



SOLAR

REVISTA DE FILOSOFÍA IBEROAMERICANA

Nº 7 – año 7 – Lima, Perú 2011

ISSN 1816 – 2924

Artículos – Reseñas

SOLAR se encuentra indexada en:



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

© De los autores

Derechos reservados de esta edición

© SOLAR

© Rubén Quiroz Avila

Tiraje: 300 ejemplares

N° de proyecto editorial: 21501421101426

ISSN: 1816-2924

Hecho el depósito legal en la Biblioteca Nacional del Perú

N° 2008- 15521

Dirección:

Instituto de Investigación del Pensamiento Peruano y Latinoamericano

Av. Venezuela 3400 - Ciudad Universitaria - Puerta 3

Pabellón de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas

Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú.

www.revistasolar.org

REVISTA DE FILOSOFÍA IBEROAMERICANA N° 7 –Año 7
Lima 2011
www.revistasolar.org

Director

Rubén Quiroz Ávila

Consejo Editorial

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

Investigadores

Helí Córdova, Joel Rojas, Cinthya Gonzáles

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), Patrice Vermeren (Universidad de París VIII)

Agradecimientos

Sociedad Inca Garcilaso para el Desarrollo Global (París)

Diseño y Diagramación

Carmen Huancachoque Velásquez

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

Contenido

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

El Barro Pensativo / Artículos

1. Cristian Barturén Castilla, <i>Entre el humanismo americano y una filosofía auténtica. Reflexiones acerca del pensamiento de Edgar Montiel</i>	9
2. Joel Rojas Huaynates, <i>La educación y el racialismo en el discurso crítico de Pedro Zulen durante el debate en el Centro Universitario a inicios del siglo XX</i>	29
3. Javier Pérez Téllez, <i>Acerca de la noción del honor y el duelo en la filosofía peruana de fines del s. XIX: el ethos caballeresco y la esgrima</i>	49
4. Alejandro de Oto, <i>Notas descoloniales sobre la escritura de Frantz Fanon</i>	59
5. Gerardo Oviedo, <i>Arturo Andrés Roig y su filosofía del siglo XIX. Romanticismo cultural, políticas del discurso y ensayismo social</i>	81

Reseñas

Patrice Vermeren y Marisa Muñoz (compiladores). Repensando el siglo XIX desde América Latina y Francia. Homenaje al filósofo Arturo Andrés Roig. (Carolina Lovón-Cueva)	107
Rubén Quiroz Ávila (editor). Ciudadanías discursivas. La filosofía peruana en el siglo XIX. (Manuel Ramos Lava).....	117

EDITORIAL

La filosofía es, en tiempos más bien pródigos en tentaciones banales, un instrumento de lucidez, un modo de mantener la reflexión como *ethos*, como horizonte de vida. En un mundo cuya vocación mayor es el deshacer principios, de mercado libre de la moral, donde todo puede ser mercantilizado, un poder fáctico y teórico que brinda las mayores dificultades para aquello que sea espíritu crítico, es en esos momentos donde se pone a prueba la solidez de una comunidad que se resiste a claudicar. Los que nos dedicamos a la filosofía no como opción sino como decisión tanto a nivel profesional como modo de vida, encontramos en la investigación, en la publicación, en la difusión, en el diálogo académico, una necesaria manera de realización vital. El Perú, a pesar de los disfueros del poder hegemónico en mostrarnos un supuesto avance económico y social, y su tesón en crear un espejismo que intenta reemplazar la dura crudeza de la realidad nuestra. Les tengo una noticia: seguimos siendo pobres, paupérrimos en muchos sentidos, la corrupción, el racismo y la inmoralidad, como la antigua descripción gonzalespradiana tan bien acertó, nos sigue infectando como país. Cualquier supuesto macroeconómico de bienestar es falaz mientras oculte la tremenda podredumbre que pervive entre los peruanos. En ese sentido, a contracorriente, también hay que ofrendar nuestro reconocimiento a aquellos compatriotas que dan el pecho a esos embates nefastos. Así, filosofar en medio del culto a la holgazanería intelectual, es también un modo de resistencia vital.

En este número, de difícil parto, tenemos un dossier de filosofía peruana, bien acompañado por un par de artículos de colegas argentinos. Se le suma como colofón un dúo de buenas reseñas bibliográficas extendiendo el debate a la altura de una comunidad que se preste de tal.

Finalmente, quisiera agradecer a la Sociedad Garcilaso Inca de la Vega, cuyo gentil patrocinio, hace que persistamos en seguir dialogando.

Rubén Quiroz Ávila
Puerto del Callao, 2011.

El Barro Pensativo / Artículos

**ENTRE EL HUMANISMO AMERICANO Y UNA FILOSOFÍA
AUTÉNTICA. REFLEXIONES ACERCA DEL PENSAMIENTO DE
EDGAR MONTIEL¹.**

Cristian Barturén Castilla²

*Universidad Nacional Mayor de San Marcos
barracudo_1@hotmail.com*

RESUMEN

El pensamiento de Montiel se resume en tres propuestas: la existencia de un humanismo americano, su tesis para una filosofía americana auténtica y la realización de proyectos sostenibles en pro del desarrollo americano. El presente artículo pretende exponer sistemáticamente las dos primeras propuestas. Al mismo tiempo se criticará el concepto de humanismo y los supuestos en que se fundamentan su tesis para una filosofía auténtica.

Palabras Clave

Humanismo americano, aculturación y filosofía auténtica.

ABSTRACT

Montiel's thought can be described by three proposes. The first one is about the existence of an American humanism, the second one is his thesis about an authentic philosophy in our continent and the last the idea for make possible the cultural and material development of American people. The present article aims to explain systematically the two first proposes and at the same time we will criticize the concept of "American humanism" and the postulations below of his thesis about an authentic philosophy.

Key Words

American humanism, acculturation and an authentic philosophy.

1 Ensayo ganador de la Beca Solar 2010.

2 Egresado de la Escuela de filosofía de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

1. Introducción

Edgar Montiel Vásquez (1951) es un ensayista, filósofo y economista peruano que en la actualidad se desempeña como funcionario de la UNESCO. La producción de este intelectual se puede colegir en obras como: *El humanismo americano* (2000), *Gobernar es Saber* (2005) y *El poder de la cultura*: (2010), que son libros cuyo contenido expone de forma más sistemática y sintética su pensamiento, de ahí la selección de los mismos.

Ahora bien para presentar al autor tenemos que hacer una salvedad, ya que todo intelectual generalmente es reconocido por ser una persona de carácter especulativo, digamos que esa es la etiqueta con que se designan normalmente a los filósofos. Pero éste no es el caso de Montiel, el autor refleja en sus textos una intención práctica del conocimiento. Vale decir que el conocimiento se presenta como un instrumento de acción para el lector de sus obras. Es difícil calificar qué tipo de pensador es Montiel ya que escribe desde literatura hasta política, o desde sociología hasta filosofía, tales son las áreas del conocimiento que aparecen en sus obras.

La interdisciplinariedad del autor sin embargo no es gratuita, en el fondo esconde una visión renovadora del conocimiento, menos cerrada en las disciplinas tradicionales. Esta apertura surge empero como respuesta a una exigencia de la realidad que invita a pensar la sociedad desde una perspectiva integral de las ciencias sociales y humanas.

Un ejemplo de lo que acabamos de decir es un libro titulado *Gobernar es Saber, Formar hombres y mujeres de Estado*, en el cual el autor estudiado se esfuerza por demostrar la necesidad de formar una clase política capacitada. Dicha clase debe presentar un entendimiento verdadero de los problemas nacionales.

En ese sentido trae de nuevo al debate la vieja asociación entre la clase política y la clase intelectual, entendiéndola a la primera como el conjunto de personas que dirigen un país y a la segunda como el conjunto de personas con educación universitaria que estudian la realidad social de un país.

Lo que se sostiene en dicho libro es que la relación entre la clase intelectual y la política se convierte en una necesidad ante una clase política cada vez más deprimente, sea por la condición moral que presentasen o sea por la falta de educación superior que los convierte en sujetos ineficientes cuyo aporte a sus electores deja mucho que desear.

Al respecto el autor dice en el citado libro que: *“Hay un recelo mutuo entre el saber y la política. Se establece así la paradoja: los que tienen un entendimiento de los problemas no tienen poder para actuar sobre ellos, y los que tienen un subentendimiento actúan frente a los problemas como pueden, con los resultados ya conocidos”* (Montiel, 2005, p.52)

El problema de la separación entre la clase universitaria o intelectual y la clase política es el gran desinterés de la clase pensante ante la realidad política y social del país. Estas reflexiones, como observamos, se caracterizan por hacer un esfuerzo en poner el conocimiento al servicio de la práctica.

En otro libro cuyo título es *El humanismo americano. Filosofía para una comunidad de naciones* publicado en el año 2000, el filósofo peruano se esfuerza por presentar el pensamiento latinoamericano como un aporte auténtico a la cultura universal. El libro comienza haciendo un reconocimiento del debate de Valladolid entre Bartolomé de las Casas y Ginés de Sepúlveda, donde el primero defiende la humanidad del indio al reconocerlo como hijo de Dios y el segundo argumenta la legitimidad de la dominación indígena, por una supuesta superioridad europea sobre la americana.

El descubrimiento de América representa el inicio de la modernidad, porque en ella se produce el mestizaje, fenómeno no solo racial sino también cultural porque se entremezclan además de razas, costumbres. Este tipo de mestizaje sin duda no tuvo parangón alguno, en efecto previamente al mestizaje americano existieron otros tipos de mestizajes entre culturas europeas y orientales. Pero la novedad de América descansa en que nunca antes se había pensado tanto en la diferencia, en la existencia del otro. El mapa que los europeos habían creído como completo cuando se limitaban a Occidente era en realidad todo lo contrario: incompleto. Según Montiel este mestizaje, este nuevo hombre, es el objeto tangible del inicio de una identidad propia.

El problema a decir del autor es que a pesar que los americanos poseen en su haber toda una cultura digna de ser original, carece al mismo tiempo de una filosofía o pensamiento que atienda debidamente esta idiosincrasia americana. En este contexto es donde el autor reflexiona acerca de los lineamientos que debe cumplir toda filosofía que quiera ser auténticamente americana, y exprese debidamente el humanismo develado.

Bajo estas dos ideas del humanismo americano y una filosofía auténtica se moverá el siguiente artículo que pretende además de esbozar el pensamiento monteliano, criticar a la vez sus supuestos.

2. Humanismo americano

El humanismo originalmente fue una corriente del renacimiento surgida en el siglo XIV especialmente en Italia, que se caracterizó por elevar al hombre a la jerarquía de un "Gran milagro", como había sentenciado el famoso Pico De la Mirándola³.

El antropocentrismo de aquel humanismo europeo sin embargo no es el tema del humanismo propuesto por Montiel. Este humanismo se propone rescatar los aportes culturales del hombre americano. La originalidad de este discurso descansa en las características que a decir del autor son dignas de autenticidad, el objetivo no es caer en el antropocentrismo europeo (como sí lo hizo el humanismo) sino limitarse a delinear las características del ser americano.

En ese sentido el humanismo se convierte en expresión de la cultura misma: "El nuestro es un humanismo concreto, una práctica de pueblo (no necesariamente institucional) nacido de la vida, la geografía y la historia muchas veces como práctica sin discurso". (Montiel, 2000, p.15)

Como se puede colegir en la cita anterior las características del ser americano se fundamentan en la experiencia misma. Este humanismo no se propone ser un discurso teórico, toda vez que su objetivo es describir la cultura americana satisfactoriamente.

Aquello se refuerza con la siguiente afirmación del autor: "¿Qué hacer al entrar al nuevo siglo? El humanismo no puede contentarse con ser una teoría que de tanto abstraer al hombre como "concepto" relegue a un segundo plano al hombre real, ese de "carne y hueso" del que habla Unamuno". (Montiel, 2000:18)

Lo que significa que el fundamento del humanismo americano es el comportamiento y la conducta de este hombre en su cultura. Digamos entonces que el hombre práctico es el sustento de todo su pensamiento. Esto debe quedarnos claro para posteriormente hacer algunas observaciones a lo que entiende el autor por *humanismo americano*.

El libro estudiado comienza por poner en relieve expresiones americanas del pasado aún vigentes. Un ejemplo de estas mani-

festaciones americanas en nuestra historia es el Inca Garcilaso de la Vega (1539–1516). En opinión del autor la obra garcilasiana contribuyó en la visión que los europeos tenían de América y fue también uno de los aportes para la constitución teórica moderna.

Montiel sostiene que: "La visión del mundo inca transmitida por Garcilaso se encuentra tanto en Campanella, Bacon, como en Morelly, el utopista francés autor del Código de la naturaleza (1753), ecologista avant la lettre, que tanto influyó en los pensadores de la Revolución Francesa y en los socialistas utópicos del siglo XIX". (2000: 33).

Vale la pena mencionar que la importancia de los Comentarios reales en la filosofía política europea no es de poca monta ya que su influencia penetró pensamientos como los de John Locke, David Hume y Montesquieu. En relación a esto Montiel defiende en un artículo publicado en la UNAM que: "la lectura de los Comentarios reales suscitó una ola de asimilación de sus contenidos y planteamientos. La obra de Garcilaso es citada como autoridad en aspectos claves del derecho natural. Es el caso del filósofo John Locke quien tenía un buen conocimiento de los escritos del Inca, gracias a las traducciones al inglés del siglo XVII" (2010: 119).

Después de haber rescatado el valor de la obra garcilasiana en el contexto de la modernidad el autor continúa ahora con el presente histórico, haciendo referencia a artistas e intelectuales que han demostrado ser parte de la cultura y la creatividad del hombre americano.

Un representante de esta creatividad americana es César Vallejo Mendoza (1892–1938). Este particular poeta inicia toda una tradición latinoamericana que luchó por superar los cánones occidentales en poética castellana. Para el ensayista peruano Vallejo no solamente fue creativo en su poesía sino también supo combinar esa creatividad con su actitud subversiva ante una realidad mimética.

Montiel hace todo un análisis literario acerca de la figura vallejana, en ella no solo resalta el ámbito de la poesía sino también el ámbito de la crónica. En consecuencia la obra de Vallejo es incompleta si solo se contempla su poesía dejando de lado su prosa.

Según Montiel, el vate es ejemplo de artista creativo y auténtico, que se revela ante la tradición imitativa de la poesía peruana. En este sentido otra vez el autor defiende la idea de un humanismo original en América. Vallejo representa una poesía auténticamente americana porque en su obra expresa el sentir de su pueblo de manera original. El poeta peruano es auténtico, ora por su creación poética, ora por su subversión política, cito:

³ El entrañable profesor Juan Abugattas que se preocupó por rediseñar el humanismo clásico señaló que: "La mejor definición del humanismo, por clara y contundente, es la célebre frase de Pico Della Mirándola según la cual el hombre es el "mágnim miraculum". Estamos ante un ser que se compara y contrasta a sí mismo con todos los demás que conoce y se descubre, a la vez inferior en algunos aspectos e inmensamente superior en aquellos que estima más importantes" (Abugattas, 2005: 7)

“Así Vallejo —apoyado también en neologismos, onomatopeyas, novedades sintácticas— construye una forma específica de hacer poesía que le permite transmitir una sentimentalidad desde otra angulación gramatical, una versión de la palabra desde otro mundo. Su lenguaje poético no mimetiza fácilmente, sino que se expresa con autenticidad” (Montiel, 2000: 144).

La idea que el autor quiere defender es que el poeta santiaguino pertenece a esa clase de americanos auténticos que supieron trascender la imitación y coronarse como seres originales en su cultura. Para Montiel, Vallejo: “Constituye un ejercicio de subversión creadora, la función de una literatura que logró su propia centralidad sin ser consular de nadie.” (Montiel, 2000: 150).

Observamos que el objetivo del autor se ha centrado en revalorizar ciertas figuras de nuestra historia americana. En realidad este va a ser el tema central de su obra. No solamente hace un análisis de Garcilaso y de Vallejo sino también de Mariátegui y Haya de la Torre. Donde el primero representa la exigencia de un marxismo propio en Latinoamérica y el segundo de un proyecto político de carácter continental entre países americanos.

De momento el humanismo americano se ha presentado como una revisión de autores que, a juicio del autor, marcaron un hito de autenticidad en nuestra historia. Lo que sigue ahora es criticar los supuestos de sus planteamientos. Para ello comenzaremos por exponer qué entiende concretamente el filósofo por humanismo americano.

3. Del humanismo a la identidad cultural

Vayamos directamente a la definición del humanismo americano. El autor sostiene en el prólogo de su obra principal:

¿Y cuáles son esas señas de identidad a preservar? Se distingue un homo cultural con sentido de la adaptación, creativo, ingenioso, habituado a la reciprocidad, con cierto fondo panteísta (una suerte de materialismo naturalista) y una disposición a la convivencia y a la fraternidad, dotado de expresión corporal, esencialista más que convencionalista. (Montiel, 2000:15).

Estas características humanistas se deducen de la práctica misma del hombre americano. Por lo tanto el fundamento del humanismo es la experiencia misma.

Es preciso desarrollar cada una de las características que el autor desprende de ella⁴.

1. La adaptabilidad, que consiste en la capacidad que los americanos han tenido para sobrevivir en un medio hostil.
2. La creatividad que es la condición de nuestra buena adaptabilidad porque es la capacidad que han tenido los americanos de crear nuevas formas de trabajo. En esto la imaginación ha sido su principal herramienta.
3. La reciprocidad que es otro instrumento que ha hecho afrontar positivamente la pobreza.
4. Cultura de trabajo, debido a la realidad social y económica del hombre americano el trabajo es lo más real dentro de nuestra jerarquía ontológica.
5. Esencialismo, ante la ausencia del Estado. El hombre americano ha tenido que acudir de manera empírica a la realización de su ser. De manera que el deporte y la educación han sido lo que son gracias a las personas individuales que han sabido destacar incluso sin el apoyo institucional.
6. Espiritualismo que es la relación panteísta que tiene el hombre con la naturaleza que le rodea.
7. Cultura del cuerpo. Producto del mestizaje africano los americanos poseen una relación particular con su cuerpo. Esto se puede contrastar en los bailes y danzas americanas.
8. Relación con la naturaleza que consiste en la salvaguarda del medio ambiente que nos rodea. Dicha característica es superior al antropocentrismo europeo porque no busca la dominación de los recursos naturales sino la convivencia con éstos.
9. Cosmopolitismo. A diferencia de la idea tradicional de que el hombre americano es pre moderno, Montiel defiende la modernidad de América argumentando que la condición de que haya aparecido la edad moderna es justamente el descubrimiento de América. Este continente abre el paso a la modernidad pues la mercantilización de los países europeos hubiera sido imposible de realizar de no haberse importado la materia prima proveniente de nuestras tierras.

Como se aprecia el autor hace una descripción de las características del *humanismo americano*, sin embargo cabe hacer una observación importante con respecto al *cosmopolitismo* que se ha señalado.

4 Cf. Montiel, Edgar; *El humanismo americano*. Lima: Fondo de cultura económica, p. 271.

En el prólogo del *Humanismo americano* hay una tesis que se podría clasificar como no tradicional con respecto a la historia comúnmente enseñada. Esta tesis sostiene que América en realidad desde su descubrimiento mantuvo una *vocación moderna*.

El autor sostiene: “*La América contemporánea nació en el siglo XVI y estaría tentado a decir —a contracorriente de la idea canónica— que nació con una vocación moderna, pues no se consagraron los valores espirituales y materiales que caracterizan a la modernidad sin la intervención de América*”. (Montiel, 2000: 13).

Es interesante el argumento a favor de la modernidad americana porque la modernidad no hubiera sido posible sin la participación de la misma incluyendo su materialidad y espiritualidad. Si la tesis de Montiel es aceptada, queda por averiguar a qué se debería la singularidad de la “modernidad” americana. Por el contrario, si supusiésemos con certeza que no es así y que en realidad América jamás nació con una vocación moderna y conservó su condición pre-moderna entonces la pregunta sería ¿cómo algo que es la causa de la modernidad (la conquista de América) no puede constituirse aun como cultura moderna?

Parece demostrarse que la argumentación monteliana a favor de la modernidad americana en realidad esconde un problema de mayor envergadura, a saber ¿cuál es el nivel de participación de América en la Modernidad? y ¿qué es lo que entiende el autor por Modernidad?

Ante estas dos últimas preguntas el autor estudiado resalta el hecho ya mencionado líneas más arriba de que sin el encuentro entra la cultura europea y la americana, la modernidad propiamente dicha jamás hubiera existido. Sin embargo el autor no define explícitamente qué entiende por modernidad. De ahí que podríamos entender modernidad por el tan anhelado desarrollo industrial, de donde definitivamente Latinoamérica quedaría excluida debido a su aún economía exportadora de materia prima.

Ahora pasemos a criticar la metodología y el fundamento de su planteamiento, para Montiel el humanismo debe ser concreto y ser la expresión del hombre común: “*El humanismo debe poner al hombre concreto como centro de todas sus preocupaciones, sea en el plano de la economía, la política o la ciencia*” (Montiel, 2000: 18).

Según Montiel su *humanismo americano* es concreto porque parte de la experiencia misma del pueblo americano. Sin embargo creemos todo lo contrario, que su humanismo termina por ser demasiado abstracto debido a que no tiene en cuenta a la historia como fundamento de sus rasgos culturales. El lector astuto seguramente objetará que aparece una contradicción ya que en la cita

anterior parece ser que Montiel quiere justamente una contextualización histórica para diseñar su humanismo. No obstante la observación que hacemos con respecto a su abstracción obedece a que el autor hace una descripción libre del hombre americano sin citar estudios sociales o científicos que lo amparen al momento de describir las características del ser americano. De manera que su concreción no asume con claridad los aportes de las ciencias sociales por lo que parece incurrir innecesariamente en una especulación endeble. Su especulación es arbitraria porque se nos podría ocurrir ahora describir al limeño y decir del mismo que es inadecuado, cuando tal afirmación demuestra su validez en una investigación científica y no en una simple mención acerca de lo que es.

Pero si atendiésemos su concepto humanista detenidamente nos daríamos cuenta que el autor supone un concepto humanístico cerrado que limita su contenido cultural en ciertos rasgos del comportamiento americano, descuidando la posibilidad del cambio. Entendámonos.

Para el autor estudiado el latinoamericano se distingue por tener una cultura recíproca, espiritualista, de trabajo, del cuerpo, etc. Pero asumir esto implicaría que todo aquel que no posea dichas características, o deja de ser americano o su americanismo es puesto en tela de juicio. Es decir Montiel distingue al hombre americano por tener una cultura del cuerpo por ejemplo, esto quiere decir que el sujeto que no poseyese una cultura del cuerpo no se diferenciaría como americano y quedaría excluido de tal humanismo

Y es que es ese justamente el problema de encerrar un humanismo en base a rasgos abstraídos del comportamiento de un pueblo determinado. Tal ejercicio absolutiza la forma de entender una identidad y rehúsa maneras no tradicionales de entender y hacer una cultura. En realidad la cultura no es un conjunto de comportamientos de un determinado pueblo solamente⁵ sino de costumbres en constante cambio.

Con el fin de evitar hablar de una identidad que presenta ciertos rasgos que explican el comportamiento de una cultura, preferiríamos hablar de procesos de hibridación, de influencias y de

5 Al respecto el profesor David Sobrevilla señala que: “parece existir acuerdo en la antropología sobre la que la cultura no corresponde a comportamientos o actitudes —pues éstos son conceptos pertenecientes a la psicología— y porque se puede insumir a los valores dentro de los símbolos” (Sobrevilla, 1989: 512).

préstamos culturales. Este proceso de hibridación incluye la posibilidad de evolución en la forma de entender y hacer América. Y excluye una política excluyente que de forma innecesaria incurra en la oposición entre lo auténtico y lo propio.

Decimos que esta distinción es innecesaria entre otras cosas sobre todo porque el proceso moderno de globalización dificulta cada vez más delimitar qué es lo auténtico que no lo es. En efecto a pesar de que la globalización es un proceso que no afecta a la totalidad de culturas es innegable que los medios de información electrónica han aumentado las revoluciones de cambio en las culturas sea por el internet donde las redes visuales y sociales cumplen la función de canales interculturales o sea por las migraciones latinas a países desarrollados donde Latinoamérica no se reduce a un consumidor de cultura extranjera sino que cumple un papel importante al momento de redibujar el mapa social de los países como Estados Unidos por ejemplo. Por todo esto preferimos abordar un humanismo desde una perspectiva en cambio, sujeta a los procesos de hibridación⁶.

4. Filosofía auténtica

Luego de haber hecho las observaciones al concepto humanista, pasaremos a analizar en qué consiste su tesis por una filosofía americana. En este caso se puede hacer uso indistinto de los adjetivos americano y auténtico debido a que el autor no niega la existencia de una filosofía americana, lo que sí niega es su autenticidad.

Su tesis por una filosofía americana parte del diagnóstico que hace de la situación filosófica en América. Como se puede anticipar el autor señala que la característica principal del desarrollo de esta disciplina ha sido la imitación y por lo tanto nuestra filosofía ha sido y es inauténtica, ya que no guarda relación con la realidad americana. Justamente de ahí nace la exigencia de hacer una filosofía que sea capaz de ser auténtica y supere su situación imitativa.

Debido a la inautenticidad de la filosofía americana, Montiel se propone sentar las condiciones de posibilidad que todo filósofo debe cumplir si desea ser auténtico. La autenticidad, según

6 Por ello justamente Néstor García Canclini sostiene que: "El énfasis en la hibridación no sólo clausura la pretensión de establecer identidades "puras" o "auténticas". Además, pone en evidencia el riesgo de delimitar identidades locales autocontenidas o que intenten afirmarse como radicalmente opuestas a la sociedad nacional o a la globalización" (García, 1989: capítulo VI).

el autor, descansa en la capacidad que toda reflexión filosófica tiene para relacionarse a la realidad histórica de su sociedad. Esto significa que para que la filosofía supere su condición imitativa debe ser subversiva, pues debe ir en contra de la tradición imitativa que ha venido reproduciendo discursos extranjeros. Para el filósofo cusqueño la victoria de la filosofía auténtica sobre la imitativa depende sobre todo de la victoria del Sur sobre el Norte. De la capacidad que tenga de liberarse el discurso filosófico latinoamericano sobre el europeo.

De esta manera el autor se incluye en la filosofía de la dominación de Augusto Salazar Bondy (1925–1974) cuyo pensamiento también niega la existencia de una filosofía auténtica en Latinoamérica (Cf. *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, 1969). Para este egregio sanmarquino toda filosofía que se produzca en un país dominado económicamente, está irrevocablemente destinado a la imitación y por ende a la inautenticidad⁷. Sólo hasta que se supere la dominación material, se superará también la dominación espiritual o cultural. Recién en ese momento existirá una filosofía auténtica.

Sin embargo a pesar de que Montiel comparte con Salazar la tesis de una filosofía inauténtica, se distancia del mismo cuando no cree que la autenticidad dependa de la liberación material. La cual consiste en afirmar que toda filosofía auténtica nacerá de la liberación económica primero.

Montiel se distancia de Bondy cuando sostiene que: "*la filosofía, la literatura y el arte no son reflejos mecánicos de una realidad. Las producciones intelectuales pueden y deben liberarse antes que las estructuras políticas y económicas*" (Montiel, 2000: 182).

De manera que la autenticidad de la filosofía puede prescindir de la libertad económica, no toda cultura dependiente económicamente hablando, tendrá una filosofía en las mismas condiciones a juicio del autor estudiado. La pregunta sería cómo superar entonces esa condición filosófica inauténtica en América a pesar de la dependencia económica que padece.

7 Una tesis opuesta a la inautenticidad filosófica en Latinoamérica es la de Leopoldo Zea quien en un artículo titulado *¿Inautenticidad de nuestra filosofía?* dice: "¿En dónde está la falla? ¿en la imposición de una filosofía? No, la falla estará en la falta de asimilación de esta supuesta filosofía impuesta, que no es sino el modo de unos hombres que, simplemente, es repetido por otros" (1969: 32). De ahí que para el mexicano exista una filosofía latinoamericana, su único problema es en todo caso el nivel de asimilación que tenga de pensamientos extranjeros.

Es ahí donde interviene su tesis por una filosofía americana. Montiel sostiene que la filosofía debe librar cuatro contiendas decisivas:

1. La creación contra toda forma imitativa.
2. La crítica americana contra la recepción pasiva de la filosofía europea⁸.
3. La identidad americana en oposición al aculturamiento.
4. La subversión creadora contra el conformismo.

De la victoria de los primeros sobre los segundos dependerá la posibilidad de un pensamiento filosófico auténticamente americano. Examinemos en qué consiste cada propuesta del autor para luego hacer las observaciones respectivas.

Por *imitación* filosófica entiende aquella actividad que interioriza problemas extraños a la cultura americana. En este fenómeno surge un divorcio entre la filosofía y la historia americana.

Dice Montiel que para evitar este impase imitativo es necesario que los filósofos americanos hagan de sus conocimientos una decantación en la cual intervengan la “criba” histórica y cultural de América. Todo discurso filosófico extranjero debe pues ser examinado minuciosamente por esta criba histórica para que la filosofía latinoamericana no asimile discursos de forma acrítica, cito: “*En este caso se trata de adoptar una actitud sistemática de criba de conceptos: ningún producto teórico es inocente*”. (Montiel, 2000: 190).

Al utilizar la historia y la cultura americanas como medio de decantación la filosofía americana está condenada a ser auténtica. La búsqueda de una conciencia histórica será una novedad *per se* en vista de que la historia americana es una realidad aún inexplorada. Dice el autor que: “*Este autoconocimiento permitirá a la filosofía latinoamericana crear su propia metafísica, es decir su nivel más elevado de abstracción. Así abstracción (metafísica) y análisis de lo concreto andarán juntos.*” (Montiel, 2000: 185 pp.).

La solución al problema de la imitación está incompleta si sólo utiliza la criba histórica como elemento de decantación en la filosofía latinoamericana. Este problema se debe sobre todo a la fal-

ta de creatividad de los filósofos latinoamericanos para abordar problemas relacionados a la praxis social de nuestro continente. La solución real estará entonces en el nivel de creatividad que posean nuestros pensadores para crear nuevas categorías, conceptos y problemas filosóficos.

Con respecto a este último punto el autor señala que el verdadero ejercicio filosófico es la producción de conocimientos y no la repetición de éstos. Lo primero es la filosofía propiamente dicha, mientras que lo segundo es solamente una filsografía pues hace una gráfica de la historia de la filosofía. La creación es característica de la filosofía auténtica y la repetición de la inauténtica.

Se insiste en que la filosofía latinoamericana será auténtica cuando se distancie de la filosofía europea. Montiel es contundente cuando afirma: “*Estamos pues obligados a buscar nuestro propio camino. A distanciarnos de la práctica filosófica europea; a no imitar a los imitadores. Estamos obligados a filosofar, es decir a crear*”. (2000: 192).

Luego el autor pasa a explicar la segunda batalla entre la recepción pasiva y la recepción crítica. En este sentido afirma que la recepción tanto de la filosofía como de la cultura europea ha tenido dos reacciones opuestas. La primera consiste en suponer que la filosofía latinoamericana es solamente una extensión de la filosofía europea cayendo en un seguidismo superficial. La segunda más bien niega todo la filosofía europea y se afirma en un pensamiento exclusivamente nacionalista.

Esta reacción nacionalista empero incurre en un error al desconocer todo lo europeo. Pues en gran parte de la historia americana depende de la historia europea. De manera que negar la occidentalización de América sería negar parte de nuestra identidad también.

Además nuestro compatriota esboza las recepciones filosóficas que por lo menos en el Perú se han dado de modo acrítico. Hace un recuento desde el inicio de la filosofía en nuestro país hasta nuestros tiempos. Primero el modelo hispanista que contiene un discurso colonial de la segunda escolástica. Luego nuestros intelectuales asimilaron el pensamiento ilustrado proveniente de Francia. Donde más que una imitación de este movimiento se hace una imitación del modelo o figura de un intelectual. Después de la *francomanía* en el Perú aparece la filosofía analítica donde el lenguaje es el centro de reflexión.

Es evidente que estos discursos no han generado una producción filosófica auténtica en nuestro continente. En la mayoría de casos sólo han servido para difundirse en los medios intelectuales a manera de reconstrucción o comentario.

