ISSN - 0034 - 8252
EISSN - 2215 - 5589

Revista de FILOSOFÍA de la Universidad de Costa Rica

Número 156 Volumen LX Enero - Abril 2021

EDITORIAL UCR

ISSN - 0034-8252 / EISSN - 2215-5589

Revista de FILOSOFÍA de la Universidad de Costa Rica

Número 156
Volumen LX
Enero-Abril 2021

Consejo Asesor Internacional
Dr. Juan José Acero Fernández
Universidad de Granada, España

Dr. Peter Asquith
Michigan State University, EE. UU.

Dr. Marco Antonio Caron Ruffino
Centro de Lógica e Epistemología (CLE-UNICAMP) da Universidade Estadual de Campinas, Brasil

Dra. M. L. Femenías
Universidad de la Plata, Argentina

Dra. Rachel Gazolla
Revista Hipnis*, Brasil*

Dra. Esperanza Guisán (†)
Universidad de Santiago de Compostela, España

Dr. Alejandro Herrera Ibáñez
Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, México

Dra. María Noel Lapoujade
Profesora jubilada de la UNAM, México

Dr. Andrés Lema Hincapié
Universidad de Colorado, Denver

Dra. María Teresa López de la Vieja
Universidad de Salamanca, España

Dr. Sergio F. Martínez
Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México

Dr. Sílvio José Mota Pinto
Departamento de Filosofia de la Universidad Autónoma Metropolitana, México, D. F.

Dr. Manuel Pérez Otero
Facultat de Filosofia de la Universitat de Barcelona, España

Dr. Xavier Roqué
Centre d'Estudis en Història de la Ciència, Universitat Autònoma de Barcelona, España

Dr. Germán Vargas Guillén
Universidad Pedagógica Nacional, Colombia

Director
Dr. George García Quesada
Universidad de Costa Rica

Directores honorarios
Dr. Phil. Rafael Ángel Herra R.
Lic. Luis Guillermo Coronado Céspedes

Asesor Dirección
Dr. Luis Camacho

Asesor Editorial, Dirección
Dr. Camilo Retana

Editor a.i.
Br. Pablo Villalobos Morera
Universidad de Costa Rica

Asesor Reseñas
Dr. Camilo Retana
Universidad de Costa Rica

Consejo Editorial
Dra. Laura Alvarez Garro
Universidad de Costa Rica

Dr. George García Quesada
Universidad de Costa Rica

Dr. Alexander Jiménez Matarrita
Universidad de Costa Rica

Dr. Phil. Jethro Masís Delgado
Universidad de Costa Rica

Dr. Luis Adrián Mora Rodríguez
Universidad de Costa Rica

Dra. Elsa Siu Lanzas
Universidad de Costa Rica

Dr. Camilo Retana Alvarado
Universidad de Costa Rica

Directores de la Revista de Filosofía:

Dr. Enrique Macaya	(Enero-junio) **1957**
Dr. Constantino Láscaris	**1957-1973**
Dr. Rafael Ángel Herra	**1973-1998**
Lic. Guillermo Coronado	**1999-2013**
Prof. Juan Diego Moya Bedoya	**2013-2016**
Dr. George García Quesada	(junio) **2018-**

Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica
Tel. (506) 2511-7257

Información editorial: revista.filosofia@ucr.ac.cr
Información de suscripciones y canjes: distribucionyventas@ucr.ac.cr

Descripción

Desde 1957, año de su creación, la Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica ha publicado, sin interrupciones, artículos de gran calidad académica en todas las áreas de la filosofía. Actualmente la Revista publica tres números al año, cuatrimestralmente.

Las colaboraciones de académicos de cualquier parte del mundo son bienvenidas, siempre y cuando cumplan todos los requisitos, detallados en la hoja de Presentación de manuscritos, al final de este número.

Arbitraje e información

Los manuscritos presentados son evaluados de manera anónima. Los evaluadores, generalmente externos al Consejo Editorial, determinan si el artículo será publicado.

En los textos presentados como propuesta de publicación los autores deben incluir su dirección de correo electrónico, medio por el cual el editor mantendrá comunicación sobre el estado de los artículos (recibido, en evaluación, aprobado o rechazado, etc.).

Direcciones de contacto

Suscripciones:
Editorial Universidad de Costa Rica
Apartado postal 11501
2060 Ciudad Universitaria Rodrigo Facio
San José, Costa Rica

Canjes:
Universidad de Costa Rica
Sistema de Bibliotecas, Documentación
e Información
Unidad de Selección y Adquisiciones – CANJE
Ciudad Universitaria Rodrigo Facio
Costa Rica

Suscripción anual:
Costa Rica ¢12 240.00
Número suelto:
Costa Rica ¢3 060.00
Precios internacionales:
América Latina, Asia y África US$ 20,40
Resto del mundo US$ 91,80
Los precios incluyen el 2% de Impuesto al Valor Agregado

Solo los asuntos estrictamente editoriales deben dirigirse directamente a la Revista, por cualquiera de los medios apuntados en esta página.

Diseño de cubierta: *Boris Valvede G.*

Motivo de cubierta: *"Pescadores en Cojimar". Max Jiménez Huete. (Óleo, 42 x 59 cm., circa 1943). Por George García Quesada.*

Revista
105
R Revista de filosofía de la Universidad de Costa Rica. — Vol. 1. (1957)- . — San José, C. R. : Escuela de Filosofía, 1957 –
v.

ISSN-0034-8252

1. Filosofía - Publicaciones periódicas. 2. Publicaciones periódicas costarricenses.

BUCR

La Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica aparece indizada en:

- *The Philosopher's Index* www.philinfo.org
- *Latindex* www.latindex.org
- *Répertoire Bibliographique de la Philosophie* www.rbif.ucl.ac.be
- *Compludoc* (Universidad Complutense de Madrid) http://europa.sim.ucm.es:8080/compludoc/
- *CLASE* (Citas latinoamericanas en ciencias sociales y humanidades) http://ahau.cichcu.unam.mx:8000/ALEPH
- *HAPI* (Hispanic American Periodicals Index) http://hapi.ucla.edu/0
- *Sociological abstracts* www.csa.com/factsheets/socioabs-set-c.php
- *FRANCIS* (Institut de l'information scientifique et techinique) www.inist.fr/PRODUITS/francis.php
- *Lechuza* (Biblioteca de la Fundación Gustavo Bueno) www.lechuza.org

Prohibida la reproducción total o parcial.
Todos los derechos reservados.
Hecho el depósito de ley.
© 2018
Editorial Universidad de Costa Rica
administracion.siedin@ucr.ac.cr
www.editorial.ucr.ac.cr
Ciudad Universitaria Rodrigo Facio
Costa Rica

Edición aprobada por la Comisión Editorial de la Universidad de Costa Rica

© Editorial Universidad de Costa Rica, Ciudad Universitaria Rodrigo Facio, Costa Rica.
Apdo. 11501-2060 • Tel.: 2511-5310 • Fax: 2511-5257 • E-mail: administracion.siedin@ucr.ac.cr • Pág. web: www.editorial.ucr.ac.cr

Índice del Volumen LX
Enero - Abril 2021

Número 156
ISSN - 0034-8252 / EISSN - 2215-5589

1. Motivo de portada: "Pescadores de Cojimar" 7-9

1. Artículos

1. Diego Fernando Yanten Cabrera y Arnulfo Sánchez García. "La paz como contralectura: presupuesto de disgregación social" 13-24
2. Francisco Quesada-Rodríguez. "Ética fenomenológica, axiológica y hermenéutica" 25-57
3. Rubén Darío Hernández Cassiani. "Pluralidad de conocimientos y diálogo epistemológico intercultural para el fortalecimiento de los saberes ancestrales (Primera Parte)" 59-77

2. Dossier: Un pensamiento frente a la crisis: José Carlos Mariátegui y nuestro tiempo

1. José Guadalupe Gandarilla Salgado. "Ma(Rx)riateguismos, una expresión del marxismo plural o de la opción por un uso descolonial de Marx" 85-94
2. Segundo Montoya Huamaní. "La vocación hermenéutico-política de Mariátegui" 95-101
3. Claudio Berríos Cavieres. "Pensar la crisis/pensar la nación. Acercamiento a las problemáticas políticas de Mariátegui" 103-116
4. Gonzalo Fabián García. "El marxismo de José Carlos Mariátegui ante los dilemas de la educación y de la universidad en América Latina" 117-132
5. Danilla Aguiar y Leandro Galastri. "A Revolução Russa como escola política na teoria socialista e prática revolucionária de J. C. Mariátegui" 133-145
6. Renata Bastos da Silva y Ricardo José de Azevedo Marinho. "*A Biologia do Fascismo* por José Carlos Mariátegui" 147-154

3. Traducción

1. Gerardo Óscar Matía Cubillo. "Suggestions on How to Combine the Platonic Forms to Overcome the Interpretative Difficulties of *the Parmenides* Dialogue" 157-171

4. Recensiones

1. George García Quesada. *Marx y Freud en América Latina. Política, psicoanálisis y religión en tiempos de terror.* Bruno Bosteels (Madrid, Akal, 2016. 336 páginas) 175-177
2. Roberto Casales García. *Leibniz. Máquinas inteligentes, multiculturalismo y ética de la vida.* Álvaro Carvajal Villaplana (ed.). (Nova Leibniz Latina 2, Granada: Comares, 2019, 81 páginas) 179-181

“Pescadores en Cojimar” Max Jiménez Huete (Óleo, 42 x 59 cm., circa 1943)

Por George García Quesada

Entre los meses de setiembre de 1926 y enero de 1927, las páginas del Repertorio Americano fueron el lugar de un memorable encuentro: una entrevista de Diego Rivera sobre las relaciones entre arte y política suscitó la respuesta de quien llegara a ser el principal artista de vanguardia en la historia de Costa Rica, Max Jiménez. Este, habitual en la revista de García Monge, discrepaba de las apreciaciones de Rivera sobre la primacía de la política en el arte, pero le daba un matiz al esteticismo romántico:

> Eso de un arte revolucionario, cosa difícil me parece; más que destrucción popular, el arte moderno comprende un aislamiento artístico causado por la ignorancia de las muchedumbres. […] Manifestación de aristocracia es la pobreza que rodea a los artistas, especialmente en América; si no gozan de especial apoyo monetario se mueren de hambre, a menos de trocar los pinceles creadores en brochas de oficio. [… H]oy solo una aristocracia se concibe: viste de harapos y extiende suplicante mano en favor de apoyo; esa aristocracia, que lo es del alma, la llevan consigo los pobres artistas[1].

Podríamos entender que la queja de Jiménez se enfilaba en primer lugar contra la falta de un mercado en Latinoamérica para los artistas, pues las “muchedumbres” no tenían gusto para apreciar las obras. Pero no es aventurado pensar que situaciones más inmediatas para el autor motivaron por aquel entonces su breve y lastimera nota. El año anterior las dificultades económicas lo habían devuelto a Costa Rica después de más de un lustro viviendo en Europa. Tras abandonar la carrera de negocios se le abrió la posibilidad de estudiar artes plásticas en París, así como de frecuentarse con artistas y literatos como Tamara Lempicka, Alfonso Reyes, Miguel Ángel Asturias, José Cardoza y Aragón y César Vallejo (con quien por un tiempo compartió su casa-estudio), entre muchos otros, tanto jóvenes como consagrados. También había expuesto cuadros y esculturas en galerías prestigiosas de París[2].

Como ingrata contraparte de esta decisión vocacional, su padre eventualmente le retiró el apoyo económico: el joven Max Jiménez ejemplificó el típico rechazo bohemio de los valores utilitarios burgueses en nombre de la creación artística, y el pragmatismo de su familia le devolvió amargamente el gesto. El capital simbólico cosechado en tantos años de creación y de parranda había quedado en harapos, y el “pobre artista” extendiendo su mano en busca de reconocimiento –y no solamente de tipo económico– en su tierra natal.

Un par de números después apareció la contrarréplica, también en el Repertorio Americano, mas no de la pluma del maestro mexicano sino desde el Perú, firmada por José Carlos Mariátegui[3]. La respuesta del Amauta, si bien consistía en un fragmento de su artículo “El artista y la época”, aparecido en la prensa limeña el año anterior, en octubre de 1925, parecía escrito pensando especialmente en las tribulaciones existenciales de Jiménez:

Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 3.0 Costa Rica

> Entre los descontentos del orden capitalista, el pintor, el escultor, el literato, no son los más activos y ostensibles: pero sí, íntimamente, los más acérrimos y enconados. El obrero siente explotado su trabajo. El artista siente oprimido su genio, coactada su creación, sofocado su derecho a la gloria y a la felicidad. La injusticia que sufre le parece triple, cuádruple, múltiple. Su protesta es proporcionada a su vanidad generalmente desmesurada, a su orgullo casi siempre exorbitante[4].

La contrarrespuesta de Jiménez, que puso punto final al intercambio, de nuevo evadió las consideraciones sociológicas de Rivera y Mariátegui, insistiendo ahora en que la creación artística era independiente de la condición de clase del artista. Varió, pues, ligeramente su planteamiento original, ya que en el nuevo artículo los artistas no eran solamente "pobres":

> Creo que no debemos mezclar la evolución social con el arte. Las manifestaciones del arte están marcadas por individuos […] El artista puede vestir de oro o andrajos, el arte está en el poema, en el cuadro, en la sinfonía, en la estatua; son estas manifestaciones que marcan, si el artista lo merece, el paso de un individuo por la tierra que amó y sufrió más que los otros[5].

La polémica Rivera-Jiménez-Mariátegui fue otra versión de la vieja discusión entre arte comprometido y arte por el arte. Pero la posición de Mariátegui estaba lejos de ser panfletaria. Su participación en los círculos literarios peruanos y su posterior experiencia como becado / exiliado en Europa lo habían formado en los pormenores de las vanguardias artísticas de la época. Esta afinidad ha quedado manifiesta en las páginas de *Amauta*, la revista por él dirigida, ilustrada con lo más novedoso de las artes latinoamericanas de su época[6].

Tampoco podría caracterizarse la obra de Jiménez para cuando se dio la polémica como un mero regodeo esteticista. Tempranamente su mordaz prosa arremetió contra las imágenes más caras de la hegemonía costarricense, haciendo uso de incisivos recursos vanguardistas para criticar la estrechez mental de las urbes y la precariedad de la vida rural del país. Caracterizó así agriamente espacios y personajes en los que percibía tradiciones anquilosadas, hipocresías normalizadas y violencias difícilmente disimulables.

Nos dice Chase que a partir de 1934 Jiménez retomó la lectura de varios intelectuales hispanoamericanos, Mariátegui entre ellos[7]. Si su obra narrativa se había enfocado en las vicisitudes vallecentralinas, a fines de los treintas su pintura se volvía hacia el Caribe, consolidando en su obra global –como lo había hecho el peruano en sus *Siete ensayos*– un contrapunteo de sierra y costa. Así, principalmente a partir de sus viajes a La Habana, retoma las formas corporales voluminosas que esbozaba desde sus días en París.

Pescadores en Cojimar es una de las pocas piezas de Jiménez en las que muestra personas trabajando. Aunque en general las pinturas de Jiménez tienen como su protagonista a la figura humana, en esta obra son igualmente preponderantes la naturaleza y su asimilación mediante el trabajo: muestra un pequeño y cotidiano ejemplo de la humanización de ese medio ambiente. Los brazos gigantes –influencia de Picasso que comparte con la *antropofagia* de Tarsilia do Amaral– son aquí instrumentos necesarios para manipular los enormes pescados.

Resalta en el cuadro una naturaleza desmedida, no solamente por las dimensiones de las presas, sino por la desnudez de los personajes y lo rústico de las escasas herramientas (cuchillo, redes y canoa) sobre el fondo con mar inquieto y cielo nublado y oscuro. No podría ser más marcado el contraste entre estas figuras costeñas de bronce y los pálidos hijos del jaúl en su conocido relato sobre las montañas vallecentralinas. Ambos casos comparten, empero, una naturaleza sobrecogedora, de meteorología amenazante, de exuberantes floras y faunas. Con todo, no hay en *Pescadores en Cojimar* una disonancia entre las figuras humanas y el entorno: los recios personajes se integran –orgánicamente, digamos– en ese ambiente, tanto por sus tonos opacos como por sus formas macizas y redondeadas.

Pescadores en Cojimar tuvo un destino muy a tono con la coyuntura latinoamericana de la posguerra. Prestado en 1948 por la familia de Jiménez para la Conferencia Interamericana en la capital de Colombia (evento en el cual se fundó, con explícitas motivaciones anticomunistas, la Organización de Estados

Americanos), la obra se quemó en 1948 durante las protestas del *Bogotazo*[8]. Otro célebre intelectual costarricense, también cercano al *Repertorio Americano*, Vicente Sáenz, estuvo en esa conferencia. Asistió, del mismo modo, un joven estudiante cubano que pocos años después se convertiría en figura mundial: un tal Fidel Castro.

Puede ser que nunca lleguemos a saber en qué medida la discusión con Mariátegui en el *Repertorio Americano* de mediados de los veintes pesó en el desarrollo del arte de Max Jiménez. Sin duda, las lecturas de este artista en la década 1930 desembocaron en la particular visión sobre América Latina plasmada en su obra pictórica a lo largo de la década siguiente. Al igual que la teoría e interpretaciones del Amauta, la de Jiménez no fue ni calco ni copia de las vanguardias europeas, sino testimonio de un diálogo productivo entre Europa y nuestra región. Este número de la Revista de Filosofía le ofrece a la persona lectora, precisamente, un dossier dedicado al estudio, de particular importancia y actualidad, de la obra mariateguiana. Junto con estos textos, presentamos otros artículos sobre temas de ética y política, así como una nueva interpretación del *Parménides* de Platón, una de las obras cumbre de la dialéctica de la Antigüedad. El número cierra con dos reseñas de libros recientes sobre temas vinculados con varios de los artículos. Esperamos que este tomo sea, pues, de provecho para quienes, papel o pantalla mediante, a él se acerquen.

Notas

* Este cuadro nos ha sido facilitado en formato digital por la profesora Ma. Enriqueta Guardia, lo cual le agradecemos profundamente. Ella es la fundadora de la Pinacoteca Costarricense Electrónica (PinCEl), donde se puede encontrar gran cantidad de obras de este país, y que se encuentra disponible en el hipervínculo: http://www.artecostarica.cr/

1. Max Jiménez, "Arte y proletariado", en *Repertorio Americano*, tomo XIII, 196.
2. Alfonso Chase, *Max Jiménez*, San José: UNED, 2000, 165-166.
3. Hace algunos años una latinoamericanista de la academia norteamericana hizo un recuento de las intervenciones de Mariátegui en el *Repertorio Americano*. Allí, la autora se refiere al apoyo de Mariátegui a la posición de Diego Rivera, pero no menciona en absoluto que para ello el Amauta polemizó con Max Jiménez. Una vez más, notemos la necesidad de pensar y narrar desde la periferia para evitar este tipo de invisibilizaciones. Roberta Fernández. "La presencia de José Carlos Mariátegui en el *Repertorio Americano* (Costa Rica, 1919-1959)". *Filología y Lingüística* XXV(l): 49-76, 1999.
4. J.C. Mariátegui, "El artista y la época", en *Repertorio Americano* tomo XIII, 380.
5. Max Jiménez, "Aristocracia del arte", en *Repertorio Americano* tomo XIV, 9.
6. Véase Beverly Adams y Natalia Majluf (eds.), *Redes de vanguardia. Amauta y América Latina, 1926-1930*. Lima: Museo de Arte de Lima, 2019.
7. Chase, *Max Jiménez*, 167.
8. Floria Barrionuevo y Ma. Enriqueta Guardia, *Max Jiménez: catálogo razonado*. San José; Editorial de la Universidad de Costa Rica, 1999, 179.

Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 3.0 Costa Rica

I.
ARTÍCULOS

Diego Fernando Yanten Cabrera
Arnulfo Sánchez García

La paz como contralectura: presupuesto de disgregación social

Resumen: *La tendencia constructiva de la paz hacia la conformación interrelacional no-violenta del individuo es, ciertamente, una necesidad impositiva-institucionalizada, mas esta, a sí autodenominada, paz contiene una deflación de contenido subjetivo, esto es, suprime la consideración individual y edifica un estadio armónico de lo social, resquebrajando la potencia constitutiva del individuo, sustituyéndola por esquemas coercitivo-estandarizados que periclitan a la conformación violenta de un estado no-democrático de lo socialmente dado. La naturalidad negativa-impositiva de la paz, acaso, ¿no representa una desintegración de su propio contenido? ¿no es la paz una negación de su propio deber-ser, sustentado en la altilocuente positividad que el anhelo humano basado en la tradición solicita, a resueltas, una no-estructura de aquello que pretende enaltecer?*

Palabras clave: *Significado atributivo. Conflicto. Disgregación social. Consenso. Negación.*

Abstract: *The constructive tendency of peace towards the non-violent interrelational conformation of the individual is, certainly, a tax-institutionalized need, but this, self-styled, peace contains a deflation of subjective content, that is, it suppresses individual consideration and builds a harmonic stage of the social, cracking the constitutive power of the individual, replacing it with coercive-standardized schemes that lead to the violent conformation of a non-democratic state of the socially given. Doesn't the negative-tax naturalness of peace represent a disintegration of its own content? Is not peace a denial of its own duty-to-be, sustained by the highly positive positivity that human longing based on tradition, resolutely requests, a non-structure of what it seeks to exalt?*

Keywords: *Attributive meaning. Conflict. Social disintegration. Consensus. Negation.*

Introducción

De la paz puede afirmarse, con elocuencia, que no es un *algo que es* (Aristóteles, *Metaphysica,* IV, 1003a30), es un presupuesto inmaterial ulterior, una forma de percibir el mundo y hacerlo más humano, que se encuentra contrastado, en efecto, por una apercepción sensorial o ideal de un sujeto determinado (Husserl, 1962, 17 & ss.), con lo cual, la *paz* no puede proyectarse más allá del individuo que escudriña su contenido en concordancia con su propia vida, de hecho, la paz nunca salta fuera del solipsismo (Descartes, 1977, 30-31), sin embargo, en su proyección aglutinadora *es*, desde luego, objeto de consenso y, en definitiva, puede ser supuesto de imposición, dado que, consecuencialmente, el «individuo

Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 3.0 Costa Rica

siempre será el esclavo de la comunidad tomada en su conjunto» (Spencer, 1884, 88).

Si la paz no es –inconsecuentemente– un estado de cosas evaluable, al interior del cual el individuo, en tanto *ser* privilegiado, inquiere sobre su consistencia y su verdadera posesión, entonces pasa, inmediatamente, a ser una especie de tabula rasa que constriñe, afea y degrada el interés particular en el cual el hombre se dispone a imaginar lo deseable, precisamente, por carecerle, es la negación tiránico-colectiva que riñe contra el individuo protestante, rechazando, por descuento, que «… el bienestar de cada hombre depende únicamente de la relación entre sus anhelos y sus conquistas» (Schopenhauer, 2001, 49), pues, al igual que ocurre con el Sistema Jurídico (MacCormick, 2007, 105), el blindaje que adquiere un contenido particular de la *paz* se cierra a las posibles desavenencias que el individuo puede contener sobre sus contornos, eminentemente, difusos e inopinados.

La *paz es*, *ergo*, un algo no precisado al unísono, sin embargo, la trascendentalización de que ha sido objeto en las últimas décadas, condena, diezma o incrimina un acercamiento intelectivo-individual, quizá, cerrando, inexorablemente, las puertas a una concepción de *paz* lógicamente aprehendida. Entonces, la derivación comunitaria, la fuerza pegajosa del mayor número es aquella quien repleta de información el perpetuo escudriñar ¿qué cosa es la *paz*? y la impone (Tocqueville, 1963, 254), aunque su impelente voluntad pueda estar equivocada, el contenido *paz* se convierte en un algo a alcanzar, determinado como un todo en tanto debido, esto es, la *paz* adquiere la resonancia de una obligación y como tal «… la necesidad de una acción libre bajo un imperativo categórico de la razón» (Kant, *MdS*, VI, 222).

Sin embargo, esto no representa, como equivocadamente podría precisarse, el inconveniente a superar, pues, no es la tendencia *in consensus*, el percance a disgregar, esta tendencia es, en efecto, la consolidación determinada de un momento histórico-intelectual inaplazable, el «giro lingüístico» (Rorty, 2012, 163); mayor énfasis supone aquel escollo que precipita a la *paz*, en tanto esquema corruptible, donde para conseguirse, para asirse, se impele al miedo, al consecuencialismo infortunado, a la Moira letalmente agazapada, contrastándose con un estado de cosas trágicas, impensables, haciendo de la *paz* un condicionamiento inauténtico y precisando en su contenido una significación que le resulta contraria, *id est*, la ruptura armónico-social por su imposición.

1. El significado atributivo de la categoría gramatical «paz»

La *paz es* un algo indeterminado, al igual que lo es toda extensión cognoscente sobre el mundo sensible, es, en efecto la consecuencialidad residual pospuesta a la relación ser/universo, esto es, la concesión que inscribe la percepción que «todo conocimiento se degrada en probabilidad… y esta probabilidad es mayor o menor según nuestra experiencia de la veracidad o engaño de nuestro entendimiento, y según la simplicidad o complejidad del tema» (Hume, 1992, 267), sin embargo, al mismo tiempo, afirma su propia negación, pues, no-*es* y es, precisamente, la negatividad de su existencia, en tanto estado de cosas en el cual se insufla una vida, la razón por la cual se pregunta sobre su contenido (Fisas, 2011, 4).

Normalmente, la *paz* es un contraste inicial con situaciones que, apriorísticamente, suponen un ambiente hostil para lograr su contenido y es, en efecto, esa deflación de contenido lo que prescribe la petición por su determinación, luego, la *paz* es, esencialmente, advertida cuando es requerida por predisponerse su inexistencia, pues, lo que no-*es* esboza una esperanza materializadora posterior en el llegar a ser, de hecho, la paz es un contenido conclusivo pospuesto al contraste voluntad/mundo, pues, «…la voluntad conserva en sí misma su movimiento de autodeterminación, desde la finalidad subjetiva hasta la objetividad del mundo; se objetiva en un mundo que, así, hace subjetiva a la objetividad de lo real» (Rosenfield, 1989, 44). *Ergo*, es, en condiciones regulares, estructura existencial de la paz su no-existencia, pues, carece de significado escudriñar por la *paz* en sí, sí ésta, se encuentra ya

establecida, empero, de ser tal el caso, aquella se transfigura –como se verá más adelante– en presupuestos conflictuales, con lo cual, la paz aprehendida comunitariamente como debida es no-paz.

¿Qué cosa sea la *paz*? es, desde luego, una frase interrogativa que busca un algo que no está presente, de hecho, la trascendencia del perpetuo inquirir se encuentra en la búsqueda irrestricta de un estado antagonista de cosas (Galtung, 2016, 149) que, normalmente, acaece en el desenvolvimiento asociativo del individuo y en su condición de animal gregario (Aristóteles, *Politica*, I, 1252b9), esto es, el conflicto, el cual –aunque con efectos lingüísticos diversificados, igualmente– supone, siempre, un algo indeseable. La logicidad del contenido de la *paz*, sin aún haberse determinado su significación, expresa un estado de no-*conflictualidad* y, bajo la óptica de un optimismo extremo, una oportunidad para un estado superior de cultura (Coser, 1957, 205), de civilidad, de deshumanización –pues, reducir el conflicto a lo predecible, es siempre una automatización de lo humano (Redorta, 2014, 314-317)–, de integración (Lederach, 2009, 19).

¿La *paz* es, siempre, un salto afuera del individuo? Es, ciertamente, una condición de existencia, un presupuesto para la conformidad, es, consistentemente, un querer ir más allá como posibilidad de aprehensión de propósitos vitales que sólo son posibles cuando ésta es asible, en tanto, hábitat propicio para la extensión de la voluntad, para la *liberi arbitrii indifferentiae*, o sea, la posibilidad libre de determinarse sobre sentidos opuestos sin que exista un contraste entre lo real y lo imaginativo (Schopenhauer, 2002, 43); sin embargo, esa *paz*, ese salto fuera del individuo no *es*, en su estado capital, sino la extensión del sujeto mismo, por eso es que el solipsismo es contenido inmanente de la *paz*, pues, al «admitir que nuestras creencias son intentos de representar estados del mundo, vemos que hay que buscar su correcta relación *con* el mundo para que sean validas» (Harris, 2007, 56). En definitiva, la *paz* supone una representación peculiar del individuo acerca de un estado de cosas en las cuales la posibilidad de adhesión viene predestinada como presupuesto existencial, sin la cual, la existencia se torna en un *ser ahí* no querido, en una inexistencia, en definitiva, «nuestra ingenuidad toma el mundo por el ser pura y simplemente» (Jaspers, 1978, 17).

Verdaderamente, el nombre femenino *paz* expresa, ante todo, una petición y ésta, en definitiva, procede, en muchos casos, como estado de cosas cuya implicancia degenera la realidad actual e, incluso, el mundo mismo desde la perspectiva de la primera persona del singular, esto es, el *yo*, esta proyección unipersonal es antropomórfica debido a la consideración que suspende el juicio de lo dado y se constata con la relevancia personal, pues, «el hombre es el creador de su vida como vida humana; somete las circunstancias a su voluntad y necesidades y, excepto ante la muerte, nunca se siente inerme» (Jonas, 1995, 26). Es la *paz*, en efecto, un requisito de necesariedad que el individuo ha inventado para escapar de la vida que lleva, para hacérsela perfectible, como un algo inacabado que, bajo condiciones ideales, resulta exuberante, refulgente y extraordinario, «¡pobre de aquél que no percibiera algún sentido en su vida, ninguna meta o intencionalidad y, por tanto, ninguna finalidad para vivirla…» (Frankl, 2008, 101).

La *paz* como tendencia teleológica, como un no-*ser* aquí y ahora, como un no-*estar* inmerso a la contingencia y al natural posicionamiento actual *es,* siempre, una negación existencial y una autoafirmación futura, un más allá al que el ser requiere proyectarse para soportar la vida presente, el incontestable devenir del mundo sobre aquel y que, dado que repercute sobre la necesidad *paz*, es desazonado y, a resueltas, antagonista; la *paz* es un indicio hacia la actividad del pensamiento precisado por la necesidad, pues, «el individuo no actúa sino cuando experimenta una necesidad, es decir, cuando el equilibrio se halla momentáneamente roto entre el medio y el organismo: la acción tiende a restablecer ese equilibrio, es decir, precisamente a readaptar el organismo» (Piaget, 1972, 14). Tal es la razón paralógica de la *paz* y su cometido es una creencia en una proyección probable, es, pues, contenido del *yo*, que requiere la paz, un representarse a sí como un forajido de la realidad que le aglutina y una tergiversación de un mundo futuro que le es maleable o, *espiritualmente*, deseado resulta inaplazable.

Siempre la aserción «'yo' estoy en 'paz'» supone, en sí, un estado segmentado, en el cual, la indiferencia o la superación juegan un papel *esencializador*, luego, para la consolidación de la *paz* resulta, necesariamente inquietante, la supresión de una realidad no-requerida, en tanto, antagonista, empero, es esa realidad misma motor impulsor del contenido *paz*. La *paz*, pues, contiene un significado «eto-ecológico», esto es, la afirmación respecto de la «inseparabilidad del *ethos*, de la manera de comportarse propia de un ser, y del *oikos*, del hábitat de este ser, de la manera en que este hábitat satisface o se opone a las exigencias asociadas a tal *ethos*, o les brinda incluso la ocasión de actualizarse en un *ethos* inédito» (Stengers, 2014, 24). Entonces, para que la *paz* contenga una definición determinante se debe partir de una duplicidad evaluadora, desdeñosa de una incierta cantidad de eventos desventurados y saturada por condiciones óptimas para la exuberancia evaluadora individual, esto es, el *yo* intentando graficar un mundo que no le sea opuesto y en el cual su desarrollo sea ostensible.

Sin embargo, a pesar del contenido subjetivo-creador del término *paz*, la supresión de la individualidad supone un paso más en su consolidación, la *paz* es, en efecto, una consecuencia de la *paz* en sí, tal es el atajo que toma la religión judeo-cristiana para determinarla, al precisar: «Seguid la paz con todos, y la santidad sin la cual nadie verá al Señor. Mirad bien no sea que alguno deje de alcanzar la gracia de Dios…» (Heb 12, 14-15), *ergo*, la bienaventuranza (Tomás de Aquino, *Summa Theologiæ*, IIIa. q 4. viii), la *paz* en su último estado, en su excelsitud, sólo es posible si se condiciona al individuo a una paz previa, a una no-agresión frente a su otredad, frente a los demás, hecho que termina por corromper el valor solipsístico de la *paz*, pues ya no es el *yo* activo quien predispone su contenido como condición de exuberancia y existencia, sino que, le es impuesta como presupuesto para alcanzar la gracia del *Marcroantropus* Todopoderoso.

Si la *paz* supone una introspección y, subsecuente negación de la in-existencia del individuo, en tanto, existencia contraria a lo que éste quiere, la paz judeo-cristiana supone una conformación con la existencia actual, la cual es, inmediatamente, negada por un grado de bienaventuranza superior. Esto corrobora, efectivamente, que la *paz* es, ante todo, una negación de la existencia y una condición para la conformidad individual, es, pues, un esquema que proscribe la subjetividad y atrae la consciencia, no obstante, lo que se pasa por alto es que, si la *paz* es negación y aspiración a un estado no-existencial futuro, una proclividad hacia un estándar mejor, la *paz*, en cuanto contenido determinable, es inaprensible, pues contiene siempre una mirada hacia un futuro existencial y descarta el contenido de la existencia en ese momento determinado. Al final, el *yo* siempre es una entidad que busca un algo que alcanzado deja de ser querido, luego, la *paz* es un progresivo anhelar que aprehendido transmuta y presupone un estado superior que, de nuevo, es requerido, efecto circular inconclusivo presupuesto porque «la lucha por la paz crea generalmente otra guerra y, desde luego, produce un desequilibrio que, a la larga o a la corta, causará una nueva desestabilización, que probablemente será más profunda que la primera» (Panikkar, 1993, 21).

2. La «paz» en tanto presupuesto aglutinador

Dado que la *paz* es un concepto, elementalmente, subjetivo, parece, al menos lógico, que la asegurabilidad de su contenido estribe en la concepción consensuada, «un orden social en el que las personas y los pueblos se entiendan suficientemente como para no entrar en beligerancias que causan muerte y sufrimiento…» (Fisas, 1998, 17), no obstante, la *paz* pierde, bajo esta óptica, su contenido potencializador y se enquista, ahora, como elemento al cual se atraen figuras concurrentes para la no-conflictividad, la *paz* queda saturada por una estructura que detiene el presupuesto extensivo de la voluntad individual frente a otro que la retiene, de esa forma, la constatación implica hermandad metódica frente a la imposibilidad: «…various people or groups involved recognize they cannot simple impose their will or eliminate the other side, but rather must work each other to achive their goals» (Lederach, 1995, 13). El contenido de la

paz es, actualmente, no un presupuesto de negación existencial, sino un esquema de negación de la negación, para asegurar la conformidad. ¿Cómo? La *paz*, ahora, ya no posee un contenido significativo individual, funciona, como fraternidad de circunstancias comunitarias que aprehendidas implican una no-*conflictualidad*, la *paz* se despliega como elemento constructivo, no-antagónico, de negación del conflicto y, bajo esa línea ha llegado a ser un elemento preventivo, no una forma de negar una existencia y adquirir otra, sino una forma de evitar la existencia actual se observe superada por una razón deflacionaria (Durkheim, 2001, 40-41).

La *paz* ya no es una autocorrección de la vida individual, sino una barrera para la evitación de circunstancias cismáticas, de ello se deriva el axioma *peace by peaceful means* que expresa, por sí mismo, una suerte de condición post-ontológica de la paz bajo un contraste autolegitimador: «The undeylying *problem* is that *violence breeds violence*, as defence against attack, and as revenge for the traumas inflicted. There is a *goal*: reducing *dukkha*, increasing *sukha*; getting nonviolent results by using nonviolent means. Peace is the road'» (Galtung, 2007, 29), lo que, a su vez, es un evidente retruécano, un sinsentido palpable, pues, el aspirar a la *paz* implica una no conformación con el estado de cosas sobre el cual se predica la *paz* misma y, eventualmente, una negación, pues, la «paz» como estructura gramático-existencial tendiente a conquistas imaginarias, no puede ser y no ser, la *paz* implica no conformación y esta no conformidad no es *paz* en absoluto, sino su opuesto, de hecho, la afirmación de la petición *paz* repercute –como se dijo ya– en su no existencia, dado que no existe se requiere, pues de existir no habría motivo para solicitarla y sí para precaverla frente a su aniquilación. En ese sentido, la *paz* es una apuesta tendiente a su conservación futurista, donde ésta, *ab intra* de un porvenir condicionado socio-estructuralmente (Lederach, 1998, 97), resulta aprehensible.

Este circunloquio innecesario, parte de la conformidad y la precaución, empero resquebraja el dinamismo que implica la palabra *paz*, en tanto solicitud existencial de desarrollo, no se puede pensar en la *paz* pretextando su existencia, sino en la confirmación de un estado en *paz*, con lo cual la solicitud por la paz pierde su fuerza impelente. Si, acaso, un estado de cosas implica paz, la dejación de otro estado, para perpetuar el primero, contiene oposición, en tanto que el segundo es atractivo y posee fuerza seductora, la paz es siempre «paz imperfecta» y su línea de vida es tan angosta que pervive en ella el conflicto; en efecto, por eso es constructiva y no-*es* definitiva, pues, supone, estadio a estadio, su afirmación y negación concurrentes (Muñoz, 2006, 392). De hecho, la fuerza atrayente del dogma *peace by peaceful means* se contrae con la afirmación: «un reto fundamental de la investigación para la paz, y de los movimientos por la paz, en general, es la dificultad que entraña una cultura pacifista debido a la tentación de institucionalizarla, haciéndola obligatoria, con la esperanza de interiorizarla en todas partes… eso sería ya violencia, el imponer una cultura» (Galtung, 2016, 149).

La consolidación de la *paz* actual, ha supuesto, la conformación de una especie de renovado comunismo, una forma de evitar lo inevitable a través de categorías de conformación activa determinadas: igualdad, libertad, equidad, educación, justicia, cultura, entre otras confecciones intelectuales que repercuten en la confirmación del afamado *positive concept of peace* (Boudling, 1978, 5), supuesto bajo el cual, no es el antagonismo implícito en el término *paz* lo que garantiza su materialidad, esto es, la paz no supone ausencia de conflicto, sino la metamorfosis del conflicto en sí, en tanto, *oportunidad* para la perfectibilidad social ulterior, luego, la paz se edifica a través de la reacción constructiva; sin embargo, esto supone ya una pre-aprehensión de la *paz* que no ha sido determinada, pues, supone la consistencia de figuras neo-socialistas que impidan, por la satisfacción, el auscultar individual sobre la paz subjetiva característica, como presupuesto del pensar, y, a pesar de ello, la paz se da por supuesta, no se precisa, se defiende sin saber qué cosa establece su contenido. La extensión del contenido no-gramatical *paz* como elemento precautelativo, supone la, desfiguración gramatical de la palabra y la insuflación de tendencias teóricas de probada e indebida reputación, la *paz* ya no es un presupuesto sintomático

sino una efervescente imposición, una forma de conformidad, una tendencia hacia lo aglomerado, no una evaluación de existencia, la paz es, en definitiva, una «ética de la responsabilidad» (Radbruch, 1944, 72).

Esta desfiguración de la *paz*, implica una renuencia a su figuración antagonista, posicionándola como evento revolucionario hacia la conformidad. El problema de la *paz* como paz *per se* –en tanto presupuesto acrítico e impositivo– está en la insuficiencia conceptual de su contenido, en la trascendentalización inadecuada de categorías comunitarias fallidas, ¿acaso –cabe preguntar– la igualdad misma, la cultura, la educación, la justicia no traen consigo el elemento deflacionario de la paz, en tanto presupuesto unificador? La suposición que toda necesidad –presente o futura– puede evanescerse por un refinamiento de la igualdad predispone un contenido cabalístico (Dworkin, 2003, 21), rediseña la confección del espíritu humano sobre un mismo patrón estructural, esto es, atribuye al Estado el poder reglamentario para su imposición jurídica, relegando al individuo a una ciega servidumbre, en la cual su no conformidad trasciende no más allá de la conformidad impuesta, a esto es a lo que se denomina *paz*. El arrojo sobre la conformidad impensada es, pues, autoevidente.

De lo que se trata aquí, no es sino la consideración de un activismo puro que inocula en la conciencia el quietismo suficiente para corroborar la pervivencia del *statu quo* –una especie de «construccionismo estricto» (Dworkin, 1989, 209)–, mediante la resignificación del sujeto, en tanto, individuo que exulta en sus esquemas conceptuales, no un riesgo, sino un rendimiento intelectual conformado por la sacralidad de lo socio-integrador, pues, es por esto, no por otra cosa, que el conflicto se ciñe a la regularidad convencional de la evolución concertada. El individuo, al final, esta inscrito en una sociedad a la cual le resulta ilegitimo irrogar, de hecho, la paz, pasa a ser, una forma de control simbólicamente aglomerado bajo la egida del condicionamiento humano. La paz es un legislador omnipotente que dice al hombre como ha de conformarse, «¿de dónde o de quién recibió, cualquier humano poderío, el derecho de vincular la posteridad para siempre? Si en algún tiempo existió semejante principio, preciso es que exista en el día, porque todo lo que pertenece a la naturaleza del hombre, no puede ser aniquilado por él» (Paine, 2008, 8).

Lo premencionado anuncia, desde luego, un contenido atributivo de la *paz* como esquema constructivo activo y expresa una fuerza pedagógica en su constitución, ciertamente, depaupera la tendencia individuo-evaluadora existencial, empero, adscribe al sujeto a un contexto asociativo, haciendo de este último un espectro relacional armónico-integrado y, sutilmente, se impone –conscientemente– en el trasvasar humano multilateral. La *paz*, pues, aleja la consistencia individual y la acerca a la comunidad, para lo cual, no desterrando el conflicto, atribuyéndole, desde la perspectiva relacional oportunidad/crisis, fuerza creativa (Jares, 1997, 59), abjura, simultáneamente, a la violencia y está se pregona como un algo que «no es… inevitable ni necesario en el marco de nuestras relaciones» (Fisas, 1998, 9). La *paz* cercena el interés humano por lo nodado, satisfaciendo necesidades expresables en el todo social, menguando la angustia probable con la satisfacción generalizadora y precaviendo la eclosión de percepciones disgregantes a través del adoctrinamiento y la domesticación, el ser humano se transforma a sí, no como un ser que evalúa sus carencias, sino como un ente que diezmado por la esencialidad de un macro-patrón social redirige sus inquietudes hacia la respuesta cierta de sus semejantes.

3. La «paz» como realidad impositiva

Si se concede –realidad inmanente al ser humano– la necesariedad de la convivencia mutua y la consecuencia normativa de la eticidad en el comportamiento como presupuesto para la reciprocidad (Fuller, 1967, 13-14), entonces, resulta consecuente afirmar que el individuo por su propio temor se engasta en la colectividad, haciendo de esta su asidero y cediendo, a su paso, hacia la consolidación de percepciones integradoras, pues, «… cada paso hacia un mayor grado de individuación entraña para los hombres una amenaza de nuevas formas de inseguridad…. Hay tan solo una solución creadora posible que puede fundamentar

las relaciones entre el hombre individualizado y el mundo: su solidaridad activa con todos los hombres…» (Fromm, 1990, 25). Luego, la paz ha de configurar la realidad asociativa del ser humano, no-negando la posibilidad de evaluación subjetiva de su propio *en sí* y la realidad inherente que la condiciona, sino que abigarrando tal potencialidad, constriñendo su asentimiento hacia lo comunitariamente valido, aspirando a la conformación de juicios *intersubjetivados* y prescribiendo lugares comunes donde su autoafirmación se encuentra condicionada por el asentimiento gregario y la posibilidad de expansión (Sciacca, 1958, 87), el ser evalúa, ya no bajo la egida de la subjetividad, sino hacia lo trascendente, esto es, la sociedad, la paz es, ahora, un juicio ético de conformidad regulativo que, no siendo un valor determinado, es una regla determinadora.

La inmanente contundencia del juicio sobre la vida y la necesariedad de aquella engastada en un sentir socio-integrador fundamenta la reducción individuada del juicio y expresa la búsqueda iterativa de conformación *transubjetiva*, el individuo no piensa en él como medida de todas las cosas, sino como elemento de una comunidad, al interior de la cual su juicio queda suspendido por la mayoría, el sujeto, pasa a ser, el engrane de un movimiento motriz que le representa y sin el cual no puede ser lo que es, es la limitación tendiente que lo cristaliza, por eso, se inquiere, recalcitrantemente, «¿tiene sentido para un individuo aceptar la idea de la prioridad ética, es decir, aceptar la idea que sus intereses críticos dependen no solo de sus propios logros y experiencias, sino también del éxito de los grupos a los que él pertenece?» (Dworkin, 1993, 155). Este es, con todo, el segundo contenido paralógico de la paz que sumado al primero, como imposibilidad para aprehender su contenido actual dada su constante negación presente y su afirmación futura, pasa a considerarse resoluble, puesto que, el ser ínsito en su consideración social ya no pregunta más por su configuración individual, pues, comprende que esta sin su otredad no es posible, relegando, consciente o inconscientemente, su juicio hacia la paz que un otro[s] que no es él le brinda. El juicio por la *paz* individual es, frente a todo, un escudriñar consistente en lo que la tercera persona del plural, el *ellos*, determina sobre el ser, el *yo*, que evalúa, no logrando reducir las voluntades dispersas sobre el propio juicio, el *yo* cede a la conformidad impositiva por la ajenidad, confirmando con esto el *nosotros*.

El contenido inaprehensible de la *paz* es evidente, dada la perspectiva individual, sin embargo, desde la inmanencia social es, eminentemente, simplificación asociativa en lo que el ser con respecto a los demás concede, para que éstos hagan parte del juicio vital, del cual, no sólo son figuras concurrentes, sino substanciales, pues, «… los hombres están necesariamente sometidos a los afectos… por su propia constitución, compadecen a quienes les va mal y envidian a los que les va bien…» (Spinoza, 1986, 81). Luego, el ser que examina su mundo y pregunta por su *paz*, negando la existencia presente y superando, conscientemente, su consistencia en el futuro, niega, a su vez, el futuro apercibido, en el cual es posible su *paz*, precisamente, porque para su resolución es innegable la relación de la primera persona del singular con la segunda y la concreción hacia la primera persona del plural, más allá de la relación ser/ente. En definitiva, la *paz* es una realidad impositiva, empero, la imposición misma es connatural al ser humano en tanto ser social, la potencia aglutinante del conjunto resquebraja al individuo, sin embargo, éste confirma con su asentimiento y su pertenencia una ganancia en la pérdida de su propia individualidad, fracaso ontológico precedido por la conciencia de sí mismo y la extensión de su propia intencionalidad (Collingwood, 2004, 70).

El hombre, sometido a su condicionamiento gregario, degrada su propia consistencia, la *paz* reduce su propia limitación, dado que, «el límite ontológico es inherente a todo el ser del hombre: es propio de él como existente finito pensante o 'principio de la subjetividad' sensitivo-intelectivo-volitivo a la vez –en efecto, cada pensante es este ser y no puede ser otro» (Sciacca, 1973, 23), ahora debe condicionar su extensión cognoscente a la consciencia indeterminada de una otra cosa que yace fuera de su ser, por lo cual, resulta extraña y motivadora, esta *paz* es negación de la razón sugerente y límite de la extensión ontológica del ser sobre el mundo, precisamente, porque puede elegir y su decisión entraña el conflicto en la determinación existencial de su ser o la

conformidad frecuente en la recurrencia asociativa de su condición social, por esto, se afirma, consistentemente, «si el sujeto se encontrase bajo la ley moral como bajo una ley de la naturaleza, no tendría autonomía ninguna ante aquella, sino que sería su esclavo… en cuanto puede violarla, reconócese a sí mismo como autor de sus actos y acepta las consecuencias que estos pueden engendrar» (García, 1944, 312).

La búsqueda irrestricta, sin intermisión, por la *paz* en tanto sustrato de agregación asociativo-colectivo, periclita –en su sentido más gravoso– la naturalidad humana del vocablo *paz*, la necesidad sintética hacia una objetividad peligrosa en la consolidación de formas construidas arbitrariamente por un alguien que asume la tarea de constatar que «aquello que importa de manera más fundamental para el impulso de vivir bien es la convicción de que existe una forma correcta, independiente y objetiva de vivir» (Dworkin, 2008, 95), supone la superación del *yo* individual, del *nosotros* colectivo, enquistándose un deseo particular que, además, contiene una fuerza irrefrenable revestida por el poder, con lo cual, se consolida una *paz* impuesta que, por descuento, diezma la consistencia del término y, generando violencia, hace de una cultura superior el significado atributivo de la *paz* en tanto presupuesto incuestionable. La *paz* de esta forma no-*es* un sustrato asociativo, es –contra todo[s]– un *infundamento*, lo cual representa «…la esencia del fundamento, así como la de la existencia… aquello que precede por delante de todo fundamento, esto es, aquello considerado absoluto por antonomasia» (Schelling, 1989, 283).

Ese *yo* potencializado, institucionalizado, recubierto de poder, sustrae al individuo su autodeterminación y prescribe el miedo, antesala propicia para atribuir al infundamento *paz* una significación tiránica, pues, agazapado en la libertad autolimitada por el hombre que se cuestiona, insufla, indebidamente, un contenido subrepticio a la paz, deconstruye la totalidad emergente de una sociedad autoprotectora y relega al individuo a una ciega servidumbre, luego, «quien promete la continuación de la existencia explota el deseo de supervivencia» (Butler, 2001, 18). Esa *paz* reducida a la consideración individuada del sujeto quien ostenta el poder expresa, en sentido directo, un proceso de disgregación social, es pues, en efecto, una contralectura, una *paz* condicionada por la abyección, esto es, una repulsa hacia lo desconocido, inoculada vorazmente por un ser inconsulto y medroso, empequeñecido por su propia ambición, sin embargo, refinado por el poder, condicionado a sí mismo y condicionante social, al final, una respuesta vesánica «contra aquello que lo amenaza y que le parece venir de un afuera o de un adentro exorbitante, arrojado al lado de lo posible y de lo tolerable, de lo pensable» (Kristeva, 2004, 7).

La *paz* como fundamento de todo lo probable, desfigura el sentido atómico del hombre en la sociedad y a ésta la segmenta, la fulgurante consideración de un tirano que arroga para sí el sentido de la vida y la interpretación de un mundo que, siendo de todos, ahora sólo a él pertenece, imprime conflicto, sedimenta en lo profundo del ser un sentimiento de constreñimiento y anuncia, por desafecto, la reducción hacia el *yo,* quien disperso de la sociedad, inquiere de nuevo por el contenido de su propia *paz*, sin embargo, no se trata del *yo* acendrado y consciente de sí, mas se habla del *yo* desecho, del egoísmo insuflado violentamente por el fraccionamiento de lo creíble y por la imposición de una cosa no deseada, una cosa que no es *paz*. Ahora, el individuo disperso, cuestiona y, sin embargo, es reducido, la institucionalización de esa *paz*, primero, lo destruye, después, lo subleva y, finalmente, le es impuesta, se transforma en Derecho y su no acatamiento es castigado, lo injusto ha tomado el cariz de la positividad (Alexy, 2000, 205).

Una paz ficticia ha usurpado el trono de lo perfectible, el tirano somete y degrada, guarecido por el principio bíblico-antiguo del «solemne reconocimiento a toda autoridad» (Kelsen, 2004, 172), arremete contra la individualidad y usurpa el derecho al ser de declarar que es su vida y cuál su fundamento, concuerda, tal cual afirmaba Sócrates, con aquel fatídico descubrimiento que, cruento, prescribe: «… we men are in some sort of prison, and... one ought not to release oneself from it or run away…» (Plato, *Phaedo*, I, 62b). Consecuencialmente, bajo la égida de esta *paz* condena a quien desacuerde y, como un verdugo, escinde la cabeza de quien ose tan descabellada

audacia, el carácter socio-integrador de la paz es inaprehensible, ahora los espíritus dispersos se adentran en la protección del usurpador o en sus antípodas, los unos ostentan títulos nobiliarios, los demás recibirán, a disgusto, el emblemático bautizo de «enemigos de la paz», cosa contradictoria, pues, repulsar al ser que define su propio futuro, no es enemistarlo con un condicionamiento intempestivo, sino esclavizarlo, condicionando su vida a un mutismo irremisible.

La tiranía consolida una *paz* no-consensuada, el fundamento protector de la paz es, paradójicamente, aquel que engasta la libertad protectora del ser para autodefinirse e, inconsideradamente, el Derecho consiste, ahora, en sojuzgar al hombre que disgrega, al individuo que se autorepresenta, la sobreabundancia de ésta *paz* es, pues, el resultado de un momento inauténtico e increado colectivamente, es, después de todo, la consecuencia del constreñimiento propiciada por el monopolio coercitivo de un Estado (Kelsen, 2009, 59), igualmente, capturado por aquel que, irrogando el sentido del pueblo, atribuye para sí la respuesta a la frase interrogativa que cuestiona sobre la *paz* y la suplanta por su propia ambición. Esta *paz* no puede evaluarse, su institucionalización impide al ser su afirmación y sólo prescribe su acatamiento, el protectorado de aquella *paz* es, sintomáticamente, el estadio previo a una mayor conflictividad, la cultura impuesta es, en este resquicio, violencia estructural y el rédito devenido negatividad, «… así la palabra *paz* se convierte en un muy eficaz instrumento de bloqueo de la paz» (Galtung, 1998, 13), pues, no se entiende como proceso constructivo-integral, sino como basamento subjetivo-impositivo.

Concluyentemente, podría afirmarse que, la *paz* es una condición de existencia que suplantada obscurece la propia instancia que intenta ilustrar, desfigura el sentimiento de cosificación socio-integrador, repercute como efecto demoledor frente a la individualidad y revestida de poder es imparable, su pulsión se apercibe como ambición personal de un *yo* insuperable que, anclado en la cúspide de la institucionalidad, mediante las normas jurídicas modela conductas injuriosas nuevas, perdona, a discreción e indiscriminadamente, los delitos, retrograda al Estado a una valoración resignificadora, condena a las víctimas y transforma las acciones de victimarios y asesinos en inocencia, dispuesta a la reconciliación obligada, sin justicia, reparación y con repetición. A esto, se le llama con rimbombancia, en nombre de la ambición de un hombre desmedrado, «proceso de paz», su basamento el infundamento *paz*, arbitrariamente prescrito y construido para acallar al pandemónium que las voces degradadas intentan conjurar por el extravío precipitado de su individualidad y la prisión en la cárcel de una violencia nunca postergada. Aunque se llame *paz* a esta no-paz, cabría preguntar, insistentemente, si acaso el fundamento de la ambición intimidatoria es la perdurabilidad de lo impuesto, «¿qué cosa inmortal han hecho unas manos mortales?» (Séneca, 1996, 127).

Conclusiones

La paz es un presupuesto no-contingente, es la repercusión del ser que predispone su relación con el mundo y razona, consideradamente, sobre su conformidad o no. La extensión de su potencial determina siempre su negación, precisamente, en la pregunta que inquiere por la *paz* resulta notoria su ausencia y es, en efecto, esa ausencia la que repercute sobre un futuro materializable que alcanzado se degrada e incorpora de nuevo un escudriñar. La *paz* es una negación existencial presente y una autoafirmación futura, una negación cuyo sustrato es el ser imaginativo, el no-ser actual y la intencionalidad creíble su fortuna. La *paz* no puede ser una conformación unidireccional, no es un esquema precautelativo, es, en su necesariedad, una tendencia futura hacia una existencia mejor, una negación de la existencia y una atribución de la existencia presente como perfectible, como predisposición a la exuberancia, como no-esquema acomodaticio sino como revolución para con el sí mismo.

Dado que el ser teme cuando ha alcanzado su propia individuación, la consistencia de su constante inquirir se degrada, la *paz*, entonces, se torna en la aprehensión de un ser que se evalúa con respecto a un otro que, no siendo él, lo definen y confeccionan sus intereses. El individuo por su propio pesar construye su *paz* propia, sin embargo, la rechaza, negando, primero, su

existencia, por predisponer a ella un futuro perfectible, el futuro que es paz existencial; luego, al advertir que, gracia de su sentido gregario, esta paz sólo es posible si su otredad participa con él y no siendo posible reducirla a su deseo configurativo, niega el salto ulterior, con lo cual forja una negación de la negación, para, con posterioridad, superar el contenido paradojal, con una reversión hacia la colectividad y el quietismo producto de su propia imposibilidad. El tránsito hacia la colectividad existencial se determina por la consistencia social, la configuración de una «imaginación moral» que, en concordancia, permita «la aceptación inherente a avanzar hacia el misterio de lo desconocido que está más allá del demasiado conocido paisaje de la violencia» (Lederach, 2008, 24).

El confluir consensuado de la sociedad, considera tolerable al individuo y este, en su propio ser, asiente por la consistencia de su propio temor, la configuración socio-integradora, entonces se fundamenta un proceso constructivo de *paz*, sin embargo, cuando es usurpada al pueblo la facultad creadora y se somete el asentimiento colectivo a un *yo* emergente e institucionalizado, a su, arbitraria, forma de consistencia con el mundo, la *paz* es, en defecto no-paz, la inconsistencia del intrépido ataque desde el poder que hurta la posibilidad para la construcción y para la autodeterminación social en busca de su propio equilibrio, supone el contrasentido atributivo en el vocablo *paz*, la inconsideración socio-individual, atómica y nuclear, es evidente y el Derecho, como fundamento del poder y no de la población que brinda su contenido, se convierte en arma de ataque contra la disgregación ideológica.

Los procesos de paz son, pues, herramientas constructivas que configuran esquemas tendientes hacia la configuración de un individuo que, sin dejar de ser, insufla su consistencia en la trascendencia social (Fisas, 2011, 5), no perdiendo su propia individuación, no obstante, concretándola por sus fisuras determinadoras. Sin embargo, cuando los llamados «procesos de paz» sucumben a una individualidad tiránica, la *paz* es no-paz, consecuencialmente, porque los individuos dispersos deslegitiman la paz por su ausencia de autenticidad, debido a la imposición que fragua este intento inconsensuado y, efectivamente, arbitrario, donde un *yo* confirmado por el poder, extiende su ambición con la aquiescencia institucional que configura al Derecho no en un algo garantístico, por el contrario, en un esquema de constreñimiento social, forjando una violencia cultural y extrapolándola hacia la violencia estructural. La *paz*, pues, requiere del *yo*, indefectiblemente, como éste para su extensión requiere de aquella, sin embargo, tal cual «como unas riquezas cuantiosas y principescas, cuando caen en manos de un mal amo, en un instante se disipan, y al revés, cuando pese a ser escasas, se entregan a un buen custodio, crecen al emplearlas, igualmente la existencia se le expande mucho a quien bien la organiza» (Séneca, 2010, 10).

Bibliografía

Alexy, R. (2000). Derecho Injusto, Retroactividad y Principio de Legalidad Penal. La doctrina del Tribunal Constitucional Federal alemán sobre los homicidios cometidos por los centinelas del Muro de Berlín. *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho* (23), 197-230. Disponible en: http://biblioteca.org.ar/libros/142026.pdf

Aquino, T. (1993). *Suma de Teleología II.* Madrid, España: Biblioteca de Autores Cristianos.

Aristóteles. (1988). *La Política*. Madrid, España: Gredos.

_____ (1994). *Metafísica*. Madrid, España: Gredos.

Boudling, K. (1978). *Stable Peace.* Austin, Texas, United States: University of Texas Press.

Butler, J. (2001). *Mecanismos Psíquicos del Poder.* Valencia, España: Cátedra.

Collingwood, R. (2004). *Idea de la Historia.* México D. F., México: Fondo de Cultura Económica.

Coser, L. (1957). Social Conflict and the Theory of Social Change. *The British Journal of Sociology, 8* (3), 197-207. Disponible en: http://web.ics.purdue.edu/~hoganr/SOC%20602/Spring%202014/Coser%201957.pdf

Descartes, R. (1977). *Meditaciones Metafísicas con Objeciones y Respuestas.* Madrid, España: Alfaguara.

Durkheim, E. (2001). *Las Reglas del Método Sociológico.* México D. F., México: Fondo de Cultura Económica.

Dworkin, R. (1989). *Los Derechos en Serio.* Barcelona, España: Ariel.

_____. (1993). *Ética Privada e Igualitarismo Político* . Barcelona, España: Paidós Ibérica.

_____. (2003). *Virtud Soberana. La teoría y práctica de la igualdad.* Barcelona, España: Paídos.

_____. (2008). *Religión sin Dios.* México D. F., México: Fondo de Cultura Económica.

Fisas, V. (1998a). *Cultura de Paz y Gestión de Conflictos*. Barcelona, España: Icaria.

_____. (1998b). *El Sexo de la Violencia. Género y cultura de la violencia.* Barcelona, España: Icaria.

_____. (2011a). Educar para una Cultura de Paz. *Quaderns de Construcció de Pau*, 3-8. Disponible en: http://escolapau.uab.es/img/qcp/educar_cultura_paz.pdf

_____. (2011b). Introducción al Desarme, Desmovilización y Reintegración (DDR) de Excombatientes. *Quaderns de Construció de Pau* (24), 2-20. Disponible en: http://escolapau.uab.es/img/qcp/introduccion_ddr.pdf

Frankl, V. (2008). *El Hombre en Busca de Sentido.* Barcelona, España: Herder.

Fromm, E. (1990). *El Miedo a la Libertad.* Buenos Aires, Argentina: Paidos.

Fuller, L. (1967). *La Moral del Derecho.* México, México D. F.

Galtung, J. (1998). *Tras la Violencia, 3R: Reconstrucción, Reconciliación, Resolución. Afrontando los efectos visibles e invisibles de la guerra y la violencia.* Gobierno Vasco, España: Bakeaz.

_____. (2007). Introduction: peace by peaceful conflict transformation - the TRANSCEND approach. En C. Webel, & J. Galtung, *Handbook of Peace and Conflict Studies* (págs. 14-32). New York, United States: Routledge. Taylor and Francis Group.

_____. (2016). Violencia: Cultural, Estructural y Directa. *Cuadernos de Estrategia* (183), 147-168.

García, E. (1944). *Ética. Ética empírica - ética de bienes - ética formal - ética valorativa.* México, México D. F.: Centro de Estudios Filosóficos de la Universidad Nacional de México.

Harris, S. (2007). *El Fin de la Fe. Religión, terror y el futuro de la razón.* Madrid, España: Paradigma.

Hebreos. (1960). En *Biblia* (pág. 910). Nashville, Tenesee, USA: Holman Bible Publishers.

Hume, D. (1992). *Tratado de la Naturaleza Humana.* Madrid, España: Tecnos.

Husserl, E. (1962). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica.* México D. F., México: Fondo de Cultura Económica.

Jares, X. (Septiembre-Diciembre de 1997). El Lugar del Conflicto en la Organización Escolar. *Revista Iberoaméricana de Educación*, 53-73.

Jaspers, K. (1978). *La Filosofía desde el Punto de Vista de la Existencia.* México D. F., Méxido: Fondo de Cultura Económica.

Jonas, H. (1995). *El Principio de Responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica* . Barcelona, España: Herder.

Kant, I. (2005). *La Metafísica de las Costumbres.* (A. Cortina Orts, & J. Conill Sancho, Trads.) Madrid, España: Tecnos.

Kelsen, H. (2004). *Ensayos sobre Jurisprudencia y Teología.* México D. F., México: Fontamara.

_____. (2009). *Teoría Pura del Derecho.* Buenos Aires, Argentina: Eudeba.

Kristeva, J. (2004). *Poderes de la Perversión* . México D. F., México: Siglo XXI.

Lederach, J. (1995). *Preparing for Peace: Conflict Transformation Across Cultures.* New York, United States: Syracuse University Press.

_____. (1998). *Building Peace. Sustainable Reconciliation in Divided Societies*. Washington, United States: United States Institute of Peace Press.

_____. (2008). *La Imaginación Moral. El arte y el alma de construir la paz.* Bogotá D. C., Colombia: Norma.

_____. (2009). *El Pequeño Libro de Transformación de Conflictos.* Bogotá D. C., Colombia: Good Books.

MacCormick, N. (2007). *Institutions of Law. An essay in legal theory* . New York, United States: Oxford University Press.

Muñoz, F. (2006). La Paz Imperfecta. En W. Dietrich, J. Echavarría, & N. Koppensteiner, *Key Text of Peace Study* (págs. 392-434). Germany: Lit Verlag GmbH & Co. Disponible en: https://www.ugr.es/~fmunoz/documentos/pimunozespañol.pdf

Paine, T. (2008). *Derechos del Hombre.* Madrid, España: Alianza.

Panikkar, R. (1993). *Paz y Desarme Cultural.* Bilbao, España: Sal Terrae.

Piaget, J. (1972). *Psicología de la Inteligencia.* Buenos Aires, Argentina: PSIQUE.

Plato. (1975). *Phaedo.* (D. Gallop, Trad.) Oxford, UK: Clarendon Press.

Radbruch, G. (1944). *Filosofía del Derecho* . Madrid, España: Revista de Derecho Privado.

Redorta, J. (4 de Abril de 2014). Análisis del Conflicto por Patrones. La Nueva Herramienta CAT. *Democracia Digital e Governo Electrónico*, 310-323.

Rorty, R. (June de 2012). Wittgenstein and the Linguistic Turn. *Stanford University*, 160-175.

Rosenfield, D. (1989). *Política y Libertad. La estructura lógica de la Filosofía del Derecho de Hegel.* México D. F., México: Fondo de Cultura Económica.

Schelling, F. (1989). *Investigaciones Filosóficas sobre la Esencia de la Libertad Humana y los Objetos con Ella Relacionados.* Barcelona, España: Anthropos.

Schopenhauer, A. (2001). *Metafísica de las Costumbres.* Madrid, España: Trotta.

_____. (2002). *Los Dos Problemas Fundamentales de la Ética.* Madrid, España: Siglo XXI.

Sciacca, M. (1958). *El Hombre, Este Desequilibrado.* Barcelona, España: Luis Miracle.

_____. (1973). *El Oscurecimiento de la Inteligencia*. Madrid, España: Gredos.

Spencer, H. (1884). *El Individuo contra el Estado.* Barcelona, España: F. Sempere y C^{a}.

Spinoza, B. (1986). *Tratado Político.* Madrid, España: Alianza Editorial.

Stengers, I. (2014). La Propuesta Cosmopolítica. *Revista Pléyade* (14), 17-41.

Séneca. (1996). *Diálogos.* Madrid, España: Gredos.

_____ (2010). *Sobre la Brevedad de la Vida.* Andalucia, España: Junta de Andalucia.

Tocqueville, A. (1963). *La Democracia en América.* México D. F., México: Fondo de Cultura Económica.

Diego Fernando Yanten Cabrera (diego.yanten00@usc.edu.co) es doctorante en Métodos Alternos de Solución de Conflictos de la Universidad Autónoma de Nuevo León (México). Profesor titular e investigador, adscrito al grupo de investigación GICPODERI, de la Universidad Santiago de Cali (Colombia). Docente de la Cátedra Historia del Derecho, vinculado a la Facultad de Derecho y Criminología (FACDYC) de la Universidad Autónoma de Nuevo León (UANL).

Arnulfo Sánchez García (arnulfo.sanchezgrc@uanl.edu.mx) es doctor en Derecho por la Universidad Rey Juan Carlos. Profesor Titular "A" tiempo completo de Derecho en la Universidad Autónoma de Nuevo León. Abogado. Investigador del Centro de Investigación de Tecnología Jurídica y Criminológica de la Facultad de Derecho y Criminología de la misma Universidad. Investigador Nacional Nivel I CONACYT (SNI-I).

Recibido: 7 de agosto, 2019
Aprobado: 29 de julio, 2020

Francisco Quesada-Rodríguez

Ética fenomenológica, axiológica y hermenéutica

"Si bien que la phénoménologie au sens large est la somme de l'œuvre husserlienne et des hérésies issues de Husserl ; c'est aussi la somme de variations de Husserl luimême et en particulier la somme de descriptions proprement phénoménologiques et des interprétations philosophiques par lesquelles il réfléchit et systématise la méthode"
(Paul Ricœur, Á l'école de la phénoménologie, *9).*

Resumen: *Este artículo explica los orígenes de la ética fenomenológica y sus derivaciones en dos perspectivas complementarias: la ética axiológica como desarrollo de una fenomenología material de los valores y la ética hermenéutica como interpretación fenomenológica de la vida humana en la doble dimensión ontológica de alteridad e ipseidad. El artículo sigue el desarrollo de la tradición fenomenológica desde sus orígenes primitivos hasta su derivación herética.*

Palabras clave: *Valor. Norma. Personalismo. Axiología. Ontología. Hermenéutica.*

Abstract: *This article explains the origins of phenomenological ethics and its derivations in two complementary perspectives: axiological ethics as the development of a material phenomenology of values and hermeneutical ethics as a phenomenological interpretation of human life in the double ontological dimension of alterity and ipseity. The article follows the development of the phenomenological tradition from its primitive origins to its heretical derivation.*

Keywords: *Value. Norms. Personalism. Axiology. Ontology. Hermeneutics.*

1. Introducción

Desde los orígenes de la fenomenología, la ética constituye un elemento inherente a su fundamentación filosófica como ciencia rigurosa. La ética no fue un tema ajeno que sirvió para explicar prácticamente la fenomenología en relación con la subjetividad y objetividad del actuar humano, sino que formó parte intrínseca de su fundamentación filosófica. De hecho, la ética fenomenológica se gestó desde finales del siglo XIX y se desarrolló desde los orígenes de la fenomenología a inicios del siglo XX, hasta la actualidad gracias a la primera y segunda generación de fenomenólogos que descubrieron una manera particular de pensar la ética. En sentido práctico, por ejemplo, la fenomenología de la vida elaborada por Jan Patočka permite comprender la existencia, la libertad y el deber en relación con el cuerpo humano en el ambiente (Patočka 1988, 94). En este caso, la ética fenomenológica no funciona como una ética aplicada, sino como la fundamentación del actuar humano, según la consciencia y la intencionalidad en el horizonte de la existencia. La idea de que la ética es una ciencia surge precisamente de la fenomenología, pues su fundamentación filosófica se establece rigurosamente en la conciencia y en la intencionalidad del sujeto.

Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 3.0 Costa Rica

En general, la ética fenomenológica y, en particular, la ética fenomenológica de los valores contesta a dos grandes corrientes de pensamiento moderno; a saber, el formalismo de la ética de Immanuel Kant y la "transmutación de todos los valores" ("Umwertung aller Werte"), expuesta por Friedrich Nietzsche como "trasmutación de todos los valores arios" ("Umwertung aller arischen Werthe") y "transmutación de los valores cristianos" ("Umwertung der christlichen Werthe"). La "transmutación de todos los valores" fue una categoría desarrollada por Nietzsche en varios escritos tardíos: *Der Antichrist* (1888), *Götzen Dämmerung* (1889) y *Ecce Homo* (1888-1889). La crítica de Nietzsche a los valores estaba relacionada con la obligación y el deber del perfeccionamiento humano y de la cultura europea moderna (Nietzsche, 2012, 772, 828, 881, 891, 965). En efecto, en la "filosofía de Nietzsche" hay toda una reflexión de los valores (axiología) en cuanto "destrucción de la tradición occidental" (Fink 2019, 199-301). Los escritos tardíos de Nietzsche sobre la "transmutación de todos los valores", vale recordar, son contemporáneos al surgimiento de la ética fenomenológica.

Después de Franz Brentano y Edmund Husserl, el método fenomenológico fue desarrollado sistemáticamente por Max Scheler para constituir una ética fenomenológica de los valores, axiología y personalismo. Sin embargo, hay que reconocer que fue Franz Brentano quien previamente planteó la cuestión de la ética, las costumbres y los valores a partir del concepto de "intencionalidad" ("Intentionalität"), considerando la filosofía de Aristóteles y de Tomás de Aquino. En efecto, Brentano, profesor de Husserl en Viena, fue un especialista crítico de la psicología, la consciencia y la moral. Si Brentano se convirtió en un destacado especialista en la filosofía de Aristóteles, fue gracias a la lectura de un intérprete y comentarista sobresaliente del Estagirita, Tomás de Aquino. La autoconsciencia de la existencia de la persona, en cuanto ser racional e individual, se expresa también como consciencia moral en el Aquinate (*Summa Theologiae* I, q. 17, a. 13; I, q. 79, a. 13).

La cuestión ética no fue extraña para la filosofía y psicología de la consciencia desarrollada por Brentano en el siglo XIX. En primer lugar, hay que atribuir a Franz Brentano el comienzo de la ética fenomenológica y de los valores gracias a una serie de escritos sobre la fundamentación de la ética en la consciencia y la intencionalidad. En segundo lugar, Edmund Husserl, mientras fundaba la fenomenología, escribió e impartió cursos sobre ética fenomenológica, durante varios años, sin abandonar la cuestión ética durante el periodo de maduración de la fenomenología. En tercer lugar, destaca Max Scheler, quien se dedicó a fundar rigurosamente una ética de los valores y el personalismo desde la fenomenología husserliana, aunque simultáneamente, uno de sus estudiantes, Dietrich von Hildebrand venía investigando, junto a Husserl, una ética fenomenológica de los valores en relación con el actuar humano. El estudio y la enseñanza de la ética por Husserl y Scheler, a inicios del siglo XX, mientras Husserl fundaba filosóficamente la fenomenología, muestran que la ética no es accidental en el quehacer fenomenológico.

