini.

En la medida en que este lenguaje es comunitario y por lo tanto de encuentro con los otros, el movimiento es plenificante; en caso contrario, el lenguaje aparece como extraño y nos lleva a vivir a los otros como algo sin sentido. De esta forma la soledad o desencuentro es, fundamentalmente, una crisis del lenguaje y por lo tanto de la experiencia de lo humano. Vemos entonces que el lenguaje puede convertirse en una trampa peligrosa, porque no basta con hablar o entregar información. El encuentro de lo humano y de lo otro, en términos generales, nunca es un mero proceso; más bien requiere de una “proximidad” que es un saber y un estar vuelto o expuesto a la acción del otro, que siempre es un alguien.

Destaca en Maximiliano Figueroa M. la analogía que hace entre Sócrates, filósofo muy antiguo de tierras lejanas, y Humberto Giannini, contemporáneo de estas latitudes, sobre todo por sus similitudes en la manera de entender y vivir la filosofía como algo cotidiano, e incluso como una suerte de acción callejera: “Con Sócrates la filosofía adopta la forma de una actividad callejera que, como tal, no rehúye, sino que busca el encuentro con la cotidianidad, busca precisamente acontecer ahí”.

La calle se constituye como origen de la ciudad, en cuanto espacio simbólico de expresión y de encuentro natural, de manera que la reflexión que se realiza hoy en y desde la calle, es una forma de reencontrar –aquí la relación directa entre Giannini y Sócrates– en la filosofía un discurso público, que es siempre una defensa de la democracia en sus fundamentos y, paralelamente, una crítica a la intelectualidad que se entiende a sí misma como un quehacer distante desde la distancia. Justo aquí podemos entender mejor la idea de reflexión en Giannini, donde se juega en una tensión entre lo público y lo privado, de manera que relaciona lo social, político, ético y existencial.

En la “reflexión callejera” destaca especialmente la dimensión política, ya que lo propio de este espacio es igualar a las personas en el encuentro, o disolver, al menos momentáneamente, las diferencias, posibilitando así el diálogo y el acuerdo ciudadano en relación a los temas de la vida en la ciudad.

El sentido ético y existencial se da en el “aparecer de lo humano como imprevisible”, lo que conlleva una apertura a lo

propio de personas reales y específicas, es decir, al valor de Juan o de Julia, que son descubiertos en la proximidad. Este movimiento, si se da, nos lleva a sentirnos responsables unos con otros y por lo tanto a comportarnos en cuanto sujetos éticos, siendo esto constitutivo de una particular existencia.

Con una dinámica cercana a la anterior encontramos un análisis de “la pausa como temporalidad y hospitalidad” en el texto de Claudia Gutierrez O., donde destaco el uso de dos figuras de lo otro, la plaza y el bar, que interactúan con las ideas anteriores sobre la calle.

La plaza es histórica y urbanamente eje de acción ciudadana. Es parte del dominio público y “es el primer gesto fundacional en nuestras historias de pueblos colonizados. En este sentido, toda una geometría ciudadana se dibuja a partir y en torno a ella... todo parte desde ella y llega a ella”, de manera que es fundamento de la continuidad de la cotidianidad y por lo tanto es unión de la temporalidad, pero igualmente es, en cuanto espacio público para la pausa, irrupción o quiebre de este continuo. De manera que “es la pausa la que instaura la continuidad temporal”, es en ella donde, de forma privilegiada, se funda la reflexibilidad como tensión y como creación a partir de la acción de estas fuerzas.

En el bar encontramos una especificidad propia. Si bien también es lugar de encuentro, se constituye como complemento de la plaza porque ahí existe una dinámica que define el tiempo como cualitativo, al vivirse como un bloque unido y compacto donde la marginalidad y el anonimato son los elementos base que permiten que todo gire en torno al “conversar-se”, a un tiempo íntimo de gozo y descubrimiento de la otredad, y donde la regularidad del tiempo positivo o pragmático, típico de la productividad del día, desaparece. Bar y Plaza se constituyen así como pausa, como encuentro hospitalario y como respuesta a esa situación tan latinoamericana que es la soledad oculta.

La visión de Alex Ibarra Peña plantea un análisis particularmente interesante, sobre todo de las polémicas filosóficas mantenidas por Humberto Giannini con otros filósofos chilenos. Lo denomina un “sano polemista” o “polemista constructivo”, diferenciándolo de un mero polémico, donde lo distinto se constituye en que el primero es “capaz de explicar y defender razonablemente su pensamiento” cuando éste es incluso contrario a las convenciones.

El debate entre Rivano y Giannini, en los años sesenta, resulta ejemplar al mostrar la buena disposición existente en ese momento para leerse y discutir abiertamente, a pesar de las importantes diferencias existentes entre ambos intelectuales, cuestión que no sólo

no hace daño a la filosofía y a la sociedad, sino que al contrario, resulta ser un ejercicio plenamente necesario y vivificador, ya que ayuda a los filósofos a salir del enclaustramiento físico de sus oficinas, y del cierre teórico de sus súperespecializaciones. Además entrega un plus al mostrar públicamente la belleza y valor del pensar crítico.

Por otra lado, complementando lo anterior, la polémica válida, desarrolla fortaleciendo y enseña en forma práctica el uso del lenguaje, del pensamiento libre, y a valorar las ideas distintas o discrepantes, pero por sobre todo enseña el valor del ser humano; he ahí una real democracia de las ideas que debe ser parte de la práctica política en una democracia.

Además Alex Ibarra no solo no se queda en la superficie, sino que pasa a una práctica cercana a la del polemista; lo hace a través de un evidenciar algunos de los supuestos sobre los cuales se teje la obra de Humberto Giannini, posibilitando así una mejor lectura crítica de su pensamiento, lo cual, algo paradójicamente, es una forma de seguir al filósofo homenajeado. Destaco este punto porque esto se constituye como una falta general en los aportes de este libro.