⁸ En realidad la crítica y la creatividad son conceptos anteriormente utilizados por Augusto Salazar Bondy en su libro *La educación del hombre nuevo*, donde dice: “Por la crítica el hombre penetra racionalmente en la sociedad, despejando los obstáculos que le impiden abrirse al mundo y operar sobre él. Por la creación se define como un centro de acción una fuente de enriquecimiento de la realidad” (Salazar: 39). Sólo que Salazar no los colocaba como condiciones de una filosofía auténtica sino como principios que el hombre americano debería asumir en su proyecto de liberación espiritual y material.

A diferencia de otras influencias filosóficas se puede afirmar que el marxismo es la corriente que más ha incidido en el medio americano un ejemplo de esta influencia es el mismo Mariátegui cuyo pensamiento revaloriza el marxismo desde una perspectiva latinoamericana. Así pues el marxismo por su naturaleza crítica al status quo de la sociedad capitalista ha sido una herramienta revolucionaria en Latinoamérica.

Montiel sostiene que el comunismo es un proyecto político diseñado exclusivamente para países industrializados. Señala de que en Latinoamérica no se ha dado tal nivel de industrialización, por ello el marxismo aquí tiene que ser diferente. De ahí que sostenga como Mariátegui que el marxismo en Latinoamérica debe ser una creación heroica

Justamente en este punto vale la pena detenernos, pues comienza la tercera contienda entre la aculturación y la identidad. Dice nuestro pensador estudiado que la filosofía latinoamericana en el fondo es inauténtica porque desconoce su yo histórico. Es una reflexión que le da la espalda a la realidad local y más bien se concentra en una realidad extranjera. La falta de identidad histórica es el problema detrás de la inautenticidad latinoamericana.

Como hemos visto el autor sostiene que la causa de la imitación es el desconocimiento de nuestra historia. Lo que se tiene que hacer entonces es empezar a conocerla. La condición para que la filosofía producida en nuestros países sea auténtica es justamente la concientización de la historia americana.

El autor afirma que la originalidad del pensamiento americano y la imitación, es una guerra ganada desde el principio porque ante la ausencia de estudios americanistas en materia filosófica, el terreno intelectual se encuentra virgen, de ahí que todo lo que se produzca en referencia a filosofía latinoamericana será por necesidad lógica novedosa

Ahora bien la imitación filosófica en sí misma no es criticada, en este punto lo que se critica no es tanto la imitación por sí misma sino el desconocimiento de la realidad latinoamericana, que lleva a una reflexión aculturada, ajena a nuestra realidad histórica.

5. Crítica a la autenticidad y aculturación filosóficas

La autenticidad y la aculturación guardan la misma relación porque toda filosofía carece de autenticidad en tanto es aculturada. De manera que la aculturación precede en el orden al problema de la autenticidad. Sin embargo la autenticidad debe ser tomada con pinzas debido a que su malinterpretación nos puede llevar a desconocer todo aporte filosófico proveniente del extran-

jero y a encerrarnos en conceptos limitados que por un afán de originalidad terminen por obstaculizar la evolución del pensamiento. Como bien señala Montiel este no es el caso de una filosofía verdaderamente auténtica.

El profesor Sobrevilla observaba que este concepto tiene sus orígenes en la filosofía existencialista de Heidegger, menciona que: *“Heidegger ha sido el primero que ha hablado en filosofía de *Eigentlichkeit* y *Uneigentlichkeit*, palabras que han sido vertidas al castellano por autenticidad e inautenticidad o por propiedad e impropiiedad.”* (Sobrevilla, 1989: 510).

Estos conceptos tuvieron repercusión en la filosofía salazariana de la dominación, de ahí que hayan sido utilizados por los filósofos latinoamericanos para analizar el problema de la originalidad filosófica en nuestro continente

El ensayista estudiado en el presente artículo se apropia de la tradición filosófica de Salazar, y su virtud descansa en haber ordenado los problemas que padece la reflexión nacional en imitación, recepción acrítica, aculturamiento y conformismo. Además de sugerir una condición fundamental que todo individuo que piensa su realidad debería tener, a saber no darle la espalda a la historia de su sociedad. En efecto la demanda de historiar el pensamiento continental no se debe únicamente a un purito de originalidad sino a una necesidad que nace desde la praxis histórica y se concretiza en un discurso filosófico.

Sin embargo permítasenos hacernos la siguiente observación. Como hemos planteado Montiel comparte la idea de dominación con Salazar empero difiere del mismo cuando asume la posibilidad de superar este problema imitativo sin la necesidad de la liberación material primero. Al hacerlo se olvida de que su cambio no está siendo consecuente con el criterio marxista de la filosofía de la dominación salazariana. En definitiva el cambio que propone Montiel es un cambio que se da desde la superestructura social y no desde la infraestructura. Nuestro autor cree que el cambio es posible dentro desde el primer nivel y no desde el segundo, sostener esto es defender un cambio desde la superficie social y no desde su raíz económica por lo que su propuesta desde el inicio incurre en un idealismo si se quiere decir filosófico que se limita a decir lo que debe hacer la filosofía. Esto empero no implica que el materialismo sea la opción válida para la constitución de una filosofía auténtica.

El problema real a nuestro parecer es haber utilizado el concepto de autenticidad sin más, esto significa que en la obra monteliana no existe un criterio claro para demarcar explícitamente

lo que es auténtico y lo que no lo es. No se ha discutido además en las obras analizadas qué filósofos son inauténticos, de manera que no existe sujeto de referencia. Se habla en abstracto de que la filosofía latinoamericana es aculturada pero no hay un desarrollo histórico pormenorizado de ello en las obras analizadas.

Además el problema de la inautenticidad filosófica podría solucionarse si entendiésemos correctamente el sentido de la siguiente pregunta: ¿qué significa ser auténtico? Vale decir ¿Cuándo una cultura es auténtica?

Nos parece que el problema de la aculturación se esconde debajo del problema de la autenticidad. Esto último es lo que nos lleva a un problema de mayor complejidad y es saber qué es lo que se está entendiendo por cultura, ¿cuándo una cultura pierde su identidad?, y además ¿qué es identidad?

6. Cultura e Identidad.

Habíamos observado que el humanismo como manifestación cultural del pueblo americano se desarrolla en el libro titulado: *El humanismo americano*. El pensamiento de Montiel empero no se reduce al mencionado libro, sería injusto juzgar a este autor tomando en cuenta solamente éste.

En otro libro titulado *El Poder de la Cultura. Recurso estratégico del desarrollo durable y la gobernanza democrática*, se observa lo que entiende el autor como cultura o identidad. Veamos, el autor expuesto entiende por cultura: *“Una elaboración comunitaria mediante la cual los individuos se reconocen, autorrepresentan y asignan significaciones comunes al mundo que los rodea”*. (2010: 25).

Montiel es consciente de los procesos de hibridación que se van llevando a cabo en las culturas de todo el mundo. Sea por la expansión de los medios de información o por las diferentes formas de influencia cultural gracias a las migraciones.

En otro lado menciona que: *“Una de las características más visibles y trascendentes de la mundialización la constituye el surgimiento de una cultura global inédita, de un magma pluricultural, generado por las nuevas tecnologías de la información y la comunicaciones, que da lugar a nuevas dinámicas, procesos y escenarios culturales”*. (2010: 60–61)

Para luego enfatizar la consecuencia:

Como resultado de la facilidad con que se producen los intercambios hoy en día el acceso a los bienes culturales electrónicos se ha modificado, que las imágenes emitidas pierden mu-

chas veces los rasgos que antes servían para identificarlos con una nación o una comunidad determinada. Las culturas de los diferentes países experimentan procesos de hibridación; la cultura comunitaria y la cultura de masas se mezclan generando nuevas formas de creación y de consumo. (2010: 61–62).

Si bien el autor expresa su aprobación a este proceso de hibridación cultural, esto no significa que haya abandonado del todo el proyecto humanista americano. Lo que quiere es simplemente poner énfasis en que ante este cambio de paradigma que redibuja los procesos culturales, es necesario que los pueblos tengan la libertad de asumir costumbres que deseen o no.

El dinamismo que adquiere una cultura implica al mismo tiempo la posibilidad de redibujar la identidad de dicha cultura. Por ello Montiel es consciente que:

Pretender fijar una identidad monolítica, invariable al paso del tiempo, definida por una esencia de una vez y para siempre, como se sabe es una ilusión. Las culturas adquieren vitalidad a través de préstamos mutuos, de procesos interculturales en los que convergen fuerzas desde distintos centros (2010: 66).

Ahora bien nos preguntamos si este concepto de identidad es coherente con el concepto de aculturamiento en el autor expuesto. Es decir si la aculturación representa un problema para el desarrollo de una filosofía auténtica, y el autor acaba de entender que toda identidad cultural está en constante cambio debido a las influencias que pueda tener de otras culturas, entonces ¿por qué la aculturación sería un problema para una filosofía auténtica?

En vez del conflicto eterno entre lo auténtico y lo inauténtico se opta por una interpretación más abierta de cultura y filosofía que supere los tan trillados patronímicos o gentilicios. Ahora bien frente a la interculturalidad como fenómeno social contemporáneo y frente a los procesos de desterritorialización de las culturas. ¿Qué es lo auténtico? ¿Lo original? y ¿Lo propio?

Si partimos desde el hecho que no existen identidades cerradas ni tampoco estáticas. La autenticidad de un pueblo entonces no descansa en los rasgos que estos puedan presentar en un determinado momento sino en el dinamismo y renovación que explique esta nueva forma de cultura que se viene dando gracias a la globalización. La identidad al pretender ser abstraída en base a categorías propias genera fundamentalismos nacionalistas que en buena cuenta no permiten otra manera de entender una cultu-

ra. Como dice Montiel: “*Toda identidad es acumulativa se sedimenta, cambia y se renueva*”. (2010: 66).

7. Conclusión

La filosofía latinoamericana es una disciplina que tiene una tradición cuyo inicio está en el debate intelectual entre Bartolomé De las Casas y Ginés de Sepúlveda y cuyo desarrollo en la actualidad se ve altamente perjudicado por falta de interlocutores que asuman el trabajo de problematizar temáticas latinoamericanas.

Sin embargo uno de los esfuerzos para sacar el adelante el proyecto latinoamericanista, es el de Edgar Montiel. Como hemos visto el pensamiento de este peruano se caracteriza por ser de contenido interdisciplinario y de forma ensayística. En el fondo Montiel tiene la misma preocupación de todo filósofo latinoamericano que siente la necesidad de hacer hablar a su cultura y de superar ese prejuicio eurocentrista que ha tenido como único resultado el menoscabo y ninguneo de nuestra identidad.

De todas maneras sigue vigente aquella tensión entre lo andino y lo occidental, sólo que ha cambiado de forma, ahora lo llamamos latinoamericano y europeo respectivamente. Sin embargo creemos que es hora de abandonar aquella desgastada tradición que ha venido pensando Europa como único fin, y comenzar a pensar a Latinoamérica seriamente.

Evidentemente esto no niega la filosofía europea, lo que afirma es simplemente dejar de pensar-los (Europa) y comenzar a pensar-nos (Latinoamérica) con una mirada social, ética, científica y política. No hay mayor engaño que vivir pensando en una realidad ajena a la nuestra, como si la cultura europea no tuviera sus propios pensadores. El imperativo del filósofo peruano debe ser pensar su sociedad, esa es toda su misión, si no fuera el caso sencillamente toda reflexión que no se haga desde la práctica social, es mera especulación metafísica.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABUGATTÁS, Juan. *La búsqueda de una alternativa civilizatoria*. Lima: Ministerio de Educación [del Perú], 2005.
- GARCÍA, Néstor. *Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México D.F.: Grijalbo, 2004.
- MONTIEL, Edgar. *El Poder de la Cultura*. México-Lima: Fondo de cultura económica, 2010.
- MONTIEL, Edgar. *Gobernar es Saber*. Lima: Fondo de cultura económica, 2005.
- MONTIEL, Edgar. *El humanismo americano*. Lima: Fondo de cultura económica, 2000.
- MONTIEL, Edgar. “*El Inca Garcilaso y la independencia de las Américas*”. Cuadernos Americanos. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 2010. pp. 115-132.
- SALAZAR, Augusto. *La educación del hombre nuevo: La reforma educativa peruana*. Buenos Aires: Paidós, 1975.
- SALAZAR, Augusto. *¿Existe una filosofía de nuestra América?* México: Siglo XXI, 1968.
- SOBREVILLA, David. *Repensando la tradición nacional I. Vol. 2*. Lima: Editorial Hipatia, 1989.
- SOBREVILLA, David. *La filosofía contemporánea en el Perú*. Lima: Carlos Matta Editor, 1996.
- ZEA, Leopoldo. “*¿Inautenticidad de nuestra filosofía?*” Suplemento Dominical. El Comercio: Lima: 1969. pp. 32-35.

Recibido: Octubre 2011.
Aceptado: Diciembre 2011.

LA EDUCACIÓN Y EL RACIALISMO EN EL DISCURSO CRÍTICO DE PEDRO ZULEN DURANTE EL DEBATE EN EL CENTRO UNIVERSITARIO A INICIOS DEL SIGLO XX.¹

Joel Rojas Huaynates

Universidad Nacional Mayor de San Marcos
rojasleoj@gmail.com

*“Hay que destruir esa educación de oropel; ese barniz
de cultura que no se posee efectivamente. Hay que
hacer hombres y no farsantes: limpiemos el camino
de los segundos para dejar paso a los primeros”.*
NELUZ, 1909.

RESUMEN

la educación en el Perú durante la primera década del siglo XX fue temática de debate en diversos ámbitos institucionales como es el caso del Centro Universitario (1907). Pedro Salvino Zulen Aymar (1889-1925), integrante de dicho centro y uno de los más jóvenes, propone y organiza el debate sobre la educación cuando paralelamente cursaba la carrera de filosofía en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Buscó mediante el debate nuevas soluciones al dilema educativo entre los jóvenes universitarios, catedráticos y veteranos intelectuales.

Este artículo propone revalorizar aquel acontecimiento centrándome en dos ejes centrales en Zulen: la primera es su análisis histórico de la educación peruana y su posterior crítica a la crisis

1 Quiero agradecer a dos destacadas personas que han influenciado para encaminarme en mis investigaciones y darme luces suficientes para continuar. En primer lugar a Adriana Arpiní (Universidad Nacional de Cuyo, Argentina) que durante su visita al Perú en el año 2011 dictó el Seminario “Historia de las Ideas Latinoamericanas” en nuestra Universidad. Pues, este artículo forma parte de la evaluación final de dicho seminario. Además, en segundo lugar, al profesor Rubén Quiroz Avila de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos por su asesoría en los temas de Filosofía Peruana y Latinoamérica, y su apoyo incondicional en los futuros proyectos académicos.

institucional educativa del Estado; y, por último, el problema del indígena y su educación, pues, nuestro autor, se enfrentó al discurso racialista procedente del positivismo que contenía en sus diversos enfoques, por lo cual se justificó que los indígenas no sean instruidos.

Palabras clave

Pedro Zulen, positivismo, educación, racialismo, República Aristocrática, racismo

ABSTRACT

Education in Peru during the first decade of the twentieth century was subject of debate in various institutional settings such as the "Centro Universitario" (University Center of Students) (1907). Salvino Zulen Peter Aymar (1889–1925), member of the center and one of the youngest, proposes and organizes the education debate when parallel career philosophy was studying at the Universidad Mayor de San Marcos. He searched through debate new solutions to the dilemma of education among university students, professors and intellectuals veterans.

This article proposes to reassess that event focusing on two central themes in Zulen: the first is his historical analysis of Peruvian education and subsequent criticism of the state educational institutional crisis, and, finally, the problem of indigenous and education, as, our author, faced the racialised discourse of positivism from that contained in its various approaches, which is justified by the Indians are not educated.

Keywords

Pedro Zulen, Positivism, education, racialism, Aristocratic Republic, racism.

INTRODUCCIÓN

Neluz, rúbrica utilizada por Zulen en sus primeros escritos, fue un mestizo descendiente de padre chino y de madre limeña. Inicia en 1906 sus estudios superiores en la Universidad Mayor de San Marcos en la Facultad de Ciencias. Luego se traslada en 1909 a la Facultad de Letras donde estudia Filosofía. Durante esos años era redactor en diversos medios escritos como el periódico "La Prensa" y las revistas "Variedades", "Contemporáneos" y "El hogar y la Escuela", cuyas temáticas giraban en torno a la filosofía, la ciencia, la educación, el espiritismo y los problemas del conocimiento. Posteriormente, esta actividad le sirvió para invo-

lucrarse con la intelectualidad limeña a raíz de su vasto conocimiento en diversas materias y, además, por su agudeza crítica.

Las investigaciones sobre Pedro Zulen y su actividad intelectual, durante estas últimas décadas, han sido productivas. Se han realizado diversos artículos, ensayos y tesis. Entre ellos se encuentra a: Alberto Loza Nehmad²; Miguel Ángel del Castillo³; Martha Zolezzi⁴; Katalin Jancsó (Hungría)⁵, Gerardo Leibner (Uruguay)⁶ y Song No (USA)⁷; y las tesis de licenciatura en filosofía de: Carlos Mora⁸ y Saby Lazarte⁹. Incluso, la Biblioteca Central de la Universidad Mayor de San Marcos le rindió un digno homenaje (2002) realizándose una "Exposición bibliográfica, fotográfica y documental". A partir de este evento, gracias a la gestión de los organizadores, esta biblioteca actualmente lleva el nombre de Pedro Zulen.

Las investigaciones, aún, no están agotadas, sobretodo en el campo filosófico y educativo. Además, es importante acogerlo dentro de la historia oficial, aquella que deja de lado a personajes comprometidas en denunciar las desigualdades sociales y a criticar las estructuras políticas y económicas. Pues, Zulen tuvo una activa participación social por medio de organizaciones institucionales¹⁰, medios escritos¹¹ y discursos públicos en contra de las estructuras económicas que sometían a los indígenas.

2 "Y el claustro se abrió al siglo: Pedro Zulen y el Boletín Bibliográfico de la Biblioteca de San Marcos (1923–1924)" (2006).

3 "El 'chino' y el 'indio': Pedro S. Zulen y Julio C. Tello, una amistad del novecientos a través de su correspondencia, 1914–1922" (2002).

4 "Pedro S. Zulen (1889–1925) en el libro *La intelectualidad peruana del siglo XX ante la condición humana*.

5 "Indigenismo político temprano en el Perú y la Asociación Pro-Indígena" (2007).

6 "El pensamiento radical peruano: Gonzales Prada, Pedro Zulen, Mariátegui" (1907) y "Pedro Zulen: del indigenismo paternalista al humanismo radical" (1997).

7 "Entre el idealismo práctico y el activismo filosófico: La doble vida de Pedro Zulen" (2006).

8 "Zulen: Un interlocutor privilegiado en un periodo de transición en la tradición filosófica peruana" (1997).

9 "El pensamiento filosófico de Pedro Zulen: educación, hombre y filosofía" (2006).

10 Sobre la participación de Zulen en la Asociación Pro-Indígena se puede consultar los libros del historiador Wilfredo Kapsoli: "El pensamiento de la Asociación Pro-Indígena" del año 1980. Y, también, la de Carlos Arroyo: "Nuestros Años Diez. La Asociación Pro-Indígena, el levantamiento de Rumi Maqui y el Incaísmo Moderno" del año 2005.

11 "El Deber Pro-Indígena" (órgano de la Asociación Pro-Indígena, entre 1912–1917) y el semanario "La Autonomía" (1915).

Durante mis investigaciones en el Archivo Pedro Zulen¹², ubicado en la Biblioteca Nacional del Perú, descubrí un fragmento perdido en nuestra historia nacional, esa distorsionada historia, que aún transitamos a tientas, a pasos lentos. Fue, además, develar un itinerario ya no tan olvidado, pero descubrirlo es todavía un sacrilegio. Por eso, Dora Mayer (1868–1959)¹³ atinó en titular póstumamente el poemario de nuestro autor como “El olmo incierto de la nevada”, una metáfora significativa para retratar a una gran personalidad dentro de una sociedad indiferente y austera. Además, nuestro autor se tomaba la sutil soberbia que caracteriza al filósofo para realizar una tesis¹⁴ criticando la filosofía de moda en la Facultad de Letras, me refiero al intuicionismo bergsonian. Así, Zulen pudo trazar distancia entre su generación dando apertura a nuevos modos de filosofar debido a que estuvo informado de las nuevas corrientes filosóficas. No es raro, entonces, que le llegara una postal del filósofo Bertrand Russell¹⁵, donde el inglés le indagaba sobre la existencia de alguna corriente filosófica peruana. Lamentablemente esta comunicación no logró concretarse debido a la prematura muerte de Neluz¹⁶.

12 Este archivo se encuentra en la Dirección de investigaciones de la Biblioteca Nacional del Perú fue donado en 1982 por Daria Elvira Zulen Aymar (hermana de Pedro Zulen).

13 Doroteha Waldine Mayer (1868–1959), más conocida como Dora Mayer fue una peruanista nacida en Alemania. Aparte de escritora fue periodista, feminista, luchadora social y activista indigenista. Formaba parte de la Asociación Pro-Indígena. Después de la muerte de Zulen, publica: “Zulen y yo” (1925), “La poesía de Zulen” (1927), “Percy Bysshe Shelley una fantasía teosófica y la leyenda de la quena” (1928) (donde imagina una similitud entre Shelley y Zulen) y, finalmente, es editora del poemario “El olmo incierto en la nevada” (1930).

14 A diferencia de la tesis de Mariano Iberico: “La filosofía de Enrique Bergson” (1917), Zulen presentó una tesis crítica: “La filosofía de lo inexpresable. Bosquejo de una interpretación y una crítica de la filosofía de Bergson”, publicada en 1920.

15 Pedro Zulen escribió el artículo “La personalidad de Bertrand Russell” en la revista Claridad, N° 7, en noviembre de 1924 y, además, el mismo año incluyó una breve reseña de la filosofía del inglés en su tesis de doctorado “Del Neohegelianismo al Neorealismo. Estudio de las corrientes filosóficas en Inglaterra y los Estados Unidos desde la introducción de Hegel hasta la actual reacción neorrealista”.

16 Fallece el 27 de enero de 1925 cuando tenía 35 años de edad debido a una tuberculosis que lo aquejaba desde varios años atrás.

CONTEXTO HISTÓRICO:

EL POSITIVISMO EN EL PERÚ: “EDUCACIÓN Y RACIALIZACIÓN”

Como sucedía en toda América Latina, la corriente filosófica del positivismo se constituyó en la doctrina dominante a través de la cual se realizó un análisis de la realidad nacional. En el claustro universitario peruano predominó el positivismo por más de cuatro décadas¹⁷, se introduce en 1860 y llega a desarrollarse notablemente entre 1885 y 1915. Esta corriente influye en el campo de la filosofía, del derecho y de las ciencias sociales, incluso a inicios del s. XX también en la literatura, el periodismo y la política. A diferencia de los demás países latinoamericanos que fueron influenciados en una primera etapa por Auguste Comte (1798–1857), los positivistas peruanos lo tuvieron del filósofo inglés Herbert Spencer (1820–1903) que postulaba un darwinismo social. Y, también, de los franceses Jean-Marie Guyau (1854–1888), Alfred Fouillée (1838–1912) y Émile Boutroux (1880–1922)¹⁸. Por eso, el positivismo peruano coexistía con diversas posturas filosóficas como el naturalismo, el materialismo, el espiritualismo, el neokantismo y el krausismo.

Los positivistas preocupados en el porvenir del país sustentaron un discurso modernizador, por ello el concepto de “progreso” fue fundamental en sus escritos, así pretendían transformar las estructuras económicas y sociales. El antecedente histórico, al contexto positivista, era la Guerra del Pacífico (1879–1883) que llevó al país a una desolación económica y moral. Por eso el positivismo abrió perspectivas de desarrollo hacia el “orden y progreso” debido a su carácter cientificista.

17 Para ello revisar el libro “Historia de la Ideas en el Perú contemporáneo” de Augusto Salazar Bondy (Tomo I). Lo pongo como referencia a dicho autor por ser el primero en bosquejar las etapas en el pensamiento peruano. Así dejo de lado la polémica de determinar exactamente el inicio del positivismo en el Perú. Pero no está demás destacar la labor en estas investigaciones de David Sobrevilla, María Luisa Rivara Tuesta, Rubén Quiroz y Pablo Quintanilla.

18 Como señalan en sus respectivos libros: Francisco García Calderón, “El Perú Contemporáneo” (1907) y Luis Alberto Sánchez, “Balance y liquidación del 900” (1941).

Dentro de la doctrina positivista, la situación del desarrollo de la educación¹⁹ era de suma importancia, pues se tuvo la convicción de que ésta significaba el motor de la transformación social. Por ello Zulen, al igual que los positivistas como Pedro A. Labarthe (1855–1905), Joaquín Capelo (1852–1928), Javier Prado (1871–1921), Manuel Vicente Villarán (1873–1958) e Isaac Alzamora (1895–1930) tendrán como preocupación en su quehacer intelectual: el análisis y/o planteamiento educativo. Por eso, la mayoría de ellos, criticaron a la educación escolástica heredada de la colonia y, también, el fracaso del proyecto educativo republicano fundacional.

Desde la independencia del país, la educación peruana, solamente realizó superficiales reformas en el gobierno de Ramón Castilla (1845–1851) y José Pardo (1904–1908), pero seguía aún defectuoso debido a la carencia de teorías y enfoques pedagógicos sólidos y coherentes con la situación actual. Al respecto, Helí Córdova en su tesis sobre el positivismo peruano indica:

Para 1870 la educación peruana tenía ya otros problemas, si bien se había establecido un orden en cuanto a la organización de los centros de enseñanza, así como también un adecuado sílabo de cursos para cada uno de los grados de instrucción, existía un problema en la metodología de enseñanza. Los cursos eran dictados utilizando el método escolástico, utilizaban un texto modelo a partir del cual el estudiante debía repetir todo aquello que decía en el texto, dejando de lado cualquier tipo de exposición sobre un tema determinado. Ello conllevaba un pésimo aprendizaje²⁰.

19 Antes del debate de la educación ya se tenía diversas propuestas para solucionar el problema educativo. Hubo dos propuestas antagónicas publicados como: *“El problema nacional de la educación pública”* escrita por Joaquín Capelo en 1902 y *“El problema nacional de la educación”* por Alejandro Deústua en 1904. Zulen en su manuscrito *“El movimiento Contemporáneo de las Ideas Pedagógicas en el Perú”* (manuscrito no publicado) realizó un análisis de estas propuestas donde al final se inclinó por la propuesta de Capelo, pues éste incluyó al indígena en la educación pública. En cambio Deústua propuso la formación de una élite intelectual mediante una educación exclusiva.

20 Córdova, Helí. *Los positivismos en la Facultad de Letras de la Universidad San Marcos de 1969 a 1880*, tesis de licenciatura para la UNMSM (2010), pág. 18.

Así como la educación, otro punto importante dentro del positivismo era el concepto de “raza”²¹, por lo cual se tuvo un discurso racialista, es decir, se entendía que la especie humana estaba conformada por distintas razas. Este punto de vista racialista, más que un hecho científico, se convirtió en un prejuicio racial, o mejor dicho racismo, donde la jerarquización racial fue medio de dominación, y ésta será en la sociedad el constructo sociocultural y el enunciado ideológico de la oligarquía civilista durante la República Aristocrática²² (1899–1919). Pues, la recepción de las teorías racialistas de Arthur de Gobineau (1816–1882), Ernest Renan (1823–1892), Hippolyte Taine (1828–1893), Gustave Le Bon (1841–1931) era común para los intelectuales positivistas decimonónicos. Entre las teorías que postulaban la degeneración de la “raza indígena” y, por tal motivo, era imposible una regeneración no fueron admitidas por Manuel Gonzales Prada, Joaquín Capelo y, sobre todo, Zulen.

Por aquella época los indígenas conformaron la mayor parte de la población y, además, servían como mano de obra barata para las formas de explotación laboral en el enganche y el gamonalismo. Pero la alta tasa demográfica de los indígenas, ante la minoría de mestizos criollos, se consideró posteriormente que se convertiría en un grave problema, por tal motivo, dentro del discurso positivista racialista, se tuvo la propuesta de homogenizar a la población racialmente, así como lo hicieron los países de Brasil, Argentina y Chile con las inmigraciones europeas, también llamado eugenesia. Por tal motivo, el Perú fomentó una política de inmigración europea. Así, entendemos, que la idea de raza a fines del s.XIX fue utilizada como “instrumento de dominación social”²³ y, además, “eje fundamental del nuevo patrón de poder” de aquella época como menciona el sociólogo Aníbal Quijano al analizar la historia de América. Pues, uno de los objetivos del eurocentrismo fue homogenizar a los miembros de una sociedad

21 Sobre estos dos puntos: educación y racismo, Salazar Bondy solo da importancia a la educación dejando de lado el análisis del desarrollo de los discursos racialistas de parte de los intelectuales positivistas. Actualmente son muy importantes los “estudios poscoloniales”. Un claro ejemplo es el aporte teórico del Grupo Modernidad/Colonialidad.

22 Jorge Basadre (1903–1980) definió a este periodo “República Aristocrática” debido al predominio de la oligarquía en el dominio político y económico.

23 Para ello revisar el artículo de Quijano: Raza, etnia y nación en Mariátegui: cuestiones abiertas. En Roland Forgues (Ed.) *José Carlos Mariátegui y Europa. La otra cara del descubrimiento*. Lima: Editorial Amauta, 1993.

mediante la exclusión y eliminación de una parte de la población en vez de una democratización de las relaciones sociales y políticas a inicios del s.XX.

Entre los más destacados filósofos del positivismo es, sin duda, Javier Prado (1871–1921), por ello describiremos parte de su trabajo que nos ayudará a contextualizar dicha época donde Zulen se ubica. Prado en 1894 en su obra “Estado Social del Perú durante la dominación española” realiza un análisis histórico–sociológico de la realidad peruana. Dentro de sus conclusiones existe un problema fundamental y, a su vez, es factor determinante en la sociedad, se refiere a la “raza”. Así, Prado cree, a partir de la tesis evolucionista/ racial, que el cruzamiento de razas superiores, en este caso la española, y otras inferiores, como la del indio, han creado naciones bastardas que no pueden aportar nada al progreso de la civilización. Y ni siquiera un sentimiento nacional e interés de patria unificado. Por eso, Prado tiene una actitud optimista porque está convencido que del cruce racial criollo/ europeo solucionarían los problemas sociales y políticos, pero afirma que debe ser la raza superior europea y no la raza india ni de las que se han traído desde la colonia, refiriéndose a la raza negra y a la china, sobre esto menciona: [...] los males han sido y son muy graves, pero hay remedios para combatirlos. Proviendo aquellos, en primer lugar, de la influencia de la raza, es preciso modificar ésta, renovar nuestra sangre y nuestra herencia por el cruzamiento con otras razas que proporcionan nuevos elementos y substancias benéficas [...] ²⁴

Además, Prado al igual que el positivista Juan Bautista Alberdi (1810–1884) cita un texto del argentino:

En América gobernar es poblar, y la población debe buscarse en la inmigración espontánea, atraída por la acción de leyes, del gobierno y de los particulares, de razas superiores, fuertes, vigorosas, que, al cruzarse con la nuestra, traigan ideas prácticas, de libertad, de trabajo y de industria. No fomentemos, opongámonos a la inmigración de razas inferiores, que puedan satisfacer interés particulares, interés de momento; pero que sacrifican los intereses generales, al porvenir de la patria

²⁴ PRADO, Javier. Estado social del Perú durante la dominación española (discurso leído en la Universidad Mayor de San Marcos de Lima en la ceremonia de apertura del año escolar de 1894). Lima: Imprenta de El Diario Judicial, 1894, pp. 189.