Contemporáneamente, a partir de la fenomenología y de la ética material de los valores de Max Scheler, Nicolai Hartmann argumentó una nueva perspectiva de la ética material, sin abandonar los principios de la filosofía y de la ética kantiana que Scheler había criticado a causa del formalismo. Además, Hartmann incorpora la filosofía y la ética de Aristóteles en la discusión con Scheler, atribuyéndole el origen de la ética de los valores, pues la virtud funciona como un valor supremo en la ética aristotélica. Desde la filosofía aristotélica, Hartmann va más allá de la fundamentación fenomenológica de la ética material de los valores y funda una ontología que sirve para argumentar la ética material de los valores. En este sentido, la ética de los valores hartmaniana se justifica posteriormente a partir de la teoría del ser, de manera que la ética pasa por una fundamentación ontológica. Tal es el caso de Hans Jonas, uno de sus estudiantes en Marburg, quien a partir de la fenomenología husserliana y la hermenéutica heideggeriana logró articular una fenomenología hermenéutica del ser viviente; considerando también la biología aristotélica, Jonas forjó la categoría ontológica *organismo-metabolismo* para luego fundamentar la bio-ética de la responsabilidad.

Aunque la filosofía de Hans Jonas puede situarse lejanamente en la tradición hussserliana y heideggeriana, la bio-ética de la responsabilidad jonasiana de suyo constituye una teoría ética. Desde sus primeros pasos, la filosofía de Emmanuel Levinas y Paul Ricœur también estuvieron influenciadas, entre otras corrientes filosóficas, por la fenomenología de Husserl y la hermenéutica de Heidegger, pero los tres filósofos asumieron una perspectiva crítica contra la filosofía heideggeriana del ser, sin ignorar la afiliación política de Heidegger al nacionalsocialismo. A pesar de la influencia de la fenomenología husserliana y la hermenéutica heideggeriana, tanto Jonas como Levinas y Ricœur lograron forjar una teoría ética de raigambre ontológica, independientemente de sus mentores filosóficos, cuya característica común es la vulnerabilidad del ser humano.

En la fenomenología hermenéutica de Paul Ricœur, hay una "recuperación" de la dimensión ética de la consciencia como "convicción" a partir de la fenomenología de Emmanuel Levinas: "A este posible resultado llega Ricœur como alternativa a lo que considera una 'des-moralización de la conciencia' en Heidegger, en cuyo pensamiento también descubre un rechazo de la primacía de la ética en favor de la ontología. A tal efecto, se sirve de las aportaciones de Levinas, porque en su régimen ético de pensamiento (…) se revela 'el otro': el rostro del otro como una voz que habla e interpela, y me hace responsable" (Conill-Sancho, 2010, 238). De esta manera, la crítica a la conciencia en la filosofía de Heidegger hecha por Ricœur fue reforzada, a través de un giro fenomenológico y reflexivo, con la superación crítica hecha por Levinas de la "normal" unilateralidad de la ontología heideggeriana, gestada desde la hermenéutica de la facticidad. Aunque Levinas reprocha igualmente el formalismo de la ética kantiana, la fenomenología del rostro del otro funciona como un imperativo ético y legal que Ricœur criticará a partir de la hermenéutica del sí mismo como otro para superar la disimetría de la alteridad por la atestación de la ipseidad y el reconocimiento del otro.

2. La ética de la intencionalidad, el valor y la norma: Franz Brentano

Sin duda, Franz Brentano (1838-1917) ocupa un puesto fundamental en los orígenes de la fenomenología, no solo porque proveyó la noción psicológica de "Intentionalität" a la filosofía de Husserl para hacer posible la reducción eidética por la ἐποχή, sino también la teoría de la consciencia del objeto (Lyotard, 2007, 28). Gracias a la conciencia es posible realizar la reducción del objeto para transformarlo en fenómeno y revelar así las características esenciales del "yo" ("ego") en tanto fuente de significatividad e intencionalidad con el objeto. De acuerdo con Carl Stumpf, Brentano fue sobre todo un gran especialista de la filosofía de Aristóteles, un conocedor de los filósofos escolásticos y un destacado intérprete de Tomás de Aquino (Stumpf 1919, 98). En efecto, Brentano fue ante todo especialista de la filosofía de Aristóteles y de la filosofía aristotélica medieval, tanto por su disertación *Von der mannigfachen Bedeutung des Seindes nach Aristoteles* (1862), como por la tesis de habilitación Über Aristoteles (1867). En el medio germánico, Brentano renovó y ensenó el aristotelismo con "libertad crítica", fue un filósofo "libre de prejuicios, libre de presupuestos" (Courtine, 2007, 38-39). En relación con la pre-historia de la fenomenología, sobresale la siguiente expresión de Brentano: "el estudio de la historia de la filosofía tiene una legitimidad solo cuando la investigación se pone al servicio de las cosas: "Das Studium der Geschichte der Philosophie hat nur dann eine Berechtigung, wenn es in den Dienst der sachlichen Forschung tritt" (Brentano, 1988, 16).

La "normatividad" y la "intencionalidad" son dos temas fundamentales en la filosofía de Franz Brentano y Edmund Husserl. De hecho, la semejanza entre ambos filósofos es la normatividad intencional, la relación entre la normatividad y la intencionalidad. En el debate contemporáneo, según Joselyn Benoist, "muy generalmente, la intencionalidad es asimilada a una norma, o en todo caso, asociada a una estructura de tipo normativo". Para "Brentano, el tema intencional no es originariamente

normativo, pero la normatividad juega un rol decisivo en su extensión" (Benoist, 2007-2008, 9-39). Cierto, la intencionalidad puede presentar cuestiones normativas, pero hay una diferencia condicional básica entre ambas perspectivas filosóficas, según Marie-Hélène Desmeules. Por un lado, Brentano pensaba que la intencionalidad puede ser normativa según la incompatibilidad de la relación opuesta del sujeto con un objeto. Por otro lado, Husserl pensaba que las cuestiones normativas dependen de la intencionalidad según la posicionalidad del sujeto hacia el objeto. Por eso, entre ambos filósofos la diferencia básica en cuanto a la normatividad es la *incompatibilidad* (Brentano) de las distintas maneras de relacionarse del sujeto con el objeto y la *posicionalidad* (Husserl) del sujeto hacia el objeto (Desmeules, 2018, 1-33).

En Brentano, la intencionalidad depende de la experiencia de la cosa vivida por la consciencia del sujeto, pero no toda intencionalidad puede ser normativa. En cambio, en Husserl, la intencionalidad pertenece al orden de aquello a lo cual se le puede aplicar normas. Ambos filósofos presentan un reduccionismo normativo, según Desmeules. Para Brentano, la normatividad intencional se reduce a la cuestión de la incompatibilidad entre dos fenómenos psíquicos opuestos; si no hay compatibilidad entre la cosa y el sujeto se produce un juicio normativo que depende de la experiencia vivida por la consciencia a partir de la cosa. Para Husserl, la relación intencional con la cosa es normativa, tiene un télos normativo según la posición del sujeto; las normas creadas que se aplican luego a la intencionalidad se reducen a un solo modelo para pensar toda normativa intencional: lo que se presenta a la intencionalidad, según la posición, debe ser confirmado por la intuición, entonces la intencionalidad juzga de correcto o incorrecto (Desmeules, 2018, 1-2).

En cuanto a la ética, Brentano escribió sobre el origen del conocimiento moral (Brentano, 1889; 2013) y una serie de lecciones de filosofía práctica acerca del fundamento y estructura de la ética (Brentano, 1978). El libro *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis* fue inicialmente una conferencia ofrecida a la *Wiener juristische Gessellschaft* (1889), pero constituye "según la opinión mayoritaria de los especialistas, la síntesis más acabada de la reflexión ética de Brentano" (Iocco, 2018, 6). Las lecciones de filosofía práctica acerca del fundamento y estructura de la ética fueron impartidas entre los años 1874-1894, lo cual muestra, entre otros escritos de ética posteriores, el gran interés de Brentano por la filosofía moral. Sin embargo, estos dos libros mencionados no pueden comprenderse sino en relación con su obra más significativa: *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (1874/1911).

En efecto, para Brentano, la moral debe comprenderse en el marco de las tres categorías establecidas previamente en *Psycologie* (Brentano, 1973); a saber: las "presentaciones" ("Vorstellungen"), los "juicios" ("Urteile") y los "movimientos afectivos" ("Gemütsbewegungen"). La presentación se refiere a las "re-presentaciones intuitivas" que proceden de la percepción visible o tangible por medio del cuerpo humano. Se trata de un cognitivismo moral en el que los juicios y los movimientos afectivos surgen a partir de las re-presentaciones de las cosas o fenómenos, los cuales son percibidos a través del cuerpo. Los juicios establecen valores que se derivan de los objetos y de la experiencia interna del sujeto, de una experiencia de la subjetividad; luego, los movimientos afectivos dependen de la presentación y de los juicios de la subjetividad.

La cuestión gnoseológica que surge de los movimientos afectivos es cómo se funda la ética de los valores si, en este tipo de cognitivismo moral brentaniano, los valores parecen no tener objetividad. Para Brentano, los fenómenos que se presentan al sujeto no son cosas simplemente, sino que tienen propiedades axiológicas de acuerdo con la referencia intencional del sujeto. La cosa que se presenta como fenómeno tiene un valor intrínseco que es otorgado por el sujeto. En el libro *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, Brentano intenta explicar el origen del valor o bien en el conocimiento, mediante una evaluación de un fin práctico o bien práctico que es perseguido por el sujeto, antes de conceder simplemente un valor axiomático *a priori*. El sujeto puede encontrar el valor en el mundo objetivo como un fin o bien que

pertenece a la cosa misma, esto es, un valor intrínseco que es reconocido.

Para Brentano, el aspecto psicológico-subjetivo del ser humano cumple una función relevante en el proceso de conocimiento, el cual no puede ignorarse en la moral y en la formación de los valores. En el libro *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, Brentano se pregunta también si hay una ley moral natural que rige universalmente para la subjetividad de todos los seres humanos de todos los tiempos (Brentano, 1969, 9,12). Efectivamente, él piensa que sí hay una ley moral natural que rige universalmente las leyes de la razón y de la voluntad del ser humano. En realidad, la razón y la moral se rigen, analógicamente, conforme a esa ley natural, válida para todo ser humano, de manera que él, a pesar de la subjetividad, pueda conocer el valor. De alguna manera, este razonamiento se sigue de la filosofía aristotélico-tomista.

No obstante, la ética que Brentano propone es objetiva, no depende simplemente de la subjetividad humana, porque él busca finalmente la superioridad del actuar justo desde la misma capacidad moral intrínseca de reflexionar y decidir del ser humano. Pero, la capacidad moral intrínseca del ser humano no depende simplemente de la voluntad, sino ante todo de la decisión frente a una cosa o fenómeno. La decisión funciona aquí como el medio por el cual el ser humano ordena la voluntad frente a una cosa en el mundo. En todo caso, se trata de un valor o bien que persigue el ser humano como una finalidad para actuar correctamente.

El bien o valor no surge de una idea pura, como en la filosofía platónica, sino que se constituye de las re-presentaciones de las cosas cuyo contenido es sobre todo de orden psicológico; el bien tampoco se constituye de puras cualidades sensibles, según la pura experiencia de lo sensible (Brentano, 1973, 80). Se trata ante todo de "re-presentaciones intuitivas" que provienen de lo psíquico, es decir, re-presentaciones de las cualidades sensibles en lo "psíquico" (Brentano, 1969, 16). Mejor aún, el bien o valor tiene un sentido gnoseológico-psíquico en la medida en que se origina de una "re-presentación intuitiva" de una cosa, aunque no puede ser objetivado ontológicamente porque depende de lo psíquico. Más bien, la objetividad del bien o valor viene dada en la evaluación y corrección hecha por el sujeto en el momento de tomar una decisión frente a una cosa, como preferencia para el actuar porque es un bien mejor o superior. Esto muestra que la teoría del bien o valor tiene una intencionalidad realista, a pesar de que el bien y el valor no significan lo mismo, ambos pueden entenderse similarmente en el marco de la fenomenología de los valores.

La investigación de Sergio Sánchez-Migallón Granados permite presentar sistemáticamente los estudios de la moral de Brentano en el marco de una "ética fenomenológica de los valores" (Sánchez-Migallón, 1996), siguiendo a José Ortega y Gasset que afirmaba en el prólogo de la edición española de *Psicología desde un punto de vista empírico* (1935) que la ética de Brentano ha sido llamada por sus discípulos la "ciencia de los valores" (Ortega y Gasset, 1961, 338). Lo "bueno" forma parte así de la axiología o teoría de los valores. Una tal axiología brentaniana constituye una crítica al imperativo categórico de la ética kantiana (Kant, 1999; 2008), por el hecho de que su formalismo está desvinculado del aspecto empírico de la realidad humana.

La investigación reciente sobre la ética axiológica en Brentano confirma que los valores son intrínsecos (Chisholm, 1986); mejor aún, hay una fundación teórica de los valores (Baumgartner, 2002), la cual funciona como una normatividad ética (Pasquerella, 2017).

Para Roderick M. Chisholm, "la teoría de Brentano es una teoría del valor *intrínseco* (…). La teoría es una teoría *objetiva*" (Chisholm, 1986, 3). Brentano ha desarrollado esta teoría del valor intrínseco basado en la psicología para dar una objetividad a la ética, según la teoría de la intencionalidad que los objetos tienen en las emociones y deseos del sujeto. Lynn Pasquerella enfatiza, como en otros estudios anteriores y posteriores, que la teoría del valor se deriva de la psicología descriptiva. Se trata de una teoría del valor intrínseco, de lo que es bueno o malo en sí mismo, como había también explicado Chisholm en su detallado estudio. "La teoría del valor de Brentano, derivada de su psicología filosófica, es una teoría del valor intrínseco, esto es, de lo que es bueno o malo de sí mismo, no solamente como

un medio para un fin" (Pasquerella, 2017). Sin embargo, Pasquerella considera que la teoría del valor intrínseco funciona como un sistema práctico o normativo de ética según los fundamentos y la construcción de la ética (Brentano, 1978).

Wilhelm Baumgartner, después de hacer un recorrido biográfico de Brentano, ofrece una introducción sistemática a la ética brentaniana mostrando que el libro *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis* está fundado en su obra *Psychologie vom empirischen Standpunk*t, como una crítica al punto de vista jurídico de Rudolf von Ihering (1818-1892) acerca de los orígenes del sentimiento de la justicia. Brentano presenta la importancia de los "mandamientos de la lógica" como "reglas validas de juicio", así como los fundamentos en la "psicología descriptiva" como método científico de la estructura de la mente en la "*teoría de la intencionalidad*". La psicología fue estudiada por Brentano en analogía con las ciencias naturales, desde una perspectiva metodológica empírica. Un estudio completo de la teoría de la mente en Brentano permite comprender mejor el significado para la ética práctica. En fin, se remarca la importancia de Brentano en la fenomenología y ética de Edmund Husserl, Max Scheler y George Edward Moore (Baumgartner, 2002, 121-122, 125, 126, 135-137).

Finalmente, Edmund Husserl hace una descripción del semblante físico y la fuerte personalidad intelectual de Franz Brentano. Husserl reconoce que fue Brentano quien lo convenció del estudio de la filosofía en tanto "ciencia estricta". Como profesor, "Brentano era un maestro de mayéutica socrática". En clases, recordaba Husserl, los ejercicios filosóficos que Brentano proponía eran de ética. "En su conducta personal frente a los jóvenes era por un lado ciertamente digno, por otro lado bondadoso del todo y amable, siempre preocupado por la promoción de su educación científica, pero también por su personalidad ética". La personalidad de Brentano era un "ethos puro", afirmaba Husserl. En fin, Husserl mismo ha reconocido la importancia de Brentano para la fenomenología y la ética como "ciencia rigurosa" (Husserl, 1919, 151-167; Husserl, 1987, 304-315; *Hua* XXV, 304-315; Husserl, 2006, 13-24).

3. La ética como ciencia fenomenológica: Edmund Husserl

Los primeros estudios sistemáticos de Edmund Husserl (1859-1938) acerca de la ética fueron escritos entre 1908 y 1914 como lecciones sobre ética (Husserl, 1988; *Hua* XXVIII, 11-12); él desarrolló posteriormente, entre 1920 y 1924, una introducción a la ética (Husserl, 2004; *Hua* XXXVII). Por aquellos años, la fenomenología había sido concebida por Husserl como una "ciencia trascendental de la consciencia pura": "transzendentale Wissenschaft vom reinen Bewußtsein" (Husserl, 1987, 197; *Hua* XXV). La ética también constituye un aspecto fundamental de aquel estudio científico de la consciencia. De hecho, Husserl busca una fundamentación científica de la ética: "einer wissenschaflichen Begründung der Ethik" (Husserl, 1988, 3; *Hua* XXVIII, 3). En el estudio científico trascendental de la consciencia pura, en general, que es la fenomenología, la ética también constituye una ciencia, en particular (Ferrarello, 2007-2008, 40). Es decir, la fundamentación científica particular de la ética yace sobre la misma fundamentación científica trascendental de la fenomenología.

Para Husserl, hay paralelos entre la lógica, la ética y la estética (Husserl, 1988, 3; *Hua* XXVIII, 3). Los paralelismos han sido una opción para explicar la ética según los tipos de razón, la lógica y la ética (Fabbianelli, 2010, 103). Pero la discusión acerca del paralelismo puede ser compleja, pues entre la racionalidad de la lógica y de la ética hay también analogía, no solo equívoca en el sentido de que una difiere de la otra, sino recíproca en el sentido de que una estimula la otra para pensar y actuar (Ferrarello, 2007-2008, 42). De acuerdo con la consciencia, la lógica permite el pensamiento, la ética y la acción de manera recíproca.

Por eso, la ética no consiste en la simple acción del sujeto, sino en el hecho de que él pueda pensar lógicamente, como una teoría, para sustentar el actuar. La ética deviene así una ciencia porque necesita de una lógica para que el sujeto pueda actuar adecuadamente; es decir, la ética se organiza de acuerdo con la lógica. Las investigaciones lógicas husserlianas muestran

que la norma depende de la teoría para que sea científica (Husserl, 2002, 2005; *Hua* XX). En tal sentido, la lógica cumple la función de ser normativa teórica para guiar el actuar práctico, esto es, la ética. Cierto, la ética necesita de una técnica o de un arte, o mejor aún, la ética necesita de la tecnología ("Kunstlehre"). Pero, tanto la lógica como la ética se caracterizan por ser "ciencia" porque se rigen por "normas racionales": "Vernunftnormen" (Husserl, 1988, 11-12; *Hua* XXVIII, 11-12).

La ética científica, según Husserl, pasaría así del nivel teórico de la razón a un nivel práctico del arte o la técnica de aplicación por medio de la normatividad. En todo caso, la ciencia ética tiene su fundamento en la razón y en la unidad que la comprehende enteramente más allá de la racionalidad, a saber, la "consciencia pura": "reinen Bewußtsein" (Husserl, 1976; *Hua* III). Sin embargo, en las lecciones de ética ofrecidas en 1924, Husserl muestra un cambio en la manera cómo concibe el aspecto práctico del arte o técnica en relación con la teoría; él afirma claramente que las "tecnologías son realmente una ciencia": "Kunstlehren eigenlich auch Wissenschaft sind" (Husserl, 2004, 19; *Hua* XXXVII, 19). La "tecnología" es ciencia porque necesita un conocimiento teórico para que sea bien ejecutada, como el oficio de un sujeto que tiene el deber de poner en práctica el conocimiento empírico correctamente para obtener un buen resultado. Se trata, pues, de una tecnología científica de un saber-hacer.

La lógica, la ética y la "tecnología" son ciencia en la medida en que necesitan de un conocimiento empírico preciso. El concepto de "ciencia" ("Wissenschaft") ha sido ampliado por Husserl para explicar la necesidad del conocimiento empírico y poner correctamente en práctica una "tecnología". Además, Husserl ha introducido el deber del cumplimento de un oficio ("Beruf"), como un llamado o vocación. El saber-hacer supone un deber teórico y práctico a la vez, que no es exclusivamente racional o *a priori*, sino en relación con la práctica y la "tecnología". Ahora bien, en este caso no solo el concepto de ciencia ha cambiado, sino también la noción de la ciencia ética, pues en las lecciones de ética de 1924, la ética es "tecnología" del actuar exacto en la medida en que tiene fines precisos que la acción humana tiene que seguir correctamente. La ética busca "determinar los principios del actuar según la razón". Husserl presenta la "Kunstlehre" como una tecnología universal de los fines correctos que conducen a la acción (Monseu, 2010, 26). La ética tiene que seguir una finalidad, el actuar de cada sujeto tiene un necesario "fin" ("Zweck"); la ética es también "tecnología" que sigue un "debido absoluto" ("absolut Gesollte") o la pretensión final de la "razón práctica": "praktischen Vernunft" (Husserl, 2004, 10; *Hua* XXXVII, 10).

La ética es científica porque el deber absoluto, es decir, lo que hay que hacer como deber está fundado en criterios tecnológico-científicos que surgen de los fines del quehacer de cada sujeto. Así, pues, cada sujeto tiene un deber que lo compromete de acuerdo con su propio oficio o vocación personal. La ciencia ética de Husserl constituye un deber personal e individual, único para cada sujeto, de manera que cada uno sabe lo que debe hacer para cumplir con el "debido absoluto". Husserl parece hacer una interpretación del imperativo categórico kantiano, pero se trata más bien de una crítica (Rinofner-Kreidl, 2010, 188-210). En realidad, consiste en dos formulaciones críticas de dos nuevos imperativos que surgen de la consciencia del sujeto mismo, aunque expresado en segunda persona como una orden; a saber:

1. "Tue das Beste!": "¡Haz lo mejor!" (Husserl, 1988, 153; *Hua* XXVIII, 153).
2. "Tue dein Bestes nach bestem Wissen und Gewissen!": "¡Haz lo mejor que puedas según el mejor conocimiento y consciencia!" (Husserl, 2004, 7; *Hua* XXXVII, 7).

Las dos formulaciones son imperativos diferentes, tienen un significado diverso, pero ambas funcionan como una orden a cumplir por el sujeto para lograr una finalidad: el hacer, el actuar. En la primera formulación de 1914, se enfatiza, simplemente, a manera de orden, el deber de hacer lo mejor, sin importar lo que haya que hacer, solo se requiere de una gran convicción para actuar, sin una razón necesaria. La segunda formulación de 1924, ordena, no solo hacer lo mejor, sino lo mejor que el sujeto pueda hacer

de acuerdo con su mejor conocimiento y convicción. La segunda formulación en lengua alemana no utiliza el verbo modal "poder", pero en la traducción española aquí propuesta, este verbo indica que el sujeto debe hacer el mejor esfuerzo de acuerdo con su mejor conocimiento y convicción, es decir, el sujeto debe actuar a consciencia, en consciencia.

En la segunda formulación, a diferencia de la primera, el conocimiento funciona como el fundamento de la convicción del mejor actuar del sujeto; no se trata simplemente de hacer, sino de convencerse de la razón por la cual se debe actuar. El conocimiento ofrece la garantía de que lo mejor que se hace tiene una razón de ser y que no se trata simplemente de hacer. Además, la segunda formulación tiene el sentido de deliberación de lo mejor según el mejor conocimiento que tenga el sujeto y, entonces, supone también una elección para actuar lo mejor posible. La razón que mueve a actuar no solo indica el conocimiento, sino la prudencia que el sujeto debe tener antes de actuar. En tal sentido puede decirse que el sujeto debe actuar en y a consciencia. La segunda formulación está vinculada claramente con un sujeto que tiene conocimiento y consciencia, mientras en la primero el sujeto es tácito.

La segunda formulación del imperativo se refiere en términos más precisos a la "personalidad" ("Personlichkeit"). De hecho, Husserl ofrece una breve definición de la ética en relación con la personalidad: "'Ético', llamamos nosotros, no solo las voliciones y acciones con sus objetivos, sino también las convicciones mantenidas en la personalidad como habituales tendencias de las voluntades" (Husserl, 2004, 8; *Hua* XXXVII, 8). La ética, para Husserl, se explica según la voluntad y la acción que tiende al cumplimento de objetivos, pero también de las convicciones que permanecen en la personalidad como hábitos de la voluntad. La persona moral está constituida por la voluntad, acción y hábitos, esto es, la personalidad. El sujeto como persona moral es fundamental también en las reflexiones tardías de Husserl sobre el concepto de personalidad (Luft, 2010, 221-240).

Aunque no aparezca en la definición de ética, lo "ético" ("ethisch") supone el sentido del deber-hacer. El aspecto implícito fundamental que subyace en las dos formulaciones de los imperativos categóricos es el *deber*, entendido como *Sollen*. No obstante, el deber tiene dos connotaciones diferentes: en la primera formulación, el deber de hacer algo como una orden de la consciencia que se conoce teóricamente de acuerdo con la razón; en la segunda formulación, el deber absoluto conocido teórica y prácticamente en la consciencia de acuerdo con la técnica del oficio de la persona. En ambas formulaciones, la ciencia ética tiende a la realización de la persona en el mundo por la consciencia pura. En la "segunda ética" de Husserl, la realización depende de la motivación de la razón para actuar como un deber y una obligación (Monseu, 2007-2008, 67-87).

En conclusión podría pensarse erróneamente que Husserl solo tuvo interés por fundamentar la fenomenología en cuanto que "ciencia trascendental de la consciencia pura" y que no tuvo ningún interés por pensar la ética, la teoría del valor y la persona moral. Cierto, Husserl no forjó un sistema o teoría de ética en cuanto tal, pero puso las bases para que otros fenomenólogos desarrollaran posteriormente la ética de los valores. Los fundamentos fenomenológicos de la ética en Husserl fue puesta recientemente en discusión por los comentarios de los editores de *Husserliana* XXVIII y XXXVII. Por un lado, Ulrich Mele presenta la ética de Husserl en una serie de artículos sobre el proceso de "desarrollo de la ética" (Mele, 1991), "de la razón al amor" (Mele, 2002), "la ética personalista" (Mele, 2004), entre otros. Por otro lado, Henning Peucker explica de manera introductoria la ética de Husserl "de la lógica a la persona" (Peucker, 2008). Según Peucker, la ética de Husserl constituye también una crítica a la ética de Kant (Peucker, 2007), "entre el formalismo y subjetivismo" (Peucker, 2011).

Los estudios especializados sobre la ética fenomenológica se han multiplicado recientemente, a partir de la publicación de *Husserliana* XXVIII y XXXVII (Ferrarello, 2015; Ferrer y Sánchez-Migallón, 2018). Sin embargo, después de Auschwitz, Paul Ricœur ya había desarrollado críticamente la dimensión ética de la fenomenología de Husserl en el artículo "Symphatie et

respect. Phénoménologie et éthique de la seconde personne" (1954), según el cual existe un otro que demanda simpatía e impone respeto, en cuanto ἐποχή de la presencia de otro (Ricœur, 2004, 333-359). Se puede afirmar que "Symphatie et respect" y "Kant et Husserl" (Ricœur, 2004, 305-313), ambos artículos inspiran lejanamente el libro *Soi-même comme un autre* (1990). Contemporáneamente, en el artículo "La philosophie et l'idée de l'infini" (1957), Emmanuel Levinas presenta los aspectos fundamentales de una ética fenomenológica del evento concreto de la existencia humana. Igualmente, en la segunda edición del libro *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (1949/1967), Levinas reafirma en relación con la manifestación del otro infinito: "La resistencia ética es la presencia del infinito" (Levinas, 2010, 241, 229-247). Este artículo de Levinas fundamenta posteriormente su libro *Totalité et infini* (1961).

Finalmente, según la investigación reciente, la ética de Husserl puede ser presentada de cinco maneras:

Progresivamente, de acuerdo con Nicolas de Warren, se puede decir que la ética fenomenológica fue una tarea de Husserl desde sus primeros trabajos sobre la fenomenología hasta las reflexiones tardías acerca de la fenomenología y la ética, según la publicación de *Husserliana*. Aunque Husserl nunca llegó a elaborar un sistema teórico de ética, sí hubo en la fenomenología husserliana un desarrollo del tratamiento de la ética desde los primeros argumentos de "Philosophie als strenge Wissenschaft" (Husserl, 1987, 3-62: *Hua* XXV, 3-62), hasta los escritos tardíos de ética (Husserl, 2014; *Hua* XLII). Nicolas De Warren muestra también la influencia de Franz Brentano en la constitución de la fenomenología y la ética de Husserl (De Warren, 2017, 562-576). La presentación sistemática de la ética de Husserl por Sonja Rinofner-Kreidl también puede ser comprendida como un progreso de ideas sobre la ética y la fenomenología que Husserl desarrolló durante su itinerario filosófico (Rinofner-Kreidl, 2017, 184-196).

Axiológicamente, en un largo estudio acerca de la ética de Husserl, David Woodruff Smith presenta la naturaleza de los valores morales fundados en la experiencia y en el mundo. Smith trata de reconstruir los valores morales en la obra de Husserl, en diálogo con el formalismo ético kantiano, el utilitarismo, la lógica, la filosofía del lenguaje, entre otras. La "ética pura" permite el fundamento de las normas, esto es, la normatividad que funciona como ámbito de los valores; los valores morales están constituidos en actos de la voluntad, los cuales son formados en relación con la razón práctica, considerando el amor por los otros para que los valores sean realmente objetivos. La fenomenología de la voluntad y la objetividad de los valores en relación con los otros, según la interpretación de Smith, constituyen los valores morales. Sin embargo, Smith se cuestiona acerca de la fundación ontológica de los valores en el marco de la teoría del mundo de la vida, pues aunque los valores son objetivos, estos están constituidos a partir de la subjetividad y la intersubjetividad. La crisis de los valores, incluyendo la vida política y social, solicita la fundación de una metaética constructivista o constitucionalista de los valores (Smith, 2007, 356-401).

Sistemáticamente, Marco Cavallaro presenta la primera ética de Husserl en relación con los escritos tardíos, enfatizando el contexto histórico que influyó en la primera ética husserliana. En primer lugar, se analiza la fenomenología de la voluntad en los años de Göttingen, así como la influencia de la ética formal de Franz Brentano. En segundo lugar, como aspecto central, el autor presenta el problema de la irracionalidad en las reflexiones tardías de ética en los años del magisterio en Freiburg. En tercer lugar, contra el problema de la irracionalidad, se discute el "heroísmo como respuesta a la irracionalidad". La tesis central del autor es que el heroísmo de la razón es la respuesta a la irracionalidad en el pensamiento ético (Cavallaro, 2019, 147-168).

Prácticamente, Hicham-Stéphane Afeissa hace una interpretación de la fenomenología de Husserl en relación al problema medioambiental a partir del libro *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie* (*Hua* VI). La cuestión ecológica significa un momento de crisis de la filosofía y de las ciencias modernas en la cultura europea. La separación del "mundo sensible", no verdadero y

subjetivo, del "mundo real", verdadero y objetivo, por la ciencia, ha desvinculado la naturaleza y la realidad. En contraposición, la consciencia pura y la intersubjetividad constituyen una condición fundamental de la experiencia psicofísica del ser humano en el mundo, mientras los conceptos nacidos de la matematización geométrica y física de la naturaleza son un disfraz de ideas que sustituyen el mundo de la vida. La ciencia moderna esconde el mundo de la vida, pero la cultura europea puede hacer frente al reduccionismo de las ciencias naturales. El mundo de la vida viene a ser el lugar de nuestra estancia, anterior a cualquier construcción científica del mundo. En efecto, el mundo de la vida, en cuanto mundo cultural, es como el lugar donde el ser humano permanece sobre esta tierra (Afeissa, 2012, 27-82). Esta interpretación de la fenomenología tiene un aspecto práctico, el tomar consciencia que el sujeto vive en el mundo de la vida como lugar de estadía donde encuentra sentido y realización personal en la historia.

Críticamente, Emanuele Mariani presenta la ética fenomenológica de Husserl según *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908-1914)*, considerando una crítica a la filosofía kantiana. Cierto, la ética husserliana se inscribe en el marco de la idea kantiana del conocimiento absoluto, en cuanto concepto trascendental de la razón, pero no para limitar la razón a un campo específico de conocimiento, sino para incorporar otros aspectos de un fenómeno que la razón puede conocer en su totalidad. En tal sentido, la fenomenología husserliana establece que un "proyecto de una crítica fenomenológica de la razón se dibuja por la elaboración de una ética formal, ahí donde el *télos* –en tanto que fin y forma de todo establece el fundamento en virtud del cual el método de la analogía se legitima". La analogía es un concepto fundamental que Husserl utiliza en la constitución de la ciencia ética para hacer cohesión entre los diferentes campos de la razón que conforman de los valores, tales como la intencionalidad, la voluntad y la afectividad. El hecho de que la razón no sea unívoca, sino abierta a otra dimensión, no significa renunciar a la unidad, a pesar de las funciones lógica, práctica y axiológica (Mariani, 2015, 13-30).

4. La ética material de los valores y el personalismo: Max Scheler

Max Scheler (1874-1928) no es un pensador marginal de la fenomenología, sino que cuenta entre los primeros filósofos que pusieron en discusión la filosofía de Brentano y la fenomenología Husserl en términos de una ética material de los valores. Brentano había establecido la diferencia entre lo bueno y lo malo en comparación con lo verdadero y lo falso, de forma lógica y objetiva. "La teoría axiológica de Brentano es 'objetivista' en el sentido de que afirma la posibilidad de un valor correcto" (Maliandi, 2004, 77). De Brentano, Scheler toma prestado, por ejemplo, la clasificación de los axiomas formales de los valores (bien y mal) para argumentar su axiología (Scheler, 2001, 145-146), pero Scheler también "pone de relieve la independencia de la axiología respecto de la lógica" (Maliandi, 2004, 84).

Hans-Georg Gadamer recuerda que el pensamiento de Scheler para Husserl era "fuego volcánico" (Gadamer, 2003, 30). Aunque Martin Heidegger criticó a Scheler en *Phänomenologie des Religiösen Lebens* (1920-1921), en *Sein und Zeit* (§10) reconoce su aporte a la antropología en cuanto al ser de la persona: "Personsein" (Heidegger, 2006, 47) a partir del libro *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1913/1916), el cual fue publicado en la colección *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, dirigida por Husserl. Heidegger afirma que "según Scheler, la persona no debe ser pensada jamás como una cosa o como una sustancia" (Heidegger, 2009, 69). Por eso, quizás sea gracias a Heidegger que la filosofía de Scheler se conoce generalmente como "Personalismus", aunque el mismo Scheler había utilizado el término "personalismo" en el título de la segunda edición. Sin duda, el método fenomenológico de Husserl le sirvió a Scheler para desarrollar la teoría de los valores, cuando Husserl escribía y enseñaba también la ética fenomenológica.

Sin embargo, Scheler fue crítico de la fenomenología husserliana porque basado en la metafísica consideró que el ser humano

experimenta la realidad como un "impulso" que surge de la realidad misma. En efecto, "Scheler intentó fundar la fenomenología en la metafísica. Para él no era el espíritu, sino el impulso el que experimenta la realidad. La mirada del espíritu a lo esencial que elimina la realidad, debe brotar ella misma de la realidad del impulso. Así, según Scheler, la fenomenología no tenía fundamento en sí misma" (Gadamer, 2003, 112). Por eso, años más tarde, frente a la crítica de Scheler, Husserl trató de hacer una "defensa crítica" a la perspectiva scheleriana (y heideggeriana) de la fenomenología en el libro *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie* (*Hua* VI). "En cualquier caso, para Husserl estaba claro que tanto Scheler como Heidegger no habían comprendido que eran inevitables la reducción trascendental y la 'fundamentación última' en la certeza apodíctica del *cogito*" (Gadamer, 2003, 112). Desde esta perspectiva crítica de Husserl, Scheler formó parte fundamental del desarrollo de la fenomenología.

La cuestión de la intencionalidad en Brentano fue criticada por Husserl porque tropezaba con el psicologismo. Contrariamente, Husserl pretendía fundar una "lógica pura", una "ciencia eidética", inclusive en sus escritos de ética. Pero, no solo Brentano pretendió hacer axiología, pues Husserl buscaba una axiología objetiva probada por la ley del cuarto excluido para la fundamentación del valor: "Das Gesetz vom ausgeschlossen Vierten für die Grundwerte" (Husserl, 1988, 86-89; *Hua* XXVIII, 86-89). "En lo axiológico no hay sólo dos posibilidades (verdadero y falso) como en lo lógico, sino tres (positivo, negativo y neutro), y sólo tres, es decir, que en caso de cada valoración, si, por ejemplo, la positiva es válida, las otras dos no lo son, etc." (Maliandi, 2004, 79). A diferencia de Brentano, en Husserl hay también una concepción *a priori* de los valores.

Ahora bien, en cuanto a la ética de raigambre axiológica, Scheler fue ante todo crítico del formalismo de la ética de Immanuel Kant en *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), libro al cual Nietzsche también había reaccionado críticamente. Scheler criticó la impugnación de Kant a toda fundamentación empirista de la norma moral, esto es, la reprobación a toda fundamentación material de la ética porque, según Kant, esta no puede convertirse en un principio universal (Rodríguez-Duplá, 2001, 134-135). El título mismo de la obra ética de Scheler en lengua alemana muestra cuál es la crítica que él hace a Kant y cuál es su propuesta, la ética material y el personalismo. Para Scheler, la ética no puede entenderse simplemente como el deber del cumplimento de la ley moral, sino como la *fundamentación* del valor de las cosas con que el ser humano se relaciona. Cierto, el valor de las cosas puede hacerse evidente por medio de la fenomenología. Sin embargo, Scheler considera que el aspecto *a priori* y *universal* de la norma moral que Kant había propuesto también puede sostenerse con una fundamentación fenomenológica de la ética material de los valores.

Este es precisamente el objetivo de Scheler en el prólogo de la primera edición del libro *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1913/1916): "La *fundamentación* estrictamente científica y positiva de la Ética filosófica (…) la *fundamentación*, mas no el desarrollo de la disciplina ética, dentro la amplitud de la vida cotidiana" (Scheler, 2001, 23). La crítica a la ética kantiana es tan solo un objetivo secundario, a pesar de que no deja de hacer polémica con el formalismo kantiano desde las propiedades de las cosas, los valores (Rodríguez-Duplá, 2001, 136). Frente a la crítica de Nicolai Hartmann, en el prólogo de la tercera edición de *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus* (1926), Scheler explica que no ha pensado "la *fundamentación* de la Ética sobre cualquier tipo de hipótesis acerca de la esencia y la existencia, la idea y la voluntad de *Dios*" (Scheler, 2001, 34).

Para Scheler, la norma moral tiene que estar fundada en principios universales y necesarios válidos para todo ser humano; él considera que la inducción empírica tiene validez para la ética porque a partir de las cosas puede descubrirse propiedades que influyen en la voluntad y motivan el actuar humano. Las propiedades que el ser humano puede descubrir en las cosas por la mirada fenomenológica constituye el valor, pero también existe un conocimiento *a priori* de los valores y unas conexiones, relaciones y

jerarquías entre los valores que permite fundamentar la ética como un sistema moral. La cuestión filosófica es cómo se puede, a diferencia de Kant, fundar una ética material cuyos valores surjan de un conocimiento *a priori* (Rodríguez-Duplá, 2001, 136).

Para Kant, las cosas no tienen valor en sí, pero para Scheler los valores son bienes *a priori* **y** *autónomos* en las cosas que el ser humano puede descubrir por la fenomenología, dependiendo de la manera cómo las cosas se presentan internamente a la persona; en este aspecto Scheler parece ser más brentaniano que husserliano. A partir del fenómeno de las cosas, la persona puede constituir un sistema moral, pues ella descubre propiedades axiológicas, hace conexiones, relaciones y jerarquías de valores según leyes que funcionan *a priori*. Para Kant, lo bueno y lo malo califican los actos de la voluntad humana y se juzga conforme a la ley moral, pero para Scheler lo bueno y lo malo califican al ser humano según los valores de la persona: "La persona existe exclusivamente en la realización de sus actos" (Scheler, 2001, 77).

La perspectiva fenomenológica de Scheler explica que la esencia de la cosa es unidad material descubierta *a priori* por la intuición, emocional o afectivamente. La intuición y la percepción fueron algunos de los conceptos que Scheler adoptó de la fenomenología husserliana (Husserl, 2002; 2005; *Hua* XX), para luego criticar el formalismo de la ética de Kant. De hecho, el término forjado por Husserl y Scheler después de una discusión entre ambos fue "intuición categorial". En el prólogo de la tercera edición de *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Scheler afirma que su ética material de los valores no es "antikantiana", no es pre-kantiana; lo cierto es que él intenta ir más allá de Kant (Scheler, 2001, 37). A decir verdad, la crítica de Scheler a la ética de Kant constituye un aspecto central de su ética. La nota aclaratoria u observación preliminar, la cual acompaña los prólogos, así como las primeras páginas de la obra, muestran cuán importante fue el formalismo kantiano para constitución de la ética material de los valores de Scheler. Él reconoce "la fortaleza y harmonía de la obra de Kant" (Scheler, 2001, 47).

No obstante, la ética de los valores de Scheler riñe con el imperativo categórico kantiano porque solo pide un respeto por la "persona" como "fin", sin decir cómo se debe tratar a la "persona" (Kelly, 2011, 12-13). El formalismo del imperativo categórico de la ética formal kantiana evade los valores que la persona conoce *a priori*. Contrariamente, en la ética material de los valores scheleriana, la "subjetividad" de la intuición de la persona permite descubrir la esencia de las cosas, esto es, valores que la "objetividad" de la razón pura kantiana no puede descubrir en las cosas. La doctrina fenomenológica de la "intuición de las esencias" de Scheler propone que "la experiencia de cualquier hecho singular puede ser la base sobre la que se levante un acto ulterior de aprehensión de una ley universal" (Rodríguez-Duplá, 2001, 137). A pesar de que Scheler considera el sentimiento, la afectividad y la emoción, la ética material no es meramente subjetiva porque la fundamentación de los valores requiere, fenomenológicamente, el conocimiento objetivo de la subjetividad para constituir los valores. La ética material scheleriana postula además un conocimiento de la historia para que los valores de la persona sean realmente objetivos.

En cuanto a la antropología subyacente en la ética material de los valores, el concepto de persona utilizado por Scheler no está desarraigado de la realidad, la política, la sociedad y la historia. Por eso, más que un sujeto todo racional y autónomo, la persona es un sujeto moral vinculado a valores políticos y sociales como la igualdad (Kelly, 2011, 230-233). De ahí que, contra el individualismo de la razón ética kantiana, el principio social y político del personalismo de Scheler sea la "solidaridad" entre los sujetos que habitan "*el cosmos de las personas morales finitas*" (Scheler, 2001, 688). En el prólogo de la segunda edición de *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1921), Scheler considera que "el concepto y la fundamentación del 'principio de solidaridad' han influenciado la filosofía social (…). El *valor de la persona* es superior a todo valor de cosas, organizaciones y comunidades" (Scheler, 2001, 28, 31).

El *valor de la persona* es superior a las cosas, a la estructura y organización social y política. Para Scheler, hay una jerarquía de

valores según la cual la persona ocupa un puesto fundamental en el cosmos (Scheler, 2018). Más allá de los valores individuales supremos que pretendían Brentano y Husserl, del psicologismo y del solipsismo, la ética material de los valores scheleriana pone al centro de toda consideración moral a la persona, individual y colectivamente: "La corresponsabilidad entre la persona particular y la persona colectiva es, pues, *recíproca* y no excluye simultáneamente la autorresponsabilidad de ambos" (Scheler, 2001, 687). El núcleo de la ética material de los valores de Scheler es la *dignidad de la persona*, individual y colectivamente. La persona, un ser espiritual, tiene responsabilidad social y política por los otros seres humanos que habitan el "reino de las personas".

5. La ética material de los valores y la ontología: Nicolai Hartmann

Aunque Nicolai Hartmann (1882-1950) haya estudiado con los filósofos Hermann Cohen (1842-1918) y Paul Natorp (1854-1924) en la llamada escuela neokantiana de Marburg, él se dedicó a estudiar también la fenomenología de Husserl entre los años 1912 y 1921, principalmente *Logische Untersuchungen* (1900-1901; 1913) e *Ideen* (1913), pero no formó parte del movimiento fenomenológico. El encuentro con la fenomenología husserliana permitió a Hartmann liberarse de los presupuestos subjetivos del concepto de la consciencia kantiana y hegeliana, mientras iba forjando paulatinamente una ontología. En sentido estricto, Hartmann no fue ni neokantiano ni husserliano, pero logró forjar posteriormente una ontología gracias a tales presupuestos filosóficos. Hartmann utilizó la fenomenología, propuso una "*ontología* de los valores" para fundar una "objetividad axiológica" (Maliandi, 2004, 86). Pero Hartmann criticó el uso del método fenomenológico si este no se relacionaba con el ser, de ahí que defienda un "realismo" basado en un "proceso de conocimiento y de los actos trascendentales emocionales" (Palacios, 2011, 29).

Sin embargo, Hartmann, sensible a los problemas de su época e influenciado por la ética material de los valores de Scheler, logró también desarrollar una Ética (Hartmann 1925, 2011). Hartmann criticaba a Scheler la manera como había tratado el subjetivismo (hedonismo) y propone igualmente una ética material enfatizando el aspecto objetivo de los valores desde la filosofía de Aristóteles: "El antiguo maestro de la investigación ética, Aristóteles" (Hartmann, 2011, 38). La subjetividad de la persona muestra externamente los valores, pero estos no pueden fundamentarse desde la subjetividad para constituir la norma, sino por la objetividad de la cosa en sí. En tal perspectiva, parece que Hartmann utilizaba todavía el método de la fenomenología husserliana para tratar de hacer una ética material objetiva, considerando como trasfondo no solamente la crítica a Kant por Scheler, sino la historia de la ética, comenzando por los filósofos griegos. Aristóteles significa aquí el culmen del desarrollo de la filosofía ética griega en cuanto a las virtudes, las cuales Hartmann atribuye a la persona. La persona tiene valores, cierto, pero estos tienen que fundarse en el ser, esto es, en la ontología (aristotélica) para que sean realmente valores de la ética.

La *Ethik* de Hartmann fue relevante para Scheler, sobre todo en el prólogo de la tercera edición de *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1926). A partir de la "cientificidad" de su propia obra, Scheler dice que Hartmann logró articular una "ética material de los valores" (Scheler, 2001, 36). Para Scheler, Hartmann también ha seguido una interpretación particular de hacer la ética material de los valores a partir de Aristóteles. La ética de Scheler fue asumida en cierta medida por Hartmann como un estímulo filosófico, pero también fue criticada desde los presupuestos de la escuela neokantiana de Marburg. De acuerdo con Gadamer: "La fundamentación de la ética material de los valores de Max Scheler, que estaba vinculada a una furiosa crítica al formalismo de la filosofía moral kantiana, había causado muy pronto una honda impresión en Nicolai Hartmann, el vanguardista de la escuela de Marburgo" (Gadamer, 2003, 40).

La Ética de Hartmann es una obra diferente de la Ética de Scheler. Para ambos filósofos, el conocimiento de los valores se da a partir de

las esencias de las cosas con mediación de la subjetividad. Para Hartmann, el conocimiento de los valores es totalmente *a priori*, a pesar de las cosas, mientras que para Scheler es necesario el conocimiento de las cualidades físicas de las cosas para extraer el valor según la experiencia subjetiva de la persona. Pero, para Hartmann, no se trata de la experiencia subjetiva de las cosas lo que constituye los valores, sino que primero es preciso conocer *a priori* a los valores que el sujeto posee, antes que la experiencia de las cosas. Es decir, para Hartmann, el método fenomenológico no es estrictamente necesario aquí para constituir los valores, pues estos son conocidos previamente por el sujeto, antes que la experiencia de las cosas. A pesar de que Hartmann parte del *a priori* del aspecto subjetivo, los valores son objetivos porque forman parte del juicio valorativo del sujeto.

La crítica de Hartmann a Scheler se centra en la simple manera como la filosofía de Kant fue interpretada para plantear la ética material de los valores: "La idea de la 'ética material del valor' está muy lejos de agotarse con la crítica del 'formalismo' kantiano" (Hartmann, 2011, 38). Para Hartmann no es suficiente centrar la atención en la cuestión del "formalismo kantiano" para simplemente deslegitimar a Kant en el ámbito de la ética. Más bien, Hartmann piensa que "propiamente es el cumplimiento de ese apriorismo ético que ya constituía en Kant la esencia de la cosa misma" (Hartmann, 2011, 38). En esta perspectiva, Hartmann se muestra todavía más dependiente de la filosofía kantiana que Scheler para fundar una ontología; aunque Scheler y Hartmann tienen como punto de partida la filosofía de Kant, ambos van más allá de él en la constitución de la ética material de los valores y del concepto de persona (Kelly, 2011, 12-15).

En el marco de la filosofía de Hartmann, la Ética conforma tan solo una sección del estudio del "ser ideal" dentro del cual hay que entender los valores. Esto no significa que la Ética hartmaniana deba entenderse como ajena a la historia de la filosofía moral, más bien esta Ética se encuentra arraigada en el ser. La Ética de Hartmann se centra en el estudio objetivo del contenido de los actos humanos más que detenerse a estudiar el contenido moral de la consciencia humana. Hartmann reconoce que fue Scheler el que inició el camino del estudio de los contenidos de los actos humanos como una ética material del valor, pero no indica la manera como hay que recorrer ese camino. En el prólogo de la Ética, Hartmann critica a Scheler: "De este modo queda indicado el camino. Pero una cosa es indicarlo y otra seguirlo. Ni Scheler ni ningún otro lo ha seguido, al menos no en la propia ética –no de modo enteramente casual" (Hartmann, 2011, 38).

A diferencia de Scheler, Hartmann considera la crítica de Nietzsche al formalismo de la ética kantiana, pues Nietzsche tenía una noción amplia del valor en relación con la subjetividad. En el prólogo de la Ética, Hartmann muestra la importancia del pensamiento de Nietzsche, pues él ha incitado el estudio del valor y la moral: "Solitario, ahí está Nietzsche –un amonestador– con su inaudita afirmación de que nosotros no sabemos aún qué es el bien y el mal" (Hartmann, 2011, 37). Ambos pensadores, Scheler y Hartmann, tienen una argumentación complementaria en el sentido de que es necesario evitar, por un lado, el formalismo kantiano, y por otro, el relativismo nietzscheano. Hay un tipo de síntesis entre ambas perspectivas: "La ética material del valor, en la medida en que ha abierto las puertas al reino del valor, ha llevado a cabo de hecho la síntesis de dos clases de ideas básicas crecidas históricamente sobre suelos muy diferentes y formuladas en mutua oposición: la aprioridad kantiana de la ley moral y la diversidad del valor, contemplada por Nietzsche sólo desde lejos" (Hartmann, 2011, 38). La ley moral fue concebida *a priori* por Kant, mientras los valores fueron analizados por Nietzsche desde una perspectiva histórica.

En efecto, Hartmann hace en su Ética una síntesis de la historia de la filosofía moral desde una perspectiva sintética entre Kant y Nietzsche; Aristóteles ahora aparece como el primer filósofo que hizo una ética material de los valores en su Ética a Nicómaco y como el inspirador de la ética material de los valores: "Pero que la nueva ética material del valor desarrollada reciba, a su vez, del trabajo de Aristóteles, que se creía sobreexplotado, indicaciones y perspectivas (…); y que en el giro de la ética ante el que estamos,

se trata de una síntesis histórica de mayor calado que la síntesis de Kant y Nietzsche: de una síntesis de la ética antigua y moderna" (Hartmann, 2011, 39). Hartmann no se detiene simplemente en una síntesis entre los pensadores modernos, como a su entender hizo Scheler, sino que regresa a la filosofía griega para redescubrir valores como la virtud en la ética de Aristóteles. Aunque Hartmann no mencione a Platón en el prólogo de su Ética, la influencia de la filosofía de Platón es notable para determinar el contenido *a priori* de los valores (Maliandi, 2004, 86, 85-92).

De acuerdo con Javier Palacios, la Ética de Hartmann se divide en tres grandes partes. En la primera parte, la ética se expone como una disciplina filosófica normativa *a priori* y basada en la "intuición del valor" por el contacto subjetivo con el "reino del valor". Hartmann critica, como Scheler, la ley moral por ser una abstracción y considera que esa debe ser forjada por el "sujeto trascendental" como un valor. Los valores existen *a priori* como seres en el mundo ideal, pero para que existan en el mundo real deben ser conocidos por el sujeto. En la segunda parte, se dedica al "reino del valor ético"; se trata de una serie de valores que pueden ser ejecutados por un sujeto cuando él persigue hacer el bien por norma; el conjunto de valores, unos relevantes y otros elementales, constituyen el "reino de los valores". En la tercera parte, Hartmann se dedica al estudio de la libertad humana como una "posibilidad ontológica de la existencia" que permite juzgar un valor, como una apertura a la reflexión axiológica del reino de los valores (Palacios, 2011, 32-33). De acuerdo con el prólogo a la tercera edición de la Ética, la mayor contribución es la "segunda antinomia de la libertad" (Hartmann, 2011, 42, 711-852). El estudio de la la libertad constituye uno de los mayores aportes de Hartmann desde la ética material de los valores (Scheler, 2001, 36).

Para Hartmann, los valores no residen en las cosas físicamente, sino que se pueden intuir espiritualmente como ideas desde la filosofía de Platón, Aristóteles y los escolásticos: "Que hay un reino del ser distinto al reino de la existencia, al reino de las 'cosas reales' y al reino no menos 'real' de la consciencia, es una vieja evidencia. Platón lo llamó el reino de las ideas; Aristóteles, el de εἶδος; los escolásticos el de la *essentia*. Después de haber sido ignorado en la Edad Moderna durante mucho tiempo por el subjetivismo dominante y de habérsele privado de derechos, vuelve a estar vigente en nuestros días de modo relativamente puro en lo que la fenomenología denomina el reino de la esencialidad" (Hartmann, 2011, 158). La fenomenología ha redescubierto los valores de las esencias, esencialidades o "reino de la esencialidad" como una crítica a la ética kantiana. En efecto, con la definición "los valores son esencialidades" se critica la filosofía moderna en general y la ética kantiana en particular.

No obstante, las cosas solo portan o transmiten los valores, en sí mismas las cosas no son valores, tampoco los valores proceden de los sujetos: "Los valores no proceden ni de las cosas (o de las relaciones reales) ni del sujeto. Ningún realismo y ningún subjetivismo es inherente a su modo de ser" (Hartmann, 2011, 159). Por eso, cualquier relativismo de los valores depende de la subjetividad de la persona que hace un juicio sobre ellos de acuerdo con su conciencia axiológica (Hartmann, 2011, 172, 183). Cierto, los valores de las cosas también son bienes que la persona puede descubrir por la intuición, pero necesita de un conocimiento previo: "En una palabra, la aprioridad de los valores, que denomina la esfera de los bienes, no queda mermada por ninguno de los diversos elementos de la experiencia que aquí entran en juego" (Hartmann, 2011, 162). Cosa distinta son los valores morales que se refieren a la persona que porta tales valores, los cuales pueden ser relativizados igualmente por otra persona con otros valores o virtudes. En ambos casos, la relatividad de los valores de los bienes y de los valores morales no afecta al valor en sí porque en principio estos son esencias. "En la EMV [Ética material de los valores] de Hartmann todos los valores, pues, son esencias absolutas (…). Este 'ser-en-sí-ideal' de los valores es aquí el punto clave de la objetividad axiológica" (Maliandi, 2004, 87).

En el fenómeno moral, según Hartmann, debe haber una "configuración del ideal ético y la consciencia del valor" pues la persona real no puede ser confundida con la persona idealizada. Hace falta "la consciencia de los límites entre la

realidad y el ideal" (Hartmann, 2011, 169). De lo contrario, sin esta consciencia la realidad puede ser confundida por un ideal que funciona como modelo de un valor a imitar, sin saber si hay exactamente una correspondencia entre lo real y lo ideal. "Pero precisamente esta indiferencia de lo real para el contenido y la fuerza del ideal es la demostración más fuerte de la prioridad del sentimiento puro del valor en el fenómeno del modelo". El valor por sí mismo es el que debe modelar la ética, no la confusión entre la realidad y la idealidad. En tal sentido, no hay idealidad de la realidad ni realidad de la idealidad, sino más bien "llegar a ser consciente del valor" (Hartmann, 2011, 170).

En la Ética de Hartmann hay necesidad de establecer la "objetividad axiológica". Básicamente, la objetividad de los valores consiste en conocer en la consciencia, como una imagen, los valores por encima de un ser ideal, haciendo la diferencia entre el objeto y el sujeto de conocimiento; la imagen aquí funciona como portadora de las características del valor. Pero la objetividad de los valores puede ser relativa cuando no se considera al valor como absoluto, sino solo *a priori*: "El objetivismo axiológico de Hartmann (…) es a la vez un *apriorismo* axiológico. (…). Los valores serían, según Hartmann, válidos *a priori* aun cuando toda valoración fuese subjetiva y arbitraria" (Maliandi, 2004, 88). La objetividad axiológica puede ser así relativizada en relación con el sujeto que valora, pues lo importante es el ser en sí ideal como garantía del reino de los valores: "La afirmación de que los valores tienen un ser en sí ideal es de importancia decisiva para la ética. Significa más que la mera a prioridad de la contemplación del valor y que el carácter absoluto de los valores contemplados. Significa que hay un reino de los valores existente en sí…" (Hartmann, 2011, 194). Desde la existencia *a priori* de los valores es que la persona toma decisiones en la vida práctica, aunque subjetivos, lo decisivo es el ser en sí ideal para la ética.

El carácter *a priori* de los valores que tiene el sujeto no coincide con el "ser en sí ideal" del reino de los valores. Para Hartmann, hay una "tesis básica" a considerar que se desprende de la lógica y la matemática, así como de la "contemplación de esencias que ha abierto la fenomenología"; a saber: "hay objetos ideales de conocimiento, que son tan independientes del sujeto cognoscente como los objetos reales; esto es, hay un ser en sí ideal" (Hartmann, 2011, 191). En términos platónicos, esto significa simplemente que el objeto de conocimiento es independiente del sujeto cognoscente y del objeto mismo existente, pero muestra que hay "un ser en sí ideal". Otro juicio fundamental para la objetividad axiológica de Hartmann es que: "La tesis de la aprioridad y la tesis del ser en sí no coinciden" (Hartmann, 2011, 194). Se trata de dos tesis que muestran una bifurcación entre el *a priori* y el *ser en sí*. Según Ricardo Maliandi: "La primera se basa en el hecho de que los fenómenos morales presuponen determinados patrones de medida axiológicos; la segunda en el hecho de que un sentimiento axiológico no puede ser producido arbitrariamente" (Maliandi, 2004, 89). Es decir, el fenómeno moral en la realidad supone que hay un modelo axiológico para juzgar y que la subjetividad no puede interferir infundadamente. Se trata de un tipo de dualismo entre la realidad y la idealidad. "En otros términos, la primera alude a la independencia de los valores respecto de lo *valorado*; la segunda, a su independencia respecto al sujeto *valorante*" (Maliandi, 2004, 89).

El valor es independiente del objeto moral que se valora en la realidad y ese mismo valor es independiente del sujeto que valora en esa realidad. Hay una cierta autonomía del valor respecto de la realidad y del sujeto cognoscente: "La *aprioridad* axiológica consiste en que los valores están ya presupuestos cada vez que se valora algo: los valores se conocen *a priori*, es decir, no se pueden abstraer de la experiencia de casos concretos" (Maliandi, 2004, 89). Si el valor se puede conocer *a priori*, independientemente de la realidad, el sujeto debe conocer ese valor confrontando la realidad y la idealidad como fenómenos morales que se manifiestan en la consciencia axiológica. Pero, la objetividad axiológica sería aquí limitada porque funciona solamente para el sujeto y para valorar algunos fenómenos morales.

Max Scheler dedicó varias páginas del prólogo de la tercera edición de *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1926), para criticar los comentarios de Nicolai

Hartmann en el prólogo de la primera edición de *Ethik* (1925), así como una extensa sección de la crítica de Scheler a la ética kantiana (Hartmann, 2011, 137-157). Por un lado, en el primer prólogo de la Ética, Hartmann afirma su vínculo con Aristóteles: "La Ética Nicomaquea se manifiesta, en un examen atento, como una mina de primer rango. Muestra una maestría en la descripción del valor que, notoriamente, ya es resultado y punto culminante del pleno desarrollo de un método cultivado". Luego, Hartmann atribuye a Scheler inaugurar una nueva forma de interpretar Aristóteles: "Que el pensamiento scheleriano, sin proponérselo en lo más mínimo, pueda proyectar nueva luz sobre Aristóteles, es una sorprendente prueba con el ejemplo de la ética material del valor" (Hartmann, 2011, 39). Por otro lado, Scheler reacciona: "Mas en este punto no me es posible aprobar al apreciado investigador, por mucho que me alegre haya aprendido a ver en Aristóteles, a través de mi Ética, algo que antes no había visto allí" (Scheler, 2001, 36).

Scheler aclara que Aristóteles no conocía la diferencia entre los "bienes" y "valores", como tampoco el concepto de "valor" en relación con el ser. La ética material de los valores, para Scheler, fue más bien una creación de la filosofía "moderna" (Scheler, 2001, 37). Igualmente, Scheler reacciona contra la supuesta "síntesis de la ética antigua y moderna" (Hartmann, 2011, 39). Para Scheler, la ética material de los valores supone ir más allá de la ética kantiana. Scheler reacciona también contra la afirmación ya citada de Hartmann: "De este modo queda indicado el camino. Pero una cosa es indicarlo y otra seguirlo. Ni Scheler ni ningún otro lo ha seguido, al menos no en la propia ética –no de modo enteramente casual" (Hartmann, 2011, 38). Por eso, Scheler dice que Hartmann "no menciona ese punto si no se tratara de *diferencias en la dirección de los caminos* que median entre mi Ética (y, por lo demás, todos mis trabajos que rozan el problema ético) y la Ética de Hartmann, diferencias de dirección que para Hartmann parecen ser solamente un trecho de camino más o menos en *una* misma dirección" (Scheler, 2001, 38). Para Scheler hay un extravio en el camino, pues su camino sigue una dirección distinta al camino seguido por Hartmann.

La crítica de Scheler a Hartmann muestra que en la *Ethik*, no hay referencia a un "análisis de la vida moral de la *personalidad*, tal como se manifiesta en los grandes procesos de la consciencia, y, en general, en todas las clases de 'actos' morales". Desde una perspectiva fenomenológica, según Scheler, "el problema de la vida moral del sujeto" es fundamental para no aniquilar la persona en aras del "objetivismo y ontologismo que fosilizan el *espíritu vivo*" (Scheler, 2001, 38). De acuerdo con Scheler, la persona no puede ser objeto. Otro aspecto criticado por Scheler es la escasa consideración que "Hartmann presta a *la naturaleza histórica y social de todo ethos* vivo y de su especial jerarquía de valores" (Scheler, 2001, 39). El aspecto social y político de la Ética de Hartmann es insuficiente. Además, para Scheler, la Ética de Hartmann adolece de las virtudes aristotélicas y estoicas. La última crítica de Scheler a Hartmann se refiere al aspecto metodológico y argumentativo de la ética y la metafísica del absoluto: "Por fin, *tampoco* puedo aceptar la total desvinculación, no solo metodológica, sino también objetiva, de los problemas respecto a la Metafísica, ni de la persona respecto al fundamento de todas las cosas, como igualmente tampoco la 'antinomia' absoluta que, según Hartmann, existe entre la Ética y la Metafísica del absoluto, es decir, la filosofía de la religión" (Scheler, 2001, 39-40).

6. La ética del valor de la acción moral: Dietrich von Hildebrand

En el marco de la ética fenomenológica y axiológica, una mención especial merecen dos obras del filósofo Dietrich von Hildebrand (1889-1977), quien estudiara con Edmund Husserl en Universität Göttingen, desde 1909 hasta 1912, y quien mantuviera una estrecha amistad con Max Scheler, desde 1907 hasta 1928, cuando Scheler era Privatdozent en München Univeristät. A pesar de que Dietrich von Hildebrand sea considerado peyorativamente como un "filósofo cristiano" y "teólogo católico conservador", desde los inicios de su formación filosófica se preocupó por el aspecto interior subjetivo de la

acción moral; el aspecto cristiano-católico de su pensamiento se desarrolló años después, aunque toda su ética estuvo marcada por la cuestión del fenómeno de la percepción de los valores en la consciencia. De hecho, el acercamiento a la fenomenología se dio inicialmente por la crítica al empirismo y relativismo que Husserl había emprendido en *Logische Untersuchungen* (1900-1901). Dietrich von Hildebrand también fue, junto a Brentano y Husserl, Scheler y Hartmann, parte del progreso de la ética fenomenológica de los valores. De ahí que sea posible afirmar que la ética fenomenológica y axiológica como personalismo comenzaba a surgir con un gran potencial desde inicios del siglo XX, aunque con perspectivas críticas divergentes.

Por un lado, destaca la tesis doctoral *Die Träger des Sittlichen innerhalb der Handlung*, defendida en 1912 ante Edmund Husserl en Universität Göttingen. Luego, esta tesis apareció publicada en 1916 como un libro intitulado *Die Idee der sittlichen Handlung*, en la colección *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, dirigida por Husserl (Hildebrand, 1916, 2014). En este libro, Dietrich von Hildebrand utilizó y explicó ampliamente el término alemán "Wertantworten" para designar "las respuestas al valor" (Hildebrand, 1916, 154-188; 2014, 125-155). La expresión "Wertantworten" "significa que a cada valor le corresponde un contenido vivencial cualitativa y cuantitativamente determinado (…). Cada valor posee una respuesta ideal a él debida con independencia de que alguna vez tenga lugar un tal" (Hildebrand, 2014, 61). En otras palabras, "alude al hecho de que, para cada valor, hay sólo una manera adecuada de toma de posición (…). La relación que hay entre el contenido de una determinada 'respuesta axiológica' y el valor correspondiente es una relación de orden 'esencial', que se da tanto en el ámbito de los valores positivos como en el de los negativos (…)" (Maliandi 2004, 93). Para dar respuesta objetiva al valor por la acción, es necesario previamente la "aprehensión cognoscitiva" ("Kenntnisnahme") del estado de las cosas (Hildebrand, 2014, 96, 117, 120).

Dietrich von Hildebrand no se aleja totalmente de la fenomenología en su estudio de la acción moral: "Es indispensable un riguroso análisis del fenómeno referido aquí con acción. En la enorme ambigüedad de lo que puede entenderse por acción, es absolutamente necesario, para una respuesta precisa a nuestro planteamiento, determinar exactamente cuál de los diversos conceptos de acción que son moralmente relevantes requiere también, aparte de la delimitación del fenómeno de la acción, un minucioso análisis de los distintos elementos de la acción, así como de los fenómenos más o menos relacionados con ella" (Hildebrand, 2014, 20). Básicamente, la acción humana se estudia desde tres perspectivas: en relación con el valor de las cosas que la persona realiza, el querer o la posición volitiva y la realización de la voluntad por la acción de la persona.

De acuerdo con este enfoque fenomenológico, este filósofo pretende criticar el presupuesto de la ética kantiana según el cual la voluntad es el único medio portador de la moral (Kant, 1999, 11; Kant, 2008, 63). En la "Introducción" de *Die Idee der sittlichen Handlung* se presenta la problemática acerca de la expresión "guter Will" de Kant: "Un acto –a saber, el acto de la voluntad–, y acaso los bienes de una persona, es explicado e interpretado con respecto al valor moral de su único portador meramente como la disposición de donde mana una buena voluntad" (Hildebrand, 2014, 11). Ir más allá de la "buena voluntad" kantiana es el presupuesto filosófico de la ética para determinar cuáles son los portadores de las costumbres en el estudio fenomenológico de la acción moral.

Por otro lado, destaca también el libro *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis. Eine Untersuchung über ethische Strukturprobleme* (1922), el cual fue publicado igualmente en el *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, dirigido por Husserl. De hecho, el autor dedica la obra a Husserl en su sexagésimo aniversario (Hildebrand, 1922, 1, 464; 2006, 17). En relación con la ética de los valores hay tres categorías de importancia cuando una persona toma decisiones: lo que produce satisfacción meramente subjetiva, lo importante en sí mismo y lo objetivamente bueno para la persona (Palacios, 2006, 13). Las tres categorías convergen para tomar decisiones: lo subjetivo, lo importante y lo objetivo. El valor queda establecido en

aquello que es verdaderamente importante para la persona, entre lo subjetivo y lo objetivo.

Para Dietrich von Hildebrand, los valores tienen objetividad, no son el simple resultado de una invención de la subjetividad humana; más bien la persona debe responder libremente frente a la objetividad del valor. En efecto, insiste el filósofo, la persona debe dar "*respuestas al valor*", "el que siente los valores muy profundamente dará también la correspondiente respuesta al valor" (Hildebrand, 2006, 181, 211). A los valores se les responde por un sentimiento y asentimiento, la persona siente y asiente el valor porque se siente interpelado por él. En definitiva, la respuesta a los valores puede ser dada por la voluntad o la afectividad, pero sobre todo por la acción y la virtud, pues el valor también es buscado.

La intuición juega una función importante para captar el valor. "En nuestro problema –el de la relación del conocer con la virtud o con tomas de posición y actitudes moralmente valiosas– se trata siempre del *captar el valor* de valores morales o moralmente relevantes, en el sentido de ver o el *sentir* intuitivo *del valor*, y sólo en segundo lugar del conocer el valor" (Hildebrand, 2006, 26). El "conocimiento del valor" toma un puesto secundario, el sentir intuitivo del valor tiene un puesto primario. Además de la captación del valor, hay que "estar familiarizado con los valores", intuitivamente. "El 'estar familiarizado' es, pues, en primer lugar, un permanente *estar en relación* con el valor que aún no puede llamarse un tenerlo, pero puede ser sustrato para una toma de posición sobreactual" (Hildebrand, 2006, 32, 34). Después de captar el valor intuitivamente, la persona puede permanecer con los valores en una relación que se actualiza constantemente. Para ello se requiere también de "la consciencia frente al captar de los valores". En efecto, la consciencia funciona como el órgano receptor de los valores: "Podría ponerse en la consciencia el 'auténtico órgano' con el que captamos los valores morales" (Hildebrand, 2006, 37).

Ahora bien, si no se captan correctamente los valores es porque la persona padece de una "ceguera a los valores". Para designar la ceguera axiológica, Dietrich von Hildebrand utiliza el término alemán "Wertblindheit" en el libro *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis* (1922). De hecho, el segundo capítulo de dicho libro ocupa un espacio privilegiado para tratar de la "ceguera al valor" (Hildebrand, 2006, 43-102). El filósofo distingue tres casos de la "ceguera al valor" que desarrollará en la obra; a saber: "1°. *La total y constitutiva ceguera moral al valor* (…). 2°. *La parcial ceguera moral al valor* (…). 3°. La mera *ceguera moral de la subsunción* (…)" (Hildebrand, 2006, 48). La primera se refiere a una ceguera total en el ámbito axiológico y moral, es la pérdida de lo bueno y de lo malo; la segunda a la pérdida de algunos valores, pero se conserva lo bueno y se mantienen algunos valores como la justicia; la tercera que "consiste en la incapacidad de reconocer algo valioso como perteneciente al tipo general axiológico al que efectivamente corresponde, aun cuando dicho tipo es, en sí mismo, reconocido" (Maliandi, 2004, 93-94). En el tercer caso, "se da plenamente la comprensión de los tipos particulares de valor, mas no de aquello que es portador de esos tipos de valor" (Hildebrand, 2006, 48).

En fin, la alusión a la ceguera axiológica se encontraba en Husserl y Scheler. "Además –y de manera semejante a como lo hacen Husserl y Scheler– ve en la ceguera axiológica un factor determinante del subjetivismo y psicologismo axiológicos, posiciones en las que se confunde el valor con la valoración" (Maliandi, 2004, 94). Hartmann también retomó la cuestión de la ceguera en su Ética (Hartmann, 2011, 194-196), pero fue Dietrich von Hildebrand quien desarrolló este aporte a la ética fenomenológica y a la teoría del valor: la respuesta a la razón por la cual la persona no capta el valor. Cierto, el término "ciego" o "ceguera" es peyorativo para la sensibilidad ética actual, pero sirve para explicar el fenómeno de la obcecación de los valores en la consciencia.

Finalmente, antes que atribuir a Scheler o a Hartmann la interpretación de los valores desde la ética de Aristóteles, se debe reconocer que Dietrich von Hildebrand en el libro *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis* (1922), pretendía criticar el formalismo kantiano con las virtudes aristotélicas. La cuestión de la ceguera axiológica funciona también para criticar el formalismo deontológico en la ética kantiana. Desde la

perspectiva fenomenología, tener consciencia de un valor adquiere relevancia, mientras desde el formalismo kantiano, el contenido del deber puede ser vacío. Por eso, la consciencia se puede cegar desde el formalismo kantiano del simple cumplimiento del deber por el deber. De esta manera se critica también el imperativo categórico kantiano cuya obligatoriedad se convertiría en el ciego deber por el deber. Sin embargo, la teoría de Dietrich von Hildebrand parece ser una teoría de la virtud que mira a estimular, en lugar de ordenar, mientras propone lo mismo que Scheler y Hartmann (Kelly, 2011, 117).