José Santos repara inteligentemente en un punto poco analizado en relación al valor, parcialmente oculto, de un libro de Humberto Giannini que desde hace tiempo es un verdadero clásico de la filosofía en Chile: la *Breve historia de la filosofía*. Este libro es sin lugar a dudas el camino de entrada de la mayoría de las personas que se relacionan, en alguna medida, con la filosofía y esto debido a su amplia difusión y uso.

Probablemente por su uso extendido y/o por su carácter introductorio no enciclopédico se tiene la idea generalizada de un texto de menor valor o profundidad, cosa que en una lectura atenta, entrelíneas, se descubre muy errada. Por el contrario, el libro no solo informa, sino que “hace” participar al lector valiéndose de una estructura no cerrada ni definitiva, donde los conceptos evitan siempre ser oscuros. En el texto hay una seducción constante y de carácter literario, usada para atraer y motivar el pensamiento propio del lector.

Desde los primeros autores expuestos en esta historia, se entiende a la filosofía como algo vivo, que no tiene un sentido encerrado en sí mismo, o peor aún, sacralizado fuera del tiempo actual. Al contrario, la tradición se lee reflexivamente, es decir en tensión con el presente, buscando ser aporte a la comprensión de la situación que se vive en la actualidad. Entonces, como dice José Santos, se trata de “establecer un diálogo con ella y hacerlo de tal forma que podamos estar en condiciones de escuchar el pensamiento ajeno respetuosa y abiertamente, apropiándonoslo en lo que tiene de

valioso para nosotros, sin que ello implique una suerte de rapiña". De hecho, el mismo libro se va transformando en sus reediciones, lo que evidencia el carácter dinámico de éste y de la manera de entender el pensamiento que tiene Humberto Giannini.

Pavella Coppola Palacios destaca al escritor, nos muestra el uso de las palabras y las estructuras para el beneficio de la filosofía, donde se desarrolla una relación entre belleza, vida y filosofía. Quizás el mejor ejemplo de ello es justamente la *Breve historia de la filosofía*, al ser esta una "obra totalizadora" y no parcializadora, que busca sumar los aspectos nombrados arriba y que se desarrolla, dice Pavella Coppola, como una forma de novela detectivesca que nos llama a entrar en el libro y relacionarnos vitalmente con él.

Vemos sin lugar a dudas que el libro nombrado es propiamente una acción filosófica, dirigida especialmente al espacio de la educación y por lo tanto a los jóvenes, que son siempre el inicio del pensamiento. Busca hacer ahí lo que piensa, es decir, llevar la filosofía a los espacios públicos para que sea tomada y desarrollada.

A cada paso que se da en la obra de Humberto Giannini y en sus interpretaciones desarrolladas en este libro por los autores nombrados, podemos descubrir de fondo que, y como plantea Ricardo Salinas A., el aporte que hace a la filosofía intersubjetiva "implica un nuevo planteo del sujeto que lleva a superar los impasses de la gnoseología del racionalismo y del empirismo", descubriendo así el rol que tiene la subjetividad "encarnada" y desarrollando una filosofía del diálogo y de la acción comunicativa. Este sujeto se plantea como base para una ética de la intersubjetividad e interculturalidad.

Subyace a lo largo de este libro una cierta fiesta del pensamiento, que se manifiesta en la diversidad y riqueza hermenéutica de los distintos artículos y autores. Este es su mayor valor, ya que se constituye, hasta cierto punto, como *un hacer* lo que se teoriza, ya que inicia la posibilidad de dialogar, de desencontrarse y encontrarse, generando finalmente un horizonte de comprensión mayor y sobre todo un encuentro que nos hace redescubrir al ser humano. Y sin embargo, sin quitar valor a lo dicho, es necesario declarar una falta de desarrollo mayor en la lectura crítica hacia Humberto Giannini, lo que no es nunca un afrenta al autor, sino todo lo contrario, se manifiesta como parte de su propia manera de entender el oficio.

Hay en sus líneas un aporte al fortalecimiento de la filosofía en Chile, que aún necesita superar primero la pura repetición o traspaso de contenidos de las filosofías clásicas. Por eso los autores del libro insisten en la necesidad de mirar y reflexionar sobre nuestra situación y experiencias comunes, intentando en este movimiento ayudar a construir una identidad social e histórica. Y parece ser esto

lo que está ocurriendo en Chile en los últimos años, sobre todo a partir del “Congreso Nacional de Filosofía” en octubre del 2009, que retomó, con la ayuda de manos nuevas, una tradición perdida durante demasiados años.

En el congreso se planteó, como una necesidad impostergable, conocer el pensamiento diverso de nuestro país, dialogarlo y debatirlo de modo democrático, teniendo en cuenta los problemas propios de la sociedad contemporánea. Además se dio cuenta de la urgencia de cultivar y defender la actividad filosófica. A partir de ese encuentro surgieron distintos proyectos y se fortalecieron otros. Por ejemplo, se concretó, en el mismo congreso, la creación de la “Corporación Asociación chilena de filosofía” y otras instancias más particulares como el “Grupo de Estudios del Pensamiento Filosófico en Chile” y el “Centro de Difusión del Pensamiento Filosófico Chileno”, entre otros.

BEORLEGUI, Carlos. *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*. Bilbao: Universidad de Deusto, 2004, 895 pp.

*Antonio Jiménez García*¹

Lo primero que se me ocurre al presentar esta excepcional y voluminosa obra del profesor de la Universidad de Deusto Carlos Beorlegui es la tarea titánica que le ha tenido ocupado durante varios años para poderla llevar a feliz término. Se trata de una historia que recoge la evolución del pensamiento latinoamericano desde la época precolombina hasta las últimas generaciones filosóficas del siglo xx y que muestra el devenir de escuelas, tendencias y posiciones en los debates habidos a propósito de la identidad, posibilidad, existencia y autenticidad del pensamiento filosófico latinoamericano; porque es esta problemática la que ha marcado la selección y discriminación de nombres y tendencias. Como señala el autor en la introducción: “La función de la historia es discriminar entre unos datos y otros. Sería imposible hacer referencia a todos los autores, obras y acontecimientos. Como he señalado, la primera y más importante selección la he realizado desde la óptica de primar la línea americanista, dejando en segundo término a los autores y obras que no se han escrito desde este horizonte teórico” (p. 24). Así que en esta exhaustiva historia de la filosofía se refiere más que nada a todos aquellos autores que han fijado sus preferencias en torno al problema de la identidad y autenticidad del pensamiento latinoamericano.