[. . .] La segunda condición, es elevar el carácter moral, es educar, antes que todo, antes que instruir. ²⁵

Así también, en su discurso sobre “La educación nacional” en 1899, Prado, señala los defectos de la educación en la enseñanza, la infraestructura educativa y el papel del profesorado. Y sobre el problema del indio, emite su malestar por la despreocupación del estado y, sobretudo, de la sociedad peruana, pero solo se siente conmovido ante esta situación: ¿Qué puede esperar —declara Prado— de tan mísera víctima, de la sociedad ciega a sus desgracias y sorda a sus lamentos? ¿Con qué derecho exige más tarde a ese pobre indio, que cultive las tierras, que perfore las minas, que sirva las industrias, que defienda y que ame a la patria? ²⁶

Prado realmente no proyectó ninguna solución a este problema, por lo contrario dio más prioridad a la educación de las clases sociales medias, y, también, las populares que fueron los hijos del emergente proletariado, pero no consideró dar prioridad la educación de los indios para el desarrollo del país. La postura de Prado sobre la educación tiene muchas carencias en relación a una apropiada educación popular e integral de los ciudadanos, pues concibe que una élite del cruce “criollo–europeo” encamine a la sociedad al progreso social y económico, y, además, a un progreso cultural.

Las consecuencias del positivismo que hemos analizado son dos: la preocupación de la educación para el progreso de la sociedad y, por último, el discurso racista. Debido a que varios de intelectuales compartían como Javier Prado y, además, José de la Riva–Agüero ²⁷ (1885–1944) y, sobre todo, Clemente Palma (1872–1946) que en 1897 realizó su tesis “El porvenir de las razas del Perú” ²⁸, éste sirvió como referencia para su generación acerca de los discursos racistas. Este último punto, lo racial, será im-

²⁵ *Ibíd.*, pp. 189.

²⁶ Prado, Javier, *La educación nacional*. Lima: Librería escolar e imprenta de E. Moreno, 1899, pág. 5

²⁷ En su tesis de bachiller, “El carácter de la literatura del independiente” (1905), indica que debido al cruce de la raza española con la “raza india y negra” tuvo como resultado la degeneración de los caracteres españoles hacia un “criollismo”. Es notable la influencia de los discurso racistas que luego culminaban en un racismo.

²⁸ Revisar: *La Razón Racial. Clemente Palma y el racismo a fines del siglo XIX*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Científica del Sur, 2010. El autor, Rubén Quiroz, nos plasma las coordenadas del contexto de dicha tesis y, además, analiza el racismo de Palma.

portante porque Zulen refutará dicho discurso y, además, incluirá al indio en los futuros planes educativos debido a que éste no formaba parte de la instrucción pública.

EL DEBATE EN EL CENTRO UNIVERSITARIO

El Centro Universitario²⁹ tiene como precedente las reuniones de un grupo de universitarios³⁰ en 1907. Los objetivos se centraban en dos puntos: la primera era buscar la unidad de estudiantes, debido a que durante la carrera universitaria se tenían vanos egoísmos y conflictos originados por los diversos estudios que cada estudiante cursaba; y la segunda —a mi parecer la más importante— era la creación de una “Extensión Universitaria” por eso era necesario organizar conversatorios, conferencias y debates. Así los ciudadanos, incluido los universitarios, tenían la obligación a ser factor útil y benéfico a la sociedad. Zulen, perteneciente a este centro, organiza e inicia el debate en torno a la problemática de la educación. En la primera reunión, acaecido el 24 de marzo de 1909, nuestro autor, da lectura a un trabajo sobre la educación. Aquello tenía dos puntos importantes: el papel de los jóvenes en la actividad social del Perú y el análisis de la educación nacional desde el Imperio Incaico hasta a inicios del siglo XX. En su disertación Zulen fue consciente que era necesario la creación de instituciones como es el caso del Centro Universitario para fomentar la participación de los jóvenes universitarios en los problemas nacionales, por lo cual menciona los sucesos de Inglaterra donde los jóvenes cooperaron para sacar del atraso moral e intelectual al obrero y, la otra, la del país de Chile donde se organizaron para crear bibliotecas ambulantes y así contrarrestar la ignorancia del pueblo. Así, en Zulen observamos la influencia del espíritu de la “acción juvenil” que Manuel González Prada proclamaba décadas atrás. Donde la juventud debería ser acusadora de la generación que le precede. Pero, para Zulen, la juventud no solamente debería tomar conciencia de los problemas socio-económicos, sino fundamentalmente sobre lo moral. Por ello la

29 Posteriormente dicho centro se denominó Federación de Estudiantes del Perú. Será importante esta federación en la segunda década del s. XX de donde partió la importante Reforma Educativa Peruana influenciado por el “Grito de Córdoba” de Argentina.

30 La mayoría que conformaban dicho centro eran estudiantes de la Universidad San Marcos debido a la estructura centralista de aquella época. Recuérdese la frase del escritor Abraham Valdelomar (1888–1919): “El Perú es Lima, Lima es el Jirón de la Unión...”.

juventud no debería estar estimulada de vicios, porque si no seguirán siendo “indolentes y eternos explotadores de la plebe”, es necesario, entonces, una pedagogía democrática que tenga como base una educación popular para todos los ciudadanos sin exclusión alguna.

Así mismo nuestro autor pide a la juventud peruana congregada en el Centro Universitario que definan “su criterio y regla de acción” al problema en discusión. Porque “El porvenir del Perú, dice Zulen, será únicamente de los jóvenes que más tarde formaran nuevas clases dirigentes, pero de los jóvenes meditados, aspirantes y altruistas”³¹. La única forma para poder cumplir dichas características es mediante la autoeducación³². Pues, Zulen está convencido que una educación usual, refiriéndose a la relación del estudiante y las instituciones educativas, no es suficiente para alcanzar una idónea formación intelectual y moral.

Por otro lado, Zulen realiza un bosquejo sobre la educación comenzando desde el imperio de los incas. Menciona que la educación incaica era elitista, solo la nobleza era educada para ejercer los cargos religiosos, políticos y militares. Su educación constituía en máximas, en prácticas y ceremonias por lo que asiente que fue tan mecánica y primitiva, por lo cual el uso de los placeres era muy difundido. Por ello no se dedicaron a crear una escritura, ni avances en la técnica. La nobleza, según Zulen, pretendía mantener esta situación para que el pueblo se sumerja en la ignorancia absoluta para el beneficio de los gobernantes. De esta manera solo satisficieron sus deseos fisiológicos.

Ante este análisis Zulen no logra distanciarse de la influencia positivista, pues al comparar la cultura incaica y la europea lo hace a partir de la evolución de la razón y la ciencia, por lo cual el pueblo incaico, a excepción de la nobleza eran hombres animalizados que vivían del puro instinto y de los placeres. Hoy podemos decir todo lo contrario pues la cultura incaica tuvo aportes a la ciencia, pero a inicios del siglo XX los estudios de las culturas preinca e inca eran aún imprecisas. Un ejemplo de esto son las diversas fuentes que manejaban por ejemplo: Riva Agüero men-

31 Zulen, Pedro. El problema nacional de la educación (Introducción), *La Prensa* (Ed. mañana), 26 de marzo de 1909, pp. 2.

32 El autor tenía publicado “El pragmatismo en la educación” en la revista *En el hogar y la escuela* entre febrero y marzo de 1909. Este artículo formaría parte del enfoque educativo que propuso Zulen en el debate, por eso la autoeducación era vital en la formación del estudiante.

ción que Manco Inca fue un jefe bárbaro y caudillo de una tribu belicosa y Víctor Andrés Belaúnde seguía de cerca la hipótesis del peruanista Clements R. Markham³³ (1830–1916), donde se mencionaba la existencia de un imperio anterior al incaico que posteriormente formó parte del Tahuantinsuyo.

Durante la colonia, menciona Zulen, la educación seguía poseyendo defectos debido a que la enseñanza pública era un rutinarismo escolástico. Donde los dos sectores de la población los más acomodados recibían esta educación mientras que los indígenas eran sometidos a una explotación, que solamente cumplían un papel de “bestias de carga” afectando en su desenvolvimiento individual y social.

Ya en la etapa republicana, Zulen asiente que pudimos haber erradicado toda la situación anterior, pues era necesario modificar la naturaleza humana alumbrándola por la ciencia y moralizándola por la educación. Pero sucedió todo lo contrario, pues se tuvo las mismas deficiencias incluso se sumaba la defectuosa preparación de los pedagogos.

La reforma educativa realizada por el presidente Pardo en 1876 fue un mero cambio de estructura. Así, el recién creado Consejo Superior de Instrucción Pública, institución del estado abocado a la educación, tuvo como consecuencia el malgasto económico y la creación de puestos con altos sueldos. Por lo cual se originó la “empleomanía” término sutil utilizado por Zulen para describir a las personas que consiguen trabajo mediante métodos indignos y así laborar en un cargo público, regentar cátedras universitarias, entre otros³⁴. Zulen tiene un tono ácido al respecto, sin medias tintas: “Lógico, pues, era que toda la actividad nacional no fuera conducida sino en un camino ininterrumpido de errores y desatinos, que no hubieran provenido de gente saneada, moral e intelectualmente y no de estos parásitos”³⁵.

33 Ciudadano inglés que llegó al Perú alternadamente entre 1852 y 1861 para realizar diversos estudios e investigaciones sobre la historia incaica, colonial y republicana. Entre sus obras tenemos: “Cuzco and Lima” (1856), “Travels in Perú and India” (1862), “Peru” (1880), “Qichua Grammar and dictionary” (1864), entre otros.

34 Zulen posteriormente escribirá diversos artículos sobre el entorno académico de la Universidad de San Marcos realizando diversas críticas, sobre todo la ineptitud e incapacidad del profesorado para regentar una cátedra. Uno de los artículos es: “Pedantería y Charlatanismo universitario”, *La Crónica*, 16 octubre de 1914.

35 Zulen, Pedro. El problema de la educación nacional de la educación. *La Prensa*, 31 de marzo de 1909 (Ed. mañana), pág.2.

Un gran paso ante esta situación fue la supresión de la mencionada institución educativa. Gracias a la atinada participación de Joaquín Capelo³⁶ en el senado peruano y que significó un acontecimiento importante para los intelectuales progresistas. Y para Zulen significó el comienzo de un “movimiento de reacción” contra ese estancamiento de la educación nacional que ya muchos denunciaban como es el caso de Alejandro Deústua (1849–1945) y Francisco García Calderón (1834–1905).

En conclusión, el Estado tenía un programa impreciso e incoherente que eran evidentes dentro de la sociedad por los efectos negativos ya mencionados. Zulen al terminar su disertación inculca y convoca a todos a la renovación de la educación para llenar los vacíos dejados por los antecesores en la historia de nuestro país. Una tarea difícil la que propone, pues, es ir a contracorriente de los sistemas de poder institucionalizados y que no solamente un enfoque pedagógico es necesario. Después de la disertación de Zulen, Riva Agüero participa manifestando su desacuerdo en los detalles sobre los puntos generales emitidos por Zulen. Pues menciona que la empleomanía es necesaria y, además, pide a éste respetar a las generaciones anteriores ante la crítica emitida. Y sobre las instituciones, menciona Riva Agüero, no se debería suprimir, sino solamente reformar. Así, pues, mantiene una actitud conservadora y tradicionalista.

LA EDUCACIÓN DEL INDÍGENA

El tema de la educación del indígena se discutió desde la quinta hasta la octava sesión³⁷. En la primera reunión se tuvo dos disertaciones antagónicas, por un lado Carlos Enrique Paz Soldán³⁸ y por el otro Zulen. El primero de ellos es influenciado por el

36 Ingeniero y ensayista peruano, nacido en Lima el 17 de julio de 1852 y muerto en París el 16 de noviembre de 1925. En 1901 fue elegido senador por el departamento de Junín, cargo que desempeñó hasta 1912. Durante el tiempo que estuvo en el congreso se destacó como uno de los líderes del partido demócrata, integrado en la minoría parlamentaria, y llevó a cabo una importante obra legislativa en favor del indígena.

37 Las fechas de las conversaciones son: 1) 07 de marzo de 1909; 2) 14 de marzo de 1909; 3) 17 de marzo de 1909 y 4) 24 de marzo de 1909. Zulen, por aquella fecha, era redactor en el diario “La Prensa” e informaba sobre las conversaciones realizadas en el Centro Universitario. Por lo cual, fue una fuente importante para este artículo.

38 Carlos Enrique Paz Soldán (1885–1972) fue un médico peruano. Es considerado difusor de las ideas eugenésicas en el Perú. Posteriormente, a este debate, en 1916 publica su obra “La Medicina Social”.

discurso racista de Clemente Palma, es decir, que los indígenas constituyen una raza degenerada. Sería inútil e innecesario educarlo porque son seres inferiores física e intelectualmente. La única solución, según Paz Soldán, es que mediante la inmigración europea y el posterior cruce racial con el criollo, éstos aumentarían demográficamente, así poco a poco se eliminaría a los indígenas. Por eso, sugiere Paz Soldán, que no se debería oponer al cumplimiento del fenómeno de selección natural, esto es un claro ejemplo de la influencia del darwinismo social que tenía. Aunque el medio para ello, dice Paz Soldán, es la acción cruel contra los indígenas, pero al final primará el tan ansiado progreso del país. Como vemos, el discurso dominante era de "exclusión" que conjuntamente con la política centralista de la República Aristocrática se mantuvieron indiferentes ante la situación de los indígenas, y, a su vez, estos alejados de la capital eran ignorantes de los acontecimientos de la vida nacional. En consonancia con ello, autores como Paz Soldán, formulan una visión de nación proponiendo al "criollo" como modelo racial para la identidad nacional, descartando a las demás alteridades.

El racismo ha pasado por varias etapas a partir del siglo XVIII, sustentaban diversos modos de justificación tanto fisiológico y psicológico. Frente a esto hubo antropólogos, psicólogos y sociólogos que fueron claramente antirracistas. Cuyas investigaciones refutaron las teorías degenerativas raciales debido a sus errores e impresiones y, además, los efectos perniciosos que había causado en la sociedad. Por eso, Zulen se sustenta en dos autores la del francés Jean Finot y del naturalista danés Herman Jacob Friedrich Kohlbrügge.

Finot publica en 1905 "El prejuicio de las razas" donde aclara que el concepto de "raza", a partir de los escritos de Lamarck y Spencer, no es sino un concepto subjetivo y artificial. Así, en relación a los antropólogos menciona: "Comienzan a menudo hablando de razas, como categorías artificiales, y acaban por considerarlas como barreras delimitativas entre los humanos. Entregados por entero a sus divisiones mentales, olvidan que cada ser humano tiene una individualidad propia y que el individuo es la única realidad objetiva"³⁹.

39 Finot, Jean. *El prejuicio de las razas*. España: Editores F. Sempere y Compañía, Tomo I, pp. 89.

Además critica a la antropología y a la psicología como ciencias mal definidas debido a que están sujetas a toda clase de errores como las conclusiones vertidas en la craneometría, donde se relacionaba la forma del cráneo con el carácter, la inteligencia y la raza. El francés afirma que "la ciencia de la localización de nuestras capacidades intelectuales sigue un camino penoso y sus conclusiones están muy lejos de ser definitivas"⁴⁰. Así Zulen, ante la disertación de Paz Soldán, menciona que es un error pensar así sobre el indio y es un fatalismo incongruente, puesto que no tiene relación alguna las razas o los pueblos con el evolucionar eterno de las ideas y cosas, recalca que: "Todos los pueblos evolucionan bajo la influencia de los factores exteriores, por consiguiente no hay lugar para que sean condenados [...] La virtud y el vicio de los pueblos no son más que productos de la circunstancia"⁴¹.

Por ello Zulen reincide en mencionar la situación del indígena sometido a los enganches, con bajísimos sueldos, viven hacinados en pequeñas cuartos, con un sistema médico deplorable. Además, Zulen agrega que el naturalista Kohlbrügge⁴² demostró con contundentes pruebas de carácter morfológico que el volumen del cráneo no era factor de alto grado de evolución. Dichas investigaciones dieron un giro para criticar las deficiencias de la antropología y la psicología enmascaradas en prejuicios raciales que imperaban por aquellos años. Así, Zulen engazaría el trabajo de Finot y Kohlbrügge para demostrar que los discursos racistas eran inválidos y deficientes.

Por lo contrario a los discursos de exclusión, Zulen propone que el indio debe insertarse dentro de los trabajos públicos e industriales y que mediante la educación éste sea consciente de su situación. Ya que la representación del criollo reflejado en la élite oligarca se revelaba la fuerza con que gravitaba la primacía racial delimitando las otras alteridades del país. Como hemos visto varios intelectuales plantearan, como primera medida, una solución eugenésica basada en el "blanqueamiento" de la población latinoamericana por obra de la inmigración de europeos. Así los demás ciudadanos que no fueran criollos por su herencia racial lo consideraron no aptos dentro del proyecto modernizador.

40 *Ibidem*, pp. 117.

41 Zulen, Pedro, *Nuestro Indígena y las conversaciones del Centro Universitario*. *La Prensa*, 17 de abril de 1909 (Ed. mañana), pp.3.

42 Herman Jacob Friedrich Kohlbrügge (1865-1941) de origen holandés fue médico, anatomista y antropólogo. Estudió zoología en París y en la Estación Zoológica de Nápoles.

Zulen, como actor de su época, no solamente entendió el problema del indio de forma altruista sustentada en lo moral, sino también como un problema socio-económico como ya advertía Manuel González Prada⁴³ y, posteriormente, sistematizado por José Carlos Mariátegui⁴⁴. Por eso, Zulen, denunció y se enfrentó al orden social y político de su tiempo debido a que la corrupción y la desidia imperaban. Pues, nuestro autor, sí, compartía el ideal modernizador y progresista de la élite criolla, pero no excluyendo o eliminando al indio sino todo lo contrario: “Es preciso, dice Zulen, desterrar aquel prejuicio de esa raza, en la que los hombres superficiales solo quieren ver siervos o braceros, y no el único almacigo de ciudadanos que tiene el Perú, para conservarse aún independiente y, quizás conquistar poderío económico y social que repercuta más allá de las fronteras”⁴⁵.

Finalmente, en estas conversaciones en torno al indígena asistieron diversos intelectuales como Dora Mayer y Joaquín Capelo. Luego, estos dos conjuntamente con Zulen, formaron la Asociación Pro-Indígena. Esta institución abordará el tema de la condición humana del indio durante los intensos años de reivindicaciones sociales en la República Aristocrática.

CONSIDERACIONES FINALES

Como hemos visto en el artículo, encontramos en Pedro Zulen una crítica al racismo científico y al neocolonialismo que estableció la oligarquía civilista de aquella época donde el indígena formaba parte de la estructura económica como un engranaje más en el cruel mecanismo del semi-feudalismo y de la explotación minera. ¿Acaso no éramos libres e independientes después de expulsar a los españoles? Sí, los expulsamos, pero quedó la herencia colonial denominada “colonialidad”. Por tal motivo este trabajo me ha servido para configurar mis líneas de investigación en torno a la temática racial. Aquel que nuestro insigne maestro, Augusto Salazar Bondy, prescindió en sus investigaciones para dar prioridad a lo económico, pues en aquella década de los ‘60’ don-

43 Manuel González Prada es considerado como uno de los primeros intelectuales en abordar el problema del indio, su ensayo “*Nuestros Indios*” fue escrito en 1904.

44 Se sabe por los escritos del mismo Mariátegui la corta amistad que tuvo con Zulen. Esa amistad se originó a partir del interés de ambos en relación al problema del indígena.

45 Zulen. Pedro, *Nuestro Indígena y las conversaciones del Centro Universitario*. *La Prensa*, 17 de abril de 1909 (Ed. mañana), pág.3.

de “la tesis de la dependencia” como teoría crítica predominaba en América Latina. Y que justamente el Grupo Modernidad/Colonialidad ha continuado esta tesis, pero incluyendo en sus investigaciones el concepto de raza. Es importante, a mi parecer, entender el proceso del discurso racial no solo en el positivismo peruano, sino desde la conquista europea en América. Vale recordar al respecto el debate entre Ginés de Sepúlveda (1490–1573) y Bartolomé de las Casas (1484–1566) que justamente inicia la controversia en torno al problema del indio y, luego, pasado los siglos confluirá en un problema racial.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fuentes

El movimiento Contemporáneo de las Ideas Pedagógicas en el Perú. Mecanografiado, no publicado (Archivo Pedro Zulen – Biblioteca Nacional del Perú), 14 folios, marzo de 1909.

El problema nacional de la educación (Introducción), *La Prensa* (Ed. mañana), pp. 2, 26 de marzo de 1909.

El problema nacional de la educación (Parte I). *La Prensa* (Ed. mañana), pp. 2 y 3, 30 de marzo de 1909.

El problema nacional de la educación (Parte I – continuación), *La Prensa* (Ed. mañana), pp. 2, 31 de marzo de 1909.

El problema nacional de la educación (Parte I – continuación), Lima: *La Prensa* (Ed. mañana), pp. 2, 01 de abril de 1909.

El problema nacional de la educación (Parte I-final), Lima: *La Prensa* (Ed. mañana), pp. 2, 03 de abril de 1909.

Camino a la tolerancia, Lima: *La Prensa* (Ed. mañana), pp. 2, 05 de abril de 1909.

Nuestro indígena y las conversaciones del “Centro Universitario”, Lima: *La Prensa* (Ed. mañana), pp. 3, 17 de abril de 1909.

Centro Universitario. Lo de las conversaciones (Carta de Pedro Zulen al director del diario), Lima: *La Prensa* (Ed. mañana), pp. 4, 21 de abril de 1909.

Referencias Complementarias

ARROYO, Carlos. *Nuestros años diez. La asociación Pro-Indígena, el levantamiento de Rumi Maqui y el incaísmo modernista*. Argentina: Libros En Red, 2005.

BASADRE, Jorge. *Historia de la República del Perú*, Tomo VIII-XI. Lima: Editorial Universitaria, 1970.

ESPINOZA, Clodoaldo. *10 Figuras de América*. Lima: Talleres Gráficos Villanueva S.A., 1961.

FINOT, Jean. *El prejuicio de las razas*, traducción de José Prat. Tomo I y II. Valencia: Editores F. Sempere y Compañía, s/f.

García CALDERON, Francisco. *América Latina y el Perú del novecientos*, Lima: Fondo Editorial de la UNMSM, 2003.

GONZALES PRADA, Manuel. *Páginas libres*, Lima: Edit. Universo, 1976.

KAPSOLI, Wilfredo. *El pensamiento de la Asociación Pro-Indígena*, Cusco: Centro Las Casas, 1980.

LAZARTE, Saby. *El pensamiento filosófico de Pedro Zulen: educación, hombre y filosofía*. Tesis de Bachiller en Filosofía, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 2006.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *Peruanicemos al Perú*, Lima: Edit. Amauta, 1988.

MONTOYA, Paul. *Javier Prado y el Positivismo Peruano*. Tesis de Licenciatura, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 2003.

MORA, Carlos. *Zulen: Un interlocutor privilegiado en un periodo de transición en la tradición filosófica peruana*. Tesis de Licenciatura en Filosofía, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 1997.

PALMA, Clemente. *El Porvenir de las Razas en el Perú*. Tesis de bachiller (publicado). Lima: Imp. Torres Aguirre, 1897.

PRADO, Javier. *Estado social del Perú durante la dominación española* (discurso leído en la Universidad Mayor de San Marcos de Lima en la ceremonia de apertura del año escolar de 1894). Lima: Imprenta de El Diario Judicial, 1894.

----- *La educación nacional* (discurso leído en el Ateneo de Lima, el 26 de agosto de 1899). Lima: Librería Escolar e Imprenta de E. Moreno, 1899.

QUIJANO, Aníbal. Raza, etnia y nación en Mariátegui: cuestiones abiertas. En Roland Forgues (Ed.) *José Carlos Mariátegui y Europa. La otra cara del descubrimiento*. Lima: Editorial Amauta, 1993.

----- Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina. En Edgardo Lander (Comp.), *Colonialidad del Saber, Eurocentrismo y Ciencias Sociales*. Argentina: CLACSO, 2000, pp. 201-246.

QUIROZ, Rubén. *La Razón Racial. Clemente Palma y el racismo a fines del siglo XIX*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Científica del Sur, 2010.

QUINTANILLA, Pablo. La recepción del positivismo en Latinoamérica, *Revista: Logos Latinoamericano* (Lima), Año 1, No. 6, 2006.

RIVA-AGÜERO, José de la. “Carácter de la literatura del Perú independiente”, Lima:

SALAZAR BONDY, Augusto. *Historia de las Ideas en el Perú Contemporáneo*, Lima: Francisco Moncloa Editores, Tomo I y II, 1965.

SOBREVILLA, David. *La filosofía en el Perú contemporáneo, estudios, reseñas y notas sobre su desarrollo y situación actual*. Lima: Editorial Mantaro, 1996.

SÁNCHEZ, Luis Alberto. *Balace y liquidación del novecientos ¿Tuivimos maestros en nuestra América?*, Lima: Edit. UNMSM, 1968.

NO, Song. Entre el idealismo práctico y el activismo filosófico: La doble vida de Pedro Zulen. *Solar: Revista de filosofía iberoamericana* (Lima), N.º 2, pp. 73-88, 2006.

Vexler, Magdalena. *El positivismo de Javier Prado*, Lima: Editorial Mantaro, 2008.

Recibido: Setiembre 2011.

Aceptado: Diciembre 2011.

ACERCA DE LA NOCIÓN DEL HONOR Y EL DUELO EN LA FILOSOFÍA PERUANA DE FINES DEL S. XIX: EL ETHOS CABALLERESCO Y LA ESGRIMA

Javier Pérez Téllez¹

Universidad Nacional Mayor de San Marcos
jperez_002@hotmail.com

RESUMEN

Según el tesista decimonónico peruano José Dorado, contemporáneo a la funesta guerra del Pacífico, los duelos eran formas de comportamiento bárbaras que debían ser eliminadas y sancionadas con todo el rigor de la ley. Por el contrario, vemos que el duelo, lejos de ser una práctica bárbara esconde detrás de sí una ética y una concepción del honor muy vitales, lo que rechaza cualquier pretendido barbarismo. La concepción del honor la podemos encontrar en los principios de la esgrima, la cual es, más que una técnica de combate, un modo de vida.

Palabras claves

Honor, duelo, educación, esgrima, moral.

ABSTRACT

According to Jose Dorado, who lived in the time of the Pacific War, duels were barbaric forms of behavior that should be removed and punished to the full extent of law. On the contrary, we see that the duel, far from being a barbaric practice, has an ethical and a very vital conception of honor, which rejects any alleged barbarism. The concept of honor can be found in the principles of fencing, which is, more than a combat technique, a way of life.

Key Words

Honour, duel, education, fencing, morality.

¹ Alumno de quinto año de la Escuela de filosofía en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Ha asistido al XII Congreso organizado por el Centro de Psicoterapia Psicoanalítica de Lima "Vías Regias al Inconsciente". Es también practicante, estudioso e instructor de Esgrima medieval europea

En el año de 1879 José Dorado presenta una tesis de licenciatura para la facultad de Letras de la Universidad de San Marcos en Lima, en la que realiza algunas reflexiones morales acerca del duelo y del concepto del honor. Desde el punto de vista de la historia de la filosofía, como señala Augusto Salazar Bondy (1965, p.3) nuestro tesista está por vivir el momento del auge del positivismo en el Perú, el cual hizo irrupción en la escena nacional hacia 1860, llegando tal apogeo a partir del año 1885, es decir, posteriormente a la guerra con Chile, y llegaría tener presencia en la escena nacional hasta aproximadamente el año 1915. Volviendo al autor en cuestión, Dorado (1879) desea, en palabras suyas, “Impugnar la doctrina que establece el duelo privado como el único medio de reparar las ofensas que atacan el honor y la buena reputación de los hombres en sociedad” (pp. s/d)

Veamos primero algo del contexto del autor. José Dorado escribe en el Perú de fines del siglo XIX, específicamente en el año 1879. En esta época, los duelos ya estaban comenzando a prohibirse en todo el mundo. Por ejemplo, en el Japón, durante la restauración Meiji, estaba terminante prohibido el portar espadas y de batirse a duelo. La misma prohibición la encontramos en las leyes peruanas, que sancionaban los lances con penas benignas, como lo menciona en su tesis el mismo José Dorado. Los duelos eran, pues, penados por la ley, si bien en algunos casos, como sucedía con las leyes peruanas, las penas no tenían la severidad que sería aplicada a un asesino corriente.

Contrario a esto, en los siglos anteriores al XIX, batirse a duelo era una mera común de restituir la honra perdida y exigir satisfacciones frente a agravios. En la España Imperial de los Austrias, por ejemplo, era común el batirse a duelo, a veces por razones que ahora nos parecerían risibles. En el caso de ciertas ofensas, no era necesario ni siquiera el esperar a retar a duelo a quien ofende el honor de un tercero y armar toda la ceremonia que el duelo implicaba, sino que era defendido como un derecho por la ley el dar muerte al susodicho en el acto, como sucedía en el Perú colonial si un marido encontraba a su esposa en pleno ejercicio del adulterio.

Dorado está, pues, en un tiempo en el que los duelos son cada vez peor vistos, y en el que la mentalidad que está asociada a ellos está menguando. De hecho, la posibilidad de batirse con pistolas y no cara a cara con acero en mano, daba a pie a prácticas de muy poca gallardía, como el acordar disparar ambos al aire para salvar las apariencias. Los maestros de esgrima de aquel tiempo, ya con menos clientela al ser la espada desterrada del uso civil y militar,

veían a las pistolas como armas de salteadores, no de caballeros, que se prestaban a prácticas y conductas vergonzosas, como la que ya ha sido mencionada. Obviamente, relegada la espada de su antiguo lugar, también era relegada una forma de entender el mundo y la vida.

Pues bien, vemos que Dorado está contra la práctica de los duelos y que, incluso, sugiere que los duelistas deben ser encarcelados como homicidas, y, quienes fallecieran a causa del duelo, según graduando sanmarquino, debían ser recordados como, en palabras algo más actuales, delincuentes.

Los argumentos de Dorado esgrimían que los duelos tenían un origen innoble, bárbaro, entre los germanos antiguos en los que no había justicia alguna, que por tanto en un estado político son inaceptables al haber leyes que regulan la vida entre los hombres y que era una especie de suicidio, al estar el duelista dispuesto a morir en el lance. Además, señala que la causa de los duelos es una mala concepción del honor, en tanto que éste no es más que la buena opinión que tienen los demás con respecto a uno mismo y que, el resultado de los duelos era que agrandaban el problema, dado que quienes en él participaban, no sólo tenían en entredicho la honra, sino que ya eran directamente culpables de delito contra el prójimo, contra el estado y contra Dios dado que el duelo es un delito de lesa divinidad y lesa humanidad. En conclusión, el duelista es, según Dorado, un monstruo que Dios condena y la naturaleza reprueba.

Lo que puede decirse a favor de las ideas de nuestro autor estudiado es lo siguiente: que, en efecto, el duelo se hace innecesario en un estado político en el que el gobierno se hace responsable de impartir los castigos y de proteger a los ciudadanos de los ataques de un tercero. De hecho, al aceptar la autoridad de un tercero, que el estado, estamos cediendo nuestro derecho a tomar la justicia de propia mano y de dar castigo al infractor, poder que queda delegado en las manos del estado, la entidad que nos protege y a las vez castiga, dependiendo del caso. Otra idea muy respetable a juicio de cualquier persona sensataque sostiene Dorado (1879) en la ya mencionada tesis es que “la virtud del hombre honrado no la destruye el dicho desautorizado de un criminal. El hombre conserva su buena reputación mientras sus acciones le hagan digno de conservarla” (pp. s/d). Si bien no toma en cuenta Dorado que las dichas acciones pueden estar condicionadas, con lo que se estaría devaluando la calidad moral de las mismas, lo dicho por él es juicioso y, en la medida que no tenemos derecho a cuestionar sin razón la honorabilidad de las personas, es correcto.

Por último, Dorado menciona que hay modos más racionales de resolver las querellas que pudiesen surgir entre dos individuos, y que el uso de la fuerza sería algo bárbaro teniendo a mano elementos que pudiesen restituir la honra perdida sin necesidad de tener que lavar el agravio con sangre. Una opción es, al decir del autor, el acudir a instancias judiciales competentes que puedan castigar al ofensor.