7. La ética ontológica de la responsabilidad: Hans Jonas

Durante la década de 1920, Hans Jonas (1903-1993) fue estudiante de Edmund Husserl, Martin Heidegger, Nicolai Hartmann, Julius Ebbinghaus, entre otros destacados filósofos y teólogos de la época. La disertación doctoral *Der Begriff der Gnosi*s (1930) defendida por Jonas en Marburg ante Heidegger y Bultmann, así como los dos tomos de *Gnosis und spätantiker Geist* (I, 1934/II, 1954), constituyen un esfuerzo por hacer una interpretación existencial del fenómeno gnóstico de la Antigüedad tardía. En cierta manera, después de la hermenéutica de la facticidad de Heidegger, Jonas fue quien forjó una hermenéutica de desmitologización para interpretar el fenómeno gnóstico en la época antigua y moderna: "Las funciones hermenéuticas se invierten y devienen recíprocas (…). La lectura 'existencial' del gnosticismo, muy bien justificada por su exitosa hermenéutica, invita como su natural complemento al juicio de una lectura 'gnóstica' del existencialismo" (Jonas, 2001, 213; 2000, 281; 1994, 347). El nihilismo gnóstico antiguo y el nietzscheano moderno es el trasfondo histórico-filosófico que invita a repensar la vida humana como cuestión ética por su relación al valor.

Martin Heidegger explicó extensamente el origen de las crisis de los valores en *Nietzsches Wort "Got is tot"*. Hay una "desvalorización" de los valores por el nihilismo, pero la "voluntad de poder" permite la transvaloración: "Ahora bien, en la medida en que Nietzsche concibe el nihilismo como la legalidad en la historia de la desvalorización de los valores hasta ahora supremos, pero concibe la desvalorización en el sentido de una transvaloración de todos los valores, según su interpretación, el nihilismo reside en el dominio y el desmoronamiento de los valores y, por lo tanto, en la posibilidad de una instauración de valores en general. Esta misma se funda en la voluntad de poder. Por eso es por lo que la frase de Nietzsche 'Dios está muerto' y su concepto del nihilismo solo se pueden pensar suficientemente a partir de la esencia de la voluntad de poder" (Heidegger, 1972, 214; 2010, 173). Los valores también pueden instaurarse, aunque es necesario destruir previamente los valores supremos por la voluntad de poder. La interpretación de Heidegger, según la historia del ser, constituye una elucidación metafísica de la voluntad del poder (Heidegger, 1972, 231; 2010, 186).

Heidegger además hizo una negación de los valores en la medida en que la interpretación de las palabras de Nietzsche supone una negación (nihilista) del ser: "La esencia del nihilismo pertenece a la historia, forma bajo la que se presenta el ser mismo". El nihilismo no es ajeno a la historia del ser humano, sino que se manifiesta allí mismo donde se habita el ser. El nihilismo, para Heidegger, se refiere concretamente al ser: "La palabra nihilismo dice que en aquello que nombra, el nihil (la nada) es esencial. Nihilismo significa: desde cualquier perspectiva todo es nada. Todo, lo que quiere decir: lo ente en su totalidad" (Heidegger, 1972, 245; 2010, 196-197). De esta manera, la interpretación metafísica hecha por Heidegger de las palabras de Nietzsche acerca de la muerte de Dios y la fuerza de la voluntad del poder para destruir y crear valores, supone el nihilismo en sentido ontológico.

Frente al nihilismo gnóstico antiguo y al nihilismo nietzscheano-heideggeriano moderno es que Hans Jonas reacciona –en el contexto histórico después de Auschwitz– porque el nihilismo deja al mundo desprovisto de valor, la vida pierde sentido y razón de ser. Como en los gnósticos, el mundo se vuelve hostil y la libertad insostenible para el ser humano; luego como consecuencia del nihilismo surge el

acosmismo en cuanto sentimiento de estar y ser ajeno al cosmos, el antinomismo como ausencia de normas en el mundo y la desvalorización de la naturaleza. De hecho, Nietzsche y Heidegger se refieren al "dominio de la tierra" como problema filosófico e histórico que conlleva a la lucha de poder (Heidegger, 1972, 236-237; 2010, 190-191).

Para enfatizar otros rasgos gnósticos, Jonas menciona literalmente *Holzwege* de Heidegger: "Para citar una vez más la interpretación heideggeriana de Nietzsche: 'La frase *Dios ha muerto* significa: el mundo suprasensible carece de fuerza operante'" (Jonas, 2000, 292). El nihilismo supone, como en los gnósticos, un dualismo entre el ser humano y el mundo, entre el ser humano y Dios y, además, entre el ser humano que se siente desvinculado de sí mismo y del mundo. En relación con *Sein und Zeit* (§38), Jonas remite al término "Geworfenheit", es decir, a la condición de estar y ser arrojado, para luego explicar nuevamente el vínculo con el gnosticismo: "Como es sabido, para Heidegger, en *Ser y Tiempo*, 'estar arrojado' es un carácter fundamental de la existencia y de su autoexperiencia. En lo que alcanza, el término es de origen gnóstico" (Jonas, 2000, 296). La hermenéutica del fenómeno gnóstico-existencial antiguo y moderno hecha por Jonas se extiende a otros textos de Heidegger como *Brief über Humanismus* (1945), pero la cuestión del gnosticismo en Heidegger requiere de un estudio crítico específico.

A propósito del nihilismo y antinomismo modernos, Jonas cita también *L'existentialisme est un humanisme* (1946) de Jean-Paul Sartre (1905-1980): "Con esta base, el argumento antonomástico de los gnósticos es tan sencillo como por ejemplo el de Sartre. Dado que lo trascendente calla, nos dice Sartre, dado que 'en el mundo no hay señales', el hombre abandonado y dejado en manos de sí mismo reclama su libertad o, más bien, no le queda otro recurso que tomarla sobre sus hombros: él 'es' esa libertad, dado que el hombre 'no es más que su propio proyecto' y que 'todo le está permitido'" (Jonas, 2000, 293). En relación con la frase "Dios ha muerto", la libertad se convierte en un peso que hay que sobrellevar para proyectarse. La libertad pierde así el valor y sentido en el mundo del nihilismo, se vuelve insostenible para el ser humano.

A fin de mostrar el valor y la nada, Sartre también repensó los valores en *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique* (1943). Para Sartre, el "ser de sí" es el valor, pero para los moralistas el valor es y no es, pues no ha sido explicado correctamente en cuanto realidad, solo funciona como algo normativo. "Su ser es de ser valor, es decir, de no ser ser. Así el ser del valor es el ser de lo que no tiene ser" (Sartre, 1943, 129). El valor no es nada, no existe como tal en la realidad, ni siquiera puede ser tomado como una cosa. Además, en cuanto que el ser es contingente, el valor no puede ser. "Sin duda, como Scheler lo ha mostrado, yo puedo esperar la intuición de los valores a partir de ejemplificaciones concretas: puedo asir la nobleza sobre un acto noble. Pero el valor así aprehendido no se libra como ente del mismo nivel en el ser con el acto que él valoriza" (Sartre, 1943, 129). Scheler explicaba que los valores se muestran y que estos pueden ser conocidos por la intuición por medio de ejemplos de la vida real; pero, para Sartre el valor no puede ser aprendido como una cosa, sino como una valorización de un acto humano. "El valor está más allá del ser" (Sartre, 1943, 129). El valor supera el ser y la realidad, inclusive el valor supera su propio valor como un ser absoluto en la realidad humana. Según Sartre, el valor "surge como un ser no en tanto que este ser es lo que es, en plena contingencia, sino en tanto que él es fundamento de su propia nihilización [néantisation]" (Sartre, 1943, 130). En la realidad humana, el valor se destruye a sí mismo frente al ser, pero la libertad no puede ser condicionada y limitada.

Aunque Hans Jonas hace referencia esporádica a la filosofía de Sartre, como consecuencia del nihilismo gnóstico antiguo y del nihilismo existencial moderno, Jonas descubrió un fundamento ontológico, desde una interpretación del fenómeno de la vida, para desarrollar una ética afín a la civilización tecnológica. El libro *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology* (1966), tiene como propósito hacer "una interpretación 'ontológica' de los fenómenos biológicos. El existencialismo contemporáneo, al igual que otras filosofías que le precedieron, dirige sus miradas solamente al hombre, como si hubiese sido encantado por él. Hace al hombre el

homenaje, que es a la vez una carga, de atribuirle a él, muchas cosas que tienen su raíz en la existencia orgánica en cuanto tal. Al proceder así, el existencialismo priva la comprensión del mundo orgánico de los resultados que alcanza la autopercepción humana, y por esa misma razón traza mal la verdadera línea divisoria entre el animal y el hombre" (Jonas, 2000, 9). El existencialismo moderno ha limitado la comprensión del ser humano a un ser libre en el mundo, desvinculado de su condición orgánica en la naturaleza, la cual le permite sentirse, moverse, percibirse y crearse la idea del ser humano. El fenómeno de la vida en sus diversas manifestaciones orgánicas puede interpretarse por medio de la ciencia biológica para comprender al ser humano como una existencia orgánica. "Las investigaciones que siguen –continúa Jonas en el prólogo– se esfuerzan así en superar, por un lado, los límites antropocéntricos de la filosofía idealista y existencialista, y, por otro, los límites materialistas de la ciencia natural" (Jonas, 2000, 10).

La libertad humana no es una abstracción antropológica, sino que depende de la dimensión orgánica del organismo y metabolismo en la naturaleza; se trata entonces de una libertad orgánica. En efecto, la libertad humana puede comprenderse, junto a los seres vivientes, en su amplia dimensión biológica, como la vida de un ser-orgánico que puede moverse y crear ideas en su mente: "Una filosofía de la vida tiene por objeto la filosofía del organismo y la filosofía del espíritu [mente]" (Jonas, 2000, 13). La filosofía de la vida consiste en el estudio del fenómeno de la vida manifestado en los seres vivientes, desde los más simples hasta los más complejos, como el ser humano, dado la capacidad de crear ideas en la mente y de actuar por el cuerpo. Las características básicas del fenómeno de la vida en los seres vivos primitivos se encuentran prefigurados en los más complejos: "Sin perjuicio para la objetividad física, las características que describe en el nivel más primitivo constituyen la base ontológica, y la anticipación alusiva, de aquellos fenómenos superiores que merecen directamente la denominación de 'libertad' (…). Pero incluso los más altos de esos fenómenos siguen vinculados a los modestos comienzos del estrato orgánico básico como a su condición de posibilidad. De esta manera, ya la primera manifestación del principio, en su elemental y desnuda figura objetiva, implica la irrupción del ser en un ámbito ilimitado de posibilidades, que se extiende a las más remotas distancias de vida subjetiva y está como un todo bajo el signo de la 'libertad'" (Jonas, 2000, 13).

Cierto, la libertad es la característica fundamental del fenómeno de todos los seres vivientes, desde la ameba hasta el ser humano. Pero, en el caso del ser humano, la libertad supone la capacidad de crear ideas en la mente y de actuar por el cuerpo en el mundo. Por eso, para el ser humano, "la filosofía del espíritu [mente] incluye en su seno la ética, de modo que, a través de la continuidad del espíritu con el organismo y del organismo con la naturaleza, la ética se convierte en una parte de la filosofía de la naturaleza" (Jonas, 2000, 325). En el libro *The Phenomenon of Life*, Jonas no sólo se opone al dualismo gnóstico antiguo, sino al dualismo cartesiano moderno, pues este ha causado una separación del cuerpo y de la mente en el ser humano, una separación del ser humano y la naturaleza en virtud de la razón. En tal sentido, la filosofía del espíritu ["Geist"] o de la mente ["mind"] no desvincula al ser humano de sí mismo y del mundo, sino que lo presenta en cuanto ser biológico como un *organismo-metabolismo* que intercambia materia en la naturaleza, como los otros seres vivientes. En la biología filosófica de Jonas no existe una separación entre en el cuerpo y la mente, sino una continuidad cuerpo-espíritu que se manifiesta en la categoría ontológica *organismo-metabolismo*, cuya actividad orgánica se realiza en la naturaleza. De ahí que Jonas considere que el actuar humano en la naturaleza por medio de la facultad eidética incluya intrínsecamente la ética, tanto en la filosofía de la mente, como en la filosofía de la naturaleza.

A partir de la fenomenología de la vida, realizando una crítica al mecanicismo de la ciencia moderna, Jonas descubre una ontología del viviente que incluye los seres más simples, como la ameba, y los más complejos, como el ser humano, mostrando los rasgos ontológicos fundamentales de la existencia biológica. De alguna manera, con la ontología del viviente, Jonas retorna, desde la crítica a la biología moderna,

a los principios fundamentales de la filosofía de la naturaleza: "La ontología como fundamento de la ética era el punto de vista original de la filosofía. La separación entre una y otra, que equivale a la separación entre el reino "objetivo" y el "subjetivo", es el destino moderno" (Jonas, 2000, 326). La desvinculación de la ontología y la ética fue un producto de la separación entre el aspecto objetivo, el externo del organismo, y el subjetivo, el interno del metabolismo, el cual fue promovido desde los orígenes de la filosofía moderna por Descartes.

La propuesta filosófica de Jonas va más allá de tal disyuntiva entre lo objetivo y lo subjetivo. La ética debe estar fundamentada en la existencia del ser viviente que se manifiesta en la naturaleza, no desde una simple perspectiva antropológica: "Solo una ética que esté fundada en la amplitud del ser, y no únicamente en la singularidad o peculiaridad del hombre, puede tener relevancia en el universo de las cosas" (Jonas, 2000, 327). Desde la perspectiva ontológica, la ética no solo tiene relación con el actuar del ser humano aisladamente con el otro, sino en un sentido más amplio con el cosmos y la naturaleza. Por eso, la ontología lejos de desvincular al ser viviente, lo incorpora en el ámbito de la ética para fundamentar desde un criterio consistente de la realidad: "La teoría del ser y de la vida, en realidad no nos ha alejado de la ética, sino que estaba buscando su fundamentación posible" (Jonas, 2000, 327).

En el libro *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation* (1979), Jonas continúa el proyecto filosófico descubierto en *Das Prinzip Leben*, es decir, la fundamentación ontológica de la ética desde la fenomenológica hermenéutica del ser viviente. Básicamente, los capítulos 2, 3 y 4 de *Das Prinzip Verantwortung* concretizan la búsqueda del fundamento de la ética en la teoría del ser y de la vida, en particular la idea ontológica del ser humano que había sido expuesta en el capítulo "Homo Pictor" de *Das Prinzip Leben* por una fenomenología hermenéutica de la vida (Quesada-Rodríguez, 2018, 129-132). La idea ontológica del ser humano aparece después implícitamente en el imperativo categórico-existencial jonasiano: «Obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la Tierra»; o, expresado negativamente: «Obra de tal modo que los efectos de tu acción no sean destructivos para la futura posibilidad de esa vida»; o, simplemente: «No pongas en peligro las condiciones de la continuidad indefinida de la humanidad en la Tierra»; o, formulado una vez más positivamente: «Incluye en tu elección presente, como objeto también de tu querer, la futura integridad del hombre» (Jonas, 2004, 40; Jonas, 1979, 36).

El imperativo categórico-existencial jonasiano no es una simple reformulación del imperativo categórico kantiano, pues al menos hay diez diferencias entre ambas teorías éticas (Quesada-Rodríguez, 2015, 138-140). El imperativo categórico-existencial jonasiano supone el "valor de la vida" como "principio absoluto", el "cuidado del ser" frente al poder de la tecnociencia, la "libertad" biológica y ontológica del ser humano, la "primacía del ser" como ser viviente, el sentido "futuro" de la "responsabilidad", las consecuencias de los actos en el ser humano y la naturaleza, el aspecto "objetivo" y "subjetivo" de la ética, el "sentimiento" como parte de la libertad, entre otras. De hecho, estas diferencias respecto del formalismo de la ética kantiana provienen de la tradición fenomenológica y hermenéutica, husserliana y heideggeriana, pero sobre todo de la ontología del viviente que el mismo Jonas logró forjar para fundamentar la "bioética de la responsabilidad" (Quesada-Rodríguez, 2018).

La ética de la vida de Jonas pone el énfasis en "la responsabilidad ontológica por la idea del hombre" (Jonas, 2004, 88-89). Porque no solo sitúa al ser humano como objeto sobre el cual recae la responsabilidad, sino como sujeto que debe actuar con responsabilidad. Sin embargo, la idea del ser humano no puede sostenerse por sí misma en la ontología para que sea un deber, sino en la pregunta metafísica del "por qué es algo y no más bien nada" o, en la pregunta ética, "por qué debe ser algo con referencia a nada" (Jonas, 2004, 93, 95). De la respuesta a esta pregunta metafísica que supone la existencia humana en el mundo es que puede derivarse la cuestión ética de la responsabilidad como un deber para con la

humanidad. Ante todo es necesario descubrir el "valor" o "bien" que se manifiesta en la existencia humana sobre la Tierra: "Esto es así porque el valor o el 'bien', si hay algo parecido, es lo único cuya mera posibilidad empuja a la existencia (…), de modo que justifica una exigencia de ser, fundamenta un *deber-ser*; y donde el ser es objeto de una acción libremente elegida, lo convierte en deber" (Jonas, 2004, 95). El "*deber-ser*" surge de la existencia en la medida en que ella misma empuja a la subsistencia, como finalidad, por medio de la libertad; frente al deber ontológico que la existencia orgánica impone para subsistir, la libertad exige responsabilidad del ser humano para preservar la vida.

En consecuencia, la vida significa intrínsecamente un bien o valor para el ser humano. "Por ello –piensa Jonas– será de vital importancia determinar el *status* ontológico y epistemológico del valor y examinar la cuestión de su *objetividad*" (Jonas, 2004, 96). El valor puede ser considerado como el resultado de una apreciación subjetiva del ser humano sobre una cosa; de hecho hay "valoraciones subjetivas" que no aportan en sí nada a la teoría ética ni contradicen al nihilismo. Las "valoraciones subjetivas" pueden ser neutras desde la perspectiva ética, aunque los "fenómenos subjetivos" impulsados por la voluntad y el deseo pueden ser difíciles de refutar en la crisis metafísica, sobre todo cuando se exige una razón o argumento. Por eso, la ética requiere de la objetividad del valor, esto es, una teoría del valor fundamentada en la ontología para que sea vinculante como deber-ser: "Sólo de su objetividad [de la teoría del valor] sería deducible un deber-ser objetivo, y con él, una *vinculante obligación* de preservar el ser, una responsabilidad para con el ser" (Jonas, 2004, 97). En fin, los valores no pueden estar fundamentados en la subjetividad de la intuición, como en Scheler, Hartmann o von Hildebrand, sino en la objetividad del ser (ontología), cuya existencia exige un *deber-ser*, de acuerdo con la finalidad que es la preservación vida. Frente a la objetividad del valor supremo que es el ser viviente o el ser humano, la persona debe actuar con responsabilidad.

8. La ética fenomenológica del rostro del otro: Emmanuel Levinas

Emmanuel Levinas y Hans Jonas retoman el concepto de "lo bueno" contra Heidegger y lo utilizan para hacer un análisis filosófico crítico del fracaso moral de su mentor filosófico. Por una parte, Levinas reprocha a Heidegger el "egoísmo de la ontología", el hecho de obsesionarse por el "cuidado del ser" y descuidar la relación ética con "el otro" cuya existencia es manifestación en el encuentro, en el momento del *face-à-face* como un bien en sí mismo. Por otra parte, Jonas fundamenta la ética en la ontología desde una interpretación aristotélica de la naturaleza, más allá de una dimensión judía, como pensó Levinas. Igualmente, Jonas reclama a Heidegger el fracaso del concepto del ser, pues el ser también se manifiesta como un viviente de la naturaleza, el ser es un bien en sí mismo que ordena nuestra responsabilidad para garantizar el futuro de la humanidad en la Tierra (Vogel, 2012, 76). La ética de Levinas y Jonas pueden entenderse como ética de la responsabilidad fundamentada en la ontología, con raíces filosóficas y judías; ambos tuvieron un impulso fenomenológico y hermenéutico de Husserl y Heidegger, pero también hay una diferencia básica entre ambos en cuanto a la antropología; en Levinas, la manifestación de la vulnerabilidad del rostro del otro y, en Jonas, la imagen del ser humano en relación con la naturaleza en la civilización tecnológica. Hay tres tensiones filosófico-éticas que muestran las diferencias entre ambos autores, a saber: a) autonomía y responsabilidad, b) historia y naturaleza, c) pensamiento filosófico y religión (Lesch, 1991, 467-469).

Básicamente, la filosofía de Emmanuel Levinas (1906-1995) puede explicarse en "cuatro períodos" o "etapas de la vida intelectual" (Pelluchon, 2020, 29). Aquí se sintetizan estas etapas a partir de algunas de sus obras fundamentales en relación con la ética, a saber: 1. *De l'évasion* (1935), hasta los escritos del final de la guerra, como el libro *De l'existance à l'existente* (1947), donde comienza a desarrollar la noción de ser y de ente, 2. *Totalité en infini. Essai sur l'extériorité* (1961), libro que interpreta el

ente como ser humano o "como otro hombre", 3. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974), libro que profundiza la etapa anterior para criticar algunas tesis de Jacques Derrida, 4. *De Dieu que vient à l'idée* (1982), obra donde tematiza Dios en relación con el ser y con el rostro del otro para significar un orden; de esta cuarta etapa se puede mencionar la conferencia Éthique comme philosophie première (1982), ofrecida en la Universidad de Lovaina donde prolonga una reflexión de las obras anteriores y afirma la radicalidad de la ética como anterior a la moral, esto es, la filosofía primera. A pesar de que en el desarrollo de las etapas de la filosofía de Levinas no puede excluirse la influencia de la fenomenología de Husserl y Heidegger, la originalidad de la obra ética de Levinas se centra en *Totalité en infini* (1961), particularmente en el fenómeno del "rostro del otro" como categoría ética fundamental.

En los primeros escritos de Levinas, el proyecto filosófico no consistió en fundar propiamente una teoría ética, pero era inevitable que el derrotero fenomenológico de la crítica a Husserl y Heidegger que Levinas transitó no lo condujera a un acercamiento a la razón de ser de la ética, tanto frente al sujeto de la intencionalidad como frente a los acontecimientos históricos y políticos de la Segunda Guerra Mundial y, particularmente, la tragedia de Auschwitz. Desde la fenomenología, Levinas se atrevió a pensar la "diferencia" de sí, del sujeto con respecto al otro en cuanto una "otredad" que surge del fenómeno de la existencia frente a la cosa. El sujeto de la intencionalidad se descubre como otro frente a las cosas por medio de la consciencia para dar sentido a su existencia como una salida del solipsismo: "La intencionalidad de la consciencia permite distinguir el yo de las cosas, pero no hace desaparecer el solipsismo pues su elemento, la luz, nos hace dueños del mundo, pero es incapaz de hacernos descubrir un par. La objetividad del saber racional no quita nada al carácter solitario de la razón" (Levinas, 2014, 48). El solipsismo de la razón constituye el aspecto crítico de la fenomenología para Levinas; esta crítica es válida igualmente para la ética que Husserl logró desarrollar desde el surgimiento de la fenomenología.

La intencionalidad de la consciencia permite descubrir el ego ante las cosas, pero no la presencia del otro. Por eso, Levinas muestra los límites de la razón para no dejar el aspecto subjetivo del otro en el anonimato frente al sufrimiento o la muerte. Para Jean-Luc Marion, "el ser equivale al 'mal' porque su anonimato universal prohíbe la individuación, entonces el acceso al otro. Este acceso implica a propósito tanto mi propia individuación como la suya. Ahora bien, la individuación del yo se esboza en el sufrimiento, pero no puede 'asumirse' en la muerte que sin embargo la acaba" (Marion, 2015, 78-79). La cuestión que se presenta ahora es cómo el acceso al otro puede hacer evidente el sujeto frente al yo, en una serie de condicionamientos solipcistas del yo y del otro. La respuesta puede encontrarse más allá de la individuación del uno y del otro, en la diferencia de los sujetos: "El otro en tanto que otro no es solamente un *alter ego*; él es lo que yo, yo no soy" (Levinas, 2014, 75). La diferencia respecto al otro marca el punto de partida para el reconocimiento del otro como sujeto, la alteridad, pero esto no evidencia todavía en sí mismo quién es el otro. En tal perspectiva, Levinas desarrolla en *Totalité et infini* la "epifanía del rostro" del otro, como exterioridad que se manifiesta por el lenguaje, pues el rostro habla, en contraposición a la interioridad solipcista del individuo: "La dialéctica solipcista de la consciencia siempre sospechosa de su capacidad en el Mismo, se interrumpe. La relación ética que sos-tiene el discurso no es, en efecto, una variedad de la consciencia cuyo radio parte de mí. Ella pone en cuestión el yo. Esta puesta en cuestión parte del otro" (Levinas, 2010, 213).

A pesar de que la interpretación de la fenomenología del rostro de Levinas hecha por Jacques Derrida se centra en la cuestión de la "hospitalité" ("hospitalidad", "acogimiento"), el rostro del otro muestra su pertinencia ontológica como fundamento para la ética: "La intencionalidad es hospitalidad, dice entonces literalmente Levinas (…). La intencionalidad se realiza, desde la sombra de ella misma, en su estructura general, como hospitalidad, acogimiento del rostro, ética de la hospitalidad, entonces ética en general. Pues la hospitalidad no es más una región de la ética (…): ella es la eticidad misma, el todo y

el principio de la ética" (Derrida, 1997, 94). La intencionalidad fenomenológica que estaba vinculada a la consciencia del yo, muestra ahora la salida del egoísmo del sujeto en el encuentro del otro, quien se manifiesta como rostro. La intencionalidad de la consciencia del yo adquiere un rasgo ontológico desde la ética en la medida en que esta supone el acogimiento del otro.

La pregunta por el rostro del otro escapa a la inquietud de qué o quién se manifiesta; no se trata de la funcionalidad o características de alguien para saber de quién, sino la particularidad de quién se manifiesta anteriormente en el rostro, indistintamente de un nombre y apellido. No es un ente como cualquier cosa, sino alguien que se revela en un rostro concreto. "El rostro aparece como persona", dice Jean-Luc Marion. "Pero hay que extenderlo en adelante no más como la excelencia de su fenomenalidad, sino como su anonimato: él aparece como 'persona', como individuo nulo, como ningún fulano; no aparece en persona, ni como una persona" (Marion, 2015, 84). El rostro no se atribuye a un nombre en particular, sino a la persona en general para significar la diferencia entre los rostros de individuos concretos que anónimamente pueden ser el pobre, el extranjero, el huérfano, la mujer: "La epifanía del rostro como rostro abre la humanidad. El rostro en su desnudez de rostro me presenta la indigencia del pobre y del extranjero" (Levinas, 2010, 234). En términos fenomenológicos, la palabra rostro "subraya el carácter trascendental del otro ser humano, el hecho que él no es reducible a su manifestación, a sus hazañas, que él es siempre más que lo que él hace…" (Pelluchon, 2020, 70).

La responsabilidad por el otro adquiere un fuerte sentido ético para Levinas, similar a la imagen del ser humano para Jonas. En *Totalité et infini*, Levinas se refiere a la responsabilidad frente al rostro que mira: "Es mi responsabilidad frente al rostro que me mira como absolutamente extranjero (…) que constituye el hecho original de la fraternidad" (Levinas, 2010, 235). La responsabilidad aquí tiene un sentido paterno, fraterno, familiar y político que involucra al "género humano" en sentido amplio, sin hacer distinción de personas porque todas ellas son diferentes. Se trata de la "responsabilidad por el prójimo, por el otro hombre, por el extranjero, responsabilidad a la cual en el orden rigurosamente ontológico nada obliga" (Levinas, 1998, 98-99). La responsabilidad no se realiza como una obligación, sino que es una actitud de acogimiento del otro por el hecho de tratarse del rostro del prójimo y semejante que habla: "La palabra 'responsabilidad' quiere decir: responder a, haber entendido la palabra del otro, la palabra que él es, y acogerlo (…). La responsabilidad se distingue de la obligación, la cual deriva de deberes que se siguen de mis compromisos (…). [La responsabilidad] viene del otro, de la exterioridad, y ella es infinita, porque ella no distingue una vez que yo cumplí mi deber…" (Pelluchon, 2020, 85). Para que el ser humano sea responsable es necesario escuchar y comprender la palabra del otro que se manifiesta en el rostro, más que como una obligación o deber profesional al estilo deontológico kantiano.

9. La ética hermenéutica de la ipseidad y de la alteridad: Paul Ricœur

Aunque Paul Ricœur (1913-2005) declaraba que sus primeras investigaciones se situaban en la tradición de la "filosofía reflexiva", él hizo posteriormente un "giro hermenéutico" desde la fenomenología husserliana para situarse en el ámbito de la "fenomenología hermenéutica" (Ricœur, 1986, 61-81). En efecto, "para Ricœur la fenomenología necesita de la hermenéutica (…). Él permanece al servicio de una apropiación reflexiva de la comprensión" (Grondin, 2003, 100-101). Algunos años después de la publicación de su obra ética *Soi-même comme un autre* (1990), Ricœur da una vuelta hacia la filosofía reflexiva en la medida en que hace una "hermenéutica de sí", es decir, del sujeto que intenta comprenderse en su actuar, pero este retorno puede entenderse también como un desarrollo de la fenomenología hermenéutica para completar la cuestión básica del sujeto interpretante a partir de la filosofía reflexiva.

La hermenéutica tampoco es ajena a la fenomenología, sino que de alguna manera la una se

fundamenta en la otra recíprocamente. El mismo Husserl, en la conferencia "Phänomenologie und Anthropologie" (1931/1941), utilizó la expresión "hermenéutica de la consciencia de la vida": "Hermeneutik des Bewußtseinslebens" (Husserl, 1989, 177; *Hua* XXVII, 177). Ricœur demostró audaciosamente que la hermenéutica forma parte de la fenomenología y que la fenomenología de la intencionalidad de la consciencia requiere de la interpretación de la vida del sujeto: "La fenomenología sigue siendo la insuperable presuposición de la hermenéutica; por otra parte, la fenomenología no puede ejecutar su programa de *constitución* sin constituirse en una *interpretación* de la vida del *ego*" (Ricœur 1986, 61). La hermenéutica no puede desvincularse de la fenomenología, la una forma parte de la otra.

Durante la década de 1990, Ricœur escribió varios libros y artículos acerca de la ética, pero su obra ética fundamental es *Soi-même comme un autre* (1990). La ética fue un tema central en la obra filosófica de Ricœur que no puede comprenderse fuera del movimiento fenomenológico. De hecho, Ricœur conoció en sus fuentes husserlianas y heideggerianas la fenomenología, sobre todo gracias a la traducción que hizo al francés del libro *Ideen* (19313/1928) de Husserl, bajo el título *Idées directrices pour une phénoménologie* (1950). En continuidad con la fenomenología de Husserl y Heidegger, este es prácticamente el origen de la hermenéutica ricœuriana: "En efecto, Ricœur primero conoció el continente de la hermenéutica en el marco de sus investigaciones sobre el problema del mal (que será uno de los grandes hilos conductores de todo su pensamiento) y la hermenéutica de los símbolos, realizada durante los años 1950" (Grondin, 2003, 88). Aunque no puede ignorarse el desarrollo de la filosofía de Ricœur, el trasfondo filosófico que configura la ética ricœriana se encuentra en la "filosofía de la voluntad" (Ricœur, 2009a; 2009b). De acuerdo con Ricœur, *Soi-même comme un autre* (1990) "es la obra donde se encuentra recapitulada lo esencial de mi trabajo filosófico" (Ricœur, 1995, 13). En efecto, en esta obra ética se funde la filosofía reflexiva y fenomenológica, así como su recorrido por la filosofía del lenguaje analítica para articular una "hermenéutica de sí" (Ricœur, 1990, 27-35; 2006, xxviii-xxxvii).

La hermenéutica de sí trata de una reflexión acerca del "ego cogito" y del "cogito brisé" que tiene que reconstruirse frente al otro. La hermenéutica de sí pasa por tres momentos fundamentales en *Soi-même comme un autre*; a saber: "el desvío de la reflexión por el análisis, la dialéctica de la ipseidad y de la mismidad, en fin, el de la ipseidad y alteridad" (Ricœur, 1990, 28). El sujeto que piensa Ricœur no es un ser humano desencarnado, sino un sujeto concreto que debe reconstruirse a partir del sí mismo en relación con sus semejantes, los otros. Pero, dado que el sujeto para configurarse por medio de la reflexión sobre sí y el otro tiene ante todo que conocerse como cuerpo y persona, él no es una abstracción racionalista de sí mismo al estilo cartesiano, "sino un sí responsable a quien uno puede imputar acciones porque él es capaz de iniciativa (p. 125) y transportado por aspiraciones" (Grondin, 2013, 108). Es decir, el sujeto del ego cogito actúa de acuerdo con la comprensión de sí y los otros; por eso, él es responsable de sí y de los otros.

Como en Levinas, la alteridad es también una categoría ética fundamental en *Soi-même comme un autre*. De acuerdo con Jean Grondin, hay tres tipos de alteridad o de pasividad vivida en la "ontología del conatus" desarrollada por Ricœur, las cuales ayudan a comprender que el "yo es otro"; a saber: "La primera es aquella del cuerpo propio y, particularmente, del cuerpo sufriente (…). Una segunda forma de pasividad es aquella del ser-afectado por los otros. Pero ahí donde Levinas exalta la alteridad radical del orden emanando del otro, Ricœur insiste en decir que la respuesta responsable a este llamado presupone una capacidad de acogimiento y discriminación (…). Esta asignación a la responsabilidad no es menos una atestación de mi ipseidad, de lo que yo soy en tanto sujeto ético, responsable del otro. Una última forma de alteridad se explica en el llamado de la consciencia, por el cual yo me reconozco ordenado a vivir-bien con y por los otros en las instituciones justas y de estimarme yo mismo en tanto que portador de este deseo" (Grondin, 2013, 113).

El sujeto que hace el esfuerzo por constituirse pasa por tres momentos, de la relación del yo con el otro por medio del cuerpo, de ser-afectado por el otro, y de dar acogimiento al otro. La atestación del propio sujeto se da gracias al otro y los otros, de quienes el yo se siente responsable porque se descubre, no solo por el cuerpo, sino por la consciencia, como otro ser humano capaz de vivir en la sociedad para el bienestar político. Más allá de la "epifanía del rostro" de Levinas, Ricœur piensa no solo que la alteridad permite que el sujeto pueda darse cuenta de su ipseidad por la conciencia, sino que la alteridad conforma parte del yo como otro para lograr la "atestación de sí". "En debate abierto con Levinas, Ricœur recupera la noción de testimonio, aunque acercándola a su propia noción de 'atestación *de sí*', a través de la que recala al final en la noción de consciencia" (Conill-Sancho, 2010, 239). La ipseidad y la alteridad tienen una serie de consecuencias en la conformación de la ética de Ricœur, las cuales fueron desarrollados en la llamada "petite éthique".

La "pequeña ética" constituye el núcleo de la hermenéutica de sí en *Soi-même comme un autre*. A pesar de ser llamada "pequeña ética", en realidad se trata de tres grandes estudios acerca de la ética y la moral: "el sí [le soi] y la intención ética", "el sí [le soi] y la norma moral" y "el sí [le soi] y la sabiduría práctica" (Ricœur, 1990, 199-344). Esta ética es igualmente "de inspiración más fenomenológica o hermenéutica" (Grondin, 2013, 108). Ricœur afirma al inicio del séptimo estudio que "tomados juntos, los tres estudios que comienzan aquí añaden al lenguaje, práctica, narrativa de la ipseidad una dimensión nueva, a la vez ética y moral" (Ricœur, 1990, 199). En tal perspectiva, Ricœur hace la diferencia entre la ética y la moral atribuyendo a la primera un origen aristotélico (teleológico) mientras a la segunda un origen kantiano (deontológico), aunque ambas pasan por la criba hegeliana (dialéctica) para constituir una sabiduría práctica del actuar humano. Pero, "Ricœur defiende una primacía de la ética sobre la moral: las normas universales de la moral no tienen sentido sino en el marco de la intención ética" (Grondin, 2013, 108; Ricœur, 1990, 237).

La novedad de la ética de Ricœur quizás sea la fundamentación fenomenológica y hermenéutica del sujeto hablante, narrador y actuante que permite reunir teorías de ética que habían sido históricamente desvinculadas unas de otras, sobre todo en el siglo XX por la filosofía fenomenológica y la filosofía analítica del lenguaje. Por ejemplo, el concepto de ética y moral fue comprendido en un sentido amplio como "aspirar a la vida buena", "con y por los otros" "en las instituciones justas" (Ricœur, 1990, 2002). Esto significa que la ética se inscribe "en la profundidad del deseo y subraya su carácter de aspiración (…), un movimiento de sí mismo hacia el otro (…), la justicia. A la idea êthos pertenece abarcar de modo articulado el cuidado de sí, del prójimo y de la institución" (Conill-Sancho, 2010, 241-242). En todo caso, la ética de Ricœur en *Soi-même comme un autre* está constituida por un "ciclo de fenomenología-hermenéutica que componen juntos los nueve estudios" (Ricœur, 1990, 237). Al final de su libro, a pesar del estudio de la filosofía analítica del lenguaje del sujeto y la persona, Ricœur vuelve críticamente a los grandes pensadores de la fenomenología: Husserl y Heidegger, Levinas y Jonas.

En *Soi-même comme un autre*, el noveno estudio "Vers quelle ontologie?" retorna a la cuestión fenomenológica de la atestación del sujeto, la cual Ricœur ya había planteado desde el prefacio. Ahora bien, Ricœur estudia la diferencia entre la ontología de la ipseidad y de la mismidad, la ontología de la atestación, así como la dialéctica de la ipseidad y la alteridad para dar sentido al título de esta obra ética. Este estudio ontológico no significa abandonar del todo la fenomenología de la alteridad levinasiana, sino articular una dialéctica entre ambos aspectos, la ipseidad y la alteridad, para atestar al sujeto desde presupuestos fenomenológicos confrontados, desde Husserl, Heidegger y Levinas. El filósofo francés desarrolla en este último capítulo una "fenomenología hermenéutica" para consolidar al sujeto del "carácter enigmático del fenómeno del cuerpo propio", en relación con la alteridad de los otros hacia el sujeto mismo: "Una nueva dialéctica del Mismo y del Otro es suscitada por esta hermenéutica que, de múltiples maneras, atesta que aquí el Otro no es solamente

la contrapartida del Mismo, sino que permanece en la constitución íntima de su sentido. Al plan propiamente fenomenológico, en efecto, las maneras múltiples cuyo otro que sí mismo [soi] *afecta* la comprensión de sí por sí mismo [de soi par soi] marca precisamente la diferencia entre el *ego* que se pone y el *sí* mismo que no se reconoce sino *a través* de sus *afecciones* mismas" (Ricœur, 1990, 380).

En la interpretación fenomenológica de sí a partir del otro, el otro no es una compensación para sí mismo, sino quien da sentido a la existencia de sí; el otro, en cuanto fenómeno que afecta la comprensión del sujeto de sí mismo, hace la diferencia entre el yo y el sí. Es el otro como fenómeno quien hace posible, en la consciencia, la hermenéutica de sí. De esta manera, Ricœur complementó y desarrolló hermenéuticamente la ética fenomenológica de la responsabilidad por el otro de Levinas, como una crítica a Heidegger. Sin embargo, la ética de Ricœur y Levinas puede ser igualmente criticada a partir del pesimismo de los principios fenomenológicos de la "mala fe" en *L'être et le néant* de Sartre, aunque Ricœur no lo mencione explícitamente en *Soi-même comme un autre*, pues para Sartre, siguiendo a Heidegger, "mi propia consciencia no me aparece en su ser como la consciencia de otro (…). No hay que ir a buscar la sinceridad en las relaciones del 'Mitsein', sino ahí donde ella es pura, en las relaciones vis-à-vis de sí mismo" (Sartre, 1943, 97, 100).

10. Conclusión

El estudio presentado en este capítulo no intenta ser una monografía de un solo filósofo, sino una invitación al estudio de los problemas fundamentales de la ética fenomenológica o la fenomenología ética e, inclusive de la ética fenomenológica de los valores, siguiendo la riqueza del desarrollo de una tradición de pensamiento filosófico, desde los orígenes de la fenomenología hasta la actualidad en sus distintas derivaciones heréticas en el ámbito de la axiología y la hermenéutica. En tal sentido, se ha presentado también un extenso repertorio bibliográfico actualizado, fuentes primarias y secundarias, así como obras originales y traducciones que permiten profundizar en autores específicos o en los temas fenomenológicos, axiológicos y hermenéuticos de la ética.

Aunque la ética fenomenológica se gestó por los grandes fenomenólogos, de la primera y segunda generación, hasta la actualidad, esta dio pasos considerables por diferentes caminos que muestran la riqueza de la interpretación de temas como la consciencia y la intencionalidad, los cuales son fundamentales desde el origen de la fenomenología con la ética de Brentano y Husserl, hasta la creación de la ética fenomenológica de los valores y la ética hermenéutica. Sin embargo, lejos de estar fosilizadas en el pasado, la consciencia y la intencionalidad son todavía las grandes temáticas de discusión al interior de la fenomenología en diálogo crítico con la hermenéutica y al exterior de la filosofía en diálogo con la ciencia y la tecnología. En la actualidad, la ética fenomenológica y hermenéutica goza de relevancia en relación con los estudios de la mente y la "fenomenología de la acción" (Zarrilli, 2020).

La articulación entre la ética fenomenológica, axiológica y hermenéutica se produjo desde el origen de la fenomenología a partir de la cuestión de la consciencia y la intencionalidad. Por eso, la ética fenomenológica no puede comprenderse sin el estudio de la formación de los valores puesto que ya estaba presente en la obra ética de Brentano y Husserl; de manera que la ética de los valores conforma una sección originaria de la ética fenomenológica. El desarrollo de la ética fenomenológica supone también una interpretación de la consciencia y la intencionalidad para comprender el actuar humano; desde el origen del movimiento fenomenológico con Husserl, la hermenéutica se planteaba implícitamente hasta que Heidegger la redescubrió en la fenomenología de la religión. Sin embargo, después de Jonas, Ricœur logró forjar propiamente una ética hermenéutica fundada en la fenomenología.

No hay que perder de mira que la ética fenomenológica, axiológica y hermenéutica estuvo siempre en diálogo crítico con la transmutación de los valores en Nietzsche, el nihilismo heideggeriano y sartriano, aunque la filosofía y ética de Kant constituye el punto de partida ineludible de

la teoría ética que Nietzsche, Heidegger y Sartre no pudieron ignorar. De hecho, la ética kantiana constituye todavía un ámbito de discusión fecundo entre los estudios de los fundamentos trascendentales y fenomenológicos de la ética de los valores en Scheler, Kant y Husserl (Zhang, 2019). Por eso, la ética no constituye un apartado extrínseco de la fenomenología, sino una cuestión intrínseca de la fundamentación de la fenomenología como ciencia rigurosa. De ahí que en la actualidad, la ética fenomenológica, axiológica y hermenéutica conserve su estatuto de ciencia en diálogo con la filosofía, la ciencia y la tecnología.

Referencias

Afeissa, H.-S. & Benoist, J. & Dewalque, A. & Ferrarello, S. & Monseu, N. & Gérard, V. & Perreau, L. & Van Lerberghe, C. (2007-2008). Études phénoménologiques, Volume 23-24, Numéro 45-48. [« Husserl et l'éthique »]. Grèce: Éditions Ousia.

Afeissa, H.-S. (2012). Edmund Husserl. Le monde de la vie comme lieu de notre séjour. In : Afeissa, H.-S. (2012). *Portraits de philosophes en écologistes*. Paris: Éditions Dehors, 27-82.

Baumgartner, W. (2002). Franz Brentano: The Foundation of Value Theory and Ethics. In: Drummond, J. J. & Embree, L. (Eds.). (2002). *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy. A Handbook*. Dordrecht/Heidelberg/London/New York: Springer, 119-138.

Benoist, J. (2007-2008). Un concept normatif de l'intentionnalité? Études phénoménologiques, Volume 23-24, Numéro 45-48, 9-36.

Brentano, F. (1889). *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*. Leipzig: Verlag Duncker und Humblot.

_____. (1969). *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*. [Mit Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von Oskar Kraus]. Hamburg: Felix Meiner.

_____. (1973). *Psychologie vom empirischen Standpunkt. Ernster Band*. [Mit Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von Oskar Kraus]. Hamburg: Felix Meiner.

_____. (1978). *Grundlegung und Aufbau der Ethik*. [Herausgegeben von Mayer-Hildebrand]. Hamburg: Felix Meiner.

_____. (1988). *Geschichte der griechischen Philosophie*. [Nach den Vorlesungen über Geschichte der Philosophie aus dem Nachlaß herausgegeben von Franziska Mayer-Hillebrand]. Hamburg: Felix Meiner.

_____. (2013). *El origen del conocimiento moral*. Madrid: Tecnos.

Canivez, P. et Couloubaritsis, L. (2013). *L'éthique et le soi chez Paul Ricœur. Huit études sur Soi-même comme un autre*. Lille : Presses Universitaires du Septentrion.

Cavallaro, M. (2019). Der Heroismus der Vernunft. Ein Beitrag zur späten Ethik Husserls. In: Fraisopi, F. (Hrsg.) (2019). *Mathesis, Grund, Vernunft. Die philosophische Identität Europas zwischen Deutschem Idealismus und Phänomenologie*. Würzburg: Ergon, 147-168.

Chisholm, R. M. (1986). *Brentano and Intrinsic Value*. Cambridge: Cambridge University Press.

Conill-Sancho, J. (2010). Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad. Madrid : Tecnos.

Courtine, J.-F. (2007). *La cause de la phénoménologie*. Paris: Presses Universitaires de France.

De Warren, N. (2017). Husserl and Phenomenological Ethics. In: S. Golob & J. Timmermann (Eds.). *The Cambridge History of Moral Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 562-576.

Derrida, J. (1997). *Adieu à Emmanuel Levinas*. Paris: Galilée.

Desmeules, M.-H. (2018). Normativité et intentionnalité: pour un pluralisme normatif. *Bulletin d'analyse phénoménologique*, Volume XIV, Numéro 2, 1-33.

Fabbianelli, F. (2010). Ethik. In: Gander, H.-H. (Hrsg.) (2010). *Husserl-Lexikon*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 101-103.

Ferrarello, S. (2007-2008). L'idée de science éthique et ses implications dans le cadre de la science phénoménologique. Études phénoménologiques, Volume 23-24, Numéro 45-48, 37-66.

_____. (2015). *Husserl's Ethics and Practical Intentionality*. U.K.: Bloomsbury Academic.

Ferrer, U. y Sánchez-Migallón, S. (2018). *La ética de Edmund Husserl*. Madrid/Sevilla: Themata / Plaza y Valdés.

Fink, E. (2019). *La filosofía de Nietzsche*. Barcelona: Herder.

Fisette, D. - Fréchette, G. - Janoušek, H. (Eds.) (2020). *Franz Brentano's Philosophy After One Hundred Years. From History of Philosophy to Reism*. [Franz Brentano Studies]. Dordrecht/Heidelberg/London/New York: Springer.

Gadamer, H.-G. (2003). *Los caminos de Heidegger*. Barcelona, Herder.

Grondin, J. (2003). *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*. Paris: Presses Universitaires de France.

_____. (2013). *Paul Ricœur*. Paris: Presses Universitaires de France.

Hartmann, N. (1925). *Ethik***.** Berlin: Walter de Gruyter.

_____. (2011). Ética. Madrid: Ediciones Encuentro.

Heidegger, M. (1972). *Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

_____. (2006). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer.

_____. (2009). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.

_____. (2010). *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza.

Hildebrand, D. von (1916). *Die Idee der sittlichen Handlung*. Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. Band 2, 126-252.

_____. (1922). *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis. Eine Untersuchung über ethische Strukturprobleme*. Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. Band 5, 462-602.

_____ . (2006). *Moralidad y conocimiento ético de los valores. Una investigación sobre problemas éticos estructurales*. Madrid: Cristiandad.

_____ . (2014). *La idea de la acción moral***.** Madrid: Ediciones Encuentro.

Husserl, E. (1919). Erinnerungen an Brentano. In: Kraus, O. (1919). *Franz Brentano. Zur Kenntnis seines Lebens und seiner Lehre*. [Mit Beiträgen von Carl Stumpf und Edmund Husserl]. München: C.H. Beek, 151-167. (Husserl 1987; *Hua* XXV, 304-315).

_____. (1976). *Husserliana III: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Hrsg. von Karl Schuhmann. Den Haag: Martinus Nijhoff.

_____. (1987). *Husserliana XXV: Aufsätze und Vorträge. 1911-1921*. Hrsg. Von Thomas Nenon and Hans Reiner Sepp. Dan Haag: Martinus Nijhoff.

_____. (1988). *Husserliana XXVIII: Vorlesungen über Ethik und Wertlehre. 1908-1914***.** Hrsg. von Ulrich Melle. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers.

_____. (1989). *Husserliana XXVII: Aufsätze und Vorträge (1922-1937). Mit Ergänzenden Texten herausgegeben von Thomas Nenon und Hans Rainer Sepp***.** Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers.

_____. (2002). *Husserliana XX: Logische Untersuchungen. Ergänzungsband - Erster Teil: Entwürfe zur Umarbeitung der VI. Untersuchung und zur Vorrede für die Neuauflage der Logischen Untersuchungen (Sommer 1913)*. Hrsg. von Ulrich Melle. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers.

_____. (2004). *Husserliana XXXVII: Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*. Hrsg. von Henning Peucker. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers.

_____. (2005). *Husserliana XX: Logische Untersuchungen. Ergänzungsband - Zweiter Teil: Texte für die Neufassung der VI. Untersuchung. Zur Phänomenologie des Ausdrucks und der Erkenntnis (1893/94 - 1921)*. Hrsg. von Ulrich Melle. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers.

_____. (2006). Recuerdos sobre Franz Brentano. In: Xolocotzi, Á. (2006). *Actualidad de Franz Brentano*. México, D.F. Universidad Iberoamericana, 13-24.

_____. (2014). *Husserliana XLII: Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908-1937)*. Hrsg. von Rochus Sowa und Thomas Vongehr. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers.

Iocco, G. (2018). Brentano et le réalisme moral. *Bulletin d'Analyse Phénoménologique*, Volume 14, Numéro 3, 1-19.

Jonas, H. (1979). *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

_____. (1994). *Das Prinzip Leben. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

_____. (2000). *El principio vida. Hacia una biología filosófica*. Madrid: Trotta.

_____. (2001). *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology*. Illinois: Northwestern University Press.

_____. (2004). *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona: Herder.

Kant, I. (1999). *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. [Mit einer Einleitung herausgegeben von Bernd Kraft und Dieter Schönecker]. Hamburg: Felix Meiner.

_____. (2008). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Madrid: Alianza.

Kelly, E. (2011). *Material Ethics of Value: Max Scheler and Nicolai Hartmann*, [Phenomenologica

203]. Dordrecht/Heidelberg/London/New York: Springer.

Lesch, W. (1991). Ethische Argumentation im jüdischen Kontext. Zum Verständnis von Ethik bei Emmanuel Levinas und Hans Jonas. *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 38. Band, Heft 3, 1991, 443-469.

Levinas, E. (1998). Éthique comme philosophie première. Paris: Éditions Payot et Rivage.

_____. (2002). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Madrid: Ediciones Sígueme.

_____. (2010). *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger. Éditions suivie d'Essais Nouveaux*. Paris: Librairie Philosophique Vrin.

_____. (2010). *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. Paris: Librairie Générale Française.

_____. (2014). *Le temps et l'autre*. Paris. Presses Universitaires de France.

Luft, S. (2010). Das Subjekt als moralische Person. Zu Husserls späten Reflexionen bezüglich des Personenbegriffs. In: Merz, P. & Stati, A. & Steffen, F. (Hrsg.). *Geist - Person - Gemeinschaft. Freiburger Beiträge zur Aktualität Husserls*. Würzburg : Ergon, 221-240.

Lyotard, J.-F. (2007). *La phénoménologie*. Paris: Presses Universitaires de France.

Maliandi, R. (2004). Axiología y fenomenología. In: Camps, V. & Guariglia, O. & Salmeron, F. (2004). *Concepciones de la ética*. [Enciclopedia Iberioamericana de Filosofia, 2]. Madrid: Trotta, 73-103.

Mariani, E. (2015). L'éthique à l'épreuve de la raison. Critique, système et méthode dans les *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908–1914)* de E. Husserl. In: Ubiali, M. & Wehrle, M. (Eds.) (2015). *Feeling and Value, Willing and Action. Essays in the Context of a Phenomenological Psychology*. [Phaenomenologica 216]. New York/ London: Springer, 13-30.

Marion, J.-L. (2015). *Figures de phénoménologie. Husserl, Heidegger, Levinas, Henry, Derrida*. Paris: Librairie Philosophique Vrin.

Mele, U. (1991). The Development of Husserl's Ethics. Études phénoménologiques, Volume 7, Numéro 13-14, 115-135.

_____. (2002). Edmund Husserl: From Reason to Love. In: Drummond, J. J. & Embree, L. (Eds.). (2002). *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy. A Handbook*. Dordrecht/Heidelberg/ London/New York: Springer, 229-248.

_____. (2004). Husserls personalistische Ethik. In: Centi, B. und Gigliotti, G. (Hrsg.) (2004). *Fenomenologia della ragione pratica. L'etica di Edmund Husserl*. Napoli: Bibliopolis, 327-356.

Monseu, N. (2007-2008). Personne et motivation dans la deuxième éthique de Husserl. Études phénoménologiques, Volume 23-24, Numéro 45-48, 67-88.

_____. (2010). Le problème de la nature dans l'éthique de Husserl. *Bulletin d'analyse phénoménologique*, Volume VI, Numéro 2, Actes 2, 22-41.

Nietzsche, F. (2012). *Gesammelte Werk*. Köln: Anaconda.

Ortega y Gasset, J. (1961). *Obras completas. Tomo VI: 1941-1946. Brindis y prólogos*. Madrid: Revista de Occidente.

Palacios, J. (2011). Presentación del traductor. In: Hartmann, N. (2011). Ética. Madrid: Ediciones Encuentro, 25-34.

Palacios, J. M. (2006). Presentación. Memorial de Dietrich von Hildebrand. In: Hildebrand, D. von (2006). *Moralidad y conocimiento ético de los valores. Una investigación sobre problemas éticos estructurales*. Madrid: Cristiandad, 9-16.

Pasquerella, L. (2017). Brentano's Normative Ethics. In: Kriegel, U. (Ed.) (2017). *The Routledge Handbook of Franz Brentano and the Brentano School*. New York: Routledge.

Patočka, J. (1988). *Le Monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*. Dordrecht : Kluwer.

Pelluchon, C. (2020). *Pour comprendre Levinas. Une philosophie pour notre temps*. Paris: Éditions du Seuil.

Peucker, H. (2007). Husserl's Critique of Kant's Ethics. *Journal of the History of Philosophy*, Volume 45, Number 2, 309-319.

_____. (2008). From Logic to the Person: An Introduction to Edmund Husserl's Ethics. *The Review of Metaphysics*, Volume 62, Number 2, 307-325.

_____. (2011). Husserls Ethik zwischen Formalismus und Subjektivismus. In: Mayer, V. & Erhart, Chr. & Scherini, M. (Hrsg.) (2011). *Die Aktualität Edmund Husserls*. Freiburg: Alber, 278-298.

Quesada-Rodríguez, F. (2015). *La antropología filosófica de Hans Jonas. Ontología y ética de la responsabilidad*. Madrid: Fundación Emmanuel Mounier.

_____. (2018). *La bioética de la responsabilidad según Hans Jonas*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas.

Ricœur, P. (1986). *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Paris : Éditions du Seuil.

_____. (1990). *Soi-même comme un autre*. Paris: Éditions du Seuil.

_____. (1995). *Le Juste*. Paris: Éditions Esprit.

_____. (2004). Á l'école de la phénoménologie. Paris: Librairie Philosophique Vrin.

_____. (2006). *Sí mismo como otro*. Madrid: Siglo XXI Editores.

_____. (2009a). *Philosophie de la volonté. 1. Le Volontaire et l'Involontaire*. Paris: Éditions du Seuil.

_____. (2009b). *Philosophie de la volonté. 2. Finitude et Culpabilité*. Paris: Éditions du Seuil.

Rinofner-Kreidl, S. (2010). Husserl's Categorical Imperative and his Related Critique of Kant. In: Vandevelde, P. & Luft, S. (Ed.) (2010). *Phenomenology, Archeology, Ethics. Current Investigations of Husserl's Corpus*. London/New York: Contnuum, 188-210.

_____. (2017). Ethik. In: Luft, S. und Wehrle, M. (Hrsg.). *Husserl-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart: J. B. Metzler, 184-196.

Rodríguez-Duplá, L. (2001). Ética. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Sánchez-Migallón, S. (1996). *La ética de Franz Brentano*. Pamplona: EUNSA.

Sartre, J.-P. (1943). *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologie*. Paris: Éditions Gallimard.

Scheler, M. (1916). *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*. Halle a.d.S: Max Niemeyer.

_____. (2001). Ética. Nuevo ensayo de una fundamentación de un personalismo ético. Madrid: Caparrós Editores.

_____. (2014). *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*. [Herausgegeben von Christian Bermes unter Mitarbeit von Annika Hand]. Hamburg: Felix Meiner.

_____. (2018). *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Hamburg: Felix Meiner.

Smith, D. W. (2007). *Husserl*. ["Eight: Ethics. Values Founded in Experience"]. London & New York: Routledge, 356-401.

Stumpf, C. (1919). Erinnerungen an Brentano. In: Kraus, O. (1919). *Franz Brentano. Zur Kenntnis seines Lebens und seiner Lehre*. [Mit Beiträgen von Carl Stumpf und Edmund Husserl]. München: C.H. Beek, 87-149.

Vogel, L. (2012). Metaphysics after "the end of Metaphysics": Recovering "the Good" from Heidegger. In: Sanders, M & Wisnewski, J.J. (Ed.) (2012). *Ethics and Phenomenology*. New York: Lexington Books, 75-101.

Zarrilli, P. (2020). *(Toward) A Phenomenology of Acting*. [Foreword by Evan Thompson]. New York: Routledge.

Zhang, W. (2019). *Prolegomena zu einer materialen Wertethik. Schelers Bestimmung des Apriori in Abgrenzung zu Kant und Husserl*. [Zweite, durchgesehene und erweiterte Auflage. Ad fontes studien zur frühen Phänomenologie, Band 13]. Nordhausen: Verlag Traugott Bautz.

Francisco Quesada-Rodríguez (francis.quesada@gmail.com) es Doctor en teología por la Universidad Católica de Lovaina y tiene una Maestría Académica en Bioética por la Universidad de Costa Rica. Profesor de ética y bioética en la Universidad de Costa Rica y miembro del Círculo Costarricense de Fenomenología. Autor de los libros: *La antropología filosófica de Hans Jonas. Ontología y ética de la responsabilidad* (Madrid, 2015) y *La bioética de la responsabilidad según Hans Jonas* (Madrid, 2018).

Recibido: 21 de julio, 2020
Aprobado: 18 de agosto, 2020

Rubén Darío Hernández Cassiani

Pluralidad de conocimientos y diálogo epistemológico intercultural para el fortalecimiento de los saberes ancestrales. Primera parte: África, Latinoamérica, India, China y Japón

Resumen: *El artículo analiza el devenir histórico del proceso de construcción de conocimientos teniendo presente las contribuciones de las distintas matrices culturales que confluyen en el suelo de la humanidad. En esta primera parte se incluye los aportes de África, América Latina, India, China y Japón. Se insiste en la necesidad de articularse mediante un dialogo interepistemológico con el propósito común de ponerlos al servicio de bienestar colectivo de los pueblos y conjuntamente enfrentar los desafíos existentes en el discurrir de la humanidad como resultado de los impactos generados por concepciones científicas que ponen en riesgo al planeta, la naturaleza y la misma vida, lo cual implica salvaguardar los saberes ancestrales y sus sistemas de conocimientos arraigados en concepciones armónicas con la naturaleza y la sociedad.*

Palabras clave: *Conocimientos. Epistemología. Ciencia. Saberes ancestrales. Identidad.*

Abstract: *The article analyzes the historical evolution of the knowledge construction process taking into account the contributions of the different cultural matrices that converge on the soil of humanity. This first part includes contributions from Africa, Latin America, India, China and Japan. The need to articulate through an inter-epistemological dialogue with the common purpose of putting them at the service of the collective well-being of the peoples and jointly facing the existing challenges in the course of humanity as a result of the impacts generated by scientific concepts that put at risk is stressed to the planet, nature and life itself, which implies safeguarding ancestral knowledge and its knowledge systems rooted in conceptions in harmony with nature and society.*

Keywords: *Knowledge. Epistemology. Science. Ancestral knowledge. Identity.*

Introducción

Este artículo analiza el discurrir histórico del proceso de producción de conocimientos, teniendo como referente el mundo cultural en que están inmersas las civilizaciones que integran la humanidad y que de una u otra forma, todas hacen ingentes aportes en la configuración del tejido humano y del planeta. La tesis central que subyace en estas páginas es que las ciencias, el conocimiento y los métodos de abordaje de estos, son productos eminentemente culturales, inmersos en el conjunto de relaciones en la cual trascurre la vida del género humano. En ese sentido, es falsa la idea de que el patrimonio científico es potestad de una matriz cultural

Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 3.0 Costa Rica

determinada que, con arbitraria y perversa intencionalidad, se erige como el ombligo, fuente y centro del saber a lo largo y ancho de la historia de la Humanidad.

Este artículo, ayuda a comprender que el acervo científico de la humanidad, es patrimonio colectivo de todas las matrices culturales y por tanto no es exclusividad de occidente, por el contrario, desde África Asia, India, Latinoamérica y el Caribe, legaron a la humanidad una sabiduría milenaria, recogida en el mundo de conocimientos existentes en las sociedades contemporáneas y emerge el imperativo de avanzar en la comprensión de los aportes que se hace al mosaico del conocimiento, desde las múltiples perspectivas que lo formaron. El artículo aporta a la comprensión de la pluriuniversalidad histórica del conocimiento como parte de las diversas racionalidades que, desde sus saberes, contribuyen a edificar las ciencias desde los albores de la humanidad.

Con este análisis, aportamos también elementos importantes que legitiman los procesos alternativos que se impulsan en diferentes latitudes de América, Asia, Oriente, África y sus descendientes, como ideas y procedimientos que ayudan a una mayor comprensión de la realidad y a facilitar el camino de la convivencia, entendimiento y tolerancia, a partir de un diálogo franco de las pluriepistemologías surgidas en la diversidad de ciencias que integran el mundo de la cientificidad de las sociedades.

En ese sentido, ayuda a contextualizar los esfuerzos metodológicos alternativos y su lugar en el panorama de la producción de conocimientos y las metodologías empleadas con tales propósitos y como parte de las epistemologías puestas en escena en el ámbito universal y local o alternativo, legitimando su quehacer desde su ancestralidad africana, y latinoamericana como savia que alimenta su mundo cultural y soporta la convicción de pertinencia, en correspondencia con los epistemes que encarnan las colectividades étnicas y sociales como expresión de las lógicas otras que confluyen en el tejido social de las sociedades latinoamericanas.

Filosofías y epistemologías otras desde África y Asia

Evidentemente la visibilización y visualización de las epistemologías otras, entendidas como expresión de conocimientos anclados en racionalidades distintas a aquellas que hegemonizan las ciencias, implica descentrar y tomar distancia del eurocentrismo. De esta manera, se abren las compuertas y espacios necesarios para que filosofías otras que soportan diferentes formas de conocimiento, sean conocidas, promocionadas e interpretadas, en la medida que testimonian conocimientos ancestrales-milenarios que tienen marcados rasgos y características diferenciadas con lo predominante en el momento.

No obstante, desde occidente se ha construido una visión negadora de la contextura y densidad de estos sistemas filosóficos y epistemologías propias de estas culturas, describiéndolas como meras teologías que frecuentemente se confunden con religiones o simples cosmogonías que no trascienden a unas perspectivas de pensamiento sistemático, y elaborado.

¿Qué rasgos destacamos en estas epistemologías otras?, ¿Qué aspectos las diferencian con occidente?, en síntesis apretada, hagamos revistas de estas, diciendo que África, encierra una producción filosófica que tiene como fundamento el muntú y las circunstancias sociales, económicas y políticas de las sociedades africanas, de ahí que su análisis remite obligatoriamente a tener en cuenta estos horizontes.

El muntú como filosofía africana: una epistemología de la vida

Los negros son:

Los que no han inventado ni la pólvora ni la brújula;
Los que nunca han sabido domar el vapor ni la electricidad;
Los que no han explorado ni los mares ni el cielo;
Pero aquellos sin los cuales la tierra no sería la tierra;

Protuberancia tanto más beneficiosa que la tierra desierta para la misma tierra;
Granero donde se conserva y madura lo que la tierra tiene más de tierra;
Mi negritud no es una piedra, su sordera arremete como el clamor del día;
Mi negritud no es una mancha de agua estancada sobre el ojo muerto de la tierra.
Mi negritud no es ni una torre ni una catedral:
Se clava en la carne roja del sol;
Se clava en la carne ardiente del cielo;
Agujerea la postración opaca de su paciencia tensa. (Cesaire, 1969)

Las sociedades africanas desde Egipto hasta Sudáfrica construyeron un ideal de mundo propio y diferente a las sociedades occidentales, europeas, asiáticas y latinoamericanas, constituyéndose lamentablemente la esclavización en el puente de articulación, a través de la llamada diáspora africana como expresión de resistencia cultural y liberación, con el resto del mundo.

Este ideal de mundo reflejado en un conjunto de conocimientos no es homogéneo, por el contrario, como todo el continente africano es bastante diverso en correspondencia con la diversidad cultural que caracteriza el continente africano. Las epistemologías más destacadas que sintetizamos en este apartado, a partir de las posibilidades bibliográficas existente, están representadas por las culturas Bantú, Yorubas, Sudáfrica y Egipto en representación de la parte norte del continente.

El Egipto faraónico como principal testigo de la sabiduría africana, legó una inmensa herencia de conocimientos que se extienden desde lo religioso, la escritura, la literatura, biblioteca, las artes plásticas, artesanía, arquitectura, ingeniería, las matemáticas y la geometría, el calendario, astronomía, medicina entre otros. Estos desarrollos apuntalaron la consolidación de un pensamiento y un mundo filosófico y científico, correspondiente según Asimov (1993) a una gran civilización desarrollada entre el siglo 5000 y 3000 a. C, correspondiente a más de 2000 años de vida representado por las siguientes escuelas o paradigmas de pensamiento:

1.- La Escuela de Heliópolis.
2.- La Escuela de Hermópolis.
3.- La Escuela de Tebas.
4.- La Escuela de Menfis

Es esta última, la Escuela de Menfis, con la identificación de los cinco elementos (fuego o "Atum", agua o Nun", el aire o "Shu", lo infinito o "Huk" y el caos y orden o "Tefnut") y su teoría sobre la inmortalidad del alma, la que servirá de base para los posteriores desarrollos del pensamiento filosófico griego. Aecio, Plutarco y Heródoto, demuestran que Tales "tras dedicarse a la filosofía en Egipto, regresó a Mileto y trasplantó a Grecia esta especulación; igualmente existen testimonios de los viajes hechos por otros filósofos griegos entre estos Pitágoras, a suelo egipcio, chino e hindú y nutrirse de la sabiduría de estos pueblos.

Al respecto Samir Amín dice:

> El pensamiento social griego no produce en verdad logros tan notables. En realidad en este dominio habrá que esperar a Ibn Jaldun para poder comenzar a hablar de concepto científico de la historia. Paralelamente Grecia tomó muchas cosas a los demás, sobre todo a Egipto. La tecnología que tomó fue decisiva para el surgimiento de su civilización. …. Adicionalmente afirma ibíd. (1989: 41): Platón conoce Egipto, que ha visitado, y aprecia plenamente el adelanto moral que permite su creencia en la inmortalidad del alma. (Amín, 1989, 31)

Las investigaciones del filósofo Eugenio NKogo, son contundentes al sustentar el origen de la filosofía en África, particularmente en la cultura Ishongo y en todo el territorio del antiguo Egipto, al respecto dice:

> Desmitificando la dogmática occidental y siguiendo la luz de las fuentes primarias, estas han establecido con creces que el saber universal y racional, que posteriormente recibió el nombre de filosofía, fue inaugurado por los Ishango en el XX milenio antes de Cristo, a orillas del lago Eduardo, en la actual República Democrática del Congo… En un hábitat en el que no contaban ni con el papiro, ni con otro cualquier medio para

> guardar o conservar sus conocimientos, pues, los Ishango lograron grabarlos en los huesos de animales que cazaban para alimentarse, cuyos restos fueron descubiertos, a mediados del siglo XX, por el Dr. Jean de Heinzelin y analizados microscópicamente por Alexandre Marshack, en el Musée d´Histoire Narturelle de Bruselas, donde actualmente se conservan... Por eso, la mayoría de las interpretaciones coinciden en que las secuencias de los signos utilizados por los Ishango fueron el establecimiento del primer "calendario lunar" de la humanidad, un calendario que constaría de 5 meses lunares y 18 días. Este fue naturalmente el resultado de la reflexión sobre la claridad lunar, sobre el origen del movimiento y de la duración que representaban los vaivenes de sus ciclos o sus posiciones, conocidas como luna nueva, creciente, llena y menguante. El Ishango habitante del planeta tierra, interrogando la causalidad de estas luces cambiantes que giraban continuamente alrededor de su astro rey, que no era otro sino la tierra, establece un sistema de signos para comprender el fenómeno. (NKogo, 2013, 10)

También sustenta el origen de la filosofía en el antiguo Egipto, a partir de la riqueza científica que encierra esta civilización, convertida en las sociedades antiguas en el centro de la multiplicidad de saberes que lo caracteriza, de esta manera, NKogo afirma:

> Pues bien, desde ese habitáculo, propicio al intelecto del Ishango, conocido hoy en día por el nombre genérico de Zona de los Grandes Lagos, tuvieron lugar las primeras grandes emigraciones de nuestro planeta. El negro africano, siguiendo las dos ramas del río Nilo, el Blanco y el Azul, tras abandonar su confluencia, llega hasta su Delta o su desembocadura en el mar Mediterráneo, esa nueva tierra se llama Kemet, "la Negra". El término kemet, en el egipcio faraónico o antiguo, designa a lo negro: "mujer negra, hombre negro, piedra negra, mundo negro, nación negra, humanidad negra, estatua negra, etc." Ese país se llama precisamente País negro, porque las aguas negras del río Nilo, en sus periódicas inundaciones, manchaban de fango negro a todas sus orillas y a sus inmediaciones. Al alejar las tierras de cultivo más allá de donde alcanzaba el fango, nació la geometría. Aquí es donde, en el transcurso de largos milenios, florecen las primeras revoluciones de la historia universal: en la política, en la filosofía, en la ciencia, en la religión, en la arquitectura, etc., etc. En la política, se desarrollan los primeros grandes imperios: el Imperio Antiguo (-3500-2000), imperio Medio (-2000-1580) e imperio Nuevo (1580-661), que fueron gobernados por unas 25 dinastías de faraones negros... Hacia el siglo IX a. C., los griegos descubren su esplendor. El pueblo griego fue, a ciencia cierta, el primer pueblo culto europeo, cuyos intelectuales inspirados por el espíritu de superación, de alcanzar nuevos mundos y de ampliar sus conocimientos, llegaron a Kemet. Mas, al percatarse rápidamente de que sus habitantes eran Aithiopes, eran Negros, lo bautizaron con el nombre de Aithiopía, País de Negros. Este es el Egipto de la Negritud. Homero, Esquilo, Heródoto, Eurípides, Teócrito, describen los diversos tonos de razas negras que encontraron en él, diversidad que fue plasmada, a su vez, por sus compatriotas y genios del arte apolíneo, como diría Nietzsche. Esto significa que no sólo el griego viajó a África sino también el Negro africano viajó a Grecia. De hecho, Grecia fue el único país europeo que en la antigüedad había creado un arte consagrado exclusivamente a la Negritud: este fue el arte del jarrón o de la jarra que, junto con el de la escultura de figuras completas, en busto o máscaras de actores teatrales de material diverso, se conserva en los museos más famosos del mundo, como: el British Museum de Londres, el de Louvre, en Paris, el de Roma o Boston. Al lado de esta creación artística se encuentra el otro arte, el de la representación del Negro en materiales nobles, bronce, plata, oro, piedras preciosas. (NKogo, 2013, 10-11)

Además del Egipto antiguo, en este periodo de la filosofía antigua, se incluye todo el pensamiento de los mandingas, los dogon y su síntesis metafísica, en el cual sobresale el viejo filósofo Ogotemmeli, las aportaciones metafísicas de los yorubas y las viejas cosmologías teocéntricas. Es

digno mencionar también, la existencia histórica de ciudades símbolos de la sabiduría y conocimiento africano como son Tumbuktu, principal centro del conocimiento del imperio Songhay y Alejandría para el mismo caso de Egipto.

El mismo Nietzsche (1976) en el *Crepúsculo de los ídolos* reconoce, aunque de manera soslayada y peyorativa, el origen de la filosofía en África y como Platón en su viaje por esta cultura, se nutre de este ideario, al respecto De Echano sostiene:

> Tras la crítica a Sócrates inicia el ataque global a la metafísica, a la que califica de "egipticismos", con lo que quiere decir que Platón fue seducido en su viaje a Egipto por los sacerdotes haciéndose extraño a la auténtica esencia helénica, incluyendo el moralismo en la filosofía y negando el tiempo. (De Echano, 1996, 690)

Un concepto presente en la filosofía Bantú, pero también en otras filosofías africanas, es la idea de la armonía entre todos los cuatro elementos que componen la existencia: 1. Dios, o la fuerza creadora, en la cumbre de todo lo que existe; 2. Los seres humanos (vivos y que vivieron), en el medio; 3. Los seres animados no humanos; 4. Los objetos inanimados, en el último nivel de la fuerza vital. El mundo depende de la norma de conducta que favorezca o desfavorezca el equilibrio y la armonía entre estas fuerzas.