En segundo lugar creo que Carlos Beorlegui era la persona más adecuada para escribir semejante historia. Y esto no sólo porque es catedrático de Antropología filosófica y de Historia de la Filosofía española en la Universidad de Deusto, sino porque fue discípulo de Ignacio Ellacuría y desde hace varios años es profesor invitado en la Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas” de San Salvador (UCA), el lugar donde el filósofo zubiriano fue asesinado por los escuadrones de la muerte junto con otros compañeros jesuitas a causa de su compromiso social. En esta universidad el profesor Beorlegui ha impartido cursos sobre filosofía española contemporánea, sobre el pensamiento hispanoamericano en general y sobre la filosofía de la liberación latinoamericana, especialmente desde los nombres de

1 Texto póstumo, como una forma de homenaje al estudioso del krausismo español y Director del Departamento de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid.

Ignacio Ellacuría, Enrique Dussel y Juan Carlos Scannone. Nadie por tanto más idóneo que él, inmerso en el pensamiento latinoamericano actual y visitante todos los años, por un semestre, de aquellas tierras.

El conjunto de la obra se compone de once capítulos, iniciándose el primero con una serie de cuestiones metodológicas y de fondo muy necesarias cuando se trata de filosofías no hegemónicas, como es el caso de la latinoamericana, muy lejos en su planteamiento del eurocentrismo filosófico. Aquí trata el autor el clásico problema de la existencia de las filosofías nacionales o regionales; el problema del nombre —no comparto la elección de Latinoamérica—; la vieja cuestión filosofía vs. pensamiento (o más bien *Filosofía* con mayúscula frente a *pensamiento* con minúscula), para distinguir claramente entre filósofos auténticos, *stricto sensu*, centroeuropeos y anglosajones por ejemplo, y autores menores que se mueven en el ámbito de la literatura y del ensayo filosófico, como sería el caso de españoles, portugueses, hispanoamericanos y brasileños. Beorlegui opta por la expresión *pensamiento filosófico*, que vale tanto para los que piensan que son dos cosas esencialmente distintas, como para los que opinan —es nuestro caso— que son lo mismo, lo que viene a significar una idea de la filosofía entendida de modo plural y no de forma unívoca. Aborda también el debate sobre dónde situar el comienzo de esta historia filosófica, y, aunque reconoce el planteamiento restrictivo de quienes lo sitúan en los inicios del siglo xx, prefiere un criterio sumamente amplio que dé cabida a la época precolombina, a los siglos de la colonia española y portuguesa, y al período posterior a la emancipación política, que es cuando se empieza a plantear (por razones obvias) la cuestión de las diferentes identidades nacionales. Por último, dedica unas páginas al método de investigación de dicho pensamiento, recogiendo las aportaciones que sobre este punto han realizado pensadores latinoamericanos como Leopoldo Zea, Arturo Andrés Roig, Salazar Bondy y Horacio Cerutti. En todo caso sigue un método más explicativo que descriptivo, más historicista que academicista, un método que se mueve en los parámetros de la historia de las ideas según la línea que José Luis Abellán dejó plenamente establecida para la historia de la filosofía española.

En cuanto al contenido temático de dicha historia, los diferentes capítulos nos van ofreciendo, por épocas y movimientos, los nombres más imprescindibles desde la etapa precolombina, basada en las cosmovisiones indígenas, hasta los actuales intentos de un pensamiento latinoamericano marcado por la postmodernidad y el postcolonialismo. Y en medio, la filosofía durante la colonia española y portuguesa; el proceso de emancipación política y cultural en la primera mitad del siglo XIX, con los nombres de Andrés Bello, Juan

Bautista Alberdi, Domingo Faustino Sarmiento y Francisco Bilbao; la segunda mitad ocupada por krausistas y positivistas, y por José Martí; el desarrollo del pensamiento durante el siglo xx con la generación de 1900 (José E. Rodó, Yaz Perreira, Justo Sierra, Alejandro Korn, Farías Brito...); la generación de 1915-16 (Antonio Caso, José Vasconcelos, Alfonso Reyes, José Carlos Mariátegui, Pedro Henríquez Ureña...); el grupo generacional de los años treinta o los "forjadores" (Samuel Ramos, Francisco Romero, los exiliados José Gaos y J.D. García Bacca); el grupo generacional de 1950-60 (Leopoldo Zea y el Grupo Hiperión, Octavio Paz, Salazar Bondy, Miró Quesada, Arturo Andrés Roig y Arturo Ardao); la generación de los años setenta con las diferentes filosofías de la liberación: Mario Casalla, Gunter Rodolfo Kusch, Juan Carlos Scannone, Enrique Dussel, Ignacio Ellacuría...

Una rápida ojeada a este rico y complejo contenido temático muestra claramente cómo el autor, sin perder de vista la evolución histórica de la filosofía latinoamericana desde sus inicios hasta el momento presente, ha desarrollado sobre todo las diversas formas de pensamiento contemporáneo y actual, pues el siglo XX ocupa más de la mitad de la obra, exactamente en torno al sesenta por ciento. Es necesario señalar también que uno de sus aciertos más logrados es la bibliografía actualizada con que se cierra cada uno de los once capítulos. Hoy, gracias a esta imprescindible y necesaria obra de Carlos Beorlegui, los que nos dedicamos a explicar la historia del pensamiento hispanoamericano en la universidad disponemos del mejor y más completo manual. Pero es mucho más que un excelente manual: por su rigor crítico, por su claridad expositiva y, ante todo, por su diálogo comprensivo y reflexivo con los autores y frente a los temas que trata, marcará un hito en los estudios latinoamericanistas de nuestro país y despertará en este medio, eso al menos espero, el interés por una filosofía bastante desconocida. Además, Beorlegui concluye con esa visión objetiva del pensamiento hispánico o ibérico en su totalidad, iniciada por la historia de José Luis Abellán en lo referente al pensamiento español (1979-1991) y continuada por la de Pedro Calafate en lo relativo al pensamiento portugués (1999-2004).