Acerca de lo que afirma Dorado, es preciso reconocer que, en efecto, el duelo es una práctica que viene de la antigua Germania y que obviamente es mejor acudir a las instancias civiles correspondientes antes que recurrir a la violencia. Sin embargo, es menester recordar algo: Si bien en un estado político los gobernados deben acatar la ley y esperar que el estado los ampare contra cualquier amenaza en contra de su integridad, tanto física como moral, el hombre posee el derecho y deber de repeler cualquier amenaza y/o ataque si es que no hay ninguna instancia que lo ampare en contra de su o sus agresores y, en el caso en que la ley civil sea contraria a un derecho natural básico, como el de usar la fuerza casos en que nuestra integridad (léase integridad vida, salud, honra o patrimonio) o la de nuestros allegados esté en peligro, tal ley no puede ser acatada, y tal cosa por una simple cuestión de sentido común. Por tanto, en una situación de esa magnitud, aún fuera de la legalidad, será conforme a la moral el usar el derecho a legítima defensa en pro de nuestra persona o de algún tercero que así lo necesitase.

La legítima defensa es moralmente correcta en los casos en que un estado decadente, corrupto o débil y que está incapacitado para asumir cumplidamente las funciones que son la justificación de su existencia, no da a sus ciudadanos ninguna garantía en pro de su seguridad. Una situación tal puede estar en función de muchos factores, por ejemplo, que un Estado esté totalmente infestado de corrupción y no garantice la debida seguridad para todos o algunos ciudadanos, que la presencia del Estado sea débil debido a la lejanía geográfica con la capital o el centro de poder, sumado a ello la inaccesibilidad del terreno, como ocurre en el Perú con remanentes terroristas en ciertas zonas de selva, o cuando el gobierno mismo, ya en el colmo de la decadencia, traiciona el fin para el que trabaja, el bien común, y se transforma en un Estado terrorista y los ciudadanos están a la merced y voluntad del dictador o autoridades de turno. En tales y otros casos, se debe hacer uso de un derecho natural a todo individuo y que es anterior a toda constitución y ley, el derecho a tomar la justicia y la defensa de la integridad, tanto personal como de cualquier

allegado de propia mano para así salvaguardar la vida, la salud y el patrimonio. En circunstancias tales, por más que los duelos sean contrarios a la ley, se debe anteponer el derecho natural, con lo que el duelo no sería algo inmoral, sino éticamente correcto y, al ser la única solución posible, serían una conducta necesaria. Claro, en un Estado pleno de derecho, la situación es distinta y en tal caso lo moralmente correcto sería respetar las leyes antes que andar tomándose la justicia por propia cuenta. El problema está, como ya se ha visto, cuando la balanza de la justicia flaquea o cuando el sujeto no puede recurrir, en el momento y lugar en que es agraviado, recurrir a una instancia superior.

De lo dicho por Dorado acerca de una mala concepción del honor es verdad que se hace una interpretación inadecuada de éste. Sucede que es sencillo confundir honra y honor. La buena opinión de los demás con respecto a nuestra persona es la honra, en cambio, la percepción autoconsciente de nuestra subjetividad hace que nos conozcamos como sujetos morales, y, en tanto seres racionales y morales, sabemos en qué condiciones está nuestro honor, pues el honor es algo interno, no sujeto a la pública observación, algo de lo cual sólo nuestra autoconciencia moral y Dios (en el caso que creamos en él) pueden servirnos de jueces. Obviamente, una legítima honra depende de nuestra honorabilidad, pues es imposible tener la primera sin la segunda de modo auténtico. Por más que la reputación sea intachable, nuestra autoconciencia moral ha de decirnos si es que somos merecedores de tal honra o no, y eso ha de ser lo que nos permite mirarnos al espejo cada mañana sin sentir vergüenza y repulsión de nuestro propio ser. Tal cosa es mucho más importante que la honra, pues esta depende de lo que los demás ven, que está condicionado por nuestra voluntad y consciencia, a las que sólo nosotros conocemos. Así, es posible perder la honra, como le sucedió al Cid, mas no perdió el honor. Sólo nosotros conocemos si hemos perdido o el honorabilidad o, dicho en otra palabra, la honorabilidad. Pues bien, volviendo a lo dicho por Dorado, en efecto, tal como él afirma, no es prudente usar la violencia por lo que cualquier persona pueda decir en menoscabo de nuestra honra, aunque esto, como lo reconoce el mismo Dorado, halla solución sólo en el caso que haya autoridades competentes. Al no ser así, y al estar recibiendo un atentado contra nuestra integridad moral, queda a criterio del ofendido el buscar o no satisfacciones contra el agravio, si bien un suceso semejante, en cualquier sociedad con pleno estado de derecho, es posible solucionar en base a un juicio imparcial al estar la honra protegida por las leyes, como ya se ha mencionado. Sin

embargo, de nuevo nos encontramos con el problema de que no siempre el estado es eficiente y cumplido al administrar justicia, dejándonos en un estado de desamparo y a merced de nuestros propios recursos y fuerzas para defendernos. En ese caso, sólo la autoconsciencia moral, después de sopesar todos los factores en juego ha de tomar una determinación al respecto. Obviamente, si bien volvemos a estar amparados por el derecho a la legítima defensa, sólo una gran prudencia y lúcida ponderación de los factores en juego han de decirnos qué es lo correcto y cómo reaccionar en una situación similar ala mencionada.

De lo ya dicho, por tanto, podemos afirmar que el duelo es la manifestación más terrible y violenta, mas no por eso moralmente reprochable, del derecho a la legítima defensa y que esta conducta, si bien sólo debe aflorar ante casos de desamparo e incapacidad de las leyes y el Estado, es manifestación de una personalidad gallarda, valiente y honorable, o, en una frase, proviene de un ethos caballeresco basado en un código de honor.

Dejando de lado ya a Dorado, cuya tesis nos sirvió para introducirnos a estas reflexiones acerca del duelo, la honorabilidad, al derecho a la legítima defensa y a la disyuntiva ante la tan terrible situación del qué hacer frente a un regreso a un estado natural y sin ley es conveniente ver la forma de pensar que se esconde detrás del ethos caballeresco y que no llegó a comprender José Dorado. Ya antes habíamos mencionado que la esgrima contiene una forma de entender la vida. Lamentablemente, el esgrimir, ya desde que las espadas fueran desplazadas del uso civil y militar por las armas de fuego, ha pasado a ser un pasatiempo exclusivo y de salón, un sport, un asunto tan sólo de buena salud, como la gimnasia. Sin embargo, la esgrima solía ser tanto una forma de entender el mundo y cómo comportarse en él, así como una guía que permitía, en la vida práctica, el conservar la vida si era aplicada del modo correcto. El esgrimista antiguo era (cuando ejercía la esgrima como forma de vida, pues siempre ha habido quienes han usado la depurada técnica de combate dejando de lado la concepción del mundo y la moral que ésta implica) una persona que debía usar su arte tan sólo cuando sus imperativos éticos se lo mandasen (imperativos que estaban basado en una ética, la ética del honor) uniendo de manera armoniosa algo que, en el campo de la filosofía, es lamentablemente poco frecuente: El decir y el hacer, la coherencia moral, el ser fiel a lo que se predica.

La Esgrima era originalmente (y afortunadamente, parece que lo está volviendo a ser) un arte marcial, es decir, un sistema que incluía una técnica altamente depurada que era usada como

una herramienta o un medio para la realización de una forma de vida que lleva a la realización del ethos caballeresco. Esta forma de vida era guiada por principios morales que eran usados para la formulación de imperativos morales, es decir, normas autónomas para ser llevadas a la práctica. Los antiguos esgrimistas usarían su técnica cuando formularan un juicio particular acerca de una situación basados en principios generales, los cuales estaban hechos para ser aplicados en el terreno práctico. Es por esto que la esgrima era una *praxis vital*, regía la vida del individuo y le permitía cultivar el cuerpo y el espíritu. Si bien es cierto que las aplicaciones prácticas de la esgrima (como de cualquier arte marcial) sólo deben darse en situaciones como las ya descritas en este artículo, el ethos caballeresco puede seguir dándose, si bien no en lo marcial. De hecho, la marcialidad es sólo una parte de la esgrima, mas no se reduce ella a ésta. Como en las artes marciales japonesas y el Bushidoo “camino del guerrero”, el código caballeresco es aplicable de manera práctica a la vida, forjando el carácter y mente de quienes lo practiquen, lo que implica una ética y una *praxis vital*. Como hace decir Arturo Pérez- Reverte (2001) a Jaime Astarloa, protagonista de su novela histórica, El maestro de esgrima:

“Nunca dos estocadas si basta con una; en la segunda puede llegarnos una peligrosa respuesta. Nunca poses gallardas o exageradamente elegantes si desvían nuestra atención del fin supremo: Evitar morir y, si es inevitable, matar al adversario[...] La pistola no es un arma, sino una impertinencia. Puestos a matarse, los hombres deben hacerlo cara a cara; no desde lejos, como infames salteadores de camino. El arma blanca tiene una ética de la que todas las demás carecen...Y si me apuran, diría que hasta una mística. La esgrima es una mística de caballeros [...] El día que se extinga el último maestro de armas, cuanto de noble y honroso tiene todavía la ancestral lid del hombre contra el hombre, bajará con él a la tumba...Ya sólo habrá lugar para el trabuco y la cachicuerna, la emboscada y el navajazo” (pp. 54–56).

Según el antiguo maestro de armas italiano Ridolfo Capoferro (1610) la esgrima tiene como fin la legítima defensa. Cualquier uso de la esgrima fuera de la defensa es una aberración del arte, un fin espurio. Como dice Capoferro en su obra *Gran Simulacro del arte y del uso de la esgrima*:

“El fin de la esgrima es la defensa de uno mismo, de la cual además toma su nombre, porque esgrimir no quiere decir otra cosa que defender, y esgrima y defensa son palabras con un mismo significado, donde se conoce el valor y la excelencia de esta disciplina, que a todos debe ser tan cara como el amor a su propia vida y a la salud de la patria, siendo obligado a gastar amable y valerosamente la vida al servicio de esta. En lo que se ve que la defensa es la acción principal en la esgrima es que nadie debe proceder a la ofensa si no es por vía de la legítima defensa [...] Lo cual significa ante todo tener alejado al adversario tanto que no pueda ofender, la suerte de la defensa es la más natural, pudiéndola poner en obra sin daño para quien se aproxime [...] Ofender y herir [son] el último remedio de la defensa, en caso de que el enemigo traspase los términos de la primera defensa y se acercase de tal manera que yo estuviera en peligro de ser ofendido si yo no lo evitara; porque una vez que el enemigo ha traspasado los términos de la defensa entrando en aquellos de la ofensa, no estoy obligado a observar mayor respeto hacia su vida. Siempre que en viniendo hacia mí lo haga con el arma que sea, preparada a ofenderme, y como digo, en la distancia de poder llegar a herirme.” (pp. s/d)

Si la esgrima antigua es la generadora de un ethos caballeresco este ethos está generado por una concepción ética del mundo y una mística que modele desde la consciencia generadora de imperativos morales una praxis vital que sirva al hombre en su diario vivir y como base de una conducta y valores autónomos, podemos comprender por qué es que Capoferro pensaba que una disciplina como ésta es “tan cara como el amor a [la] propia vida” (pp. s/d). Tal vez la revaloración de esta antigua tradición y de esta antigua forma de παιδεία podría generar resultados provechosos en quienes aún están en formación generando cualidades morales, modelando el carácter y humanizando, tarea invaluablemente cara en los tiempos que corren.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Dorado, J. *El Duelo* [Tesis de Licenciatura]. UNMSM, Lima. 1879.
- Capoferro, R. *Gran Simulacro del arte y del uso de la esgrima*. AVIEA, Bilbao. 1610.
- Salazar Bondy, A. *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*. Editorial Gráfica “Labor”, Lima. 1965
- Pérez Reverte, A. *El maestro de esgrima*. Suma de letras, S.L., Madrid. 2001.

Recibido: Enero 2011
Aprobado: Agosto 2011

NOTAS DESCOLONIALES SOBRE LA ESCRITURA DE FRANTZ FANON

Alejandro de Oto
CONICET, Argentina
adeoto@gmail.com

RESUMEN

El trabajo se enfoca en el análisis de las contribuciones que realizó Frantz Fanon para entender la complejidad política y cultural del colonialismo y los procesos de alienación que supone en la dimensión productiva de subjetividad. Desde nuestra perspectiva, la escritura de Fanon constituye una fuente clave para explicar la genealogía de los movimientos teóricos y políticos que constituyen el giro descolonial. Al mismo tiempo, sugerimos, se ofrece como una referencia insoslayable a la hora de problematizar articulaciones conceptuales que guían casos de estudio donde está comprometida la noción misma de colonialidad, en sus distintas constituciones. El desarrollo de una analítica de la subjetividad colonial subalterna en Fanon permite discutir críticamente las relaciones entre conceptos como los de independencia, liberación y desalienación que circulan con notable frecuencia en ese amplio espectro que constituye el pensamiento latinoamericano

Palabras clave

Fanon, alienación, descolonial, pensamiento latinoamericano.

ABSTRACT

This essay focuses on main Frantz Fanon's contributions to an understanding of colonialism political and cultural complexities, and the alienation process involved in the productive dimension of subjectivity. From our point of view, Frantz Fanon's writing is a clue to explain the genealogy of the theoretical movements implied in the so called descolonial turn. At the same time, we suggest this writing works as an unavoidable reference to think

1 Investigador del CONICET. Doctor en Historia.

about the very concept of coloniality, and its constitutions. The development of an analytic of colonial and subaltern subjectivity in Fanon allows discussing the relationship between non equivalent concepts such as independence, liberation, desalienation, and so on, which have currency in latinamerican thought

Key words

Fanon, alienation, decolonial turn, latinamerican thought.

I. INTRODUCCIÓN

Si hacemos referencia al pensamiento latinoamericano y caribeño es justo señalar —al modo de una rememoración que nos interpele— que pocas figuras caben bajo esa etiqueta con un perfil tan claro como el de Frantz Fanon. Este último fue el heredero de las tradiciones críticas que su Martinica natal había expresado en intelectuales como el poeta Aimé Césaire y su obra. Aunque medie entre ellos una distancia generacional, y más tarde también política, los textos de Césaire explican gran parte del desarrollo conceptual que Fanon llevó adelante con respecto al colonialismo y a sus formas de subjetivación. Podríamos decir que moldearon su sensibilidad poética y teórica. En tal sentido, los fundamentos expresados por Césaire en *Discurso sobre el colonialismo* (2006), entre otros textos, ofrecieron a la crítica colonial del período un fundamento ideológico, aunque, ante todo, cultural².

Piel negra, máscaras blancas (1974) atestigua, como casi ningún otro texto, la influencia de Césaire, dirimiéndose entre la admiración y la discusión política. Este libro, concebido como un ensayo de interpretación cultural, fue escrito en el tono de un polemista que debate con académicos y combate las asunciones más banales, pero también más acendradas, de los discursos y prácticas coloniales y civilizatorios. En él se despliega una analítica de la

2 La obra de Aimé Césaire ha sido el objeto de numerosos estudios. Hay, sin embargo, una escasa producción que la vincule al pensamiento latinoamericano. Sus trabajos son poco conocidos fuera de ámbitos especializados en los países de la región. De todos modos están apareciendo artículos que analizan su obra en el cruce de la especificidad cultural del Caribe con el pensamiento latinoamericano. En esa saga, y entre los más recientes en español, se cuentan la reedición de *Discurso sobre el colonialismo*, de Akal, con los estudios de Immanuel Wallerstein, Samir Amin, Ramón Grosfoguel, Nelson Maldonado Torres y Walter Mignolo, el trabajo de Ramón Grosfoguel, “De Aimé Césaire a los zapatistas” (2008), y el trabajo de Alejandro De Oto. “Aimé Césaire. Poética y política de la descolonización” (En prensa).

alienación en el momento clave en que gran parte de la humanidad no-europea está por dar la mayor discusión de la historia sobre la naturaleza del imperialismo y del colonialismo. Y resulta interesante el hecho de que esa discusión sobre la alienación, a pesar de que conserva el nombre de la categoría europea, se instala cómodamente en lo que más tarde Walter Mignolo llamará la “herida colonial”. Un proceso disruptivo que no cesa de producir colonialidad en todas sus formas.

Sin embargo, lo importante no es el sentido de oportunidad del trabajo de Fanon en su crítica al colonialismo, sino, por el contrario, el hecho preciso que manifiesta que para comprender la historia moderna no se puede soslayar una dimensión constituyente de la modernidad, esto es el régimen colonial³. En este ensayo entonces proponemos revisar las razones que hacen de Fanon una marca crucial para una genealogía que busca ampliar sus alcances desde los años de producción de sus textos, en especial en la clave de la alienación, y que hoy la encontramos presente en el entramado teórico político de lo que se denomina “pensamiento descolonial”.

3 En la discusión que interseca el pensamiento descolonial, la palabra para designar los efectos penetrantes del poder en el colonialismo, más allá de que su existencia fáctica como régimen político haya cesado, es colonialidad. El concepto de colonialidad no es ni de Fanon ni de Césaire; se trata de un desarrollo conceptual del sociólogo peruano Aníbal Quijano (2001). La distinción analítica propuesta por Aníbal Quijano —asumiendo los riesgos de operar una reducción de la heterogeneidad— marca que el término “colonialismo” hace referencia a los procesos históricos que producen la subordinación política, cultural y económica de una sociedad con respecto a una metrópolis, “colonialidad” refiere al patrón de poder que emerge en relación con el colonialismo moderno y que perdura, incluso, una vez que la relación de sometimiento (explícito) desaparece. Por consiguiente, la colonialidad es aquello que aún hoy sobrevive como *efecto* de inscripción del poder colonial sobre los cuerpos y narrativas. Asumimos aquí y tratamos de demostrar que el proceso caracterizado por Quijano como tal estaba en ciernes en las preguntas nucleares del proyecto crítico de los años de Fanon y Césaire bajo la forma de una profunda reflexión sobre los modos en que las tramas del poder colonial habían constituido la subjetividad colonial y cómo, los actos críticos frente a ello siempre se representaban como actos históricos, fundantes de la historia, de la historicidad de los sujetos. Usando el lenguaje descolonial de nuestro tiempo se trataba de desprendimientos y aperturas que conllevaron un intento por re-mapear los cuerpos coloniales más allá de las tramas de la colonialidad, que la alienación y los supuestos epistemológicos habían organizado como cuerpos silentes, subalternos.

II.

La crítica fanoniana al colonialismo se organiza en un núcleo complejo, al que llamaremos el de la subjetividad colonial, y se expande en el horizonte de eventos que esa subjetividad atraviesa, los cuales, al mismo tiempo, forman parte de su trama, de su constitución histórica y social. De ahí que la discusión de *Piel negra, máscaras blancas* (1974) se oriente contra la alienación producida en los sujetos-víctimas del colonialismo. En ese contexto, Fanon avanza en la descripción de los límites que rodean la corporalidad colonial para descubrir prontamente que la alienación colonial se enlaza con la alienación moderna pero —en consonancia con lo dicho a propósito de Césaire—, reconociendo la trama y prácticas culturales del colonialismo, la diferencia de lenguas, de color, de historia, etc.

De este modo, las dimensiones señaladas amplían los márgenes del concepto de alienación al empujarlo a considerar el problema de la cultura en su conjunto. Porque si bien el fenómeno de la alienación estudiado por Fanon presenta muchos puntos de contacto con los análisis de Marx en el siglo XIX, en referencia al extrañamiento del individuo frente y en el proceso de la producción social de la existencia, no obstante, agrega una variante definitoria que sacude todo el terreno de discusión. Pues entiende que la alienación colonial es una suerte de comprobación empírica de que el sujeto *racializado* es un ser humillado, enclavado, en lo que se explica como un rasgo naturalizado de la condena: su piel negra. En este sentido, no está alienado respecto a sus orígenes culturales e históricos, a su procedencia, o a una supuesta naturaleza humana; sino que se halla enajenado o “alterizado” en relación a los cuerpos imaginados para ejercer la soberanía cultural, política y económica. Se encuentra alienado en el interior de una distribución internacional y racial del trabajo que le asigna el estatuto de condenado —cuestión que Gayatri Spivak desarrolla más tarde a propósito de las relaciones de género.

Ahora bien, lo gravoso de esta situación es que tal condena aparece como irreversible, en tanto se muestra naturalizada en un nivel ulterior de las relaciones sociales, es decir, de la corporalidad. En las páginas iniciales de *Piel negra, máscaras blancas*, Fanon sostiene que el racismo colonial tiene la capacidad de disponer sus enunciados en el nivel mismo del cuerpo colonial, organizándolo en su monstruosidad y, en consecuencia, volviéndolo refractario de la ética, de la ontología (siempre enunciada como falta) y de la historia. En este marco, no resulta desatinada la intención fanoniana de desorganizar la sociedad colonial porque hacerlo

significa discutir los modos en que se organizan los cuerpos racializados. La secuencia que Fanon piensa en *Los condenados de la tierra* es la del martillo que va aumentando el ritmo de los golpes retóricos contra el colonialismo. Al respecto, escribe:

No se *desorganiza una sociedad*, por primitiva que sea, con semejante programa si no se está decidido desde un principio, es decir, desde la formulación misma de ese programa, a vencer todos los obstáculos con que se tropiece en el camino. El colonizado que decide realizar ese programa, convertirse en su motor, está dispuesto en todo momento a la violencia. Desde su nacimiento, le resulta claro que ese mundo estrecho, sembrado de contradicciones, no puede ser impugnado sino por la violencia absoluta.

[...]

Provocar un estallido del mundo colonial será, en lo sucesivo, una imagen de acción muy clara, muy comprensible y capaz de ser asumida por cada uno de los individuos que constituyen el pueblo colonizado. *Dislocar al mundo colonial* no significa que después de la abolición de las fronteras se arreglará la comunicación entre las dos zonas. *Destruir el mundo colonial* es, ni más ni menos, abolir una zona, enterrarla en lo más profundo de la tierra o expulsarla del territorio.

La impugnación del mundo colonial por el colonizado no es una confrontación racional de los puntos de vista (Cursivas nuestras) (1994: 32).

Luego de la desorganización, el *estallido*, la dislocación, la *destrucción* hasta la *impugnación*, ¿queda algo? Sí, un conflicto evidente con algo más que con una descripción desincorporada del régimen colonial. Un conflicto con todas las formas de tramar la subjetividad colonial. En la urgencia moral, política y vital, entendida en los términos de una experiencia concreta en el cuerpo, hay, precisamente, un conflicto por los cuerpos. Porque si algo le pasa a Fanon en su “descubrimiento” de la alienación colonial es que ella (le) duele en el cuerpo propio. Sobre esto volveremos.

Repitamos, entonces, en un ejercicio casi tautológico, la pregunta por lo moderno: ¿en qué es moderna esa alienación que Fanon percibe, describe y trata de derrotar? Quizás, podríamos arriesgar, en lo que ella saca a la intemperie y de forma desnuda, esto es: que los regímenes coloniales no son funciones excedentes de una historia metropolitana, sino la parte inextricable del proceso de construcción del mundo moderno en el cual el colo-

nialismo ha sido crucial para su despliegue y extensión. De esta manera, es posible afirmar que producir una ruptura con el orden colonial es hacerlo con el orden moderno, con el orden de la representación y sus funciones en la economía simbólica –que dispone los cuerpos, las tradiciones, la historias (sean de la naturaleza que sean) en la trayectoria histórica marcada por el *telos* de los discursos civilizatorios europeos que, a su vez, informan “lo colonial” como naturaleza. Desde esta perspectiva, Fanon es tremendamente efectivo en las escenas que re–construye en *Piel negra, máscaras blancas* para dar cuenta de los esquemas corporales que sitian al negro en las Antillas y en la experiencia colonial. Usando nociones cercanas a las de Merleau–Ponty⁴, en lo que respecta a los esquemas corporales, Fanon indica que el cuerpo traba su relación con el mundo en términos espaciales y temporales (1974: 102), estableciendo, desde su punto de vista, una dialéctica efectiva en el sentido que logra sus objetivos. Sin embargo, el colonialismo proyecta sobre esos cuerpos una sombra histórico racial, en la que sucesivas formas de representación, venidas desde el mundo del *blanco*, sustituyen el esquema inicial. Allí, Fanon expresa que siempre está frente al reclamo por un suplemento porque nunca es suficiente con el propio cuerpo negro para equilibrar la relación con el mundo. La asfixia producida por esta demanda de parecido, respecto de la representación que hace de él el mundo histórico social del blanco, produce el derrumbe del esquema histórico racial y hace sobrevenir el epidérmico racial. En ese lugar ya no hay contacto con el mundo sino en la forma en que Fanon lo marca: con la náusea, con la triple persona, con ninguna historicidad a los Jaspers (1974: 103). Para ese cuerpo, entonces, queda sólo la dolencia, en tanto, el esquema epidérmico racial se conforma en primera instancia como dolor concreto sin que medie ninguna consideración moral. Es un cuerpo trabado, alejado de la dialéctica efectiva con el mundo. En otras palabras, se trata de un cuerpo obstruido, des–compuesto, en definitiva, depotenciado.

En ese escenario, Fanon imagina que al cuerpo perdido, alienado, del negro sólo le cabe emerger frente a las representaciones del blanco, del mundo colonial, del colonialismo para ser más precisos. Sin embargo, también hace evidente que esa emer-

4 Ver Mahendran, Dilan, “The Facticity of Blackness. Non–conceptual approach to the Study of Race and Racism in Fanon’s and Merleau–Ponty’s Phenomenology” (2007).

gencia solo puede ocurrir en la historia, en la larga historia del colonialismo. En este sentido, al poner en juego el terreno mismo de la corporalidad, de sus esquemas, para hablar con el vocabulario que le era afín, lo que discute es el problema crucial que se abre cuando salta a la vista que el mundo moderno de la razón tiene sus *otros*. Así, ¿cómo habitar y estar en el lugar donde el cuerpo acontece? ¿Cómo conocer en el lugar donde acontece mi cuerpo y del modo en que acontece? ¿Cómo conocer alejado del mundo de la representación? La respuesta fanoniana es sumamente compleja y sagaz. Ésta irá desde la afirmación intencional, estratégica, casi en el tono con que años más tarde Spivak se referirá a los esencialismos estratégicos⁵, hasta la discusión del correlato entre independencia y liberación.

Fanon discute todos estos problemas en lenguas conocidas. Discute con el vocabulario del materialismo histórico, de la filosofía hegeliana, de la fenomenología francesa, del psicoanálisis, no obstante, esa es sólo una de las facetas del problema. En su lenguaje, tanto la expectativa por re–trazar el mapa cerebral de la humanidad, como la de fundar un nuevo humanismo, dos de sus investidas más poderosas dirigidas a la acción de liberar el cuerpo colonial, se ubican de modo tal que obligan al sujeto a interrogarse, a constituirse en la interrogación por fuera de todo solipsismo. Ese cuerpo habita en tándem con los modos diferentes de expresar la falta de sincronía entre independencia y liberación. Es por ello que en las lenguas anticoloniales que se están forjando en la época, la liberación expresa el intento sistemático por desandar lo que las palabras designan y, a la par, el intento por tramar un cuerpo y una subjetividad no dolientes. No dolientes en un sentido estricto, sin ninguna consideración trascendental. Así, la discusión se amplía y pone en estado de crítica las tramas culturales, políticas, económicas y epistemológicas.

En resumen, Fanon, sin proponerse de manera explícita el programa de mostrar que lo moderno y lo colonial forman parte del mismo entramado, pone la mira en el lugar preciso al discutir el

5 El famoso capítulo V, “La Experiencia vivida del negro”, de *Piel negra, máscaras blancas* asume con astucia una decisión que es la de proyectar, vía la negritud, la imagen del negro mediada por la relaciones coloniales (aunque la negritud se afirme como conocimiento no mediado en sus cultores) para pensar un lugar de afirmación política frente a las demandas sartreanas de integración a la lógica del desenvolvimiento histórico con la dialéctica y la teleología en marcha. Fanon presenta irónicamente la negritud, pero la convierte en un enclave de lucha frente a esa demanda. En un punto esencializa, pero en otro, más fundamental, historiza.

hecho evidente de la falta de sincronía entre independencia y liberación. Su razón analítica se despliega en función de encontrar ese camino que lleve a la desalienación y a la descolonización. El resultado, a cada momento de su escritura, es que no había y quizás aún no haya, tal como sugiere la comunidad de argumentación descolonial, posibilidad alguna de discutir el colonialismo sin discutir al mismo tiempo y como parte del mismo problema la naturaleza misma de lo moderno.

No obstante, hay una dimensión adicional que todavía vuelve más inquietante el proyecto fanoniano. Ella consiste en desarrollar bajo el signo heteróclito de la alienación colonial una analítica de esa máquina de producir subjetividad que es el colonialismo, a la par de pensar las formas de derrotarla histórica y políticamente. Fanon construye lo que podríamos llamar una “teoría moderno-colonial de la subjetividad” que ha tenido una extensión crítica capaz de convertirse en fuente y parte de la genealogía de los estudios poscoloniales (crítica poscolonial) y del pensamiento descolonial (giro descolonial)⁶. Es decir, tiene como mérito el que se ha constituido en un locus reflexivo inevitable desde el cual hacer preguntas sobre la emancipación, la liberación, la descolonización y, sobre todo, la producción de subjetividad.

Esto último es, tal vez, el aspecto crucial que le dará pie a Walter Dignolo para designar el tipo de posición desde la que escribiría Fanon como *diferencia colonial* (2000–2001). La saga inaugurada por Fanon y otros pensadores críticos del colonialismo, se distingue fuerte —aunque amigablemente—, *ex post facto*, de reflexiones, como las de Michel Foucault por ejemplo, que sin duda pensaron las institucionalizaciones y disciplinamientos pero en el

6 Señalamos estos dos grandes campos intelectuales en relación con una “teoría moderno colonial de la subjetividad” porque ha sido en ellos donde fundamentalmente ha impactado la escritura de Fanon pensada en esa clave. Por cierto, las lecturas sobre Fanon en el medio siglo que va desde su muerte hasta el presente exceden de lejos esos dos espacios. Sin embargo, esas otras lecturas no han abordado centralmente la relación moderno colonial. De hecho, para ser totalmente justos, esta es una visión que se ajusta con más precisión al pensamiento descolonial que a otras formulaciones. No obstante, pensamos que los desarrollos de la crítica poscolonial han estado vinculados directamente a la problemática de la subjetividad y la cultura global contemporánea. Para una discusión sobre las lecturas acerca de la obra de Fanon hasta principios del siglo XXI ver De Oto, *Frantz Fanon. Política y poética del sujeto poscolonial* (2003).

interior del espacio europeo⁷. En referencia a ese locus para Fanon la alienación tiene una doble faceta: por un lado, la que la muestra tramada por las lógicas político-culturales del colonialismo; y, por el otro, la que la hace aparecer como el lugar desde donde iniciar una tarea descolonizadora que afecte radicalmente la subjetividad. En tal escenario, se vuelve comprensible que aunque haya una manifestación de independencia política (en un sentido acotado a la dimensión institucional del término), sobrevivan las matrices coloniales de la política y del poder, aún cuando hayan cesado las relaciones coloniales explícitas.

En ese orden, una cuestión relevante que emerge de las críticas de Fanon en la clave analítica de la alienación, es el impacto epistemológico sobre la forma en que lo universal y lo particular se organizan. En primer lugar, debemos apuntar que para Fanon el colonialismo es un proceso que propone la universalización de las nociones culturales y epistemológicas europeas, desplazando las dimensiones de lo nativo a instancias que, en el mejor de los casos, se expresan como particularismos. En segundo lugar, hay que señalar que ese intento de universalización, que afecta y condiciona la producción de la subjetividad colonial, es el que recibe el ataque directo cuando aparecen las primeras respuestas a su accionar en la forma de discursos políticos que reivindican autonomía. Sin embargo, la crítica del colonialismo que inaugura el pensamiento caribeño de mediados de siglo XX pone sobre la mesa algunas cuestiones complejas que anotaremos aquí a modo de hipótesis de lectura.