En la filosofía Bantú-ruandesa encontramos el "muntú": el hombre, la persona, el asunto, el inventor, el autor, el artesano de la situación (persona viva o difunta); después, el "Kintu": el objeto, la cosa, la víctima de la situación; después, el "Kuntu": el cuándo, la forma; y finalmente, el "Hantu": el lugar, la posición del evento.

La raíz común a estos cuatro elementos es el "ntu". Ntu es la fuerza universal que se manifiesta en todo lo que existe, visible o invisible. El "muntú", es decir, la persona viva o difunta es la única criatura que tiene la capacidad del "Nommo", la fuerza que le proporciona la capacidad de la palabra. El kintu contiene todas las fuerzas que no pueden actuar por sí mismas, sino que pueden ser dirigidas por el muntú: los animales, las plantas, los metales, las piedras, etc. Todos ellos son " bintus" (plural de kintu). El kuntu también contiene la fuerza de las formas, pero tal fuerza no es autónoma, no puede representar una forma fuera de su autor, del muntú. El hantu, que contiene espacio y tiempo, es finalmente la fuerza gracias a la cual cada existencia está en movimiento continuo.

La lectura de Zapata Olivella dice que:

> Por haber sido África la cuna de la humanidad, es de presumir que preservaban las más antiguas experiencias sobre la vida, la muerte, la enfermedad, la familia, las concepciones filosóficas del universo, los dioses, los ancestros, las herramientas y el medio ambiente. Eran trashumantes que transportaban en sus migraciones conocimientos sagrados de la vida y la cultura. No debe extrañarnos, entonces, que su filosofía del muntú resuma los más antiguos conocimientos del hombre para ajustar su conducta a la sociedad y a la naturaleza.
>
> La filosofía del muntú, aun cuando tenga la originalidad de ser la más antigua, incorpora elementos de otros pueblos africanos y de fuera del continente, lo que la hace ecuménica en el sentido más humano, es decir: tiene validez más allá de los credos religiosos o políticos. Su prédica mayor va dirigida a la enseñanza de los principios elementales de sobrevivencia y convivencia entre los seres humanos y la naturaleza. Una filosofía vitalista y existencialista, íntimamente sometida a los mandatos superiores y sagrados de los ancestros.
>
> (...) El muntú concibe la familia como la suma de los difuntos (ancestros) y los vivos, unidos por la palabra a los animales, los árboles, los minerales (tierra, agua, fuego, estrellas), y las herramientas, en un nudo indisoluble. Ésta es la concepción de la humanidad que los pueblos más explotados del mundo, los africanos, devuelven a sus colonizadores europeos sin amarguras ni resentimientos. Una filosofía vital de amor, alegría y paz entre los hombres y el mundo que los nutre.

> Aunque para algunos economistas fisiócratas hablar de difuntos trabajando a la par de los vivos les parezca un tema mítico sacado de las sociedades tribales primitivas, su sentido más profundo expresa que el trabajo de los vivos debe enriquecerse con la experiencia atávica acumulada en la tradición. Y esta filosofía y esta praxis, mantenidas inalterablemente por los pueblos africanos en América a lo largo de quinientos años de exilio y opresión, les permitió no sólo conservar su propia autenticidad –material y espiritual– sino enriquecerla con la asimilación y recreación de las tecnologías indígenas y europeas a través del mestizaje étnico y cultural. (Zapata, 2011, 3)

Por otro lado, Hernández citando a Tempels[1] (1945) considera que el mundo yoruba tienen una concepción de mundo tripartita, cuya composición es la siguiente: "Ara" o cuerpo físico, "Emi" o mente-alma, y "Ori" o la cabeza interna. En la cosmogonía yoruba esta concepción se explica de la siguiente manera:

> Primero, se dice que Olodumare, Dios Creador, asigna a Orinansla, una deidad de la Creación, la formación del cuerpo físico de una persona. Así Orinansla moldea el pecho, los huesos, los músculos y los órganos principales. La cabeza física y el cerebro serían compuestos por otra deidad, Ajala; y los brazos, manos, piernas, etc…, por una deidad Ogun, dios del hierro. Una vez Ara, el cuerpo físico, está satisfactoriamente compuesto, se dice que Olodumare le proporciona el Emi (alma) y la respiración divina de la vida. Este Emi sería el proveedor de las facultades mentales. Después de que se ha añadido el Emi al Ara (cuerpo físico), se cree que otra divinidad, Ajala, termina el proceso proporcionándole la cabeza interna esencial a Ara llamado Ori que es el portador del destino de una persona y su personalidad. La traición oral yoruba dice que este Ori es puesto en la persona y no es elegido por ella, por lo que parece deducirse que la persona no dispone del llamado "libre albedrío". (Hernández, 2014, 158-159)

Estas sociedades están fundadas en una visión de mundo, del universo, la naturaleza, organización social y la economía, formas de relacionarse entre sí y el más allá donde los ancestros juegan un papel importante. La concepción de mundo evidencia un entretejimiento entre un ideal de creación por un ser superior y la visión antropocéntrica de esta, mientras que, respecto al universo, para el caso bantú, además de estar integrado por los humanos, también existían otros seres como los espíritus, los animales, las plantas, y todas las cosas que existían en el medio natural del muntú (Zoghe, 2008, 33).

Evidentemente, no se puede hablar del universo Bantú sin analizar primero el lugar en el que vive. También, resulta para nosotros imposible disociar las culturas y los valores sociales que caracterizan a ambas entidades. Es por esto necesario precisar que entre ecosistemas y la población existían interrelaciones estrechas y dinámicas que favorecieron numerosas culturas, es decir, existió un vínculo estrecho entre el muntú y su medio natural.

Los horizontes de Akomo Zoghe reafirman lo anterior diciendo que:

> Sin duda para identificar esta clase de seres que son los ancestros, tenemos que subrayar, en primer lugar, que la idea de los ancestros se relaciona con los muertos. Y el mundo de los muertos entre los bantú constituye una referencia para los seres vivos. Por eso, los ancestros eran seres poderosos, tanto por lo bueno como por lo malo. (Zoghe, 2008, 70)

En el caso específico de Sudáfrica, la filosofía Bantú, adquiere una connotación específica como ubuntu, que encarna una concepción filosófica propia del muntú y traduce formación del individuo en comunidad. Jean-Bosco Kakozi Kashindi en su ontología relacional dice:

> Habiendo una unidad lingüística comprobada entre los pueblos bantú, podríamos encontrar en casi todos estos pueblos, una expresión similar. Así, por ejemplo, en zulú se dice: "umuntu ngumuntu. ngabantu"; en mashi (lengua hablada en el este de la República Democrática del Congo) se dice: "O'muntu ajirwa n'owabo" (la persona se hace con el otro" o "la persona es hecha por la otra"); en swahili (la primera lengua

> negroafricana y bantú que tiene más hablantes) se dice: "Mtu ni mtu kati ya watu" (la persona es persona en medio de [o en relación con] las personas). Esas expresiones o dichos tienen un campo muy amplio de aplicación, ya que resume en sí un pensamiento y una práctica ética que, en las sociedades africanas, son considerados como base del entendimiento del ser humano y lo humano mismo. Muchas de las traducciones que han sido dadas a esas máximas son las siguientes: "La persona es [se hace] humano a través de otras personas", "yo soy porque nosotros somos". (Kakozi, 2012, 2)

Igualmente, el sacerdote Desmont Tutu, protagonista importante del proceso de conciliación nacional en Sudáfrica, conjuntamente con Nelson Mandela y el Congreso Nacional Africano, afirma que el ubuntu es un humanismo profundamente ético que sirve de modelo a la sociedad universalmente hablando.

Esta es una concepción de vida y de pensamiento en la que, moralmente la vida en sociedad o colectiva constituye un imperativo categórico, en la medida que la comunidad condiciona la formación del individuo y el individuo constituye el sujeto más importante de la comunidad. Desde el punto de vista filosófico estamos ante una ontología relacional, en la que el ser está fundamentado en el discurrir de la comunidad, y la comunidad configura el ser.

Tres son las connotaciones epistemológicas del pensamiento africano: En primer lugar, una filosofía de la praxis que encierra aspectos cosmogónicos relacionados con la ancestralidad, una concepción vitalista-naturalista, asociados a la inserción de lo social y lo natural, articulado culturalmente y en el cual resaltan principios rectores mandatos por el papel de la tierra, agua, fuego y estrellas, como horizontes del firmamento que orienta el rumbo de una filosofía que se asume como filosofía de la vida.

También una filosofía aforística inspirada en el papel de la tradición oral en la que los mayores, encarnados principalmente en los griots, juegan un papel decisivo en la formación de las generaciones; el dicho: La boca del abuelo, huele mal, pero dice cosas agradables, encierra toda una sabiduría y una riqueza de pensamiento; al igual que la expresión *"En África, cuando muere un mayor es una biblioteca que se quema",* constatando que una de las características de la filosofía africana es que, además de la escritura, conserva una vieja y milenaria tradición oral.

Una filosofía ética-política que tiene como presupuesto principal el nosotros como condición de existencia y formador de subjetividad, en la medida que los individuos construyen su subjetividad en medio de la pluralidad, mediada por condiciones históricamente determinadas.

Esta filosofía es tan antigua como la griega, y existen muchas evidencias que es primero que la grecorromana, en la medida que tiene la marca egipcia, tal como lo sustenta NKogo Ondo al afirmar:

> Desde el punto de vista estrictamente filosófico, veremos en la tercera parte de este libro la conexión existente entre la cosmogonía teogónica del Egipto de la Negritud (el único modelo en el que se inspiraron todos los sistemas filosóficos del mundo clásico griego) y las cosmogonías tradicionales de África negra. La respuesta a la pregunta sobre la vida y la muerte, el más acá y el más-allá le conduce al antiguo egipcio a la creación de un discurso que el egiptólogo Grégoire Kolpaktchy ha acertado en llamar "hibridación", es decir, un pensamiento en el que se hace difícil diferenciar la vida de la muerte, esta se conserva hasta hoy en África negra, donde se dice, se observa que "el hombre vive con sus muertos". Las ofrendas que el egipcio presentaba a los difuntos, como uno de los símbolos de continuidad de la vida terrestre en la eternidad, todavía tienen su sentido en la religiosidad del África tradicional, dimensión que yo he observado en los Aspectos de la religión Fang, de Paulin Nguema-Obam. De la misma manera, yo mismo he encontrado una gran similitud entre las luchas interminables de Horus y Seth, en el Libro de los muertos de los antiguos egipcios, y los combates extraordinarios de los héroes de los pueblos de OKü y de Engong que nos narra Tsira NdongNdou toume en su Le Mwett, épopée Fang. (NKogo, 2006, 46)

El pensador africano Tshiamalenga Ntumba, clasifica la filosofía africana en dos paradigmas: Filosofía tradicional y filosofía africana contemporánea. La tradicional constituye un conjunto de enunciados explícitos de la tradición oral (Sentencias, máximas, apotegmas, proverbios, refranes, mitos, epopeyas) de los negros africanos. Este sistema de ideas explica la visión de mundo de cada cultura, en términos de entidades físicas, metafísicas y espirituales. Define para cada cultura el universo que la rodea y la guía para su acción.

La filosofía contemporánea, entendida como esquemas hechos por los filósofos africanos y africanistas, inspirados en métodos científicos, ya sea para restituir el pensamiento tradicional original, ordenado por la fidelidad a los valores ancestrales o para críticas constructivas en investigaciones en curso.

> En palabras de NKogo, en este largo proceso de producción de saberes, desde la antigüedad hasta nuestros días, son destacables muchos filósofos africanos, entre los cuales mencionamos:
>
> En la Edad media: Abderrahman ben y Abdallah es-Sadi, ilustrado de Tumbuctú, considerado una de los principales centros del saber universal más importante, al lado de Alejandría; en Tumbuctú funcionó la primera Universidad.
>
> En la edad moderna: Zär´a Ya´aqob, el racionalista etíope Juan Latino y William Amo, gloria de la Universidad de Granada.
>
> Filosofía contemporánea, en donde sobresalen varios paradigmas de pensamiento, los más importantes son:
>
> -Radicalismo del conciencismo de Kwame NKrumah, Aimé C*é*saire y Leopold Sedar Senghor, con sus teorías del Orfeo negro y negritud.
>
> -Vuelta a la tradición africana, con Tierno Bokar, Amadou Hampâté Bâ
>
> -La crítica a la civilización occidental, Mongo Beti, Ezequiel Mpluahlele.
>
> -Colonialismo y Neocolonialismo, Franz Fanon y Okot p'Bitek
>
> -El Neopositivismo, conciencia de la contingencia, Naguib Mahmoud
>
> -Reafirmación de la reconstrucción africana, Malek Ben Nabi.
>
> -Filosofía de la Historia, Cheikh Anta Diop, Afaa Bibogo. (NKogo, 2006, 51)

Un recorrido general por algunos de sus exponentes dice que el enfoque de Amadou Hampateba, durante la década de 1970 y 1980, heredera de la tradición de su maestro Tierno Bokar (1875-1939) está centrado en la concepción de cultura, desde la tradición oral africana e inspirada en las voces de los propios africanos y para tales propósitos, metodológicamente recoge toda la cuentería, cantos, relatos y narraciones orales.

Sintetiza un intento de preservación de la filosofía del muntú y el ubuntu como columna vertebral de la lógica de desarrollo de diversas culturas africanas, colocando en el centro la oralidad.

La crítica a la civilización occidental y la necesidad de reconstruir el análisis de la teoría de la cultura, y de esta manera un nuevo paradigma cultural diferente al eurocentrismo, encuentra en Samir Amín un digno exponente que efectivamente afirma que:

> La corriente burguesa dominante en las ciencias sociales se basó primero en una filosofía de la historia abiertamente culturalista, y luego, cuando ésta perdía progresivamente su fuerza de convicción, se refugió en el agnosticismo, rechazando cualquier investigación de lo general más allá de lo específico, lo cual obliga a quedarse en la penumbra culturalista. (Amín, 1989, 97)

La clave para entender el paradigma euro centrista está en las formas y contenidos de las narraciones históricas, la religión, mitos, las artes, el derecho, la moral y la creación de una economía-mundo, sustentados desde un ideal de polarización permanente, con otras matrices culturales conocidas como inferiores o no culturas y a la cual, es necesario someter a una guerra constante. Todo esto se actualiza permanentemente en periodos históricos clave como el renacimiento, la conquista, colonización, esclavización, y la actual globalización. Respecto a esto considera:

> La tesis culturalista eurocéntrica propone una filiación "occidental" bastante conocida -la Grecia antigua, Roma, Europa cristiana feudal y luego capitalista. En esta construcción: 1) Separa a la Grecia del medio verdadero en cuyo seno se desarrolló, que es precisamente "Oriente" para anexar arbitrariamente el helenismo a la europeidad. 2) No logra tomar distancia respecto a las bases racistas sobre las que supuestamente se construyó la unidad cultural europea. 3) Pone el acento en el cristianismo, anexado también arbitrariamente. 4) Oriente inmediato y Lejano oriente se construyen paralelamente sobre bases también racistas establecidos en un ideal inmutable de las religiones. (Amín, 1989, 87)

Las perspectivas de Frantz Fanon, recogen un ideal de sociedad en respuesta a los impactos del colonialismo y neocolonialismo francés y europeo en África y más exactamente en Argelia. Las ideas fuerzas del pensamiento de Fanon trascurren entre el nacionalismo argelino y la preservación de los referentes culturales africanos, concebidos como una contracultura a la alienación desarrollada por el colonialismo europeo.

Proyectos como Negritud y el Panafricanismo, la lucha de la diáspora africana en América Latina y otras latitudes, tienen sentido, razón de ser y es admisible desde perspectivas internacionales, pero deben tener una situacionalidad, en el ámbito del territorio nacional donde se desenvuelve. Al respecto considera:

> La condenación del colonialismo es continental. La afirmación del colonialismo de que la noche humana caracterizó el periodo pre colonial se refiere a todo el Continente africano. Los esfuerzos del colonizado por rehabilitarse y escapar de la mordedura colonial, se inscriben lógicamente en la misma perspectiva que los del colonialismo. El intelectual colonizado que ha partido de la cultura occidental y que decide proclamar la existencia de una cultura no lo hace jamás en nombre de Angola o de Dahomey. La cultura que se afirma es la cultura africana. El negro, que jamás ha sido tan negro como desde que fue dominado por el blanco, cuando decide probar su cultura, hacer cultura, comprende que la historia le impone un terreno preciso, que la historia le indica una vía precisa y que tiene que manifestar una cultura negra. Y es verdad que los grandes responsables de esa racialización del pensamiento, o al menos de los pasos que dará el pensamiento, son y siguen siendo los europeos que no han dejado de oponer la cultura blanca a las demás inculturas. El colonialismo no ha creído necesario perder su tiempo en negar, una tras otra, las culturas de las diferentes naciones. La respuesta del colonizado debe ser también, de entrada, continental. En África, la literatura colonizada de los últimos veinte años no es una literatura nacional, sino una literatura de negros. El concepto de la «negritud», por ejemplo, era la antítesis afectiva si no lógica de ese insulto que el hombre blanco hacía a la humanidad. Esa negritud opuesta al desprecio del blanco se ha revelado en ciertos sectores como la única capaz de suprimir prohibiciones y maldiciones. Como los intelectuales de Guinea o de Kenya se vieron confrontados antes que nada con el ostracismo global, con el desprecio sincrético del dominador, su reacción fue admirarse y elogiarse. A la afirmación incondicional de la cultura europea sucedió la afirmación incondicional de la cultura africana. En general, los cantores de la negritud opusieron la vieja Europa a la joven África, la razón fatigosa a la poesía, la lógica opresiva a la naturaleza piafante; por un lado, rigidez, ceremonia, protocolo,

> escepticismo, por el otro ingenuidad, petulancia, libertad, hasta exuberancia. Pero también irresponsabilidad. Los cantores de la negritud no vacilarán en trascender los límites del continente. Desde América, voces negras van a repetir ese himno con una creciente amplitud. El «mundo negro» surgirá y Busia de Ghana, Birago Diop de Senegal, Hampateba de Sudán, Saint-Clair Drake de Chicago, no vacilarán en afirmar la existencia de lazos comunes, de líneas de fuerza idénticas. (Fanon, 1961, 61)

El mensaje de Fanon, tuvo eco internacional ya que en esos mismos tiempos Malcolm X y sobre todo Martin Luther King y la población afroamericana desde la visión cultural de no violencia contra el racismo estructural y coyuntural norteamericano, consolidan su proyecto de reconocimiento de derechos, lo cual es supremamente importante porque el movimiento social afrocolombiano, latinoamericano y caribeño, incorporan en su ideario los aportes de este mártir afroamericano.

La alienación cultural, si bien es cierto, tiene una dimensión internacional en el contexto de lo que el profesor Barona (1993) denomina los paradigmas de invención de América Latina, África y Oriente, sustentados por ideologías políticas y económicas dirigidas a capturar mercados y controlar los movimientos económicos internacionales, también es cierto que se circunscriben a una realidad nacional regulada por los Estados y que conminan a la sociedad civil a defender lo suyo y protegerse de los embates externos. Al respecto, es lucido al considerar que:

> El dominio colonial, por ser total y simplificador, tiende de inmediato a desintegrar de manera espectacular la existencia cultural del pueblo sometido. La negación de la realidad nacional, las nuevas relaciones jurídicas introducidas por la potencia ocupante, el rechazo a la periferia, por la sociedad colonial, de los indígenas y sus costumbres, las expropiaciones, el sometimiento sistemático de hombres y mujeres hacen posible esa obliteración cultural. (Fanon, 1961, 70)

Los fundamentos del ideario social de Fanon, manifiestan la articulación del sentimiento nacional y tienen una clara connotación nacionalista y su expresión en el ámbito internacional, lo cual está asociado a la gran discusión que plantea hoy en día la globalización y sus impactos a nivel local.

Esta multidimensionalidad de pensamiento de Fanon, testimonia su profunda actualidad, como guía del quehacer de las colectividades subalternas y referentes obligadas en el despertar de las ciencias humanas y la teorética de la cultura. De ahí, la facilidad para tender puente de comunicación, con amplios sectores intelectuales de otras latitudes y en particular latinoamericanos que toman la materia prima de su pensamiento para releer la realidad del continente y avanzar en la construcción de nuevos paradigmas.

Respecto a Naguib, algunos investigadores, infieren que sus intentos de conciliar autenticidad y modernidad en sus investigaciones, lo alinean con aquellos filósofos que expresaron su pensamiento, a través de la literatura y el arte en lugar de las construcciones metafísicas.

El programa afro centrista de Cheikh Anta Diop (1954), analiza profundamente el origen de la civilización egipcia y sus vínculos africanos, convirtiéndose en uno de los grandes intelectuales comprometido con la recuperación de la historicidad de la cultura africana, la reactualización del origen africano de Egipto, los procesos precoloniales de África y la desnudez de las tesis racistas de Hegel.

El pensamiento radical de NKogo Ondo(2006), como paradigma epistemológico radical se ha propuesto dos objetivos principales: primero, el de la investigación y el descubrimiento de las verdades cuyo conocimiento haría posible la recuperación de la filosofía «realmente libre» y, segundo, el del compromiso con un discurso que podría conducir al ser humano a tomar conciencia de sí mismo, para liberarse de la dominación de agentes extraños a su voluntad, a su actividad teórica y práctica y a su forma-de-ser-o-estar-en-el-mundo.

En concordancia con lo anterior, el pensamiento radical de NKogo Ondo (2013) sustenta lo siguiente: Critica a la concepción occidental antropocéntrica, esbozo de la concepción pluralista y africana del compuesto humano, en consonancia con las cosmovisiones africanas;

develación del origen africano de la filosofía y el compromiso con el panafricanismo como iniciativa política liberadora de los pueblos africanos y la diáspora africana, lo cual asigna una dimensión planetaria a sus ideales.

Respecto a Kwasi Wiredú (2013), su ideario comprende una trilogía que descansa sobre lo identitario expresado en el ideario de hablar en lengua africana, la construcción de una ética alrededor de estos referentes y la teoría del consenso como pedagogía para tratar los conflictos al interior de las comunidades.

En el caso de Maulana Karenga (2008), aporta la filosofía Kawaida como una síntesis en progreso, del pensamiento africano en constante diálogo con el mundo circundante. Uno de sus principios fundamentales es que la cultura presta a los pueblos identidad, objetivo y dirección. Kawaida es, por consiguiente, un diálogo continuo con la cultura africana, haciendo preguntas y buscando respuestas a intereses centrales y permanentes de la comunidad africana y humana. Es evidente en este proyecto, el intento continuo de definir lo que supone significa ser africano y humano en sentido pleno.

Esto reclama una búsqueda de modelos y posibilidades en todas las áreas de la vida, pero especialmente en las áreas centrales de la cultura: historia, espiritualidad y ética; organización social, política y económica; producción creativa (arte, música, literatura, danza, entre otros) y genio o carácter distintivo de un pueblo. Implica la creación de un lenguaje y una lógica de liberación, a fin de crear una sociedad justa y mediada por relaciones humanas mutuamente beneficiosas.

Los presupuestos teóricos de Achile Mbembe (2011) a partir del concepto de biopoder de Foucault, desarrolla los conceptos de necro política y necro economía, entendida simplemente como las políticas de muerte que caracterizan los tiempos actuales del capitalismo globalizado e impulsan los Estados aún anclados en el colonialismo, se trata de propiciar los mayores niveles de degradación humana, la naturaleza y el planeta, lo cual desembocaría en la muerte súbita de la vida.

En esta constelación de filósofos, no podemos dejar de mencionar a Quobna Ottobah Cugoano de Ghana, y su trabajo: *Pensamientos y Sentimientos sobre la Maldad de la Esclavitud*[2] en el 1787, como filosofía política critica de la esclavitud, el colonialismo y el racismo presente también en muchos textos ilustrados que navegaban sobre el ideario de inferioridad del negro.

Al respecto Laó (2014, 10) considera que inclusive, los más críticos como Diderot, Thomas Paine, y Mary Wollstonecraft, quienes escribieron sobre derechos y libertades naturales y su relación con la maldad de la esclavitud, no reconocían una condición plenamente humana a los sujetos africanos.

También es digno de mencionar al haitiano Antenor Fermín, antropólogo haitiano, heredero de la herejía de la revolución haitiana que en 1885 publica el volumen *Sobre la igualdad de las razas* como una refutación del *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas* del filósofo francés Gobineau, texto clave del llamado racismo científico que era sentido común en aquellos tiempos. Para Laó (2014, 13) el texto de Fermín es importante porque sustentó que la pigmentocracia no correspondía a diferencias naturales jerarquizadas entre los seres humanos sociales, sino a relaciones de poder.

Muchos de estos filósofos, entre los cuales, no podemos dejar de mencionar a William Edward Burghardt Du Bois, fueron los inspiradores del Panafricanismo, como movimiento político, filosófico y social, que promueve el hermanamiento africano, la defensa de los derechos de las personas africanas y la unidad de África bajo un Estado soberano, para todos los africanos, tanto de África como de la diáspora.

En general, los rasgos más importantes del pensamiento africano sintetizados por Pérez Martínez son los siguientes:

- Pensamiento intuitivo y dinámico.
  Hermandad entre los hombres.
- La familia y la comunidad como valor fundamental.
- El culto a los antepasados.
- Valoración positiva de los hijos.
  Sistema ético político, donde para el caso de la lengua Wolof, es la guía del comportamiento, ética de vida, origen de todas las virtudes, el secreto contra la cobardía y

> contra el sometimiento a la justicia, fuente de fidelidad a los ideales de la vida, valentía y dignidad. (Pérez, 1989, 120-127)

Esta amplia producción filosófica con las características anteriormente descritas, sustenta una concepción de conocimiento relacional, transversalizada por todos los elementos propios que fundamentan el saber africano, que establece con claridad horizontes que vincula el conocimiento con la comunidad, lo tradicional, cosmogónico, praxis social, ética, y lo más significativo del mundo de la vida como fuente de conocimientos. En ese sentido, a diferencia de lo que se practica en occidente, no existe separación entre lo sagrado y lo profano, lo real y lo espiritual, como dos aspectos indisolubles de la cotidianidad y cientificidad africana.

De ahí que, en síntesis, apretada una definición de Filosofía africana, se expresa con claridad en Laó al decir:

> cabe destacar su definición de filosofía africana como un conjunto de textos escritos por africanas y africanos que constituye un campo de creación y debate intelectual, en contraste a las lecturas antropológicas del contenido filosófico en los discursos y prácticas culturales (estéticas, religiosas, rituales) de los pueblos africanos. Es en este sentido de creación teórica que hablamos de filosofía y de pensamiento crítico no solo del continente Africano sino del mundo de la Africanía que articula el continente con la Diáspora Africana, lo cual como veremos tiene una larga y prolífica historia. (Laó, 2014, 4)

En este orden de ideas, esta tradición africana es recogida por las colectividades afrodescendientes de América Latina y el Caribe, cuyo trasegar y racionalidad de raigambre africano, encarna toda una sabiduría ancestral reflejada en su mundo cultural espiritual y material, patentizado a través de distintas manifestaciones propias de su realidad social, económica, política y cultural. Sus más importantes expresiones son: la familia extendida como núcleo principal de sus relaciones sociales, caracterizada por la existencia de troncos familiares bastante numerosos unidos a través de lazos de parentescos, vínculos culturales que trascienden lo consanguíneo y dan primacía a otros elementos propios de la prole.

Estas familias constituyen el centro de un conjunto de manifestaciones identitarias en el campo de: religiosidad, mitología y creencias; música, rítmica y lúdica; lengua, tradición oral y expresividad artística; medicina tradicional, formas jurídicas y sistemas de derecho propios; territorialidad, ambiente y sistema tradicional de producción como expresión de prácticas económicas propias.

Epistemologías otras desde América Latina

Incorporan a su haber idearios de Frantz Fanon, Samir Amín, Amílcar Cabral, Patrick Lumumba y el grupo de intelectuales africanos que alimentaron las luchas anticoloniales y de liberación nacional del continente madre en la segunda mitad del siglo XX.

Sobre todo, hunden sus raíces en los postulados de reconstrucción y recuperación del pensamiento latinoamericano y la identidad latinoamericana que tiene precursores importantes como Leopoldo Zea, los peruanos Francisco Miró-Quesada y Augusto Salazar Bondy, el uruguayo Arturo Ardao y los argentinos Enrique Dussel, Juan Carlos Scannone, Arturo Andrés Roig y Horacio Cerutti.

En Colombia, tuvo un gran impulso con los integrantes del grupo de Bogotá con epicentro en la Universidad Santo Tomás y la Maestría en Filosofía Latinoamericana, donde sobresalen nombres como Daniel Herrera, German Marquínez Argote, Roberto Salazar Ramos, Joaquín Zabalza Iriarte, Luis José González Álvarez, Juan José Sanz, Teresa Houghton, Saúl Barato, Gloria Isabel Reyes, Jaime Rubio Angulo, Eudoro Rodríguez, Francisco Beltrán Peña, Jaime Ronderos, Cayetano Páez, Fidedigno Niño, Ángel María Sopó, entre otros.

Como parte de esta reflexión intelectuales latinoamericanos como Enrique Dussel, Walter Mignolo y Aníbal Quijano, Catherine Walsh, Arturo Escobar, Santiago Castro, Pamela Paz

García y otros, desde perspectivas interdisciplinarias y reconociendo elementos de coincidencias y discrepancia con los exponentes de la teoría crítica y los aportes de Foucault y recientemente Derrida, construyen horizontes de conocimientos inspirados en epistemologías otras, como expresión de las otras racionalidades o formas de pensar y actuar que integran el planeta.

En Latinoamérica, Mayas (siglo 2000 a. C), Aztecas (siglo VIII-XV) e Incas (siglo XIII-XVI) y sus descendientes tuvieron un desarrollo social, económico, político y cultural enorme, manifiesto en el campo de la arquitectura, astronomía, agricultura, artesanía, organización social, religión, filosofía que fue impactada negativamente por la conquista y colonización europea.

Dussel, Mignolo y Quijano desde una lectura de la originalidad de estos pueblos aborígenes latinoamericanos y sociedades africanas, consideran que es importante construir un paradigma epistemológico descolonizador que permita la visualización y visibilización de estas formas particulares de saber y conocer que encarnan una episteme propia. La colonialidad como orden históricamente instituido, se desarrolla en el ámbito del poder, el saber y el ser, asumiendo la denominación de colonialidad del poder, colonialidad del saber y el ser como tal, lo cual obstaculizó el sistema de conocimientos construidos milenariamente por las mencionadas primigenias sociedades latinoamericanas, africanas, asiáticas y continuada por sus ancestros.

En particular Dussel (1974), a partir de la crítica a la filosofía del concepto de Hegel y de la existencia de Heidegger (1993) y sus conceptos de Dasein (alude a la persona como único ente que vive fuera de sí, ser-ahí), elabora el método analéctico, entendido como la necesidad de pensar la realidad más allá del ser, en su exterioridad y más allá de su mismidad, es decir, en su alteridad como escenario donde se expresan las contradicciones propias de la realidad histórica, social y económica y se moviliza tanto al objeto de la filosofía como a la modalidad del sujeto que piensa, superando de esta manera la visión de conciencia absoluta y existencialista de Hegel y Heidegger respectivamente. Desde las perspectivas de la realidad histórica latinoamericana, la analéctica actúa como ruta metodológica de la filosofía de liberación de América Latina.

El paradigma decolonial se configura como un paradigma otro, es decir, el pensamiento, conjunto de saber y conocer que surge desde afuera y desde dentro del sistema mundo instaurado por occidente en América Latina, Asia y África, y legitimado por lo más representativo del pensamiento y la filosofía occidental, pero sujeto a procesos de alteración producto de las relaciones intersubjetivas conflictivas que instituyó.

Este paradigma otro se fundamenta en que las colectividades subalternas, han logrado configurar una forma particular de concebir el mundo, relacionarse con la naturaleza y relacionarse entre sí, es decir, un conocimiento mandatado por la cultura. Para Walsh, Mignolo y García (2006, 105) desconocer que la subjetividad se halla condicionada por su localización geohistórica e incide en la "manera de comprenderse a sí mismo, a los otros y al mundo", equivaldría a desconocer la base operativa constructiva del conocimiento sobre el mundo social.

Considerando que los integrantes de una sociedad participan de un "doble movimiento" en virtud del cual construyen y son construidos por la cultura, los complejos mecanismos colectivos de memoria/ olvido, de innovación / absorción/ transformación, considerando la producción y reproducción de pautas culturales, en la práctica estructuran toda posibilidad de vislumbrar horizontes alternativos.

Esta subjetividad es manifestación de la articulación modernidad-colonialidad que igualmente permite superar el viejo mito de la modernidad como patrimonio de Europa y la colonialidad patrimonio de América Latina, y África. Igualmente, permite comprender que lo que surge de los procesos de desencuentro y encuentro, posibilita también reconocer que el actual sistema mundo está constituido por modernidades coloniales. En otras palabras, la instauración del sistema mundo occidental, generó el advenimiento, vía resistencia y transformación, de nuevos sujetos cognoscentes diferentes a la matriz occidental.

Desde este punto de vista, adoptan como norte significativo la lucha por una conciencia epistemológica que logra descentrarse, despegándose de los códigos de reflexión cómplices con aquella violencia material y simbólica. Todo

su discurso del conocimiento gira alrededor del problema de "no ser capaz de ser donde se está" como potencia epistemológica de la teoría crítica latinoamericana.

Las características distintivas y disruptoras de un "paradigma otro" de conocimiento científico y social, para Walter Mignolo, presentan las siguientes ventajas epistemológicas en la construcción de una comprensión desde las diferencias:

> Diversidad y diversalidad de formas críticas y de proyectos alternativos emergidos desde "historias locales" marcadas por la colonialidad, siendo esta última una experiencia histórica y político-cultural que opera como "conector" entre las mismas. Potencial epistemológico y ético de un pensamiento universalmente fragmentario, que en su desarrollo no se inspira en sus propias limitaciones y en este sentido, no aspira a dominar, sino a recuperar saberes y prácticas dominados. "Doble crítica" de la modernidad: "interna", desde su propia perspectiva y desde el interior de su imaginario respecto del sistema-mundo ("monotemática") y "externa", desde la perspectiva de la colonialidad en la exterioridad y lo que queda "fuera" de la pretensión totalizante del imaginario dominante ("pluritemática"). (Mignolo, 2003, 32)

Los desarrollos de este paradigma intentarán avanzar en una mayor fundamentación a partir de las epistemologías y saberes locales que portan muchas comunidades, como también la identificación de mecanismos o dispositivos pedagógicos que permitan avanzar en la socialización del discurso y facilitar mayor apropiación en los sectores subalternos.

No obstante, de la mano de los aportes del estructuralismo y otras perspectivas enmarcadas en los estudios culturales, aportan muchísimo a la emergencia y mayor visibilización de las racionalidades otras y como parte de estas, las construcciones metodológicas que han configurado en el marco de las pedagógicas de socialización y reafirmación de su identidad cultural.

La India, China, Japón y Oriente: Filosofías y epistemologías milenarias con arraigo cosmogónico asiático

Sin desconocer los aportes importantísimos del cercano oriente en su expresión islámica o musulmán como generadores de un paradigma de pensamiento en la que sobresalen cinco nombres fundamentales: Al-Kindi, Al-Farabi, Al-Gazali, Avicena y Averroes, en especial los dos últimos como forjadores de todo un sistema filosófico y de conocimiento sintetizado en el averroísmo y su profunda incidencia en el mundo (Braudel, 1975). Este lacónico análisis está centrado principalmente en el lejano oriente representado por India y China, como referentes claves de epistemologías milenarias con profunda incidencia en la humanidad.

Las sociedades india y china son culturas milenarias incrustadas en el continente asiático y poseedoras de una inmensa cultura raizal y ecuménica en la medida que están diseminadas en todas las latitudes, con una enorme capacidad de adaptación y flexibilidad que les permite conservar sus aspectos más significativos.

La India como cultura es portadora de una filosofía o epistemología construida milenariamente y que, desde el punto de vista lógico, ontológico y fenomenológico, encierra toda una riqueza de pensamiento e inteligencia que le permite relacionarse entre sí, con la naturaleza y el cosmos. Desde occidente, se ha pretendido reducir la filosofía hindú a:

> la enseñanza de que el mundo de la multiplicidad, vista como una pluralidad de yos y de cosas, es una apariencia ilusoria de una única, realidad, Brahmán, concebido como absoluto, mientras el yo empírico, consciente de su diferencia para con los otros yos, pertenece a la apariencia. (Copleston, 1984, 36)

De aquí se desprende el predominio de un monismo, encarnado en un ser trascendente, sobrenatural y escatológico, como es Brahmán, como máxima autoridad de las deidades hindú.

Contrario a esta lectura, constatamos la existencia de todo un sistema filosófico plural que incluso comprende un horizonte idealista y materialista de la vida, al igual que lo que ocurre en Grecia y otras sociedades reconocidas por su sistema filosófico y de conocimiento. En el caso de la India, la existencia de estas dos escuelas es evidente, y están representadas así:

- Escuelas Védicas de corte idealista, integradas por las siguientes subescuelas: Advaita Vedanta, Mimamsa, Nyaya, VaisuiKa, Samkia, Yoga, todas las cuales están fundamentadas en un pluralismo deico.
- Escuelas no védicas, de corte materialista, integradas por las subescuelas de: Carvaka, budistas, jainistas.

Los vedas contenían diferentes líneas de pensamiento, incluso incompatibles. Es más, los filósofos Samkya insistían en la necesidad de argumentos racionales para distinguir si era o no sensato aceptar una u otra doctrina, lo cual también devela la no homogeneidad y diversidad existente al interior de estas escuelas.

El pensamiento filosófico de los védicas (denominados así por los cuatro textos más antiguos de la India y traduce verdad, conocimiento), en un momento determinado, llegó a estar orientado hacia la liberación del espíritu humano de los efectos de las acciones malignas y las reencarnaciones sucesivas hacia la iluminación y, en términos generales, la salvación.

Los pensadores más destacados de estas escuelas que tienen un devenir desde la Antigüedad (siglo V-VI-VIII d. C) aproximadamente, según Copleston son:

> Samkara (siglo VIII), perteneciente a la escuela Advaita Vedanta, quien con su frase "eso eres tú" evidencia toda una teoría del conocimiento asimilable a la vieja frase socrática "conócete a ti mismo", constituye el filósofo que desde el punto de vista monoteísta tiene mayor incidencia en la India en los tiempos antiguos.
>
> Jain y los budistas. Aporta la idea de la inferencia inductiva y el reconocimiento por encima de la percepción y la memoria como fuente del conocimiento hindú. Los budistas aportaron una teoría lógica.
>
> Prabhakara (siglo VI). Teniendo en cuenta el carácter trascendente del absoluto, considera la aprehensión intuitiva de la realidad como fuente del conocimiento.
>
> Kumarila(siglo VIII), para quien la fuente del conocimiento está representada por la percepción, la memoria, el testimonio y la inferencia. (Copleston, 1984, 36-42)

En correspondencia con estos pensadores representantes de diversas escuelas, las fuentes de conocimiento las constituyen la percepción sensorial, la percepción no sensorial a partir de la aprehensión intuitiva, teniendo en cuenta la naturaleza trascendente del discurso y la representación de la percepción vía inferencia. El testimonio está asociado al papel de los textos sagrados y su papel rector en la configuración del pensamiento hindú. Esto no significa que lo sagrado era lo único predominante, ya que la cotidianidad material constituyó un referente también obligado en la reflexión filosófica.

En el pensamiento hindú y sus horizontes de conocimiento, se evidencia la existencia de unas condiciones influyentes en la producción de conocimientos y su aceptación como verdadera, entre estos aspectos, menciona Copleston los siguientes:

- La comprobación empírica de la verdad y el funcionamiento de las cosas. Como expresión de una teoría lógica, pero agenciada desde hechos de la vida.
- Principio de la duda. A partir de dos motivos, la no existencia de condiciones, es decir, usted no ve por un ojo, entonces no puede afirmar que observó un objeto ubicado en ese lado y lo incompatible con el conocimiento establecido.
- Correspondencia y coherencia. Que actúa simplemente como una prueba de las

afirmaciones de verdad, más que de la naturaleza de la verdad.

- Momentaneidad. Producto del desarrollo del fenomenismo budista, según el cual la existencia continua del sujeto y el objeto puede reducirse a "momentos" sucesivos que se desvanecen, en todo un proceso de cambio y transitoriedad en el existir, es decir, para los Hindú, sobre todo los de la escuela de Buda, todas las cosas se convierten en fenómenos sujetos a cambios permanentes, como condición previa para el arribo a otro momento de existencia y como posibilidad para la transmigración y llegada al vacío, conciencia pura o Nirvana. (Copleston, 1984, 42-57)

La pregunta que surge inmediatamente es ¿Quién cambia y que se mantiene, para percibirlo y transitar a otra fase o momento?, la respuesta, estimula la reflexión respecto a la presencia de alguna sustancia existente, como soporte del cambio, lo cual genera una gran semejanza con la teoría aristotélica.

El criterio de momentaneidad vincula el conocimiento a tiempos de larga duración representados por todo el devenir que desemboca en la Nirvana y tiempos de corta duración susceptible de ser percibido.

Por consiguiente, estamos ante un saber filosófico en el que confluye el conocimiento sensible a través de la percepción y formas de conocimientos superiores fundados en el papel del testimonio, la inferencia y la construcción de relaciones lógicas propiamente dicha, lo cual lo hace coincidente con algunos rasgos de otras matrices culturales en la medida que si bien es cierto se insiste en lo sensorial, también es cierto que lo sensorial adquiere una connotación vivencial y de vida. El papel de la memoria y el testimonio emparenta este saber con lo existente en muchas colectividades étnicas y sociales latinoamericanas, vinculadas con lo trascendental desde lo mítico y desde la creencia en otras deidades.

Tres aspectos destacamos en este panorama epistemológico hindú, por un lado, una concepción filosófico-epistemológica espiritual e idealista con una clara articulación con la naturaleza; unas construcciones lógicas que relacionan el devenir y la cotidianidad, una fenomenología que le da sentido a la existencia.

Este acervo de conocimientos, se desprende de muchos saberes ancestrales, entre los cuales destaca Kajdan (1966, 319): *sistema de escritura de números y fortalecimiento de las matemáticas y trigonometría, la escritura, artes plásticas, la literatura sanscrita* entre otras.

En el caso de la Filosofía China temprana, del periodo en que vivieron los primeros pensadores, era principalmente aforística e ilustrativa, y las ideas se sugerían a través de relatos y anécdotas y no afirmaciones abstractas. En los primeros tiempos existía incluso la pequeña escuela de nombres, cuyos miembros han sido catalogados tradicionalmente de lógicos renombrados por sus respuestas paradójicas, como la afirmación de Kun-sung Lung de que un caballo no es un caballo, y la de Hui Shih de que aquel que va al estado de Yueh llega ahí el día de ayer. Con estas paradojas se pretendió hacer resaltar la distinción entre una cosa y sus cualidades e indicar que la distinción del tiempo y el espacio son relativos.

La Filosofía China, y sus perspectivas de conocimiento, se formó en un largo proceso milenario donde es evidente identificar un antes y después de Confucio (siglo VI a. C) y de Buda (siglo V-IV a. C), como frontera epistémica que marca el derrotero y el devenir del pueblo, las escuelas o agrupaciones de pensamiento más destacadas por Kajdan son:

- Preconfucianismo, representada por la escuela de los nombres antes mencionada.
- Confucianismo. Preocupado por los asuntos morales, la familia y el funcionamiento de la sociedad y el Estado, valorando el papel de la educación en la generación de virtudes en la sociedad. El hombre como ser social debe vivir en armonía con el cielo y el universo, posteriormente incorporó la cosmología del ying –yang, que explica el cosmos a partir de dos principios: Activo (yang) y pasivo (ying); el sentimiento y los deseos pertenecen al mundo pasivo, mientras la naturaleza o la esencia del ser humano pertenece al activo. Así como el cielo limitaba la actividad del principio cósmico pasivo para que no interfiriera los cambios climáticos;

igualmente los deseos y sentimientos deben ser debilitados y ser controlados. Solo así se asegura la armonía entre el hombre y el universo, jugando la educación un papel vital.
Mohismo. Propagaron el ideal del amor universal sin preferencia o discriminación, igualmente eran más abiertos a la religión que los confucionistas, insistían en la creencia en los seres espirituales y subrayaban la idea de que había que actuar correctamente porque esa era la voluntad del dios del cielo.

- Taoísmo. La fuente básica del conflicto, tanto individual como social, era el deseo, o más precisamente, la multiplicación y crecimiento de los deseos, sobre todos aquellos vinculados con la acumulación de tierras o de riquezas, de ser poderoso e inclusivo, el deseo de poseer una gran sabiduría, conducía a rivalidades, infelicidad, competencia y conflicto. Asimismo, consideraban que conforme menor fuera la actividad gubernamental, mejor es la condición de la sociedad. Metafísicamente el Tao, es la realidad última, la madre sin nombre de todas las cosas, no actúa en sentido estricto, sin embargo, todas las cosas fluyen de él. El ideal para el individuo humano es también el de la acción espontanea de acuerdo a su propia naturaleza. El Neo taoísmo incorporo algunos elementos metafísicos relacionados con el no-ser, lo cual lo acerco a algunas doctrinas del budismo bayano
- Budismo. Naturaleza-buda; mente buda. Rechazaba el ritualismo hindú y pasaba por alto tanto la mitología como cualquier tipo de especulación sobre el absoluto. Reconocía la omnipresencia del sufrimiento y de su causa en el deseo, en el dominio sobre el deseo y en el logro de la paz interior y la tranquilidad para alcanzar el nirvana, como la unión en el vacío o con la conciencia pura. Consideraba que todas las cosas eran fenoménicas, en la medida que estaban sujetas a condiciones y estas eran transitorias. Finalmente, la trasmigración de una existencia a otra desempeña un papel importante como recorrido o camino a seguir hasta el reencuentro con Buda.
- Neoconfucianismo- Constituida por dos paradigmas: La racionalista y la del Autorreconocimiento de la mente. Los racionalistas consideran que todo objeto tiene sus principios y todos los principios particulares se unifican en el gran absoluto, que se describe como el principio del cielo, tierra y todos los objetos. Los principios actúan simultáneamente con las fuerzas materiales, planteando algo semejante a la teoría aristotélica del alma y la materia. Los idealistas o quienes insistían en el autor reconocimiento de la mente, y en el papel de los principios morales innatos, aceptaban los conceptos de principios, fuerzas materiales, función y sustancias, pero no el gran absoluto. (Kajdan, 1984, 61-76)

Solo a través de la acción se obtiene la experiencia que transforma la cualidad de todo conocimiento. La acción es el complemento del conocimiento y sin acción, lo que aparentemente es conocimiento, no lo es en realidad. La unidad acción y conocimiento se dan en un contexto ético.

Por consiguiente, tres concepciones filosóficas sostienen el ideal de conocimiento chino: por un lado una profunda filosofía humanística ética, contemplada en los postulados de las escuelas más importantes anteriormente anunciada; una filosofía de la praxis moldeada moralmente e inspirada en el conjunto de relaciones propias de una sociedad que concibe el mundo como una totalidad cambiante y una unidad entre el hombre, el cielo y la tierra, como triada que estabiliza el mundo; y una filosofía cosmogónica sustentada por la profunda cosmovisión del pueblo chino.

De estas tres concepciones filosóficas se desprende una fenomenología propia de la incidencia budista, una hermenéutica de corte naturalista y una teoría crítica social permanente en las perspectivas de la estabilidad de la sociedad.

Estas concepciones sostienen adicionalmente, una sabiduría ancestral presente según Kajdan (1966, 347) en la escritura, sistema jeroglífico, astronomía, agronomía y producción agrícola, geometría, artesanía, medicina y metalurgia, artes plásticas y otros.

China ejerce a través del confucianismo-taoísmo, una gran influencia cultural en Japón, Corea del Sur y Taiwán, donde se fusiona con el sintoísmo japonés, pero que no se traduce en influencia política ya que predomina en estas naciones una sociedad jerarquizada en cuya pirámide, para el caso de Japón, se encuentra el emperador como portador de una concepción metafísica emparentada con occidente, en donde sobresale La Escuela de Kioto, influenciada por la fenomenología occidental y la filosofía budista japonesa medieval con mayor arraigo popular.

En síntesis, los recorridos por estas epistemologías otras, sustentadas desde sus saberes ancestrales, reafirman sus múltiples aportes a las ciencias y a la sociedad, emergiendo la necesidad de propiciar intercambios, encuentros y articulaciones como manifestación de la generación de escenarios dialogales que, tal como lo sostiene Alarcón (2019) al insistir en la transición de la epistemología de las diferencias a una epistemología de la diversidad, posibilite acciones conjuntas para responder a los desafíos de la humanidad.

Conclusión

Esta pluralidad de conocimientos y de epistemologías, reclama que fluya el diálogo de saberes y epistemologías como expresión de articulación, tolerancia y ejercicio de las diferencias que caracterizan la colectividad humana en las distintas esferas en que transcurre la existencia del género en sana convivencia con otros seres y con la naturaleza misma. Desde este punto de vista, la tolerancia, aceptación y reconocimiento de aquellos saberes y conocimientos aferrados a la convivencia y las relaciones armoniosas con la naturaleza, constituyen una alternativa al conjunto de situaciones que afectan la existencia de la humanidad y ponen en peligro la vida.

Estas situaciones que comprenden problemáticas del orden ambiental, imposición de modelos centrados en el extractivismo, guerras y conflictos sociales, racismo y discriminación por razones de etnia, raza, género, opción sexual y condiciones físico-fisiológicas, tienen en aquellos saberes ancestrales forjados milenariamente por las culturas africanas, asiáticas, hindú, latinoamericanas y caribeñas, y probados por sus buenos resultados en el buen vivir y la convivencia, la opción para la perduración de la vida humana y la vida de todos los seres que confluyen en el abigarrado mundo natural y social.

Notas

1. Retomamos aquí el planteamiento de Tempels, sin perder de vista lo que dice Laó (2014) al afirmar que también construyó un ideal racista de la filosofía africana al esencializarla y primitivizarla como un simple producto occidental y no como un producto propio del logos africano. Esta crítica la había expresado Aimé Césaire en el *Discurso sobre el Colonialismo* (2006).
2. No existe referencia de este autor en lengua castellana es una traducción de Laó (2014).

Referencias bibliográficas

Alarcón, P. (2019). *Epistemologías otras*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Amín, S. (1989). *El Eurocentrismo*. México: Siglo XXI.

Anta Diop, Ch. (1954). *Naciones negras y cultura.* Madrid: Ediciones Bellaterra.

Asimov, I. (1993). *Historia de los Egipcios*. Madrid: Alianza ediciones.

Barona, G.(1993). *Paradigmas de la invención de América Latina*. Bogotá: Colcultura.

Braudel, F. (1975). *Las civilizaciones actuales*. Madrid: Tecnos.

Césaire, A. (1969). "Cuaderno de un retorno al país natal". Poesías. La Habana: Casa de las Américas. 38-39.

_____. (2006). *Discurso sobre el Colonialismo*. Akal.

Copleston, F. (1984*). Filosofías y culturas*. México: Fondo de Cultura Económica.

De Echano J. (1996). *Historia de la Filosofía*, Madrid: Ministerio de Educación de España.

Dussel, E. (1974). *Método para una filosofía de la liberación*. Salamanca, España: Sígueme.

_____. (1999). Más allá del eurocentrismo: El sistema mundo y los límites de la modernidad. En Castro –Gómez S. et al*., Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica post colonial*. Bogotá: CEJA.

Eze, E. (2001). El color de la razón: la idea de "raza" en la antropología de Kant. En Mignolo, Walter (comp), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate actual contemporáneo*. Buenos aires: Signo.

Fanon, F . (1961). *Los condenados de la tierra*. México. Fondo de Cultura Económica.

Fermín, A. (2013). *La Igualdad de las Razas*. Editorial Ciencias Sociales.

Heidegger, M. (1993). *Ser y Tiempo*. Barcelona: Planeta.

Hernández, R. (2014). *Genealogía de la identidad cultural palenquera y su incidencia en el movimiento social afrocolombiano*. Cartagena: Instituto Manuel Zapata Olivella.

Kajdan, A; Nikolski,N. (1966). *Sociedad Primitiva y Oriente*. España: Grijalbo.

Kakozi, J. (2012). Una comparación entre 'Ubuntu' como antología relacional en la filosofía africana bantú y el planteamiento "nosótrico". Su relevancia en estudios sobre afrodescendientes. Recuperado de www.ieeiweb.eu/public/fileupload/.../n5/.../4_kakozi_jean_bosco.pdf, el 12 de septiembre del 2012.

Karenga, M. (2008). *Kawaida and Questions of Life and Struggle: African American, Pan-African, and Global Issues*. University of Sankore Press.

Laó, A. (2014). La Filosofía de la Liberación y sus Avatares Descoloniales en Clave de Africanía. Ponencia presentada en la Conferencia-Homenaje a Enrique Dussel celebrada en la Universidad Autónoma de México en Noviembre del 2014.

Mbembe, A. (2011) *Necropolítica*. España. Editorial Melusina.

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

Nietzsche, F. (1976). *El crepúsculo de los ídolos*. Madrid: Alianza.

NKogo, E. (2013). El pensamiento radical y su dimensión afroplanetaria. Conferencia dictada en el IV Congreso de Afroeuropeos de Londres 2013.

NKogo Ondo, E (2006). *Síntesis sistemática de la filosofía africana*. Barcelona. Ediciones casena.

Pérez, G. (1989). *Mirar Hacia África*. Bogotá: Plaza y janes.

Tempels, P. (1945). La Philosophie Bantoue. Recuperado el 4 de septiembre de 2012 de www.Ikuska.com/Africa/etnologia/filosofia/htm.

Walsh, C., W. Mignolo, A. & García. L. (2006). *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento*. Buenos Aires: Del Signo.

Wiredu, K. (2013). Biografía-ética del consenso. Recuperado el 11 de noviembre de: es.wikipedia.org/wiki/Kwasi_Wiredu.

Zapata, M (2011). El Muntú: Una Filosofía africana, para salvar al mundo. Cartagena: Diario el universal, edición del domingo 20 de noviembre.

Zoghe, C. (2008). *La religiosidad Bantú y el Evangelio en África y América*. Cartagena, Ediciones Pluma de Mompox.

Rubén Darío Hernández Cassiani (rubenhernandezca@hotmail.com). Historiador; Magister en Filosofía Latinoamericana, Doctorado en Ciencias Sociales y Humanas, Especialidad Sociología. Director Instituto de Educación e Investigación Manuel Zapata Olivella. Integrante del Proceso de Comunidades Negras de Colombia (PCN). Integrante de la Red de investigadores Afrodescendientes de las Américas y el Caribe. Docente invitado maestría en conflicto social y construcción de paz Universidad de Cartagena.

Sus trabajos más recientes son: El método de consulta a la memoria colectiva y perspectivas de la investigación, saberes ancestrales soberanía alimentaria y políticas públicas, Etnoeducación, educación propia, interculturalidad y saberes ancestrales y la investigación en curso sobre saberes ancestrales, epistemologías propias e interculturalidad epistemológica como parte del trabajo doctoral con la Universidad de los Andes, Mérida-Venezuela.

Dirección: Cartagena, Colombia, Barrio Escallón Villa, carrera 55 No 30_44

Recibido: 19 de abril, 2020
Aprobado: 26 de julio, 2020

II.
DOSSIER

UN PENSAMIENTO FRENTE A LA CRISIS:
JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI Y NUESTRO TIEMPO

EDITOR INVITADO:
MSC. VÍCTOR HUGO PACHECO,
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Victor Hugo Pacheco Chávez

Dossier: Un pensamiento frente a la crisis: José Carlos Mariátegui y nuestro tiempo

José Carlos Mariátegui es por definición un pensador de la crisis. Su obra, su intelecto, incluso su actitud ante la vida en sus dimensiones existenciales, produjeron un pensamiento ante la crisis que él definió como una actitud agónica. Sin embargo, es preciso destacar un plano menos existencial, cultural, y más materialista, para sugerir que en su obra podemos considerar los elementos de quiebre, de pérdida de legitimidad, de las instituciones occidentales que se presentaron como un momento de transformación política, económica e ideológica.

Sin duda, los álgidos años de ascenso del fascismo que le tocó vivir en su periplo europeo le brindaron un mirador privilegiado para comprender el momento de transformación al que se abría el mundo. Es la comprensión de la crisis de entre guerras como una crisis mundial, más allá de Europa, que lo destaca de sus contemporáneos. Hay que recordar que, a su vuelta a Perú, se integró a la Universidad Popular Manuel González Prada que impulsó Víctor Raúl Haya de la Torre y justo el tema que desarrolló en su faceta de educador popular fue sobre la crisis mundial y el papel del proletariado peruano. Ligando de esta manera el destino de las masas populares peruanas con el desenlace mundial:

> En la crisis europea se están jugando los destinos de todos los trabajadores del mundo. El desarrollo de la crisis debe interesar pues, por igual, a los trabajadores del Perú que a los trabajadores del Extremo Oriente. La crisis tiene como teatro principal Europa; per la crisis de las instituciones europeas es la crisis de las instituciones de la civilización occidental. Y Perú, como los demás pueblos de América, gira dentro de la órbita de esta civilización, no solo porque trata de países políticamente independientes pero económicamente coloniales, ligados al carro del capitalismo británico, del capitalismo americano o del capitalismo francés, sino porque europea es nuestra cultura, europeo es el tipo de nuestras instituciones. Y son, precisamente, esas instituciones, democráticas, que nosotros copiamos de Europa, esta cultura, que nosotros copiamos de Europa también, las que en Europa ahora están en un periodo de crisis definitiva, de crisis total. (Mariátegui, 1994: 845)

José Carlos Mariátegui reflexionó a profundidad sobre los problemas que moldeaban la conflictividad de su "tiempo histórico". La pluralidad de temas que abarca su extensa obra estuvo enfocada a entender la forma que asumió la crisis civilizatoria de principios del siglo XX. Esto le llevó a pensar las causas de dicha situación, los efectos que ello tenía para la región latinoamericana. Pensar la crisis no significaba entregarse al derrotismo y al nihilismo imperante de la época. Es cuestionar un modo de vida que oprimía a los proletarios y a las clases subalternas, pero también es la oportunidad de impulsar un proyecto de reconstrucción civilizatoria que se comprometa con el sector más explotado, dominado y excluido del sistema inter estatal, que en el caso de América Latina consolidó el desarrollo de Estados sin nación y sociedades coloniales.

Rev. Filosofía Univ. Costa Rica, LX (156), 81-83, Enero-Abril 2021 / ISSN: 0034-8252 / EISSN: 2215-5589

Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 3.0 Costa Rica

Se puede observar cierta línea de continuidad de un marxismo que tiene como punto medular la comprensión del fenómeno de la crisis como oportunidad para el cambio. Un marxismo que comienza por la dedicada atención que Karl Marx puso en la crisis económica de su tiempo, principalmente en 1857, y que continúa en la sentencia que arrojó Rosa Luxemburgo en los albores de la primera guerra mundial: Socialismo o barbarie. Una senda de un marxismo que recoge el horizonte de época que Lenin previó al suspender la escritura de *El Estado y la revolución,* consignando lo siguiente:

> Escribí este folleto en los meses de agosto y septiembre de 1917. Tenía ya trazado el plan del capítulo siguiente, del VII: *La experiencia de las revoluciones rusas de 1905 y 1917*. Pero, fuera del título, no me fue posible escribir ni una solo línea de dicho capítulo: vino a "estorbarme" la crisis política, la víspera de la Revolución de Octubre de 1917. "Estorbos" como éste no pueden producir más que alegría. Pero la redacción de a segunda parte del folleto (dedicada a *La experiencia de las revoluciones rusas de 1905 y 1917*) habrá que aplazarla seguramente por mucho tiempo; es más agradable y provechoso vivir la "experiencia de la revolución" que escribir acerca de ella. (Lenin, 2009: 145)

Y es que precisamente el interés de estudiar las crisis dentro del marxismo es entender el modo en que se puede hacer *crisis de la crisis*.[1] O, dicho de otro modo, es entender cómo en medio del quiebre de las instituciones sociales y de la reproducción del capital, se puede avizorar el momento de oportunidad política para que las clases dominadas y oprimidas tomen por sus propios fueros la manera en la cual puedan organizar nuevas relaciones de producción y reproducción que reoriente sus destinos.

No sólo en sus charlas sobre la crisis europea, que fueron recopiladas en el libro póstumo de *La crisis mundia*l, atiende el asunto. Lo hace prácticamente en la mitad de los libros que se publicaron en vida o póstumamente: *La escena contemporánea, El alma matinal, Cartas de Italia, Figuras y aspectos de la vida mundial*. Y la misma dimensión se le puede dar a *Ideología y política* y *Temas de nuestra América*, donde analiza la crisis política de la región. Incluso sus valoraciones artísticas, o más estéticas no se comprenden si no es desde esa relación intrínseca entre arte y política. Todas sus apreciación sobre la decadencia del arte, sobre los artistas de la noche o noctámbulos, que representan la crisis civilizatoria, tienen su correlato con el alma matinal, el arte del alba, los artistas del nuevo espíritu, en síntesis, los artistas revolucionarios. De la misma manera los estilos artísticos los observa en esta misma lógica, como representantes de cierto espíritu de época, recordemos estas palabras que enuncia, justo en su artículo "Arte, revolución y decadencia":

> Si la política es para Huidobro, exclusivamente, la del *Palais Bourbon*, claro está que podemos reconocerle a su arte toda la autonomía que quiera. Pero el caso es que la política, para los que la sentimos elevada a la categoría de una religión, como dice Unamuno, es la trama misma de la Historia. En las épocas clásicas, o de plenitud de un orden, la política puede ser solo administración y parlamento; en las épocas románticas o de crisis de un orden, la política ocupa el primer plano de la vida. (Mariátegui, 1999: 554)

Hoy acudimos a una crisis civilizatoria de iguales, o quizá mayores magnitudes, de la que vivió José Carlos Mariátegui en su tiempo, pero falta ese impulso de la creación de un nuevo horizonte de sentido que guié a nuestra sociedad hacia la apertura de un nuevo tiempo histórico. En medio de esta crisis civilizatoria la actualidad de la obra mariateguiana es un elemento fundamental de la crítica latinoamericana. Los nuevos debates sobre la nación, los estudios de/descoloniales, la crisis del marxismo, la política, el arte, solo por mencionar algunos, son elementos de reflexión que permitirán avanzar en el la consolidación de un movimiento teórico, político e intelectual que pueda de nueva cuenta pensar las posibilidades de hacer crisis de la crisis.

Sin duda, la crisis sanitaria que vivimos ha profundizado la crisis civilizatoria en la que ya nos encontrábamos. Ante la aparente detención

o paralización de las dinámicas sociales, hemos asistido a la obligada necesidad de la no interrupción de los circuitos económicos del capital, lo que significa que no importa el signo de los gobiernos y el modo, más autoritario o democrático, con el que se gestione la emergencia sanitaria, el asunto parece ser siempre, incluso en esta crisis económica, hacer que el capital rebase sus propios límites para reactivar su dinámica de acumulación. Esta situación de crisis es en sí misma interesante por la propia apertura que conlleva: no hay garantías de ni de pronta recuperación del ciclo económico del capital, como tampoco de la creación de un panorama más alentador bajo el cual pueda desarrollarse un movimiento emancipador.

Más que pensar que asistimos al parto de la historia donde lo viejo no acaba de morir y lo nuevo no acaba de nacer, o que estamos en una mala película de ciencia ficción donde la técnica (la vacuna) resolverá la crisis, nuestra situación se asemeja más a lo que Bolívar Echeverría (2001: 151) apuntaría como ese memento de trance en el cual la modernidad ante el riesgo de la eliminación del contingente humano, pareciera moverse en medio de una obra teatral en la cual los personajes, sin poder detenerse, tienen que rehacer su texto en plena función para liberar las posibilidades de la tensión dramática. Mariátegui, que bastante sabía de obras teatrales y de crisis mundiales, puede aún ayudarnos a pensar nuestro tiempo, un tiempo de crisis civilizatoria que requiere de fuertes propuestas teórico-políticas para tramontar hacia otros horizontes donde la emoción de nuestro tiempo milite por pasiones alegres.

Los textos que se presentan en este dossier transitan por varias de las problemáticas que se presentan en la obra de Mariátegui y que nos pueden ayudar a comprender los temas de nuestro tiempo. Los textos de José Gandarilla Salgado y Segundo Montoya problematizan la obra de Mariátegui dentro de la tradición marxista y las posibilidades que tiene la obra misma del amauta para pensar las relaciones de la política, la colonialidad y la epistemología. A continuación los trabajos de Claudio Berrios y Gonzalo García analizan la manera en la cual las tradiciones políticas e intelectuales influyeron en los temas de la nación y la educación sentando las bases de una crítica certera al civilismo. Danilla Aguiar y Leandro Galatri, al igual que el trabajo de Renata Bastos da Silva y Ricardo José de Azevedo Marinho señalan la manera en que Mariátegui analizó y utilizó sus apreciaciones sobre el fascismo y la revolución bolchevique para su práctica y su análisis político.

Nota

1. Esta idea del marxismo como teoría de la crisis la recupero de los cursos y charlas que he tenido la oportunidad de presenciar con José Gandarilla, aunque adaptándola a mi propia consideración.

Bibliografía

Echeverría, Bolívar (2001), *Las ilusiones de la modernidad*, Quito, Ecuador, Editorial Tramasocial.

Lenin, V. I. (2009), *El Estado y la revolución*, 2ª. Reimp., Madrid, España, Fundación Federico Engels.

Mariátegui, José Carlos (1994), *Mariátegui Total*, T. I., Lima, Perú, Amauta.

José Guadalupe Gandarilla Salgado

Ma(Rx)riateguismos,[1] una expresión del marxismo plural o de la opción por un uso descolonial de Marx

Resumen: *Este artículo aborda, en la obra de Mariátegui, la noción del afuera respecto al capitalismo y las expresiones de un apuntalamiento de la dignidad respecto a lo propio. Establecemos en ambas cuestiones una más profunda conexión con las propuestas planteadas en el discurso emancipador del gran patriota cubano José Martí.*

Palabras clave: *José Carlos Mariátegui. Analéctica. Marxismo latinoamericano. José Martí.*

Abstract: *This paper approaches the notion of an exteriority in relation to capitalism, and the expressions of a dignity in the autochtonous, in the work of José Carlos Mariátegui. We relate both of these aspects with the emancipatory discourse of the great Cuban patriot José Martí.*

Keywords: *José Carlos Mariátegui. Analectics. Latin American Marxism. José Martí.*

Comenzando la redacción de este trabajo caigo en cuenta que el equipo británico, encabezado por Tom Bottomore, que elaboró a inicios de los años ochenta el "*Diccionario del pensamiento marxista*", no solo no le dedicó la entrada correspondiente a la figura del principal representante de esa corriente en la región latinoamericana y del Caribe, sino que ni siquiera lo hacen figurar en el índice onomástico o en el aparato crítico del volumen (vaya, ni siquiera alguna mención a esa obra seminal que es *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, alcanzó a colarse). Ese hecho, por un lado, resulta sorprendente, toda vez que uno de los elementos analíticos que alimentan la obra de José Carlos Mariátegui es la persistencia o relevo de la dominación colonial, en esta parte del Sur del Mundo, por la presencia invasiva del Imperio británico (pero que extendió también sus fauces a zonas tan remotas como las de la punta oriental del mundo, o tan próximas a su comarca, como en el caso de Irlanda); que será no solo obstáculo para los intentos de construcción republicana (ya de por sí limitados, en toda América Latina y el Caribe), sino fue erigiéndose en auténtico freno para que se pudieran desplegar procesos de una más profunda o sustancial democratización que fueran capaces (como lo anunciaban las rebeliones andinas del 1780) de desestructurar las relaciones histórico-estructurales que se expresaron en formas brutales de dominación, explotación y apropiación del trabajo del indio, y de expropiación de los recursos y riquezas de la tierra (de donde los pueblos y colectividades originarios extraían los elementos para su sustento, y a la cual atan los elementos materiales y simbólicos que dan sentido a su arraigo en tanto unidad espacio-temporal en que discurre su vida). De otro lado, aquella omisión que apuntamos líneas arriba le da un mayor realce a los esfuerzos tempranos por rescatar el trabajo del Amauta, tanto de innumerables marxistas italianos (entre otros, Antonio Melis),[2] o franceses (subrayadamente, Robert Paris y Michel Löwy, de origen brasileño pero hace tiempo ya establecido en París)

Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 3.0 Costa Rica

como sobre todo del esfuerzo de los alemanes Günther Maihold y Wolfgang Fritz Haug, y el equipo que este último encabeza en la iniciativa del *Diccionario histórico-crítico del marxismo*, pues con su propia intervención para traducir y difundir la obra mariateguiana, y proporcionarle su lugar como entrada[3] en ese monumental proyecto da, en los hechos, sustento testimonial a su propuesta para construir un marxismo plural, más necesario que nunca en este comienzo del siglo XXI.

Justo hacia esa dirección apuntarían las siguientes páginas, al intentar identificar un par de cuestiones en las que la búsqueda encaminada por Mariátegui, en ciertas disquisiciones de época, permitieron a sus lectores posteriores (en especial, hemos de referirnos a las exploraciones de Aníbal Quijano),[4] desplegar apropiaciones de esos elementos analíticos dirigiéndolos hacia otros territorios cognitivos, bajo el prisma político de lectura del presente que busca ser desatado hacia otros derroteros, los de una descolonización del conocimiento y los de un rompimiento de las ataduras que fueron soldadas con la colonialidad del poder.

Será así como nos vamos a ocupar, apenas con el espacio permitido en este breve artículo, de las nociones del afuera respecto al capitalismo (como intento tipológico o taxativo por registrar en la situación latinoamericana un cierto caso de pervivencia de relaciones "feudales") y de las expresiones de un apuntalamiento de la dignidad que gira respecto a lo propio, en estrecha relación con el estado de discusión de aquellos tiempos respecto al asunto de "las razas", pues tenemos ahí dos bloques de problemas en que Mariátegui, hasta en sus equivocaciones o en su respiración del "aire de los tiempos", puede dar lugar a intuiciones geniales. Resultará también interesante que en ambas cuestiones establecemos una manera de detectar una más profunda conexión con las propuestas que, tres décadas antes, planteaba el discurso emancipador del gran patriota cubano José Martí y que también es sintomático de un distanciamiento con cierto modernismo iluminista, a través del cual pretendía prolongar su existencia cierto cientificismo positivista de los sectores educados de las clases pudientes de nuestros países.

La noción epistémica de un afuera como «lugar de anunciación»

El imperialismo emergente, que ya es detectado por Martí y queda documentado en su trabajo como corresponsal de prensa en los Estados Unidos, es una amenaza a la interculturalidad, es una amenaza a los otros entendimientos de la vida. Mucho antes que Lenin, y aún que Hobson, y escribiendo desde las entrañas del monstruo, se enuncia por el prócer cubano la crítica al imperialismo norteamericano, el que está llamado a ser el hegemón dominante en el curso de la segunda mitad del siglo XX, pero que ya desde fines del siglo XIX, esto es, desde la apertura del ciclo contemporáneo de Nuestra América da muestra de su proyección expansiva. En Martí, el peligro corre para el subcontinente debajo del río Bravo, del lado del que la desconoce y la desdeña, y proviene de la otra América, de la América del Norte (la que "ahoga en sangre a sus indios", Martí, 2005, 32). Tal sentido de urgencia, en verdad, tal "estado de excepción" que le reclama la lucha y, finalmente, le arrebata la vida, en la consecuencia plena de sus palabras, queda impreso en la incompleta carta que estaba redactando a su amigo mexicano Manuel Mercado y que nos ilustra del sentido y la percepción que Martí ha desarrollado, y a lo que entregó su heroica existencia: "impedir a tiempo con la independencia de Cuba que se extiendan por ls Antillas los Estados Unidos y caigan, con esa fuerza más, sobre nuestras tierras de América" (Martí, 1973, 105).

El largo ensayo introductorio de Aníbal Quijano a la edición más reciente (por Ayacucho) a de los "*Siete ensayos...*" de Mariátegui tiene la virtud de reclamar los lugares de conocimiento del territorio mariateguiano ya no tan sólo "en relación con la historia y las perspectivas previas del conocimiento", sino debatirlos en relación con las luchas presentes y a propósito de su aportación a las perspectivas emergentes del conocimiento.

Aunque lo aprecia como gradual, Mariátegui se hace consciente también, como en su momento lo estuvo Martí, de la "superación del poder británico por el poder norteamericano".