MORALES CAMA, Joan Manuel y MORALES CAMA, Marco Antonio. *La ilustración en Lima: vida y obra del doctor Cosme Bueno y Alegre (1711-1798)*. Lima: UNMSM CEPREDIM, 2010, 178 pp.

Alan Martín Pisconte Quispe
UNMSM

Verónica Sánchez Montenegro
UNTECS

Estos jóvenes hermanos e investigadores en asuntos históricos han dado recientemente a luz un importante trabajo acerca de la vida y obras del aún poco conocido cosmógrafo del Virreinato peruano, don Cosme Bueno. Sólo debido a este respecto, su reciente aporte al esclarecimiento de la data historiográfica y textual, amerita un merecido reconocimiento por la labor encomiable y esforzada de aquellos que, como los Cama, acuden incluso al autofinanciamiento con el fin de llevar adelante su compromiso con el saber.

La configuración del libro que reseñamos consta de las siguientes partes: una introducción (p. 13) y cuatro capítulos, el primero (p. 19) de los cuales está dedicado a los entremeses culturales y biográficos de la obra del sabio aragonés. El segundo capítulo (p. 45) desarrolla en detalle la labor textual y científica de don Cosme Bueno. El tercer (p. 61) y cuarto (p. 67) capítulos abordan estrictas disquisiciones documentarias que son de oficio entre los historiógrafos pues destacan, respectivamente, las últimas voluntades de Cosme Bueno y un análisis de los títulos de la biblioteca que poseía el también Catedrático de Prima de Matemáticas. Además hay una *Reflexión Final* (p. 101), la bibliografía de oficio y termina con el añadido de unos valiosísimos Anexos Documentales (p. 115). Los autores proponen que Cosme Bueno sería un intelectual y médico ilustrado. La mayor fuerza para sustentar esta idea es la presentación pormenorizada de su prodigiosa biblioteca personal, en la que se hace una lista de resaltantes pensadores de la época clásica y de la naciente modernidad:

Mientras la mayoría de intelectuales y funcionarios limeños apenas tenía en casa algunos cientos de libros, la “sala de estudios” de Cosme Bueno, adornada además con un hermoso navío a escala pendiente del techo y catorce lienzos de diversas advocaciones,

guardaba ordenados en cinco grandes estantes, e incluso sobre puertas y cajones, 1. 346 volúmenes correspondientes a cerca de 600 títulos; estos libros fueron tasados por Hipólito Unanue, médico del Real Protomedicato, en mayo 1798, en 1.708 pesos. Fuera de algunos textos comunes a otras bibliotecas privadas, como la *Biblia Sacra*, *El Quijote* o el *Diccionario de Moreri*, en la casa de Bueno, como era de esperarse, predominaban los tratados de medicina, química, física, matemáticas, tecnología, filosofía, astrología, astronomía, literatura, geografía e historia como: *Methodus discendi artem medicam* (Hermann Boerhavee), *Rationis medendi* (Antonio de Haen), *Compendio anatómico* (Laurencio Heister), *The Philosophical Works* (Robert Boyle), *Opuscula mathematica, philosophica et philologica* (Isaac Newton), *Compendio de matemáticas para uso de los caballeros guardias marinas* (Louis Godin), *Entretiens sur la pluralité des Mondes* (Bernard le Bovier de Fontenelle), *Teatro Crítico Universal* (del máximo representante de la Ilustración española, Benito Jerónimo Feijoo), *Les Passions del l'Alma* (René Descartes) []¹

Los hermanos Cama sustentan sus tesis, además, en el nivel de proporción de textos de orden “científico” existentes en la biblioteca de don Cosme. Esta proporción es la resultante de comparar dicha biblioteca con las de sus coetáneos. Mientras en las de ellos predominan obras de corte jurídico, teológico y religioso, en la de Cosme Bueno hay una proporción menor de éstos, y una proporción mayor de textos del los siglos XVII y XVIII:

[] Todo lo contrario se observa en la de nuestro personaje [Bueno]: predominaban los [libros] de ciencia y tecnología, seguían los de humanidades, y los menos correspondían a cuestiones netamente religiosas y legales. Otra característica de la Biblioteca de Cosme Bueno es el predominio de autores contemporáneos, es decir del siglo XVIII y de fines del XVII y de fines del siglo XVII.²

Reiteramos que la valiosa contribución historiográfica ofrecida en este texto es invaluable³, por lo que creemos necesario abordar su análisis desde un ángulo que aparece implícito incluso en el título: el concepto de Ilustración. Una de los pilares conceptuales que asumen hasta cierto punto en este texto es que Cosme Bueno

1 Ibid, p. 68.

2 Ibid.

3 Ibid., p. 21.

era un intelectual ilustrado. ¿Podemos hablar de Ilustración en el Perú, en la época virreinal? Extremando la pregunta a los niveles de Augusto Salazar Bondy ¿existe una filosofía de nuestra América? La primera pregunta es respondida con una entusiasta afirmación por parte de los hermanos Cama. Debido quizás al alcance estrictamente historiográfico del texto, los hermanos no desarrollan conceptualmente los alcances del término *Ilustración*, por lo que en muchos casos asumen que es una Ilustración de variante “católica”. Asumen además que los textos de la Ilustración francesa más radical (Voltaire, Montesquieu, Rousseau) fueron excluidos y censurados en las provincias de ultramar. ¿Qué puede significar una “Ilustración” católica? ¿Por qué fueron censurados los textos de aquellos autores franceses a los que se debe más bien el término *Ilustración*?