Una de las más importantes es que a partir del carácter instituyente y subversivo de la alienación —instituyente, porque sobre ella descansa la articulación de un sujeto subalterno, y subversivo porque al reflexionar sobre ella se articula la historicidad resistent-

7 Santiago Castro Gómez en un artículo reciente señala un aspecto que merece discutirse (2007). Para él hay una diferencia entre los contenidos de los estudios de Foucault, fuertemente centrados en el espacio europeo, más precisamente francés, y su metodología, genealógica, que podría ser tomada como modelo de una lectura descolonial en el sentido que desagrega y diferencia. Resulta interesante y polémica la disección entre temas y metodología pero su futuro parece depender de la crítica a las condiciones iniciales que generaron el vínculo. En otro sentido, la posibilidad misma de la separación no haría sino confirmar que cada enunciado teórico se dispone tanto en la modernidad como en la colonialidad, lo cual permite que dependiendo del interés crítico la diferencia colonial funcione como un tamiz de la matriz colonial del saber. El tema, sin duda, merece una discusión amplia que no podemos dar aquí pero reconocemos lo estimulante del planteo.

te en Fanon y otros—, las respuestas al colonialismo revierten el carácter de lo universal frente a lo particular al alterar la jerarquía del conocimiento y su organización, y al alterar y desorganizar la política que explica la subjetividad colonial desde la perspectiva del discurso colonial. Veamos esto con más precisión.

La presentación del binomio colonialismo/civilización en términos de portador de valores universales no sólo describe muchas de las operaciones político-culturales en juego en la historia moderna sino que también, en el orden del conocimiento, manifiesta la reducción metodológica del análisis histórico y cultural. Por lo general, las críticas al colonialismo asumen con demasiada rapidez que el lugar del colonizador es estable y firme en términos epistemológicos. En cierto sentido es un efecto de las posiciones de Fanon cuando decía que es el colonizador el que propone la historia. Y la crítica desempeña en ese terreno un papel paradójico porque puede enfatizar en términos casi sustancialistas la posición hegemónica al no tamizarla, con lo cual, ulteriormente la función “universal” se ve reforzada y disimulada en el bosque de las diferencias de intención política que se despliegan en las respuestas al colonialismo. No obstante, Fanon hace circular una perspectiva de lo universal que camina en otra dirección, una que arma su posición lentamente porque va minando los lugares del discurso colonial al mismo tiempo que postula un sujeto escindido, doble en más de un sentido, pero capaz de describir un trayecto histórico, si no propio, al menos en tensión con el orden colonial. Ese sujeto sólo puede encontrarse en el horizonte de sus posibilidades prácticas que son, en gran parte, políticas, y en términos del conocimiento, epistemológicas y metodológicas. A la condición “universal” de los regímenes coloniales y sus discursos, se le opone su desagregación en distintos niveles que van desde el territorio, pasando por la política, hasta alcanzar el cuerpo. Esa tarea, en un sentido lato, libera porque lo que la empuja es la demanda política por la desalienación de los sujetos y las posibilidades de inscribir sus propios cuerpos en la acción. Por lo tanto, sobreviene a la universalidad de los discursos coloniales, o a la universalidad de sus afirmaciones sobre conceptos y categorías específicas, la crítica que los sitúa como particularismos en primer lugar, y luego los re-orienta a la acción histórico/diferencial de la desalienación. Como consecuencia se observa que es en el movimiento mismo donde se manifiesta la relación jerárquica de los particularismos —en tanto, la jerarquía significa la subsunción de todos los registros a uno hegemónico. Así se organiza entonces una actividad crítica que muestra el pasaje de los particu-

larismos por el espacio moderno colonial de su emergencia, para terminar circulando como categorías universales, una vez que la crítica desoculta las tramas jerárquicas que hicieron posible una sola forma de concebirlas, entenderlos y reproducirlos. Es muy importante señalar que en esa dirección crítica de lo “universal”, la democracia, la cultura nacional, la liberación y otros marcadores en los relatos fanonianos se convierten en significantes que dan cuenta de su carácter histórico y contingente, que no sólo hace a la historicidad sino también a la *politicidad* de los términos articulados de maneras diferenciales en los distintos contextos. Su condición universal actualizada reposa en este carácter de significantes objeto de disputa en las luchas por el sentido.

Retengamos estas dos nociones, “histórico” y “contingente”, para luego pensar qué función tienen en relación con lo que dentro de la saga del pensamiento descolonial se denomina “desprendimiento” y “apertura”; y aquello que, en el marco del pensamiento poscolonial, principalmente en la figura de Edward Said, se concibe como un desajuste o falta de sincronía entre independencia y liberación (1993).

III.

Las visiones fanonianas sobre la alienación proveyeron una base desde donde expresar que el mundo del colonialismo afectaba tanto a las sociedades colonizadas como a las metrópolis. Asimismo, implicaron, en el contexto de la experiencia global de mediados del siglo XX, la proyección de encrucijadas donde convergían las tradiciones críticas metropolitanas y los discursos de la resistencia colonial. Ellas resultaron, en una expresión más clara, una convergencia de lenguajes críticos signados por el colonialismo. Sin embargo, había algunas diferencias importantes en juego. La pluma de Sartre, por ejemplo, se alzó como un factor potente y ejemplar. Su papel como prologuista de *Los condenados de la tierra* (1994), marcó la paradoja en la que se situaban muchos intelectuales frente al régimen colonial, los cuales a la par que discutían febrilmente la liberación política y social rumiaban la geopolítica⁸ del colonialismo. Esto no era un proceso sólo europeo, o para el caso de la voz fanoniana de *Los condenados de la tierra* y otros escritos, africano. En Argentina, por su parte, la *Revista de la Liberación* (1963) publica el prólogo de Sartre, introducido por José Sazbón, para enfatizar las luchas del colonialismo pero,

⁸ Nos referimos al uso del concepto de geopolítica del conocimiento desarrollado por Walter Mignolo (2001).

llamativamente, la voz de Fanon es subsumida en la de Sartre y nunca se da un paso efectivo hacia ella. El gesto anuncia más de lo esperado. La figura de Fanon permanece, es de sospechar, latente y en un segundo plano. Como él mismo diría con respecto al colonizado en el oprobioso régimen colonial, “tensando su músculo”. Estas circulaciones alrededor de la escritura fanoniana, particularmente de *Los condenados de la tierra*, muestran los alcances de una geopolítica del conocimiento colonial que asola el territorio interior de los mismos discursos críticos. Es la colonialidad en una de sus manifestaciones más complejas. Tal uso del prólogo hace circular, entablando una posición simpática con las tesis y perspectivas que allí y en el texto principal se sostienen, un texto constreñido a las políticas textuales de una comunidad intelectual; las cuales parecen organizarse por lo que Dipesh Chakrabarty denomina “categoría hiperreal” (1999) —que aquí no tiene el nombre de Europa pero sí los rasgos de una episteme provista por esa geografía cultural y política. Una lectura por fuera de esa clave revelará el carácter complejo de la relación entre prologuista y prologado y, por sobre todo, el carácter no jerárquico de esa estructura textual y política.

De todos modos, resulta claro para la época en que se publicó el libro de Fanon y sus comentarios, incluso éste del que se hacía eco la revista, que liberación e independencia eran y son dos circuitos no necesariamente complementarios. Las tradiciones de izquierda enfatizaron el lenguaje de la liberación social, pero en muy escasas oportunidades ese lenguaje rozó con el problema de la racialización y de la colonialidad. Y es esta última una de las razones que da lugar, y al mismo tiempo explica, la potencia analítica tanto de la crítica poscolonial primero como del pensamiento descolonial después.

En el primer caso, se puede decir que la crítica poscolonial (genéricamente concebida como “estudios poscoloniales”) comporta una diferencia con las tradiciones de la izquierda que discuten el colonialismo y la liberación —teniendo en cuenta que ella se organiza dentro de la colonialidad y en medio del movimiento que propuso una crítica extensa de las principales formaciones de la teoría social europea. Si bien la crítica poscolonial reconoce como parte de su genealogía el relato anticolonial de Aimé Césaire, Frantz Fanon, C. L. R. James, así como también los textos de W.E.B. Dubois, y numerosas fuentes africanas y asiáticas, etc.; no renuncia a las lecturas gramscianas sobre la hegemonía, al método genealógico de Foucault y su teoría del discurso, a las tramas del psicoanálisis lacaniano y a las lecturas que se desplegaron a

partir de la deconstrucción derrideana. En esa combinación, con diferentes matices y énfasis, nunca dejó de hacerse la pregunta por la política y por la articulación de un sujeto resistente, actualizando las discusiones acerca de la modernidad, su estatuto, en tanto gran marcador teórico cultural, y las alternativas y los proyectos que impregnan el debate colonial, en particular de la historia del colonialismo francés y británico que afectó directamente a África y Asia e, indirectamente, a América Latina, con la excepción del Caribe.

En ese contexto emergió a un primer plano el problema de la subjetividad como espacio singular de cruce entre los registros teóricos y conceptuales de la teoría social y política y el colonialismo. No es casual, entonces, que en tal tensión los escritos de Fanon sirvieran desde la partida para configurar un campo conceptual y político. Funcionaron, no sin pocos avatares, como un refugio relativamente claro para pensar que ya no era suficiente una crítica del colonialismo y de la modernidad como dos procesos separados sino que, dado que se jugaba la partida de la subjetividad y la posibilidad concreta de devenir accionales (Gordon, 2005) para un gran número de grupos subalternos, cualquier crítica de un sujeto hegeliano debería mostrar el lado de la colonialidad en toda su potencia. Así, se produjo entonces, sin retomar el concepto pero moviéndose por territorios similares, el análisis del vínculo entre cultura e imperio, por ejemplo, por Edward Said, o el estudio de las derivas de la subjetividad colonial en los procesos de mimesis e hibridación de Homi Bhabha (1994), o las investigaciones acerca de la suerte corrida por la agencia femenina en el contexto del colonialismo por Gayatri Spivak (por mencionar los nombres más destacados del movimiento).

En esa trayectoria la lectura de Said acerca de las peripecias del viaje de la resistencia, en especial con las respuestas nacionalistas a la colonización, encuentra su eco y empatía con las tesis sobre la alienación de Fanon en sentido estricto. Said señaló al reflexionar sobre las condiciones de la resistencia y los problemas de la articulación nacional poscolonial, que uno de los mayores problemas, si no el mayor de todos, era que no había correspondencia entre independencia y liberación. Esa falta advertida en *Cultura e imperialismo*⁹ puso de manifiesto que la diferencia entre ambos

⁹ Este gran libro de Said en parte es un proyecto destinado a ajustar cuentas con todas las críticas que había recibido su primer texto sobre la materia,

conceptos permitiría la existencia de la práctica intelectual y política de la crítica poscolonial dando cuenta de un mundo contemporáneo donde las tramas del imperio no podrían ser evitadas si el objetivo era entender la subjetividad o analizar las identidades culturales y políticas. En este punto, la influencia de Fanon en la escritura de Said es menos un eco y más una proyección en ciernes, al haberse planteado de entrada que no hay subjetividad colonial de la que salir, por la vía de la desalienación, sin pagar el precio de convertirse en algo diferente. Y esa diferencia no radicaba sino en el mundo coexistente a su experiencia. Las páginas finales de *Cultura e Imperialismo* ponen toda su fuerza expresiva en la condición imperial colonial de la cultura contemporánea y su vínculo con la subjetividad. Es decir, aparece tanto la continuidad de la matriz colonial del poder¹⁰, la colonialidad¹¹, como la articulación crítica que acecha en la forma de un espectro fanoniano.

De lo anterior se sigue que la crítica poscolonial constituye uno de los momentos importantes de la crítica al colonialismo, pensada también en su matriz epistemológica, a la que dio lugar la escritura de Fanon principalmente, entre otros pensadores del período, como Aimé Césaire, en especial, en su famoso *Discurso sobre el colonialismo*. No obstante, debemos señalar que los pen-

Orientalismo (1990) y con un alcance mayor en cuanto a tradiciones e itinerarios culturales. *Orientalismo* había sido a la vez que inaugural de una perspectiva, el objeto de ataques que provenían de todos los flancos, desde las disciplinas orientalistas, hasta de varios académicos ortodoxos de los países musulmanes, pasando por las críticas de ciertas lecturas de izquierda que reclamaban la aparición de las voces orientales en su texto. En suma, y a la postre, ninguna de esas observaciones parecieron suficientes y justas con la perspectiva de Said.

¹⁰ Es interesante este fenómeno al que arriba el pensamiento poscolonial. Lejos de haber leído los trabajos de Aníbal Quijano, Said se vincula con una crítica a esa matriz del poder colonial por la vía del análisis del discurso de Foucault. Este aspecto es interesante para ver como se producen asimilaciones entre la idea de colonialidad del poder en Quijano y la microfísica del poder de Foucault. Lo que habría que señalar es que la reflexión de Quijano no contempla la misma dinámica de Foucault y viceversa. En el lenguaje totalmente mezclado de nuestro tiempo a veces, y nosotros lo hacemos, acercamos los dos conceptos pero en el caso de Quijano creemos que la matriz de poder colonial proviene de una reflexión sobre el poder en el colonialismo en términos de sistema y en el caso de Foucault en términos de prácticas. En parte, esta diferencia puede explicar que haya perspectivas molares y microscópicas, o microfísicas mejor dicho, en los debates sobre la des-colonialidad. Al respecto, ver el texto de Castro Gómez (2007) citado con anterioridad donde discute el uso del método genealógico para pensar, investigar y producir des-colonialidad.

¹¹ El texto de Said no utiliza ni explora este concepto.

sadores caribeños de habla francesa e inglesa fueron leídos por la crítica poscolonial (en términos generales) como parte de una genealogía crítica que los vinculaba más con el colonialismo de la segunda modernidad, si se nos permite el término para describir el colonialismo británico y francés, que con la primera, la que tuvo como actores centrales a España y Portugal. Por ello, este uso de Fanon produjo una suerte de escisión de su figura y escritura de la encrucijada cultural que representa el Caribe, particularmente en su relación con el continente latinoamericano. También es cierto que la escisión tuvo también que ver con el hecho de que, en el caso de Fanon, la mayor parte de su vida intelectual y política se concentró en los procesos de Argelia y la lucha de liberación nacional emprendida allí. En ese sentido, es muy interesante notar que su retorno al espacio latinoamericano, pero particularmente al espacio argentino, se produce casi en exclusiva conexión con las críticas metropolitanas al colonialismo francés en Argelia —como queda condensado en la figura de Sartre por ejemplo, tal como lo mencionábamos cuando nos referimos al prólogo—, aunque hubo lecturas desde perspectivas diferentes a la de una izquierda metropolitana¹².

¹² Hay una extensa circulación del pensamiento fanoniano por América Latina escasamente documentada, además de las referencias conocidas de Leopoldo Zea (1974), en ciertas organizaciones de izquierda revolucionaria, y también, entre la militancia de algunos intelectuales vinculados al peronismo, como John William Cooke, por ejemplo. De hecho, las similitudes entre los planteos de Cooke sobre la cuestión nacional y la cultura nacional con las posiciones de Fanon son notables. No es causal dado que Cooke expresaba una sensibilidad política destacada en lo que respecta a procesos como los del peronismo que conmocionaron la estructura social del país en todos los órdenes. Sin embargo, un mapa de estas circulaciones es todavía una deuda sobre la que estamos trabajando. En la década del sesenta y setenta, los textos de Fanon fueron leídos, en Argentina por ejemplo, bajo el influjo antes mencionado de Sartre por militantes del peronismo de izquierda y otros intelectuales vinculados a la crítica del colonialismo. Sin embargo, en prácticamente nulas ocasiones se retomó la encrucijada cultural desde la cual su crítica se desarrollaba. La mayoría de las lecturas se vinculaban con un Fanon que debía ajustarse a las demandas de la izquierda revolucionaria. Llamamos a estas lecturas la construcción de una ética *post mortem* en Fanon (De Oto, 2003). La misma es un intento por exorcizar todas las dimensiones que en sus textos evocaban otras instancias de la imaginación social, cultural y política. La peculiaridad de la lectura poscolonial de Said entonces, más allá de la escisión que comentamos en el texto principal, está dada en reconocer en Fanon una de las voces en las que la subjetividad colonial se manifiesta, antes que pensar cuál dimensión doctrinaria podría deducirse de su escritura. Una parte importante de estos usos de Fanon en el espacio intelectual y político argentino estuvo signado por el abandono del problema de la racialización.

En ese plus de diferencias posibles con lecturas que organizan el pensamiento de Fanon de manera más ortodoxa, o si se quiere apegadas a geopolíticas del conocimiento entramadas en la colonialidad de la segunda modernidad, se organiza un campo reflexivo concomitante con la crítica poscolonial y que adquiere en los últimos años el nombre genérico de giro descolonial o pensamiento descolonial, con la peculiaridad que tuvo su origen en el trabajo de varios académicos y pensadores latinoamericanos. Como tal, este campo reflexivo presenta una visión crítica de la modernidad en donde el papel desempeñado por la colonialidad es central y constituyente. Es central porque ella anuncia que no hay una suspensión de la matriz del poder colonial luego de las independencias nacionales de América Latina y el Caribe y, por lo tanto, esa matriz lo que continúa gestando, en un movimiento que se instala en la larga duración, es el patrón de reproducción de subjetividades subalternas.

Ahora bien, es preciso destacar que hubo muchas formas de respuesta, resistencias, oposiciones y alternativas que no alcanzaron el estatuto merecido pero que vistas desde la perspectiva descolonial representan momentos significativos en la propia diferencia colonial por producir reorganizaciones de la política, la cultura y el conocimiento otras (aunque en su tiempo no fueran enunciadas en estos términos). En esa dirección, el pensamiento descolonial privilegia su vínculo con prácticas resistentes a la modernidad/colonialidad como parte de su genealogía antes que ingresar, o definirse como heredero, de las tradiciones vinculadas a la teoría crítica, al posestructuralismo, el poscolonialismo, etc.

Walter Dignolo, referente de este movimiento, propone al pensamiento descolonial como la contrapartida de la modernidad/colonialidad, en un mapa histórico espacial que comienza su constitución en el pensamiento indígena y afrocaribeño americano. Que luego se expresa pero de manera no vinculada con América en África y Asia, donde jugó el rol de ser la contraparte de la modernidad colonial británica y francesa. A partir de allí, hubo entonces un tercer momento vinculado a los movimientos descolonizadores en Asia y África en la mitad del siglo XX. Con

Esto es particularmente visible en el hecho que nunca se sopesó adecuadamente qué estaba en juego en la trama racializada del colonialismo. Fueron años donde abundaron en esos discursos nociones que postergaban el papel del racismo y la racialización a un plano subsidiario del económico.

el fin de la guerra fría, la política de los bloques, y la descolonización el pensamiento inicia el trazado de su genealogía vinculada a las respuestas históricas y espaciales al colonialismo (Mignolo, 2008: 250). Los escritos de Fanon se ubican en esa tercera etapa pero además, ciertamente, parecen postular la misma genealogía.

De ese modo, el pensamiento descolonial se ubica entre las alternativas a la modernidad/colonialidad que históricamente se fueron manifestando. El proceso ciertamente es interesante porque no propone el exorcismo de las tradiciones críticas europeas sino lo que podría denominarse la subsunción de las mismas en un pensamiento acuñado en la *diferencia colonial*. El proyecto emergente es pensar la diferencia colonial desde el doble vínculo, reproductor y crítico, que Fanon analizó cuando discutió la alienación colonial y que en el vocabulario descolonial, asume la forma de la herida colonial. Dicho de diferente manera, se trata de pensar una historicidad emergente otra con la consecuencia directa de un saber otro; y de articular el estatuto de los condenados en la génesis de esa historicidad.

En esta tarea la expectativa es trazar un mapa de las prácticas y sus modos de corporizarse en espacios concretos e historias específicas desde los conceptos de “desprendimiento epistémico” o “momento de apertura”. En cada una de estos dos conceptos lo que se pone en juego es el abandono, el dejar de lado la episteme moderno/colonial y que los cuerpos implicados sean el hogar y territorio de historias y organizaciones del saber otras, diferentes, aún usando los términos que provienen de la trama colonial. En pocas palabras, se trata de profundizar la operación que Fanon analiza en relación con la alienación colonial, a saber, que de esa trama tensa, ambivalente, racializada, contingente y compleja emerge un sujeto que no es dependiente de las formas de subjetivación coloniales pero que se encuentra, al mismo tiempo, acuñado en la tensión de esa historia.

El desprendimiento y el momento de apertura, sin que necesariamente signifiquen una secuencia temporal sino una geopolítica del saber, se alinean, a nuestro juicio, con los momentos fundacionales de la escritura de Fanon porque en cada uno de ellos la lucha contra la alienación se moldea en la experiencia doble de la constricción y de la contingencia. Allí, es preciso señalar que la constricción sobre los cuerpos que lleva adelante el colonialismo, su matriz de poder, y las respuestas de esos cuerpos a las constricciones no son manifestaciones de sujetos transparentes, “angélicos”, sino, por el contrario, de sujetos constituidos en la escisión colonial que dejan abierta la historicidad o, mejor dicho, la dispo-

nen en un modo práctico y contingente. En ese plano las respuestas al colonialismo producen una huella en el discurso colonial y en los regímenes de sentido que constituyen a las subjetividades.

En cierto sentido las dos evidencias en juego, la falta de sincronía entre liberación e independencia y la colonialidad, con la trama del desprendimiento y la apertura, que nos gustaría definir como contingente, conforman dos de las claves de lectura más vitales del legado de las escrituras de Fanon. Podríamos decir que los sujetos que resultan de la operación están en la línea de articulación entre una noción potente de liberación, histórica y efectiva pero también se encuentran en situaciones auto-contradictorias.

Lo que intentamos señalar, en el contexto de la subjetividad colonial y el impacto de la misma en la saga de términos/conceptos que le son correlativos, tales como liberación, cultura nacional, emancipación, etc., es que las intervenciones de Fanon sobre estos asuntos abrieron el espacio político y epistemológico en tanto pactaron con las dimensiones concretas de la experiencia colonial, es decir, la experimentaron como algo que articula el día a día de los sujetos y no se somete a regulaciones disciplinantes de la teoría social o de la teoría política. Al ser pensamientos tallados en la diferencia colonial y conjugar en sí profundos cruces históricos y culturales (por eso señalábamos el carácter de encrucijada que representa el Caribe para el mundo moderno, un lugar literalmente cruzado por todas las líneas históricas que todavía convocan nuestros debates en el presente), llevan adelante una operación definida por la inestabilidad de las asunciones teóricas, en tanto no hay en ellos una opción sino una tensión epistemológica y la contingencia de las afirmaciones políticas. Y ello se debe al hecho de que el sujeto colonial deviene accional, como dice Gordon (2005), pero enfrentando una historia abierta, un proceso abierto en lo que respecta a los resultados.

En esa dirección, el cuerpo para Frantz Fanon pasa de ser un lugar definitivo de la subjetividad colonial a ser un lugar de interrogación cuando la pregunta por la descolonización se vuelve activa. Si la piel negra es la forma práctica y sustancializada a la vez en la que se constituye el sujeto, el cuerpo que pregunta es aquél que se abre a la posibilidad de distintos clivajes, de nuevas escisiones, que, lejos de estar suturadas, no hacen sino una reasunción de la tarea crítica. Por esa razón, para decirlo nuevamente, la falta de sincronía entre independencia y liberación responde a esa inestabilidad que habita en la tarea descolonial, y el desprendimiento y la apertura lo son, en la medida que lo continúen siendo.

Así, lo que nos interesa destacar en estas relaciones es fundamentalmente lo que conecta textos y experiencias teórico-políticas, esto es, la historicidad de los sujetos. Fanon tuvo una comprensión del proceso colonial que se acerca, para hablar de familiaridades teóricas, a la idea de sobredeterminación althusseriana pero de una manera más sofisticada porque piensa la trama de la colonialidad en los cuerpos y en las relaciones sociales. El punto fuerte de su intervención se concentró en los cuerpos, en cómo ellos constituyen el espacio en el cual se encarnan clivajes, nudos, tejidos y encrucijadas para las subjetividades que asoman a su configuración en la relación colonial moderna. Al aparecer de ese modo, convergen en ellos tanto las historias de la dominación, los esfuerzos por superarlas y las dinámicas no conscientes que reconfiguran el acontecer, la performatividad de tales cuerpos y el plano más concreto de lo sensorial.

En todas estas dimensiones se abren varios interrogantes posibles, que están en el orden de nuestras encuestas de investigación actuales. Entre ellas aparece cómo pensar a partir de los procesos de independencia/liberación, y del desprendimiento/apertura en la trama de la reflexión fanoniana, sobre la continuidad en fenómenos caracterizados bajo la rúbrica común de la colonialidad en espacios estriados por prácticas estatales en sentido estricto que han producido la subalternización tanto de comunidades enteras como de enemigos ideológicos. Es interesante observar que se podría establecer casi una paleta actual de la colonialidad en la que se manifiesten tanto los grados más visibles de su operación, aquellos concebidos por Mignolo como “la herida colonial”, como aquellos que se articulan en el orden del más profundo sentido común. Por ejemplo, el hecho de que comunidades enteras permanezcan en una zona compleja y subalterna con respecto a la estatalidad y a los relatos nacionales hegemónicos hace evidente que la colonialidad como tal, su matriz, continúa operando. Pero ciertamente hay momentos de su operación que significan deslizamientos importantes de sus articulaciones originarias. En otras palabras, en las tramas del sujeto colonial, como ellos las imaginaron, aparece una cuestión central, a saber: que la máquina de subalternizar funciona aún en las mejores condiciones para pensar prácticas liberadas. Por otra parte, todavía, desde nuestro punto de vista, entre las preguntas pendientes a ser respondidas con la clave de la descolonialidad se encuentran aquellas que motivaron a pensar a Fanon que la política y toda práctica descolonizadora ocurre en territorios concretos, que Fanon describió como la cultural nacional.

Lo que en definitiva parece alentar el retorno a los textos fanonianos situados en la encrucijada de varios mundos e historias, pero que pertenecen al acervo caribeño y latinoamericano del pensamiento, es que cuando hacemos preguntas por las tramas del pensamiento latinoamericano lo hacemos desde lo que se intuye como una demanda del presente, desde un lugar que se propone pensar las políticas de la teoría y la revisión de escrituras como una invitación a politizar, a “inventar almas”, como decía Aimé Césaire, donde viejos significantes como cultura nacional, alienación, descolonización, democracia, cuerpo, e incluso pensamiento latinoamericano, son el objeto de una configuración otra: descolonial.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bhabha, Homi. (1994). *The Location of Culture*. Londres–Nueva York: Routledge.

Castro Gómez, Santiago (2007) “Michel Foucault y la colonialidad del poder”. *Tabula Rasa*, N° 6, Bogotá: 153–172.

Césaire, Aimé. (2006). *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid, Akal. [Primera edición en francés: (1955). *Discours sur le colonialisme*. Paris: Présence Africaine.]

Chakrabarty, Dipesh (1999). “El poscolonialismo y el artilugio de la historia. Quién habla en nombre de los pasados indios”. En Saurabh Sube, *Pasados poscoloniales*. México, El Colegio de México.

De Oto, Alejandro (en prensa). *Aimé Césaire. Poética y política de la descolonización*. En Adriana Arpini y Clara Jalif. (Coord.) *Diversidad e integración en nuestra América, Volumen II: De la modernización a la liberación (1880 – 1960)*, Buenos Aires, Biblos.

De Oto, Alejandro. (2003). *Frantz Fanon. Política y poética del sujeto poscolonial*. México, El Colegio de México.

Fanon, Frantz. (1974). *Piel negra, máscara blanca*. G. Charquero y Anita Larrea (trad). Buenos Aires: Schapire editor. [Primera edición en francés y la edición comentada. Las dos ediciones son relevantes: a) (1952), París: Seuil; b) (1965) *Peau noire, masques blancs*. Prefacio y postfacio de Francis Jeanson. París: Editions du Seuil].

Fanon, Frantz. (1994). *Los condenados de la tierra*. Prefacio de Jean Paul Sartre. México: FCE. [Primera edición en francés: (1961). *Les damnés de la terre*, París: Francois Maspero]

Gordon, Lewis (2005). Gordon, Lewis. “Through the Zone of Nonbeing. A Reading of *Black Skin, White Masks* in Celebration of Fanon’s Eightieth Birthday’s.” *C.L.R. James Journal*, vol 11, no. 1, 1–43.

Grosfoguel, Ramón. (2008) “De Aimé Césaire a los zapatistas,” en Dussel, Enrique, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez. (eds.). *El pensamiento filosófico latinoamericano, de Caribe y “latino”*. (1300–2000). *Historia, corrientes, temas y filósofos*. México, Stony Brook, Maracaibo: Siglo XXI.

Mahendran, Dilan. (2007). “The Facticity of Blackness. Non-conceptual approach to the Study of Race and Racism in Fanon’s and Merleau–Ponty’s Phenomenology” *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, V, Summer: 191–204.

Mignolo, Walter (2001). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires, Ediciones del Signo.

Mignolo, Walter. (2008). La opción descolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto y un caso. *Tabula Rasa*. Bogotá, No.8, enero–junio: 243–281.

Mignolo, Walter. (2000). *Local Histories, Global Designs*. Princeton, Princeton University Press.

Quijano, Aníbal. (2001). “Colonialidad del poder. Cultura y conocimiento en América Latina”, en Mignolo, Walter (ed.): *Geopolítica del conocimiento. El Eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Ediciones del Signo, Buenos Aires.

Said, Edward W. (1990). *Orientalismo*. Madrid: Libertarias/Prodhufi, S.A.

Said, Edward. (1993). *Culture and Imperialism*. Nueva York: Knopf.

Sartre, Jean Paul. (1963). “Prólogo” [Fanon, Frantz. *Los condenados de la tierra*]. Introducción por José Sazbón. *Revista de la liberación*. Buenos Aires, Año 1, N.º 2, enero 17: 18–23.

Zea, Leopoldo. (1974). “La filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación”. Augusto Salazar Bondy et alia, *América latina: filosofía y liberación. Simposio de filosofía latinoamericana*. Buenos Aires, Bonum.

Recibido: Setiembre 2011

Aceptado: Diciembre 2011

ARTURO ANDRÉS ROIG Y SU FILOSOFÍA DEL SIGLO XIX. ROMANTICISMO CULTURAL, POLÍTICAS DEL DISCURSO Y ENSAYISMO SOCIAL.

Gerardo Oviedo¹

Universidad de Buenos Aires
gerovied@yahoo.com.ar

RESUMEN

Se propone un recorrido por los escritos del filósofo Arturo Andrés Roig donde se hace visible cómo el autor despliega los núcleos temáticos fundamentales de su “lectura filosófica” del siglo XIX. Nuestra aproximación aborda dos ejes concomitantes de la visión romántica liberal como ideario de las élites letradas que participan de la formación de la nacionalidad cultural: las políticas lingüísticas de intención emancipadora y el surgimiento del ensayismo social. Por su valor paradigmático, se hace especial hincapié en la construcción semiótica–discursiva del *Facundo* de Domingo Faustino Sarmiento.

Palabras clave

Políticas lingüísticas, ensayo, semiótica, pragmática.

ABSTRACT

The article sets out like a route by writings of Arthur Andres Roig where it unfolds the fundamental thematic nuclei of his “philosophical reading” of century XIX. Our approach approaches two concomitant axes of the liberal romantic vision: the linguistic policies of emancipatory intention and the sprouting of the social essay. Special emphasis in the semiotics speaking construction of the *Facundo* of Domingo Faustino Sarmiento.

Key words

Linguistic policies, essay, semiotics, pragmatic.

1 Profesor de la Universidad de Buenos Aires y Doctorando en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina).

La recepción y crítica de la obra de Arturo Andrés Roig se encamina a definir una de las actividades centrales de la filosofía latinoamericana actual. Indicios de ello proceden ya de sus más destacados colegas. Patrice Vermeren, al interrogar si en su figura asistimos a “un filósofo que intenta reposar en la lectura de la tradición, y esclarecer de una vez la pregunta dedicada a la cuestión de la emancipación humana”, contesta efectivamente que dicha “razón sería suficiente para hacer necesaria y actual la lectura de Arturo Andrés Roig” (Vermeren, 2008: 5).

Por su parte Horacio Cerutti Guldberg, radicalizando la premisa axiológica que subyace a aquella entusiasta pregunta de Patrice Vermeren, la torna divisa de todo un programa de investigación a ser encarado por el pensamiento latinoamericano contemporáneo, y aun declara de Arturo Roig que sólo “un estudio minucioso, acucioso de su prolífica obra es el que nos puede poner en condiciones de avanzar de veras” en la “reflexión filosófica nuestroamericanista” (Cerutti, 2009: 15–16).