Esa tal constatación tendrá sus consecuencias a la hora de caracterizar los problemas de la región, las dimensiones, y los alcances en el nuevo poder hegemónico *en el sistema mundial todo*, y entonces, ya no sólo de proyección hemisférica, que en el análisis del amauta se avizora. Estados Unidos desplegará en toda su potencia, hará germinar la semilla con que viene cargado su "destino manifiesto" desde 1823, tanto en el plano financiero como militar: y lo hace sometiendo, en primer lugar, lo que encuentra, a su paso, al edificarse como "nación" y de ahí opera el salto (imperialista) sobre la región, lo que en un inicio es dominación continental, es lo que le proveerá de los recursos para un dominio de escala mayor, de proyección global, que le dote además de una medida geopolítica indisputable. Afirma Aníbal Quijano que, quizás la primera y más perdurable lección de Mariátegui sea "conocer y transformar la realidad desde dentro de ella misma" (Quijano, 2007, CXII), por ello, en su propuesta de antiimperialismo, apuntará a destacar o privilegiar "el aspecto de clase del imperialismo, como más significativo que su contenido nacional, y como determinante del propio rol del problema nacional" (Quijano, 2007, LXXXIX), en adelanto a los desarrollos posteriores que la ciencia social latinoamericana experimentará en un momento de segundo gran florecimiento (como veremos unas líneas adelante). Mariátegui nos lega un punto de vista según el cual el imperialismo corresponde a "la internacionalización de la estructura del capital, en tanto que relación social de producción" (Quijano, 2007, XC); al ser detectada esa gigantesca expresión de poder, la identificación de las posibles fisuras que en los márgenes de ésta puedan edificar alguna que otra expresión "alternativa", la de una colocación por afuera de esas relaciones estructuradas de poder y que puedan hilvanar también su complejo de relaciones en las que se enclave la potencialidad de la autodeterminación, la autonomía, y la soberanía, esas cuestiones (abiertas) pueden ser vistas también en dimensión de su específica correlación de fuerzas y del nivel alcanzado en la composición de clase, que atraviesa las posibilidades de construcción nacional.

En el modo en que encara Mariátegui la caracterización de la formación social peruana, su "esquema de evolución económica", hay un registro de convivencia de lo diverso, habla en efecto de dos etapas: la "economía feudal" deviene de a poco "economía burguesa". Pero, y ahí viene lo importante de la formulación, "sin cesar de ser, en el cuadro del mundo, una economía colonial". Se impone más la gravitación de la larga duración que el sentido lineal o sucesivo del evolucionismo histórico, también en ello coincide con Martí, pues para este último "la colonia continuó viviendo en la república" (Martí, 2005, 35). Hay, pues, dos cuestiones a retener, la noción de totalidad, "el cuadro del mundo", y su carácter constitutivamente diferenciado, "sin cesar de ser ... colonial", que refiere a una connotación no estática, sino re-creativa, mientras se siga moviendo nuestra comarca del mundo, nuestra región, en dicha lógica, mientras la siga determinando "su condición de economía colonial".

Pareciera ser que Mariátegui encuentra que lo que se requiere entender y percibir, aquello en donde coloca el énfasis, no es otra cosa sino la distinción entre el capitalismo y la feudalidad. En cuanto al primero, en la región predomina un cometido de renta antes que, de producción; en cuanto al segundo, no deja de caracterizarle su perfil colonial. Mariátegui coloca la especificidad de la formación social peruana y latinoamericana en las afueras históricas (en la feudalidad, o semifeudalidad criolla) del modo de producción hegemónico, cuando debiera haberlo visibilizado en los márgenes (espacio-temporales) esto es, en la condición histórica de haber cumplido el papel de periferia de Europa (de algo que es exterior pero que está en el interior de esa totalidad amplia, la economía-mundo capitalista, pero que también con estar dentro no deja de regirse por relaciones que parecen no caracterizar a lo interno comprendido en ese bloque como totalidad relativa, pues tiene relaciones abismales o por fuera de esas lógicas, y puede fácilmente ser "dejada a su suerte", expulsada en un acto de exteriorización). De ahí el desfase a que apunta el argumento de Mariátegui y que no actúa al modo de anomalía pasajera sino de dificultad histórica constitutiva que reside en "encargar al espíritu del feudo", a dicha forma específica de las relaciones sociales, un salto conspirativo contra su composición social y política: "la creación de una

economía capitalista". El capitalismo no puede conspirar, como el salto dialéctico, o evolutivo, contra esta base material amorfa o disforme pues es la que (en su abigarramiento) le sirve de pilar a su despiadada lógica de rentabilidad y acumulación, y también a su condición de, como Mariátegui le califica, "economía retardada". Ahora bien, en efecto, la distinción entre "feudalidad europea" y "semifeudalidad criolla" apunta a iluminar una cierta especificidad histórica, un grado de heterogeneidad no sólo con la matriz, el centro, sino con el propósito de hacer más concreta esa caracterización, por ello la propuesta categorial apunta a un matiz, vale decir a un margen, a una zona de contacto.

Como quiera que se la enuncie, más allá de cómo se le califique, según sostiene Quijano, la verdadera subversión epistémica y teórica del Amauta consiste en sustentar la pervivencia en el Perú, y en la América Latina toda, de la coexistencia de elementos de tres economías distintas, su examen apunta a subrayar su articulación, vale decir su contemporaneidad. De ello pueden desarrollarse dos campos si no inexplorados si necesitados de abundamiento, el primero a propósito del debate sobre "la totalidad como un campo de relaciones o unidad de heterogéneos, discontinuos y contradictorios elementos en una misma configuración histórico-estructural" (Quijano, 2007, CXX-VII) y, en segundo lugar, el despliegue desde ese afluente "de la idea latinoamericana de heterogeneidad histórico-estructural", marco de encuentro de mucho de lo avanzado categorialmente por la ciencia social latinoamericana en el momento de su segundo florecimiento: trátese de "capitalismo periférico" (Raúl Prebisch), "capitalismo colonial" (Sergio Bagú), "heterogeneidad histórico-cultural" (José Medina Echavarría) "heterogeneidad estructural" (Aníbal Pinto), "marginalidad estructural" (Rodolfo Stavenhagen), «masa marginal» (José Nun), "subdesarrollo" (Celso Furtado), "dependencia" (Fernando Henrique Cardoso y Enzo Faletto, Theotonio Dos Santos y Vania Vambirra), "desarrollo del subdesarrollo" (André Gunder Frank), "desarrollo desigual y combinado" (Sergio De la Peña, Luis Vitale y Alberto J. Pla), "destrucción de la producción tradicional pre-existente" (Frantz Hinkelammert) "superexplotación" (Ruy Mauro Marini), "acumulación dependiente" (Agustín Cueva), «sociedades abigarradas» (René Zavaleta Mercado), "colonialismo interno" (Pablo González Casanova y Rodolfo Stavenhagen), "heterogeneidad histórico-estructural" (Aníbal Quijano).

José Carlos Mariátegui, en el primer tercio del siglo XX, tuvo la virtud de incorporar el problema del indio y buscar la pertinencia de Marx, justamente, en el hecho de conferirle el rol protagónico a dicho actor en la construcción del marxismo latinoamericano, del "socialismo indoamericano". Si el marxismo (o de modo más restringido, el pensamiento de Marx, o ciertas tradiciones asociadas a él, en ocasiones marginales o subalternas), tiene algo que decir en la región será a la luz de incorporar la temática del indio en las discusiones sobre la etnia, la clase o la nación. En cuanto al problema de lo indio, desde Mariátegui, ya algo importante se esconde en su llamado a no encararlo desde "criterios unilaterales y exclusivos", sino a ver en ello un "problema económico-social", que busca sus causas en la economía del país, asumida desde el modo en que le ha caracterizado. Su apuesta es la de una "crítica económico-social de la cuestión del indio" (Mariátegui, 2007, 29) o, en otros términos, que son los que Mariátegui mismo utiliza "buscar el problema indígena en el problema de la tierra" (Mariátegui, 2007, 34), a vueltas damos de ese modo con el *dictum* que Lucien Goldmann gustaba de citar de Hegel "el problema de la historia es la historia del problema" y que podríamos señalar, para este caso, al modo de la siguiente proposición: el lugar del problema ...[del indio]... es el problema del lugar ...[de enunciación].

De La cuestión (abierta) de la raza al proceso (ficcional) de racialización

Para comenzar este apartado es obligada una nota sobre la importancia del Caribe, en cuanto categoría geo-histórica y punto constitutivo en la creación de la modernidad. Esta comarca del mundo desempeña el papel de espacio

primeramente ocupado o dispositivo axial para la im-plantación de las lógicas con que ha de estructurarse el nuevo arreglo del mundo, ese es el papel que le corresponde según los autorizados trabajos de Eric Williams y de Juan Bosch. Ahora bien, y justo porque sea en ese lugar donde se han territorializado e históricamente han discurrido articuladas dichas lógicas de las relaciones sociales e inter-subjetivas (capitalismo, colonialismo, esclavitud), son las líneas transversales de la triangulación atlántica con la que surgió la modernidad y fue ésta la que puso en su centro la negación ontológica del otro a través del racismo (asumiendo a los pobladores de estas tierras como un bárbaro externo, o que está por fuera, de los criterios que le conferían condición de otredad al bárbaro interno del sistema anterior afro-euro-asiático mediterráneo), y la "modernidad realmente existente" tal cual la conocemos en su medio milenio de andanzas, aún no ha podido desprenderse de ese infame trato con el otro. Será justo en reacción a esas condiciones, que el espacio distendido o difractado del gran Caribe les otorgará a sus gestas la virtud de ser una barrera, una línea de contención o frontera del despliegue imperial (en su historia esa "zona de contacto" experimentó, hasta simultáneamente, la ofensiva apropiadora de cinco potencias colonizadoras). En el caso de Haití se revela su importancia trascendental no solo por la rebelión de los esclavos de 1791-1805, que es el punto de partida de los procesos de independencia de inicios del siglo XIX, sino que durante todo ese siglo produjo un discurso que, por un lado, confrontaba y se oponía a la colonización, tan temprano como en cuanto experimentó los obstáculos que los imperios colocaban, y permanentemente han colocado, a la vida independiente de una nueva nación, es el caso de lo propuesto por Jean Louis Vastey en su libro de 1814, *Le Système colonial dévoilé* (Vastey, 2018) y, en segundo lugar, desde Haití también se emitió la primera respuesta sólida al racismo tal como era sostenido (conforme a una visión cientificista del mundo que se extiende desde mediados del siglo XIX hasta comienzos del siglo XX), por algunas de las disciplinas de las ciencias humanas nacientes, en especial, la antropología, y muy en especial la que fue desarrollada al amparo de la Sociedad Antropológica de París (SAP), por uno de los autores más representativos de aquella época, el conde de Gobineau. El alegato contra-argumentativo respecto a esa antropología racialista, que establece una noción de "desigualdad de las razas" para fundamentar la superioridad de alguna con respecto a la inferioridad de otras, ese planteamiento que tenía hondas raíces que se extendían hasta ciertas expresiones del pensamiento ilustrado (que ya presentaban esa transición a una pretendida legitimación científica o cultural de desigualdades históricamente construidas por la modernidad y que en su expresión temprana se justificaban en creencias teológicas) (García Bravo, 2014) encuentra una respuesta contundente y fundamentada en el espacio Caribe, como un pluriverso contestatario que se recrea en olas como el mar que toca sus costas. Podemos señalar dos puntos de esa necesaria refutación al racismo, que no rehúye la llamada tradición científica, sino que la subvierte, en dos de los más importantes exponentes de ese inconforme pensamiento antillano; es el caso del antropólogo y político haitiano Anténor Firmin y del antropólogo, etnólogo y jurista cubano Fernando Ortiz. Con sus planteamientos erigen dos de las propuestas más valiosas que han de oponerse a la antropología imperialista y racista que se construye en Europa; en el caso de Firmin, se trata de una formulación que descansa en la idea de igualdad (el discurso antropológico francés, al que se opone con una enunciación que proviene justo de la tierra de los ex esclavos, no acepta la noción de igualdad, pues ha naturalizado, biologizado, la desigualdad de las "razas humanas"); en el caso de Ortiz, sus propuestas, aunque comienzan por ser intraparadigmáticas al saber antropológico de la primera mitad del siglo XX, ofrece una tentativa de superación de la idea de raza, pues considera a dicha narrativa como una estrategia de "engaño", así fuera que se encubra como "teoría científica". Entre ambos planteamientos puede mirarse un cierto hilo de la discusión que pudiera derivar hacia la perspectiva de un nuevo humanismo.

Los dos puntos que ubicamos simbólicamente en la aparición de las obras de Firmin (1885, pero que es también la fecha del reparto de África por las potencias imperialistas europeas) y

Ortiz (1946, fecha en que ya había sido derrotado el fascismo alemán, que expresó la modernidad *in extremis*, con su biologización, perspectivas eugenésicas y exterminio de la diferencia política, racial y sexual), abren un bloque de tiempo en el que se inscribe la corta vida de los personajes de que nos ocupamos en el apartado anterior. José Martí conoció a Firmin, sostuvo comunicación con él, al punto que algunos de sus planteamientos establecen conexión con lo argumentado por Firmin: Su consigna "No hay odio de razas, porque no hay razas" (Martí, 2005, 38) se traduce también en una clara disputa con el provincialismo: "cree el aldeano vanidoso que el mundo entero es su aldea" (Martí, 2005, 31), y en una firme defensa de lo universalizable como convivencia democrática de lo diverso ("hombre [ser humano] es más que blanco, más que mulato, más que negro", Martí, 2005, XX), expresiones que alcanzan un sentido ético en lo plural y diverso, y que obraría como el fermento cultural que se encaminará a encontrar o edificar "la identidad universal" humana (Martí, 2005, 38).

En el caso de Mariátegui, sospechamos que de haber conocido o abundado en ese trato del problema (como solía hacer con cada tema del que se ocupaba), se hubiese precavido de recaer en una serie de planteamientos desafortunados, por decir lo menos, como es el caso en estos tres ejemplos:

> El chino y el negro complican el mestizaje costeño ninguno de estos dos elementos ha aportado aún a la formación de la nacionalidad valores culturales ni energías progresivas. (Mariátegui, 2018, 65)

> Los aportes del negro y del chino se dejan sentir, en este mestizaje, en un sentido casi siempre negativo o desorbitado. (Mariátegui, 2018, 67)

> El chino, en suma, no trasfiere al mestizo ni su disciplina moral, ni su tradición cultural y filosófica, ni su habilidad de agricultor y artesano. Un idioma inasequible, la calidad del inmigrante y el desprecio hereditario que por él siente el criollo, se interponen entre su cultura y el medio.

> El aporte del negro, venido como esclavo, casi como mercadería aparece más nulo y negativo todavía. El negro trajo su sensualidad, su superstición, su primitivismo. No estaba en condiciones de contribuir a la creación de una cultura, sino más bien de estorbarla con el crudo y viviente influjo de su barbarie. (Mariátegui, 2018, 66)

La argumentación mariateguiana apunta sus dardos hacia las posiciones que naturalizan y parten del establecimiento de "razas inferiores", en ese plano es donde identifica un "prejuicio de raza", pues obra como premisa de una economía política de la explotación y el dominio colonial sobre el indio y sus comunidades:

> La suposición de que el problema indígena es un problema étnico, se nutre del más envejecido repertorio de ideas imperialistas. El concepto de las razas inferiores sirvió al Occidente blanco para su obra de expansión y conquista. Esperar la emancipación indígena de un activo cruzamiento de la raza aborigen con inmigrantes blancos, es una ingenuidad antisociológica, concebible sólo en la mente rudimentaria de un importador de carneros merinos La degeneración del indio peruano es una barata invención de los leguleyos de la mesa feudal. (Mariátegui, 2007, 30)

La persistencia de ese sustrato de semifeudalidad criolla, según las categorías mariateguianas, se traslada a los prejuicios que instalan en la figura del indio, de lo indígena y de los pueblos originarios, la cadena que nos ata al atraso, lo que daría razón, en las naciones latinoamericanas, de nuestras estrepitosas derrotas (como en el caso de Alcides Arguedas, y su novela *Pueblo enfermo*, 1909) o de nuestra incapacidad para abrazar los valores de la civilización (según había quedado registrado, ya desde 1845, en el Facundo, de Domingo Faustino Sarmiento). Del otro lado, la palanca que nos catapulte hacia otra condición se imagina como un impulso que vendrá de fuera. Leemos así, en los *Siete ensayos...*:

> … atribuyen las creaciones de la sociedad occidental a la superioridad de la raza blanca. Las aptitudes intelectuales y técnicas, la voluntad creadora, la disciplina moral de los pueblos blancos, se reducen, en el criterio simplista de los que aconsejan la regeneración del indio por el cruzamiento, a meras condiciones zoológicas de la raza blanca. (Mariátegui, 2007, 30)

El otro elemento en donde Mariátegui esgrime sus argumentos va en dirección a desactivar las nociones, muy fuertes en aquella época, con relación a la idea clasificatoria de las razas, y a los procesos de degeneración que se atribuyen ontológicamente a determinados conjuntos. Por otro lado, ante la percepción (por parte del discurso racista europeo, que ya antes habría expresado este mismo prejuicio en la forma de "pureza de sangre") de que hay un deterioro o hasta contaminación de algo que se considera puro, en la forma de cruce o mezcla de razas (mientras que en las zonas colonizadas, esa sería la aportación que hacía falta para conducirnos en la senda correcta), ante esas obtusas proposiciones (de degeneración, de deterioro y de prejuicio de raza), la noción de mestizaje adquiere una connotación, que no es la que hoy suele adjudicársele (López Beltrán y García Deister, 2013).

> El porvenir de la América Latina depende, según la mayoría de los pronósticos de ahora, de la suerte del mestizaje. Al pesimismo hostil de los sociólogos de la tendencia de Le Bon[5] sobre el mestizo, ha sucedido un optimismo mesiánico que pone en el mestizo la esperanza del Continente. (Mariátegui, 2007, 286)

Mariátegui, en algunos de sus señalamientos, se nota más bien influenciado, y no era el único pensador latinoamericano que lo experimentaba (por nombrar los casos de José Ingenieros, en Argentina, o de José Vasconcelos, en México), por esa carga o apuesta hacia el lado plural o diverso que cree encontrar, la generación de esa época, en la noción de "lo mestizo" (de hecho, son varias las ocasiones en que se hace uso de Vasconcelos y su idea utópica de la "raza cósmica"):

> Lo que importa, por consiguiente, en el estudio sociológico de los estratos indio y mestizo, no es la medida en que el mestizo hereda las cualidades o los defectos de las razas progenitoras sino su aptitud para evolucionar, con más facilidad que el indio, hacia el estado social, o el tipo de civilización del blanco. El mestizaje necesita ser analizado, no como cuestión étnica, sino como cuestión sociológica. (Mariátegui, 2007, 289)

Y asumiendo este conjunto de planteamientos por parte de Mariátegui es que procedemos a reconocer, en todo su mérito, el planteamiento de Aníbal Quijano y los horizontes hacia los que quiere abrir esa problemática, la perspectiva de lectura de Quijano, en un ensayo presentado a una conferencia internacional desarrollada en París en 1993, funge como una actitud reconstructiva: "con la formación de América se establece una categoría mental nueva, la idea de «raza»" (Quijano, 2014, 758). Y a través de ese constructo, bajo el evento inaugural de la modernidad/colonialidad el conjunto diverso de los no-europeos serán relegados a la condición de humanos inferiores. El sociólogo peruano se propone ir desde esos elementos, profundizarlos y canalizarlos hacia una narrativa que integre la cadena enunciativa "raza-etnia-nación" involucrada, según la configuración colonial: "la idea de que las diferencias culturales están asociadas a tales desigualdades biológicas y que no son, por lo tanto, producto de la historia de las relaciones entre las gentes y de éstas con el resto del universo" (Quijano, 2014, 759). Ahí encuentra Quijano la peculiaridad del despliegue del racismo como eje constitutivo y persistente del sistema mundo inaugurado con América:

> La prolongada duración del mundo colonial del capitalismo enraizó, profunda y perdurablemente, la idea de las distinciones biológicas y su categoría resultante "raza", no solamente entre los europeos, sino igualmente entre los colonizados. Sobre esa base, la "superioridad racial" de los "europeos" fue admitida como "natural" entre todos los integrantes del poder. Porque el poder se elaboró también como una colonización del imaginario, los dominados no siempre

> pudieron defenderse con éxito de ser llevados a mirarse con el ojo del dominador. (Quijano, 2014, 760)

Ese procedimiento de auténtico nublamiento mental está en la base del insuficiente desmantelamiento de las relaciones coloniales con la primera oleada de independencia en la región latinoamericana, y por eso se erigieron repúblicas incompletas, pero ni siquiera en un momento de auténtico resurgimiento global, en la mitad del siglo XX, de la lucha anti-colonialista, y de su discurso correspondiente (con planteamientos tan significativos como el *Discurso sobre el colonialismo*, 1950, de Aimé Césaire, y las obras fundamentales de Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, 1952, y *Los condenados de la tierra*, 1961) pudieron ser desmontadas esas condiciones de colonialidad. Prácticamente en todas las regiones del mundo que sufrieron los procesos de colonización se desarrollaron luchas por alcanzar la autodeterminación de los pueblos y por conquistar grados de autonomía en el concierto de las naciones; la Conferencia de Bandung, la Revolución Cubana, las luchas por poner fin al régimen colonial en África y Asia, formaron parte de un ciclo que está también dando aliento a un proceso de renovación en el sentido que se da al trabajo intelectual, el cual se fundamenta en una disputa clara de las categorías fundantes de los procesos de impulso de la modernidad capitalista. De tal modo, la crítica a las nociones de desarrollo y a la ciencia social heredada del siglo XIX (y que conserva una impronta eurocentrista), se va consolidando en un proyecto que en simultáneo debe ir desmontando las relaciones sociales que permitieron los dos colonialismos y su intrincada vinculación (Gandarilla, 2020), el "colonialismo externo" de las potencias metropolitanas y el "colonialismo interno" de los grupos de poder (élites criollas y poscoloniales) que se adueñaron de la conducción de los estados (pero que no propiciaron una independencia real, ni un proceso democratizador completo), pues las élites enquistadas en esas lógicas de poder siguieron gozando de un régimen de privilegios que se finca en la imposición de relaciones de jerarquización, dominación, apropiación y explotación de grupos sociales que siguen, bajo el persistente racismo, siendo las víctimas de un régimen global, nacional y local de clasificación racial.

Una última nota, para concluir, resulta muy indicativo que aquel ensayo de Quijano es muy cercano (en el tiempo, y en los planteamientos desarrollados) al planteamiento de las lecciones W. E. B. Dubois que impartió, en abril de 1994, en la Universidad de Harvard, el marxista gramsciano, británico, nacido en Jamaica, fundador de la escuela de estudios culturales de Birmingham, Stuart Hall, quien se propuso exponer en tres sesiones los mismos tres temas que se integran en el título del ensayo de Quijano a propósito de Mariátegui. Hall articula ese conjunto de nociones (raza, etnia, nación) y las enmarca en lo que no duda en denominar como el "triángulo funesto", su cometido desde la lección inaugural era abordar "la cuestión de qué significaría afirmar que la raza es un hecho cultural e histórico, no biológico; que la raza es una construcción discursiva" (Hall, 2019, 46). Y es justo en esas conferencias en las que expondrá su visión de la raza en tanto significante flotante o resbaladizo, y redimensiona los alcances de ese constructo ficcional, o de ese hecho ficticio que regula la relación entre las gentes y entre las mismas culturas y que cobra "efectos reales". Es un peculiar modo de acercarse a la cuestión muy próximo a cómo Marx entiende la cuestión de la forma valor y de sus efectos fetichizantes. Así lo explica:

> social, histórica y políticamente la raza es un discurso; que funciona como un lenguaje, como un significante resbaladizo; cuyos significantes hacen referencia a hechos que no están genéticamente establecidos, sino a sistemas de significado que han terminado por fijarse en las clasificaciones de la cultura; y que esos significados tienen efectos reales no porque haya ninguna verdad inherente a su clasificación científica, sino por la voluntad del poder y del régimen de verdad instituidos en las cambiantes relaciones de discurso que dichos significados establecen con nuestros conceptos e ideas en el campo de la significación. Esta *voluntad de verdad* de la *idea de raza* logra sus *efectos* gracias a las *formas en las que los sistemas discursivos organizan y regulan las prácticas*

> *sociales de hombres y mujeres en sus interacciones diarias*. (Hall, 2019, 55, énfasis agregado)

Los efectos reales de lo que hemos conceptualizado como "la forma-racial" o "forma-raza", con sus expresiones clasificatorias e inferiorizantes del otro (y de ahí la importancia de Mariátegui), consisten en los modos, las maneras como los flujos de poder (que tienen su historia y su dimensión cultural) se interiorizan en prácticas sociales de jerarquización, que se entrelazan (al interior del estado y en el sistema-mundo) como códigos de mando y obediencia.[6] Frente a estas lógicas persistentes de dominación y exclusión basada en la poderosa ficción de las razas, como bien lo testimonian las movilizaciones recientes contra el racismo, aún bajo el escenario de una pandemia global y sus riesgos de contagio, se teje una historia subterránea, la de los pequeños gestos, a través de los cuales las poblaciones originarias y afrodescendientes han mostrado una resistencia inquebrantable y ejemplar; pero es también la arena agitada por momentos de estallido, en que se procesan renovadas formas de lucha por alcanzar la liberación.

Notas

1. Repetimos aquí lo que ya hemos sostenido en otro lado. Con el término "ma(Rx)riateguismo quisiéramos dar cuenta no solo de la especificidad del rastreo de la posibilidad de un uso descolonial de Marx, sino también de que esa exigencia se plantea con relación a la especificidad de la noción de revolución, vista ésta desde el Sur, por ello la combinación de Marx con Mariátegui y de la R de Revolución con la x de las circunstancias concretas y específicas de cada situación histórica (Rx)" (Gandarilla, 2019, 166).
2. Ya en otro lado hemos defendido la posibilidad de identificar ciertas expresiones del llamado "marxismo latinoamericano" como "tentativas ma(rx)riateguianas" (Gandarilla, 2019), y en otro espacio hemos alertado de las posibilidades cognitivas que se abrieron y se abren a un "marx-fanonismo" (en tanto en ello puede residir la posibilidad de hacer un uso descolonial del legado y el enfoque crítico de Marx) (Gandarilla, 2018), pero ahora podemos dar registro de esa *ars combinatoria*, que en ciertos grupos de los lectores italianos de dos expresiones periféricas del marxismo (la del intelectual sardo Gramsci y la del cosmopolita amauta peruano Mariátegui) ya se habría dado, hace más de dos décadas, fines de los años noventa, una amalgama semejante que hubo de cobrar, con Gianni Toti, la forma estético-imago-teatral del proyecto de VideoPoemOpera "Tupac Amauta", una de cuyas partes la constituía: "Gramsciategui ou les poesimistes". Disponible en https://www.youtube.com/watch?v=wtmWz_XPYcs&feature=emb_logo
3. La entrada en dicho Diccionario (Mariateguismus) fue redactada por Eleonore von Oertzen, ahí se enfatiza "la herejía de Mariátegui (...) porque quería dar vida al socialismo en América Latina como socialismo indoamericano" (HKWM 8/II, 2015 spalten 1742-1747). Es también de reconocerse que en el gigantesco volumen de Bensussan, Gérard y Georges Labica. "*Dictionnare critique du marxisme*" (Paris, Quadrige-PUF, 1999), sí se integre en el léxico la noción de "Mariateguisme", que ocupa las págs. 710-713, y fue redactada por Osvaldo Fernández.
4. Trabajos posteriores pudieran ocuparse de otras tentativas ma(rx)riateguianas en la obra de José María Aricó o Ricardo Melgar Bao, por ejemplo.
5. Se refiere a Gustave Le Bon, sociólogo francés que realizó estudios de psicología social, entre sus obras hay que mencionar: *Les lois psychologiques de l'évolution des peuples* (Leyes psicológicas de la evolución de los pueblos) (1894).
6. Recientemente, entre septiembre y octubre de 2020, con María Haydeé García Bravo, hemos impartido el seminario intensivo virtual "Modernidad, la ficción de las razas y el racismo persistente en las Américas", dentro de la Red CLACSO de Posgrados en Ciencias Sociales, en el que hemos sugerido conjuntamente este tipo de interpretación.

Referencias bibliográficas

Firmin, A. (2013). *Igualdad de las razas humanas. Antropología positiva* (Traducción de Aurora Fibla Madrigal.). La Habana: Editorial de Ciencias Sociales. Publicación original en 1885.

Gandarilla Salgado, J. G. (2018). *Colonialismo neoliberal. Modernidad, devastación y automatismo de mercado.* Buenos Aires: Herramienta. 11-21.

_____. (2019). "Tentativas ma(rx)iateguianas. A propósito de Giller, Diego (Comp.), 7 ensayos sobre socialismo y nación (incursiones mariateguianas)", *Herramienta. Revista de debate y crítica marxista*, Año XXIII, Núm. 62, invierno de 2019, 165-168.

_____. (2020). "Del "colonialismo interno" al "colonialismo global". Una vindicación de su estatuto analítico en la obra de Pablo González Casanova", en Almanza Hernández, Roberto y Victor Hugo Pacheco Chávez (coords.), *Teorizando desde los pequeños lugares*, Santa Marta: Universidad del Magdalena, 2020, 243-296.

García Bravo, M. H. (2014). "Corporalidad trastocada. Los cráneos: cuerpos descarnados para el conocimiento antropológico", en *Interdisciplina, temática Cuerpos*, CEIICH-UNAM, México, Volumen 2, Número 3, mayo-agosto 2014, 219-234.

Hall, S. (2019). *El triángulo funesto. Raza, etnia, nación*. Madrid: Traficantes de sueños.

López Beltrán, C.; García Deister, V. (2013). "Aproximaciones científicas al mestizo mexicano" en *História, Ciências, Saúde Manguinhos*, Rio de Janeiro, v.20, n.2, abr.-jun. 2013, 391-410.

Mariátegui, J. C. (2007). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas: Ayacucho. Publicación original en 1928.

_____. (2018). *Originales e inéditos, 1928*. Manuel Pásara Pásara y Ricardo Melgar Bao (editores). Santiago de Chile: Ariadna editores.

Martí, J. (2005). *Nuestra América*. Caracas: Ayacucho. Publicación original en 1895.

Ortiz, F. (2011). *El engaño de las razas*. La Habana: Fundación Fernando Ortiz. Publicación original en 1946.

Quijano, A. (2014). "Raza, etnia y nación en Mariátegui: cuestiones abiertas" en *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO.

_____. (2007). "Prólogo. José Carlos Mariátegui: Reencuentro y debate" en Mariátegui, 2007, *Siete ensayos sobre la realidad peruana*. IX-CXXIX. Publicación original en 1979.

Vastey, J. L. (2018). *El sistema colonial develado* (Edición y Estudio Preliminar Juan Francisco Martínez Peria. Traducción Laura Léger. Prólogo Marlene Daut). Buenos Aires: Ediciones del CCC (Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini). Publicación original en 1814.

José Guadalupe Gandarilla Salgado (joseg@unam.mx) es Doctor en Filosofía Política, por la UAM-Iztapalapa. Investigador Titular C, Definitivo, del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores Nivel II. Ha sido profesor en las facultades de Economía, Ciencias Políticas y Sociales, y Filosofía y Letras, de la UNAM, y profesor invitado en otras universidades del extranjero. Su obra *Asedios a la totalidad. Poder y política en la modernidad, desde un encare de-colonial* (Barcelona, Anthropos/ CEIICH-UNAM, 2012), obtuvo *Mención Honorífica* en la 8va edición del Premio Libertador al Pensamiento Crítico 2012, y obtuvo el *Premio Frantz Fanon 2015* al trabajo destacado en pensamiento caribeño (*The Frantz Fanon Award for Outstanding Book in Caribbean Thought*) de la Asociación Filosófica del Caribe. Sus más recientes libros son *Modernidad, crisis y crítica* (México, CEIICH-UNAM, 2015), *Colonialismo neoliberal. Modernidad, devastación y automatismo de mercado* (Buenos Aires, Herramienta, 2018) y como coordinador *La crítica en el margen. Hacia una cartografía conceptual para rediscutir la modernidad* (México, Akal, 2016) y *Del monólogo europeo al diálogo inter-filosófico. Ensayos sobre Enrique Dussel y la filosofía de la liberación* (México, CEIICH-UNAM, 2018). Fundó y dirigió *De Raíz Diversa. Revista especializada en Estudios Latinoamericanos* y actualmente dirige *Memoria. Revista de crítica militante*.

Recibido: 13 de setiembre de 2020
Aprobado: 20 de setiembre de 2020

Segundo Montoya Huamaní

La vocación hermenéutico-política de Mariátegui[1]

Resumen: *El artículo busca introducir el problema de la hermenéutica filosófica en las discusiones sobre el marxismo de Mariátegui, a partir de la identificación de cuatro nociones presentes en su obra: 1) interpretación, 2) transformación, 3) método, 4) tradición. También, exploramos los sentidos en el uso de la palabra «interpretación» y deducimos los presupuestos ontológicos y epistemológicos de su vocación hermenéutico-política. Asimismo, abordamos «La undécima tesis de Marx sobre Feuerbach» en relación al papel que cumplen la hermeneia y la praxis a partir de la experiencia teórico-política de un marxismo-latinoamericano descentrado de Europa. Por último, analizamos la «distancia temporal» de los 7 ensayos.*

Palabras clave: *Mariátegui. Marxismo. Interpretación. Transformación. Método. Tradición. Latinoamérica.*

Abstract: *The article seeks to introduce the problem of philosophical hermeneutics in Mariátegui's discussions of Marxism, starting from the identification of four notions present in his work: 1) interpretation, 2) transformation, 3) method, 4) tradition. Also, we explore the senses in the use of the word "interpretation" and deduce the ontological and epistemological presuppositions of its hermeneutical-political vocation. Likewise, we address "Marx's eleventh thesis on Feuerbach" in relation to the role played by hermeneia and praxis from the theoretical-political experience of a Latin American-Marxism de-centered in Europe. Finally, we analyze the «temporal distance» of the 7 Essays.*

Keywords: *Mariátegui. Marxism. Interpretation. Transformation. Method. Tradition. Latin America.*

Introducción

Inútiles son los esfuerzos liquidacionistas[2] del mariateguismo, por parte de un sector intelectual de la derecha postmoderna, cuya patética e incrédula consigna es «adiós a Mariátegui», no hace más que producir un efecto refractario: (re) afirmar su vigencia y, por ende, *defensa del marxismo*. No alcanzan a comprender que Mariátegui se ha convertido en un clásico de la literatura marxista latinoamericana, es decir, una fuente inagotable de consulta, (re)visión y actualización permanente en cada recodo o convulsión de la historia americana. Naturalmente, los clásicos en honor a su condición privilegiada no admiten *adioses*, despedidas fúnebres y plañideras, pues estos nunca «mueren». Los clásicos trascienden espacios y tiempos de corta y larga duración, finalmente habitan *entre-nosotros* a través de la *tradición*, que se renueva en diálogo permanentemente a través de continuas interpretaciones.

Me propongo revisar la obra de Mariátegui con el mismo afán de siempre: sugerir lecturas, desarrollar intuiciones[3] y discutir cuestiones aparentemente resueltas. Nos referimos a la sintomática y singular presencia de la articulación entre su vocación interpretativa y su vocación política sobre la realidad peruana.

Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 3.0 Costa Rica

Hermeneia y praxis

Creemos que Mariátegui puso en marcha un ambicioso y excepcional proyecto de *hermenéutica-política de la facticidad* que confirma, una vez más, que su marxismo es o debe ser un quehacer «hermenéutico situado» (Mazzeo, 2013). Basta decir que cuando se *interpreta*, en efecto, se *interpreta* en y desde un *locus de enunciación* marcado por su ubicación geo-política-histórica y por una tradición de pensamiento crítico, enraizado, vivo, pletórico y abierto. No es lo mismo pensar desde París en Francia, Nueva York en Estados Unidos o Lima en Perú. Son experiencias del lugar, *ethos*, sensibilidades y perspectivas cognitivas distintas y distantes. Por eso, Mariátegui (1994) advierte: «no faltan quienes me suponen un europeizante, ajeno a los hechos y a las cuestiones de mi país. Que mi obra se encargue de justificarme, contra esa barata e interesada conjetura» (12). Ciertamente, no se hizo marxista en su viaje por Europa. No obstante, realizó su mejor aprendizaje de la cultura occidental en Europa. Su obra cumbre, los *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana,* la escribió en el Perú y no podía ser de otro modo. Pues la realidad peruana más que un excepcional y fértil «objeto de estudio» –para cualquier cientista social–, era un permanente desafío que exigía conocerlo de cerca, vivir sus contradicciones y agonías e incluso comprometerse con su transformación. En efecto, «la interpretación mariateguiana es, invariablemente, interpretación-transformación, jamás es una "cosmodicea". José Carlos Mariátegui no deja de honrar la unidad interna de un método que tiene por objeto revolucionar la sociedad» (Mazzeo 2013, 48). Antes de Mariátegui, el irreverente e iconoclasta Gonzales Prada (1894) diagnosticaba al Perú como un «organismo enfermo» en busca de «galenos» justicieros y redentores (154). Tuvo que venir Mariátegui para hacer de la realidad peruana, compleja, heterogénea y patologizada, su laboratorio de *ensayo hermenéutico-político.*

No cabe duda, sus ensayos de interpretación hacen posible la construcción de un nuevo modelo *praxiológico* de lucha política, que engloba distintos modos de articulación entre *hermeneia* y *praxis:* 1) interpretar *para* transformar, 2) interpretar *y* transformar, 3) interpretar *en el* transformar, 4) transformar *en el* interpretar, etc. Incluso podría pensarse –siguiendo a Gadamer a través de Mariátegui– en un «círculo hermenéutico-político» que recorre un proceso permanente de la *interpretación* a la *acción* y de la *acción* a la *interpretación*. De este modo surge un programa *hermenéutico-político* de teorización-operante sobre el mundo, que Lenin (1960) sintetizó con la frase «sin teoría revolucionaria, no puede haber tampoco movimiento revolucionario» (144). Dicho programa marxista en el Perú traduce la reformulación del ideario socio-cultural y del papel del intelectual frente a la vieja sociedad oligárquica en crisis (Weinberg, 1994). Sin olvidar que –para Mariátegui (1967)– el marxismo era su «dogma-brújula» en esta original «aventura hermenéutico-política», que no puede comenzar sin tener la «garantía de no repetir dos veces con la ilusión de avanzar, el mismo recorrido y de no encerrarse, por mala información, en ningún impasse» (105). En tal virtud, la interpretación-marxista-mariateguiana «tiene una necesidad estricta de rumbo y objeto». Dado que interpretar y transformar adecuadamente la realidad es «en gran parte, una cuestión de dirección y de órbita».

Con Mariátegui se gesta una potente *vocación hermenéutico-política* no de «aplicación», sino de «traducción» del marxismo europeo a la realidad latinoamericana (Cortés, 2010). Pues con la «creación heroica» de su obra –lejos de todo calco y copia– logró *naturalizar*, *contextualizar*, *inculturizar* el marxismo *en* América Latina, convirtiéndolo en un marxismo *des-centrado* de Europa. Ciertamente, se propuso interpretar los hechos del mundo socio-cultural peruano en clave marxista o quizá «leerlos» marxistamente como si la realidad peruana fuera un «inmenso libro abierto», marcado por siete problemas cardinales, que luego convertirá en excepcionales *ensayos hermenéuticos*.

Finalmente, puede sospecharse –y justo que así sea– que la interpretación mariateguiana no representa un problema hermenéutico, pues se trata de algo tan obvio que podría calificarse de perogrullada. Sin embargo, como advertía Heidegger (1997), la apelación a lo obvio, en el

ámbito filosófico, es un procedimiento dudoso y desdeñable, ya que la aparente «comprensibilidad no hace más que demostrar una incomprensibilidad» (27-28).

La «interpretación» en los *7 ensayos de interpretación…*

Su inconfundible vocación hermenéutica se introduce explícitamente en el título de su *opus magnum: 7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. La palabra «interpretación» revela un profundo significado de incalculable dimensión cognitivo-valorativa acerca de la realidad, e incluso nos puede orientar en el estudio de los presupuestos ontológicos y epistemológicos marxistas. Mariátegui bien pudo titular su obra de otros modos: *7 ensayos* de «análisis», *7 ensayos* de «investigación», *7 ensayos* de «descripción», *7 ensayos* «críticos», *7 ensayos* de «diagnóstico», *7 ensayos* de «polémica», etc. Pero no lo hizo, probablemente porque todos estos términos, y las operaciones cognitivo-valorativas que las definen, están contenidos en una noción más amplia y compleja de «interpretación». De este modo es plausible pensar que la noción de «interpretación» es aglutinante y sintética, como advierte en los *7 ensayos*: «Mis juicios se nutren de mis ideales, de mis sentimientos, de mis pasiones. […] no soy un crítico imparcial y objetivo» (1994, 12). En efecto, cuando Mariátegui *interpreta un hecho* (económico, social, político o cultural), no solo describe, analiza, juzga, esclarece, demuestra y critica, sino que además toma posición en contra de la *neutralidad valorativa*: «Por mi parte, a su inconfesa parcialidad "civilista" o colonialista enfrento mi explícita parcialidad revolucionaria o socialista. No me atribuyo mesura ni equidad de arbitro: declaro mi pasión y mi beligerancia de opositor» (233).

Cabe advertir que en su obra hay dos sentidos en el uso de la palabra «interpretación»: 1) *interpretación del texto*, también conocida como glosa, exégesis o revisión (1994, 231); 2) *interpretación de la facticidad*, que es, en estricto sentido, la interpretación sin más (16). No obstante, hay una dimensión intertextual (del dato) *inter-media* sin la cual Mariátegui (1979) no pudo haber logrado una adecuada interpretación de la realidad: «Recibo libros, revistas, periódicos de muchas partes no tantos como quisiera. Pero el dato no es sino dato, yo no me fio demasiado del dato. Lo empleo como material. Me esfuerzo por llegar a la interpretación» (156). De estos dos sentidos del término «interpretación» se deduce un «criterio de demarcación» entre lo meramente textual o discursivo y lo ontológicamente real. He aquí su *materialismo* (histórico): «fundamentar en el estudio del hecho económico la historia peruana» (1994, 16), donde lo *real* es anterior a lo *conceptual,* lo *hechos* son anteriores a las *ideas*, la *estructura* es anterior a la *superestructura*, la *economía* es anterior a la *ideología-política*. Pues, para Mariátegui, en el plano *material* y *económico* «se percibe siempre con más claridad que en el político el sentido y el contorno de la política, de sus hombres y de sus hechos» (25). Sin embargo, lo estructural es *determinante* pero también *determinado* por lo superestructural. Esto explica que el orden de los *7 ensayos* (1. Esquema de la evolución económica, 2. El problema del indio, 3. El problema de la tierra, 4. El proceso de instrucción pública, 5. El factor religioso, 6. Regionalismo y centralismo, 7. El proceso de la literatura.) obedezca a una lógica dialéctica de determinación y sobredeterminación (Althusser, 1967).

Ciertamente, Mariátegui (1967) apuesta por un materialismo o realismo ontológico, sin caer en un determinismo pasivo, fatalista y rígido de los ortodoxos catequistas, que le permite «interpretar» la facticidad-histórico-social, en la medida que esta «facticidad» se desenvuelva dialécticamente. En otras palabras, se trata de «interpretar» las formaciones económico-sociales como *determinantes-determinados* para y por los productos culturales, las ideologías y las acciones políticas concretas. Pues, claramente, el Amauta señala que «toda doctrina revolucionaria actúa sobre la realidad por medio de negaciones intransigentes que no es posible comprender sino interpretándolas en su papel dialéctico» (Mariátegui, 1988a, 162). No olvidemos que para él, la «voluntad socialista no se agita en el vacío», se «adhiere sólidamente a la realidad histórica»

(58), no para resignarse estoicamente frente a ella, sino para resistirse y luchar contra ella. Y, apelando a Lenin, dice lo siguiente: «a alguien que le observaba que su esfuerzo iba contra la realidad: "¡tanto peor para la realidad!". El marxismo, donde se ha mostrado revolucionario –vale decir donde ha sido marxismo– no ha obedecido nunca a un determinismo pasivo y rígido» (56). Por último, más allá de la reconocible habilidad de Mariátegui para citar y enjuiciar favorablemente a Nietzsche –en un contexto en el que muchos marxistas (Mehring, Lenin, Trostky, Lunacharsky) lo repudiaban por obvias razones ideológicas y políticas (Schutte, 1992)–, nos preguntamos ¿Qué pensaría Mariátegui sobre el panhermeneutismo de Nietzsche, según el cual resultaría imposible *interpretar-la-realidad,* dado que «no hay hechos, solo interpretaciones»? Es decir, no hay un mundo independiente de nuestra conciencia o al menos no podemos dar cuenta de ello sin el sujeto (sin pensamiento y lenguaje) y su inherente condición interpretativa. Tampoco hay una «realidad en sí» al estilo platónico o kantiano, pues lo que pensamos y decimos de la «realidad» es ya una interpretación. Cabe advertir, también, que la frase, debidamente contextualizada, es una respuesta crítica al positivismo decimonónico. Sobre el relativismo filosófico, el Amauta afirma lo siguiente: «empieza por enseñar que la realidad es una ilusión […]. Niega que existan verdades absolutas; pero se da cuenta de que los hombres tienen que creer en sus verdades relativas como si fueran absolutas» (Mariátegui, 1972, 32). Por otro lado, resulta desconcertante que el «primer marxista de América» (Melis, 1971), cite en la advertencia de su obra cumbre, *7 ensayos*, un aforismo nietzscheano en lugar de referencias a Marx o a Engels. Sin embargo, si comprendemos el ambiente comunista internacional regido por el orden de discurso estalinista, «pienso que el mensaje es claro: pide a sus lectores que los juzguen tanto en términos marxistas como nietzscheanos, no sólo en el 1928 sino cada vez que se lea su texto, incluyendo el mundo de hoy» (Schutte, 1992, 92).

Tradición y hermenéutica

Recordemos que la idea de tradición es nuclear en la hermenéutica filosófica contemporánea. Gadamer (2001) se apoya en la crítica romántica a la ilustración, según la cual: «Lo consagrado por la tradición y el pasado posee una autoridad» que «tiene poder sobre nuestra acción» (348). La corrección de la ilustración, llevada a cabo por el romanticismo, «reconoce que al margen de los fundamentos de la razón, la tradición conserva algún derecho y determina ampliamente nuestras instituciones y comportamientos» (349). Concretamente, «es esto lo que llamamos tradición: el fundamento de su validez» (348). Sin embargo, el error del romanticismo es creer que entre *tradición* y *razón* hay una oposición irreductible. La fe romántica es «en el fondo igual de prejuiciosa e ilustrada». En realidad, la tradición es «un momento de la libertad y la historia» que necesita ser afirmada, asumida, cultivada y conservada. Pues la «tradición es esencialmente conservación, y como tal nunca deja de estar presente en los cambios históricos» (349). Sin embargo, «la conservación representa una conducta tan libre como la transformación e innovación». En suma, nos encontramos siempre inmersos en tradiciones e interpelados por ellas. Por tanto, «la crítica ilustrada a la tradición, al igual que su rehabilitación romántica, quedan muy por detrás de su verdadero ser histórico» (350).

Mariátegui también reflexiona sobre la «tradición» en un breve artículo titulado «Heterodoxia de la tradición». Donde expone, según sus propias palabras, una «tesis revolucionaria de la tradición» (1988a, 161). Define la tradición en relación al ámbito literario, intelectual y político. Su definición se basa en un conjunto de características que emergen gradualmente en función al movimiento de sus reflexiones. Empieza contraponiendo «tradición» y «tradicionalismo» a propósito de un artículo que escribió sobre la poesía de Jorge Manrique, compilado en el libro *El artista y la época* (1988b, 126). A continuación define

la tradición como «patrimonio vivo, móvil, y continuidad histórica» (1888a, 161).

Luego se pregunta ¿si los revolucionarios son iconoclastas, entonces, repudian la tradición? Y responde: hay que interpretar dialécticamente el papel que cumple toda doctrina revolucionaria. Los revolucionarios no son adánicos al creer que inauguran todas las cosas. Marx, Proudhon y Sorel reconocen la tradición intelectual premarxista del cual extrajeron sus diagnósticos, principios y programas (1888a). En efecto, agrega Mariátegui, «la tradición es heterogénea y contradictoria en sus componentes» (163). Por ejemplo, en Francia podemos identificar tres tradiciones: 1) tradición aristocrática y monárquica, 2) tradición burguesa y demo-liberal, 3) tradición socialista obrera. Otro rasgo de la tradición es la «recreación» realizable por hombres revolucionarios. Por tanto, no existe «conflicto real entre el revolucionario y la tradición». Además, «los revolucionarios encarnan la voluntad de la sociedad de no petrificarse en un estadio (capitalista), de no inmovilizarse en una actitud (pasadista)» (164). Por último, advierte Mariátegui, sin los revolucionarios la sociedad no podría renovarse incesantemente.

Entre Mariátegui y Gadamer, en relación a la noción de tradición, encuentro algunas significativas aproximaciones: 1) la crítica de Mariátegui (1972) a la razón ilustrada como fundamento de su validez: «La razón ha extirpado del alma de la civilización burguesa los residuos de sus antiguos mitos […] La propia razón se ha encargado de demostrar a los hombres que ella nos les basta» (23); 2) la adhesión política a la «edad romántica» en oposición a la «edad racionalista» ilustrada y cartesiana: «La fórmula filosófica de una edad racionalista tenía que ser: "pienso, luego existo". Pero a esta edad romántica, revolucionaria y quijotesca, no le sirve ya la misma fórmula. La vida, más que pensamiento, quiere ser hoy acción, esto es combate» (21); 3) la oposición a la idea estática y momificada de la tradición, pues para ambos se trata de un *depositum* que se «conserva» y «recrea» dialécticamente a través de continuas interpretaciones.

Pero de lo que se trata es de *transformar…*

Analizamos brevemente la relación entre *hermeneia* y *praxis,* en el marxismo de Mariátegui, a propósito del popular *dictum* de Marx (1975) conocida como la undécima tesis sobre Feuerbach: «Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo» (57). Las *Tesis sobre Feuerbach* fueron escritas en septiembre de 1845 en Bruselas. Recordemos, también, que Engels modificó el texto de Marx, en su publicación de 1888, introduciendo la conjunción adversativa «pero», con el afán de contraponer la interpretación a la trasformación (Camino, 1993). Lo cual significa que Marx no niega la necesidad de *interpretar* el mundo para *transformarlo* sino que advierte de los peligros, y critica el quedarse atrapados en el nivel de la *interpretación* concebida a la manera de los ideólogos neohegelianos. Por otra parte, habría que recordar también las tesis dos y tres donde Marx (1975) pone de relieve la dimensión política de la *praxis*: «es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad», pues ciertamente «la coincidencia de la modificación de las circunstancias y de la actividad humana solo puede concebirse y entenderse racionalmente como práctica revolucionaria» (55).

Para Mariátegui (1967), «Marx no tenía por qué crear más que un método de interpretación histórica de la sociedad actual», porque el materialismo histórico no es una filosofía de la historia que trace un desarrollo teleológico e inexorable para la humanidad. Lo cierto, señala Mariátegui, es que «la crítica marxista estudia concretamente la sociedad capitalista» (36). Por tanto, «mientras el capitalismo no haya tramontado definitivamente, el canon de Marx sigue siendo válido» e incluso «está vivo en la lucha que por la realización del socialismo libran, en el mundo, innumerables muchedumbres, animadas por su doctrina» (37). Por otro parte, con Mariátegui se desarrolla una opción de lectura *con* Marx y *más allá* de Marx a partir de la experiencia latinoamericana. Pues «lo habitual era subsumir esa realidad en el marco de las

categorías generales de un marxismo eurocéntrico en las que se borraba lo especifico de las realidades nacionales» (Sánchez, 1992, 66). No obstante, el «último Marx» de la «cuestión rusa» (1868-1877) se distancia de la visión unilineal, desarrollista y eurocéntrica de la historia universal (Dussel, 1990). Ciertamente, el desarrollo de una «hermenéutica situada» y, por ende, descentrada del marxismo europeo exigía una «apertura epistemológica crítica» y la redefinición del andamiaje categorial marxista (Montoya, 2018). Finalmente, hoy la cambiante realidad peruana y latinoamericana, sus problemas, entuertos y complejidades nos interpelan a la espera de nuevos *ensayos hermenéutico-políticos.*

«Distancia temporal» de los *7 ensayos*

Otro problema de orden hermenéutico que suscitan los *7 ensayos,* más allá de la *vocación hermenéutico-política*, es la «distancia temporal» (Gadamer, 2001). En efecto, noventa años nos separan y, al mismo tiempo, nos acercan a los *7 ensayos* de Mariátegui, publicados por primera vez en noviembre de 1928. Pero, por extraño y paradójico que suene, ¿cómo puede un sujeto acercarse a un objeto que se aleja en el tiempo y está fuera de su espacio?, ¿cómo comprender un texto desde un contexto ajeno y diferente?, ¿la distancia en el tiempo garantiza una «mejor comprensión»? Estos problemas son quizá algunos de los más relevantes e intrincados para la hermenéutica filosófica contemporánea. Afortunadamente tuvo respuestas en la obra Gadamer. Su obra nos ofrece un aparato conceptual pertinente al momento de estudiar la relación entre *texto, tradición* e *interpretación,* como parte de un «eterno movimiento circular de comprensión», cuya tarea es ampliar la unidad del sentido u horizonte de una obra.

Naturalmente, si trazamos una línea imaginaria desde que aparecen los *7 ensayos* en 1928 a la fecha 2020, podemos notar la cantidad innumerable de reediciones, traducciones, libros, antologías, tesis, ensayos, artículos, prólogos y reseñas sobre los *7 ensayos*. Por ejemplo en 1991 el *Anuario mariateguiano* publica los resultados de la consulta a los intelectuales, investigadores y artistas sobre los libros más leídos en el Perú, realizada por la revista *Cuanto.* El autor y obra más leída fue Mariátegui y los *7 ensayos* que para ese entonces registraba 56 ediciones, sin considerar las ediciones piratas, 3 millones de números impresos, traducidos al ruso, francés (2 ediciones), inglés (3 ediciones), italiano, portugués, húngaro, alemán, chino y japonés; además, circulaban medio millar de libros sobre los *7 ensayos*. Hoy, el número va en aumento, cuenta con más de 80 ediciones en veinte países y once idiomas. Por consiguiente, reconocemos que la línea imaginaria está atravesada por innumerables lecturas y relecturas que crean escenarios de conflicto, tensión y disputa hermenéutica e ideológica a lo largo de estos 90 años. Produciendo lo que denominamos, en una reciente publicación, *Conflictos de interpretación en torno al marxismo de Mariátegui*. A propósito de un libro de Paul Ricoeur: *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de Hermenéutica* (2003), donde nos advierte que «toda lectura de un texto […] se hace siempre dentro de una comunidad, de una tradición o de una corriente de pensamiento viva, que desarrolla presupuestos y exigencias» (9). Lo cual significa que ninguna interpretación digna de consideración puede forjarse sin tomar en cuenta los modos de comprensión disponibles en un contexto determinado. Incluso para Mariátegui (1988a) no hay interpretaciones adánicas, que descansen en la ilusión de inaugurar todas las cosas, sino el *diálogo permanente* con una *tradición* viva, móvil, heterogénea y contradictoria en sus componentes. En consecuencia, los «conflictos de interpretación» que surgen inevitablemente de la «distancia temporal» de los *7 ensayos* son vistos como posibilidad positiva y productiva del comprender pues forman parte del «círculo hermenéutico» que va constantemente del «todo a la parte y de la parte al todo». Lo cierto es que estamos en mejores condiciones y poseemos más elementos de juicos o prejuicios[4] para valorar los *7 ensayos*, pero no es correcto hablar de una «mejor comprensión». Como diría Gadamer (2001): «Bastaría decir que, cuando se comprende, se comprende de un modo diferente» (367).

Notas

1. Una versión más corta de este artículo fue publicada en Pacheco Chávez, V. H. *et al*. (2020). *El ejercicio del pensar: presencia de José Carlos Mariátegui*. Buenos Aires: CLACSO.
2. Término usado por Mariátegui para referirse al impugnador del marxismo, Henri de Man.
3. Dussel recomienda desarrollar las intuiciones de Mariátegui. Véase «El marxismo de José Carlos Mariátegui como filosofía de la revolución». En Anuario mariateguiano, Lima: Editora Amauta, Vol. 6, N°6, 1994.
4. Recordemos que Gadamer rehabilita el concepto negativo de «prejuicio» propuesta por la Ilustración en un sentido positivo y productivo. Véase (2001, 337-353).

Referencias bibliográficas

Althusser, L. (1969). *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI.

Anónimo (1991). «Mariátegui: El autor más leído en el Perú». Encuesta realizada por la revista *CUANTO*, Año 3, N°32. En *Anuario mariateguiano*, Lima: Editora Amauta, Vol. III, N°3.

Camino, F. (1993). «La undécima tesis de Marx sobre Feuerbach». En *Arete*, Vol. V., N°1-2.

Cortés, M. (2010). «La traducción como búsqueda de un marxismo latinoamericano: la trayectoria intelectual de José Aricó». En *A contra corriente*, Vol. 7, N°3, Spring, 145-167.

Dussel, E. (1990). *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*. México: IZTAPALAPA, Siglo XXI.

_____. (1994). «El marxismo de Mariátegui como "Filosofía de la Revolución"». En *Anuario mariateguiano*, Lima: Editora Amauta, Vol. VI, N°6.

Gadamer, H. G. (2001). *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme, Tomo I.

Gonzales Prada, M. (1984). *Pájinas libres*. Paris: Tipografía de Paul Dupont, 1era ed.

Heidegger, M. (1997). *Ser y Tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

Lenin,V. I. (1960).*Obras escogidas*. Moscú: Ediciones en Lenguas Extranjeras, Tomo 1.

López Soria, J. I. (2007). *Adiós a Mariátegui. Pensar el Perú en perspectiva posmoderna*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.

Mariátegui, José Carlos (1967). *Defensa del marxismo*. Lima: Editora Amauta.

_____. (1972). *Alma matinal*. Lima: Editora Amauta.

_____. (1979). *La novela y la vida*. Lima: Editora Amauta.

_____. (1988a). *Peruanicemos al Perú*. Lima: Editora Amauta.

_____. (1988b). *El artista y la época*. Lima: Editora Amauta.

_____. (1994). *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Editora Amauta.

Marx, K. (1975). «Tesis sobre Feuerbach». En *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* (apéndice). Moscú: Editorial Progreso.

Mazzeo, M. (2013). *El socialismo enraizado*. Lima: Fondo de Cultura Económica.

Montoya, S. (2018). *Conflictos de interpretación en torno al marxismo de Mariátegui*. Lima: Heraldos Editores.

Ricoeur, P. (2003). *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Sánchez Vásquez, A. (1992). «El marxismo latinoamericano de Mariátegui. Grandeza y Originalidad de un Marxista Latinoamericano». En *Anuario mariateguiano*, Lima: Editora Amauta, Vol. IV, N°4.

Schutte, O. (1992). «Nietzsche, Mariátegui y el socialismo: ¿Un caso de "Marxismo Nietzscheano" en el Perú?». En *Anuario mariateguiano*, Lima: Editora Amauta Vol. IV, N°4.

Weinberg L. (1994). «Los 7 ensayos y el ensayo». En *Anuario mariateguiano*, Lima: Editora Amauta, Vol. 6, N°6.

Segundo Montoya Huamaní (segundo.montoya@unmsm.edu.pe). Autor del libro *Conflictos de interpretación en torno al marxismo de Mariátegui* (2018). Es miembro de la Sociedad Peruana de Filosofía y del Comité Consultivo de la Cátedra José Carlos Mariátegui.

Recibido: 13 de setiembre de 2020
Aprobado: 20 de setiembre de 2020

Claudio Berríos Cavieres

Pensar la crisis/pensar la nación. Acercamiento a las problemáticas políticas de Mariátegui

Resumen: *Este trabajo aborda las problemáticas de nación, modernidad y tradición en el pensamiento de José Carlos Mariátegui. El periodo de crisis política y cultural que se vivía por esos años le permitió configurar propuestas novedosas en torno al abordaje de la historia peruana y su relación estrecha con un proyecto nacional integrador y pleno.*

Palabras claves: *Mariátegui. Modernidad. Tradición-nación.*

Abstract: *This work addresses the problems of nation, modernity and tradition in the thought of José Carlos Mariátegui. The period of political and cultural crisis in those years allowed him to configure new proposals around the approach to Peruvian history and its close relationship with a comprehensive and comprehensive national project.*

Keywords: *Mariátegui, Modernity, Tradition, nation.*

"El problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva, no es un problema teórico, sino un problema práctico. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento."
Karl Marx. *Tesis sobre Feuerbach,* [1845], 2014, 59

En 1987 Aníbal Quijano señalaba que la obra de José Carlos Mariátegui posee "una enorme aptitud para admitir lecturas nuevas, todo el tiempo, cada vez que hay un recodo importante en la historia de América Latina y del pensamiento de América Latina." (106-107). Y es que pensar en la figura de Mariátegui –específicamente entre los años 1923 a 1930– es recorrer un pensamiento que se estructura desde los márgenes de crisis y tensión, y que insoslayablemente debemos ponerlo a discutir con nuestras propias crisis actuales. Las nuevas avanzadas del neofascismo en América Latina, junto a un capitalismo en crisis que se niega a reestructurase a favor de la vida del planeta, nos enfrenta a cuestiones políticas donde figuras como la de Mariátegui nos interpela en busca de nuevas miradas.

La vida del Amauta, entre su vuelta de Europa y su muerte, se entronca en un periplo de crisis política y económica que subyace en un movimiento, tanto nacional como internacional. A nivel mundial, el espíritu burgués en torno al "progreso indefinido", y los ideales propios del liberalismo, habían sido colapsados por la Primera Guerra Mundial. En el aspecto nacional, el Oncenio de Leguía se encontraba en medio de una fuerte crisis en torno a la identidad nacional y a los valores tradicionales forjados por una herencia colonial primero, y civilista después. En este contexto, Mariátegui intentaría encontrar las potencialidades para configurar un espacio de lucha cultural y política. Los conceptos de nación, modernidad y tradición jugarán en el Amauta un diálogo de tensión constante con su

Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 3.0 Costa Rica

idea de marxismo e indigenismo. Su proyecto no fue sino el de hacer frente a estas dos crisis simultáneas, intentando responder con propuestas nuevas y revolucionarias.

Para Mariátegui fue necesario replantearse las formas de entender los procesos históricos y sociales del Perú y América Latina, para poder efectuar una verdadera transformación socialista en la región, como señaló nuestro autor, "sin calco ni copia". Es por esto, que deseamos reflexionar en torno a algunos tópicos en los cuales Mariátegui trabajó como parte de dicho proyecto político, como son los conceptos de nación, tradición y modernidad. Estos tres elementos pueden ser considerados una triada fundamental en el pensamiento del Amauta, pues en ellos se recorren las vertientes de nuevos elementos a discutir y problematizar, ayudado por un método marxista distinto a lo que posteriormente sería la ortodoxia propuesta por la III Internacional.

I

El problema de nación fue para Mariátegui el problema fundamental para configurar vías desde donde posicionarse para nuevos proyectos políticos. La idea tradicional de nación peruana se constituía por una doble lectura, la cual mezclaba los valores liberales decimonónicos con una profunda raíz colonial. La historia nacional peruana, como tantas de la región, partían desde la herencia colonial. Todo lo anterior a la Conquista portaba el rótulo de lo pre-nacional. A su vez, este tipo de relato fue construido bajo el dominio específico de un sujeto político-social histórico: el hombre criollo, descendiente del poder colonial. En dicha idea, el resto del tejido social –mujeres, mestizos y sobretodo indígenas– se encontraban fuera de esta construcción de relato.

A partir de 1924 los escritos de Mariátegui tomarán el foco central en la cuestión nacional. En la sección *Peruanicemos al Perú* de la revista *Mundial*, el Amauta desplegará una serie de ideas que se enfocarán en el problema de lo nacional y de las comunidades indígenas. En uno de los primeros artículos, titulado *Pasadismo y Futurismo*, Mariátegui establecerá la tesis de que la historia y la sociedad peruana se encontraban enquistadas en una visión "pasadista" enmarcada en el virreinato. La literatura y los trabajos historiográficos se habían encargado de dar valor a los sentimientos aristocráticos y nobiliarios de este periodo. Esta era una crítica directa a la cultura civilista, ya que en ella se encontraba una visión enfocada en un pasado que enaltecía el espíritu colonial:

> El pasadismo que tanto ha oprimido y deprimido el corazón de los peruanos es, por otra parte, un pasadismo de mala ley. El período de nuestra historia que más nos ha atraído no ha sido nunca el período incaico. Esa edad es demasiado autóctona, demasiado nacional, demasiado indígena para emocionar a los lánguidos criollos de la República. Estos criollos no se sienten, no se han podido sentir, herederos y descendientes de lo incásico. […] El virreinato, en cambio, está más próximo a nosotros. El amor al virreinato le parece a nuestra gente un sentimiento distinguido, aristocrático, elegante. (Mariátegui, 1972a, 21)

La historia peruana es para Mariátegui una historia criolla, que pone como punto de partida a la Colonia, desconociendo el elemento incaico como constitutivo de lo nacional. "Lo característico del Perú –dirá Zavaleta Mercado (2018)– eran los indios, la presencia abrumadora de indios, el hecho de ser un país indio que no quería ser indio." (103). Es a esto lo que el Amauta se refería al pasado "demasiado nacional" que posee el periodo incaico. Mariátegui ve en la historiografía pasadista el elemento de la nostalgia, que hace de ella una historiografía que se niega a pensar un presente y un futuro de la sociedad. Es por esto que el autor apelará a la aparición de nuevas corrientes científicas, como también artísticas y culturales, las cuales estarían encargadas de romper y disputar el pasado a la cultura oligárquica. Estas nuevas corrientes constituían para Mariátegui los instrumentos modernos, en cuyos cauces la humanidad iría interpretando su pasado, acoplándolo a un nuevo porvenir: "El hombre moderno no es sólo el que más ha avanzado en la reconstrucción de lo que fue, sino también el que más ha avanzado en la previsión de lo que será" (Mariátegui, 1972a, 23).

Por medio de esto, como señala Osvaldo Fernández (2010), "[Mariátegui] le quitaba a la ideología dominante el patrimonio del pasado." (53). Está disputando un espacio donde comienza a ver sus limitaciones, pero también sus potencialidades.

En su texto *Lo nacional y lo exótico*. (Noviembre de 1924), al igual que en el anterior, Mariátegui vuelve sobre la crítica a la visión tradicionalista y conservadora proveniente de la cultura criolla. El alegato está dirigido a quienes, denunciando el peligro por la aceptación de ideologías foráneas, conferían un espacio de tensión entre lo que constituía lo nacional –y por ende criollo– con un exterior ajeno y distante. Mariátegui promulga una crítica a dichas visiones, pues en ellas "los adversarios de la ideología exótica solo rechazaban las importaciones contrarias al interés conservador. […] Se trata, pues, de una simple actitud reaccionaria, disfrazada de nacionalismo" (1972a, 25). Mariátegui intenta romper esta lógica dual entre lo nacional y lo extranjero, la cual ha permeado una discusión que parece bizantina y vacía. Reconoce, pues, en la creación de la nación una dialéctica permanente entre lo externo e interno:

> La realidad nacional está menos desconectada, es menos independiente de Europa de lo que suponen nuestros nacionalistas. El Perú contemporáneo se mueve dentro de la órbita de la civilización occidental. La mistificada realidad nacional no es sino un segmento, una parcela de la vasta realidad mundial. Todo lo que el Perú contemporáneo estima lo ha recibido de esa civilización que no sé si los nacionalistas a ultranza calificarán también de exótica. ¿Existe hoy una ciencia, una filosofía, una democracia, un arte, existen máquinas, instituciones, leyes, genuina y característicamente peruanos? ¿El idioma que hablamos y que escribimos, el idioma siquiera, es acaso un producto de la gente peruana? (Mariátegui, 1972a, 25-26)

Mariátegui desecha la idea de nación peruana bajo la visión criolla, puesto que en ella se articulaba una historia cerrada y autónoma. En cambio, entiende que las historias nacionales, como historias locales, se mueven en conjunto a los acontecimientos externos. No de una manera determinista, sino dialéctica. A su vez, se hace implícita la idea de nación como un concepto en constante proceso de formación. La idea de peruanidad estática era reemplazada por una imagen viva y móvil. Una nación que se ha ido construyendo por todo un cúmulo de experiencias históricas y procesos económicos y sociales –externos e internos– que han modelado una forma de "ser peruano". En esta formación, la nación peruana había creado un relato donde las comunidades indígenas eran excluidas:

> El Perú es todavía una nacionalidad en formación. Lo están construyendo sobre los inertes estratos indígenas, los aluviones de la civilización occidental. La conquista española aniquiló la cultura incaica. Destruyó el Perú autóctono. Frustró la única peruanidad que ha existido. Los españoles extirparon del suelo y de la raza todos los elementos vivos de la cultura indígena. Reemplazaron la religión incásica con la religión católica romana. De la cultura incásica no dejaron sino vestigios muertos. (Mariátegui, 1972a, 26)

En este texto Mariátegui establece la dimensión indígena desde un espacio inerte, y por lo tanto, muerto, en cuyos vestigios están presentes la construcción de una nación occidentalizada por el español. Por esos días, Mariátegui aún no establecía el problema del indio como el problema central del Perú actual. Sin embargo, "por ahora –dirá Osvaldo Fernández (2010)– sólo se propone desmitificar la pretendida unidad nacional a que se aferraba la cultura oligárquica, preparando el terreno para su propia posición, que incorpora al socialismo, como soporte de una nueva peruanidad" (55). Solamente agregaremos que esta división errada entre lo exótico y lo nacional no sólo será propia de la cultura criolla. Como veremos, Mariátegui también pondrá el acento en algunos indigenismos que rechazaban el espacio de lo "exterior", de lo "europeo", en contraposición a las culturas autóctonas.

El 9 de diciembre de 1924 Mariátegui publicará un artículo cuyo título será *El problema primario del Perú*. Tras la conmemoración a la figura de Clorinda Matto de Turner y la celebración del Cuarto Congreso de la Raza Indígena,

Mariátegui se propuso exponer lo que para él constituía el problema primario del Perú. Señaló que la realidad del pensamiento criollo era la anulación y rechazo a los problemas verdaderos que atañen al mayor número de la población nacional, argumentando: "Y el problema de los indios es el problema de cuatro millones de peruanos. Es el problema de las tres cuartas partes de la población del Perú. Es el problema de la mayoría" (Mariátegui, 1972a, 30). Frente a esta problemática, Mariátegui interpela a quienes debieron darle solución a la cuestión indígena: la República peruana. La Colonia –siendo una sociedad extranjera y Medioevo– no tenía como prioridad el respeto y libertad de las comunidades indígenas; la República en cambio, en su condición de estructura peruana y liberal, tenía como obligación velar por ellas. Esta construcción de nación, es para Mariátegui la creación de una nación trunca. Gran parte de la sociedad peruana –es decir indígena– no encontraba cabida dentro del proceso nacional. En este sentido, ya no era posible pensar en la realización de un proceso verdaderamente integrador por parte de la República liberal:

> Pero, aplazando, la solución del problema indígena, la República ha aplazado la realización de sus sueños de progreso. Una política realmente nacional no puede prescindir del indio, no puede ignorar al indio. El indio es el cimiento de nuestra nacionalidad en formación. La opresión enemista al indio con la civilidad. Lo anula, prácticamente, como elemento de progreso. Los que empobrecen y deprimen al indio, empobrecen y deprimen a la nación. […] Cuando se habla de la peruanidad, habría que empezar por investigar si esta peruanidad comprende al indio. Sin el indio no hay peruanidad posible. Esta verdad debería ser válida, sobre todo, para las personas de ideología meramente burguesa, demoliberal y nacionalista. (Mariátegui, 1972a, 32)

La peruanidad se ha construido y fortalecido excluyendo a las comunidades de la sierra. Por lo tanto, Mariátegui se pregunta hasta qué punto se puede seguir creyendo en una nación que ha forjado una historia donde la mayoría de la población, dentro de esa misma nación, se siente excluida. Es por esto que señalará que "la solución del problema del indio tiene que ser una solución social. Sus realizadores deben ser los propios indios" (1972a, 33). Para que sea efectiva una peruanidad plena, la nación debe constituirse inevitablemente con las comunidades indígenas. Mariátegui ve en los congresos indígenas aquel fermento de unidad que podría hacer posible una voluntad colectiva, pues "los mismos cuatro millones de hombres, mientras no son sino una masa inorgánica, una muchedumbre dispersa, son incapaces de decidir su rumbo histórico" (1972a, 33). De igual manera, el contacto en estos congresos condiciona el encuentro de las comunidades con las vanguardias literarias y políticas, generando aquella unidad de sentimiento y acción indígena/indigenista: "El indio, en el congreso, se ha comunicado además, con los hombres de vanguardia de la capital. […] En indio reconoce en ellos, su propia emoción" (1972a. 33-34). Como bien señala Aricó (2018), se encuentra presente en Mariátegui una forma no aristocrática de pensar el vínculo entre intelectuales y masas, "no ya como términos de una abstracta alianza de clases, sino como elemento de decisiva importancia en la organización del movimiento de masas y en la formación de un bloque ideológico revolucionario" (284).