Podría asumirse que los autores consideran de importancia secundaria el alcance de dichas preguntas puesto que no son relevantes al momento de “levantar” la información documental alrededor de la obra de Cosme Bueno. La introducción deja de lado estas preguntas, que supongo creen que no les concierne, para asumir que, salvo esas circunstancias de color local, la Ilustración, históricamente hablando, supone rasgos estructurales similares tanto en la Europa moderna de la época, como en la que se plasmó en los reinos hispanoamericanos. Para los autores “Lima es quizá en la América Meridional el mejor ejemplo de este proceso [Ilustrado, pues] fue el destino obligado para las celebres expediciones científicas y de reconocimiento de la época.”⁴

Hay un dato interesante con respecto a los alcances conceptuales que pudiéramos rastrear en este libro. Los Cama señalan que “Una característica de la Ilustración americana fue el impulso específico al estudio de la naturaleza y la realidad geográfica”.⁵ No hay un desarrollo pormenorizado de esta característica, lo cual pudo haber redundado en una exposición conceptual más amplia y esclarecedora de la obra de Cosme Bueno. Nuestra insistencia en este punto del desarrollo conceptual del texto sobre Cosme Bueno no se debe sólo a nuestro interés profesional, sino que se debe sobre todo a nuestra extrañeza por alguna de las afirmaciones paradójales que hacen sobre Cosme Bueno. Por ejemplo, dicen los autores que “Cosme Bueno tuvo una formación a la vez clásica (Hipócrates, Areteo de Capadocia, Galeno, Celso y Avicena) y moderna (Hermann Boerhaave, Antonio de Haen y William Cullen) y en el campo de las matemáticas y de la física, fue admirador y profesó las doctrinas del inglés Isaac Newton...”⁶

4 Ibid., p. 45.

5 Ibid. pp. 69 y 71-88.

6 Para mayor información sobre el texto de Cosme Bueno y su tratamiento del

Entonces, la Ilustración consistiría sobre todo en los viajes de exploración hechos por las potencias mundiales de la época, sobretodo la Francia borbónica. Pese a la continua y profusa cita de autores clásicos premodernos en los textos de Cosme Bueno, nos parece que hay un intento excesivo de ubicar de manera exclusiva su obra en las orillas de la modernidad ilustrada SOLAMENTE.

Otros argumentos históricos de los que se valen para asimilar a Cosme Bueno con la Ilustración se basan en su análisis de la publicación anual que dirigían los cosmógrafos de la época: *El Conocimiento de los Tiempos*. En sus páginas encuentran y citan extractos en los que Cosme Bueno ataca la denominada Astrología (Judiciaria).⁷ Este ataque es comprendido al interior de una supuesta defensa de Bueno con respecto al método experimental moderno, aunque la crítica a la astrología judiciaria podemos rastrearla hasta Agustín de Hipona en los primeros años de esta era. El énfasis en la observación está presente en neoaristotélicos renacentistas como Pomponazzi. Dicha estrategia gnoseológica de lo visual como el órgano prevaleciente para establecer la verdad es común entre los cronistas de los primeros siglos de la conquista y asentamiento colonial español. Si estos hechos históricos son previos a la Ilustración, podrían revisarse con cuidado las conclusiones acerca del carácter ilustrado de la Independencia hispana, y la facilidad con que se enuncia como ilustrados a personajes tan *sui generis* como el aragonés Cosme Bueno.

Al parecer los Cama trazan similitudes entre conceptos con aire de familia: la modernidad y la Ilustración. La modernidad es un espectro social y epocal cultural más amplio que el de la Ilustración, que suele considerarse francesa. Y aun así, vuelve a aparecer la dificultad exegética puesto que Bueno es enciclopédico, para decirlo en palabras de los autores. Son frecuentes las citas del aragonés a autores modernos como Newton, Descartes, Bacon, los cuales aparecen como fuentes tan válidas como las que hace de autores clásicos como Hipócrates, Galeno, Plinio, etc. Por otro lado, otra publicación sumamente importante en su desarrollo intelectual por su carácter de publicación periódica fue *El Conocimiento de los Tiempos*, el *Mercurio Peruano* y las memorias de las reales academias

problema de la longitud en el mar, véase: PISCONTE QUISPE, Alan Martín. Hallazgo reciente de inédito de Cosme Bueno (1711-1798): La Cuadratura del círculo y el problema de la navegación (1768). *Logos Latinoamericano*, Año V, núm. 5, Lima, 2000, pp. 239-234.

7 Véase a este respecto ORTIZ SOTELO Jorge. Los cosmógrafos mayores del Perú en el siglo XVII. *Boletín del Instituto Riva Agüero*, Lima, N° 24, 1997, pp. 371-384.

de Cirugía y Ciencias de París. Pero los autores manifiestan con algo de asombro que en su biblioteca no se especifican libros de Voltaire, Rousseau y Montesquieu, lo cual nos podría servir como un indicio de que en realidad no está relacionado estrechamente con la Ilustración. Sin embargo, en su biblioteca figuraban obras de personajes como Edmund Halley, Giovanni Domenico Cassini, Robert Boyle, Christopher Clavius, André Tacquet, José de Zaragoza, Pedro Ulloa, Cayo Plinio, Atanasio Kircher, entre otros.⁸

Podría ser esto un buen indicio de que Bueno podría no ser fácilmente considerado dentro de los marcos usuales con los que se entiende el concepto de Ilustración. Probablemente una de las articulaciones exegéticas de los hermanos Cama nos permita detallar mejor nuestra crítica. Ellos abordan de manera somera una disertación interesante publicada por Bueno en el anuario ya citado. El título de dicha disertación es justamente *Disertación sobre el arte de volar* (1793). La estrategia seguida por Cosme Bueno es casuista. Es decir, parte de una consulta que le solicita el virrey de la época. La consulta estriba en determinar la viabilidad de un proyecto para construir una máquina voladora presentada y sustentada por Santiago de Cárdenas (hay una exquisita tradición de don Ricardo Palma sobre este asunto). Más que ofrecer una disertación científica basada en el método experimental, lo que hace Bueno es sopesar los bandos en disputa (es decir, los que están a favor y en contra de la posibilidad de volar, y ofrecer la argumentación respectiva de cada opción antagonista). Luego, él da su veredicto a favor de alguno de los bandos. Como notan, el casuismo tiene entre sus fuentes tanto la legislatura romana como la moral escolástica cristiana (que al parecer no es una mera copia del escolasticismo medieval).