De organizar ese abordaje sistemático del pensamiento de Arturo Roig no ya sólo en zonas temáticas, obsesiones teóricas e interrogaciones conductoras, sino aun en “filosofías seculares” de Latinoamérica, corresponderían sin dudas éstas a los siglos XIX y XX. En la lectura filosófica del siglo XIX tendríamos al paciente investigador que explora archivos y que relee legados culturales provinciales, nacionales y continentales en términos de un programa de “historia de las ideas”. En la lectura del siglo XX, además, encontramos al activo filósofo en situación que construye un humanismo crítico latinoamericano en clave de “antropología de la emergencia”. Dentro del vasto *corpus* que forma la obra de Arturo Roig —que Horacio Cerutti Guldberg inscribe como nuevo hilo conductor de las vanguardias filosóficas latinoamericanas—, de momento quisiéramos averiguar si en su reflexión encontramos aportes para una teorización del género ensayístico latinoamericano.

Por lo demás, advertimos que si en los escritos de Arturo Roig no hay una “teoría del ensayo” en un sentido formalista, sí en cambio hallamos categorías de análisis centrales a ser tenidas en cuenta en cualquier tematización de este género en América Latina. Alcanzamos a vislumbrar que dichas categorías giran en torno a dos temáticas que nuestro autor despliega en el marco de su “filosofía del siglo XIX”: a) el análisis de las políticas del lenguaje en la primera mitad del período; y b) la lectura de Sarmiento, en particular su análisis semiótico del *Facundo*. En lo que sigue procuramos trazar un recorrido sintético de ambas trayectorias de in-

vestigación, cuyo hilo conductor atraviesa un programa filosófico sumamente amplio, implicado en una vida de compromiso con la praxis moral y política —y pedagógica— latinoamericanista.

LA VOLUNTAD DE EMANCIPACIÓN AMERICANA Y LA VIDA DEL LENGUAJE

En sus construcciones narrativas, Arturo Roig desplaza las pretensiones ontológicas fuertes de la filosofía de la historia, a favor de las categorías interpretativas más aligeradas de compromisos esencialistas, a la vez que metodológicamente más atentas al régimen discursivo y al contexto social-histórico de los textos, de la historiografía de las ideas filosóficas latinoamericanas. Ello implica una transformación en el concepto mismo de Filosofía. Según Arturo Roig, la “pretensión de universalidad”, si bien es propia del saber filosófico, nada nos asegura de su “dignidad”, por lo cual debe justificarse más bien por la pretensión de “constituir un saber que pone en cuestión sus propios supuestos”, y por tanto, “que pone en cuestión aquella universalidad”, con el objeto de erigir “una forma de saber y, en tal sentido, una forma de objetivación, que tiene como especificidad relevante, la exigencia de constituirse en un saber crítico, entendiéndose por tal un cuestionar los propios supuestos del saber y del cuestionar sobre el que se organiza ese saber” (Roig, 1995: 35).

Para definir esta actitud epistemológico-metódica y su característico enfoque de investigación —celoso de evitar toda recaída en ontologismos dentro del campo historiográfico-intelectual—, Horacio Cerutti Guldberg se ha referido a una “historia de las ideas sin culturalismos” (Cerutti, 2009: 84–85), y anteriormente Jorge Gracia (Gracia, 1989), y luego con él Carlos Pérez Zabala, han hablado de “historicismo empírico” (Pérez Zabala, 2005). Desde esta clave de aproximación, Arturo Roig ha indagado la lógica profunda de los procesos de conformación de las “formas discursivas” del siglo XIX.

En la narrativa histórico-filosófica de Arturo Roig, el proceso de colonización “clásico”, iniciado desde fines del Renacimiento, implicó una integración vertical del mundo cuyos parámetros presuntamente válidos de universalidad encubrían la voluntad de poder imperial del logos eurocéntrico. En su diagrama de control social, el colonialismo español procuró integrar en una macro-nacionalidad sus posesiones ultramarinas, en forma tal que los satélites y la metrópoli conformaran idealmente una sola nación. Pero la “Nación española” tendía a subsumir, sino a suprimir las diversidades regionales americanas bajo una relativa homogeneidad cultural e histórica, basada en la imposición de la

lengua castellana y el proceso de evangelización. La corona distinguía a los españoles europeos de los españoles americanos, y dentro de éstos, a su vez, entre los “vecinos” criollos, la excluida masa campesina indígena y los esclavos negros. Sin embargo, la “nación española” fue, a pesar de su diagrama imperial, precondición de la imagen de una “nación americana” en el período independentista. Esta homogeneidad cultural construida verticalmente desde el dispositivo colonial fue utilizada posteriormente como fuente de legitimación por el caudillismo, que apelaba a la unidad continental sobre la base de sus unidades territoriales heredadas, pero también como base de la invención lingüística de las nacionalidades emergentes.

Las políticas del discurso conforman operaciones semióticas dotadas de una fuerza simbólica socialmente vinculante, y de representaciones lingüísticas imaginarias que no se reducen a un epifenómeno de sus determinaciones materiales subyacentes. Más allá de todo reduccionismo, Arturo Roig parte del principio de que existe una “co-esencialidad” entre lenguaje y vida cotidiana, donde a la par arraiga la condición de posibilidad de las proyecciones utópicas de la productividad imaginaria (Roig, 1987). Ese lazo co-esencial lingüístico-trascendental supone que el habla es la forma más viva de objetivación, medio de confluencia de todos los modos de objetivación y de objetividad restantes de la praxis humana. Por ello Arturo Roig denomina “objetivación discursiva” a la realización semiótica que articula la vida de los signos en el ámbito de un mundo estructurado como lenguaje. Ello tiene una incidencia capital para comprender la relación entre política y lenguaje en las distintas etapas de conformación del pensamiento filosófico y social, en general, y particular para los análisis histórico-culturales específicos, como los encarados por Roig sobre las “formas discursivas” que rigen la imaginación letrada sudamericana de la primera mitad del siglo XIX. Ello es manifiesto, por caso, con respecto a la cuestión pragmática del empleo del castellano en América, y su legitimación por parte de los distintos sectores sociales en que se distribuye la masa de hablantes. Pues se trata “no tanto de estudiar el desarrollo histórico del castellano en América, como el de las políticas de lenguaje movilizadas” (Roig [1991], 2008: 31).

El castellano imperial que se impuso a las colonias americanas a partir de las reformas borbónicas, desplazó a las universidades misionales que enseñaban las lenguas indígenas de mayor difusión —quichua y guaraní—, y se propuso homogenizar lingüísticamente una plebe aborígen y urbana propensa a la pro-

testa y al tumulto. Para contener ese fermento social y cultural indócil se sirvió de la autoridad preceptiva que descendía de las universidades Reales. La segunda mitad del siglo XVIII experimenta el despertar de la conciencia ilustrada y el declive del clima cultural y político del barroco. En este contexto se opera una gramaticalización normativa de la lengua castellana destinada a servir de vehículo de mayor control de los sistemas de explotación de las colonias, reformulando las condiciones de vasallaje de las poblaciones nativas. Bajo esta atmósfera iluminista, surge en intelectuales como el ecuatoriano Eugenio de Santa Cruz y Espejo (1747–1795), la apelación al término “semiótica”, inspirándose en el léxico del discurso médico hipocrático. Pero ya en el período independentista y de construcción nacional se opera una nueva mutación en el orden de representación de las políticas del discurso. En este marco de movimientos insurgentes republicanos, las políticas del lenguaje se reorientan por pretensiones revolucionarias de liberación cultural, activando una voluntad semiótica de emancipación. Los jóvenes románticos rioplatenses, protagonista de la nueva oleada de construcción republicana que sucede a los patriotas revolucionarios, no harán más que extender el movimiento independentista y su lógica de voluntad instituyente a la “emancipación mental”, o sea a la autonomía del lenguaje y la cultura.

Cuando el joven Sarmiento, exiliado en Santiago de Chile, polemizaba filológicamente a través de las páginas de *El Mercurio*, invocaba la necesidad de construir —“constituir”, en el horizonte léxico de la época— una república que incluyera lingüísticamente a los sectores populares. Según Arturo Roig, lo “verdaderamente valioso de esta polémica es que en ella aparece claramente la lucha entre el espíritu ecléctico y el socialista romántico”, por lo que la “violencia de Sarmiento contra la postura ecléctica y la pasión con que declara haber sido y que siempre será ‘eternamente socialista’ explica la aureola anárquica que se le formó en esa época” (Roig, 1960–61: 166–167).

Esa disputa contra la intelectualidad ilustrada del período de las luchas de independencia, estéticamente neoclásica, rompe la separación entre habla culta y académica, o “pura”, y habla vulgar y plebeya, o “impura”, y se encamina a justificar sintácticamente el discurso que Sarmiento denomina “mestizo”. Era a su modo un ideal democrático romántico de integración cívica, expresado en términos de una legitimación de las formas de comunicación coloquial popular. Ello muestra la presencia de una concepción “pragmática” —como la conceptuamos hoy— que también era

compartida por el joven Alberdi en su *Fragmento preliminar al estudio del derecho* (1837), y en otros escritos del periodo. Ahora bien, en los jóvenes Sarmiento y Alberdi no había sin más un grosero repudio a la literatura española del Siglo de Oro, sino más bien un rechazo a su imposición como norma culta por parte de los sectores ilustrados americanos, que la elevaban verticalmente a canon y preceptiva inapelable de habla y escritura correcta.

Hay que esperar hasta el juvenilismo romántico del joven Sarmiento —y en menor medida de Alberdi—, para que la exaltación programática de la voluntad de autoafirmación semiótica redefina un proyecto de emancipación cultural. Su primera manifestación incluye la legitimación de las variantes lingüísticas americanas en forma de conatos de reformismo gramatical. Su pico polémico se corona con la escritura política del ensayismo filosófico-social, cuyo producto textual paradigmático es decididamente el *Facundo*. De ahí que el ensayismo social resulte indisoluble del contexto romántico de “emancipación mental” americanista, que es semiótica y lingüística al tiempo que filosófica. Lo cierto es que tempranamente Arturo Roig había reparado en la densidad filosófica del *Facundo*, prolongándose luego en numerosos estudios (Oviedo, 2009). Nuestro filósofo había aseverado que el “*Facundo* es un texto filosófico”, y llegaba a afirmar, explícitamente con el filósofo argentino Luis Juan Guerrero, que “el *Facundo* es, pues, a la vez diagnosis y autognosis y solamente es lo primero porque es lo segundo” (Roig, 1970: 94).

Sin embargo, lejos está Arturo Roig de cultivar una celebración incauta de la figura de Sarmiento. Antes bien, su lectura canónica del *Facundo* no le impide mostrarse sumamente crítico con las responsabilidades políticas de violencia, persecución y aun exterminio que caben imputar a su autor en la historia argentina, en acciones y decisiones implicadas por las guerras civiles que comprenden gran parte del siglo XIX en la Argentina. Si quisiéramos obtener una imagen de la valoración general que Arturo Roig tiene sobre Sarmiento, podríamos recurrir a una consideración que hace en *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, cuando advierte que “Sarmiento, que como pocos argentinos de su época alcanzó una clara comprensión de la misión social del escritor, que inauguró en su tierra, junto con Alberdi, la profesión del intelectual comprometido y que expresó uno de los momentos más vigorosos de conciencia histórica del siglo XIX, no pudo trascender los límites de una autoafirmación transida de contradicciones y de violencia” (Roig [1981], 2009: 271).

Arturo Roig muestra que no es casual que la problemática de una “filosofía americana” apareciera dentro de la búsqueda de un “discurso propio”, pero tampoco lo es que el “americanismo literario”² confluyera, en particular en Sarmiento, en un proyecto cultural que no era ajeno a aquella filosofía, aun cuando fuera manifestada a través de diferentes símbolos expresivos, precisamente propios del ensayo. Esta clave de lectura nos invita a recorrer cronológicamente algunos de los estudios roigianos donde los vínculos entre americanismo filosófico y americanismo literario son expuestos en el modo en que conviven activamente al interior del proyecto romántico liberal. Pues dichas conexiones dan lugar a una comprensión del horizonte empírico-trascendental de las condiciones histórico-discursivas de posibilidad del ensayismo social argentino y latinoamericano del siglo XIX.

ENSAYO Y EMANCIPACIÓN: ARTURO ROIG Y LA LECTURA FILOSÓFICO-SEMIÓTICA DEL *FACUNDO* DE SARMIENTO

Arturo Roig ha emprendido análisis filosóficos, histórico-sociológicos y semiótico-textuales sobre el *Facundo*. Su clave de lectura del texto procura exhibir siempre las políticas del discurso y las categorías sociales que movilizan el escrito de Sarmiento en la praxis histórica concreta, más allá de toda inmanencia estética.³

2 “Sin duda —escribe Arturo Ardao—, el acento va puesto en las bellas letras, y dentro de éstas, en la poesía, vista siempre, pero más en ciertas épocas y lugares, como quintaesencia de lo literario, del mismo modo que ha ocurrido con la metafísica respecto a lo filosófico. Pero no sólo, por supuesto, la poesía, sino el conjunto de las bellas letras, resultaron largamente sobrepasadas en la noción que de ‘literatura americana’ manejó en todo tiempo el llamado americanismo literario. De ahí que, tanto como de emancipación literaria se hablase —para referirse indistintamente a lo mismo— de emancipación del espíritu o del pensamiento, de emancipación intelectual o mental: lo que más tarde se iba a llamar emancipación (o independencia, o autonomía) cultural, o de la cultura, con diversos sectores más o menos particularizados” (Ardao, 1987: 10–11).

3 Arturo Roig afirma que “la pregunta por el modo de construcción de las categorías sociales nos da la clave para captar el modo como lo estético se inserta en la realidad y hasta qué punto resulta absurdo intentar análisis estético-literarios dejando de la lado la dialéctica que rige aquella inserción”. “El *Facundo* —dice siempre Roig—, más que otros de los libros de nuestra tradición literaria, tiene el indiscutible mérito de impedir esteticismos, o de reducirlos a silencio con su sola relectura, así como ha reducido a silencio, por su vaciedad, las lecturas que intentan enfrentarlo desde el trivial campo de los ‘errores históricos’. Otro tanto ocurre con aquellos que cree que es factible aproximar al *Facundo* con instrumentos semiológicos y hacer análisis no menos asépticos que los que nos han dejado los esteticistas. En efecto,

Otra constante de su aproximación crítica ha sido no perder de vista que se hallaba ante la fuerza semántico-política inherente al género ensayístico en la cultura intelectual latinoamericana.⁴ Liliana Weinberg valora esta potencia discursiva de apertura y horizonte instituida en el campo semántico del ensayo —tan determinante en la historia del pensamiento latinoamericano—, por su potencia hermenéutica configuradora de mundos alternativos. Pues, nos dice, “la lectura del texto proyecta un mundo, un halo de sentido”, el cual “hace participar de una nueva experiencia que la propia obra ha ayudado a generar”, con lo que, según Liliana Weinberg, se ha “pasado un umbral”: se ha “entrado en otro mundo gracias al texto” (Weinberg, 2004: 60–61).

En efecto, el ensayo romántico juvenilista presente en la escritura de Sarmiento supo configurar y proyectar un mundo: el de la América culturalmente emancipada. Arturo Roig ha mostrado que el *Facundo* —precisamente uno de los textos fundacionales de la tradición ensayística latinoamericana (Vitier, 1945)—, pertenece todavía a la primera etapa romántica, la del nacionalismo continentalista que, en conjunción o cercanía con el utopismo de Alberdi, todavía representa el anhelo de un programa de americanismo integrado. Empero, Roig descubre en el texto de Sarmiento un estado de tensión hermenéutica interna. Bajo esta luz, “el *Facundo* es como un dios Jano que está mirando hacia dos etapas del desarrollo del pensamiento liberal: el de emergencia y el de consolidación, haciendo concesiones, que no tenemos por qué no aceptar como francas, más negándolas luego en favor de un espíritu de dominio, que acabaría siendo el de las oligarquías a fines del interregno” (Roig, 1980: 77).

la elaboración, de las categorías sociales en Sarmiento no se resuelve en la pretensión de llevar a cabo una construcción en un nivel puramente semiológico, si es que tal ‘pureza’ es posible, sino que se apoya en una voluntad de construcción de tipo político, por donde se cuele la arbitrariedad, riesgo que nos pone de modo vivo ante la radical historicidad desde la cual ha sido elaborado el discurso” (Roig, 1989: 266–267).

4 Sobre la centralidad de esta forma discursiva para la cultura latinoamericana, Horacio Cerutti Guldberg supo acotar que, bajo el supuesto de que “el ensayo no produce ningún tipo de conocimiento pertinente sobre la realidad, nos quedamos sencillamente sin conocimiento de la realidad de Nuestra América, habida cuenta de que un porcentaje sustancial, por no decir la totalidad, de nuestra producción es ensayística” (Cerutti, 1993: 13).

La duplicidad histórico-ideológica del discurso liberal revela la contradicción que lo atraviesa, resultado de su postrer integración al proyecto de modernización capitalista que propugnan. Pues si en principio se reconoce la vida cultural americana en su especificidad intransferible —en actitud paternalista—, posteriormente su entidad es denegada, por efecto de su incorporación a los intereses del imperialismo. Esta contradicción que se despliega entre la ruptura del pacto colonial y la reconstitución del pacto neocolonial, conducirá a la élite liberal letrada, finalmente, al fracaso. En Sarmiento, muestra Roig, ello se manifiesta en el abandono del americanismo problemático del *Facundo*, por una adopción del modelo norteamericano. Cercano al cambio histórico del ochenta, los jóvenes románticos democráticos terminaron favoreciendo el proyecto común del Estado liberal-oligárquico burgués. Ese hecho señala el agotamiento efectivo del proyecto romántico del reconocimiento de las autonomías culturales nacionales, esta vez a favor de un republicanismo elitista, pues desde dicha plataforma se propiciará un nacionalismo impuesto formalmente “de arriba”. Lo cierto es que ya la Primera Independencia se mostró para los liberales románticos hispanoamericanos “como un hecho de dos caras: una positiva, conforme con la cual se pensaba en que aquélla había logrado sus objetivos, la separación de España y el fin del coloniaje; la otra, negativa, de acuerdo con la cual se miraba la gesta independentista como un hecho épico y heroico, pero, a su vez, como un fracaso” (Roig, 1984 a: 17).

En su “lectura filosófica del siglo XIX”, Arturo Roig se pregunta por los “límites” temporales que pueden ser fijados desde el concepto de “mayor densidad histórica” del pensamiento, el cual daría una idea de comienzo y término secular más allá de las coordenadas de la cronología historiográfica. La “densidad histórica” hace a los escritores comprometidos representativos de su “siglo”. A la luz de lo dicho hasta aquí, no deja de ser significativo que en este marco de referencia, Arturo Roig mencione en primer lugar a Sarmiento. Considera, conforme a su perspectiva metodológica, que en los grandes escritores decimonónicos se pone de manifiesto, directa o indirectamente, la totalidad discursiva de una época. El pensamiento de estos escritores es “rico” en la acepción de que ellos encarnan una “plurivocidad discursiva”, pues hallan en él expresión, aunque oblicua o intermitida, los sectores sociales subalternos. Esa presencia semiótica de voces silenciosas o reformuladas en un discurso dominante, es precisamente la condición que les confiere esa dimensión de pluralidad semántica en relación a su inherente densidad discursiva.

La categoría interpretativa que Roig denomina “momento de densidad discursiva”, presenta dos aspectos. El primero concierne al tema del “reconocimiento”, en tanto auto-reconocimiento del escritor mismo y hetero-reconocimiento de la totalidad social. El segundo aspecto se refiere a la “voluntad de fundamentación” que, tanto a nivel práctico como teórico, justifica ese discurso, y por tanto lo conecta con las formas vivas de la experiencia histórica. En consecuencia, el pensamiento de los escritores románticos ensayísticos, no puede valorarse sin tener en cuenta la idea de nación y los proyectos estatales que pretendieron realizarla. Lo que exige en primer término identificar su marca contextual originaria: el problema de las guerras civiles. Ellas mostraron la aparición de otro sujeto histórico que, aunque de modo inorgánico y espontáneo, vino a amenazar los proyectos de unidad política que habían soñado los libertadores desde un código iluminista. Ante el surgimiento —y la insurgencia— de las “montoneras”, de las diversas formas de bandidaje social y de los alzamientos campesinos, los hombres cultos de las ciudades sólo vieron “anarquía”, y en el caso de Sarmiento, una “guerra social”. Según Arturo Roig, los representantes de las clases cultas ciudadanas, fueran liberales o conservadores, elaboraron un proyecto de Estado que había de ser movilizado contra aquella “nación” bárbara. En fin, un Estado armado que moderniza la sociedad a través de la violencia bélica “de arriba”. Este dispositivo bélico-político, en cuanto proyecto ideológico de las clases propietarias, si bien procedía de una herencia revolucionaria de la Ilustración, admitía una representación legitimante romántica. Pues la dualidad Nación-Estado se presentó como una relación conflictiva y como una lucha de contrarios, precisamente una visión “dialéctica”, que era uno de los modos románticos, filosófico-históricos, de comprensión de la realidad en general, y de la temporalidad mundial y local en particular.

Los grandes cortes de sentido histórico del siglo XIX acontecieron entre dos momentos, el de la quiebra del “colonialismo clásico” y el de los inicios del “imperialismo”, que así se balancea en aquella especie de “interregno”, según el esquema de legibilidad temporal propuesto por Roig. Si el espacio de acontecer histórico que define el “interregno” conforma a su vez el contexto de aparición del ensayismo social en íntima conexión con el discurso filosófico-historicista, esta relación, explica Arturo Roig, “se expresó en los escritores nucleares del siglo XIX, en el estilo mismo del discurso dentro del cual la filosofía jugaba su papel epistémico”, pues ese “estilo se organizó en general sobre las pautas

expresivas del ensayo”. Aquí “ensayo” connota un conjunto de formas de mensaje alternativas respecto de las tradicionalmente vigentes. Por ello, estas nuevas expresividades consisten en “un ‘espíritu ensayístico’, reflejo directo del gran ensayo que significó el proceso de ordenamiento dentro del cual se intentaba lograr la solución de la contradicción entre la realidad nacional y el proyecto de estado”; a tal grado que cuando “el ‘ensayo’ entró en las preceptivas literarias, como uno de los tantos ‘géneros’, dejó de ser ‘ensayo’ en el sentido indicado o perdió por lo menos buena parte de su valor y fuerza como forma alternativa de mensaje o fue, si se quiere, una ‘forma alternativa’ codificada”. Si bien, dice siempre Roig, cuando “este espíritu reinó con entera libertad produjo obras que quedaron definitivamente fuera de toda preceptiva, tal el caso de *Facundo* de Sarmiento” (Roig, 1984 b: 164).

Desde este punto de vista, el “espíritu de ensayo” a su vez generó un “ensayo del ensayo”. Así quedan establecidas las condiciones de lectura fundamentales para comprender el clásico texto sarmientino. Los “grandes escritores” que dieron la “mayor densidad discursiva, vieron claramente que era necesario aprender a ‘leer’ una realidad cifrada que se ofrecía con nuevos signos”, y comprendieron con ello que era necesario construir un tipo de discurso que respondiera a ese universo significativo, para muchos caótico. Se constituye así una primera “semiótica” y su correspondiente “filosofía del lenguaje”, que ofrecía la expresividad teórica indispensable para la elaboración de un tipo de discurso adecuado a un nuevo horizonte epocal. Precisamente en su estudio “El siglo XIX latinoamericano y las nuevas formas discursivas”, Arturo Roig se pregunta por los límites “que marcan el comienzo y el fin de la época a la que concedemos unidad secular.” Nuestro filósofo insiste en la necesidad de establecer la diferencia entre “siglo cronológico” y “siglo cultural”. Desde estas coordenadas de referencia, Arturo Roig se pregunta por las “formas discursivas epocales” (Roig, 1991).

Así pues, la “riqueza discursiva” de los grandes escritores se pone de manifiesto por el hecho de que en sus textos se hace presente, de manera directa o indirecta, “la totalidad discursiva de la época”. Y por ello operan como puntos de referencia que indican el momento de “mayor densidad histórica” del siglo cultural. Por ello este enfoque requiere superar una noción limitada de textualidad o de análisis textual. El cambio de perspectiva sobre el suelo textual de la tradición decimonónica latinoamericana se dirige a exponer la operatoria de una “política discursiva”. En este contexto de producción, Arturo Roig se detiene sobre la importancia

de la expansión de la prensa masiva y periódica en el siglo XIX, que favoreció la tendencia romántica a expresar la vida cotidiana, fruto de lo cual es la literatura costumbrista. Esa importancia del periodismo, que en la época se lo conocía como “diarismo”, define precisamente los límites seculares medidos por su desarrollo histórico. Este proceso acompaña el despliegue de una literatura americana y de un nacionalismo culturalista o “americanismo” literario.

Ahora bien, Arturo Roig repara en el hecho de que este fenómeno del “diarismo”, vale decir, de la creciente intensificación de la presencia de la prensa periódica a partir de 1830 y hasta 1870 aproximadamente, conformaba, debido a su carácter de crítica y opinión, un “periodismo de ensayo”. El status naciente del “periodismo de ideas” es correlativo a la formación de una esfera de opinión pública burguesa que, en esta etapa social, todavía no está sometida a la lógica de la gran prensa de masas. Las élites dominantes carecen aún de un proyecto ideológico homogéneo y precisamente Sarmiento es quien cuenta con el plan de la “educación popular” como estrategia de consolidación de una hegemonía cultural y civil con ciertas perspectivas de éxito. Y es en el seno del “periodismo de ensayo” que tiene su desarrollo el subgénero del “folletín”, la forma bajo la que cobró vida precisamente el *Facundo* sarmientino. Este texto comporta la aparición “una forma discursiva nueva y propia”. Claro que decir que el texto de Sarmiento señala el surgimiento de una forma discursiva nueva y propia, implica otorgar al *Facundo*, y por este medio al espíritu ensayístico, un puesto fundamental en el siglo cultural decimonónico, precisamente en consideración de su “densidad discursiva”. Esta densidad discursiva admite dos planos de referencia, el de los contenidos y el de la forma.

Cuando Roig se ocupa de la forma, contrapone el ensayo al “tratado” doctoral que, según la tradición de sentar doctrina, reúne y agota todos los aspectos sistemáticamente abordados de un sector de la realidad, partiendo de los esenciales y remontándose hasta los aparentemente más secundarios o remotos. Ello no quiere decir que el “ensayo” carezca de objetividad. Antes bien, se rige por un parámetro distinto al de la objetividad doctrinal. El ensayo, subjetivista pero no intimista, centrado en el yo a la vez que volcado al retrato espontáneo del mundo, se realiza a mano alzada, a la manera de los apuntes de viaje, y desde ya, con la transitoriedad y fugacidad propia del diarismo. Su tono era necesariamente escoliasta, comentarista e impresionista. Como se señalado con acierto, posee una dimensión semiótico-pragmática

“gestual”.⁵ Ello conforma la impronta fisiognómica del *Facundo* que, estilizando el costumbrismo, supera dialécticamente la mera descripción curiosa o pintoresca, para abrirle paso a la expresividad de los múltiples sujetos sociales que cobran vida a partir de su inserción significadora en la trama de la sociedad real. Sarmiento compone así un cuadro vivaz no sólo en sus coloraciones cotidianas, sino en las capas semánticas de los núcleos sígnicos que remiten a los mensajes ideológicos y las representaciones simbólicas de los distintos grupos sociales en pugna. De ahí que, en el fondo, lo que hace Sarmiento como gran escritor social es dar curso a una nueva racionalidad discursiva. Una nueva simbólica que ya no se asienta sobre el universalismo abstracto del liberalismo iluminista —que aún respiraban los unitarios argentinos—, sino más bien sobre el mundo de la cultura tomado como el prisma de un vasto fenómeno semiótico.

Una nueva fuerza vital retórica, entonces, despojada ya del canon neoclásico, y más eficaz en su apertura a la realidad lingüística de su tiempo, hace que el puro “buen gusto” ceda su puesto a una técnica literaria de comunicación que se hacía efectiva en el contexto pragmático de la totalidad discursiva de la época. Al cabo, se trata de la invención de una retórica ensayística americana. Esta retórica viviente e historicada cobrará en Simón Rodríguez un espíritu verbal, de conversación, incluso más intenso aunque menos refinado que en Sarmiento, según aprecia Arturo Roig. Pero ello dejaba expuesto hasta qué punto el ensayo obligaba al filósofo romántico a entablar un vínculo más próximo con la experiencia del lenguaje oral. Estrategia retórica que, en último término, requiere una teoría de la palabra y de los signos en su constitución semiótica, para acreditarse como genuina y fecunda reflexión. Una retórica, en fin, que solicita servicios a la filosofía. De esa solicitud reflexiva y aun ontológica surge la “semiótica americana”. El propio Arturo Roig proseguirá la reconstrucción historiográfica de este programa de la semiótica americana, dan-

5 “En escenarios históricos particularmente densos —propone Adriana Arpini—, en los que se operan cambios sociales significativos, que conllevan modificaciones sustanciales de los patrones valorativos vigentes, se patentiza la necesidad de incorporar áreas expresivas, como la gestualidad, que modifican la jerarquía de un tipo de racionalidad comunicada por la palabra y que trascienden la lingüística del texto. El ensayo es una forma discursiva adecuada para comunicar mensajes urgidos por la necesidad de introducir formas axiológicas diferentes y traducir discursivamente el gesto. Tales formas discursivas podrían ser llamadas ensayos gestuales” (Arpini, 2003: 95).

do cumplimiento a este quehacer con sus lecturas de Andrés Bello, además de Sarmiento (Roig, 1982).

Conforme a esta lectura filosófica del siglo XIX, cuando Roig se propone auscultar la raíz del hecho romántico tal como se manifiesta en el *Facundo*, constata que Sarmiento comprende la experiencia histórica de lo social, vivido y visto como conflictividad y como encuentro donde los valores paradigmáticos de lo “bajo” y de lo “sublime” tienden a igualarse. El protagonismo de los signos vivos se encuentra tanto en el “hombre de frac”, como en el “hombre de chiripá”. Se trata pues de símbolos del desencuentro social, que para Sarmiento era a su vez un desencuentro de culturas que desplegaban el drama de su enfrentamiento en el “paisaje”, o sea, en el espacio asumido como territorio que opera como eje desde el cual se puede explicar a todos los actores que se mueven en el “gran escenario de la lucha”. Sin embargo, según Roig, el determinismo histórico que explicaría a *Facundo* como personaje, no explicaría a Sarmiento, cuya presencia como personaje dentro de su propia obra resulta innegable. Hay que buscar esa presencia, más bien, en el conflicto antropológico-histórico que los encuentra implicados como actores de un drama agonístico. Un drama de la historia que aún no finaliza. Según Roig, así “quedan explicados ambos desde una nueva comprensión de la realidad humana, que ha dejado de ser política, al modo de los ilustrados, para pasar a ser social”, pero donde es “el hecho social, la ‘guerra social’, como lo llamó el propio Sarmiento, lo que nos aproxima a lo que podría ser el ‘eje’ de esta visión romántica” (Roig, 1991: 164).