Si bien estas instancias son aún embrionarias, Mariátegui reconoce en ellas un espacio de disputa a la idea de nación, pues se estaría creando un sentido de unidad ajeno y distante al Perú criollo y civilista. Por ahora, podemos señalar que el problema de nación en Mariátegui se vincula a esta idea de reconocer una nación actual fragmentaria y criticar un nacionalismo estático y reaccionario. Bajo estos aspectos, ningún proyecto integrador podría ser factible. La tarea necesaria, entonces, sería la de construir una realidad nacional que contuviera a los múltiples sectores del tejido social. Mariátegui piensa en el "problema primario", considerando espacios sociales mucho más amplios. Como bien lo señala Oscar Terán (2018):

> Puesto que no se trataba de responder a la pregunta de cómo obtener la autodeterminación de comunidades con una larga tradición cultural que supervivían en el seno de estados multinacionales, ni tampoco de brindar

> alternativas de liberación nacional respecto de una opresión colonial mayoritariamente cancelada en el siglo XIX; sino de responder a la posibilidad de constitución de estructuras nacionales sobre la base de realidades heterogéneas y muchas veces centrífugas más por la escasa densidad sociocultural de la realidad latinoamericana que por el excedente de tradiciones nacionales coexistentes en un mismo Estado. (122)

Esto hará posicionar a Mariátegui dentro de las corrientes indigenistas que están naciendo en aquellos años. Sin embargo, el indigenismo propuesto por Mariátegui se aleja considerablemente de los planteamientos más influyentes de esta corriente. Por un lado, critica todas aquellas versiones del indigenismo que poseen una postura filantrópica y humanitaria hacia la defensa indígena. Si bien valora el trabajo realizado en su tiempo por la *Asociación Pro-Indígena*[1], entiende que su labor quedó simplemente en exponer a una sociedad insensible ante la explotación indígena:

> El problema del indio, que es el problema del Perú, no puede encontrar su solución en una fórmula, abstractamente humanitaria. No puede ser la consecuencia de un movimiento filantrópico. Los patronatos de caciques y de rábulas son una befa. Las ligas del tipo de la extinguida Asociación Pro-Indígena son una voz que clama en el desierto. La Asociación Pro-Indígena no llegó siquiera a convertirse en un movimiento. Su acción se redujo, gradualmente, a la acción generosa, abnegada, nobilísima, personal, de Pedro S. Zulen. Como experimento, el de la Asociación Pro-Indígena fue un experimento negativo. Sirvió para contrarrestar, para medir, la insensibilidad moral de una generación y de una época. (Mariátegui, 1972a, 32-33)

De igual manera, Mariátegui no encuentra la solución definitiva al problema de las comunidades indígenas en aquellos que defienden la imagen de "raza pura" y "civilización superior" en el indio. Ve en ellos un repudio a la civilización occidental, a la modernidad y a la modernización. Haciendo una crítica a esta visión, Mariátegui señaló lo siguiente en el prólogo a un texto de Valcárcel, publicado en *Mundial* en 1925:

> […] Valcárcel quiere que repudiemos la corrompida, la decadente civilización occidental. […] Ni la civilización occidental está tan agotada y putrefacta como Valcárcel supone ni una vez adquirida su experiencia, su técnica y sus ideas, el Perú puede renunciar místicamente a tan válidos y preciosos instrumentos de la potencia humana, para volver, con áspera intransigencia, a sus antiguos mitos agrarios. La Conquista, mala y todo, ha sido un hecho histórico. La República, tal como existe, es otro hecho histórico. Contra los hechos históricos poco o nada pueden las especulaciones abstractas de la inteligencia ni las concepciones puras del espíritu. La historia del Perú no es sino una parcela de la historia humana. En cuatro siglos se ha formado una realidad nueva. La han creado los aluviones de Occidente. Es una realidad débil. Pero es, de todos modos, una realidad. Sería excesivamente romántico decidirse hoy a ignorarla. (1972a, 65-66)

Esta respuesta frente a dos visiones marcadas del movimiento indigenista, pone a Mariátegui en otro nivel de discusión. Mientras los indigenismos proteccionistas y humanitarios intentaban que los indígenas y las indígenas fueran reconocido/as como ciudadano/as plenos/as, desconocían los factores económicos y sociales que profundizaban esta desigualdad; por otro lado, aquellos que veían en las comunidades indígenas la fuerza racial y cultural absoluta para una revolución, negando cualquier aporte de la cultura occidental, dejaban de lado a los otros sujetos sociales del Perú. Estas dos visiones terminaban volviendo a los causes de una nación constantemente fragmentada. Dos caras de una misma moneda.

Para Mariátegui, como ya hemos mencionado, negar el valor a la cultura occidental, es también negar sus adelantos técnicos. Despojarnos de ellos significaría un retroceso gigante. Con todo lo malo que pudo establecer la modernidad por medio de la conquista de América, no se puede desconocer su lugar como hecho histórico,

como realidad objetiva. Para nuestro autor, la cultura occidental posee claroscuros: el capitalismo, explotación y violencia que ha desarrollado por un lado; la técnica e ideas emancipadoras modernas por el otro. Que el capitalismo y la modernidad entraran a la historia en un periodo determinado, no quiere decir que conceptualmente sean lo mismo.

Esto lleva a preguntarnos acerca de la visión particular que Mariátegui tenía sobre la ciencia y técnica occidental, junto con la idea misma de modernidad. Es indudable que nuestro autor reconoce en la técnica occidental una instancia creadora de la humanidad. En el prefacio de los *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* señala que "no hay salvación para Indo-América sin la ciencia y el pensamiento europeos u occidentales" (Mariátegui, 2010, 7). A simple vista, esto puede llevar a pensar que Mariátegui depositaba su ideario bajo la impronta tradicional de progreso indefinido que la ciencia y el pensamiento positivista habían marcado. Sin embargo, en su libro póstumo, *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*, el cual reúne artículos publicados en *Mundial* y *Variedades* entre los años 1925 y 1929, se aprecia a un Mariátegui que posiciona a las ideas de ciencia, progreso y modernidad, dentro de un espacio conceptual que juega dialécticamente con otros elementos, como lo es el de mito. Lo que nuestro autor critica no es la razón, sino más bien, la idea racionalista que surgió de ella: "El racionalismo no ha servido sino para desacreditar a la razón" (1972b, 23). El racionalismo ha querido forjar una idea mítica: la idea del progreso indefinido. Para Mariátegui, la Gran Guerra había demostrado el colapso de aquel mito. El desarrollo de la técnica y la ciencia no significaba necesariamente un desarrollo de la vida, de la filosofía de la humanidad. El Amauta declaraba la existencia de una instancia material y metafísica de la vida, las cuales no era necesario observar de manera contrapuesta y distante. "El mito mueve al hombre en la historia" dirá Mariátegui. Pero la ciencia y la técnica son irreductibles como realidad histórica.

Santiago Castro-Gómez, en su texto *El tonto y los canallas. Notas para un republicanismo transmoderno* (2019), dedica una parte a la idea de modernidad en Mariátegui. El pensador colombiano destaca las diferencias existentes entre las promesas emancipadoras de la modernidad presentes en la Revolución francesa con la apropiación que el capitalismo hizo de ellas, y que Mariátegui logró develar y proponer en su proyecto político[2]. La crítica que muchas veces recibió el Amauta por su "eurocentrismo", puede entenderse a raíz de la utilidad que el peruano percibía en los elementos propios de la modernidad. Castro-Gómez también nos recuerda a autores como Aníbal Quijano y Bolívar Echeverría, quienes han puesto el acento en esta diferenciación sustancial entre el proyecto ético-político que se desarrolló en torno a la modernidad y las condiciones de desigualdad y hostilidad establecidas por el capitalismo. Por medio de esta diferencia sustancial, Mariátegui desarrolla un marxismo que ve en las promesas emancipadoras de la modernidad un anclaje sustancial para reconfigurar el proyecto nacional peruano. En este sentido, Mariátegui integra en su propuesta teórica, los rasgos emancipadores de la modernidad, que son puestos en juego dentro de un nuevo proyecto de nación que integra a las comunidades indígenas. Cree posible sostener dialécticamente estos dos momentos de la realidad. Esta nueva idea de nación, por ende, no sería exclusivamente una nación liberal, pues le quita el espacio central al individuo, para colocarla en la comunidad. Como bien nos recuerda René Zavaleta (2018), "la construcción de la nación es una tarea burguesa y no una tarea proletaria" (105). Sin embargo, Mariátegui se apropia de esta tarea desde una perspectiva totalizadora, de nación integral y plena.

II

Esta nueva forma de entender la relación entre comunidades indígenas y modernidad, como una dialéctica que desarrolla la formación de la nación peruana, muestra por una parte, el alejamiento que Mariátegui tenía con el marxismo mecanicista, el cual consideraba el avance del capitalismo industrial como una etapa necesaria para el salto al comunismo. Menos aún pensaba en el marxismo como una filosofía de la historia.

Siguiendo con la sección *Peruanicemos al Perú*, entre julio y agosto de 1925, Mariátegui escribirá tres ensayos[3] seguidos enfocados en la creación de un plan de estudios de la realidad nacional. Para ser efectiva esta forma de comprender la realidad, el Amauta entiende que los estudios sociales y económicos en el Perú deben ser gestados desde un enfoque generacional. Esto quiere decir, un trabajo en conjunto que sea capaz de abordar una historia fragmentada, para configurarla en una historia integral: "El estudio de los problemas peruanos exige colaboración y exige, por ende, disciplina. De otra suerte, tendremos interesantes y variados retazos de la realidad nacional; pero no tendremos un cuadro de la realidad entera" (Mariátegui, 1972a, 55). ¿No es acaso, la forma de trabajo y construcción que Mariátegui orientará un año después en la revista *Amauta*? Apelando a este estudio cooperativo y generacional de la realidad peruana, nuestro autor propone un plan de estudio dividido en secciones, teniendo como pilar tres ejes: la economía peruana, la sociología peruana y la educación. Con respecto a la economía peruana, señala:

> Entre los problemas de la Economía Peruana, hacia cuyo estudio se encuentra más obligada la nueva generación, se destaca el problema agrario. La propiedad de la tierra es la raíz de toda organización social, política y económica. En el Perú, en particular, esta cuestión domina todas las otras cuestiones de la economía nacional. El problema del indio es, en último análisis, el problema de la tierra. Sin embargo, la documentación, la bibliografía de este tema no pueden hasta hoy ser más exiguas. (1972a, 56)

El espacio de la economía peruana será para Mariátegui uno de los ejes más importantes de esta propuesta de estudio. La relevancia del problema agrario –el "problema del indio" y el "problema de la tierra" como será estudiado en los *7 ensayos*...– se configuran como raíz de la historia económica nacional. Criticando una inexistente tradición en los estudios sobre economía en el Perú, Mariátegui señala que los estudios históricos tradicionales se han quedado en una historia romántica y novelesca. Incluso en el caso del positivismo, el Perú "adoptó del positivismo lo más endeble y gaseoso –la ideología–; no lo más sólido –el método–" (1972a, 58). En este sentido, Mariátegui observa que se tomó lo superficial y retórico del positivismo, más no su componente instrumental. En cambio, la nueva generación parte adoptando el materialismo histórico como base de estudio. Esto quiere decir que se parte de la economía como base de análisis:

> Nada resulta más evidente que la imposibilidad de entender, sin el auxilio de la Economía, los fenómenos que dominan el proceso de formación de la nación peruana. La economía no explica, probablemente, la totalidad de un fenómeno y de sus consecuencias. Pero explica sus raíces. Esto es claro, por lo menos, en la época que vivimos. Época que si por alguna lógica aparece regida es, sin duda, por la lógica de la Economía. (Mariátegui, 1972a, 59)

Sin caer en un fetiche economicista, Mariátegui acude al auxilio de la economía como método inicial de acercamiento a la realidad. La nación, como proyecto político, debe recurrir al estudio de la economía para encontrar sus raíces, el movimiento de su propia construcción. "En este sentido –dirá Fernández (2010)– la nación es un concepto posible, cuya arquitectura sólo puede ser rastreada mediante el método económico, no tanto para saber lo que fue, sino más bien para proyectar lo que se puede ser" (67).

Para Mariátegui, el estudio económico que debe enfocar a la nueva generación, hará posible poner en relieve el "problema primario del Perú". La nueva generación "se da cuenta de que el problema fundamental del Perú, que es el del indio y de la tierra, es ante todo un problema de la economía peruana. La actual economía, la actual sociedad peruana tienen el pecado original de la conquista. El pecado de haber nacido y haberse formado sin el indio y contra el indio. (1972a, 61).

El nuevo estudio historiográfico del problema peruano tiene, por ende, lugar en una base económica, de la cual es posible comprender las conductas sociales y culturales de una sociedad. En el análisis que Mariátegui realiza del texto *De la vida Inkaika* de Valcárcel, bajo el título de *El rostro y alma del Tawantinsuyu*, nuestro

autor apela al hecho de reconocer en los nuevos estudios históricos un acercamiento de las condiciones del "espíritu" inca, que no es más que las condiciones sociales y culturales que envuelven la sociedad incaica:

> Sobre el pueblo incaico, por ejemplo, los cronistas y sus comentadores han escrito muchas cosas fragmentarias. Pero no nos han dado una verdadera teoría, una completa concepción de la civilización incaica. Y en realidad, ya no nos preocupa demasiado el problema de saber cuántos fueron los incas ni cuál fue la esposa predilecta de Huayna Capac, cuyo romance erótico no nos interesa sino muy relativamente. Nos preocupa, más bien, el problema de abarcar íntegramente, aunque sea a costa de secundarios matices, el panorama de la Vida quechua. Por esto, los ensayos de interpretación que Valcárcel define y presenta como "algunas captaciones del espíritu que la animó", poseen un fuerte y noble interés. (1972a, 63)

Esta forma de entender la realidad, que para Mariátegui es el materialismo histórico, utiliza los hechos desde un carácter interpretativo. "La historia, en gran proporción, es puro subjetivismo" (1972a, 63). La interpretación cobra acá el valor de construirse en un espacio apologético. Por lo tanto, la historia cobra, no sólo una dimensión metodológica, sino también política.

Este marxismo que adopta Mariátegui, se entronca en un método de análisis que se abre en múltiples planos, donde el factor económico es uno de ellos, mas no el único. El marxismo se había transformado en un método de análisis mecánico y evolucionista de la realidad. La II Internacional había puesto este tipo de interpretación al armazón marxista. En el *Mensaje al Congreso Obrero* de Lima, publicado en el número 5 de *Amauta*, Mariátegui (1972c) señaló que:

> El marxismo, del cual todos hablan pero que muy pocos conocen y, sobre todo, comprenden, es un método fundamentalmente dialéctico. Esto es, un método que se apoya íntegramente en la realidad, en los hechos. No es, como algunos erróneamente suponen, un cuerpo de principios de consecuencias rígidas, igual para todos los climas históricos y todas las latitudes sociales. Marx extrajo su método de la entraña misma de la historia. El marxismo, en cada país, en cada pueblo, opera y acciona sobre el ambiente; sobre el medio, sin descuidar ninguna de sus modalidades. (111-112)

El marxismo del cual nos habla Mariátegui es uno que no puede ser estático, en cuanto este se fundamenta dialécticamente con la realidad. Al señalar que Marx extrajo su método de las entrañas misma de la historia, se posiciona un juego constante entre la teoría y la realidad, en donde cada una de ellas se transforma, muta y convergen. Implica a su vez, salir de la lógica de sujetos y sociedades abstractas y genéricas, contraponiendo el movimiento propio de sociedades históricamente reales.

En segundo lugar, el ideal que promueve Mariátegui va hacia un enfoque de la liberación del indio, al señalar que "el socialismo ordena y define las reivindicaciones de las masas, de la clase trabajadora. Y en el Perú las masas, –la clase trabajadora– son en sus cuatro quintas partes indígenas. Nuestro socialismo no sería, pues, peruano –ni sería siquiera socialismo– si no solidarizase, primeramente con las reivindicaciones indígenas" (1972c, 217). En efecto, nuestro autor hace notar la finalidad del enfoque socialista dentro de su afiliación indigenista. El socialismo tendría como eje la liberación y potencialidad de la humanidad, en este caso, la liberación del indio por el indio mismo. Es por esto que para Mariátegui se hace necesario, no solo mantener una clara perspectiva histórica –económica y social– de la cultura indígena, es también necesario adentrarse en su cosmovisión, hacerse participe de la misma. En este aspecto cabe la idea de "mito" como aquella fuerza o *pathos* que hacen posibles los cambios reales desde un enfoque ético. Por lo tanto, pensar un desarrollo histórico por medio de "estadios" económicos predeterminados, constituiría la articulación de teorías totalizadoras que no respondían a las realidades propias de la sociedad peruana. Esta problemática es para Mariátegui uno de los tópicos centrales en sus discusiones con el APRA y la III Internacional. Como señala Flores Galindo (1980):

> La defensa de la comunidad robustece el rechazo de Mariátegui al capitalismo. En el Perú no tenían que cometerse los errores que en Occidente había generado ese sistema económico porque gracias a la comunidad, podríamos seguir una evolución histórica diferente. […] Es así como Mariátegui se ubica en un terreno radicalmente diferente de análisis y reflexión: a diferencia de los apristas o los comunistas ortodoxos, el problema no era cómo desarrollar el capitalismo […] sino cómo seguir una vía autónoma. (50)

La presencia de las corrientes indigenistas, el desarrollo de una historia de las sublevaciones indígenas en la sierra, y el mantenimiento de actividades económicas comunitarias en los *ayllus*, eran el terreno histórico en donde el marxismo de Mariátegui se sostiene como proyecto político que podría abandonar el desarrollo de una historia de progreso ascendente al estilo occidental.

Surge por ende, la problemática que consiste en reunir y llevar a cabo un proyecto político, entre el análisis del pasado y el presente, en conjunto a la acción de lucha. Como señalara Jaime Massardo (2001), "este esfuerzo por historizar la lectura de Marx aparece en Mariátegui vinculado a la recuperación de ese particular e irreductible aspecto de la obra marxiana representado por la voluntad humana de transformación de la sociedad" (98). En este sentido:

> De la misma manera en que Mariátegui subraya que en Marx no existe un sistema, que no existe una "teoría a aplicar", que Marx no parte de ninguna posición filosófica *a priori*, podemos ver que, consecuentemente, en el desarrollo de su propio trabajo, la teoría se *re-crea*, se *re-funda* en todo momento a la luz de las circunstancias, de las situaciones concretas, de la *re-lectura permanente* de los "hechos", constituyendo una propia metodología que expresa el componente propio de la tradición historiográfica marxiana. (Massardo, 2012, 199)

Bajo este elemento, Mariátegui intentará hacer posible un Perú deseado, dentro de los márgenes de un Perú real. Cuando nuestro autor señala que "el "materialismo histórico" es mucho menos materialista de lo que comúnmente se piensa" (197,: 119), está haciendo alusión al posicionamiento de la voluntad humana dentro del proceso de trasformación de la realidad.

La propuesta indigenista sería para Mariátegui, no la reivindicación de un pasado incaico puro, sino prácticas económicas, políticas, sociales y culturales, que se encontraban vivas y vigentes en los diversos *ayllus* diseminados en la sierra, y que fueran conectadas a su vez, a un proyecto político. Es lo que Miguel Mazzeo (2017) señala acerca de "socialismo práctico" en Mariátegui: "¿Qué entiende Mariátegui por elementos de socialismo práctico? […] un conjunto de prácticas sociales que se ratifican en torno a lo comunal, lo público y los valores de uso, también una "mentalidad", un "espíritu", en fin: una praxis" (63). Con este socialismo práctico existente en las comunidades indígenas de Nuestra América, el mito viene a totalizar una visión, a unificar un pueblo disperso.

De esta manera, Mariátegui parte desde los sujetos como elementos históricos reales y concretos, cuyo cúmulo de experiencias han dado cabida a una forma determinada de relaciones sociales. Las prácticas sociales presentes en los *ayllus*, la *praxis* misma de las comunidades, generarían una base firme desde donde se podría elaborar y programar un proyecto político como el que proponía Mariátegui. Notaremos por ende, una dialéctica siempre presente entre mito y realidad, configuración de un espacio dialogado permanente entre los procesos históricos concretos y la interpretación subjetivas de éstos[4]. Como señala Mariátegui (2007) en el prólogo al texto de Valcárcel, *Tempestad en los Andes*: "La reivindicación indígena carece de concreción histórica mientras se mantiene en un plano filosófico o cultural. Para adquirirla –esto es para adquirir realidad, corporeidad– necesita convertirse en reivindicación económica y política" (111). La realidad no puede vivir sin el mito, así como el mito no puede vivir sin la realidad. "Se trata –dirá Oscar Terán (2018)– por un lado de dar cuenta de la peculiaridad de aquella fuerza social pero al mismo tiempo de programar una política socialista sobre bases reales" (129).

Es por esto que el marxismo de Mariátegui se entiende como un método que se posiciona en la realidad por medio de una "traductibilidad". Al trabajar el concepto de "traductibilidad" o "traducibilidad" en el marxismo de Mariátegui, lo hacemos desde el enfoque presente en la obra de Antonio Gramsci (1986), en el contexto de entender dicho concepto como una apropiación de herramientas de análisis presentes en una realidad particular, las cuales pueden ser "traducidas" a otros espacios y tiempos.[5] En este sentido, la traductibilidad es entendida, no como un mero traspaso de categorías, sino más bien la transformación de éstas, en perspectiva al objeto de análisis estudiado, el cual se entronca en una actividad económica globalizada: el capitalismo. La función universal del capitalismo, "permite por primera vez en la historia globalizar las relaciones sociales y, por ende, trazar posibilidades de comparación entre realidades disímiles" (Cortés, 2015, 32). El pensamiento de Marx se presenta en Mariátegui como un método "traducido" en la realidad, haciendo móvil y dinámico este encuentro.

Mariátegui se acerca a aquella dualidad, que es el entender las realidades nacionales en relación con lo internacional, como elementos en conflicto constante, pero que hacen posible, a su vez, los parámetros de la "traductibilidad". Es por esto que en los puntos programáticos del Partido Socialista del Perú, partido que Mariátegui fundará en 1928, se señala que, "El Partido Socialista adapta su praxis a las circunstancias concretas del país; pero obedece a una amplia visión de clase y las circunstancias nacionales están subordinadas al ritmo de la historia mundial" (Mariátegui, 1972c, 159). Las comunidades indígenas vendrían a ser aquel sujeto histórico que, si bien no tendría cabida en los heterogéneos marxismos europeos de la época, era necesario crearlo al alero del estudio de la realidad nacional peruana y latinoamericana, en conjunto a las prácticas singulares que en ella funcionaba el capitalismo. Esto modifica rotundamente el espacio de creación de conocimiento, puesto que para hacer efectivo su marxismo, Mariátegui necesita la elaboración de una epistemología propia, enfocada en un "locus de enunciación" de su discurso. Es lo que Segundo Montoya (2018) califica como "epistemología des-centrada" del marxismo del Amauta, entendiéndola como "apertura", como "una pluralidad de formas de pensamiento ajenas al paradigma marxista europeo" (142). El marxismo mariateguiano se nutre de diversas fuentes para entender y actuar sobre la realidad, entre ellas el indigenismo. Es un marxismo que se posiciona en un tiempo y lugar histórico determinado, para poder ir desde allí, con el "*auxilio* insustituible de Marx y no *en* Marx." (Mazzeo, 2017, 90). En Mariátegui, marxismo e indigenismo terminan siendo transformados mutuamente, puesto que la ineludible realidad peruana exigía la configuración de elementos teóricos que respondieran a un proyecto político que estaba por nacer.

III

Las vanguardias son para Mariátegui los verdaderos motores de acción que deben jugar un papel decisivo en el periodo de crisis cultural y política que se vive en el Oncenio de Leguía. Es por esto que, dentro del nuevo proyecto de nación que Mariátegui estaba proponiendo, se posiciona como eje fundamental a las vanguardias artísticas y políticas que ponían el acento en la cuestión indígena. Comúnmente, las vanguardias son vistas como agrupaciones rupturistas modernas, y en lo general, lo son. Sin embargo, muchas de las vanguardias indigenistas presentan la cualidad de recurrir inexorablemente a un "continuo" del pasado, de una tradición. En el texto *Nacionalismo y vanguardismo*, publicado en *Mundial* el 27 de noviembre de 1925, Mariátegui señala los derroteros que debe tomar la vanguardia artística del Perú:

> […] la vanguardia propugna la reconstrucción peruana, sobre la base del indio. La nueva generación reivindica nuestro verdadero pasado, nuestra verdadera historia. […] Y su indigenismo no es una especulación literaria ni un pasatiempo romántico. No es un indigenismo que, como muchos otros, se resuelve y agota en una inocua apología del Imperio de los Incas y de sus faustos. Los

> indigenistas revolucionarios, en lugar de un platónico amor al pasado incaico, manifiestan una activa y concreta solidaridad con el indio de hoy. […] Este indigenismo no sueña con utópicas restauraciones. Siente el pasado como una raíz, pero no como un programa. Su concepción de la historia y de sus fenómenos es realista y moderna. No ignora ni olvida ningún de los hechos históricos que, en estos cuatro siglos, han modificado, con la realidad del Perú, la realidad del mundo. (1972a, 74)

La labor que debía cumplir la vanguardia dentro del indigenismo, era la de velar por la construcción de un nuevo proyecto de nación que recuperara y colocara la raíz de la cultura indígena en los itinerarios de ésta. El "problema de la nación" es pues, el problema de la unidad e integración de los indígenas de hoy dentro de una comunidad nueva. Con esto, Mariátegui está poniendo en juego la historia misma, haciendo de ella una categoría en disputa. Al señalar que las nuevas vanguardias sienten el pasado como una raíz y no como un programa, se desliga categóricamente de una tradición preestablecida y acrítica. Se hace cargo de un pasado que está completamente abierto a interpretaciones y subjetividades.

De igual manera, Mariátegui encuentra en estas vanguardias que toman el problema indígena, un componente nacionalista. Teniendo claro el sentido reaccionario de este concepto –el fascismo ya estaba gobernando Italia–, el Amauta lo asimila al factor de lucha nacional-popular que este tipo de nacionalismo podía llegar a forjarse en los países coloniales y semi-coloniales. Al poder constituirse bajo una lucha nacional y popular en contra de la explotación, el nacionalismo sería necesariamente socialista:

> El socialismo no es, en ningún país del mundo, un movimiento anti-nacional. Puede parecerlo, tal vez, en los imperios. En Inglaterra, en Francia, en Estados Unidos, etc., los revolucionarios denuncian y combaten el imperialismo de sus propios gobiernos. Pero la función de la idea socialista cambia en los pueblos política o económicamente coloniales. En esos pueblos, el socialismo adquiere, por la fuerza de las circunstancias, sin renegar absolutamente ninguno de sus principios, una actitud nacionalista. […] El imperialismo y el capitalismo de Occidente encuentran siempre una resistencia mínima, si no una sumisión completa, en las clases conservadoras, en las castas dominantes de los pueblos coloniales. Las reivindicaciones de independencia nacional reciben su impulso y su energía de la masa popular. (1972a, 74-75)

Por lo tanto, el nacionalismo está presente en cuanto articulador de demandas populares, capaces de integrar a los sectores desposeídos y excluidos de una nación. Mariátegui entiende el nacionalismo como el espíritu necesario para un frente popular y mancomunado, capaz de disputar la hegemonía a la clase dominante y al Estado imperialista. Es por esto que se puede comprender el acercamiento que nuestro autor tuvo hasta 1928 con el movimiento APRA.

En 1927 Mariátegui redacta en *Mundial* un texto que llevará como título *Heterodoxia de la tradición*. Presentando una novedosa tesis, el Amauta señalará que existe una separación entre la condición tradicionalista de mirar el pasado y la utilización de la tradición como una articulación viva del presente, la cual se puede proyectar hacia el futuro:

> No hay que identificar a la tradición con los tradicionalistas. El tradicionismo –no me refiero a la doctrina filosófica sino a una actitud política o sentimental que se resuelve invariablemente en mero conservantismo– es; en verdad, el mayor enemigo de la tradición. Porque se obstina interesadamente en definirla como un conjunto de reliquias inertes y símbolos extintos. […] La tradición, en tanto, se caracteriza precisamente por su resistencia a dejarse aprehender en una fórmula hermética. Como resultado de una serie de experiencias, –esto es de sucesivas transformaciones de la realidad bajo la acción de un ideal que la supera consultándola y la modela obedeciéndola–, la tradición es heterogénea y contradictoria en sus componentes. Para reducirla a un concepto único, es preciso contentarse con su esencia, renunciando a sus diversas cristalizaciones. (1972a, 118)

Para Mariátegui, la tradición se presenta como un agente vivo que se modela al amparo de un ideal –al que podríamos agregar el concepto de mito– posicionado como devenir de la sociedad. La misma fragmentariedad y contradicciones de las cuales habla Mariátegui al tomar la tradición, se unifican como una esencia, en este caso, de lo que es ser peruano. La crítica al tradicionalismo es un enfrentamiento directo a la construcción de una nación estancada en una fosilización de sus partes. La propuesta de Mariátegui es ir utilizando de manera subjetiva la tradición como articuladora de un nuevo discurso. Al señalar que la tradición es heterogénea y contradictoria, Mariátegui advierte la configuración de múltiples pasados que pueden ser contradictorios entre sí, en razón a la lucha política que sobre ella se subvierte. La "heterodoxia" pasa a constituir aquel espacio revolucionario en donde la tradición es trasformada:

> La facultad de pensar la historia y la facultad de hacerla o crearla, se identifican: El revolucionario, tiene del pasado una imagen un poco subjetiva acaso, pero animada y viviente, mientras que el pasadista es incapaz de representárselo en su inquietud y su fluencia. Quien no puede imaginar el futuro, tampoco puede, por lo general, imaginar el pasado. (Mariátegui, 1972a, 119)

Este elemento es fundamental para comprender el desarrollo del ideario mariateguiano, pues recoge de la modernidad todo aquello que le es útil para configurar un pasado, una tradición. Las vanguardias no deben renegar del pasado, sino hacer uso de este. Reescribirlo, refundarlo constantemente, siempre al alero de una continuidad que se justifica en el propio proyecto político. La tradición en Mariátegui no sería, por ende, la contraparte de la modernidad. En su proyecto político, estas se encuentran como instrumentos para la construcción de un futuro. Con esto, Mariátegui les quita el predominio de la tradición a los conservadores, y la deposita plenamente en los revolucionarios y revolucionarias.

IV

En conclusión, podemos considerar que el pensamiento de José Carlos Mariátegui fue una propuesta novedosa en el contexto que se vivía durante el periodo entreguerras, no solo en el Perú, sino también en América Latina y el mundo. La problemática de nación era puesta a la palestra por Mariátegui, no como una propuesta estática y esencialista, sino como un concepto dinámico y flexible. Al partir desde está lógica de nación, la problemática del indígena podría tener una salida, si se lograba pensar en conformar nuevas tradiciones, y por lo tanto nuevas comunidades. La sociedad indígena, por medio del *ayllu*, podría propiciar aquella tradición necesaria para transformar al Perú en una nueva sociedad. Pero para crear una nueva tradición, Mariátegui entendía que se debía hacer con la ayuda de las nuevas vanguardias literarias y políticas del Perú, aquellas que podían aportar lo más nuevo y novedoso de la modernidad. En este sentido, el marxismo, como forma de interpretación propia de la modernidad, le otorgará a nuestro autor las herramientas necesarias para poder configurar un análisis crítico y transformador de la sociedad peruana. Sus escritos más importantes, entre ellos los *7 ensayos*..., son un ejemplo de esta composición que acabamos de señalar, en donde análisis-crítica-transformación parecieran constituir una sóla forma interpretativa, en cuya *praxis* se va desarrollando. En este sentido, nos encontramos con un autor que rompe los binarios en función a la realidad. Lo nacional y lo internacional no era conceptos contrapuestos, desde los cuales se debía generar posiciones excluyentes, sino dos categorías presentes en la realidad, desde distintas dimensiones y niveles. Por medio de su trabajo intelectual y político, Mariátegui nos dejó como ejemplo que es la realidad y sus contradicciones las que supeditan la conformación y creación de proyectos políticos, y no a la inversa.

Notas

1. Organismo creado en 1909 por Pedro Zulen, Dora Mayer y Joaquín Capelo. Su objetivo central fue la defensa de las comunidades indígenas frente a la explotación vivida en la sierra, junto a la visibilidad sobre aquellos atropellos que eran ignorados y/u omitidos por las autoridades y sociedad limeña.
2. Interesante es considerar la crítica que Castro-Gómez realiza a algunos pensadores y pensadoras de estudios decoloniales, quienes han desechado completamente la modernidad y su fuerza emancipadora: "Mariátegui rechazaría de inmediato la tesis de algunos pensadores decoloniales según la cual, la modernidad en su conjunto es una maquinaria colonialista y totalizante, responsable del epistemicidio, el genocidio y la destrucción del planeta, de modo que la única esperanza de "liberación" es recurrir a las epistemes no occidentales que fueron negadas por la modernidad, pero que aún sobreviven. […] No es la "civilización moderna" la que ha entrado en crisis con la Primera Guerra Mundial, sino tan solo un elemento *específico* de ella: el capitalismo. (2019, 97)
3. Estos ensayos son: *Hacia el estudio de los problemas peruanos* (10 de julio de 1925), *Un programa de estudios sociales y económicos* (17 de julio de 1925), *El hecho económico en la historia peruana* (14 de agosto de 1925).
4. Algo muy similar que nos hablaba José Aricó (2018) al momento de referirse al idealismo presente en Mariátegui: "El "idealismo" de Mariátegui está expresando así el reconocimiento del valor creativo de la iniciativa política y la importancia excepcional del poder de la subjetividad para transformar la sociedad, o para desplazar las relaciones de fuerzas más allá de las determinaciones "económicas" o de los mecanismos automáticos de la crisis." (283)
5. Citando a Gramsci (1986), este señalaba: "La traducibilidad presupone que una determinada fase de la civilización tiene una expresión cultural "fundamentalmente" idéntica, aunque el lenguaje es históricamente distinto, determinado por la particular tradición de cada cultura nacional y de cada sistema filosófico, por el predominio de una actividad intelectual o práctica, etcétera." Esto hace pensar en el desarrollo de trabajo de análisis enfocado en los instrumentos de investigación. Posteriormente señaló que "para el historiador, en realidad, estas civilizaciones son traducibles recíprocamente, reducibles la una a la otra. Esta traducibilidad no es "perfecta", ciertamente, en todos los detalles, incluso importantes (¿pero qué lengua es exactamente traducible a otra? ¿qué palabra aislada es traducible exactamente a otra lengua?), pero lo es en el "fondo" esencial." (318-319)

Referencias bibliográficas

Aricó, J. (2018). *Dilemas del marxismo en América Latina. Antología esencia*l. Buenos Aires: Clacso.

Castro-Gómez, S. (2019). *El tonto y los canallas. Notas para un republicanismo transmoderno***.** Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

Cortés, M. (2015). *Un nuevo marxismo para América Latina. José Aricó: traductor, editor, intelectual*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.

Fernández, O. (2010). *Itinerario y trayectos heréticos de José Carlos Mariátegui*. Santiago: Quimantú.

Flores Galindo, A. (1980). *La agonía de Mariátegui.* Lima: Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo.

Gramsci, A. (1986). *Cuadernos de la Cárcel, Tomo 4*. México: Era.

Mariátegui, J. C. (1971). Signos y Obras. Lima: Amauta.

_____. (1972a). *Peruanicemos al Perú*. Lima: Amauta.

_____. (1972b). *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy.* Lima: Amauta.

_____. (1972c). *Ideología y Política*. Lima: Amauta.

_____. (2007). Prólogo a Tempestad en los Andes de Luis E. Valcárcel. Löwy, M. *El marxismo en América Latina*. Santiago: Lom. 108-113.

_____. (2010). *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Santiago: Quimantú.

Marx, K. (2014). *Antología*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

Massardo, J. (2001). *Investigaciones sobre la Historia del marxismo en América Latina*. Santiago: Bravo y Allende.

_____. (2012) *Gramsci en Chile. Apuntes para el estudio crítico de una experiencia de difusión cultural*. Santiago: Lom.

Mazzeo, M. (2017). *José Carlos Mariátegui y el socialismo de Nuestra América*. Santiago: Tiempo Robado y Quimantú.

Montoya, S. (2018). *Conflictos de interpretación en torno al marxismo de Mariátegui*. Lima: Heraldos.

Quijano, A. (1987). La tensión del pensamiento latinoamericano. Revista *Hueso Húmero* (22). Lima, 106-113.

Terán, O. (2018). El discurso de la nación. Giller, D. (comp.). *7 ensayos sobre socialismo y tradición*. Argentina: Caterva, 119-145.

Zavaleta, R. (2018). Mariátegui: ideólogo de la cuestión nacional. Giller, D. (comp.). *7 ensayos sobre socialismo y tradición*. Argentina: Caterva, 95-118.

Claudio Berríos Cavieres (claudio.berriosc@gmail.com). Profesor de Historia, Licenciado en Historia, Licenciado en Educación y Magister en Filosofía con mención en Pensamiento Contemporáneo por la Universidad de Valparaíso, Chile. Estudiante de Doctorado en el programa de Estudios Interdisciplinarios sobre Pensamiento, Cultura y Sociedad de la Universidad de Valparaíso (DEI-UV). Miembro del Centro de Estudios de Pensamiento Iberoamericano de la Universidad de Valparaíso (CEPIB-UV) y parte del Comité Consultivo de la Cátedra Mariátegui. Editor de los *Cuadernos CEPIB-UV* (2018) y *Contrapuntos Latinoamericanos* (2020). Becario ANID.

Recibido: 13 de setiembre de 2020
Aprobado: 20 de setiembre de 2020

Gonzalo Fabián García

El marxismo de José Carlos Mariátegui ante los dilemas de la educación y de la universidad en América Latina

Resumen: *Una de las problemáticas esenciales del pensamiento latinoamericano ha consistido en el hecho de que los esfuerzos por asir la propia realidad social se encuentran mediatizados por categorías generadas en otros contextos. Esto ha dado lugar a la conocida discusión sobre la autenticidad de la tradición intelectual. En ese sentido, la obra teórica de Mariátegui representa un hito en cuanto a las posibilidades de desarrollo de un marxismo latinoamericano. El argumento central de su revitalización, en tanto clásico, ha consistido en destacar su gesto de recreación de la teoría de Marx de acuerdo con la realidad circundante y los problemas de su época. El propósito de este artículo es situar la obra Mariátegui en un espacio de interpretación más amplio que refiere a su gesto reformulador de las problemáticas históricas que ha enfrentado el pensamiento latinoamericano. Nos enfocamos en el análisis de la educación y de la universidad para plantear un ejercicio de revelación hermenéutica que busca poner en contacto sus contribuciones con los dilemas de nuestro presente histórico.*

Palabras claves: *José Carlos Mariátegui. Pensamiento Latinoamericano. Autenticidad. Educación. Universidad.*

Abstract: *One of the essential problems in Latin American thought has been the fact that efforts to grasp the own social reality are mediated by categories generated in other contexts. This has promoted the well-known discussion about the authenticity of the intellectual tradition. In this sense, the theoretical work of Mariátegui represents a historical landmark in terms the possibilities to develop a Latin American Marxism. The central argument of his revitalization, as a classic, has been based on distinguishing his gesture of recreation of Marx's theory in accordance with the surrounding reality and the problems of his time. The aim of this paper is to place Mariátegui's work in a wider space of interpretation which includes his reformulation of the historical problems that Latin American thought has faced. We focus on the analysis of education and the university to propose a hermeneutic revelation exercise with the purpose of connecting the contributions of Mariátegui with the dilemmas of our historical present.*

Key words: *José Carlos Mariátegui. Latin American Thought. Authenticity. Education. University.*

Un clásico del marxismo y del pensamiento latinoamericano

A José Carlos Mariátegui se le considera como el primero y más importante autor del marxismo latinoamericano.[1] A cincuenta años de su publicación, Aricó ponderó a los *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* [1928] como "la única obra teórica realmente

Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 3.0 Costa Rica

significativa del marxismo latinoamericano" (2017, 454), en razón de haber desplegado una reflexión *in situ* desde esta corriente teórica. En otros términos, Cueva le asignó el título de "un clásico de nuestro marxismo y una suerte de espacio simbólico en el cual confluyen múltiples mitos" (2015, 179), que, como tal, porta una validez vinculante y es objeto de un proceso infinito de interpretación. Estas consideraciones siguen siendo entradas esenciales para referirse a la valiosa contribución del pensador peruano.[2]

Se habla de un clásico que no se sometió a la formalidad de los estudios universitarios como podría ser –de acuerdo con sus tiempos– filosofía o derecho. Es más, ni siquiera terminó la educación escolar.[3] Tal vez esta pista biográfica ayude a entender por qué –a juicio de Posada– en Mariátegui no se aprecia la exigencia de responder a un canon teórico, pero sí el imperativo de elaborar un "pensamiento vivo" cuyo atributo reside en haber rebasado la inercia intelectual del contacto con "el espíritu de los tiempos" y el hecho de habérselas con ideas generadas en otros contextos. El propósito de su obra sociológica está lejos de querer afirmar un nuevo repertorio de palabras o algún tipo de imposición dogmática de criterios.[4] En lo referente a la autenticidad de sus análisis, se ha puesto acento en el influjo vitalista y en los aspectos irracionalistas que el mismo Mariátegui declara en las primeras líneas de su obra central:[5]

> Mi trabajo se desenvuelve según el querer de Nietzsche, que no amaba al autor contraído a la producción intencional, deliberado de un libro, sino a aquél cuyos pensamientos formaban un libro espontánea e inadvertidamente. Muchos proyectos de libro visitan mi vigilia; pero sé por anticipado que sólo realizaré los que un imperioso mandato vital me ordene. Mi pensamiento y mi vida constituyen una sola cosa, un único proceso. Y si algún mérito espero y reclamo que me sea reconocido es el de –también conforme un principio de Nietzsche– meter toda mi sangre en mis ideas. (Mariátegui, 2007, 5)

Vale la pena, pues, resaltar que no nos hallamos en presencia de un aplicado estudioso de Marx y de la cultura contemporánea, sino ante alguien que encuentra en este *corpus* un cierto aquietamiento a su apetencia intelectual.[6] Mariátegui supo encarar un motivo clásico de la tradición del pensamiento latinoamericano como es el desafío de conformar un pensamiento propio a partir de la conciencia de estar inmerso en una circunstancia histórica difícil de capturar con esquemas importados. De la originalidad resultante de este esfuerzo, se desprende de sus análisis un sentido de actualidad que va más allá de la particularidad de la circunstancia histórica que envolvió dicho "mandato vital" y de los cauces de reflexión que puedan seguir depurándose sobre el significado de sus contribuciones.

El marxismo mariateguiano está fundamentalmente desplegado en el análisis de los *7 ensayos*. Los distintos problemas que allí se plantean se sitúan en el contexto de una caracterización sociológica de las relaciones sociales de producción. Aquella pasa por la búsqueda del fundamento socioeconómico, *i.e*., la formación y el desarrollo histórico de la economía del Perú. Se llega a la conclusión de que se trata de las coordenadas de un capitalismo *sui generis* basado en la coexistencia de elementos contradictorios (relaciones sociales de producción de tipo feudal, latifundio y capitalismo monopolista) y en la incapacidad de las clases dominantes para constituirse en burguesía.[7]

Una de las tesis más decisivas consiste en la aprehensión del rezago histórico que describe a la realidad peruana en términos de una transición incompleta hacia el orden social moderno (léase "capitalismo burgués").[8] Surge la pregunta de cómo resolver el carácter inconcluso de la transformación de un contexto pretérito ("semifeudal") hacia una nación moderna e integrada. Y la respuesta es: socialismo. Lo cual lleva a otra pregunta decisiva frente al canon del materialismo dialéctico: ¿cómo podría plantearse desde la periferia –en un contexto de incipiente capitalismo y con fuertes rezagos coloniales– la posibilidad de transcender una fase de desarrollo aún no alcanzada?[9]

Esto remite a un segundo énfasis que expresa la importancia de la reflexión *mariateguiana* en oposición a las concepciones mecanicistas y deterministas del marxismo. La problemática rectora que guía su interés de conocimiento se

refiere a la necesidad de una filosofía para la praxis revolucionaria, y no al dominio del saber anclando en la habladuría del mundo académico. En ese sentido, el esfuerzo de Mariátegui se muestra semejante al de otros autores de la época, tales como Bernstein, Lenin, Luckács, Gramsci y Marcuse.[10] La mirada puesta en la crítica de Marx no es, naturalmente, la de una teoría científica que dicta las leyes del progreso histórico y que, según la precisión de sus postulados, será superada por mejores descripciones. Más bien se trata de un saber con fuertes propósitos comprensivos y emancipadores, susceptible de activarse en cualquier tiempo y lugar. "Marx está vivo –dice Mariátegui– en la lucha que por la realización del socialismo libran, en el mundo, innumerables muchedumbres, animadas por su doctrina" (1988, 41). La vigencia de Marx no se resuelve en el progreso acumulativo de la ciencia, mientras la cuestión de cómo se produce y distribuye el excedente económico siga siendo materia de discusión. Es la suerte de una teoría, elevada a la categoría de mito, que compromete una práctica histórica y que sigue actualizando su vigencia precisamente porque no da cuenta de cuestiones que puedan considerarse como dejadas atrás.

El discurso crítico de Marx no se asume entonces como una filosofía de la historia que vaticina el destino de la sociedad capitalista y que, además, provee la receta para la acción política que debía ejercer la clase designada con el papel de negación triunfante. En ese contexto, el tránsito al socialismo representa una imagen progresiva de la evolución social; tendría lugar bajo la guía del proletariado en las naciones industrializadas. De ser así, significa por lo menos dos cosas para las posibilidades de gestar la revolución socialista en América Latina: la interrogante ya mencionada de cómo poner en marcha un ensayo de transformación política cuyo prerrequisito supone la radicalización de los antagonismos de clase –entre la minoría burguesa (afirmación) y la mayoría proletaria (negación)–; y el hecho de que la comprensión –a partir del diagnóstico de la sociedad moderna que establece el instrumental del marxismo– arroja la incontrastable evidencia del atraso histórico en comparación con el grado de desarrollo de la civilización capitalista y, por lo mismo, configura la idea de su carácter progresivo en función del horizonte de referencia impuesto por los centros. Pero antes que nada viene al caso recodar que la concepción marxista de Mariátegui lleva consigo la estructura de la pregunta.[11] En efecto, tuvo necesariamente que tomar distancia de los esquemas preconcebidos y poner en suspenso la tesis de que la posibilidad emancipadora del socialismo obedece, en primer lugar, a determinadas condiciones socioeconómicas.[12] Para la propia dinámica del principio ético-revolucionario se señala como históricamente más importante el carácter voluntarista del movimiento político, que da lugar, además, al compromiso pedagógico del intelectual con los sectores populares.[13]

> El carácter voluntarista del socialismo no es, en verdad, menos evidente, aunque sí menos entendido por la crítica, que su fondo determinista. Para valorarlo, basta, sin embargo, seguir el desarrollo del movimiento proletario, desde la acción de Marx y Engels en Londres, en los orígenes de la I Internacional, hasta su actualidad, dominada por el primer experimento de Estado socialista: la U.R.S.S. En ese proceso, cada palabra, cada acto del marxismo tiene un acento de fe, de voluntad, de convicción heroica y creadora, cuyo impulso sería absurdo buscar en un mediocre y pasivo sentimiento determinista. (Mariátegui, 1988, 68)

Voluntad, libertad creadora, sentido heroico y rechazo al determinismo son algunos de los conceptos claves de la posición de Mariátegui. En esto se ha insistido en el influjo soreliano y en la noción de "mito" que impulsa la acción del movimiento revolucionario. Según él: Sorel se inscribe en la tradición de "la verdadera revisión del marxismo, en el sentido de renovación y continuación de la obra de Marx" (1988, 20). Y más abajo añade: [se trata] del "continuador más vigoroso de Marx" (1988, 21). Tal estimación tiene como fondo el haber efectuado una rehabilitación de lo sustantivo; a saber, la tesis de que no puede ser puesta en marcha la tentativa de erigir un nuevo orden social en la falta de una instancia valorativa capaz de constituir y orientar

la praxis, en cuya puesta en marcha el movimiento político adopta la forma de un movimiento religioso que emerge de las condiciones singulares de cada contexto sociohistórico. De este modo, el marxismo representa para el peruano la idea-fuerza mediante la cual cobra sentido el anhelo de la revolución. O en palabras de Posada: "[representa] una voluntad, una pasión, un fuego que avasalla la estela luminosa del mito progresista de la época" (1968, 24). Así, el triunfo de Revolución rusa no sería explicable en términos de la agudización de los antagonismos inherentes de la sociedad capitalista, sino en virtud de su acto pedagógico e impulso de voluntad que lideraron actores sobresalientes como Lenin y los bolcheviques.[14]

El problema educativo desde la óptica marxista

El marxismo como teoría social orientada a explicar y comprender el curso histórico de la modernidad europea supone una comparación inevitable. Importar la teoría implica también importar una idea del orden social que se vuelve problemático cuando se trata de realidades distintas. El ejercicio de análisis se vuelve ejercicio de contextualización basado en la comparación histórica (¿qué especificidad tiene el despliegue del fenómeno capitalista en América Latina?) y encuentra su *quid* en dar cuenta de las diferencias al interior de la tesis del alcance global del modo de producción capitalista. El resultado del análisis es, pues, que el fenómeno en cuestión no produce los mismos resultados que en las sociedades europeas; da cuenta de una transición truncada hacia la modernidad cuyo vistazo de fondo aparece con fuerza en el primer capítulo de los *7 Ensayos*, intitulado "Esquema de la evolución económica".[15] Se sugiere que las clases dominantes no han sido capaces de llevar adelante un verdadero proyecto de transformación cultural y económica en el Perú. Más bien han sabido aprovecharse de las ventajas que la historia les ofrecía. No se precisaba, además, de un esfuerzo extraordinario para combinar las necesidades e intereses del mercado mundial con formas de propiedad de la tierra, de explotación de la fuerza de trabajo y de los recursos naturales basadas en relaciones sociales precapitalistas. La condición para estatuir el dominio social tiene como fundamento la continuidad de las viejas estructuras. Así, al presentar el cuadro de la evolución económica del Perú, Mariátegui se refiere a la "mediocre metamorfosis" de la antigua casta oligárquica, la cual "no ha logrado transformarse en una burguesía capitalista, patrona de la economía nacional" (2007, 21).

En la base de este juicio subyace una conciencia histórica del atraso que alude al desarrollo truncado de las fuerzas productivas y, por lo tanto, a la inadecuación entre los esquemas de interpretación importados y la propia realidad social circundante. Recordemos: el marxismo como discurso crítico heredero del sistema hegeliano versa sobre las limitaciones y contradicciones que engendra la materialización de la sociedad burguesa. Por lo mismo, siguiendo la tesis de Marcuse, representa un momento de negación de la filosofía, puesto que se trata de una apuesta teórico-práctica por ir más allá del orden político y social al cual el idealismo alemán había unido su destino.[16] El argumento de Marx es que la existencia del *proletariado* pone en duda las promesas de este orden; la realidad de la razón, el despliegue de la subjetividad y la realización de las potencialidades humanas, constituye un derecho para una determinada clase de hombres. En ese sentido, también representa una teoría de la transición, pero con una conciencia profunda de las consecuencias que el proyecto de la modernidad deparaba en los centros. Mientras que la interpretación canónica parte del supuesto de una modernidad que responde a las consecuencias derivadas de su propio proyecto de modernización, en América Latina el problema se plantea *cómo-llego* hasta ahí.[17] De este modo el pensar discurre sobre los "lastres" –para usar la expresión de Mariátegui– para el desarrollo en función del horizonte que imponen los centros, lo cual, a su vez, pone al pensamiento ante el empeño de fundamentar un proyecto de transformación política– es decir: asumir el trabajo que la minoría, destinada sustituir a la antigua casta oligárquica, no pudo llevar a cabo.

Tal es la razón tanto de la orientación programática emprendida por el movimiento político civilista como de su fracaso. La reforma de 1920, inspirada en el modelo norteamericano, respondía, al menos implícitamente, al diagnóstico del estado de rezago del Perú con respecto de las naciones industrializadas.[18] De ahí se desprende su orientación ideológica demoburgués en tanto intento de "ponerse al día" o de sobreponerse a dicho estado transformando el carácter de la educación. Sin embargo, esta tentativa, cuyo propósito de cambio consistía en adecuar la instrucción pública a las necesidades del proceso interrumpido de modernización, significó –según Mariátegui– un "paso en falso". Y la explicación teórica se encuentra en el fundamento socioeconómico. En efecto, cualquier iniciativa que implicase cambiar cuestiones de fondo quedaba interrumpida por la misma realidad:

> Se aborda, pues, con la reforma de 1920, una empresa congruente con el rumbo de la evolución histórica del país. Pero, como el movimiento político que canceló el dominio del viejo civilismo aristocrático, el movimiento educacional –paralelo y solidario a aquél– estaba destinado a detenerse. La ejecución de un programa demoliberal, resultaba en la práctica entrabada y saboteada por la subsistencia de un régimen de feudalidad en la mayor parte del país. No es posible democratizar la enseñanza de un país sin democratizar su economía y sin democratizar, por ende, su superestructura política. (2007 97-98)

En su contexto original de gestación, la imagen del problema educativo ante la cual nos pone Marx y Engels señala su orientación utilitaria. En el *Manifiesto comunista* [2014] se acusa al Estado burgués de valerse de la escuela para preparar instrumentos idóneos en función de los requerimientos de las lógicas mercantiles del sistema productivo.[19] La idea es que el proceso de instrucción pública es codependiente al orden social existente, siendo el poder político (el Estado, el gobierno) el órgano encargado de mantenerlo y administrarlo de acuerdo con la estructura de dominación de la sociedad capitalista.[20] He aquí, pues, la premisa central sobre la función reproductora de la escuela, vale decir: la educación cumple la función de reproducción simbólica de acuerdo con los intereses propios de la reproducción social (el orden simbólico como instancia legitimadora de las diferencias entre los grupos o clases sociales).[21]

Y entonces, ¿qué sucede en el Perú? O: ¿qué consecuencias acarrea para la esfera educativa un país compuesto en su mayoría por población mestiza e indígena y de base material organizada en torno al poder de la casta oligárquica en lugar de una "burguesía orgánica"? Sobre todo, la persistencia del sentido estatutario de la educación, vale decir, como una instancia legitimadora de los intereses dominantes y de posiciones de privilegio.[22] Lo que se esclarece, a su vez, con la tesis de la herencia colonial española y con la tesis de que ella misma no había sido liquidada. Por una parte, se trata de una herencia no sólo cultural, sino más bien de un orden jerárquico; por otra, de un *continuum* que –para decirlo a la manera tradicional del marxismo– se describe en el nivel de la infraestructura y en la escisión de la educación respecto de los desafíos de las circunstancias históricas.

En vez de tematizar el secuestro de la escuela y de la universidad a los requerimientos de las lógicas propias del progreso capitalista, el acento crítico de Mariátegui está puesto en los aspectos aristocratizantes y literarios que toman forma en la educación. Si en el primer caso la crítica remite al efecto pernicioso que el curso del desarrollo industrial y la masificación de la sociedad habrían de tener sobre la educación (como la subordinación de las profesiones a la aplicación utilitaria y al beneficio económico), la falta de una "orientación práctica", de formación en el ámbito de la *téchne, expresa en realidad un hecho sintomático del carácter incompleto de la modernización capitalista peruana*.

El aspecto literario quiere decir algo más allá que el empleo de la pura palabra como instrumento estético. Se advierte con ello una cierta disposición al lenguaje afectado y pomposo. La referencia al Dr. Villarán de la cual se sirve Mariátegui para ilustrar la cuestión es elocuente: "Somos [el Perú] un pueblo donde ha entrado la manía de las naciones viejas y decadentes, la enfermedad de hablar y de escribir y no de obrar,

de 'agitar palabras y no cosas', dolencia lamentable que constituye un signo de laxitud y de flaqueza" (2007, 89). Al respecto, se le asigna un lugar especial al uso de la palabrería; una especie de rasgo cultural latinoamericano que significa predisposición por la exaltación verbal.[23]

El divorcio entre el habla y la práctica real queda planteado a partir del análisis de la realidad social peruana. Se postula que la Independencia, por ejemplo, más allá de su prédica romántica responde a los intereses económicos de los criollos y a las determinaciones externas del capitalismo.[24] Por lo demás –valorada estrictamente como un fenómeno revolucionario–, no generó un verdadero Estado moderno a causa de la incapacidad de las minorías dirigentes para superar el contexto heredado. Dicho en otros términos: no habría una relación inmediata, auténtica, entre las palabras y lo que prevalece de hecho.

En el caso de la instrucción pública, otro ejemplo lo otorga la tentativa de fundar la política educacional de la flamante nación con base en los ideales (importados) del igualitarismo.[25] La razón de fondo sigue siendo la faena no realizada por parte de lo que el orden político y social establecido en la revolución de la independencia entrañaba al menos como empresa retórica. De ahí, por tanto, la crítica hacia el papel desempeñado por las clases dominantes, más cercanas al ethos feudal que al industrial-capitalista: "No había quien reclamase una orientación práctica dirigida a estimular el trabajo, a empujar a los jóvenes al comercio y la industria. (Menos aún había quien reclamase una orientación democrática, destinada a franquear el acceso a la cultura a todos los individuos)" (2007, 88).

Para insistir en este punto central de la propuesta mariateguiana, su apropiación del marxismo no representa un simple acto de recepción para ponerse al día en cuanto a las novedades del pensamiento europeo, tampoco el traslado de un *corpus* conceptual que por el sólo hecho de haber sido generado en el contexto de los centros porta una validez de carácter universal. Únicamente expresa el esfuerzo de poner *frente-a-frente* a la teoría con las propias circunstancias, sus problemas y especificidades, para determinar la vía más adecuada para la transformación política. El valor de su contribución sociológica dice relación con haber auscultado las raíces socio-estructurales de fondo, superando así la interpretación eurocéntrica de la teoría de Marx, y los aspectos fatales que de allí se derivan (como es el caso de la "exaltación verbal"). Por eso tuvo necesariamente que enfrentarse con el canon del "marxismo oficial" elaborado como ideología de la Internacional socialista.[26]

Una segunda figura igual de importante se encuentra en el comportamiento imitativo inspirado en los resultados históricos alcanzados por los pueblos preceptores. El problema es que en las naciones periféricas se tiende a copiar los frutos y no el espíritu que los hizo posibles. "No somos un pueblo que asimila las ideas y los hombres de otras naciones, impregnándolas de su sentimiento y su ambiente, y que de esta suerte enriquece, sin deformarlo, su espíritu nacional" (2007, 86). Más aún, la copia tiene el efecto de ahorrar el esfuerzo de pensar; de lo que implica resolver por cuenta propia los problemas que plantean los espectáculos de las circunstancias. La imitación, en sentido pasivo, comprende así un resultado funesto, permite despojar de su trasfondo histórico a lo copiado y ahorrarse la tarea de repensar las cosas en *sí mismo*.[27] La instrucción pública en el Perú se relata como una sucesión de modelos importados cuya asimilación a la vez constituye su deformación precisamente porque la realidad social misma obstaculiza su despliegue. De los Estados Unidos se pone como modelo su impulso hacia los oficios prácticos y ocupaciones utilitarias ("tierra de labradores, de colonos, de mineros, de comerciantes, de hombres de trabajo") y se alude a cuestiones raciales para explicar los infortunios del Sur como resultado de la herencia:

> Pesan sobre el propietario criollo la herencia y educación españolas, que le impiden percibir y entender netamente todo lo que distingue al capitalismo de la feudalidad. Los elementos morales, políticos, psicológicos del capitalismo no parecen haber encontrado aquí su clima. El capitalista, o mejor el propietario, criollo, tiene el concepto de la renta antes que el de la producción. El sentimiento de aventura, el ímpetu de creación, el poder organizador, que caracterizan al capitalista auténtico, son entre nosotros casi desconocidos. (2007, 24-25)

La pregunta que hay que contestar es a quiénes se les copia y cuál es su situación. En primer lugar, aparece España, un pueblo caracterizado ya desde fines del siglo XIX por su atraso respecto de los centros europeos y de los Estados Unidos. "A a este país –como dice Mariátegui– le ha faltado una cumplida revolución liberal y burguesa" (2007, 90). Su concepto de la educación –tan influyente en la historia peruana– está basado en la producción de estatus, de burócratas y hombres de letras, coincidiendo con el estado de infradesarrollo del capitalismo en la Península. Al ilustrar situación de España, Mariátegui recurre al tópico de la decadencia para señalar la presente de una nación que no habría podido superar la condición medieval. Se describe como decadente a causa de su incapacidad para seguir el ritmo del progreso civilizatorio impuesto por la modernidad. Hay pues algunas razones culturales para entender la especificidad española. La revolución democrático-burguesa que terminó por derribar el orden feudal pareciera reservada para los pueblos anglosajones de tradición liberal y protestante. El factor religioso asimismo explica la pujanza económica de las colonias inglesas a diferencia de los dominios españoles. Por una parte, las primeras heredaron los fermentos de un apogeo –convirtiendo a los Estados Unidos en la tierra de los oficios prácticos y utilitarios– que expresaba el sello de la experiencia dominante de la modernidad. Por otra, la empresa colonial en Hispanoamérica fue esencialmente una empresa de conquista, orientada al aprovechamiento de las ventajas disponibles (fuerza de trabajo indígena, riquezas naturales).[28] A diferencia del ejemplo del Norte, naciones como la peruana ingresaban a la dinámica mundial con la carga de un pasado *aristocratizante*, en plena decadencia.

En segundo lugar, en la República el arquetipo para la enseñanza educativa fue Francia. De las naciones que irradian el fenómeno de la modernidad, la que en menor medida representaba el testimonio de la realización de la razón, es decir, el desarrollo económico del capitalismo industrial. La Ilustración francesa fue, antes que nada, un movimiento filosófico y político, no así el caso de Inglaterra que el propio Marx calificaba como la imagen del futuro para los demás países. Y esto no sólo entra en la consideración de nuestro autor, quién califica a Francia como una nación donde el capitalismo no ha logrado un cabal desarrollo debido, en parte, a lo inadecuado de su sistema educativo. Las fuentes de su interpretación son nativas (Herriot, Taine y Condorcet) y el diagnóstico es que "a los vicios originales de la herencia española se añadieron los defectos de la influencia francesa que, en vez de venir a atenuar y corregir el concepto literario y retórico de la enseñanza trasmitido a la República por el Virreinato, vino más bien a acentuarlo y complicarlo" (2007, 93).

La situación universitaria

La Universidad fue concebida como un pilar de la modernidad. En palabras de Wilhelm von Humboldt, su misión apuntaba a "elevar la cultura moral de la nación" (1991, 77). Entre sus funciones clásicas asignadas cabe destacar: 1) la transmisión de la memoria cultural; 2) el cultivo paradigmático del conocimiento científico y la formación de nuevos investigadores; 3) la habilitación en competencias profesionales de acuerdo con las necesidades del orden industrial.[29] El significado de la Universidad quedó inscrito como un concepto fundamental; una idea que no fue abandonada al terreno de las preocupaciones utópicas, sino que representó una forma concreta como fue la experiencia humboldtiana y la fuerza de su testimonio como modelo.[30] La originalidad de este dispositivo residió en que supo vincular las necesidades formativas para el desarrollo económico-industrial sin descuidar el cultivo del "saber puro", ubicando en el centro a la facultad de filosofía.[31] Sin embargo, en la década de los veinte del siglo XX ya era posible sostener la crisis de esta forma de los estudios superiores. Las universidades fueron problematizadas en torno a la subordinación de las lógicas económicas. Max Adler habla del proceso de instrumentalización y desvalorización del trabajo intelectual como una consecuencia propia del despliegue del capitalismo. En su análisis, el profesor universitario aparece como un asalariado más y, por ende, sujeto de la valorización económica del conocimiento:

> Como consecuencia del desarrollo cada vez más acelerado y brutal que jamás haya conocido el capitalismo en las últimas dos

> décadas, el trabajo intelectual ha sido sometido a la esclavitud del trabajo asalariado, en modo totalmente semejante al trabajo manual y en formas que cada vez son más difíciles de enmascarar. La creciente división del trabajo, que a partir de los talleres entra por la fuerza también a las oficinas, a los laboratorios técnicos y a la administración de las empresas, también ha subordinado el trabajo intelectual a las *routine* de un mecanismo dirigido exclusivamente a la explotación. (1991, 212)

Y más adelante ofrece una crítica cuyo entendimiento podría perfectamente armonizar con los diagnósticos actuales y las teorías de *academic capitalism*.[32]

> Pero todavía se podría decir más: baste recordar que a este atropello del trabajo científico se agrega la concepción que sobre él ejerce el capitalismo, dando lugar a una forma ulterior de negociación de su libertad, en la medida en que lo instrumentaliza para sus propios intereses. Las más poderosas asociaciones empresariales ya han conquistado una representación *científica* de sus propios intereses. (1991, 218)

En el contexto en que se sitúan las interpretaciones de Mariátegui estas son conjeturas difíciles de asumir para el análisis marxista en América Latina. Presuponen el sometimiento de la razón en el dominio de la técnica. Lo interesante es que la crítica al racionalismo moderno está anclada en sus orígenes a la cultura idealista alemana –de hecho, Alemania, respecto de Francia e Inglaterra, era una nación rezagada en el concierto de la modernidad del siglo XIX.[33] Y es ya de por sí más curioso el caso de la corriente intelectual que en la historia de las ideas latinoamericanas precede a los *7 Ensayos*. Hablamos del arielismo y su crítica en contra del positivismo influenciada por uno de los tópicos dominantes del "espíritu de la época": la crítica a la técnica. Pero ¿cómo sostener en los años veinte un cierto estado de cosificación de la vida social en un país cuya fuerza de trabajo estaba compuesta principalmente por masas campesinas e indígenas? Se trata de un diagnóstico difícil de asumir tal como el propio marxismo se lo plantea en Europa, pues, tiene que ver con las dinámicas de la sociedad moderna y con el tipo de racionalidad (instrumental) que la misma modernidad engendra.[34]

El problema se desplaza entonces a la singularidad histórica de la evolución social latinoamericana. Hablar de un supuesto estado de cosificación, de los efectos perniciosos que encierra la razón instrumental –tal como se encuentra en Rodó a través de su crítica al modelo norteamericano en *Ariel* [1900]– en el contexto de una realidad semifeudal, desprovista de un proletariado industrial, no parece muy plausible. En ese sentido, la imagen que surge de la Universidad no es la excepción. Ella guarda armonía con el nivel de desarrollo de las fuerzas productivas en la región latinoamericana. Pues bien, sin una clase burguesa que haya llevado a cabo los procesos de modernización pendientes, las elites (o las castas oligárquicas) someten a su esfera de influencias las instancias sociales generadoras de capital.[35] Precisamente esto es lo que permite mantener sus posiciones de privilegio para poder imponerse.[36] Al ubicarnos en la situación universitaria, Mariátegui nos habla de una institución tutelada por las redes clientelares fabricadas por las minorías dominantes: universidades orientadas a la instrucción profesional como mecanismo de ascenso social, alejadas de una formación reflexiva-científica, sin democracia triestamental ni mucho menos paradigmática…

La imagen de la situación universitaria constituye un síntoma de la formación social peruana –cercana a un orden estratificado con tendencias aristocráticas. Primero, en lo que respecta a los títulos profesionales y al ejercicio de los cargos universitarios, se trata de bienes acaparados por una pequeña minoría cuya preponderancia descansa en la situación inicial de ventajas económicas y en los vínculos de parentesco. De ahí que se destaque, por ejemplo, que la profesión docente esté cerrada para los intelectuales independientes y renovadores; quienes no forman parte de las redes familiares. La categoría para designar este fenómeno es la de "docencia oligárquica". A esto pertenece un modo de hacer usufructo de una instancia clave para la generación de estatus social a través de lógicas de cooptación, y no de

acuerdo con criterios o competencias cognitivas para el ejercicio del magisterio.[37] Asimismo, se señala el estancamiento que sufre la enseñanza. Para ilústralo, nuestro autor se remite a la indiferencia de la Facultad de Letras con respecto a la sensibilidad que había superado a la generación "futurista" en el campo de la literatura: "La cátedra universitaria estaba todavía prisionera del criterio y los preceptos de la primera mitad del Ochocientos español" (Mariátegui, 2007, 114).[38] Y es la misma carencia de ethos universitario lo que permite, más que nada, que el ejercicio de la docencia se resuelva por regla de costumbre. Se habla de los efectos de la burocratización académica en la medida que los estudios se limitan a la mera formalidad y se excluyen los cursos de libre asistencia.

Se sostiene para la Universidad de Lima la condición de estar al servicio de la dominación política y económica, pero ¿qué tipo de dominación tendría lugar en el contexto arriba indicado? Por supuesto, la de la vieja aristocracia colonial. Otra vez las palabras se hallan divorciadas de la realidad. En la dimensión retórica a dicha institución se le había asignado la misión de encarnar los ideales de la República. Sin embargo, tal como de hecho se comportan las cosas lo que aparece en el análisis es una realidad académica anquilosada en la cultura escolástica. De la voz de Belaunde se destaca "su falta de vinculación con la realidad nacional (…) con las necesidades y aspiraciones del país" (Mariátegui, 111), debido a su propensión a las profesiones liberales –como signos de distinción para la obtención de estatus social– desligadas de las aplicaciones técnicas. Por otra parte, se destaca su permanente subordinación a las hegemonías de turno; conservadores, civilistas o positivistas, la institución académica aparece puesta al servicio de la legitimación de estrategias políticas disfrazadas de intelectualidad. Y esto es lo que quiso combatir la lucha por la Reforma bajo la consigna de transformar el orden establecido –planteándose el desafío de instituir una Universidad al servicio de la autonomía, de la democracia, de la libertad y de la ciencia.

La reforma universitaria tuvo como principios contrafactuales dos ideas simultáneamente: abrir el espacio para la intervención política de los estudiantes con el derecho a voto y el establecimiento de cátedras libres. Uno de los aspectos más importantes arranca de su carácter de haber sido un movimiento de alcance continental. Los estudiantes de América Latina se manifestaron en torno a un lenguaje común, lo cual a su vez confiere sentido a la consideración de condiciones sociohistóricas semejantes en países como Argentina, Colombia, Chile, México, Perú, etc., a saber, un proceso de modernización (de las relaciones políticas, de las fuerzas productivas) inconcluso. Distinto, pues, es el caso europeo que refiere al desenvolvimiento del capitalismo industrial y a un tipo de civilización orientada a la racionalización productiva del trabajo en todas sus dimensiones. Adler tiene como trasfondo histórico el proyecto humboldtiano que había sacado a la Universidad de la crisis del siglo XVIII y que logró asegurar su éxito por más de un siglo.[39] Pero si en Europa el problema se describía en la década de los veinte como una intromisión indebida del capital en la vida académica, para el espíritu reformista latinoamericano tenía que ver con la defensa de la autonomía ante la injerencia de los poderes fácticos. Bajo este aspecto la juventud latinoamericana se instala en la historia como la vanguardia de la transformación social.

La reforma universitaria se comprende a sí misma como un movimiento político que viene a hacerse cargo de lo que la propia realidad social no puede dar. Su realización, sin embargo, fue limitada. Con todo, la demanda probablemente más vital tenía que ver con impulsar la filiación científica de la Universidad –en otras palabras: la función esencial que separaba a las instituciones de educación superior de las escuelas secundarias y de los institutos profesionales. Por eso tuvo su detonante en conflictos relacionados con la dimensión pedagógica; en contra de aquello que se designaba como la "docencia oligárquica" y la burocratización de la enseñanza. Pero en tanto reforma pedagógica (orientada a la modernización de las prácticas curriculares) su materialización fue limitada, instituyéndose en leyes que no se manifestaban directamente en la práctica. En pocos años el movimiento –según Mariátegui– entró en crisis. Sin duda las reivindicaciones eran demasiado radicales como antítesis a los poderes aún inexpugnables que se enseñoreaban

en la Universidad. La historia que le siguió fue la de pequeñas correcciones acompañadas de una contraofensiva reaccionaria que volvía reestablecer la hegemonía de las minorías cooptadas. Así las cosas, en menos de una década de agitación estudiantil y con el debilitamiento del movimiento de reforma:

> Esta conjunción de contingencias adversas tenía que producir inevitablemente el resurgimiento del viejo espíritu conservador y oligárquico. Decaídos los estímulos de progreso y reforma, la enseñanza recayó en su antigua rutina. Los representantes típicos de la mentalidad civilista restauraron su pasada absoluta hegemonía. El expediente de la interinidad, aplicado cada día con mayor extensión, sirvió para disimular temporalmente el restablecimiento del conservatismo en las posiciones de donde fuera desalojado en parte por la oleada reformista. (Mariátegui. 2007., 119)

Y en la misma dirección Mariátegui destaca para el caso peruano:

> Mientras el mensaje de la nueva generación, confusamente anunciado desde 1918 por la insurrección de Córdoba, alcanza en la Argentina tan nítida y significativa expresión revolucionaria, en nuestro panorama universitario se multiplican –como creo haberlo puntualizado en este estudio– los signos de reacción. La Reforma Universitaria sigue amenazada, por el empeño de la vieja casta docente en restaurar plenamente su dominio. (2007, 125)

Ante la situación de facto, la posición crítica de la reforma pretende formularse como un plan de acción sobre la base de la discrepancia entre el estado de cosas existente y sus potencialidades. La palabra Universidad está escrita con mayúscula en tanto da cuenta de un concepto con validez universal. Independientemente de la diversidad de opiniones y de las trayectorias históricas particulares que puedan atribuirse, los principios del movimiento estudiantil versaron sobre cuestiones que cualquier institución que lleva este nombre debe resolver. La demanda de autonomía no fue más que una afronta directa a la cultura escolástica y a los obstáculos derivados de las lógicas de la cooptación, así como la necesidad de anclar la educación superior a un proyecto de nación. A su vez, el triunfo del espíritu conservador y oligárquico se debe en gran parte a la condición híbrida del *statu quo* (herencia colonial disfrazada de modernidad).