Curiosamente, en contra de lo mencionado por los Cama, Cosme Bueno está a favor de aquellos que no aceptan que el hombre sea capaz de volar. Y las razones que esgrime Bueno son bastante curiosas e interesantes. Gente como Leonardo da Vinci y otros estarían tratando de romper una barrera puesta por la Divina Providencia, ya que la razón humana tiene límites "naturales" y uno de ellos consiste en que es y será siempre incapaz de volar. Esta estrategia casuista es utilizada en su *Disertación sobre de los antojos de las mujeres preñadas* (1760 y 1794), y en un texto hasta hace poco inédito que fue hallado por el que suscribe estas líneas, en el que se discute acerca de la posibilidad de medir la cuadratura del círculo.⁹

8 *Ibid.* pp. 69 y 71-88.

9 Para mayor información sobre el texto de Cosme Bueno y su tratamiento del problema de la longitud en el mar, véase: PISCONTE QUISPE, Alan Martín. Hallazgo reciente

En dichos textos se esboza además la misma argumentación, la de los límites providenciales y naturales de la razón humana.

Los historiadores Joan Manuel Morales Cama y Marco Antonio Morales Cama demuestran en su publicación una dedicada labor en su estudio dedicado al aún desconocido Cosme Bueno. En nuestro país existen muy pocos artículos y publicaciones que han analizado el papel de los cosmógrafos en el Perú.¹⁰ En relación a Cosme Bueno, su obra es sumamente importante, en tanto nos ofrece una valiosa herramienta histórica para rastrear su pensamiento científico e intelectual. Por tanto, reiteramos nuestra satisfacción por el valioso aporte académico que, con las observaciones del caso, nos facilitan a los interesados en el quehacer académico peruano.

de inédito de Cosme Bueno (1711-1798): La Cuadratura del círculo y el problema de la navegación (1768). *Logos Latinoamericano*, Año V, núm. 5, Lima, 2000, pp. 239-234.

10 Véase a este respecto ORTIZ SOTELO Jorge. Los cosmógrafos mayores del Perú en el siglo XVII. *Boletín del Instituto Riva Agüero*, Lima, N° 24, 1997, pp. 371-384.

CASTRO, Augusto. *La filosofía entre nosotros. Cinco siglos de filosofía en el Perú*. Lima: PUCP, 2009, 352 pp.

Pablo Quintanilla

PUCP

Por diversas razones es importante que este libro salga a la luz. Por una parte, creo de especial importancia colaborar con la producción de una tradición de reconstrucción y reflexión sobre la filosofía que se ha escrito en el Perú, pues la cultura de los países se construye haciendo propuestas, impidiendo que esas propuestas sean olvidadas y manteniendo la reflexión sobre ellas. De otro lado, coincido con la tesis principal del libro, según la cual hubo desde hace cinco siglos pensamiento filosófico en el Perú. Con diversos grados de originalidad, pero siempre, y como no podría ser de otra manera, enhebrado con los procesos sociales, políticos e históricos que vivió nuestro país, los intelectuales peruanos se formularon preguntas filosóficas.

Según Augusto Castro, Salazar Bondy es en parte responsable del insuficiente aprecio por la filosofía peruana que se ha mantenido hasta hace poco. Aunque verdadero, eso es curioso y paradójico porque Salazar Bondy es también el autor de uno de los principales textos de reconstrucción de la filosofía peruana durante el siglo XIX y la primera mitad del XX. Pero Salazar partía del supuesto de que una de las tareas predominantes de la filosofía era servir como instrumento de emancipación ideológica y liberación política y, dado que a su juicio la filosofía peruana no hizo eso, es más digna de cuestionamiento que de valoración. A la posición de Salazar Bondy se sumó la influencia de algunos importantes filósofos europeos que tenían una concepción teleológica de la historia de la filosofía que no pasaba por nuestros países.

Así, durante mucho tiempo existió el prejuicio de que la filosofía que se escribió en Latinoamérica no era lo suficientemente interesante como para que valiera la pena estudiarla. Ese prejuicio, que en algunos casos se mantiene hasta hoy, me parece básicamente falso y producto de dos elementos asociados: un cierto desconocimiento de lo que se escribió en Latinoamérica y un ánimo desalentado respecto de lo que puede hacerse en nuestros países en uno de los territorios académicos de mayor exigencia conceptual, como es la filosofía.

Coincidió con la tesis central de Augusto Castro, según la cual hubo filosofía de suficiente calidad en el Perú como para que sea necesario estudiarla, y valoro su trabajo, tesón y empeño como para embarcarse en esa tarea. Castro ha dedicado a ese tema varios libros, no solo en medio de la dificultad que siempre existe para hacer filosofía, sino además teniendo que enfrentarse a quienes consideran que el proyecto mismo es de discutible interés.