Con lo último advertimos que la “semiótica” del *Facundo* conforma un capítulo dentro del vasto texto de la guerra civil argentina y americana que está en curso. El *Facundo* es, pues, un texto de guerra. Ulteriormente a este dato bélico-político es que Arturo Roig se encamina a determinar el encuadre semiótico que el joven Sarmiento ejecuta intuitivamente. Respecto a la relación del texto de Sarmiento con los orígenes de la semiótica en América Latina —en tanto Arturo Roig lo considera, junto a Simón Rodríguez, un precursor de una teoría del discurso latinoamericana— nuestro filósofo estima que la realidad social, como hecho conflictivo, se pone de manifiesto en un complejo mundo de contrarios, de oposiciones semánticas, pero donde a su vez estos contrarios se expresan a través de sus símbolos, si no son directamente símbolos. Pues Sarmiento presenta al hombre del desierto desde el punto de vista de los signos que ese sujeto, en medio de su ignorancia, lee y descifra. Con ello la barbarie se tematiza como un grado y

nivel de cultura signica que anuncia, desde un punto de vista en cierto modo evolutivo y genérico, otros niveles superiores, entre ellos, aquél en el que se encuentra el propio Sarmiento como representante de la cultura de la “ciudad letrada”, para decirlo de manera ya clásica con Ángel Rama, incluyendo su dualidad discursivo-histórica.⁶

Arturo Roig muestra que el único discurso que resulta francamente “eludido” en el *Facundo* es el de la población indígena mapuche, rebajada a una etapa casi pre-humana, la del “salvajismo”, posición que ha de legitimar la represión e inclusive el exterminio de esas poblaciones americanas. Pero el discurso de la barbarie se encuentra aludido e incorporado dentro del sistema de discursos referidos. Lo cual supone abrir el discurso a otros lenguajes existentes, y a la vez, frente al discurso de la “ciencia”, asimilar una forma de saber pre-científico. *Facundo* Quiroga vive, en el cuadro representado por Sarmiento, entre la “barbarie” y el “salvajismo”, como un ser que se encuentra en un estado de pérdida de humanidad, pero donde a su vez la “barbarie” es un lenguaje que posee formas de lectura que le son propias, y que han codificado la naturaleza. Según esta hipótesis de lectura —que halla correspondencia con otra hipótesis cultural del crítico chileno Julio Ramos (Ramos, [1989]: 2003: 43)—, ese tipo humano, que de alguna manera se reproduce en todo campesino, es un hombre que posee un cierto grado de “ciencia”, y desde este saber espontáneo, una especial capacidad de leer y descifrar. Pues bien: es el género ensayístico el que analógicamente⁷ “lee y descifra” la realidad americana.

6 “Visualizamos —dice Ángel Rama— dos entidades diferentes que, como el signo lingüístico, están unidas, más que arbitrariamente, forzosa y obligadamente. Una no puede existir sin la otra, pero su naturaleza y funciones son diferentes como lo son los componentes del signo. Mientras que la ciudad letrada actúa preferentemente en el campo de las significaciones y aun las autonomiza en un sistema, la ciudad real trabaja más cómodamente en el campo de los significantes y aun los segrega de los encadenamientos lógico-gramaticales”. (Rama [1984], 1998: 40).

7 Con Mauricio Beuchot, estimamos que la “hermenéutica analógica” es un instrumento metodológico adecuado, por su restauración del arte de la retórica, para la comprensión del género ensayístico y su textualidad pragmático-semiótica, por más que el filósofo mexicano la piense en primer término en clave de antropología filosófica y ontología del habla. En uno de sus libros más importantes, Beuchot concibe su aporte como parte o variante de la ontología hermenéutica, “por virtud de la noción misma de interpretación analógica, de lectura proporcional y equilibradora del sentido literal y del sentido alegórico o simbólico”. Con ello vemos desde el inicio que la alego-

En su conferencia “El discurso civilizatorio en Sarmiento y Alberdi” —dictada en la cátedra Alberdi–Sarmiento de la Universidad Autónoma de México en 1989 (Roig [1989], 1993)—, nuestro filósofo advierte que Sarmiento no es sólo un constructor de la nacionalidad civil, sino un constructor de discurso. Roig indaga entonces el régimen de categorías que estructuran en Sarmiento el universo lingüístico epocal del siglo XIX que su propia retórica flexiona y articula en sus efectos semántico–históricos y político–discursivos. Roig encuentra que el léxico conceptual de la civilización no meramente vela un proyecto de poder, sino que constituye un horizonte discursivo de comprensión del mundo y aun de representación del tiempo histórico. Pues la propia contradicción antropológica entre Civilización y Barbarie es expresada también como contradicción entre los regímenes temporales de lo “viejo” y lo “nuevo”. Sarmiento exhibe una tensión dialéctica que aunque las contraponga como formas histórico–evolutivas unilaterales, les confiere a sus categorías de fundamentales de temporalidad un status de horizontes de posibilidades y “conexiones de sentido”. Son campos de experiencia del tiempo histórico que aún no se extinguen ni nacen del todo. Sobre el cuadro de esta singular dialéctica semántica, la idea de la barbarie es construida por Sarmiento sobre el trasfondo de la imagen del “feudalismo”, que también era una invención suya.

Pues con la categoría de “feudalismo”, Sarmiento agrupa una serie de elementos dispersos que proceden de zonas de experiencia diferenciadas y aún inconexas, que iban desde las costumbres de la vida rural hasta los remanentes aristocráticos del poder colonial. Comprímian con un solo término un conjunto de formas de vida que de otro modo obligarían a un análisis de la particularidad que Sarmiento no estaba dispuesto a conceder. Por ello su concepto del feudalismo es tan forzado y arbitrario, que comprende en él rasgos que para el pensamiento europeo son precisamente sus contrarios, tales como el jacobinismo y la ausencia de sociabilidad. Sin embargo, se desprende de esta consideración de Arturo Roig que esa articulación categorial de la barbarie en el feudalismo, donde finalmente será absorbida, prueba aún más

ricidad y la metafóricidad son repotenciadas ontológicamente, en tal modo que el empleo de las figuras de estilo se fundamentan por su función semántico–trascendental en la apertura de sentido del mundo, y por su función performativo–suasoria en la mediación discursiva de la praxis ético–política, pues se “trata de una verdad y una racionalidad trópicas: la de la verosimilitud y la de lo razonable” (Beuchot, 2004: 125).

su centralidad en el “régimen axiológico” sarmientino, que es correlative a su régimen “romántico” de representación semiótica. Por consiguiente “el *Facundo*”, advierte Arturo Roig, “se organiza sobre grados y niveles diversos de cultura signíca”, donde “la ‘barbarie’ es un lenguaje enfrentado con otro, la ‘civilización’, como formas encontradas y antagónicas de semiosis”, y en el cual, por ejemplo, “el chiripá del hombre de campo y el frac del cajetilla de las ciudades eran, más que uso tradicional en un caso o moda en el otro, expresiones signícas que nos hablan dentro de un universo organizado como una compleja simbólica”, ya que “una ‘voluntad de símbolo’ da cohesión a todo el texto, más allá de las contradicciones sobre las que se organiza interiormente” (Roig, 1994: 139).

La escritura política de Sarmiento se inscribe plenamente en lo que posteriormente Arturo Roig llamó el “a priori epocal” de la Revolución. Por ello, el diarismo y el ensayo son las formas discursivas más próximas a un mundo en movimiento, “dialéctico”, que padece la alteración dinámica de las cosas y la renovación utópica de la vida. Esa dialéctica viva es producto de la doble revolución de la que hablaba Alberdi, la nacional y política del año 10, y la humana y social de la modernidad que principia con el renacimiento. La movilidad del tiempo revolucionario cobra expresividad estilística en la publicación periódica, en el “diarismo”, su forma discursiva pragmáticamente más adecuada. El diarismo ensayístico, en consecuencia, tiende a ser directamente un acto de habla y una escritura “auroral”, donadora de vida. Pues Sarmiento concibe a la filosofía como una “ciencia de la vida”. Semejante vitalismo o proto–vitalismo romántico implicaba instaurar un tipo de pensamiento atenido a las circunstancias nativas en que se origina la cultura. En el marco de esta “filosofía de la vida” es que Sarmiento acuña su teoría intuitiva del lenguaje. Por ello se autodefinía como socialista, en el sentido romántico francés y saintsimoniano que podía tener en el diccionario que sedimentaba el horizonte semántico–lexicográfico de la época. Pero lo que subraya Arturo Roig es que el ensayismo de Sarmiento se preguntaba por las hablas “dentro de los marcos de una pragmática y en íntima relación con el valor comunicativo del lenguaje, con la pretensión de alcanzar niveles fuertes de performatividad” (Roig, 2001: 25).

Con ello Sarmiento colocaba, sin saberlo, las bases de la filosofía americana en un horizonte de comprensión semiótica que por medio de las polémicas contra el casticismo y la gramaticalización española tradicionalista, en rigor, expresaba el enfrentamiento de

una generación plenamente consciente de que el punto de partida histórico de la nacionalidad americana había sido revolucionario. Y que ese proceso revolucionario permanecía inacabado. En este sentido, los jóvenes románticos liberales se hallaban motivados por una “Segunda independencia” que debía “ser alcanzada mediante la quiebra del horizonte de decibilidad imperante, en otras palabras, del régimen de códigos de lo dicho y lo no dicho.” Como correlato de esta intuición conductora, Sarmiento postula un habla “mestiza” por oposición a la “castiza”, y la consiguiente valoración del *habla* coloquial popular frente la lengua culta y preceptiva. Roig advierte, a propósito de ello, que en el siglo XX, particularmente de la mano de un Heidegger cuyo giro innominado al ser ha ontologizado el plano profundo de la lengua en desmedro del nivel comunicativo del habla socializada, esta apreciación de la vida política de los signos adquiere nueva luz, por la necesidad del retorno a una “semiótica latinoamericana”. Frente al ser que nos dirige la palabra, Arturo Roig, sin mutilar la densidad ontológica insoslayable que comporta toda tematización del acontecer de la vida de la lengua —pero a la vez sin recaer en un esencialismo de la voz y la escucha—, se conduce a un retorno de lo que llama un “decir de hablas”.

Y sin embargo, creemos que ese decir hablante requiere de una reapertura de la escucha. Por ello estimamos que la semiótica filosófica de Arturo Roig, centrada en la tematización del “decir de hablas” de las tradiciones lingüísticas del continente —incluidas las múltiples hablas de los pueblos originarios—, constituye una clave privilegiada de acceso a la cuestión de la identidad latinoamericana. Es un programa que se ajusta bien a una consigna de trabajo también propuesta en su momento por Horacio Cerutti Guldberg, cuando sostuvo que la “categoría de identidad merece una resemantización no deshistorizante para ser eficaz en nuestros debates de hoy” (Cerutti, 1996: 25). Pues se trata de la tematización de una construcción identitaria latinoamericana que no puede sustraerse a una dialéctica de la unidad en la pluralidad múltiple, esto es, de la mediación de las manifestaciones simbólicas de sus formas de vida. Si es que tampoco se equivoca Mario Magallón Anaya, cuando consigna que la “diversidad humana, de las sociedades y de las culturas no significa en la filosofía latinoamericana fragmentación, disolución, dispersión, caos, desorden, ahistoricidad” (Magallón, 2003: 118).

Ello se plantea también en relación a la dialéctica de los comienzos y recomienzos del filosofar latinoamericano. Arturo Roig había escrito en 1971 que las guerras de independencia, que

cobran fuerza en todo el continente en las primeras décadas del siglo XIX, fueron los primeros pasos del *ponerse para sí*, y de ese reconocimiento del *valor simplemente para sí* —raíz conativa y dialéctica del a priori antropológico americano— cuando “la presencia del neoclasicismo y la imagen de Grecia antigua como tierra de libertad en donde los ciudadanos supieron enfrentar la tiranía, es sin duda un factor ideológico altamente significativo en este proceso de ponerse para sí de las nacientes repúblicas americanas” (Roig, 1971: 11).

La América emancipada imaginó y proyectó su republicanismo revolucionario como un retorno de la Grecia ideal. La imaginación política romántica hibridará ese ideal emancipatorio con el agujijón romántico de lo local. Claro que la idealización iluminista y eurocéntrica de la antigüedad clásica —aún vigente en ciertos modelos académicos “normalistas” de las universidades latinoamericanas (Cerutti, 2001)—, es una representación de la modernidad que no ha consumido del todo su lámpara alumbradora del tiempo histórico. Entretanto aquél dialéctico “ponerse a sí mismo” del sujeto que se abre a la praxis de la liberación como un efecto inmanente de su cerciorarse de sí, profiere la decibilidad encarnada de un drama vital. Pues el horizonte regulativo de su utopía libertaria viene transido por un espacio trágico-agonístico de experiencias políticas.

Ahora bien, si Nuestra América ha de prestar oídos todavía al ideal griego clasicista —redimido en un nuevo humanismo de la liberación—, ¿no debería hacerlo trasponiendo la velación y el olvido de su discursividad mestiza pragmático-existencialmente originaria? ¿Implicaría ese giro analógico un modo de escucha de su propio barroco existencial, tensado por una temporalidad mestiza?⁸ ¿Supondría ello proferir un simbolismo tropológico del

8 “El barroco —escribe Mauricio Beuchot— es un tiempo eminentemente mestizo, en el que ya la cultura latinoamericana ni es puramente española ni es puramente indígena. Tiene rasgos compartidos de las dos. También, el barroco es altamente simbólico. Es un tiempo en el que se mezclan y se tocan la metáfora y la metonimia. Y eso es lo propio de la analogía, el juego de lo metafórico en funciones metonímicas y el juego de lo metonímico en funciones metafóricas. Ni pura metonimia, ni pura metáfora, sino, como un pliegue que se dobla y tiene recovecos, se unen y trabajan juntas metáfora y metonimia. No es, entonces, una paradigma de lo solo literal, ni tampoco de lo solo alegórico, sino de la conciliación de los dos, en una dialéctica que se desliza como un pliegue, al modo como lo supo ver Deleuze en su descripción del barroco, que se remonta sin cesar, como un símbolo” (Beuchot, 2003: 114–115).

Ser que anuncie, entre arcaicos murmullos polifónicos, una tierra de redención del Logos? ¿No recomenzaríamos ese *diálogo intercultural* con los griegos, precisamente, desde una Nueva *Retórica* americana, y por consiguiente, en procura de una *phrónesis* de la conducta al servicio de una *praxis* de liberación orientada a la realización de la solidaridad y la dignidad en nuestro suelo —en nuestro topos—, como fines en sí mismos?”

Son preguntas —o a lo sumo indicios— que tal vez contengan futuras claves de aproximación a la *antropología de la emergencia* de Arturo Roig. Interrogaciones que inciten a revisitar su obra —leerla, meditarla, inquirirla y aun releerla y reelaborarla críticamente—, como un acto libertario de política discursiva enunciado desde el locus del espacio de experiencia de la filosofía latinoamericana contemporánea. Y desde su horizonte de espera utópica.

9 Más allá del recorrido historiográfico de su libro *La retórica como pragmática y hermenéutica*, puede decirse que la operación filosófica fuerte que allí despliega Mauricio Beuchot estriba en restituir para nuestra propia experiencia cultural situada, la validez de la retórica aristotélica como paradigma clásico, en tanto éste apela al tipo de argumentación que toca al hombre total y concreto (Beuchot, 1998). Por cierto, esta restitución del corpus de la retórica clásica —y medieval— concierne a una antropología filosófica de intención ético-política fundada en el ideal de la *phrónesis*, pues la “retórica contribuye a educar en unos valores mínimos capaces de promover la búsqueda de niveles progresivos de justicia, solidaridad y equidad, la defensa y promoción de la dignidad humana, y el reconocimiento de todas las personas”, promoviendo “la responsabilidad juiciosa, que establece el horizonte axiológico con capacidad de invitar y guiar juiciosamente la acción”, en función de “las variables que contribuyen al crecimiento y desarrollo moral del ciudadano, donde se hace necesario incorporar elementos más emocionales y contextuales” (Beuchot y Arenas-Dolz, 2008: 257).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Ardao, Arturo, (1987). “Primera idea del americanismo literario”. En *La inteligencia latinoamericana*. División de Publicaciones y Extensiones de la Universidad de la República. Montevideo.

Arpini, Adriana, (2003). “Aportes metodológicos para una Historia de las Ideas Latinoamericanas”. En *Otros discursos. Estudios de Historia de las Ideas Latinoamericanas*, Universidad Nacional de Cuyo. Mendoza.

Beuchot, Mauricio, (1998). *La retórica como pragmática y hermenéutica*. Anthropos. Barcelona.

Beuchot, Mauricio, (2003). *Hermenéutica analógica y del umbral*. San Esteban, Aletheia. 34. Salamanca.

Beuchot, Mauricio, (2004). *Hermenéutica, analogía y símbolo*. Herder. México.

Beuchot, Mauricio y Francisco Arenas-Dolz, (2008). *Hermenéutica de la encrucijada. Analogía, retórica y filosofía*, (Epílogo de Gianni Vattimo). Anthropos. Barcelona.

Cerutti Guldberg, Horacio, (1993). “Hipótesis para una teoría del ensayo”. En AA.VV., *El ensayo en Nuestra América. Para una reconceptualización*. UNAM. México.

Cerutti Guldberg, Horacio, (1996). “La tradición latinoamericana de la categoría de ‘identidad’ y su posible valor teórico futuro”, en *Memoria comprometida*. Universidad Nacional Heredia. Costa Rica.

Cerutti Guldberg, Horacio, (2001). “La normalización filosófica y el problema de la filosofía iberoamericana en la primera mitad del siglo XX”. En *Experiencias en el Tiempo*. Red Utopía-jitanjáfora. Morelia.

Cerutti Guldberg, Horacio, (2009). *Filosofando y con el mazo dando*. Biblioteca Nueva-UNAM Madrid.

Gracia, Jorge E., (1989). “Roig y la función de la filosofía en América Latina”. En Rodríguez Lapuente, Manuel, y Horacio Cerutti Guldberg (comps.). *Arturo Andrés Roig, filósofo e historiador de las ideas*. Universidad de Guadalajara México.

Magallón Anaya, Mario, (2003). “Ideas sobre ensayo y utopía en América Latina”. En Cerutti Guldberg, Horacio y Mario Magallón Anaya. *Historia de las ideas latinoamericanas. ¿Disciplina fenecida?* Casa Juan Pablos, Universidad de la Ciudad de México. México.

Oviedo, Gerardo, (2009). "Arturo Andrés Roig, lector de Sarmiento". En Muñoz, Marisa y Patrice Vermeren (comps.). *Repensando el siglo XIX desde América Latina y Francia. Homenaje al filósofo Arturo Andrés Roig*. Colihue. Buenos Aires.

Pérez Zabala, Carlos, (2005). *Arturo A. Roig. La filosofía latinoamericana como compromiso*. ICALA, Río Cuarto.

Rama, Ángel, (1998) [1984]. *La ciudad letrada*. Arca. Montevideo.

Ramos, Julio, (2003) [1989]. "Saber del otro: escritura y oralidad en el *Facundo* de D. F. Sarmiento". En *Desencuentros de la modernidad en América Latina. Literatura y política en el siglo XIX*. Cuarto Propio. Santiago de Chile.

Roig, Arturo Andrés, (1960–1961). "Notas sobre el eclecticismo en Argentina". En *Revista de Historia Americana y Argentina*. 5–6. Mendoza.

Roig, Arturo Andrés, (1970). "Domingo Faustino Sarmiento y José Hernández". En *Revista de la Junta de Estudios Históricos de Mendoza*. T I. 6. Mendoza.

Roig, Arturo Andrés, (1971). "Acerca del comienzo de la filosofía americana". En *Revista de la Universidad de México*. Vol. XXV. 8. México.

Roig, Arturo Andrés, (1980). "Nacionalidades, nacionalidad y cultura en Nuestra América". En *Tareas*. 50. Panamá.

Roig, Arturo Andrés, (1982). *Andrés Bello y los orígenes de la semiótica en América Latina*. EDUC. Quito.

Roig, Arturo Andrés, (1984 a). *Bolivarismo y filosofía latinoamericana*. FLACSO. Quito.

Roig, Arturo Andrés, (1984 b). "Notas para una lectura filosófica del siglo XIX". En *Revista de Historia de América*. 98. México.

Roig, Arturo Andrés, (1986). "El siglo XIX latinoamericano y las nuevas formas discursivas". En *El Pensamiento latinoamericano del siglo XIX*. Instituto Panamericano de Geografía e Historia. México.

Roig, Arturo Andrés, (1987). "El discurso utópico y sus formas en la historia intelectual ecuatoriana". En *La utopía en el Ecuador*, (Estudio introductorio y selección de Arturo Roig). Biblioteca Básica del Pensamiento Ecuatoriano. Quito.

Roig, Arturo Andrés, (1989). "Barbarie y feudalismo en las páginas de *Facundo*". En AA.VV., *¿Algo más sobre Sarmiento?* Universidad Nacional de San Juan. San Juan.

Arturo Andrés, (1991). "El *Facundo* como anticipo de una teoría del discurso". En *Historia de las ideas, teoría del discurso y pensamiento latinoamericano*. Revista Análisis. Vol. XXVIII. 53–54. Bogotá.

Roig, Arturo Andrés, (1993) [1989] "El discurso civilizatorio en Sarmiento y Alberdi", en *Rostro y filosofía de América Latina*, Mendoza, Ediunc.

Roig, Arturo A., (1994). "Política y lenguaje en el surgimiento de los países latinoamericanos". En Arturo A. Roig (coord.), *El pensamiento social y político iberoamericano del siglo XIX*, (Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía). Trotta. Madrid.

Roig, Arturo Andrés, (1995). "Consideraciones sobre la metodología de la historia de las ideas". En Picotti C. Dina V., (comp.). *Pensar desde América. Vigencia y desafíos actuales*. Catálogos Buenos Aires.

Roig, Arturo Andrés. (2001). "La Filosofía Latinoamericana en sus orígenes. Lenguaje y dialéctica en los escritos chilenos de Alberdi y Sarmiento". En *Caminos de la filosofía latinoamericana*. CE-ELA–Universidad del Zulia. Maracaibo.

Roig, Arturo Andrés, (2008) [1991]. "Descubrimiento de América y encuentro de culturas". En *El pensamiento latinoamericano y su aventura*. Ediciones El Andariego. Buenos Aires.

Roig, Arturo A., (2009) [1981]. *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. Una Ventana. Buenos Aires.

Vermeren, Patrice, (2008). "Repensar el siglo XIX filosófico desde Arturo Andrés Roig". En Roig, Arturo Andrés. *Para una lectura filosófica de nuestro siglo XIX*. Universidad Nacional de Cuyo. Mendoza.

Vitier, Medardo, (1945). *Del ensayo americano*. FCE. México.

Weinberg, Liliana, *Umbral del ensayo*. (2004). UNAM. México.

Recibido: Octubre 2011.

Aceptado: Diciembre 2012.

Reseñas

Solar N° 7

Patrice Vermeren y Marisa Muñoz (Compiladores). Repensando el siglo XIX desde América Latina y Francia. Homenaje al filósofo Arturo Andrés Roig. Buenos Aires, Colihue, 2009; 815 Pp.

Carolina Lovón–Cueva

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Repensando el siglo XIX desde América Latina y Francia es un libro que rinde un homenaje al filósofo argentino Arturo Andrés Roig por su valor epistémico. Su aporte se justifica por tres razones esenciales. La primera razón está destinada a retomar la historia de la filosofía desde la perspectiva del pensamiento latinoamericano que conduce a la fundación de una filosofía de la liberación y, a la vez, de la emancipación humana. La segunda razón se basa en la importancia de la institucionalización filosófica con un fin educacional para conseguir la soberanía de los pueblos a través de formas discursivas, modos de comunicación y periodismo informativo. La tercera razón prioriza los efectos morales y políticos hacia una Segunda independencia para todos los hombres en la búsqueda de nueva manera de vivir. Con este libro se critica, justifica y valora el pensamiento latinoamericano tras el pasar de la historia con la finalidad de la emancipación humana.

Esta iniciativa está presente en el recuento histórico de la filosofía latinoamericana. En la década de los 40, es evidente la presencia de una filosofía académica que contiene diversas disciplinas de disciplinas: filosofía de la cultura —a la que pertenece Roig—, filosofía de los valores, antropología filosófica, etc. Estas variantes reconocieron que la conciencia filosófica latinoamericana “se convierte orgánicamente en objeto de sí misma extendida a una conciencia continental”¹. Este interés por encontrar una filosofía liberada del dominio del pensamiento occidental europeo surge luego de la Segunda Guerra Mundial lo que implicó el desplome de muchos de los ideales y valores occidentales. Los primeros países en rescatar esta problemática fueron México y Argentina con Samuel Ramos, quien incentivó el Seminario de Tesis sobre la Historia de las Ideas en América, y Francisco Rome-

¹ Zea, Leopoldo. *La filosofía como compromiso de liberación*. Venezuela: Biblioteca Ayacucho, 1991.

ro —respectivamente—, con una intencionalidad nacional y americanista. Además, encontramos a Alejandro Korn y José Ingenieros quienes impulsaron el espíritu americanista y observaron los cambios de la filosofía latinoamericana. Es por ello que en esta década se muestra un reconocimiento de una conciencia única que ha influido a investigadores en la fijación de nuestra filosofía para la fundación de una cultura. Esta conciencia única junto a la inteligencia y el espíritu de América Latina desmantelará un problema de origen, es el caso de la identificación de la inexistencia de una filosofía latinoamericana propia. A consecuencia de ello, la filosofía nace como compromiso de liberación, claro antecedente lo encontramos en *Ideas para presidir a la confección del curso de filosofía contemporánea* de Juan Bautista Alberdi de 1842 en donde advierte que “la filosofía de cada época y de cada país ha sido por lo común la razón, el principio, o el sentimiento más dominante y más general que ha gobernado los actos de su vida y de su conducta. Y esa razón ha emanado de las necesidades más imperiosas de cada periodo y de cada país”. Sin embargo, no comienza con Alberdi sino se rastrea desde el siglo XVI en la matriz cultural del Perú y sus debates durante la estabilización colonial.

El libro asume la responsabilidad de una renovación por el pensamiento filosófico del siglo XIX inclinándose por un repensar de aquel siglo y del actual, y cuál es la necesidad de ello y el objetivo que se requiere. Lo que se descubre es que la filosofía latinoamericana es la reflexión que no se origina de sistemas filosóficos, sino en un aspecto activo y comprometido con su realidad. Un filosofar como medio de solución de circunstancias —éstas no son estables por eso la filosofía debe ser inmediata— desde su propio contexto. De esta manera, justifica el sentido desde una realidad propia, y posibilita la emancipación mental que conduce a una emancipación política. Es por eso que Alberdi sugiere “estudiar, como hemos dicho, no la filosofía en sí, no la filosofía aplicada al mecanismo de las sensaciones, no la filosofía aplicada a la teoría de las ciencias humanas, sino la filosofía aplicada a los objetos de un interés más inmediato para nosotros”². Por ello, es necesario reconocer la realidad americana para poder establecer derechos y alcanzar la independencia nacional o emancipación política con urgencia de un pensar para la respuesta de nuestra existencia.

2 Alberdi J.B. *Ideas para presidir a la confección del curso de filosofía contemporánea*, 1842.

De esta manera, el libro está estructurado en seis partes seccionadas por capítulos e incluidos en ellos artículos referentes a diversas problemáticas. En este trabajo, el eje temático de la selección de artículos aborda la educación liberal, la emancipación mental, principios liberadores y la liberación de la mujer, estos mantienen una relación entre sí.

En *Las vísperas de la Universidad Moderna. La pedagogía de la Nación, la educación del ciudadano y la voluntad de poder en el Río de la Plata en el siglo XIX* de Marcelo Fabián Vitarelli nos remite que desde el virreinato a la fundación del Estado moderno de Argentina la educación pública ocupaba el centro y objetivo para la transformación de la sociedad rioplatense. En el Estado liberal esta educación implicaba los principios de igualdad y libertad en la formación del ciudadano, especialmente en el reconocimiento de valores, derechos y deberes —bases de un sistema público—. A través de ello se forja el concepto de Nación en la concertación del goce de valores y de los referentes culturales que comparten varones y mujeres hacia la construcción de soberanía, impulsado en los sistemas escolares con el objetivo de la integración social. Con ello, observamos que la educación también contribuye con los aspectos de la política del Estado, tanto en las reformas y modernización, es decir van acompañadas por la consolidación de nuevas fuerzas políticas. Así, Vitarelli describe que el Estado libre mantiene una relación directa con los lineamientos de la educación, pero para ello es necesario proclamar la Independencia por medio de los Hombres de la Emancipación Nacional quienes guiados por el objetivo de una liberación nacional y por el impulso de la filosofía de las luces —poder de la razón— se adhirieron a la honorable finalidad de la Revolución francesa con tendencia a la universalización. Esto quiere decir que el Estado no es innato, sino que se construye en cada momento histórico y se determina en el contexto social que abarca la propia realidad, en cuanto atiende a sus necesidades; este orden político cambiante tiene la responsabilidad de resolver los problemas que acontecen en el desarrollo de una sociedad, y de esta dinámica³ es que se produce en determinado contexto la independencia de Argentina y el establecimiento de la República.

Del mismo modo, Clara Jalif de Bertranou en *La migración de las ideas: cuando la ideología cruzó el atlántico*, apunta que el desa-

3 Nos referimos a la realidad social junto a sus necesidades y al orden político.

rollo de la Ideología en Sudamérica con bases en la Ilustración desplazó la enseñanza escolástica en la filosofía y permitió frutos en materia política y social. En el caso del Río de la Plata la Ideología fue la principal orientación que tuvo la enseñanza de la filosofía una vez alcanzada la independencia. El valor de estas nuevas ideas estriba en que estas ayudarían en la construcción de la vida social y política, incluso en la elaboración de las leyes de la nueva nación; y en que constituían la base de la educación del ciudadano y en la creación de un nuevo instrumental filosófico y científico. Es por ello que la filosofía como saber totalitario de lo cual dependían las demás ciencias morales y políticas, puede formar un pueblo libre a través del factor intelectual. No obstante, el obstáculo al que se enfrentaron las ideas emancipadoras fue contra el clero y las clases sociales privilegiadas, Vitarelli en su artículo, relata que en la época colonial de la historia Argentina la educación fue considerada como una senda de “incorporación de la población autóctona de los sistemas socio-culturales establecidos por la ley y las instituciones de la época”⁴, estuvo a cargo por las congregaciones de la Iglesia Católica en la enseñanza básica, ejemplo de ello se muestra en 1614 la Universidad Mayor de San Carlos quien instaura los estudios de teología. También, desde el antiguo mundo la Universidad de Córdoba de España —pensamiento pedagógico de los jesuitas— imparte la relación de *modus vivendi* del hombre religioso para formar sacerdotes doctos que a su vez se inician como forjadores de la enseñanza y consciencia. Esto demuestra que tanto el Estado y la Iglesia Católica debían constituir un mismo poder religioso de Estado. Según Clara Jalif de Bertranou la educación sería un instrumento de persuasión y factor disciplinante que eleva el nivel cultural de la población para la constitución de una ciudadanía, incorporada a los principios de ideas libertarias francesas.

Estas ideas fueron transmitidas en el Perú con la aceptación de la imprenta en 1810 donde se difundió ideas insurgentes como la libertad de comercio, la apertura de los puertos, economía política, entre otros⁵. *El triunfo de la Nación* tenía como propósito la vida republicana y *El Correo* tomaba temas polémicos referentes al origen de poder y la soberanía del pueblo. No obstante, la controversia sobre las ideas libertarias no solo era escuchada por el

sexo masculino y por la clase dominante; sino también, las mujeres participaron de las mismas a través de la exigencia de sus derechos por medio de la prensa, aunque sin libertad ni libre de polémica. Es así que nos indica Lilian Vela, en su artículo *Tomar la palabra. Mujeres en la construcción de la democracia*, analiza la situación de la mujer del siglo XIX en el aspecto sociopolítico por medio de la participación de la escritura periodística con el objetivo de explicar el reconocimiento de derechos civiles y políticos en la mujer como resultado de innovación cultural. En primer lugar, observa que en América Latina, durante la época de la colonia, el periodismo desempeñaba la principal fuente de transmisión de ideas revolucionarias a fines del siglo XVIII pero, también, ocasionó cambios políticos por el desacuerdo de consideración de derechos y haberes ciudadanos en las mujeres. La Gaceta de Buenos Aires rescató, por primera vez, la discusión sobre el atraso de la educación en las mujeres que impedía el desarrollo económico como personas no activas ni productivas en el grupo familiar y menos en la sociedad. A través de la historia la educación se enfocó en los derechos de la mujer pero, manteniendo el rol tradicional como madre y esposa. En segundo lugar, advertimos que el tema principal radica en el periodismo encubierto por mujeres a través de publicaciones de libelos del siglo XIX considerando de importancia la manifestación de la expresión pública como aspecto democrático —no solo en Europa, también en América Latina—. La función de la mujer en el papel de la escritura periodística tuvo un cambio oportuno y creativo en los aspectos cambiantes de la sociedad como producción cultural desde un plano de expresiones sociopolíticas que incrementan demandas de ciudadanía para la formación de la independencia y organización nacional. Vela nos da a conocer las siguientes publicaciones dirigidas por mujeres latinoamericanas: *La Aljaba* publicación de 1830, en ella se evidencia un movimiento reaccionario a favor de la mujer en busca de la igualdad. Además, exigía la posición de la educación como soporte de una maternidad republicana como rol central de las mujeres en la sociedad anexando valores religiosos. Años más tarde, *La Camelia* en 1852 también incorporó los temas de la época a través de la prensa como medio de “paz” frente a la imponente presencia varonil. Este grupo periodístico denunció el abuso de los varones sobre las mujeres por la privación de la participación política, rechazando el comportamiento honorable centrado en los quehaceres domésticos. En 1854 aparece *Álbum de Señoritas* por Juana Paula Manso cual propósito se centraba en la emancipación de la mujer por la subordinación que acosaba

4 Repensando en el siglo XIX desde América Latina y Francia. Homenaje al filósofo Arturo Andrés Roig 2009: 143.

5 Cf. Luis Alberto Sánchez. *Fuentes documentales sobre la ideología de la emancipación nacional*. Lima: Editorial Pizarro, 1980.

la libertad y la conciencia de ellas. De esta manera, J.P. Manso anuncia un plan de estudios ilustrados para la población y rescata el valor de la libertad en el pensamiento latinoamericano. Su compromiso con la realidad social política y cultural de la época demuestra un desarrollo de valoración en el país. En 1877 aparece como elemento de intercambio cultural hacia la integración sudamericana y proyección internacional, *La Alborada del Plata* donde se destacó la emancipación de la mujer, su relación con la religión, roles tradicionales, la educación científica en la era del progreso, el patriotismo y el americanismo, entre otros —describe la autora—. En 1896, surge *La Voz de la Mujer* dirigida por las mujeres integrantes del comunismo anárquico, quienes denuncian con tono satirizante los privilegios de los burgueses y la despreocupación de las condiciones de las obreras. Expulsaron críticas contra el matrimonio y la vida doméstica, ya que en ellas se evidencian el control de los varones, por ello establecieron el derecho al placer y el goce sexual.