Las ideas, principios, conceptos y modelos recibidos que pretendieron transformar la realidad social terminaron chocando con un contexto sociohistórico que nunca –excepto en la dimensión de la palabrería– ha sido transcendido del todo. Se trata de un trasfondo que en clave marxista se lee como la continuidad de una reminiscencia histórica que remite al fundamento socioeconómico. "La verdad –dice Mariátegui– era que la Colonia sobrevivía en la Universidad porque sobrevivía también –a pesar de la revolución de la Independencia y de la república demoliberal– en la estructura económico-social del país, retardando su evolución histórica y enervando su impulso biológico" (2007, 111). Aquel espíritu que termina imponiéndose, y que se hace difícil de superar, es lo que se muestra como la prevalencia de la "mentalidad colonial" que abarca a la realidad social en su conjunto. Sin embargo, la vigencia de la Colonia –de una época que no ha dejado de existir y que sigue afectando el rumbo del devenir social– no es un patrimonio exclusivo de la ideología conservadora que encarna la mirada orgánica de las aristocracias coloniales, sino que también afecta el juicio de su contendiente natural.[40] No debe extrañarnos la crítica que el marxista peruano realiza tanto al pensamiento conservador como a las posiciones demoliberales.

Tanto el prejuicio feudalista, aristocratizante, (representado por el "doctor" Deustua) como la ortodoxia liberal-burguesa (presentada por el "doctor" Villarán), estarían siendo incapaces de percibir adecuadamente los verdaderos problemas nacionales. El primero debido a su condición de ser la expresión genuina de las minorías aventajadas y la necesidad de mantener su condición de clase dominante. Como resultado surge una visión antidemocrática de la sociedad que legitima los privilegios del orden estatificado, presentándose como un supuesto discurso idealista contrario a la racionalidad instrumental

del positivismo. El segundo defiende una concepción práctica-utilitaria, una afirmación evidente del capitalismo que no considera los condicionamientos sociohistóricos que la misma realidad impone para su despliegue. Además, ha demostrado mediocres resultados como alternativa –como por ejemplo la reforma de 1920. No obstante, en lo que convienen ambas posiciones político-ideológicas y en lo que no se distinguen es en el hecho de que dejan fuera de su consideración parte importante de la realidad peruana. Ambas pertenecen a una sola voz: la del sujeto criollo. En este punto para Mariátegui la palabra renovación equivale al principio de la socialización de la cultura, a un nuevo ideario educacional que se entremezcla con el proyecto socialista y con la redención del indio, pero eso ya es tema de otro ensayo.

Consideraciones finales

En este artículo nos propusimos analizar una pieza de la obra de José Carlos Mariátegui en torno al problema educativo. Con el fin de ofrecer un vistazo de su pensamiento, situamos su interpretación de la realidad social con respecto a las problemáticas de la producción teórica del marxismo en contextos periféricos y en cuanto al desafío de capturar la propia circunstancia histórica con ideas creadas en otras latitudes y en tiempos históricos distintos. En este punto la especificidad del análisis sociológico del peruano no sólo habla de las posibilidades para el desarrollo teórico del marxismo en América Latina,[41] sino de la tradición intelectual en la cual se inscriben sus contribuciones.

La tesis de Mariátegui ofrece una ilustración de los problemas a los que históricamente se ha enfrentado el intento de desarrollar un pensamiento sobre (y para) América Latina. En eso consiste su acción reformuladora de la tradición en tanto clásico. Aquí dejamos mencionados sólo dos. Por un lado, cómo resuelve el desafío de capturar la especificidad histórica recurriendo al marxismo *sin más*, sin copia y sin refugiarse en chauvinismo culturales. Por otro, cómo su pensamiento da cuenta del carácter de la modernidad latinoamericana definida como "sociedad en transición". En una transición, deseada y que debe ser políticamente promovida, en términos culturales y socio-estructurales hacia lo moderno.

La propuesta teórica que busca comprender la realidad social peruana (y latinoamericana) es resueltamente no doctrinaria, lo que queda de manifiesto en la medida que como obra marxista no está contenida al interior del canon. De ahí, por tanto, que pueda resultar insustancial reconstruir la mirada mariateguiana en función de una estación paradigmática en la historia de las ideas, o bien intentar explicarla en términos de influencias intelectuales. Más bien habría que decir que cuando un autor emprende la tarea del auténtico pensar estas cuestiones pasan a segundo plano.

Ahora, ¿qué significa pensar? Se podría decir que consiste en interpretar y explicar los problemas de la realidad social sobre la base de una tesis (sociológica) cuya figura está planteada, sobre todo, en el primer capítulo de los *7 Ensayos*. Esta tesis permite dar cuenta de los fenómenos sociales en virtud de un mecanismo subyacente, definido como la evidencia de una transición incompleta hacia la modernidad. Se trata entonces de cómo el fundamento socioeconómico, el tipo de relaciones sociales de producción, determina orientaciones ideológicas y formas de estatuir el dominio social.[42] De aquello se deriva la actitud de suspicacia de Mariátegui frente a la burguesía peruana (¿cómo se le va a exigir –tal como propugnaba la ortodoxia comunista– a esta clase embrionaria que se ponga en la vanguardia de la superación del contexto sociohistórico?).[43] Para insistir en este aspecto clave: el grupo que asumió la conducción de la nación peruana fue la vieja aristocracia latifundista que supo disfrazarse de clase burguesa, es decir, que supo cambiar lo justo para que en el fondo no cambie nada. Una auténtica revolución democrático-burguesa supondría una modernización económica y política de las estructuras que permiten la apropiación del fruto del trabajo en beneficio de una casta.

Así, el socialismo se entiende como la necesidad de impulsar un amplio movimiento político que responde a la problematización de las condiciones históricas del país, tal como se encuentra formulado en la declaración de los estudiantes

argentinos que suscribe nuestro autor: "El problema educacional no es sino una de las fases del problema social; por ello no puede ser solucionado aisladamente" (Mariátegui, 2007, 124). Para realizar, por ejemplo, un proyecto universitario al servicio de los principios arriba mencionados es condición *sine qua non* generar una transformación política radical del régimen socioeconómico vigente.

Notas

1. "Tal vez el mayor intelectual latinoamericano de nuestro siglo" (en relación con el siglo XX), según Antonio Melis (1968).
2. Véase *Fornet-Betancourt* (2001). Véase también: Montoya (2018); Rojas (2019); Ferretti (2019, 2020); Bergel (2020).
3. Véase Rouillon (1984).
4. Por sociología no nos referimos a la disciplina universitaria, sino a un tipo de reflexión teórica de la sociedad que aspira a la captura de la totalidad social. Visto así, la tesis de Mariátegui parece estar a la altura de la doble pretensión de universalidad de la teoría marxista: 1) en lo que respecta a la formación social capitalista, su expansión global y la especificidad que asume en contextos periféricos; y 2) en lo que respecta a la operación teórica constitutiva de lo social que establece un dominio para el conocimiento histórico y empírico en términos de relaciones sociales de producción.
5. Entre los autores que han puesto acento en este aspecto, véase: Quijano "Las fuentes del marxismo y de la filosofía de la historia mariateguianos", 2007, p LXIX-LXXVI. También Paris (1981), quien considera la "experiencia italiana" –la influencia de Croce y Sorel– en la formación intelectual de Mariátegui como esencial en su concepción teórica y política del marxismo.
6. A propósito de esto: "Si tuviéramos que definir ahora, en términos más precisos, la calificación ideológica y cultural de Mariátegui, el significado de su marxismo, más allá de los elementos que se hacen patentes a través de este examen sumario y antológico de sus escritos, deberíamos detenernos sobre todo en aquellos elementos vitalistas e irracionalistas que son el residuo de la formación juvenil del autor y, al propio tiempo, la connotación particular del ambiente marxista latinoamericano de aquellos años" (Melis, 1968, 25).
7. Sobre esta identidad de las formaciones socioestructurales en América Latina (feudalismo con elementos capitalistas, y viceversa) argumenta Quijano: "Unidad de elementos contradictorios, en una determinada y concreta situación histórica, donde se combinan desiguales niveles de desarrollo, interpenetrándose y condicionándose constantemente y donde no se puede destruir uno de sus elementos sin afectar el conjunto y a la inversa, es la visión categóricamente marxista y dialéctica que nos entrega Mariátegui como formulación específica y como postura epistemológico-metodológica" (2007, 80).
8. Para un análisis de por qué el capitalismo burgués no pudo darse en el Perú véase el capítulo "El problema de la tierra" (Mariátegui, 2007, 39-85), donde se pondera el peso del régimen económico heredado de la colonia (gamonalismo, servidumbre y latifundio).
9. Esta interrogante podría designarse como constitutiva en la producción marxista en la periferia (estrechamente ligada a la teoría de la dependencia). En el caso de América Latina, Gunder Frank (1967) da la respuesta más radical.
10. Al respecto véase Anderson (1979).
11. Pone en suspenso los dogmas y las verdades preconcebidas, tal como fueron establecidas por el marxismo oficial, de acuerdo con la propia circunstancia histórica. Un análisis sobre esto lo encontramos en la noción de "marxismo abierto" de Massardo: "*Se trata de un marxismo abierto,* con lo que queremos decir que Mariátegui ha integrado a su visión revolucionaria de la sociedad el aporte que vienen entregando a la ciencia social corriente de pensamiento de origen diverso. Así, por citar solo algunos, Croce, Gobetti, Rolland, Barbusse, Nitti, Gentile, France, D'Annunzio, Gorki o Sorel aparecen afectuosa y recurrentemente tratados mientras sus planteamientos ocupan lugares privilegiados en la obra mariateguiana. En esa dirección, sostenemos que *el aspecto más característico de este marxismo abierto del fundador de Amauta está constituido por su rescate de la idea soreliana del «mito»*" (2012, 5). Nótese el acento en las influencias intelectuales del autor peruano como presunta explicación sobre la originalidad de su apropiación del marxismo.
12. Véase sobre la discusión de las posibilidades para la gestación del socialismo en países periféricos, industrialmente atrasados, los comentarios de

Dussel (1994) a la "cuarta redacción" de *El Capital* de Marx.

13. Así comprendió Mariátegui el propósito de la actividad teórica de Marx: "Marx no podía concebir ni proponer sino una política realista y, por esto, extremó la demostración de que el proceso mismo de la economía capitalista, cuanto más plena y vigorosamente se cumple, conduce al socialismo; pero entendió, siempre como condición previa de un nuevo orden, la capacitación espiritual e intelectual del proletariado para realizarlo, a través de la lucha de clases" (1988, 67).
14. El argumento está dirigido en favor de una concepción historicista; Mariátegui dice: "El marxismo, donde se ha mostrado revolucionario -vale decir donde ha sido marxismo- no ha obedecido nunca a un determinismo pasivo y rígido" (1988, 67). Y en consonancia con Croce agrega: "el presupuesto del socialismo no es una Filosofía de la Historia, sino una concepción histórica determinada por las condiciones presentes de la sociedad y del modo como ésta ha llegado a ellas" (1988, 40). En efecto, dicha concepción es la que despliega en los *7 Ensayos*. Podríamos decir que Mariátegui se sirve de autores como Croce y Sorel a la luz del trasfondo religioso de la sociedad latinoamericana (en especial en el Perú). Por otro lado, formula la tesis de que una adecuada apropiación de la teoría marxista debe anclarse en el esfuerzo de apropiación de la realidad histórica y su especificidad. El tema de las fases históricas y del voluntarismo cobra suma relevante en ese contexto. Abre la mirada hacia la revolución bolchevique, reconociendo la fuerza del mito y, no por último, del recurso implícito de la violencia que éste acarrea.
15. La burguesía (europea) derribó el orden feudal, se constituyó como sujeto histórico y universalizó su punto de vista ayudándose de lo que había sido condensado como la cultura humanista. En ese sentido, fue una clase auténticamente revolucionaria que logró superar el contexto histórico, generando un orden social a imagen y semejanza de sus intereses. En América Latina, en cambio, las minorías llamadas a cumplir ese papel como clase revolucionaria nunca pudieron conformarse. El juicio de Mariátegui al respecto es lapidario: "El problema agrario se presenta, ante todo, como el problema de la liquidación de la feudalidad en el Perú. Esta liquidación debía haber sido realizada ya por el régimen demo-burgués formalmente establecido por la revolución de la independencia. Pero en el Perú no hemos tenido en cien años de república, una verdadera clase burguesa, una verdadera clase capitalista. La antigua clase feudal –camuflada o disfrazada de burguesía republicana– ha conservado sus posiciones (2007, 40)".
16. Véase Marcuse (1999), "De la filosofía a la teoría social" (247-254).
17. Véase, para la discusión sobre el canon y las posibilidades revolucionarias de los países periféricos del capitalismo, Aricó (2010).
18. Lo que se conoció como la "reforma civilista" de los años 20 en materia educativa, expresada en la Ley Orgánica de enseñanza N°. 4004.
19. Para un panorama histórico amplio sobre la relación entre intereses dominantes y educación, véase Ponce (1986).
20. Véase Marx (2000).
21. Véase Bourdieu y Passeron (1995).
22. Véase una tesis de interpretación sobre el carácter de la modernidad latinoamericana, Chávez y Mujica (2015).
23. Véase Mariátegui (2010a), "¿Existe un pensamiento hispano-americano?".
24. Sobre la relación capitalismo, colonización e independencia en América Latina véase en particular Ramos (2011).
25. Disminuida la efervescencia de la retórica y el sentimiento liberales, reapareció netamente el principio de privilegio. El gobierno de 1831, que declaró la gratuidad de la enseñanza, fundaba esta medida que no llegó a actuarse, en "la notoria decadencia de las fortunas particulares que había reducido a innumerables padres de familia a la amarga situación de no serles posible dar a sus hijos educación ilustrada, malográndose muchos jóvenes de talento". Lo que preocupaba a ese gobierno, no era la necesidad de poner este grado de instrucción al alcance del pueblo. Era, según sus propias palabras, la urgencia de resolver un problema de las familias que habían sufrido desmedro en su fortuna.
26. Véase Pacheco (2017).
27. Parafraseamos a Ortega y Gasset (1985).
28. Un colonizador orientado a la consecución de la riqueza fácil y la obtención de estatus. Según Mariátegui: "El español no tenía las condiciones de colonización del anglosajón. La creación de los EE.UU. se presenta como la obra del *pioneer*. España después de la epopeya de la Conquista no nos mandó casi sino nobles, clérigos y villanos. Los conquistadores eran de una estirpe heroica; los colonizadores, no. Se sentían señores, no se sentían *pioneers*. Los que pensaron que la

riqueza del Perú eran sus metales preciosos, convirtieron a la minería, con la práctica de las mitas, en un factor de aniquilamiento del capital humano y de decadencia de la agricultura" (2007, 48).

29. Se trata de exigencias que responden a los cambios sociohistóricos de la sociedad moderna; integración social, la utilidad del conocimiento científico para las aplicaciones técnicas, y, sobre todo, la unidad entre docencia e investigación -o bien: "formación a través de la ciencia". Véase Chávez (2011).
30. Seguimos aquí la consideración de Björn Wittrock: "La universidad *humboldtiana* supuso la renovación de la universidad como organismo principal para el progreso y creación del conocimiento y como institución dedicada fundamentalmente a la investigación y a la unidad de ésta con la enseñanza. De esta forma, sirvió como modelo indiscutible para la moderna universidad orientada hacia la investigación. Sin embargo, esta innovación se extendió a través de un proceso de difusión que implicaba préstamos selectivos y malentendidos creativos que, a su vez, allanaban el camino para la difusión del modelo y para su adaptación a una serie de contextos sociales y culturales que iban de Estados Unidos, en Occidente, a Japón, en Oriente" (1991, 82).
31. Véase Habermas (1987).
32. Slaughter y Leslie (1997).
33. Según Bonvecchio la idea (moderna) de la Universidad encuentra su fundamento en la romántica alemana y en el idealismo filosófico como respuesta a la crisis del saber burgués entre finales del siglo XVIII y los primeros años del XIX. En sus palabras: "No es casual que Alemania sea tomada como modelo. Es el país menos industrializados de Europa en donde la burguesía, al no haber podido imponerse políticamente, ha vivido todas las etapas de su ascenso sólo a nivel ideológico-filosófico. Alemania ha pensado la revolución burguesa sin hacerla, ha sufrido la crisis de la conciencia burguesa sin una burguesía hegemónica y, finalmente, ha idealizado su desenlace romántico. Alemania encarna, más que cualquier otro país, el proceso de abstracción típicamente burgués: resolver lo concreto en lo abstracto e, incluso, inventar lo abstracto y acreditarlo como concreto" (1991, 34-35).
34. Esto es lo que Quijano llama "el conflicto interno de la modernidad en Europa" que deriva, producto del desarrollo del capitalismo industrial, en el predominio de la racionalidad instrumental por sobre la "razón histórica". "La imposición de la hegemonía británica, desde fines del siglo XVIII y durante todo el siglo XIX, significó también la hegemonía de las tendencias que no podían concebir la racionalidad de otro modo que como arsenal instrumental del poder y de la dominación. La asociación entre razón y liberación quedó oscurecida, de ese modo. La modernidad sería, en adelante, vista casi exclusivamente a través del enturbiado espejo de la dominación. Había comenzado la era de la "modernización". Esto es, la transformación del mundo, de la sociedad, según las necesidades de la dominación. Y específicamente, de la dominación del capital, despojado de toda otra finalidad que la acumulación" (2017, 34-35).
35. En otra parte Mariátegui se refiere a las elites locales como una casta de "neogodos" cuyo gran mérito habría consistido en su capacidad histórica de reproducir las ventajas heredadas desde la colonia. "Los privilegios de la colonia habían engendrado los privilegios de la República" (2007, 60). Se trata de ventajas asociadas principalmente a la propiedad de la tierra, al aprovechamiento y usufructo de la política fiscal, de la explotación de los recursos naturales y de la clausura endogámica como clase basada en los vínculos familiares.
36. En ese sentido se estudia el gamonalismo como una especie de cultura clientelar que opera al margen del Estado de derecho. Tiene su fundamento en el poder de las oligarquías y sus prácticas de "cierre social". Poder que contribuye a desdibujar la autonomía de las esferas sociales debido a la influencia que ejerce el gamonal y que, además, tiene un impacto en la psiquis del indio. En palabras de Mariátegui: "El término 'gamonalismo' no designa sólo una categoría social y económica: la de los latifundistas o grandes propietarios agrarios. Designa todo un fenómeno. El gamonalismo no está representado sólo por los gamonales propiamente dichos. Comprende una larga jerarquía de funcionarios, intermediarios, agentes, parásitos, etc. El indio alfabeto se transforma en un explotador de su propia raza porque se pone al servicio del gamonalismo. El factor central del fenómeno es la hegemonía de la gran propiedad semifeudal en la política y el mecanismo del Estado." (2007, 28). Esto también ha sido puesto de relieve a través del concepto de cooptación. Véase Chávez y Mujica, (2015).

37. Mariátegui se refiere a una situación de "estratificación conservadora" de las Universidades y sitúa los problemas a los que responde el espíritu reformista en contra de la injerencia que ejercen las castas oligárquicas en su interior. "Toda la historia de la Reforma [universitaria] registra invariablemente estas dos reacciones de las oligarquías conservadoras: *primera*, su solidaridad recalcitrante con los profesores incompetentes, tachados por los alumnos, cuando ha habido de por medio un interés familiar oligárquico; y *segunda*, su resistencia, no menos tenaz, a la incorporación en la docencia de valores no universitarios o simplemente independientes. Las dos reivindicaciones sustantivas de la Reforma resultan así inconfutablemente dialécticas [sic], pues no arrancan de puras concepciones doctrinales sino de las reales y concretas enseñanzas de la acción estudiantil" (2007, 109). Por eso la Reforma se lee en torno a una fuerte demanda de autonomía anclada en la participación política de los estudiantes y en la apertura hacia de cátedras de asistencia libre.
38. En referencia al indigenismo literario.
39. Véase Renaut (2008).
40. Véase sobre esto con más detalle en el apartado "Ideologías en contraste" (2007, 125-131).
41. Véase *Löwy* (2007).
42. Al respecto, comenta Melis: "… el Mariátegui más maduro intuye que para entender a Marx es necesario estar en condiciones de comprender todo el alcance "estructural" de su análisis o sea, su propósito de situar los rasgos específicos de una formación económico-social en un modelo general de desarrollo histórico, lo cual es lo único que confiere un valor auténticamente científico al marxismo, más allá de toda interpretación deformadora en el sentido del historicismo idealista" (1968, 19).
43. Respecto al debate sobre el rol de las clases dominantes véase el texto de Mariátegui (2010b) "Punto de vista antiimperialista".

Bibliografía

Anderson, P. (1979). *Consideraciones sobre el marxismo occidental*. México: Siglo XXI.

Aricó, J. M. (2010). *Marx y América Latina*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

_____. (2017). *Dilemas del marxismo en América Latina: antología esencial*. Buenos Aires: CLACSO.

Bergel, M. (2020). *Antología. José Carlos Mariátegui*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Bonvecchio, C. (1991). *El mito de la universidad*. México: Siglo XXI.

Bourdieu, P., y Passeron, J-C. (1995). *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. México: Distribuciones Fontamara.

Chávez, J. M., y Mujica, F. (2015) "Sociología de la cooptación: la imposibilidad de ser élite en América Latina y la reforma educacional chilena como testimonio de la ideología de la modernidad inducida", Persona y Sociedad, Vol. XXIX, núm. 1, 63-84.

Cueva, A. (2015). *Entre la ira y la esperanza y otros ensayos de crítica latinoamericana***.** Buenos Aires: Clacso-Siglo XXI.

Dussel, E. (1994). "Las cuatro redacciones de El Capital (1857-1880). (Hacia una nueva interpretación del pensamiento dialéctico de Marx)", en *Historia de la filosofía latinoamericana y filosofía de la liberación* (221-250). Bogotá: Nueva América.

Ferretti, P. (2019). "Una imperecedera forma de mirar. A 90 años de los Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana de José Carlos Mariátegui". *Lobo suelto*. Recuperado de http://lobosuelto.com/jose-carlos-mariategui/

_____. (2020). "El mito de Rodó no ha obrado nunca". Notas a propósito de Mariátegui y el arielismo latinoamericano. *Revista Latinoamericana del Colegio Internacional de Filosofía*, núm. 7, 79-91.

Fornet-Betancourt, R. (2001). Transformación del marxismo. Historia del marxismo en América Latina. México: Plaza y Valdés.

Gunder Frank, A. (1967). "El *desarrollo del subdesarrollo". Pensamiento Crítico*, núm. 7, 159-173

Habermas, J. (1987). "La idea de la universidad". *Revista del Departamento de Sociología de la Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco*, año 2, núm. 5.

Humboldt, W. von (1991). "La situación de la universidad", en *El mito de la Universidad. Introducción, selección y notas de Claudio Bonvecchio* (77-96). México: Siglo XXI.

Löwy, M. (2007). *El marxismo en América Latina*. Santiago: LOM.

Marcuse, H. (1999). *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*. Madrid: Altaya.

Mariátegui, J. C. (1988). *Defensa del marxismo. Polémica revolucionaria*. Lima: Amauta.

_____. (2007). *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*. *Caracas:* Biblioteca Ayacucho.

_____. (2010a). "¿Existe un pensamiento hispano-americano?", en *La tarea americana* (213-217). Buenos Aires: Clacso.

_____. (2010b). "Punto de vista antiimperialista", en *La tarea americana* (125-131). Buenos Aires: Clacso.

Marx, K., y Engels, F. (2014). *Manifiesto comunista*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Marx, K. (2000). "Crítica del programa de Gotha". *Marxists Internet Archive*. Recuperado de https://www.marxists.org/espanol/m-e/1870s/gotha/critica-al-programa-de-gotha.htm

Massardo, J. (2012). "El marxismo de Mariátegui". *Cátedra Mariátegui*, año I, núm. 5.

Melis, A. (1968). *Mariátegui, primer marxista de América*. México: Latinoamérica. Cuadernos de Cultura Latinoamericana-Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.

Montoya, S. (2018). *Conflictos de interpretación en torno al marxismo de Mariátegui*. Lima: Heraldos Editores.

Ortega y Gasset, J. (1985). "Cambio y crisis", en *En torno a Galileo* (p 47-56). México: Porrúa.

Pacheco, V. H. (2017). "José Carlos Mariátegui: el problema de las razas y la comunidad", *Escrituras americanas*, vol. 2, núm. 2, 81-100.

Paris, R. (1981). *La formación ideológica de José Carlos Mariátegui*. México: Pasado y presente-Siglo XXI.

Ponce, A. (1986). *Educación y lucha de clases*. México: Editores Mexicanos Unidos.

Posada, F. (1968). *Los orígenes del pensamiento marxista en Latinoamérica*. *Política y cultura en José Carlos Mariátegui.* Madrid: Ciencia Nueva.

Quijano, A. (2007). "Prólogo. José Carlos Mariátegui: reencuentro y debate", en José Carlos Mariátegui, *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

_____. (2017). "Modernidad, identidad y utopía en América Latina", en F. Calderón (comp.) *Imágenes desconocidas. La modernidad en la encrucijada posmoderna* (29-45). Buenos Aires: Clacso.

Ramos, J. A. (2011). *Historia de la Nación Latinoamericana*. Buenos Aires: Continente.

Renaut, A. (2008). "Concepto de universidad", en *¿Qué hacer con las universidades?* (31-39). Buenos Aires: UNSAM.

Rojas, J. (2019). "Mito y agonismo: Un contrapunto filosófico en el marxismo abierto de José Carlos Mariátegui". *Letras*, vol. 90, núm. 131, 153-187.

Rouillon, G. (1984). *La creación heroica de José Carlos Mariátegui: la edad de piedra (1984-1919)*. Lima: Arica.

Slaughter, S., y Leslie, L. L. (1997). *Academic capitalism: Politics, policies, and the entrepreneurial university.* Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Wittrock, B. (1991). "¿Dinosaurios o delfines? Origen y desarrollo de la universidad orientada hacia la investigación". *Revista de Educación*, núm. 296, 73-97.

Gonzalo F. García (gonzalo.garcia.g@usach.cl). Profesor en la Universidad de Santiago de Chile.

Recibido: 13 de setiembre de 2020
Aprobado: 20 de setiembre de 2020

Danilla Aguiar y Leandro Galastri

A Revolução Russa como escola política na teoria socialista e prática revolucionária de J. C. Mariátegui

Resumo: *O texto apresenta a interlocução do marxismo de Mariátegui com as transformações revolucionárias desenvolvidas na Rússia bolchevique, a influência da experiência intelectual em sua estadia europeia e as formas em que propõe a organização dos trabalhadores peruanos com vistas à resolução da questão agrária e camponesa em seu país. Em nossa hipótese, a análise dialética do nacional com o plano internacional e o destaque conferido às experiências de auto-organização locais foram fundamentais para o desenvolvimento de sua prática leninista e revolucionária.*

Palavras-chave: *Mariátegui. Revolução Russa. Lênin. Marxismo. Questão agrária.*

Abstract: *The text presents the interlocution of Mariátegui's Marxism with the revolutionary transformations developed in Bolshevik Russia, the influence of intellectual experience in his European stay and the ways in which he proposes the organization of Peruvian workers with a view to resolving the agrarian and peasant issue in his country. In our hypothesis, the dialectical analysis of the national with the international plan and the highlight given to local self-organization experiences were fundamental to the development of their practice Leninist and revolutionary.*

Keywords: *Mariátegui. Russian Revolution. Lenin. Marxism. Agrarian question.*

O centenário da Revolução Russa, em 2017, reavivou a necessidade de debater a atualidade da estratégia revolucionária bolchevique –uma estratégia da tomada do poder pela classe operária a partir de possibilidades abertas pela crise política e econômica vivida após o início da primeira guerra mundial– assim como a forma que os marxistas revolucionários se utilizaram à época dessa experiência de auto-organização como grande escola política. Mais ainda, a Revolução Bolchevique, como acertadamente indicou o italiano Antonio Gramsci, representou uma "nova atmosfera moral" de liberdade, um fato político fruto da vontade coletiva que o gestou (Gramsci, 2004, 102). Seus aspectos centrais de caráter universal abriram espaço para promover internacionalmente alicerces para pensar uma nova cultura e experiência revolucionária proletária a partir do que aconteceu na Rússia fundamentalmente entre 1917 e 1920, inspirando outros revolucionários em todo mundo, inclusive na América Latina. Nesta, destacam-se os escritos do peruano José Carlos Mariátegui, autor que sempre manifestou posições favoráveis ao processo histórico e político desencadeado pelos bolcheviques em outubro de 1917.

Em 2020 completam-se noventa anos da morte de Mariátegui e 150 anos do nascimento de Lênin, ocasião que julgamos oportuna para lembrar que, também pela leitura do líder russo, pode Mariátegui desenvolver, por aproximações e contrapontos, a "heterodoxia" e a originalidade de seu pensamento e a tradução do marxismo para as condições concretas da Indoamérica. Influenciado também pelo bolchevismo,

Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 3.0 Costa Rica

Mariátegui vislumbrava na organização das massas –com base numa concepção ampla da educação e formação cultural dos grupos subalternos– a ferramenta de um projeto político que culminaria na construção do partido socialista sem "hierarquia de vanguardas", em que camponeses e proletariado eram, em grande parte, as mesmas pessoas.

As principais ideias do pensador marxista peruano continuam atuais para a análise concreta da luta de classes latino-americana, principalmente em torno dos temas da raça e da concentração fundiária, podendo-se traçar um paralelo desta última questão com o que Lênin realizava no contexto russo.

Necessário é lembrar também da influência do contato vivente de Mariátegui com o pensamento marxista e leninista na Europa, sendo marcante a experiência ordinovista[1] nesse momento, bem como o significado da Revolução Russa na interpretação do marxismo de Mariátegui, que se reflete no debate marxista latino-americano e mundial em meados da década de 1920 e 1930, partindo do pressuposto que o autor representa, entre seus interlocutores à época, a ala revolucionária do marxismo frente às variantes reformistas.

Indica-se, nos apontamentos conclusivos, como a análise dialética da dimensão nacional com o plano internacional e o destaque conferido às experiências de auto-organização locais lhes pareciam fundamentais para tecer uma práxis revolucionária. É um debate que tem estreita relação com as etapas de expansão do marxismo na América Latina, com o surgimento e expansão da corrente comunista no subcontinente. Relaciona-se também com o tempo presente de avanços de crises políticas, econômicas e de hegemonia, de caráter orgânico, que se expressam em crescentes ataques à classe trabalhadora ao passo que se perde a centralidade da estratégia revolucionária em nome da tática democrática. São discussões que estiveram postas pela esquerda marxista desde 1899, com a publicação do livro de Rosa Luxemburgo "Reforma ou Revolução", que realizou uma crítica precisa das bases teóricas e práticas do reformismo, passando pelos debates no seio revolucionário que proporcionou a emergência da revolução russa, entre bolcheviques e mencheviques, e que também se faz presente nos debates latino-americanos a partir do começo da vida republicana até os dias de hoje.

Procurando compatibilizar uma atitude nacionalista progressista e o internacionalismo, mesmo fazendo uso da análise da situação concreta do Peru, Mariátegui via na Revolução Russa a mais alta experiência de avanço revolucionário conquistado pelo proletariado mundial, "um tema de estudo geral para todos com alguma curiosidade intelectual", para "além dos partidários e propagandistas" (Mariátegui, 2012, 56).

Periodismo, educação e experiências de auto-organização

A ideia de fomentar o terreno cultural proletário –que numa concepção leninista e gramsciana referenciaria à organização e disciplina– assim como conquista de consciência do próprio papel histórico, a função da educação e a definição de um programa político são preocupações que se encontram presentes no programa de *L'Ordine Nouvo*, periódico semanal dirigido por Antonio Gramsci e que passa a ser um programa de partido que muito influenciou as ideias do revolucionário peruano enquanto vivia na Itália. A partir das iniciativas educativas e culturais do jovem Gramsci, com a crítica à cultura liberal italiana, à educação enciclopedista como resposta à crise do racionalismo exposta no pós-guerra, fomenta-se a proposta de atuação de *L'Ordine Nouvo* junto aos conselhos de fábrica como espaços de educação autogestionária. Como destacado por Fernanda Beigel (2005, 39), essas marcas do periodismo desenvolvido em Turim sob a direção de Gramsci como uma "concepção política e uma forma de práxis" também se fizeram presentes na formação mariateguista, tanto que o marxista peruano funda, ao voltar ao país, uma revista, a Amauta[2], com finalidade semelhante ao primeiro período ordinovista. A revista Amauta durou de setembro de 1926 a setembro de 1932, continuando a circular no Peru mesmo após a morte de Mariátegui, seu idealizador, e tem seu papel destacado por Alberto Flores Galindo na

emblemática afirmação de que a "*Amauta* acabou sendo mais que uma revista: foi a antessala do partido" (Flores Galindo, 1991, 69). Passaram pelas páginas dessa revista escritos de autores peruanos, latino-americanos e também textos de Rosa Luxemburgo, Lênin, Trotsky, André Breton, Máximo Gorki, Marinetti, Georges Sorel, dentre outros, publicando os mais diversos temas como poesia, teatro, crítica literária, linguística, arte, antropologia, relações internacionais, imperialismo, e, claro, problemas mundiais, política, história, economia, movimento operário e questão indígena, postulando a necessidade objetiva e subjetiva dos grupos subalternos peruanos de conhecer o que ocorre no mundo em termos de política, economia e sociedade. Foi também na Amauta, junto a temas de relevância local, que o marxista peruano apresentou a revolução de outubro com destacada reflexão, demonstrando como esse fato histórico modificou diferentes esferas da vida, desde a política até a cultura.

A situação local/nacional não poderia ser compreendida sem uma análise do desenvolvimento capitalista internacional. O processo educativo das massas, numa concepção bem abrangente, assim como foi preocupação de Gramsci, permeou boa parte das obras de Mariátegui, que chegou a desenvolver teoricamente a questão da educação das massas indígenas no Peru (Mariátegui, 1970, 1979; Pericás, 2006).

É relevante destacar que, muito embora a principal obra de Mariátegui, *Sete ensaios de interpretação da realidade peruana*, tenha sido escrita cerca de uma década após a Revolução Russa, em 1928, as inquietações encontradas em seus escritos e militância mantêm uma linearidade e consequente maturação, sendo possível verificar que o autor, ao passo que discutia fundamentalmente temas nacionais, não perdia seu grande norte, que era a construção de uma nova sociedade, articulando teoria e prática revolucionária. Assim, o vivo testemunho histórico foi o terreno onde se desenvolveu a sua convicção no marxismo.

Mariátegui, ainda em sua juventude, se envolve com o movimento estudantil peruano, inspirado em grande medida pela Reforma Universitária de Córdoba, na Argentina[3]. Sua militância –mesmo que ainda incipiente– e a consequente oposição ao então presidente peruano, o general Augusto Leguía, ocasionam o fechamento do jornal onde trabalhava à época, o *La Razón*, e um "exílio" forçado na Europa, onde viveu durante os anos de 1919 a 1923, tendo passado maior parte do tempo na Itália. Vivia como uma espécie de "agente de propaganda do governo no exterior", alternativa que lhe foi dada para não ser preso em solo peruano. Posteriormente afirmava que somente durante sua estadia na Europa, mais precisamente através da sua experiência de viver por vários anos na Itália e através da passagem por outros países onde vivenciou as experiências do movimento operário nas organizações sindicais e partidárias e os impactos da Revolução Russa, foi capaz de compreender as relações capitalistas em países semicoloniais como no Peru. Na Europa, Mariátegui é leitor do jovem Gramsci, que estava organizando a imprensa do partido comunista da Itália. As semelhanças entre os dois autores, mesmo não havendo registros de que tenham se conhecido, são inegáveis. Muito provavelmente, tal semelhança é proveniente do espírito revolucionário de ambos, e também por terem experimentado o contexto da história italiana e das lutas de classe mundial ainda sobre o impacto da revolução de outubro, do legado dos conselhos e ocupações de fábrica em Turim, o *Biennio Rosso*, entre os anos 1919 e 1920, a fundação do Partido Comunista da Itália, em 1921, a ascensão do fascismo, assim como os debates no interior da III Internacional.

Perante a nova configuração mundial de forças e os conflitos no interior do movimento comunista internacional, o marxista peruano participa do Congresso de Livorno e fundação do Partido Comunista da Itália –PCI (1921) e da Conferência Econômica Internacional (1922) aprofundando– se no debate sobre os sindicatos, a constituição do partido e dos Conselhos de Fábrica como instrumentos necessários para um processo revolucionário, para construção de uma nova hegemonia (Dias, 2000).

Pensa a questão da hegemonia desde uma perspectiva leninista e gramsciana, incluindo no seu programa político reivindicações que contemplem outras categorias de trabalhadores, conquistando, desta forma, o apoio das classes aliadas. Postulava as necessidades materiais e

simbólicas de uma revolução índia a partir do estudo da questão indígena desde a própria perspectiva indígena também, uma atividade que empreende no seu livro mais difundido, os "Sete Ensaios". Os povos autóctones são frações de trabalhadores que devem escrever sua própria história e para isso devem se preparar intelectualmente. Essa história integral –utilizando-nos aqui de uma categoria que seria ainda apresentada por Gramsci nos *Quaderni*– deve ser escrita pelos seus próprios intelectuais, de maneira independente das interpretações da historiografia oficial, dominante (Gramsci, 2002). A reconstrução da história sob a base do índio seria um forte elemento de emancipação, que, junto com o internacionalismo proletário latino-americano aproxima esses povos que sentem a subalternidade em uma dupla perspectiva, através da exploração econômica pelo trabalho e pela opressão social intensificada a partir do racismo.

Enxergava como necessário despertar na classe trabalhadora e fundamentalmente nos grupos historicamente subalternizados no Peru e em grande parte da América Latina –os indígenas– uma vontade popular em avançar numa revolução socialista internacional, partindo das realidades locais.

Assimilar as lições dos *soviets* na Rússia, a fecundidade das experiências nacionais do bolchevismo com as greves de massas que surgiram no contexto pós 1905, como os verdadeiros líderes do movimento revolucionário, a importância dos jornais entre as três tendências comunistas, significava, para Mariátegui, analisar as experiências concretas de auto-organização e investir na formação política do partido via educação dos trabalhadores. Os *soviets* russos seriam esse instrumento da educação e sua direção, portanto, deveriam estar nas mãos operárias revolucionárias. Os próprios organismos soviéticos, dependendo de quem os dirigia, poderiam levar ao triunfo da revolução ou ao seu fracasso. O processo revolucionário havia demonstrado que o conselho era o principal organismo da democracia operária, "seriam não apenas a escola de direção e administração do processo fabril, mas também de educação político-cultural da classe operária, dotada de um 'espírito de cisão'" (Del Roio, 2006, 314). Cabe destacar ainda a influência do sindicalista francês Georges Sorel na trajetória de Mariátegui. Algumas das incorporações se dão através dos conceitos "espírito de cisão" e, principalmente do "mito revolucionário". Mariátegui visualizou na imaginação libertadora do mito soreliano o que para ele seria a fé revolucionária, para além de um conceito, uma paixão, uma ideia, um sentimento, que não significava, contudo, ingenuidade ou voluntarismo romântico. Segundo Robert Paris, o rompimento com o cientificismo positivista, bem como a recusa da ideia de progresso eurocêntrico que o revolucionário peruano encontrou nas ideias de Sorel, foram fundamentais para formar o seu marxismo criativo e heterogêneo (Paris, 1978). Paris destaca ainda que, como forma de aderir ao movimento real, Mariátegui se incumbiu da tentativa de unir Lênin e Georges Sorel, fundindo o socialismo científico com a ideia soreliana de mito.

Os exemplos de auto-organização nas conjunturas nacionais podiam ser vistos, na Itália, nos conselhos operários de fábrica, enquanto no Peru tinham-se os *ayllus* como experiência auto-organizativa característica da democracia andina[4].

No horizonte de luta mariateguista, havia a reivindicação pela terra, diferentemente da pequena propriedade privada, mas alavancada pela organização coletiva, uma organização que poderia ressurgir do exemplo do coletivismo incaico, nessa forma organizativa concreta destacada nos estudos de Mariátegui sobre a formação social e econômica peruana, os *ayllus,* uma tradição do Peru profundo e das civilizações indígenas pré-colombianas. Na sua obra mais conhecida, os *Sete Ensaios de Interpretação da realidade peruana*, o autor indica que esse comunitarismo indígena possuía características agrárias, em grande medida, como um antecedente de auto-organização. Esse fator natural de socialização da terra presente nos antepassados indígenas atuaria junto ao enfrentamento do atraso no campo, explicitado na persistência do gamonalismo –prática de latifundiários peruanos que exploravam a força de trabalho do camponês local num regime de servidão– e da oligarquia latifundiária, assim como na nascente associação de uma precária burguesia com o imperialismo.

Destacava ainda a necessidade de que essa tradição *ayllu* mantivesse contato também com o movimento sindical político organizado já existente na capital, Lima, como forma de trazer unidade à classe subalterna. Havia ainda que determinar a direção dessa classe ao proletariado que, para o revolucionário peruano, seria o sujeito político capaz de cumprir essa missão, e que durante parte do tempo, principalmente em países de desenvolvimento tardio, exerceria uma combinação de trabalho proletário e também agrícola. Ao propor soluções concretas para tais entraves, determinava que algumas tarefas deveriam ser cumpridas para que se pudesse iniciar uma organização dos grupos da classe trabalhadora peruana, em sua maioria indígenas e camponeses. É importante ressaltar que Mariátegui não acreditava em uma "etapa democrático-burguesa nacional e antifeudal", seu horizonte era o socialismo, que tinha como ponto de partida o Peru incaico e suas formas antecedentes de auto-organização. Essa organização partiria e seria dirigida pelas frações dos próprios grupos subalternos, e assim defendia, por essa via, uma nova organização *ayllu* que havia sido impedida pelo gamonalismo alinhado com a dominação imperialista no subcontinente (Mariátegui, 1979).

A união da consciência étnica com a consciência classista se faz fundamental para trazer o índio à luta revolucionária, junto com a classe trabalhadora em um sentido mais geral, para que se torne possível a libertação do capitalismo e se reconheça sua capacidade de autogestão econômica, política e cultural. O seu problema não está restringido ao aspecto cultural ou ao aspecto racial como costumeiramente se aponta, encontra-se muito mais relacionado ao problema da terra, da sua deposição e ausência de uma forma de sustento, no marco do desenvolvimento do sistema capitalista.

Essas propostas concretas para essa superação da condição subalterna estariam diretamente atadas à formação de uma vanguarda operária e à preocupação permanente com a prática política e intelectual das massas indígenas, camponesas, de trabalhadores e de estudantes.

Cabe destaque ainda para outro tema relacionado à educação e que faz parte da trajetória do pensador peruano, a participação no projeto das Universidades Populares González Prada[5] (doravante UPGP), criado em janeiro de 1921 pelo seu principal interlocutor à época, o também peruano e líder Haya de la Torre, sob o qual discorreremos no tópico seguinte. Ao voltar da Europa, Mariátegui prontamente aceita o convite para lecionar no UPGP em Lima. Consistia em uma espécie de estudos nas comunidades, organizados coletivamente para realizar cursos de formação política, de análise de conjuntura, tratando-se de uma prática bastante utilizada no subcontinente –principalmente na Argentina e no Chile– assim como na Europa, visto que os espaços críticos eram tolhidos nos espaços de acesso à instrução formal. Enfrentou, como já se podia prever, vários embargos e perseguições do presidente Augusto Leguía, mesmo após sua estadia exilada na Europa, onde tornou-se, como gostava de se apresentar, "un marxista convicto y confeso" (Flores Galindo, 2006).

Mariátegui e a tradução latino-americana do leninismo: o problema da propriedade da terra

É adaptando a teoria marxiana para sua realidade concreta que Mariátegui chamará atenção para o problema específico da exploração da população indígena, acrescentando à problemática da luta de classes essa variável tão latino-americana que é a questão racial. Em sua opinião, o marxismo é a única concepção teórica que pode conferir um sentido moderno e construtivo para a causa indígena, elevando-a a um plano de política criadora e realista com base em sua própria condição social e econômica (Mariátegui, 1974, 188). Aqui, por exemplo, Mariátegui demonstra uma interessante afinidade com as reflexões de Lênin a respeito da união operário-camponesa sob a hegemonia dos primeiros. Observa que a causa indígena "conta com a vontade e a disciplina de uma classe que faz hoje sua aparição em nosso processo histórico: o proletariado" (Mariátegui, 1974, 188). Para Del Prado (Choy et al., 1970, 25), um dos traços característicos do trabalho de massas de Mariátegui ao organizar o

Partido Socialista no Peru teria sido a importância decisiva que ele dera à conquista das massas camponesas e indígenas como aliados fundamentais do proletariado peruano, já que era sobre a grande massa formada pelas etnias quéchua e aymara que pesava a exploração semifeudal por parte das grandes fazendas açucareiras e algodoeiras do litoral.

Acompanha com vivo interesse os desdobramentos da revolução bolchevique na Rússia e as vicissitudes da construção do Estado socialista. Identifica nessa construção a obra de "homens heroicos e excepcionais", no âmbito de uma "tremenda tensão criadora". Considera o Partido Bolchevique como a expressão mais evidente da união entre teoria socialista e prática revolucionária, concedendo a Lênin o mérito principal de sua condução (Mariátegui, 1974, 213).

Nesse momento pode ser interessante um exercício teórico, ainda que breve, sobre o modo de proceder à análise de suas respectivas realidades concretas, por Lênin e Mariátegui. A forma de tratamento que cada um dá à questão agrária em seu país pode ser uma ilustração sistemática da afinidade político-teórica entre os dois revolucionários ou, mais especificamente, da perspectiva leninista de Mariátegui a respeito da tradução dos métodos do materialismo histórico para as condições concretas de seu país.

Há muito em comum entre a Rússia e o Peru agrários da virada do século XX: uma população camponesa enormemente majoritária, submetida a relações ainda semifeudais de trabalho, e um proletariado urbano de formação recente e pouco numeroso, concentrado em determinados centros. Some-se, porém, no caso do Peru, a voracidade dos capitais financeiros imperialistas inglês e americano sobre todos os ramos da produção econômica[6] e o proeminente elemento étnico-racial, sendo indígena a imensa maioria componente daquele campesinato e proletariado, fato que agregava a questão racial como um elemento novo da luta classista. Vejamos como cada autor analisa sua própria conjuntura.

No texto "O Partido Operário e o campesinato", publicado no terceiro número do *Iskra* em 1901 (Lênin, 1975, 464-473), Lênin explica a abolição da servidão ocorrida na Rússia na década de 1860. Os camponeses tinham de pagar, por meio de empréstimos junto ao governo, por pequenas porções da terra onde haviam vivido e trabalhado pela vida toda. Usou-se de força repressiva para reprimir os recalcitrantes. Os camponeses permaneciam com dívidas e obrigações pendentes junto a seus "antigos" senhores. O resultado fora o retorno à semi-servidão, proletarização da maioria e formação, a partir de uma minoria de kulaks, de uma nascente burguesia rural, ajuntando-se aí dezenas de milhares de mortes por fome e epidemias.

Lênin exorta a que se leve a luta de classes ao campo, unindo-se as lutas contra o capital e contra o jugo dos latifundiários. Segundo ele, haveria, no campo russo, contradições de classe dos dois tipos seguintes: entre o proletariado agrícola e os patrões rurais; entre todo o campesinato e toda a classe dos proprietários rurais. Ele observa que, apesar da primeira condição pertencer já às lutas do futuro, é a segunda que adquire caráter nacional de maior urgência na Rússia, pois sobre o proletariado agrícola se abatem ainda todas as opressões que caem sobre os camponeses. Já numa das primeiras elaborações da própria noção de hegemonia em Lênin, ele assevera que o partido operário socialdemocrata russo deve incluir em seu programa todas as reivindicações dos camponeses, se "pretende marchar à frente de todo o povo na luta contra a autocracia" (Lênin, 1975, 464-473).

Em "O proletariado e o campesinato", publicado no número 11 de *Novaya Zhizn*, 12 de novembro de 1905 (Lênin, 1976, 164-165), Lênin permanece enfatizando a necessidade de se conquistar o essencial apoio do campesinato russo à revolução proletária. As perguntas cujas respostas considera urgentes são: "O que o campesinato espera da revolução? O que a revolução pode dar ao campesinato?". E responde: "O campesinato quer terra e liberdade. Sobre isso não pode haver dúvidas. Todos os operários conscientes apoiam com todas suas forças o campesinato revolucionário" (Lênin, 1976, 165).

Trata-se, segundo Lênin, de uma luta não apenas pela socialização da terra, mas pela abolição do capital em todas as dimensões da força de trabalho. A luta por terra e liberdade é uma luta democrática. A luta para destruir

a dominação do capital é uma luta socialista (Lênin, 1976, 167).

Em "Revisão do programa agrário do partido operário", publicado em 1906 no periódico *Nasha Myst* como proposta do programa bolchevique para a solução do problema agrário apresentada no IV Congresso do POSDR (Lênin, 1976, 198-225), Lênin apresenta, na primeira parte do texto, o histórico do debate da questão agrária no seio da socialdemocracia russo daqueles últimos anos. Defronta-se com diferentes tendências e vertentes de interpretação e propostas políticas de grupos liderados, por exemplo, por Plekhanov (Grupo "Emancipação do trabalho") e Riazanov (Grupo "Borbá").

Nesse texto, comentando as propostas de outros setores do partido, Lênin entende como pertinentes e afinadas com os objetivos democráticos da revolução camponesa a expropriação de todas as propriedades territoriais (expropriação completa dos "terratenientes"), além também de sua completa nacionalização: "não cabe a menor dúvida de que a ideia de propriedade de todo o povo sobre a terra circula agora com extraordinária amplitude entre o campesinato" (Lênin, 1976, 209). Lênin é enfático com relação à proposta de que, diante do campesinato, deve-se defender o máximo de transformações democrático-burguesas. O papel do Estado, a alteração das formas de exercício de seu poder, não podem, em todo caso, ser subestimadas: "A medida radical de abolir a propriedade agrária fundiária é inconcebível sem a modificação radical das formas estatais" (Lênin, 1976, 216).

Ao criticar as propostas de reforma da propriedade agrária feitas por Maslov[7], Lênin observa que não se pode elaborar um programa socialista de maneira retraída e acuada pela pressuposição de que a revolução não chegará até seu final. O projeto máximo deve orientar a estratégia programática. E é esse projeto máximo que desaparece da estratégia programática ao se fazer concessões definitivas a setores conservadores no âmbito de uma aliança de classes permanentemente defensiva por parte do proletariado (no caso em questão, o campesinato).

Observa Lênin que um Estado sustentado por tal aliança, pela própria lógica da luta de classes, tenderá a tomar iniciativas constantes para a proteção da propriedade privada da terra, restabelecê-la onde quer que tenha sido parcialmente abolida (Lênin, 1976, 216). Embora esteja pensando especificamente na propriedade operária, as preocupações estratégicas de Lênin alcançam maiores profundidades aqui. E as conclusões se impõem: o partido revolucionário não pode possuir um programa para uma nacionalização parcial da propriedade fundiária, bem como não pode possuir um programa de luta parcial contra o capital em geral e, por extensão, não pode projetar uma luta parcial contra o imperialismo. Nesse raciocínio, "parcial" significa precisamente agir de forma conciliatória com os inimigos de classe e seus representantes políticos: os rentistas fundiários, os capitais nacionais das diferentes frações da burguesia interna, o capital financeiro imperialista e seus respectivos partidos e representantes na cena política nacional.

Mariátegui e a questão agrária no Peru

Para Mariátegui, a questão agrária em si e a mesma problemática da propriedade fundiária forneciam a estrutura da luta de classes no Peru. O marxista peruano estava preocupado com as mesmas implicações estratégicas da luta dos camponeses e do proletariado agrário para elaborar um programa de ação revolucionária que os unisse estrategicamente, junto com o nascente proletariado urbano, contra a espoliação promovida pelo capital financeiro internacional e seus aliados locais no Peru. A questão estratégica mais ampla, para Lênin tanto quanto para Mariátegui, era estabelecer as bases da ação política que tornasse o campesinato um aliado massivo para a luta classista.[8]

O autor apresenta uma composição de classes que descrevia em geral as populações americanas pré-independência e constituía um quadro de classes "opostas em interesses, sem nenhum vínculo de sociabilidade moral ou política" (Mariátegui, 1979, 43): uma aristocracia parasitária detentora de terras e do poder político de fidalgos, composta em sua maior parte de espanhóis; uma camada média de industriais e

comerciantes que dispunha de condição econômica confortável e se organizava corporativamente; em terceiro lugar, os "villanos", que empregavam efetivamente sua força de trabalho na produção, ou seja, era a camada do trabalho manual assalariado, compondo-se de artesão e proletários de todo tipo. Havia ainda, obviamente, uma massa de indígenas e africanos, que eram escravos e possuíam uma existência extremamente marginalizada e forçada à vida extra social (Mariátegui, 1979, 43). A bandeira revolucionária da independência seria, como se sabe, levantada pelos descendentes americanos das duas primeiras classes, educados nas metrópoles.

Os programas revolucionários de independência não promoveram o choque entre a nobreza rural e a burguesia comerciante. Antes, os uniram no interesse comum de se livrar do jugo da coroa espanhola. Assim, os processos de independência possuíram um caráter passivizante, marcado pela colaboração entre as classes dominantes aristocrática e burguesa e alijando completamente as massas camponesas, marcadamente indígenas no Peru, que não tiveram suas reivindicações ou interesses contemplados pelos movimentos nacionais de independência. As novas políticas agrárias aboliram formalmente as formas de servidão do indígena camponês. Porém, como deixavam intactos a concentração, o poder e a força da propriedade feudal, anulavam suas próprias medidas de proteção da pequena propriedade e do trabalhador da terra (Mariátegui, 1979). Assim, a aristocracia fundiária seguiu sendo a classe dominante no Peru.

Ao mesmo tempo em que não fora possível no Peru o estabelecimento de uma política predominantemente burguesa que se voltasse para uma distribuição menos injusta da propriedade da terra, o capital financeiro, majoritariamente estrangeiro, expandia-se e se associava com a aristocracia nacional, que mantinha intacto seu poder político. Finalmente, o desenvolvimento de grandes cultivos industriais de uma agricultura de exportação nas fazendas costeiras ocorria integralmente subordinado à colonização econômica dos países da América Latina pelo capitalismo ocidental. O capital financeiro britânico se interessara em explorar essas terras para produção de cana-de-açúcar e algodão. As hipotecas das propriedades agrárias colocavam grande parte dessas terras sob o controle de empresas estrangeiras. Mariátegui observa ainda que os fazendeiros devedores dos comerciantes e investidores financeiros estrangeiros acabam realizando um papel deliberado de intermediação para submeter a propriedade fundiária peruana ao controle desses. Ou seja, serviam de intermediários ao capital anglo-saxão para lhe assegurarem a exploração de campos cultivados com mão de obra indígena superexplorada e miserável (Mariátegui, 1979, 49).

Com base na constatação de que no Peru, a despeito dos princípios liberais da legislação, subsistiam ainda formas e instituições próprias de uma economia feudal, Mariátegui sustenta que o ponto de partida formal e doutrinal de uma política agrária socialista deveria ser uma lei de nacionalização da terra (Mariátegui, 1972, 108). Uma nova política agrária deveria tender, ainda, para o fomento, desenvolvimento e proteção da comunidade indígena. O autor chama a atenção para a potencialidade do "ayllu", "célula do Estado incaico" sobrevivente ainda, a despeito dos ataques da grande propriedade, de converter-se gradualmente em organização do Estado socialista moderno (Mariátegui, 1972, 110).

Em atenção ao desenvolvimento individual para a vida produtiva no campo com caráter autônomo e voltado para a diminuição das contradições entre este e os centros urbanos, Mariátegui propõe o ensino agrícola amplo organizado pelo Estado, com a máxima difusão desse ensino para as massas rurais. Tal difusão massiva deveria ocorrer na forma de escolas rurais primárias e escolas práticas de agricultura, ou "granjas-escola". A instrução das crianças do campo deveria, assim, possuir um caráter claramente agrícola (Mariátegui, 1972, 111). Ou seja, percebe-se a clara preocupação do autor com a concretização da unidade trabalho-educação numa perspectiva classista, unidade que não se daria nos moldes funcionais ao capital, para a exploração de mão-de-obra barata após um ciclo escolar voltado à instrução técnica para um mercado de trabalho precarizado, mas, ao contrário, uma educação que encarnaria os ideais da *Praxis* no sentido da III tese sobre Feuerbach[9].

É importante ressaltar que Mariátegui –sem cair num romanticismo do qual era criticado, num culturalismo autóctone, tampouco em uma perspectiva eurocentrista– defende a reconstrução peruana sobre a base do índio, sem procurar transplantar modelos de desenvolvimento europeus para o subcontinente:

> Y su indigenismo no es una especulación literaria ni un pasatiempo romántico. No es un indigenismo que, como muchos otros, se resuelve y agota en una inocua apología del Imperio de los Incas y de sus faustos. Los indigenistas revolucionarios, en lugar de un platónico amor al pasado incaico, manifiestan una activa y concreta solidaridad con el indio de hoy. Este indigenismo no sueña con utópicas restauraciones. Siente el pasado como una raíz, pero no como un programa. Su concepción de la historia y de sus fenómenos es realista y moderna. No ignora ni olvida ningún de los hechos históricos que, en estos cuatro siglos, han modificado, con la realidad del Perú, la realidad del mundo. (Mariátegui, 1988, 306)

Tampouco atribuiu a alguma burguesia nacional latino-americana a tarefa de uma revolução de qualquer tipo, burguesa, nacionalista, apoiado nos preceitos marxistas e influenciado pelo debate na época e em consonância com os quatro congressos da Internacional Comunista - IC. Foi exatamente no IV Congresso da IC que foram aprovadas também as "Teses gerais sobre a questão do Oriente" que diziam que a frente única proletária seria aplicável aos países imperialistas, enquanto a frente única anti-imperialista seria adequada aos demais. O Amauta se apropriou dinamicamente das táticas de Frente Única Proletária e Frente Única Antiimperialista e ampliou o alcance da tática frentista para incorporar os indígenas, que à época compunham 4/5 dos oprimidos do país. Problematizava que a marginalidade a qual se encontravam os indígenas peruanos não se devia a uma suposta superioridade étnica, cultural, mas a uma dominação política e econômica levada a cabo pelas classes dominantes principalmente pela dominação territorial (Mariátegui, 1979; Mariátegui, 2011). Pensa a questão da frente única anti-imperialista e, posteriormente, de classe, (assim como o tema da hegemonia) desde uma perspectiva leninista e gramsciana, incluindo no seu programa político reivindicações que contemplem outras categorias de trabalhadores, conquistando, desta forma, o apoio das classes aliadas.

Mais do que um ajuste na práxis frentista, esta ampliação exigiu esforços teóricos de compreensão da economia, política e culturas presentes no território peruano. Como decorrência prática de sua estadia na Europa concentradamente na Itália, ao retornar ao Peru, em 1923, esforçou-se em elaborar o programa e o partido da revolução no país, compreendido como parte da economia capitalista mundial. Seu propósito era unir a tarefa de compreender a realidade peruana, contribuir para a organização do proletariado como classe consciente e impulsionar as lutas indígenas e camponesas em unidade com o programa socialista. Restava às classes subalternas –composta em grande parte por indígenas– pensar estrategicamente como poderiam se organizar politicamente para se defender e também contra-atacar. O proletariado não deveria ser mero espectador das crises capitalistas mundiais. Era fundamental demonstrar através da sua experiência e fontes teóricas que mesmo uma crise que acontecia e tinha seu estopim na Europa determinaria os rumos do proletariado mundial. Essa era uma necessidade ainda maior entre os intelectuais revolucionários, de vanguarda.

Durante a Revolução Russa ampliaram-se as alianças entre os impérios e os partidos burgueses, unidos pelo medo da ameaça soviética, que mobilizou também as forças reacionárias no subcontinente latino-americano. Mariátegui propunha já em fins da década de 1920 um marxismo latino-americano concreto, que romperia com o sistema capitalista pela revolução socialista através da luta de classes, com o índio entendido como parte da frente única de classe. Sua elaboração teórica e seus intentos organizativos, em um "período de enrijecimento do debate político na Internacional Comunista (IC)", buscou inspiração no pensamento de Lênin e nas discussões do segundo congresso da IC, que pautavam a questão colonial e nacional, bem como a necessidade revolucionária de rejeitar as

ilusões pequeno-burguesas nacionalistas, sendo marcante o posicionamento leninista da política de frente única de classes, reaproximando classe operária, campesinato e partido, uma composição teórico-política que também inspirou o socialista peruano (Carvalho e Aguiar, 2013, 108). Seria a partir dessa aproximação com o marxista russo que Mariátegui declararia que o socialismo no Peru não deveria ser "calco y copia" (Mariátegui, 1971, 249)[10].

Conclusões: o debate sobre a atualidade da estratégia revolucionária e o pensamento de Mariátegui

Na América Latina, além do combate às incipientes insurreições, tentou-se barrar a evolução de alguma perspectiva teórica que fosse de encontro ao que impunha o capitalismo personificado na Europa, principalmente na Europa Ocidental, como centro de poder e saber mundial. Questões políticas como organização, aliança de classe e o interesse por problemas sociais por parte dos intelectuais da época fizeram com que se fomentasse o debate sobre a aplicação do pensamento marxista na América Latina, onde, sem dúvidas, Mariátegui foi precursor. Ao destacar-se também as divergências entre diferentes grupos socialistas, a revolução de outubro aparecia como a escola para a classe revolucionária.

Entendemos, por conseguinte, que Mariátegui procurou traduzir e adaptar métodos leninistas para a América Latina, ressaltando-se a crítica feita por Lênin em seu testamento político, aos erros no trato da questão nacional na Geórgia, conduzidos por Stalin, guiado por uma aversão ao "social-nacionalismo".

Desenvolve seus ensaios teóricos e formulações sobre qual fração subalterna lideraria uma frente única anti-imperialista e, posteriormente, uma frente única de classe diante um processo revolucionário, uma análise que Lênin realizou na Rússia ao concluir que sem o apoio dos camponeses não haveria revolução possível num país com grandes porções de trabalhadores camponeses submetidos à situação de semi-servidão.

A partir de uma análise da realidade concreta do Peru da época, descrevia criticamente a situação do país e do subcontinente, apontando, também, soluções para o problema do índio, sem cair no culturalismo como propunha algumas escolas literárias. De fato, pretendia olhar, observar e entender o Peru para então organizar operários, camponeses e indígenas e depois formar um partido socialista. Apontava nos *Siete Ensayos* que o problema do índio não poderia estar restrito ao aspecto cultural, como hoje algumas correntes –incluindo os autores pós-coloniais– pretendem sublinhar. A subordinação do marxismo às questões éticas e raciais encobrem justamente a necessidade de se acabar com essa exploração através da luta política entre classes. Estudar esses processos e trazê-los para o debate contemporâneo é relevante, entre outros aspectos, por nos permitir analisar criticamente governos que recuperam discursos nacional-desenvolvimentistas e que voltaram à cena política há cerca de duas décadas, reavivando velhas ilusões enquanto incontáveis lutas das nacionalidades autóctones defendem o que restou de seus territórios e resistem ao genocídio em alguns países da América Latina.

Sabemos que nos últimos decênios o subcontinente latino-americano experimentou um intenso momento de lutas, ilustrando algumas transformações no cenário político regional. O triunfo eleitoral de Hugo Chávez na Venezuela em 1998, o fracasso da ALCA (Área de livre comércio das Américas) e, em contrapartida, o projeto de construção da ALBA (Aliança Bolivariana para os povos de nossa América), o estopim da crise capitalista em 2008 e as lutas por nacionalizações na Bolívia e Equador seguidas pela primeira ascensão presidencial de Lula da Silva (2002), Evo Morales (2005) e Rafael Correa (2006), sinalizavam mudanças na geopolítica da América Latina. São governos que articularam institucionalidade e pautas nacional-populares num projeto de caráter heterogêneo e continental e que reascenderam –ao menos em discurso– na dimensão política uma tentativa de ruptura com as estruturas de poder e cultura antidemocrática que minavam a credibilidade das instituições políticas

locais, trazendo a substituição das constituições em vigor e renovação dos quadros políticos dirigentes.

Os governos nacional-populares latino-americanos, na ausência de uma caracterização mais adequada, inauguraram, assim, uma agenda de alternativa política às estruturas de poder vivenciadas desde a terceira onda democrática em meados da década de 1980 e que se instalam no aparelho do Estado. É importante lembrar que mesmo antes da crise capitalista que eclode no centro imperialista estadunidense, a América Latina aparecia como um subcontinente em ebulição, onde vários movimentos sociais despontaram na cena política na última década do século passado, tendo como exemplo as pioneiras rebeliões zapatistas em 1994, no México e a atuação dos *piqueteros,* na Argentina à mesma época, assim como na resistência dos mapuches no Chile e nas inúmeras lutas das nacionalidades no Equador, Peru e Bolívia. São movimentos sociais que fundamentalmente retomam as lutas pela autonomia das etnias, pela libertação nacional, e, principalmente, pela nacionalização dos recursos naturais.

Nosso debate está vinculado à ideia de que a constituição de uma nova sociedade e de um novo homem, como falaria Ernesto "Che" Guevara, pensando uma nova hegemonia em termos gramscianos, implica uma transformação para uma nova estrutura econômica, nova organização política e também nova orientação ideológica e cultural. Essa reflexão recupera uma preocupação já trazida por alguns marxistas latino-americanos que procuravam analisar as especificidades do subcontinente, e partimos do pressuposto de que o exemplo emblemático é Mariátegui, figura política marcante no debate marxista da década de 1930 e que apresentou consequências para o socialismo mundial. Justamente por suas rupturas com um essencialismo latino-americano e com uma corrente hegemônica no marxismo, assumindo, por outro lado, a característica leninista de "territorializar" o marxismo.

Problematizou, dentre essas particularidades latino-americanas, fundamentalmente o problema da raça na América Latina e o desenvolvimento econômico-político dos indígenas, premissa que exigiu esforços teóricos de compreensão da economia, política e culturas presentes no território peruano.

O Amauta conferiu destaque à forma de organização política dos soviets, a grande riqueza da experiência popular bolchevique, à universalidade de aspectos centrais da revolução russa como a preocupação com os temas da educação e da cultura, investindo na formação política do partido revolucionário de massas, partindo da observação e experiência de cada situação concreta. A preocupação era como preparar uma estratégia revolucionária para a vitória dessa frente única, cuja direção estaria nas mãos operárias revolucionárias, a vanguarda mais avançada e temperada nas lutas.

Em meio à autenticidade das interpretações de Mariátegui sobre a realidade peruana e mundial, assim como sobre os possíveis caminhos ao socialismo, destacam-se as relações com o movimento operário mundial, sobretudo nas aproximações com a III Internacional e nas tensões estabelecidas a partir do processo de estalinização desta organização, assimilando as lições dos *soviets* –principal instrumento de frente única política dos operários– na Rússia contra os oportunistas. Seriam também os soviets o instrumento de ligação orgânica entre o partido. Não se trata, para o autor peruano, de fetichismo soviético, mas de trazer teoricamente e objetivamente a Revolução Russa e a defesa do bolchevismo em seu plano de ideias e ações.

Importante também para Mariátegui seria a necessidade do proletariado e camponeses peruanos, latino-americanos, conhecerem a situação mundial, principalmente conhecer por meio de uma imprensa que tenha compromisso ideológico com essa classe. Delegava pontual relevância ao fato de grupos socialistas e sindicalistas possuírem seus próprios instrumentos de cultura popular, como forma de contagiar o povo pelo interesse do estudo da crise, da situação mundial.

Frente aos novos processos da luta de classes a se desenvolver contemporaneamente, num contexto de crise capitalista mundial e avanço de uma direita política mais ortodoxa e conservadora, se faz necessário um retorno da reflexão estratégica ao passo que a contribuição do autor traz o alerta da inviabilidade das

direções pequeno-burguesas ou de contar com frações burguesas como aliadas no combate ao imperialismo. Mariátegui permanece como leitura nevrálgica em um contexto de necessidade de se avançar na organização da resistência e de reavivar as inúmeras lutas das nacionalidades originárias que resistem ao genocídio na América Latina e decisivamente no Brasil.

Notas

1. Em referência ao periódico italiano dirigido por Gramsci, a experiência ordinovista aqui retratada dimensiona os diversos momentos do *L'Ordine Nuovo*, ou seja, o movimento de revista de cultura operária até o terreno onde se criou as premissas para o desenvolvimento de um partido da mesma classe.
2. A palavra Amauta, que em quéchua significa pensador, mestre, sábio, se tornou também apelido de Mariátegui.
3. O movimento estudantil que se iniciou em 1918 com a luta dos estudantes de Córdoba pela reforma da universidade assinala o nascimento de uma nova geração latino-americana, proporcionando uma agitação posterior em outros países. Não se tratando de um movimento restrito à universidade, partindo da ideologia e inspiração revolucionária da Revolução Russa, a greve geral iniciada pelos estudantes da cidade argentina de Córdoba contra a aristocracia local continha fundamentalmente três reivindicações: a participação dos estudantes no governo das universidades, a inserção dos povos latino-americanos e sua história na mesma, e a modernização do sistema universitário, onde o corpo docente não tinha representação, não se renovava e carecia de liberdade de cátedra (Manifiesto de la F. U. de Córdoba, 1918). Partia-se do conhecimento da realidade local e regional, para se construir a partir de um vínculo dialético uma filosofia capaz de oferecer-se como arma intelectual ao proletariado. Falava-se numa reforma que perpassasse pelo âmbito da filosofia porque precisamente nessas classes médias se encontraria a conexão com seu papel na história. Conforme afirmava Marx na *Crítica à filosofia do direito de Hegel*, a filosofia encontraria no proletariado suas armas materiais, enquanto o proletariado encontraria na filosofia suas armas intelectuais (Marx, 2005, 156).
4. Presentes em todos os Andes da região da América do Sul, os *ayllus* permanecem como uma experiência auto-organizativa principalmente na Bolívia e no Peru. Andrade, ao descrever a experiência dos *ayllus* na Bolívia, indica que se tratava de um "sistema de autoridades" que "engloba funções governativas e auxiliares/especializadas", lembrando ainda que nesse regime as autoridades são eleitas por sistema rotativo (Andrade, 2002, 21).
5. Após a realização do primeiro congresso nacional de estudantes peruanos realizados na cidade de Cusco, em 1920, foi aprovada a criação das Universidades Populares González Prada.
6. "Durante o período do caudilhismo militar, em vez de se fortalecer o *demos* urbano, foi a aristocracia fundiária que se robusteceu. Estando o comércio e as finanças em poder de estrangeiros, o surgimento de uma vigorosa burguesia urbana não era possível" (Mariátegui, 1979, 47).
7. Representante de uma das correntes internas da socialdemocracia com respeito ao problema agrário, Maslov propunha a "alienação" das terras dos grandes proprietários no âmbito de uma nacionalização limitada aos governos provinciais, e levada a efeito por esses governos apenas parcialmente.
8. Nesse quesito, Mariátegui distinguia, nas condições materiais concretas e particulares de seu país, por exemplo, a questão racial, ou seja, o pertencimento étnico às variedades indígenas peruanas como um elemento a mais que podia ser trabalhado politicamente a favor da constituição daquela base de massas.
9. "A doutrina materialista sobre a modificação das circunstâncias e da educação esquece que as circunstâncias são modificadas pelos homens e que o próprio educador tem de ser educado. Ela tem, por isso, de dividir a sociedade em duas partes –a primeira das quais está colocada acima da sociedade. A coincidência entre a alteração das circunstâncias e a atividade ou automodificação humanas só pode ser apreendida e racionalmente entendida como *prática revolucionária"* (Marx e Engels, 2007, 533).
10. "No queremos, ciertamente, que el socialismo sea en América calco y copia Debe ser creación heroica. Tenemos que dar vida, con nuestra propia realidad, en nuestro propio lenguaje, al socialismo indoamericano. He aquí una misión digna de una generación nueva". (Mariátegui, 1928).

Referências

Andrade, E. (2002). *A Comuna de La Paz*. História da Assembleia Popular de 1971. 365p. Tese (Doutorado). Universidade de São Paulo. FFLCH – Departamento de História. São Paulo.

Beigel, F. (2005). Una mirada sobre otra: el Gramsci que conoció Mariátegui. *Estudos de Sociologia*, Araraquara, N° 18 (19), 23-49.

Carvalho, S; Aguiar, J. D. N. (2013). Mariátegui e as táticas de frente única. In: *Revista Lutas Sociais*. São Paulo: NEILS. Vol. 17 (30), 108-122.

Choy, E. et al. (1970). *Lenin y Mariátegui*. *Lima*: Amauta.

Del Roio, M. (2006). Gramsci e a educação do educador. *Cad. Cedes*, Campinas, vol. 26, (70), 311-328.

Dias, E. F. (2000). *Gramsci em Turim*. São Paulo: Xamã.

Flores Galindo, A. (1991). La agonía De Mariátegui. In: *Obras completas* vol. II. Lima: Fundación Andina.

_____. (2006). "José Carlos Mariátegui: marxista convicto y confeso". Flores Galindo, A. *Obras Completas*, tomo VI. Lima: Fundación Andina-SUR/ Casa de Estudios del Socialismo.