El Perú ha producido pensadores de gran interés desde los tiempos mismos de la Colonia. Los textos de lógica y ontología de Juan de Espinoza Medrano y de Isidoro de Celis estaban a la altura de los libros escritos por entonces en la capital del reino de España. Asimismo, aunque mucho tiempo después, la generación de la posguerra del Pacífico revisó, de forma interesante y creativa, las propuestas del positivismo, en algunos casos aplicándolas a temas como la historia y la jurisprudencia, aunque luego tomó distancia de él para explorar el espiritualismo, en muchos casos también de manera original. Sin embargo, no se ha estudiado lo suficiente la historia de la filosofía en el Perú. Están, por supuesto, los libros de Augusto Salazar Bondy, Felipe Mejía Valera, María Luisa Rivara de Tuesta, David Sobrevilla y ahora los de Augusto Castro, pero ese material, que en muchos casos es sin duda valioso, no basta. Con frecuencia los mismos filósofos académicos peruanos desconocen su propia historia.

¿A qué se puede deber esta extraña paradoja? Pienso que, en parte, a una falacia que se sostiene en relación al interés por estudiar la historia de la filosofía en Latinoamérica. Se suele decir que no es un tiempo bien aprovechado porque los filósofos que estudiaríamos no están a la altura de filósofos de otras tradiciones, a quienes es preferible leer a ellos antes que a nuestros compatriotas. Por varias razones pienso que esto es un error: en primer lugar, ambas cosas no se excluyen. En segundo lugar, para saber que no son autores suficientemente originales habría primero que leerlos. En tercer lugar, la razón que nos motiva a leer a los filósofos latinoamericanos es la misma que nos motiva a leer a los filósofos europeos cuyas tesis no compartimos o consideramos superadas: esa es la única manera de entender la tradición de la que somos parte. Hoy leemos a Descartes o a Hobbes, aunque discrepemos profundamente de sus posiciones centrales, porque es la única manera de entender la forma en que se desarrolló la filosofía europea de la modernidad. Análogamente, si no conocemos a Gonzáles Prada, a Deustua o a Zulen, nos resultará difícil entender a cabalidad la naturaleza y la complejidad de la comunidad filosófica peruana de la actualidad. En cuarto lugar, los procesos sociales y políticos que conforman una

nación son inseparables de los procesos intelectuales que subyacen a ellos. En otras palabras, solo se puede entender las características del Perú contemporáneo si se conocen los procesos intelectuales que subyacen a los cambios que se han venido dando. Por ejemplo, el positivismo se adoptó a fines del siglo XIX porque era una corriente filosófica que reflejaba las virtudes que el Perú, como los otros países latinoamericanos, no tenía y quería adoptar: orden y progreso. Los primeros filósofos positivistas peruanos (Javier Prado, Jorge Polar, Mariano H. Cornejo, Alejandro Deustua, Manuel Vicente Villarán, Manuel González Prada, entre otros), pretendían enrumbar la reflexión filosófica, así como la vida política del país, sobre los ideales de la razón y la ciencia, lo que para ellos implicaba adoptar el positivismo. “La filosofía es su propio tiempo hecho pensamientos”, decía Hegel. Eso vale para Europa pero también para el Perú, pues es imposible entender el desarrollo de una nación si se desconoce su historia intelectual. En quinto lugar, estudiamos la historia de la filosofía peruana por pura curiosidad intelectual, y eso no necesita de justificación. No, por lo menos, para un filósofo.

El libro de Augusto Castro es sumamente ambicioso y podría verse como un proyecto a largo plazo. Recoger quinientos años de pensamiento en 324 páginas no es tarea fácil. Sin embargo, los seis capítulos que lo conforman logran presentar la información más importante sobre los autores que construyeron nuestra tradición filosófica. La motivación central que va enhebrando a los diversos autores, problemas y posiciones, es la de presentarlas a un lector con intereses humanistas, no necesariamente especializado en la filosofía, y curioso por entender qué se pensó y de qué manera en esta parte del continente desde fines del siglo XVI. El primer capítulo está dedicado al pensamiento en la Colonia y a la Escolástica, concentrándose especialmente en Espinoza Medrano y Antonio Ruiz de Montoya. El segundo capítulo trata sobre la recepción de la Ilustración europea, y sobre el pensamiento que antecedió y sucedió a la Independencia de España, y se concentra en Viscardo y Guzmán, Hipólito Unanue, Baquijano y Carrillo, Toribio Rodríguez de Mendoza, y Manuel Lorenzo de Vidaurre. El tercer capítulo versa sobre la influencia del Positivismo, especialmente Sebastián Lorente, Manuel González Prada, Mariano H. Cornejo, y Jorge Polar. El cuarto capítulo aborda la reacción contra el positivismo y desarrollo de lo que aquí se llamó, siguiendo la usanza francesa, el espiritualismo. El capítulo se concentra en Alejandro Deustua, Francisco García Calderón, Mariano Iberico, y Pedro Zulen. Finalmente, hay un quinto capítulo menos reconstructivo y donde Castro discute algunas tesis acerca del rol emancipador de la filosofía. Aquí estudia especialmente a Salazar

Bondy y Noé Zevallos. No sería posible revisar detenidamente todos los capítulos, así que me detendré en los capítulos cuarto y quinto.

Después de la Guerra del Pacífico y hasta mediados del siglo XX se dio en el Perú un curioso proceso de historia intelectual. Una misma generación de filósofos, formados originalmente en la escolástica más tradicional, se convirtió al positivismo más radical para posteriormente abandonarlo por una diversidad de formas de espiritualismo.

Es un curioso dato de sociología académica que esto pueda suceder, es decir, que un mismo grupo de filósofos atravesase tres posiciones filosóficas que se encuentran entre sí tan distantes cuanto se puede estarlo, en un período de tiempo relativamente corto. Es un dato, sin embargo, que resulta sumamente significativo para entender un particular momento histórico, así como la forma en que éste fue visto por los intelectuales de aquella época. Representantes paradigmáticos de ese desplazamiento son Alejandro Deustua y Jorge Polar. Pedro Zulen también, pero de una manera diferente, pues él se formó básicamente en el espiritualismo de Bergson y de Deustua, y tomó distancia de ellos para dedicarse al estudio de la filosofía anglosajona que reaccionó contra el idealismo británico, defendió el llamado neorrealismo británico y estadounidense, y finalmente derivó en el pragmatismo de Charles Sanders Peirce y Josiah Royce.