Gran parte de estas mujeres como editoras fueron exiliadas por cuestiones políticas, pero también se da el caso que en su exilio dirigieron sus propias ideas emancipadoras. En el caso del Perú durante el siglo XVII se iba configurando la imagen y representación de la mujer criolla, exclusivamente, porque correspondía al período de la búsqueda de la identidad nacional, por medio de periódicos mediatizado a diferentes grupos sociales por una mirada masculina. “La prensa periódica era expresión del progreso de los estados y debía cumplir, dentro de la concepción ilustrada, una función docente educando a la sociedad, en especial al pueblo”⁶; sin embargo la mujer se encuentra insertada en el pueblo, en esta orientación pedagógica de la prensa limeña estuvo presente de manera indirecta la formación de la mujer, y las siguientes publicaciones lo demuestran: *Semanario Crítico* por Juan Antonio Olavarrieta que por primera vez se abordó el tema de la educación de los hijos y a una adecuada maternidad. En *Diario de Lima* por Francisco Antonio Cabello y Mesa⁷ se anunciaba disposiciones de compras, ventas y alquileres en el aspecto económico en las amas de leche. No obstante, también encontramos la participación de las mujeres en círculos intelectuales como

es el caso de la Sociedad de Amantes del País, quien dirigió los paradigmas de la Ilustración en una orientación del conocimiento del país por medio del *Mercurio Peruano*. Más bien, no es el único periódico que toma las ideas de la Revolución francesa con el objetivo de persistir en un sistema político ordenado, *La Gaceta*, primer periódico internacional, esbozó la figura de la mujer en el contexto revolucionario. Según, esta retrospectiva informativa en el contexto peruano y latinoamericano la mujer nació, nuevamente, cuando cambió su mirada hacia la dirección de su propia emancipación con bases del conocimiento francés, pues la importancia de poseer una educación fue primordial para el desarrollo y transmisión de ideas liberadoras.

La importancia de la exploración en la relación de igualdad en la mujer como discusión no solo de la libertad política, sino de su propia emancipación en reconocimiento de sus derechos y, sobre todo, en la participación de la sociedad; lo encontramos como claro ejemplo en *Amor y Emancipación. Las lecturas de la nueva Eloísa* de Marisa Muñoz en donde señala el lema “Igualdad, Libertad y Fraternidad”, acuñado por la revolución francesa, el cual expresó un gran conjunto de tensiones sociales, políticas y culturales encarnado por tales ideales en Europa y América del siglo XIX. En este contexto es escrita *Julia o la nueva Eloísa* por Rousseau, esta novela sugiere nuevas formas de subjetividad bajo el contexto revolucionario de la época. Se trata de abordar una historia de amor desde un sustrato ético para pensar en las relaciones humanas⁸. En esta novela se observa el papel de la mujer obedeciendo a las estipulaciones de la sociedad del siglo XIX, en ella prevalece el modelo patriarcal en donde todas las expectativas y los intereses de la mujer dependían del otro. La vida de una mujer en aquella época era designada y destinada a las vísperas del bienestar familiar y en ella era conducida en un rol específico de madre. Pues, los matrimonios eran acordados por los padres en consideración de un valor social y no un valor moral, es por eso que la muerte de Julia se consagra en el absoluto del amor, aquello refleja la iniciativa de poder de decisión que tiene la mujer sobre su vida. Esto conduce a la idea de la nueva Eloísa relacionada con el mundo moral nacido de una voluntad autónoma. Sin embargo, la idea de conciencia que toma Julia sobre la muerte contiene una libertad interna que debería conducir a un cambio sobre la realidad, es

6 Véase Claudia Rosas Lauro. *Jaque a la Dama. La imagen de la mujer en la prensa limeña a fines del siglo XVIII en Mujeres y género en la historia del Perú*. Lima: CENDOC – mujer, 1999.

7 También conocido con el seudónimo de Jaime Bausate y Mesa.

8 En esta historia confluyen ideas políticas, sociales y existenciales en la misma esfera, es por eso que la novela se muestra como una biblia para ser más eficaz que un ensayo político-moral.

decir, la realidad externa donde se desarrolla concretamente. En otras palabras, al individuo no le pertenece solamente su dominio interno, sino también lo que se halla de un modo más inmediato a su ser, lo que implica el ámbito social y político; entonces, para que se concrete la libertad en todos sus aspectos es necesario que llegue a salir del dominio interno para que el individuo se realice de un modo voluntario y libre de su realidad.

Ahora, para ejercer esta libertad es necesaria la educación porque posibilita la actividad de toma de consciencia sobre la libertad de uno mismo, y a partir de ello, reconoce la libertad del otro o de los demás; considerando esta capacidad sobre todos los hombres dentro de una sociedad fraterna. El término Fraternidad implica ser hermanos y co-ciudadanos inmersos en una comunidad política con el objetivo de soberanía, es por eso que es necesaria la actividad de la educación para el reconocimiento de nuestros semejantes políticos en un ambiente de igualdad, libertad y fraternidad.

Y es de este modo como lo presenta Sophie Wahnich en *Los sentimientos fraternales como sentimientos políticos, el laboratorio revolucionario* donde prevalece la idea de fraternidad sobre la de solidaridad, idea que permite construir una sociedad cuyos principales valores sean la libertad, igualdad y concordia. Estas ideas permiten la existencia de un estado en el cual los individuos se ven como hermanos políticos, es decir, conciudadanos, personas que son conscientes de sus derechos y deberes cívicos, formando un pueblo capaz de regir su propia fortuna, es decir, un pueblo soberano. Para que tal estado permanezca y pueda constituirse, es imprescindible, como ya se ha mencionado, una correcta educación, que permita que las ideas libertarias se introduzcan gradualmente en las costumbres de los ciudadanos.

Observamos que en esta serie de artículos se ha mantenido un mismo lineamiento temático que corresponde con las ideas libertarias desde una influencia francesa hacia el nuevo continente, pues a partir de ellas, el hombre latinoamericano establece un reconocimiento de su situación y toma la iniciativa por la búsqueda de sus derechos igualitarios inmersos en la sociedad. Es así que la participación de la educación es fundamental en el proyecto de emancipación humana, como hemos señalado líneas anteriores, ya que a través de ella el hombre latinoamericano ha podido establecer una orientación de valores, de integración social, de amplitud cultural y de poder formativo en el aspecto social y político. Es por ello que la presencia de una educación liberal conduce, necesariamente, a una emancipación intelectual.

Pues, a partir del conocimiento occidental el hombre y la mujer latinoamericanos han logrado obtener su identidad personal y nacional. Esta influencia ha permitido que se establezca una sociedad con aspectos de igualdad, fraternidad y libertad, esencialmente, porque es la primera preocupación del hombre y de la mujer latinoamericanos para desarrollarse en plenitud desde el plano social y político.

Estas características del siglo XIX han provocado incentivos en el reconocimiento de consciencia sobre la problemática de una filosofía de la liberación como una Filosofía que hace y produce discursos con fines prácticos en función determinada con una formación ideológica, es por eso que “la filosofía es la última justificación de la totalidad práctica de una sociedad”⁹, este aspecto social implica un rasgo histórico-concreto del cual participa el discurso en que se basa el filósofo latinoamericano, éste filósofo desde su realidad. De acuerdo con Enrique Dussel esta filosofía no puede desligarse totalmente del pensamiento occidental, ya que es producto de ella; no obstante debe considerarse como “una filosofía que piensa desde su contexto”¹⁰, aunque para Augusto Salazar Bondy no existe ninguna posibilidad de autenticidad en la filosofía latinoamericana, también afirma que “la filosofía —conviene recordarlo, aunque sea obvio— no es fenómeno independiente de la realidad. Sin estar necesaria y totalmente encuadrada por los demás hechos y procesos de la sociedad de un modo que le quitaría significación intrínseca, tiene evidentemente un soporte real”¹¹. No nos vamos a detener sobre la existencia de una filosofía auténtica en América Latina, sino, reiteraremos que esta filosofía sentó sus propias bases a partir de una autoconciencia frente a una realidad ajena, occidente.

Finalmente, *Repensando el siglo XIX desde América Latina y Francia. Homenaje al filósofo Arturo Andrés Roig* consigue que el lector retome una visión histórica del proceso del pensamiento filosófico latinoamericano y redescubra en ello su condición para poder plantear nuevas disposiciones. Este pensamiento crítico de lector facilita la interpretación y el cuestionamiento de una realidad y construye prioridades a las necesidades del hombre en la sociedad.

9 Enrique Dussel. *Historia de la Filosofía latinoamericana y Filosofía de la liberación*. Bogotá: Editorial Nueva América, 1994: 16

10 Ibid 1994: 35

11 Augusto Salazar Bondy. *Dominación y Liberación*. Lima: UNMSM, 1995: 113

CIUDADANIAS DISCURSIVAS. La filosofía peruana en el siglo XIX. Rubén Quiroz Ávila (Editor), Solar, IIPPLA, 2012, Lima, 95 pp.

Manuel Ramos Lava

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

El Perú a finales del S. XIX, durante los últimos quince años, se está recuperando de una dura derrota bélica, con problemas económicos, políticos, ideológicos, etc. Es en esta época, al decir de Augusto Salazar Bondy, que nace el Perú contemporáneo. En este sentido, el pensamiento filosófico trata de ser un arma contra la crisis, en la cual se encuentra enmarcado este pensamiento. El pensamiento filosófico abanderado del último decenio y medio es el Positivismo. Entonces, estaríamos hablando del positivismo peruano del S.XIX. Este es el contexto socio-cultural del reciente libro editado por Rubén Quiroz Ávila, y desarrollado en varios ejes temáticos por profesores y estudiantes sanmarquinos, titulado “*CIUDADANÍAS DISCURSIVAS. La filosofía peruana en el siglo XIX*”, libro que motiva la presente reseña.

Empezaremos esta reseña no de manera ordenada, sino de manera temática, pues le queremos dar unidad a un texto en donde se entrecruzan diversos ejes temáticos. Miguel Ángel Nación Pantigoso, egresado de la Escuela de Filosofía de la Universidad Mayor de San Marcos, tiene un artículo que se titula “Los antecedentes de la ontología positivista: La concepción de filosofía de Isaac Alzamora en el último tercio del S. XIX”, en donde resalta algunas tesis interesantes: con respecto a las perspectivas sobre la historia de la filosofía, estas perspectivas no han partido de la comunidad intersubjetiva histórica. De este modo, se ha llevado a que se asuma el sentido de nuestra producción filosófica con la orientación de las escuelas o el pensamiento europeo. Para entender esta tesis debemos explicar su artículo en las cuestiones más importantes.

Este artículo se divide en dos partes: La primera parte titulada: Las lecturas sobre el positivismo peruano. Y la segunda parte titulada: Una concepción sobre la filosofía en el siglo XIX. La anterior tesis, señalada líneas arriba, se relaciona más con la primera parte del artículo de Nación. En esta parte, Nación se refiere a Au-

gusto Salazar Bondy que ha leído este último tercio del siglo XIX como el paso de una filosofía intelectualista, ajena por completo al progreso del conocimiento moderno; a otra caracterizada por una espiritualidad libre y crítica, representada por el positivismo peruano. Pero este cambio no se explica por la dinámica interna de la intersubjetividad nacional, sino más bien es descrito como un producto de las transformaciones económico-sociales, y, en particular, por las consecuencias económicas, sociales y políticas de la derrota con Chile (1879-1883). Así, para Salazar, desde una lectura sociológica de la sociedad peruana del S. XIX da cuenta de la intersubjetividad, cuestión esta última criticada por Nación. Pero criticar la tesis salazariana a este respecto no es el fin último de Nación, sino analizar tres ideas: Primero, es aceptado que para finales del siglo XIX la corriente imperante es el positivismo y su afán de liberación. Segundo, quiere analizar la aceptación de la explicación sociológica del cambio en la intersubjetividad. Y, por último, Nación analizará por qué el positivismo representaría el inicio de la reflexión filosófica y autónoma en el Perú y de la modernidad en el pensamiento peruano. Estos son los objetivos que persigue esta parte de su artículo. En esta parte llega a esta conclusión central: La ontología positivista que fue discutida por los filósofos peruanos del último tercio del siglo XIX se caracterizó por elevar la idea de naturaleza al estatus ontológico del Ser.

En la segunda parte de su artículo, Nación trata ya propiamente a Isaac Alzamora y su concepción de filosofía en el siglo último tercio del siglo XIX peruano. En esta parte analiza la tesis de bachiller en filosofía de Isaac Alzamora: *El Objeto de la Filosofía* (1869). Se pregunta Nación, si Alzamora ¿Es acaso definible como positivista o es que se ubica en oposición a todo cientificismo? Responde lo siguiente: En la tesis de Alzamora se hace expresa una mirada metafísica de la filosofía en la cual se desteologiza la ontología, resultando de esto una propuesta filosófica secularizada, pero que se mantiene dentro del esquema de interpretación tomista. Por tanto, no es definible en términos dentro de una lectura moderna en sentido cartesiano, más bien representaría una actualización de una tradición escolástica, para lo cual Alzamora hace uso de algunas tesis centrales del propio Descartes, como el principio de autoconciencia del sujeto.

Por tanto, este trabajo de Nación es una mirada del positivismo y sus raíces desde otra óptica. Es importante resaltar su crítica a la periodización de nuestra historia de la filosofía clásica y también nos parece importante esta desteologización de la ontología con el caso de Isaac Alzamora, que consiste en la imposibilidad

de alcanzar el ser divino y poner la atención en el ser del ente, esto es, en el sujeto. Recuperación del sujeto, actor central de la ontología y el conocimiento, y reubicar a Dios en el ámbito de la fe.

Otro artículo en este libro que reseñamos es el de Helí Córdova Berona, egresado de la maestría en Filosofía de la UNMSM y licenciado en la misma universidad, que se titula “Los positivismos en la Facultad de Letras de la Universidad San Marcos”, que ha sido la motivación de su tesis de licenciatura y el resultado de una investigación en torno al pensamiento predominante de los intelectuales sanmarquinos en la década previa a la guerra con Chile (1869-1880). Expone lo siguiente: Dentro de la fuente bibliográfica del positivismo la opinión generalizada entre los diferentes especialistas del tema es que se desarrolla luego de la guerra con Chile. La sugerencia de Córdova es que existe un grupo de investigadores que no fueron mencionados ni estudiados por los prejuicios conceptuales y también por su difícil acceso a estas tesis de grado de filósofos sanmarquinos (1869-1880).

Por ejemplo, uno de los más reconocidos historiadores de la filosofía peruana Salazar Bondy considera con respecto al positivismo que éste alcanza su apogeo entre 1885 y 1915. Antes de este periodo, el ambiente intelectual está dominado por el eclecticismo cousiniano, la escolástica defendida por la Iglesia y la escuela tradicionalista. Ésta era la atmósfera intelectual antes del Positivismo, según Salazar. De este modo, se fabrica una suerte de filosofía intelectualista privada de todo rigor científico en el conocimiento moderno, que años más tarde será desplazada por el Positivismo.

Según Helí Córdova, este un es prejuicio epistémico salazariano que está acompañado por la periodización cerrada y excluyente que realizan varios historiadores de la filosofía peruana. Por tanto, en el fondo esta investigación de Córdova es una intensa polémica con esta periodización de la historia de la filosofía peruana clásica. Este es el problema filosófico central. En este sentido, Córdova considera insuficiente la propuesta de la narrativa histórica de Salazar Bondy que plantea un escenario de latinoamericanización del positivismo. Para Córdova es necesaria una relectura de la historia de la filosofía decimonónica peruana. La visión tradicional de la filosofía peruana para estos historiadores empieza en el siglo XIX dividida en dos grandes periodos: el romanticismo filosófico que va desde 1830 hasta 1880, y el positivismo, desde 1880 hasta 1915, aproximadamente.

En tal sentido, la investigación filosófica e historiográfica de Córdova muestra una mirada más amplia de la filosofía positiva

en el Perú y no tan restringida y cerrada como los clásicos historiadores de la filosofía peruana decimonónica. Este estudio se ha hecho sobre la base de 25 tesis desarrolladas entre los años 1869–1880, en la Universidad San Marcos. Fijémonos bien en la fecha 1869–1880, una década antes de la guerra con Chile. No es de poca monta este dato. Helí Córdova sostiene una tesis de muy interesante. Esta tesis es la siguiente: Lo más apropiado no es llamar a este pensamiento positivismo, sino positivismos ya que han encontrado en los textos, matizados de diferentes maneras, las diferentes variantes del positivismo europeo como son las científicas, evolucionistas y la variante krausista.

En lo que sigue mencionaremos cuáles son los ejes centrales de la influencia del positivismo europeo en el positivismo peruano previo a la guerra del Pacífico y quiénes son estos filósofos con tendencias positivistas. Tres son los elementos que influyen en este positivismo sanmarquino: 1) Progreso; 2) Evolución, 3) Doctrina de la alianza humanista. El primero corresponde a Comte, el segundo, a Spencer, y el último no corresponde directamente a Krause, sino del pensamiento político de Ahrens. Ahora bien, los filósofos que tienen influencia de la idea del progreso son: Carlos Wiesse, Honorio Mendel Ruiz y Telésforo Ortecho, Hildebrando Fuentes y Heráclides Pérez. Los que tienen influencia de la evolución spenceriana son: Hildebrando Fuentes, Heráclides Pérez y Jorge Polar. Y, por último, los que tienen la influencia de la doctrina de alianza de la humanidad son: Emiliano Vila, Carlos Wiesse y Melitón Porras Osorio.

En conclusión, Helí Córdova con esta investigación nos motiva a seguir investigando y rastreando esta parte de la historia de la filosofía peruana que es muy importante dentro de la filosofía decimonónica y de esta manera trazar una ruptura con las periodizaciones de la historia de la filosofía peruana clásica. El estudio ha llegado a las siguientes conclusiones conceptuales: Toda la historia de la humanidad se encamina hacia el progreso de cada uno de sus pueblos. Existe una ley que rige el camino hacia el progreso de estos pueblos, esta ley es la evolución. Esta ley permite entender cómo la humanidad ha pasado de una existencia homogénea e incoherente a un estado de heterogeneidad coherente.

El siguiente artículo a tratar de este libro que estamos reseñando es el de Iván Natteri que se titula “Positivismo y feminismo en la filosofía peruana del siglo XIX. El caso de Esther Festini”. Como bien lo señala el título, el caso de Festini será un pretexto para que Natteri trate el tema de fondo que es el positivismo y el feminismo, los cuales están conectados, como veremos a continuación

en la filosofía peruana decimonónica. Las ideas e influencias de estas filósofas peruanas son las siguientes: Hay, en primer lugar, en Festini una actitud positivista, pues toma la psicología como ciencia clave para sus reflexiones antropológicas y humanísticas, pero hay un vacío de qué es la ciencia y por qué la psicología es una ciencia.

Festini, en lo ontológico social, apuesta por un organicismo biologicista y no mecanicista como el cartesiano. Ahora, ¿Por qué el organicismo de Festini? Se pregunta Natteri. Él cree que para responder esta pregunta debemos retroceder a la pregunta por el tipo de positivismo que brotó en Latinoamérica y en el Perú. En el positivismo peruano existe una lógica de conceptos filosóficos que operan en la intersubjetividad académica, política, lingüística, ética, etc. que se vienen actualizando y resemantizando desde la colonia y que sería el punto de partida en el proceso de recepción de ideas europeas. Esta tesis es la que sugiere el filósofo sanmarquino José Carlos Ballón. Al respecto, este filósofo peruano considera que el organicismo, el naturalismo, el providencialismo y el probabilismo, las bases del proyecto jesuita, habrían incorporado también esta temática en el sentido común de la sociedad peruana. Por tanto, —concluye Natteri— el positivismo peruano está muy emparentado con la religión —en este caso con los jesuitas y la “segunda escolástica”— y en el caso de todos los filósofos peruanos que proyectan el positivismo desde modelos coloniales, los ven expresados en los mismos problemas: El racismo, la corrupción, el autoritarismo y centralismo en política, la improvisación, la violencia, la, alienación, etc.

En su “Historia de las ideas del Perú contemporáneo”, Salazar Bondy afirma que el positivismo peruano fue esencialmente spencerismo y abarcaba todas las formas de naturalismo, materialismo y formas transitorias al espiritualismo. Muchos filósofos peruanos pudieron, por estas características, declararse positivistas y al mismo tiempo ser católicos. Por tanto —para Salazar— el positivismo es un sistema de ideas amplio y ambiguo, un producto sui generis de la cultura de un país en formación.

El concepto de tutelaje es clave en el pensamiento de esta filósofa peruana: La idea de tutelaje es puro colonialismo. De este modo, declarar una superioridad física o mental es cometer la falacia ad ignorantiam, pues se desconocería los descubrimientos sobre el ADN y los comportamientos, como para asignar características fijas fuera de todo proceso de construcción contingente de géneros. Por tanto, el componente político y segregacionista del concepto de tutelaje es la clave para entender todo este proceso

de lucha justificatoria por los derechos sociales, políticos, morales, intelectuales por parte de nuestra filósofa peruana.

Por último, es importante señalar el tema de la diferenciación sexual como guía del discurso filosófico positivista del siglo XIX. Esta diferencia femenina es inversamente a su lado público o universal, a más avanza el primero, más retrocede el segundo. Esto es importante para reflexionar sobre el mecanismo de subordinación que implica la diferencia sexual, por medio de estrategias naturalistas.

En resumen, Festini —en la lectura de Natteri— tiene dos aspectos a resaltar: A nivel práctico político, lucha por el reconocimiento, instrucción y sufragio femenino; pero a nivel ontológico social está fuertemente marcada por patrones filosóficos coloniales que impregnan su positivismo.

El siguiente artículo —del libro que estamos reseñando— también se puede enmarcar, siguiendo esta línea temática, dentro de las investigaciones del positivismo y la filosofía peruana del siglo XIX es el de Alan Pisconte, docente de la UNMSM, que se titula “Absoluto y filosofía de las matemáticas en Federico Villarreal”. El propósito de su trabajo es considerar la importancia de los elementos filosóficos que respaldan las concepciones matemáticas de Villarreal en su “Filosofía de las Matemáticas”. Una pregunta central con la que empieza Pisconte este artículo es la siguiente: ¿Qué considera por “positivo” Villarreal? Y, también se pregunta ¿Qué relación puede existir entre dicho término y Kant? En esta discusión aparece la filosofía post-kantiana alemana que propone la categoría de lo Absoluto. Esta filosofía propone una metafísica cuya apuesta ontológica sería la unificación del saber en una totalidad del saber considerada de modo organicista.

Pisconte expone algunos apuntes sobre el carácter organicista del positivismo: Es Spencer el primer pensador en realizar una transferencia de la metáfora biológica a la esfera social. A partir de ahí, se concibe a la sociedad como un organismo vivo. De ahí el nombre de organicismo. En esta variante spenceriana del positivismo, el concepto de organismo tiende puentes con el concepto de absoluto, ya que se emparentan con el de totalidad. Por tanto, así se relacionan positivismo, organicismo y el concepto de absoluto. Esto aclara, en parte, lo que vimos en el artículo de Natteri sobre el concepto del organicismo positivista.

Continuando con el trabajo de Pisconte, lo que diferencia a Kant y Wronski es que Kant sólo puede esbozar una arquitectónica (la parte subjetiva) mientras que Wronski se interesa en la parte Metodológica. Esta última es la forma el conocimiento, mientras

que la Arquitectónica es la parte material de la metafísica. Villarreal sistematiza esta comparación diciendo: La filosofía de las matemáticas tiene tres partes: Punto de vista subjetivo, el saber: ARQUITECTÓNICA (contenido) —esto llega a hacer Kant—, METODOLOGÍA o la forma —esto le interesa a Wronski—; punto de vista objetivo, la ciencia, la METAFÍSICA.

Al igual que Kant, Villarreal aceptaría la consecuencia derivada del dualismo moderno: La lógica racional estaría desconectada de lo ABSOLUTO. Entonces el problema central queda al descubierto: ¿Cuál es la estrategia discursiva que unifica y legitima “desde el exterior” la posibilidad de una metafísica, o sea, una ciencia de lo ABSOLUTO que a su vez sustente la filosofía de las matemáticas? Esta problematización ya de por sí es un avance considerable dentro del campo de la filosofía de las matemáticas, independientemente se responda o no a este problema. Villarreal, a diferencia de Hegel, que propone un absoluto dialéctico e histórico, propone un ABSOLUTO matemático regulado por la Razón. Y, a diferencia de Kant, Villarreal considera que las matemáticas necesitan de una metafísica que disuelva las antinomias con respecto a la infinitud. La matemática, de este modo, ganaría en coherencia epistemológica, pero cedería en su pretensión de convertirse en autónoma de la metafísica, subordinándose al imperio de lo ABSOLUTO. Esa es la paradoja de la matemática con respecto a la metafísica, descrita por Pisconte.

A modo de conclusión, quedan preguntas abiertas para Pisconte como las siguientes: ¿Cuáles serían los parentescos categoriales que establecieron la obra de Villarreal en relación con la poca estudiada tradición filosófica peruana del S.XIX? Aún están abiertas las interrogantes acerca de las huellas discursivas que han trazado la historia acontecida de nuestro país. Una respuesta podría ser la de José Carlos Ballón acerca de una tradición organicista y naturalista en la tradición filosófica peruana.

El último artículo que trataremos de este libro que reseñamos es el de Rubén Quiroz Ávila, profesor de filosofía latinoamericana: “Filosofía de la negreidad: Fray Martín de Porres a través de José Manuel Valdés”. Este texto plantea una lectura de la peruanidad a través de la conexión ontológica desde la estabilización colonial hasta la independencia peruana. La pregunta central es ¿Qué es lo peruano? ¿Qué es ser peruano? La estrategia de Valdés es analizar un programa nacional múltiple que sugiera una agenda inclusiva desde la doble periferia que significaba ser pobre y negro, al mismo tiempo. Y esta figura lo simbolizaba muy bien Martín de Porres. Quiroz señala que la figura de Fray Martín de

Porres tenía una doble intención: la primera, política, pues con el establecimiento de una elite religiosa nativa y mestiza se veían reconocidos la fe de los vencidos por el poder español y la supremacía cristiana sobre el poder real. Y, en segundo lugar, tiene una intención ética, que demostraba que la virtud podría y debería ser de la nueva tierra, por tanto, se demostraba los principios de Bartolomé de las Casas de una cristiandad y virtud propiamente americana.

Ahora bien, para las masas sociales desfavorecidas al optar por el cristianismo, se consideraría como el sendero y vital y la razón fundamental de su existencia. Detrás de este debate religioso, se encuentra un debate político-social. Pues, Valdés está ubicado en el contexto de los primeros años de la independencia. El problema que se plantea en la época de la estabilización colonial es este ¿Qué son los nacidos en tierras americanas durante la ocupación? Se plantea, de este modo, cuál es el status ontológico del criollo en la etapa de la estabilización colonial.

El problema planteado líneas arriba es el problema de la identidad peruana y su interpretación ortodoxa de esta problemática es lo que ha negado el tratar al otro como tema. Por el contrario, al aceptar a este otro se abre el camino para la propuesta de una filosofía de la negreidad como una ontología y una ética sin esta apertura sería imposible una vida nacional consensuada.

Es así que el libro de Valdés sobre Martin de Porres —para Quiroz— se convierte en una oportunidad política para procurar establecer un entendimiento y un estudio social donde recuperen los antecedentes multiculturales del país sino se mantendría el legitimado del autoritarismo criollo. En este sentido, Fray Martin de Porres representa dos cosas: 1) modelo moral de la República peruana y 2) representa a la clase humilde pero religiosa. De este modo, se aceptará la peruanidad como un conglomerado heterogéneo y diverso que debería aprender a convivir en sus diferencias porque sino la vida nacional sería frágil permanentemente. Debe existir la unidad en la diferencia. Valdés expone las virtudes para seguirlas como marco ético nacional y releer lo peruano. Por ejemplo, el milagro sanmartiniano de unir en un mismo plato al perro, gato y ratón convoca a la paz y a la armonía a pesar de las diferencias naturales. Es un llamado a la fraternidad que tenía un componente de equidad económica, comunión y el entendimiento intersubjetivo. La vida y obra de Fray Martin de Porres ya no sería desde esta lectura de Valdés un signo solamente de la cristiandad sino de una peruanidad cuyas premisas habían sido propuestas y dispuestas por las clases privilegiadas y monocul-

turales. Según Valdés, este tema se debe poner absolutamente en cuestión.

Consideremos a modo de comentario final lo siguiente: La periodización clásica de los historiadores de la filosofía peruana, en particular Salazar Bondy, en lo que respecta al positivismo lo consideramos como un escenario de latinamericanización del positivismo a finales del Siglo XIX y a inicios del XX. Pero en el estudio de este libro que estamos reseñando nos hemos percatado que la propuesta de Salazar Bondy es insuficiente y se hace necesaria una relectura de la historia de la filosofía peruana decimonónica. Hemos visto que hay artículos muy destacables como el de Nación y su crítica a la periodización de la historia de la filosofía y la apertura a nueva mirada del positivismo, distanciándose de la mirada tradicional de Salazar, la buena y sugerente investigación de Helí Córdova, los apuntes y críticas importantes de Iván Natterri con respecto al positivismo y su crítica a la influencia colonial del positivismo de Festini, luego también está uno de los primeros trabajos del pensamiento científico y filosófico de Federico Villarreal; y por último, el estudio filosófico de la colonia e inicios de la República de Rubén Quiroz, y tocando un tema importante como es el la filosofía de la negreidad, tomando como ejemplo el caso de Fray Martin de Porres.

En resumen, este libro representa un gran aporte en lo que respecta a los estudios sobre la filosofía peruana en el siglo XIX. Un mérito es enriquecer el diálogo filosófico y cultural de nuestra rica historia colonial y republicana. Estas investigaciones dan un paso importante re-pensando tópicos socio-culturales que definieron y siguen definiendo nuestra sociedad presente. Es una invitación a seguir en este camino con estos temas u otros temas diversos que constituyen nuestra identidad cultural. El objetivo de estas y otras investigaciones es repensar y reflexionar sobre los temas clásicos de nuestra sociedad. Repensarnos como sociedad es el objetivo de estas investigaciones y recuperar el perdido diálogo intersubjetivo de nuestra comunidad filosófica.

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. 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