Sin duda el positivismo marcó la filosofía peruana del siglo XIX. Sin embargo, hoy en día, la palabra misma “positivismo” despierta reacciones poco medidas. Si bien resulta claro que el proyecto positivista fracasó, y este es uno de los pocos proyectos filosóficos de los que se puede decir con toda claridad que fracasó, con frecuencia el término positivismo es usado inadecuadamente para referirse a algunos rasgos de este: cientificismo, reductivismo, naturalismo, fisicalismo, racionalismo, determinismo, etc. Esto es inadecuado, en primer lugar, porque uno puede sostener alguno de estos rasgos sin ser positivista y, en segundo lugar, porque el positivismo como proyecto filosófico fracasó, pero no necesariamente cada uno de los rasgos que lo constituyeron, de manera separada. Lo que quiero decir es que uno podría sostener una tesis naturalista, por ejemplo, y esta no necesariamente se vería amenazada por las objeciones contra el positivismo. Ahora bien, hago esta argumentación para afirmar que el tratamiento que Castro hace del positivismo no peca de ese común error de considerar al positivismo como el origen de todos los males de la filosofía contemporánea, aunque quizá hubiera sido interesante que el capítulo dedicado a este tema abordara con más detalle la influencia política y social que esta corriente tuvo en la construcción

de nuestras incipientes comunidades científicas y en la conformación de nuestra república. Se explica que no se haya hecho esto en razón a la extensión del objeto de estudio del libro, por lo que quizá quede como un proyecto futuro para el mismo autor el estudiar con más detalle los procesos sociales que estuvieron entrelazados con la recepción del positivismo y su rápida difusión en el Perú.

El tratamiento que hace Castro de los autores representativos del espiritualismo es igualmente cuidadoso. Particularmente aguda es la sección dedicada a Zulen, a cuya obra Castro califica de “profunda y desconcertante” (p. 262). Coincido con él en ambos adjetivos. Zulen es uno de los filósofos más inteligentes y profundos que ha producido el Perú durante el siglo XX, a pesar de la lamentable brevedad de su vida. En vez de tomar distancia del positivismo, como lo hicieron Deustua, Polar y los intelectuales de esa generación, Zulen tuvo que tomar distancia del espiritualismo. Su libro dedicado a Bergson, *La filosofía de lo inexplicable*, es particularmente crítico en la forma y en el fondo, y da la impresión que Zulen quisiera mostrar que el rechazo del positivismo tuvo en el espiritualismo una posición igualmente radicalizada, con lo que es necesario superar ambas posiciones extremas, recuperando la importancia de la experimentación científica, la argumentación racional y la precisión conceptual que, estando presentes en el positivismo, se inclinaban hacia una dirección inadecuada, y que el espiritualismo consideró prescindibles.

Zulen ve en el movimiento pragmatista estadounidense, sobre todo Josiah Royce y Peirce, una adecuada manera de superar estos dos extremos: el reduccionismo del positivismo y la imprecisión conceptual del espiritualismo. Por eso dedica su segundo libro a reconstruir e interpretar el desplazamiento del *Neohegelianismo al neorealismo*. Coincido con Castro en que el pragmatismo filosófico de Zulen va de la mano de una concepción en filosofía práctica que reconoce la importancia que tiene la filosofía para la transformación de la realidad social, algo que queda insuficientemente tratado en el espiritualismo. Dice Castro (p. 268):

Nos parece que está claro que la crítica a Bergson está en relación con su visión contemplativa de la conciencia, que en lugar de salir hacia el mundo exterior se queda en los pliegues de la conciencia interior. Para Zulen, como acabamos de señalar, es una contemplación “fría” del absoluto que no sabe nada de los “sufrimientos humanos”.

Esto se ve con más claridad aún si uno recuerda la importancia de la labor práctica de Zulen en la defensa de los indígenas peruanos.

Finalmente, me parece que el nuevo libro de Augusto Castro es una valiosa presentación panorámica de estos cinco siglos sobre los que se asienta la posibilidad de que nosotros mismos estemos haciendo filosofía, y que es una útil carta de navegación para desarrollos posteriores en cada uno de los temas que aborda.

PAUTAS PARA ENVÍO DE TRABAJOS

Los textos presentados para su publicación en *Solar* deberán adecuarse a las siguientes formalidades:

1. Tratar temas relacionados con la investigación en el campo de la filosofía o temas científico-culturales abordados filosóficamente.
2. Estar escritos en lengua castellana.
3. Ser originales e inéditos.
4. El envío será preferentemente vía correo electrónico, como archivo adjunto, a solar@revistasolar.org. El formato del archivo debe ser DOC o RTF.
5. Si el autor lo prefiere puede remitir su trabajo vía postal a:

Revista Solar
Fondo editorial
Universidad Científica del Sur
Calle Cantuarias, 385
Miraflores
Lima, Perú

En este caso, se requieren tres copias impresas en papel A4 por una sola cara y a doble espacio, las mismas que no serán devueltas.

6. Los textos deben presentar el siguiente orden:
 - a) Título, nombre del autor, filiación institucional, correo electrónico y resumen biográfico. (El nombre del autor sólo irá en esta primera página, y no deberá repetirse en las ulteriores para asegurar una evaluación objetiva por parte de los jueces.)
 - b) Resúmenes en castellano e inglés de no más de 150 palabras cada uno.
 - c) Palabras clave en castellano e inglés.
 - d) Texto del trabajo.
 - e) Referencias bibliográficas en estilo APA.

SOLAR
Director
Revista de filosofía iberoamericana
www.revistasolar.org

UNIVERSIDAD
CIENTÍFICA
DEL SUR



EMBAJADA
DE ESPAÑA
EN PERÚ



CENTRO CULTURAL
DE ESPAÑA