Gramsci. A. (2002) *Cadernos do Cárcere*. O Risorgimento. *Notas sobre a história da Itália*. Vol. 5. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

_____. *Escritos Políticos*. (2004) Vol. 1. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Lênin, V. (1975). *Obras Obras Escogidas* (tomo I). Moscou: Editorial Progresso.

_____. (1976). *Obras Obras Escogidas* (tomo III). Moscou: Editorial Progresso.

Manifiesto de la F. U. de Córdoba. 1918. Recuperado en 13 de junho de 2019, de http://www.reformadel18.unc.edu.ar/manifiesto.htm

Mariátegui, J. C. (1928). *Aniversario y balance*. Editorial de la revista Amauta, No. 17, año II, Lima.

_____. (1970). *Temas de Educacion*. Lima: Amauta.

_____. (1971). "Aniversario y Balance" In: Ideología y Política. Lima: Biblioteca Amauta.

_____. (1972). *Peruanicemos al Perú*. Lima: Amauta.

_____. (1974). *Ideología y política*. Lima: Amauta.

_____. (1979). *Siete Ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas: Ayacucho.

_____. (1988). "Nacionalismo y Vanguardismo (en la ideología política), publicado en Mundial, noviembre de 1925, en *Peruanicemos al Perú*, Obras completas. 11a. edición. Lima: Amauta.

_____. (2011). *Por um socialismo indo-americano*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ.

_____. (2012). *Revolução Russa*. São Paulo: Expressão Popular.

Marx, K. (2005). *Crítica à filosofia do direito de Hegel*. Boitempo, São Paulo. Publicado originalmente em 1843.

Marx, K; Engels, F. (2007) *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo.

Paris, R. (1978) Mariátegui: un sorelismo ambiguo. *Mariátegui y los orígenes del marxismo latino-americano*. José Aricó (org). México: Cuadernos de Pasado y Presente.

Pericás, B. (2006). Mariátegui e a questão da educação no Peru. *Lua Nova*, São Paulo, n° 68, 169-204.

Danilla Aguiar (jdanillaaguiar@hotmail.com): Doutora em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Campina Grande (UFCG/Brasil). Docente do Departamento de Educação na Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), pesquisadora do Grupo de Estudos e Pesquisas PRÁXIS: Estado e Luta de Classes na América Latina (UFCG/CNPq/Brasil) e do Laboratório de Educação Aplicada às Novas Tecnologias e Estudos Étnico-Raciais/LENTE (UFRN/CNPq/Brasil). Organizou, em parceria com Dr. Gonzalo Rojas, o livro estado, governos "pós-neoliberais" e luta de classes na América Latina: a agonia dos atalhos nos caminhos da mudança social, EDUFCG, 2019.

Leandro Galastri (leandrogalastri@gmail.com): Doutor em Ciência Política pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP/Brasil). Docente do departamento de Ciência Política e do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais na Universidade Estadual Paulista (UNESP). Autor do livro Gramsci, marxismo e revisionismo, Autores Associados, 2015. Editor do blog marxismo21.

Recibido: 13 de setiembre de 2020
Aprobado: 20 de setiembre de 2020

Renata Bastos da Silva
Ricardo José de Azevedo Marinho

A Biologia do Fascismo por José Carlos Mariátegui

Resumo: *As análises do fundador da revista* Amauta*, o peruano José Carlos Mariátegui, foram precisas quanto ao surgimento do fascismo na Itália e para além dela. Findo a Grande Guerra, Mariátegui esteve na Itália no início de 1920, em um exílio disfarçado, imposto pelo governo de A. B.* Leguía*.*

Palavras-chave: *Biologia. Mussolini.* La escena contemporánea. *Fascismo. Crise da democracia.*

Abstract: *The analyses of the founder of* Amauta *magazine, the Peruvian José Carlos Mariátegui, were accurate as to the emergence of fascism in Italy and beyond. After the Great War, Mariátegui was in Italy in the early 1920s, in an undercover exile imposed by the government of A. B.* Leguía*.*

Keywords: *Biology. Mussolini. La escena contemporanea. Fascism. Crisis of democracy.*

Introdução

A análise de Mariátegui do fascismo é filha do seu tempo. Sua originalidade e sua capacidade de compreensão encontram-se devidamente inseridos na história dos primeiros passos da experiência fascista na aurora dos anos vinte do século passado. Assim, há um grande avanço na visualização da base de massa do movimento fascista bem como a percepção completa do aberto caráter que assumiria o regime fascista. Mariátegui vai, passo a passo, realizando um trabalho singularíssimo de sistematização de uma reflexão sobre o fascismo, reunindo os elementos, em movimento e regime em *La escena contemporánea* (1925).

Na verdade, o pensamento de Mariátegui sobre o fascismo vai se tornando cada vez mais complexo, vai progressivamente se concretizando pari passu ao seu desenvolvimento histórico, entre 1919 e 1925. Assim, em 6 de fevereiro de 1920, nas páginas do jornal *El Tiempo* de Lima, o intelectual peruano começa a publicar as "Cartas de Italia", uma série de artigos que guardariam esse título, onde ele se pergunta e responde sobre o que é o fascismo, o que quer e o que se propõem.

Importa ainda reter que quando Mariátegui volta ao Peru é convidado por Haya de la Torre para dar aulas na Universidade Popular González Prada de Lima. Começou suas conferências intituladas "História da crise mundial", sobre a conjuntura política internacional, em junho de 1923, com uma audiência repleta, em sua maioria, trabalhadores. Na ocasião, tentará mostrar aos trabalhadores as limitações de um ampla gama de concepções, criticará os anticlericalismo, a imprensa do país e a falta de bons professores e de grupos intelectuais que fossem "donos de instrumentos próprios de cultura popular e aptos, portanto, para criar no povo interesse no estudo da crise". Nesse sentido, considerará como missão das Universidades Populares a constituição de uma cultura a altura de sua época (Vegas, 1989, 43-46).

Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 3.0 Costa Rica

A partir daí, Mariátegui vai tornando-se a figura de esquerda mais conhecida e importante do país. No dia 2 de novembro de 1923, pronunciava na Federação de Estudantes do Peru sua décima quinta conferência intitulada *Internacionalismo e nacionalismo*, nela está presente uma ideia que tratará em detalhes no primeiro ensaio do livro *La escena contemporánea*. Ao longo dos anos, sua casa transforma-se no principal local de encontro de intelectuais, artistas, operários e estudantes. Em janeiro de 1924, dá seu último curso na Universidade Popular. Poucos meses depois terá a sua primeira perna amputada.

Portanto, em nosso artigo exploramos o legado analítico de Mariátegui do fascismo e argumentamos que sua atuação política e intelectual tem algo a nos dizer sobre as questões e os dilemas com que nos debatemos hoje e, antes de tudo, sobre o modo como temos praticado (ou não) a inclusão social e buscado construir um processo civilizatório que incorpore todas e todos. Por outro lado, para atualizar o tema da discussão sobre a Biologia do Fascismo, recorremos ao romance documental de Scurati, ou seja, o livro intitulado *M, O filho do século*, publicado em 2018, o qual nos revela, através de documentos históricos, as ideias e as ações do líder fascista Benito Mussolini.

Biologia do Fascismo

A biologia da contrarrevolução achava lugar propício para sua expansão diante da fragmentação entre a democracia, o socialismo e a Revolução bolchevique. Duas concepções de vida, duas escolhas, foram colocadas na cena contemporânea: uma ruptura com os pressupostos do Tratado de Versalhes –o qual pois fim formal à Grande Guerra (1914-1918)–, aliada à ascensão do liberalismo democrático e da Revolução do proletariado, ou, a insistência ao culto da identidade da busca pela purificação das raças, na ilusão de cultivar uma civilização que acabava. A decadência da antiga civilização que hegemonizou o mundo por alguns séculos era um fato; o surgimento de uma nova concepção de vida também era perceptível. Portanto, na disputa pela hegemonia, aquela conjuntura exprimia a disjuntiva clássica: o Novo surgia e o Velho persistia em ofuscar seu caminho (Silva, 2019, 99).

A Revolução Russa insuflou nos segmentos sociais e políticos, identificados com as propostas de esquerda, um ânimo guerreiro. Contudo, ao fenômeno bolchevique seguiu-se o fenômeno fascista. No período pós-bélico surgiu, proclamado ao mundo pela "marcha sobre Roma", a biologia do fascismo, a contrarrevolução como reação a revolução. O futurismo passadista do fascismo impulsionaria a sociedade italiana a apoiar um regime autoritário em troca de uma suposta "estabilidade real". O conflito entre classes antagônicas –burguesia e proletariado– parecia ter ficado cada vez mais nítido, tomando proporções internacionais jamais assistidas pela humanidade.

Diante desta conjuntura, ciente desta problemática, Mariátegui publica, em 1925, seu primeiro livro, *La escena contemporánea*, resultado de seus artigos sobre os temas internacionais (Silva, 2019, 102).

Posteriormente, John Maynard Keynes publicou no *Manchester Guardian* uma carta de Piero Sraffa que denunciava a política autoritária do regime fascista, através do anúncio da prisão arbitrária do deputado comunista Antonio Gramsci. Esta carta de Sraffa foi publicada no *Manchester Guardian* de 24 de outubro de 1927, sob a rubrica Correspondência, com o título de: *Os métodos do fascismo. O caso de Antonio Gramsci* (Silva, 2019, 104). No início da carta Sraffa destacou que:

> (...) face ao debate que tem sido travado em suas colunas a propósito dos métodos do fascismo, parece-me oportuno trazer ao conhecimento dos seus redatores os fatos de um caso recente, que, decididamente, pode ser incluído na classificação feita por Mr. Shaw dos crimes justificados pela ′necessidade′. Antonio Gramsci, um jornalista e deputado comunista perante o Parlamento Italiano, foi preso em novembro de 1926, a despeito das imunidades concernentes a um deputado, e banido, juntamente com outros elementos da Oposição, para a ilha italiana de Ústica. (Gramsci, 1991, 391-393)

Podemos, então, concluir que Keynes empreendeu uma política de repúdio aos métodos fascistas. Da mesma forma, Mariátegui preocupou-se com o problema no primeiro ensaio, de *La escena contemporánea*, que foi intitulado Biologia do Fascismo. Nele, fez um exame dos princípios que geraram o fascismo e que apoderaram do cotidiano da população civil, em resposta a crise dos Estados-Nações. Entretanto, a crise da democracia foi mais que isso. Foi fruto do esgotamento das relações sociais capitalistas do século XIX, das disputas entre os Impérios que levaram a humanidade a Guerra Total (Silva, 2019, 104).

Na perspectiva de Mariátegui, no período do imediato pós-guerra os sentimentos de decepção com a paz internacional eram propícios a uma violenta reação nacionalista e formou a raiz do fascismo. Desse modo, uma das nações vencedoras não se contentava com as decisões da Conferência de Paz: a Itália (Silva, 2019, 105).

Para a Itália, as resoluções do Tratado de Versalhes não reconheciam sua efetiva participação na contenda como parte da frente aliada. Ao mesmo tempo, os Aliados, ainda, cobravam as dívidas italianas contraídas durante a guerra –principalmente a Inglaterra (Silva, 2019, 105).

Surgiu de uma facção advinda do Partido Socialista Italiano (PSI) a crítica da condução do governo italiano na Guerra e na Paz. Nos referimos as ideias de, entre outros, Benito Mussolini, político italiano advindo do PSI, que rompeu com esse movimento quando estourou a Guerra –tornando-se, posteriormente, um dos líderes do fascismo. O movimento socialista italiano era contra a guerra e manteve-se neutro durante o conflito - nesse caso, Mussolini, desde o início, foi a favor da neutralidade ativa italiana no conflito bélico. Sendo assim, o fascismo foi uma emanação da Guerra (Silva, 2019, 105).

A camada média italiana, ademais, encontrava-se distante e adversária da classe proletária. Não perdoava sua modalidade de neutralismo durante a Guerra. Não perdoava os altos salários, os subsídios do Estado, as leis sociais que durante a guerra e depois dela haviam conquistado mediante o medo, que a sociedade tinha, da revolução. Por conseguinte, ela encontrou em Mussolini e nos "camisas negras" os atores políticos que expressassem sua indignação e defendessem o patriotismo (Silva, 2019, 105).

Segundo Mariátegui, Mussolini foi o organizador, o *condottiere* do fascismo, porém não foi seu criador, não foi seu artífice. Esse sicofanta italiano passou do dito socialismo mais extremo para o conservadorismo mais extremo. Suas análises econômicas, por exemplo, eram adversas a uma política de intervencionismo, de estatismo, de fiscalismo. Não aceitava o tipo transacional de estado capitalista; acreditava que a solução para a recessão econômica era restaurar o tipo clássico de estado, arrecadador, policial e autoritário. Sua troca de uma posição à outra não fez parte de um processo. O motor desta troca de atitude ideológica não partiu da ideia, mas do ressentimento. Mussolini, na política, na imprensa, não foi nunca um teórico nem um filósofo senão um retórico. Mussolini passou do socialismo ao fascismo, da revolução à reação, por uma via sentimental, não por uma via conceitual.

No entanto, Mariátegui apontava D′Annunzio, poeta e dramaturgo italiano, como um dos criadores do estado de ânimo no qual havia-se incubado e plasmado o fascismo. O pensador peruano observou que a história tem como um dos seus assuntos nucleares a política e não a poesia. A política que reclama de seus atores um contato constante e metódico com a realidade, com a ciência, com a economia, com coisas que as vezes, alguns, poetas desconhecem e desdenham. Mas naquela situação, a Guerra foi terreno propicio para o renascimento do Herói, do Mito da Ação, do neo-romantismo, a política cessa de ser ofício sistemático que se vale da ciência. Por isso, D′Annunzio obteve espaço na política contrarrevolucionária. No entanto, o poeta, ondulante e arbitrário, não podia imobilizar-se dentro de uma seita nem se ligar a um grupo. Não era capaz de marchar com a reação nem com a revolução. Menos ainda era capaz de afiliar-se à eclética e sagaz zona intermédia da democracia e da reforma. Todavia, sem D′Annunzio ter sido consciente e especificamente reacionário, a contrarrevolução era paradoxalmente e enfaticamente d′annunziana. Na Itália, segundo Mariátegui, o país da eloquência e da retórica, a reação necessitava erguer-se sobre uma base suntuosamente

decorada pelos frisos, o baixo relevos e a volúpia da literatura d′annunziana (Silva, 2019, 107).

Mariátegui, desse modo, destacou a identificação de alguns intelectuais italianos com o fascismo. Principalmente os que participavam do movimento artístico chamado de futurismo –que caracterizou o episódio do fenômeno d′annunziano– outro dos ingredientes psicológicos do fascismo. A contrarrevolução mobilizava à inteligência e invocava a cultura (Silva, 2019, 107).

O pensador peruano destacou a adesão de Luigi Pirandello –dramaturgo e novelista siciliano– ao fascismo. Segundo Mariátegui, Pirandello possuía um grande gênio literário, mas tinha pouca sensibilidade política. Autor do clássico *Seis personagens em busca de um autor*, a obra desse dramaturgo, para o pensador peruano, foi a tradução artística mais fiel e mais potente do drama da alma desencantada da humanidade do pós-guerra (Silva, 2019, 107).

A batalha fascista, como observou Mariátegui, não se limitou as fronteiras italianas. A contrarrevolução tomava outras formas em diversas nações. Mariátegui destacou o caso do Diretório espanhol. Referia-se, ao Diretório constituído pelo general Miguel Primo de Rivera, depois da instauração da ditadura militar que seguiu ao pronunciamento de 13 de setembro de 1923 e que se manteve até 1930. Entretanto, segundo o pensador peruano, não se podia estudar a reação do Diretório como uma simples tradução espanhola do fascismo. Pois, o regime fascista havia substituído na Itália, aparentemente um regime parlamentar e democrático muito mais enraizado e efetivo, que o embrionário, fictício, liquidado e/ou simplesmente interrompido, na Espanha, pelo general Primo de Rivera (Silva, 2019, 108).

A Espanha era um país de industrialismo limitado, de agricultura camponesa, de economia atrasada. Os intelectuais e os militares espanhóis coincidiam em suas observações no que tange a constatação da incompetência do antigo sistema, que persistia no retardamento da economia espanhola. Os intelectuais haviam julgado a antiga classe governante inepta para adaptar-se à nova realidade histórica; os militares a haviam julgado inepta para defender-se dela. Os intelectuais condenavam às diversas facções liberais; porém não propuseram a exumação das facções absolutistas, tradicionalistas. Declaravam-se descontentes e queixosos do presente, mas não sentiam nostalgia do passado. Nessa experiência, os intelectuais não haviam saudado aos generais do Diretório como aos representantes de uma classe política vital senão como aos sepultadores de uma classe política decrépita (Silva, 2019, 108).

Mariátegui concluiu que na Espanha o governo reacionário não brotou de uma corrente organizada da opinião cidadã, não teve apoio da sociedade civil. A reação espanhola, em suma, careceu de elementos psicológicos e políticos necessários para formar um séquito intelectual importante. Por conseguinte, embora o Diretório tivesse na Espanha a mesma função histórica que o fascismo na Itália, eram, segundo Mariátegui, de estrutura e potência diferentes. Na Itália foi vigoroso e original, na Espanha anêmico e caricaturesco. O fascismo foi um partido, um movimento. O Diretório foi um clube de generais.

Nessa perspectiva de movimentação e transformação da sociedade europeia, achava-se a impressão forte que havia causado a intervenção norte-americana na Guerra e no pós-guerra no que tange as questões estruturais fundamentais. Deste modo, convergimos com a hipótese de Gramsci de que o americanismo na Itália se exprimiu através do movimento fascista. Por isso, as análises do novelista italiano, Pirandello quanto ao tema da ascensão da civilização norte-americana. Esse dramaturgo observava, dentro de uma interpretação estrutural, que a economia mundial estava sendo direcionada pelo capital norte-americano. O peso da produção econômica norte-americana, principalmente após a Guerra, impulsionava a mudança na ordem econômico-social da Europa e do mundo. Pirandello apontava a discussão sobre o impacto do americanismo na cultura europeia. Salientava que se tratava de um prolongamento orgânico das transformações estruturais. Pirandello, então, considerava ainda que o americanismo havia encontrado na Alemanha um acolhimento imediato, enquanto na França tinha uma oposição veemente. No ponto de vista de Pirandello, isso se dava visto que as camadas médias alemães já haviam sido arruinadas pela guerra e pela inflação, e a indústria apresentava características diversas da parisiense. As camadas médias

francesas não tinham sido atingidas pelas crises ocasionais, com o mesmo ritmo acelerado registrado na Alemanha (Silva, 2019, 110).

Pode-se fazer uma analogia dessas observações com a discussão sobre as duas concepções de vida que Mariátegui distinguiu. O período pré-bélico, caracterizado como *belle époque* pela burguesia parisiense havia terminado. O ritmo de vida havia mudado após a Guerra. A sociedade fordista norte-americana e a Revolução Russa foram fatos que impeliram a mudança na concepção de vida. O fascismo sintetizou essas alterações e com isso empreendeu a contrarrevolução (Silva, 2019, 110).

Tendo em vistas essas análises, entendemos que Mariátegui percebeu que a América do Norte começava a surgir como a futura direção do mundo. Não foi sem propósito a sua observação das expectativas, principalmente as europeias, que se voltaram à participação norte-americana na condução da Conferência de Versalhes (Silva, 2019, 110).

Mariátegui menciona o parecer de Keynes sobre o primeiro ministro inglês. Para Keynes, Lloyd George errou em sua política de sustentação do Tratado de Versalhes. Ao apoiar um tratado insensato que constituiu um perigo para a sociedade europeia e colocando em risco sua condução democrática. Deste modo, dava passagem para a biologia do fascismo cooptar uma sociedade em crise (Silva, 2019, 114). Mariátegui destacará que:

> Keynes em suas novas considerações sobre as consequências econômicas da paz comenta assim esta gestão: "Lloyd George tem assumido a responsabilidade de um tratado insensato, inexecutável em parte, que constituía um perigo para a vida mesma da Europa. Pode alegar, uma vez admitidos todos seus defeitos, que as paixões ignorantes do público jogam no mundo um rol que deve ter em conta quem conduz uma democracia. Podem dizer que a Paz de Versalhes constituía a melhor regulamentação provisória que permitia as reclamações populares e o caráter dos chefes de Estado. Pode afirmar que, para defender a vida da Europa, tem consagrado durante dois anos sua habilidade e sua força a evitar e moderar o perigo". (Mariátegui, 1987, 53)

M, o filho do século

Em setembro de 2018, o filosofo italiano Antonio Scurati publica *M, o filho do século*, o primeiro volume de uma tetralogia sobre Benito Mussolini que pretende contar essa história de 23 de março de 1919 –o dia da fundação do *Fasci di Combat*– a 1945.

M, o filho do século é um romance documentário histórico que narra a ascensão ao poder de Benito Mussolini. O romance ganhou o Prêmio Strega 2019 da Fundação Bellonci. O volume de mais de 800 páginas vendeu mais de 120.000 cópias na Itália e alcançou extraordinário sucesso de público e crítica. Embora seja um romance, todos os eventos são documentados historicamente e acompanhados de fontes originais.

O retrato de um déspota esclarecido doente de vaidade e ambição, uma imitação de Augusto e seus feitos e de Napoleão e seus gestos. Eis o Mussolini de Antonio Scurati, o autocrata nascido de uma conjuntura histórica em que o medo da revolução de 1917 se juntou ao descontentamento das classes médias castigadas pela Grande Guerra em buscar acomodação na plutocracia da burguesia industrial e dos latifundiários, como mostra Mariátegui e posteriormente a historiografia do século XX. Personagem que acende um fogo artificial e que se dizia redentor e que acabaria por condenar a Itália às trevas do fascismo. Ele nasceu com o intuito de ser um paladino e morre como uma marionete. E enquanto se fingia de estadista, tecia sua imagem de boneco vociferante, braços na cintura, olhar inóspito com aqueles olhos malucos e socos no peito, com a virilidade daquele corpo plebeu e ultrajante de animal caçado, imitação ridícula de um César sonhado que deu em nada. No grande teatro do mundo foi um péssimo ator muito bem retratado no filme *Sono tornato* (2018) de Luca Miniero.

Tudo decorre, como bem mostra Mariátegui, da impotência italiana diante das potências que teceram o Tratado de Versalhes que avidamente contemplam as ruínas da Europa após uma guerra de heroísmo infundado e estúpidas e vãs razões de Estado. Tudo nasce de um punhado de insurgentes insatisfeitos, de oficiais que não se resignam a perder o comando para voltar à

mediocridade cotidiana, de funcionários medianos que temem que a revolução de 1917 arrebate para sempre os altos níveis de miséria alcançados com brandura e probidade, de exaltados poetas laureados que se aproximam da boa sombra do poder, de carreiristas e de veteranos frustrados. Todos são conduzidos à dita terra prometida de glória duvidosa por um suposto visionário sedutor, *Il Duce*, a pequenos burgueses, sugadores de tinta que se sentem insultados pelos sapatos novos da filha do camponês defendidas por Giacomo Matteotti, curvado de repente empunhando estacas, dândis, aristocratas benevolentes como madame Margherita Sarfatti, aventureiros e ressentidos do regime obsoleto de uma Itália cansada e desacreditada que concorda quando Mussolini proclama em 1922 que o século da democracia morre em 1919-1920. O estado liberal é uma máscara atrás da qual não há rosto.

Filippo Marinetti, um ideólogo gesticulante do futurismo, criou uma parafernália cultural que daria à duvidosa ética política do Duce (líder), uma estética oficial. Curzio Malaparte deturpa uma verdade já enganosa. D'Annunzio gosta de brincar de imperialismo de bolso e de uma revolução opereta. Kafka, confinado em um sanatório alpino enquanto nasce o fascismo que parece intuir, anota em seu diário que na luta entre o indivíduo e o mundo é preciso sempre apostar no mundo.

M, o filho do século é o primeiro volume de uma tetralogia concebida para elevar ao palco a representação do drama da ascensão e queda da visão fascista de Mussolini: a primavera do patriarca. Um empreendimento gigantesco amparado por centenas de leituras que comprovam a veracidade e enriquecem a história com fragmentos de cartas, citações de artigos da imprensa da época, cartazes e grafites, parágrafos de discursos e arengas, canções de guerra, artigos, circulares e notas da imprensa organizada como peças de colagens de Juan Gris ou Georges Braque que triunfou nesses mesmos anos 1920, e gravou com precisão notarial, mas sempre subordinada à justificativa da literatura, que aqui brilha porque o professor Antonio Scurati conhece o ofício que ensina e escreve com o necessário distanciamento irônico e a introspecção na intimidade de seu protagonista que compensa quem opta por usar o ponto de vista dos fascistas, escolha que o leitor não deve julgar como uma fraqueza, mas como um engano.

Scurati garante que tudo nesta história de fracassos coletivos e delírios individuais foi exaustivamente documentado, mas, rendendo-se à evidência de que toda escrita carrega uma ficcionalidade, ele se apressa em notar que a história é uma invenção para a qual a realidade acarreta seus próprios materiais. O leitor não se detém em verificações e se contenta com verossimilhanças, de que a veracidade apoia a história, mas a verdade não a melhora.

Deixando cada leitor lidar como quiser com a controvérsia inevitável que está por trás deste romance e julgue como ele preferir, haja vista a maneira como Scurati estimula a memória histórica. Aqui basta afirmar que ao se ler Mariátegui e seu *La escena contemporánea* estamos lendo *M, o filho do século* esse romance e de suas incontestáveis conquistas literárias, muitas delas fruto de uma simbiose da escrita política e um cuidadoso trabalho de pesquisa de jornais e bibliotecária, e a propensão a se espalhar em uma prosa experiente e de férteis alusões e ressonâncias literárias, *A espuma dos dias* (1947) de Boris Vian, a Scott Fitzgerald quando "suave é a noite do outono romano", ao poder evocativo de Bassani, à força da linguagem de Beppe Fenoglio. Scurati revê a história. Como Marguerite Yourcenar, Gore Vidal, Jean Echenoz ou Javier Cercas. Impossível esquecer aqui o *Autobiografia do General Franco*, de Manuel Vázquez Montalbán e *Eu, O Supremo*, de Augusto Roa Bastos. Mas, como eles, ele está especialmente interessado em escrever bons romances. E este romance de não ficção, digno sucessor de Cesare Pavese, Elsa Morante, Gesualdo Bufalino ou Claudio Magris. O *partigiano* e narrador Ítalo Calvino teria adorado.

Conclusões

Não seria exagerado afirmar que a discordância de Mariátegui das teorias do "socialfascismo" e da "classe contra classe", no transcorrer dos anos vinte até o seu falecimento em 1930,

explicitada na sua proposta de luta com uma frente fundada num amplo movimento antifascista, é fruto de uma rica análise sobre a natureza em desenvolvimento do fenômeno fascista. Tal análise já se encontra esboçada nos seus escritos pós-crise Matteotti (em 10 de junho de 1924), onde se percebe que a situação política é democrática.

Este ato de extrema maturidade política representa um lampejo da esperança de Mariátegui em relação a crise planetária onde o fascismo era uma das suas manifestações e que encontrou terreno fértil na Itália. Para ele, a crise sistêmica não foi interrompida pelo fascismo.

A marca de um grande autor, como Mariátegui, está na capacidade da sua obra ter sabido não só formular uma compreensão das questões presentes em seu tempo como, bem para além delas, ter deixado um repertório de validade permanente a transcender a circunstância em que foi produzida. Na experiência de Mariátegui, envolvido como sempre esteve com os problemas da sua sociedade e de seu tempo, havia a plena consciência de que a sua reflexão, tendo como ponto de partida o aqui e o agora, não deveria se deter na casuística dos fatos presentes, mas sim sondar o que havia de universal em suas manifestações.

Embora a atenção crítica de Mariátegui se dirigisse para um elenco muito diversificado de questões, indo da literatura à política e à filosofia, passando por uma refinada intervenção em economia política, seus múltiplos objetos, contudo, sempre estavam aplicados para uma única direção: exausto o ciclo aberto pela revolução de 1917, quais as novas circunstâncias com que se confrontava a luta pela boa sociedade e que inovações teóricas eram exigidas a fim de levá-la à frente.

Se as suas referências políticas, durante a sua estadia na Europa Ocidental, vão mudando, em particular na caracterização do que deveria ser a estratégia do movimento subalterno na Europa Ocidental e no Peru em oposição àquela que tinha preponderado na Rússia, uma formação econômico-social tradicional e que se aventurou numa revolução. *La escena contemporánea* testemunha o triunfo teórico de Mariátegui sobre essa decisiva questão. Se na Rússia o Estado tinha muito poder, enquanto seria gelatinosa a sociedade sobre a qual se assentava, no processo do colapso das suas estruturas de poder, ele se tornava vulnerável à apropriação por parte dos seus adversários. Na Europa Ocidental e no Peru, diversamente, em razão da complexidade e da diversidade de suas sociedades, uma tentativa de conquista do poder do Estado por parte de uma força antagonista teria de se confrontar com uma rede social –as heterodoxias das tradições (Mariátegui, 1981, 161-165) (dentre as quais o fascismo, que é uma das suas várias modalidades recessivas, diversas das vias civilizatórias), no léxico de Mariátegui– com ele intimamente articula e que consistiria em um sistema de difícil derruição e que defenderia a ordem estabelecida.

Mariátegui revive no Peru, sob a forma de um pensamento refletido, o seu passado, daí extraindo teoria nova, o que lhe vai permitir observar a crise da cena contemporânea com categorias originais, instituindo um campo próprio para o estudo do processo em curso, em especial as modalidades de modernizações autoritárias, tal como em suas análises sobre a biologia do fascismo italiano. A precocidade e o alcance de sua pesquisa teórica sobre esse assunto, antecipando-se em décadas a feitos das ciências sociais contemporâneas, são bem indicados na formulação do seu conceito de heterodoxia da tradição, sua maior contribuição para os estudos dedicados à mudança social.

Com efeito, a leitura de Mariátegui frente as crises das cenas contemporâneas devem e podem ser recebidas como uma lufada de ar fresco em um ambiente saturado pela perplexidade da intelectualidade em encontrar, deixando as velhas categorias e modelos de análise a que estão afeiçoados, interpretações plausíveis para a irrupção do fascismo, que interrompeu a experiência democrática italiana. A derrota política do campo democrático italiano, surpreendente pela rapidez do seu desenlace e pelo desamparo a que foi relegada a Itália de então representada por parte da opinião pública e da sociedade civil da época, tinha deixado patente que a busca das causas de um desastre daquelas proporções deveria se orientar para a crítica das concepções reinantes sobre a natureza daquela formação econômico-social, tal como se vê agora com a ideologia nascente do

dito "novo normal" que não passa do arquiconhecido anacrônico anormal.

Daí que sob a pressão da pandemia em curso, a linguagem de Mariátegui, da *Amauta*, da cooperação se universaliza, com forte intensidade na dimensão das ciências, onde se fazem presentes vigorosas denúncias do estado de coisas reinante no mundo, que adoece pelas desigualdades, pela degradação da natureza e da vida em geral. Anuncia-se assim com Mariátegui, ontem e hoje, a possibilidade de mudança nas coisas do mundo.

Bibliografía

Bastos da Silva, R. (2019). *Lord Keynes pelo Amauta Mariátegui: A crítica da Economia de Keynes na Política de Mariátegui*. Jundiaí (SP): PACO Editorial.

Gramsci, A. (1991). *Cartas do Cárcere*. Seleção e tradução de Noênio Spínola. 4ª ed. Rio de Janeiro: Civilização brasileira.

Harrod, R. F. (1985). *La vida de John Maynard Keynes*. Tradução A. Ramos Oliveira e M. Monteforte Toledo. México: Fundo de Cultura Económica.

Hobsbawm, E. J. (1995). *Era dos extremos: o breve século XX 1914 - 1991* Tradução: Marcos Santarrita; revisão técnica Maria Célia Paoli. São Paulo: Companhia das Letras.

_____. (1998). *Sobre história*. São Paulo: Companhia das Letras.

Keynes, J. M. (1971). *Indian Currency and Finance*. 2ª ed. London, Macmillan, 1971. (Publicación original en 1913).

Luna Vegas, R. (1988). *Mariátegui, Haya de la Torre y la verdad histórica*. Lima: Editorial Horizonte.

_____. (1989). *José Carlos Mariátegui ensayo biográfico*. Lima: Editorial Horizonte. Mariátegui, J. C. (1981) *Peruanicemos al Perú*, 7ª ed. Lima: Amauta, 1981. (Publicación original en 1970) Ediciones Populares de las Obras Completas de J. C. M. v. 11.

_____. (1987) *La escena contemporánea* (Publicación original en 1925). 14ª. Ed. Lima: Amauta,. Ediciones Populares de las Obras Completas de José Carlos Mariátegui, v. 1.

_____. (1987). *Historia de la Crisis Mundial*. 14ª. Ed. Lima: Amauta. (Publicación original en 1923 y 1924). Ediciones Populares de las Obras Completas de José Carlos Mariátegui, v. 8.

_____. (1991) *Cartas de Italia*. 11ª ed. Lima: Amauta, 1991. (Publicación original en 1969). Ediciones Populares de las Obras Completas de Jose Carlos Mariátegui, v. 15.

Marinho, R & Bastos da Silva, R. Sen depois de Gramsci. In: II Colóquio Internacional Gramsci: As categorias teóricas de Antonio Gramsci e a verdade efetiva das coisas. 9 a 13 de setembro de 2019 na Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Filosofia e Ciência, Marilia - SP.

Scurati, A. (2019). *M, o filho do século*. Rio de Janeiro: Intrínseca.

Skidelsky, R. (1999). *Keynes*. Tradução José Carlos Miranda. Rio de Janeiro: Zahar.

_____. (1983).John *Maynard Keynes: Hopes Betrayed (1883-1920).* V. 1. London: Macmillan.

Renata Bastos da Silva (renatabastos@ippur.ufrj.br) Professora do Instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano e Regional da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Doutora em História Social pela Universidade de São Paulo (2012). Pós-doutorado pelo Programa de Pós-graduação em Políticas Públicas e Formação Humana da Universidade Estadual do Rio de Janeiro (2015). Autora do livro Lord Keynes pelo Amauta Mariátegui: A crítica da Economia de Keynes na Política de Mariátegui. Jundiaí (SP): PACO Editorial, 2019.

Ricardo José de Azevedo Marinho (ricardo.marinho@cedae.com.br) Professor do Instituto Instituto Devecchi e a Unyleya Educacional. Doutor em Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (2011). Pós-Doutor em Políticas Públicas e Formação Humana pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (2014).

Recibido: 13 de setiembre de 2020
Aprobado: 20 de setiembre de 2020

III.
TRADUCCIÓN

Gerardo Óscar Matía Cubillo

Suggestions on How to Combine the Platonic Forms to Overcome the Interpretative Difficulties of the *Parmenides* Dialogue(*)

Abstract: *This paper provides an original approach to research on the logical processes that determine how certain forms participate in others. By introducing the concept of relational participation, the problems of self-referentiality of the Platonic forms can be dealt with more effectively. Applying this to the forms of likeness and unlikeness in Parmenides 132d-133a reveals a possible way to resolve different versions of the Third Man Argument. The method of generating numbers from oddness and evenness may also be of interest; relational participation in these forms clarifies the interpretation of Parmenides 143e-144a.*

Keywords: *Plato. Dialectical method. Participation. Third man. One over many.*

Resumen: *El presente trabajo aporta un enfoque original a la investigación de los procesos lógicos que condicionan que unas formas participen de otras. La introducción del concepto de participación relacional permite gestionar con eficacia los problemas de autorreferencia de las formas platónicas. En su aplicación a lo semejante y lo desemejante en Parménides 132d-133a, aflora una posible vía de solución de las distintas versiones del argumento del «tercer hombre». Puede resultar de interés, asimismo, el método de generación de los números a partir de lo par y lo impar; la participación relacional en estas formas facilita la interpretación de Parménides 143e-144a.*

Palabras clave: *Platón. Método dialéctico. Participación. Tercer hombre. Uno sobre muchos.*

1. Introduction

It is very likely that Plato used a system of symbolic notation when developing the dialectical science. He must have had a simplified way to express combinations of different forms, representing them with letters or other symbols. It is difficult to see how else he could have created the *Parmenides* dialogue, considering its logical complexity. Written in the fullness of his thoughts, it hides his intentions; it ensnares the reader, confusing them with words with multiple meanings; it uses ambiguous expressions and gives rise to incorrect interpretations. Almost twenty-four centuries later, it still resists being interpreted with a sufficiently clear meaning. As there are no reliable data or references, it is difficult to reconstruct the symbols or diagrams he may once have used.[1] Whether or not Plato designed such a system, the logical resources suggested below are of substantial benefit for understanding the dialogue's ambiguous arguments, and they contribute to preserving the consistency of the set during analysis. In this paper, I will test these new tools on different passages, trying to solve some of the problems that have resisted other interpretations.

Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 3.0 Costa Rica

2. Symbolisation of the central hypotheses of the dialogue

The *Parmenides* discusses eight hypotheses (or eight groups of arguments) related to the concept of the one. Four of these –the first, fourth, sixth and eighth– emphasise the limitations of Parmenidean thought, demonstrating the contradictory results that follow from envisaging a one that has no parts and is not a whole. These arguments are not made solely for critical purposes; they often clarify the assertive use of the dialectical method that is applied to the other four hypotheses.[2] These remaining hypotheses look at four expressions formed from pairs of very broad opposing forms: *one* (*o*) and *not-one* ($\bar{o}$), *being* (*b*) and *not-being* ($\bar{b}$).

In the second hypothesis (H2), the *one* is linked with *being*, forming "the one that is" (*bo*); in the third hypothesis (H3), this combination leads to the *not-one* being linked with *not-being* in "the not-one that is not" ($\bar{b}\,\bar{o}$). In the fifth hypothesis (H5), the combination of the *one* and *not-being* produces "the one that is not" ($\bar{b}\,o$); meanwhile, the *not-one* is linked with *being* in "the not-one that is" ($b\bar{o}$), which is the focus of the seventh hypothesis (H7). The mutual dependencies do not end here. Plato allows communication between "the one that is" and "the one that is not", as well as between "the not-one that is not" and "the not-one that is", which is also examined in these hypotheses.[3]

In each of the basic sentences (*bo*, $b\bar{o}$, $\bar{b}o$ and $b\bar{o}$), two forms are directly connected. Following the dialectical method, other opposing forms that are present in these groupings and that lead to their division must be identified, creating new formulae.[4] Among the Greatest Kinds, this role is played by the forms of *sameness* or *identity* (*s*) and *difference* or *contrariety* ($\bar{s}$);[5] with these, eight combinations are obtained: *sbo*, $s\bar{b}\,\bar{o}$, $s\bar{b}\,o$, $sb\bar{o}$, $s\bar{b}o$, $s\bar{b}\bar{o}$, $s\bar{b}\bar{o}$ and $\bar{s}\,b\bar{o}$. To get an idea of the logical values of some of these statements, it is worth taking the proposition for which Plato provides the most information, "the one that is" in H2, and examining the two formulae that are derived from it.

When "the one that is" participates in *sameness*, this establishes that the *one* and *being* are inseparable; they are interconnected to the extent that the formula *sbo* constitutes a "whole", which cannot be divided to isolate any individual form:

> So what is one is a whole and has a part.
> Of course.
> What about each of the parts of the one which is, namely, its unity and its being? Would unity be lacking to the part which is, or being to the part which is one?
> No.
> So once again, each of the parts contains unity and being, and the least part also turns out to consist of two parts, and the same account is ever true: whatever becomes a part ever contains the two parts. For unity ever contains being, and being unity; so that they are ever necessarily becoming two and are never one.
> Quite so.[6]

However, when "the one that is" participates in *difference* instead, i.e. in the sentence $\bar{s}\,bo$, in this case it is feasible to separate out the multiple "parts" or individual forms that it contains:

> Let us see. Since unity is not being, but, as one, gets a share of being, the being of it must be one thing, and it must be another.
> Necessarily.
> Now, if its being is one thing and unity is another, unity is not different from its being by virtue of being one, nor is its being other than unity by virtue of being; but they are different from each other by virtue of the different and other.
> Of course.[7]

Later in this paper, I will explain how Plato regroups these forms to produce evenness, oddness and the numbers. This allows a bijection (to use an anachronistic term) to be established between $\bar{s}\,bo$ and *sbo*, between the "parts" and the "whole".[8]

Other attributions of meaning are likewise open for debate; direct participation in *not-being* could refer to thought, supported by words and other representations,[9] and participation in *being* could refer to whatever is independent of thought,

the "thing itself, which is knowable and truly exists". The self-predication caused by separating a form (Fness) from its use as a predicate (F)[10] is neatly avoided by introducing a specific form to denote language and predication. This interpretation also circumvents any conceptualist ontology in the strong sense, as it legitimises combinations of forms that do not immediately participate in *thought* or *not-being*.[11] There is no longer any danger in acknowledging that the study of forms, structured around the logical formulation of their various valid combinations, leads to ambiguities regarding the linguistic and ontological values of those forms. (Anything that itself participates in *being* and not in *not-being* must still be denoted by a logical symbol that allows to work with groupings of the corresponding forms.)

3. The distinction between immediate participation and relational participation. Application to the forms of *identity* and *contrariety* in *Parmenides* 147b

The concept of "participation" is obscure and controversial, a description that could broadly apply to all of the main technical terms of Platonic doctrine. Throughout this article, it has simply been used to denote the means of communication between forms or groups of forms.[12] It is reasonable to postpone any consideration of the gnoseological and ontological implications until a better understanding of the logical constraints introduced by the dialectical method is obtained.

In the statements *sbo*, *sb̄ o*¯, *sb̄ o*, *sbo*¯, s¯bo, s¯b¯o, s¯b¯o and *s̄ bo*¯, the forms are combined without making any distinction between variables and logical operators and without adding any terms between them; this is called "immediate" or "direct" participation. After taking the precaution of restricting these formulae to the lower segments of the intelligible or generated realms (thus preventing any regression to infinity), they can now be recombined with each other through the forms of *identity* and *contrariety* themselves. Two statements can participate, through each other, in forms that are in turn grouped into higher-level formulae belonging to the higher segments of the intelligible or generated realms; this is called "relational", "mutual" or "mediate" participation. (Insofar as *sbo* and *s̄ bo* are inferred relationally, the ranges of the "whole" and the "parts" must be specified for the isomorphism referenced in the previous section.) This concept has implications for the general doctrine of forms, as it prevents direct self-reference and its resulting paradoxes. If a statement participates in a form immediately, it does not participate directly in itself again or in its opposite; however, in relation to another statement, it may participate in the same form (relational reflexivity) or in its opposite (without violating the principle of non-contradiction), as applicable.[13] This is the distinction underlying statements like the following:

> So unity, it seems, is different from the others [*s̄ ·s¯b̄ ō-sbo*] and itself [*s̄ ·sb̄ o-s¯bo*], and the same as the others [*s·sb̄ ō-s¯bo*] and itself [*s·s¯b̄ o-sbo*].
> Yes, so it appears from this account.[14]

I omit the discussion of the reasoning that leads to this conclusion; the reader can confirm its consistency using the truth tables given below. The gaps left open in the meaning of the statement have been filled in with symbols between brackets. Plato avoids defining which "one" he is referring to on each occasion, whether it is "the one that is" or "the one that is not"; he also fails to report its participation in *sameness* or *difference*, and proceeds likewise with "the others" or "the not-one". This is a deliberate method of playing with the ambiguities of language, omitting the necessary information and producing confusion without causing contradictions. However, specifying the expressions any further would give Plato's writing a literary tone that would be difficult to evaluate. That is, stylistically speaking, is it not better simply to state that "the one is different from the others" rather than specifying that "the one that is, to the extent of its sameness, is contrary to the not-one that is not where this participates in difference"? Consider

how Plato's full statement appears in a free translation into more rigorous language:

> *Thus, the one that is, to the extent of its sameness, seemingly opposes the not-one that is not where this participates in difference (s̄·s̄b̄ ō-sbo), whereas by having difference it is contrary to the one that is not in its sameness (s̄·sb̄ o-s̄bo); furthermore, the one that is, when it participates in difference, is identical to the not-one that, not being, has sameness (s·sb̄ ō-s̄bo), and conversely, when it participates in sameness, it is identical to the one that is not in its difference (s·s̄b̄ o-sbo).*

The relational use of participation allows various meanings to be superimposed onto the same form, and Plato uses this skilfully to create confusion in the dialogue.

4. Considerations on dialectical logic. The possibility of creating truth tables adapted for symbolisation

The forms of *identity* and *contrariety* are fundamental threads in the conceptual fabric of the *Parmenides*, constituting the main links between formulae. Before continuing with the dialogue, I should first clarify some points of the logic underlying the dialectics. The procedures used sometimes differ from the standard procedures of logic.

4.1 *Not-being* is a form and not a connector. Opposing forms. Derived formulae and hypotheses with opposing truth values

It is probably the *Sophist* that most clearly states that *not-being* is an individual form:

> VISITOR: Because he [Parmenides] says, I think, 'For never shall this prevail, that things that are not are; / I tell you, keep back your thought from this path of inquiry.'
>
> THEAETETUS: Yes, he does say that.
>
> VISITOR: Whereas we have not only shown that what is not is, but have declared what the form of what is not actually is; for having shown up the nature of difference as something that is, cut up into pieces over all the things that are in their relationships with each other, we took our courage in our hands and said of the part of it that is contraposed to the what is of each thing that it was the very thing that what is not really is.
>
> THEAETETUS: Yes, stranger, and what we have said seems to be as completely true as it could be.[15]

The reasoning that leads to this conclusion confirms that *being* and *not-being* are opposites in the lower segments, by dividing the higher-range formula that combines *difference* with *being*. (I suggest rereading *Sophist* 257b-258e from this perspective.) The fact that Plato started from the latter two forms to demonstrate the existence of *notbeing* does not imply that the same division cannot be achieved by grouping *identity* with *being*. There is also no reason to infer that *not-being* cannot participate immediately in *sameness*. It is more reasonable to suppose that, relationally, *not-being* is subordinate to *being*.[16]

It must never be assumed that *not-being* is the "opposite" of *being* in the sense that this term has in the simpler logic of statements. As *not-being* is an individual form, it cannot be treated as a propositional formula derived by applying the negative operator to *being*; its significance is therefore not completely restricted.[17] The type of opposition that arises between *not-being* and *being* may very well reflect the distinction between whatever exists as *thought* (or *language*) and whatever is separately from this.

Despite what the symbols used above may suggest, no isolated Platonic form can be equated to a propositional variable with two or more truth values in the calculus of statements. This is an erroneous formalisation of the language of the *Parmenides* that has been damaging for the various approaches to this work undertaken using the tools of logic. Different truth values must be attributed to combinations of forms.

Both *not-being* and *being* must be combined with other forms to produce sentences that occasionally have opposing truth values. (In the interpretation, the opposing formulae may not be mutually exclusive in an absolute sense; as such, it would be logically viable to say something false about something that exists or to express a truthful opinion about something that happens or is in motion.)

In Platonic dialectics, if two forms are "opposites" (*being* and *not-being*, *one* and *not-one*, *sameness* and *difference*, etc.) then they cannot be combined directly in propositions. In some cases, derived statements can mutually or relationally participate in *contrariety* (e.g. $s\bar{b}o$ participates in $\bar{s}$ relative to $s\bar{b}\,o$), and opposing truth values can then be assigned to them, even if the interpretation is not exclusionary. In other cases, with certain hypotheses, the concept of opposition appears to take on a more restrictive meaning. Probably to prevent the emergence of new segments or levels, Plato states – this time in the more conventional, logical sense – that "the one that is not" ($\bar{b}\,o$) is the complete opposite of "the not-one that is not" ($\bar{b}\,\bar{o}$):

> Then just what is this hypothesis, "if unity is not"? Doesn't it differ from "if not unity is not"?
> Of course.
> Does it only differ, or is it in fact completely opposite to say "unity is not" and "not unity is not"?
> Completely opposite.[18]

Maintaining the symmetry between the basic sentences, "the one that is" (*bo*) and "the not-one that is" ($b\bar{o}$) would also be negations of each other. It is very important to understand these opposing hypotheses in order to build the truth tables. However, it must be emphasised that these opposing truth values are restricted to the lower segments of the intelligible and generated realms.

4.2 Justification of the symbols used

It is dangerous to use a standard logical language when examining the arguments of the *Parmenides*, as this could distort the Platonic conception of the forms. That is what happens, for example, in a conventional logical formalisation of *identity*: does it remain as a form itself, or does it turn into an operator or a logical connector, like the biconditional? Is first-order logic sufficient to identify the role played by a "whole"? Should it be replaced with a universal quantifier? The same should also be said about its opposite, *difference*, which would be equated with exclusive disjunction and cause difficulties with the negation operator; the associated concept of "parts" would also be problematic, leading to the existential quantifier. It is too early to decide on the logical values that should be assigned to the forms within standard logical languages.

I have tried to avoid these difficulties by using a simple and completely intuitive system of notation. Each form is represented by a letter. To indicate opposing forms, the same letter is used with or without an overline. Forms can be combined to produce formulae; these in turn can be combined into new formulae or higher-level relational expressions, which can be recognised in the notation as they are followed by a simple interpunct. When considering them separately, their ranges must be stated explicitly, but no confusion is caused when a formula immediately connects a sufficient number of forms. (The truth tables constructed for these formulae will have to indicate that they belong to different equivalence classes.)

In the Platonic dialogues, letters of the alphabet often appear and are combined into syllables and words, as an example or model to illustrate dialectical procedures.[19] Greek numerical notation did not generally use its own symbols, but used letters of the alphabet instead. Combinations of letters, based on the tables of opposites linked with Pythagoreanism and inspired by systems of numerical representation, may have been devised to denote the essences of things.

The aporiae found in the first half of the *Parmenides* can be interpreted as an obscure method of indicating the rules to follow when combining forms (it is easier to define what must be done by starting with what cannot be done). In this sense, recreating the most basic symbolic system

that Plato may hypothetically have used at the time, adapted to the Latin alphabet for greater convenience, is the best strategy for handling the difficulties of the dialogue. Once the rules are understood, it will be possible to investigate whether dialectics is compatible with a logical system or with a theory, understanding both concepts in the strictest logical sense used today.

4.3 Truth tables for formulae belonging to the lower segments of the intelligible and generated realms

The peculiarities of Plato's philosophy do not prevent the use of truth tables (with minimal adaptations) for checking the consistency of this proposed reading of the *Parmenides*. This simply requires avoiding any treatment of individual forms as propositional variables; being aware that, although combining a form with others may implicitly introduce a certain operator, this does not reduce the form to that operator; and trying not to confound the truth values taken within basic sentences by the formulae derived by partition. Table 1 shows the truth values of the four main statements and the eight derived statements. Contradictory hypotheses were taken into account for its construction. I have also considered the doctrine, broadly expressed in the *Sophist*, that *what is different from being is a part of not-being*, which is used to identify those lower-range formulae that belong to a single equivalence class. Preserving the symmetry, what is *different* from *not-being* is likewise a part of *being*:[20]

Table 1
Truth tables for the formulae corresponding to one and not-one in the lower segments of the intelligible and generated realms

bo		$\bar{b}o$		$b\bar{o}$		$\bar{b}\bar{o}$	
$\bar{s}bo$	sbo	$\bar{s}\bar{b}o$	$s\bar{b}o$	$\bar{s}b\bar{o}$	$sb\bar{o}$	$\bar{s}\bar{b}\bar{o}$	$s\bar{b}\bar{o}$
	1	1			0	0	
1			0	0			1
0			1	1			0
	0	0			1	1	

The logical expressions shown in Table 1 correspond to the lower segments of the intelligible and generated realms; it is only in these segments that formulae and hypotheses with opposing truth values can be identified. (In another paper, I provide a relational deduction of the statements corresponding to the upper segments and their truth tables; the criteria for identifying which relationships refer to the intelligible realm and which to the generated realm are also specified.[21]) By assigning truth values to the formulae, an effective tool is obtained that can be applied to the dialectic method, a procedure that uses division to systematically analyse the relationships of *identity* and *contrariety* that exist between the basic sentences. These truth tables are a valuable tool for dealing with the endless traps and ambiguities that run through the *Parmenides*.

Throughout the entire dialogue, Plato tacitly and carefully follows certain rules that limit the two different types of participation. As previously and partially discussed: no form should be immediately linked with itself or with its opposite. Derived formulae that mutually participate in a form or in a group of forms with a

higher range are subject to a similar restriction. The formulae in the lower segments that immediately participate in *being* communicate with those that participate in *not-being*; both groups must belong to hypotheses that differ but are not opposites in the absolute sense. (Note that Plato always avoids combining formulae that arise from dividing "the one that is" (*bo*) and "the not-one that is" (*bo*¯) with each other; he also rejects the relational combination of formulae belonging to "the one that is not" (*b̄ o*) and "the not-one that is not" (*b̄ ō*).)

5. The use of relational and immediate participation in the forms of *likeness* and *unlikeness* in *Parmenides* 148c-d. Overcoming the Third Man in relation to *likeness* (*Parmenides* 132d-133a)

The formulae in Table 1 are well formed; the forms that compose them participate directly in each other, without any form being immediately combined with itself or its opposite. However, it is possible for a statement to participate in one form (or formula) with respect to another. I have shown some examples of this relational mode of participation in the case of *sameness* and *difference*; the linked propositions had an *identical* or *contrary* truth value. Something similar happens with the opposing forms of *likeness* (*l*) and *unlikeness* (*l̄*), in which the formulae allow not just immediate but also mutual or relational participation. In H2, *sameness* and *difference* in particular are used to identify the relationships of *likeness* and *unlikeness*. Once again, the deliberate ambiguity of the text and the absence of an explicit formal language serve to confuse the reader:

> So since unity is the same as the others, and because it is different, on both grounds or on either it is both like [*ls·l̄ sb̄ ō-l̄ s¯bo*] and unlike the others [*l̄ s̄ ·ls¯b̄ ō-lsbo*].
> Of course.
> So too in like manner for itself; since it appeared different from itself and the same as itself, on both grounds and on either it will appear like [*ls·l̄ s¯b̄ o-l̄ sbo*] and unlike itself [*l̄ s̄ ·lsb̄ o-ls¯bo*].
> Necessarily.[22]

The meaning of the text is clarified by the symbols added in brackets. These are the same formulae that were obtained above when considering *identity* and *contrariety*, now adding the forms of *likeness* and *unlikeness*. The need for symbolisation is clear. What is being stated, in a free translation into less ambiguous language, is the following:

> *Therefore, the one that is in its sameness, and the not-one that is not in its difference, will each by itself have likeness through their reciprocal participation in difference (s̄ ·ls¯b̄ ō-lsbo). And if difference affects the one that is and sameness affects the not-one that is not, then they will separately be unlike through their mutual participation in the form that is the opposite of difference (s·l̄ sb̄ ō-l̄ s¯bo). But when the one and the not-one are linked as identical things, they shall be mutually alike because of this (ls·sb̄ ō-s¯bo), whereas they shall be relationally unlike when they are grouped together as things that are opposite to or different from each other (l̄ s̄ ·s¯b̄ ō-sbo).*
>
> *Of course.*
>
> *Likewise, since the one that is, in its difference, and the one that is not, in its sameness, have been shown to be contrary to each other, will they not each separately have likeness (s̄ ·lsb̄ o-ls¯bo)? And won't the one that is, in its sameness, and the one that is not, in its difference, be separately unlike through the reciprocal effect of identity (s·l̄ s¯b̄ o-l̄ sbo)? Also, depending on the other characteristic that must be assigned, i.e. whether they are relationally alike or unlike, won't the one be like itself in cases where the groups are identical (ls·s¯b̄ o-sbo) and unlike when they are different (l̄ s̄ ·sb̄ o-s¯bo)?*
>
> *Necessarily.*

In the lower segments, derived formulae that individually participate in *likeness* are relationally *unlike*, and those that are separately *unlike*

are mutually *alike*. Despite Plato's convoluted method of presenting this idea, intertwining immediate and relational uses of participation in the forms of *sameness* and *difference* and in *likeness* and *unlikeness*, it is a relatively simple response to the aporia considered in *Parmenides* 132d-133a, in the introduction to the dialogue:

> […] these characters stand, as it were, as paradigms fixed in the nature of things, but the others resemble them and are likenesses of them, and this sharing that the others come to have of characters is nothing other than being a resemblance of them.
> Then if something resembles the character, he [Parmenides] said, is it possible for that character not to be like what has come to resemble it, just insofar as it has been made like it? Is there any device by which what is like is not like to what is like?
> There is not.
> But what is like necessarily has a share of one and the same character as what it is like?
> Yes.
> But will not that of which like things have a share so as to be like be the character itself?
> Certainly.
> So it is not possible for anything to be like the character, nor the character like anything else. Otherwise, another character will always make its appearance alongside the character, and should that be like something, a different one again, and continual generation of a new character will never stop, if the character becomes like what has a share of itself.
> You're quite right.[23]

The form of *likeness* and whatever participates in it share a new form of *likeness*, different from the initial form, by virtue of which they are mutually *alike*. If, in turn, anything participates in this new emergent form of *likeness*, together they will relationally produce another form of *likeness* at a higher level; this process continues indefinitely. This vicious cycle in an infinite loop is one version of the Third Man Argument. Plato counters it by requiring formulae that are mutually *alike* to be separately *unlike*, and vice versa when they are mutually *unlike*. By introducing this rule, he in fact prevents the property of *likeness* from being used self-referentially, even relationally, which is the cause of the regression to infinity in the aporia.[24]

This proposed technical solution will be more relevant when there is a real need to examine more complete higher-range formulae. (If deduced relationally, *sbo·* and *sbō·* will participate immediately in *likeness*, while *s̄ bo·* and *s̄ bo¯·* will participate in *unlikeness*.) With a better overview of the formal framework, it will be possible to try applying it to everyday situations where like or unlike things are discussed in natural language. At that time, it will be particularly interesting to examine the examples on friendship that are suggested in the *Lysis* dialogue, which are mixed in with the discussion on pre-Socratic principles of likeness.[25] A decision will have to be made on whether symbolisation can be used to interpret these examples in a way that helps resolve the apparent contradictions found at the end of that work.

The distinction between relational and immediate participation produces specific aporiae for some of the more general forms; this is what the first part of the *Parmenides* mainly seeks to demonstrate. Strict rules must be set to prevent paradoxes related to self-reference. As with the forms of *likeness* and *unlikeness*, the peculiarities of *being* and *not-being, equal* and *unequal*, *large* and *small*, *older* and *younger*, etc., must also be considered, avoiding the predictable objections.

6. Applying the modes of participation to the generation of numbers in *Parmenides* 143e-144a

Due to the scope of the thesis proposed in the previous paragraph, I will leave this matter for future research.[26] Instead, I will now look at one final section of the *Parmenides* where the distinction between relational and immediate participation is also functional. Difficult and sometimes ignored, the beginning of H2 looks at the problem of the generation of numbers. When considering "the one that is" in its participation in *difference* (*s̄ bo*), the forms of *being*, the *one* and *difference* are separable and can

be regrouped into a number of odd or even terms.[27] Surprisingly, Plato appears to defend the existence of some kind of correspondence between combinations of oddness and evenness and each number:

> So there will be even-times even numbers, odd-times odd numbers, even-times odd numbers, and odd-times even numbers.
> True.
> Then if this is so, do you think there is any number left which must not necessarily be?
> None whatever.[28]

The meanings that are usually attributed to the expressions "even-times even number", "even-times odd number", "odd-times even number" and "odd-times odd number" follow the definitions given in Book VII of Euclid's *Elements*: Definition 8 states that "an even-times even number is that which is measured by an even number according to an even number".[29] These are numbers that are products of two even numbers, i.e. the series 4, 8, 12, 16, etc. According to Definition 9, "an even-times odd number is that which is measured by an even number according to an odd number".[30] In principle, this would include all products of an even number and an odd number; however, Book IX Proposition 33 specifies that the number is "even-times odd only" (and not "even-times even also") if it is the double of an odd number, thus producing the series 6, 10, 14, 18, etc. The definition of "odd-times even number" is believed to have been a later interpolation from the *Elements* and is not used anywhere in that work; it is usually considered to indicate a certain type of even number.[31] If that is so, then Definition 10 is problematic: "an odd-times odd number is that which is measured by an odd number according to an odd number".[32] It is believed that Euclid is referring here to the product of two odd numbers or, to put it another way, to composite odd numbers. This definition, which is also not found in the *Elements*, cannot be used to complete the set of all numbers because it does not include the prime numbers. This is clearly a problem because, as shown in the previous quotation from the *Parmenides*, Plato states that *once the different types of odd and even number are known, there is no number left which must not necessarily be***.**

It may be misguided to interpret Plato's meaning based on an understanding of similar expressions in Euclid's work, which was written later in time. In Plato's work, *odd* and *even* are opposing forms that therefore cannot be combined directly; they also indicate the objects that are covered by these forms, the numbers, which can be generated from each other.[33] It could be argued that "even" means "half of all numbers" and "odd" means "the other half of all numbers", thus including every number. However, the real difficulty lies in unambiguously determining each number starting from the *odd* and *even* forms, using the possibilities offered by relational participation in the same form or in its opposite. How can this be done?

If the even half of all numbers is taken and the first of these is separated out, the remaining even numbers can then be regrouped, separating them into an "even-even" series and an "even-odd" series; only their odd or even positions with respect to the first even number need to be considered. The same rule of division is then applied to each branch obtained. After the first term of the "even-even" series, the remaining terms of this series are regrouped into "even-even-even" or "even-even-odd", and so on. The same procedure is used for the odd numbers: after the first, the remaining odd numbers are arranged into odd or even positions, and each of them creates new odd or even positions counting from there. Table 2 shows the first few series:

Table 2
Numerical series for the first even and odd species

Even (**2**, 4, 6, …)	*Even-even* (**4**, 8, 12, …)	*Even-even-even* (**8**, 16, 24, …)
		Even-even-odd (**12**, 20, 28, …)
	Even-odd (**6**, 10, 14, …)	*Even-odd-even* (**10**, 18, 26, …)
		Even-odd-odd (**14**, 22, 30, …)
Odd (**3**, 5, 7, …)	*Odd-even* (**5**, 9, 13, …)	*Odd-even-even* (**9**, 17, 25, …)
		Odd-even-odd (**13**, 21, 29, …)
	Odd-odd (**7**, 11, 15, …)	*Odd-odd-even* (**11**, 19, 27, …)
		Odd-odd-odd (**15**, 23, 31, …)

Looking at Table 2, it is easy to identify the first term of each series. If 2 is taken as the first "even" number, "even-even" indicates the number 4, "even-odd" indicates 6, "even-even-even" indicates 8, etc.; if 3 is the first odd number, then "odd-even" indicates the number 5, "odd-odd" indicates 7, "odd-even-even" indicates 9, etc. Therefore, the numbers participate in the forms of *odd* or *even* both directly and in their mutual relationships.[34] This explanation makes it significantly easier to use a formal treatment, in terms of both set theory and mereology, of the Platonic concept of number: the quantity of series is the same as the quantity of natural numbers. The recursive division of the even numbers into odd and even series, and likewise for odd numbers, allows a one-to-one correspondence to be defined between the first term of each series and the natural number that immediately precedes it.[35] It should also be recalled that the elements into which *sbo* is divided follow the pattern 2^n (where *n* is a non-zero natural number) and constitute a countably infinite set. A bijection can thus be established between the terms of *s̄ bo* and those of *sbo*, between the "parts" and the "whole". While it is trivial to prove this with set theory, it is less clear when trying to prove it using the resources that may have been available to Plato. (It seems anachronistic to assume that this was his intention in *Parmenides* 142d-145a.)

The interpretation described above allows the generation of all of the numbers, including those that are not covered by Euclid's definitions, without having to introduce assumptions from outside of Plato's philosophy. In particular, it obviates the need to rely on distant sources of Platonism such as Theon of Smyrna, who sees one as an odd number and considers "odd-odd" numbers to refer to the primes ("one times 5 is 5, one times 7 is 7, and one times 11 is 11").[36] It is difficult to fit this explanation in with Plato's words, and it contradicts his habit of treating the one as the beginning or part of the number and identifying this number with multiplicity.

There are many mathematical questions that would be interesting to consider in the light of a new reading of the *Parmenides*. Attempts to tackle the paradoxes related to set theory have led to the development of different concepts of class. The Third Man Argument is very similar to some

of these paradoxes. Plato's strategy for confronting it, by setting strict rules for the immediate and relational uses of participation, deserves more attention. (At the same time, the distinction between the "whole" and the "parts" would have to be looked at in relation to the concept of the set.) Among other things, it would also be worth exploring the problem of incommensurable magnitudes and the mathematical infinite from the perspective of H7 and its considerations of the latter: by analysing the logical relationships of the "not-one", Plato argues that some pluralities have no true unity or number. The mathematical significance of this statement is made clearer by recalling that this hypothesis discusses certain "masses unlimited in multitude", which appear to have unity and to combine with each other depending on the number, and even to limit each other despite not having limits.[37]

7. Conclusions

The logical tools developed in this article contribute to a more comprehensive reading of the framework of hypotheses in the *Parmenides*. Their potential and efficacy have been tested on different passages in response to problems that other interpretations have been unable to resolve. There are good arguments in their favour, particularly considering Plato's premeditated effort to avoid providing any unequivocal textual evidence that could be used to assign a clear meaning to his arguments or to the dialogue in general; this issue has not always been given its due value, despite being the root cause of the lack of agreement in the specialist literature.[38] A detailed philological examination of the texts is not sufficient to untangle the knots of language that are intended to affect and confuse the reader's powers of reason. The exercise on the dialectic method that Plato provides as a model must be technically reconstructed before moving on to other questions. In that sense, this logical device opens up a wide range of possibilities and is essential for understanding the uncountable arguments that make up the *Parmenides*, particularly if the consistency of the set is assumed.

Notes

* This article was originally published in Spanish, with some changes, in the journal Éndoxa. Series Filosóficas (2019, (43), 41-66, doi: https://doi.org/10.5944/endoxa.43.2019.22385), which is published by the School of Philosophy of the Spanish National Distance Education University under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 licence. Used by permission. Translated into English by Katy Robinson.

1. Books VI and VII of the *Republic* seem to indicate that the use of "images" makes mathematical knowledge less valuable than dialectics; however, it would be excessive to reject systems of symbolic notation and diagrams that work with the forms themselves for that reason. To better understand Plato's caution, consider his method for working with physical magnitudes. For example, when studying time, he is careful to relate its quantity with the intelligible realm and to identify representations of the past and future with movements in the generated realm (see *Parmenides* 151e-155c and *Timaeus* 37e-38a), and when dealing with the magnitude of a movement, he separates the numerical calculation of distances and the position or place occupied by sensibles into different domains. This method allows velocities to be determined without obstruction, making it easier to respond to paradoxes such as Zeno's arguments against motion. (See Matía Cubillo (c)).
2. See *Parmenides* 142b-157b (second), 157b-159b (third), 160b-163b (fifth) y 164b-165e (seventh). This classification of the hypotheses based on two incompatible interpretations of the one is found in Cornford (1939, 109-115). Turnbull (1998, 47-50) speaks even more explicitly of a "Parmenidean Version" and a "Platonic Version" when classifying the eight parts of the dialectical exercise.
3. See *Parmenides* 136a-c.
4. See *Philebus* 16c-19b.
5. See *Sophist* 254d-255e.
6. *Parmenide*s 142d-143a, translated by Allen (1997). For this and other direct quotes from Plato, I have transcribed the Greek text according to *Burnet's edition* (1900-1907): ―Καὶ ὅλον ἄρα ἐστί, ὃ ἂν ἓν ᾖ, καὶ μόριον ἔχει. ―Πάνυ γε. ―Τί οὖν; τῶν μορίων ἑκάτερον τούτων τοῦ ἑνὸς ὄντος, τό τε ἓν καὶ τὸ ὄν, ἆρα ἀπολείπεσθον ἢ τὸ ἓν τοῦ εἶναι μορίου ἢ τὸ ὂν τοῦ ἑνὸς μορίου;

—Οὐκ ἂν εἴη. —Πάλιν ἄρα καὶ τῶν μορίων ἑκάτερον τό τε ἓν ἴσχει καὶ τὸ ὄν, καὶ γίγνεται τὸ ἐλάχιστον ἐκ δυοῖν αὖ μορίοιν τὸ μόριον, καὶ κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον οὕτως ἀεί, ὅτιπερ ἂν μόριον γένηται, τούτω τὼ μορίω ἀεὶ ἴσχει: τό τε γὰρ ἓν τὸ ὂν ἀεὶ ἴσχει καὶ τὸ ὂν τὸ ἕν: ὥστε ἀνάγκη δύ᾽ ἀεὶ γιγνόμενον μηδέποτε ἓν εἶναι. —Παντάπασι μὲν οὖν.

7. *Parmenides* 143b, *trans. cit*. Burnet (1900-1907): —Ἴδωμεν δή: ἄλλο τι ἕτερον μὲν ἀνάγκη τὴν οὐσίαν αὐτοῦ εἶναι, ἕτερον δὲ αὐτό, εἴπερ μὴ οὐσία τὸ ἕν, ἀλλ᾽ ὡς ἓν οὐσίας μετέσχεν. —Ἀνάγκη. —Οὐκοῦν εἰ ἕτερον μὲν ἡ οὐσία, ἕτερον δὲ τὸ ἕν, οὔτε τῷ ἓν τὸ ἓν τῆς οὐσίας ἕτερον οὔτε τῷ οὐσία εἶναι ἡ οὐσία τοῦ ἑνὸς ἄλλο, ἀλλὰ τῷ ἑτέρῳ τε καὶ ἄλλῳ ἕτερα ἀλλήλων. —Πάνυ μὲν οὖν.
8. A discussion of the concepts of "parts" and "whole" in the two referenced passages can be found in the monograph by Harte (2002, 78-83). While sympathising with mereology, the author takes a broader perspective when studying these two concepts. However, she does not identify the expression "parts" with a combination of *difference*, *being* and the *one*, but only with each form separately. In her eagerness to emphasise the dependency of the "parts" upon the "whole", she does not consider *difference* and *identity* as connections to alternative formulae. In other contexts, the two terms do take on the meaning indicated by Harte, distinguishing the formulae of the lower segments from those of the higher segments, in the generated and intelligible realms.
9. It is perplexing that the innovative idea suggested by Marcos de Pinotti (1997, 62, 69, 76, 80) has not been explored from a logical perspective.
10. *Cf.* Vlastos (1995, 167, 170, 174 n. 13, 180-182).
11. In *Parmenides* 132b-c, Plato mentions the aporiae that result from conceptualism, which states that forms are only thoughts. This means, among other things, that under this assumption each form is a thought of another thought-form, in an implicit regression to infinity. As I have tried to show elsewhere (see Matía Cubillo (a)), preventing formulae that belong to the higher segments of the intelligible or generated realms from participating directly in the form of *not-being* counters this version of the Third Man Argument and gives *being* ontological priority over *not-being*. Plato introduces the rule to follow when creating formulae in the guise of an aporia. (Note that Helming (2007, 323 n. 58) has argued, against authors such as Rickless (2007, 75-80), that the referenced text does not involve any regression to infinity, and therefore he does not acknowledge any "third man".)
12. See *Parménides* 133c-d.
13. By distinguishing these two types of participation, it is possible to deal with controversies regarding the axioms or principles of *self-participation* and *purity* (by which a form cannot participate in its opposite). Self-participation cannot be applied to the forms immediately or directly, but does apply to some of them relationally. The axiom of purity is always valid for immediate participation and in some cases for relational participation. The principal of self-participation has been discussed in the specialist literature. The desire to resolve the contradictions that arise from its inclusion in Plato's philosophy is clearly evident in Vlastos (1981, 335-365), especially with regard to the Third Man Argument. A good overview of the most controversial issues in the criticism of the *Parmenides* was written by Rickless (Spring 2020).

    The concept of mediate or relational participation could also reopen certain parts of an old debate. It would be bold to claim that this tool is essential for the study of Plato, but in any case, its usage certainly challenges the methods used in the referenced studies to approach difficulties with interpreting the dialogue.
14. *Parmenides* 147b*,* trans. cit. Burnet (1900-1907): —Τὸ ἓν ἄρα, ὡς ἔοικεν, ἕτερόν τε τῶν ἄλλων ἐστὶν καὶ ἑαυτοῦ καὶ ταὐτὸν ἐκείνοις τε καὶ ἑαυτῷ. —κινδυνεύει φαίνεσθαι ἐκ γε τοῦ λόγου.
15. *Sophist* 258d-e, translated by C. Rowe (2015). Burnet (1900-1907): —Ὅτι ὁ μέν πού φησιν— Οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῇ, εἶναι μὴ ἐόντα, ἀλλὰ σὺ τῆσδ᾽ ἀφ᾽ ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα. —Λέγει γὰρ οὖν οὕτως. —Ἡμεῖς δέ γε οὐ μόνον τὰ μὴ ὄντα ὡς ἔστιν ἀπεδείξαμεν, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶδος ὃ τυγχάνει ὂν τοῦ μὴ ὄντος ἀπεφηνάμεθα· τὴν γὰρ θατέρου φύσιν ἀποδείξαντες οὖσάν τε καὶ κατακεκερματισμένην ἐπὶ πάντα τὰ ὄντα πρὸς ἄλληλα, τὸ πρὸς τὸ ὂν ἕκαστον μόριον αὐτῆς ἀντιτιθέμενον ἐτολμήσαμεν εἰπεῖν ὡς αὐτὸ τοῦτό ἐστιν ὄντως τὸ μὴ ὄν. —Καὶ παντάπασί γε, ὦ ξένε, ἀληθέστατά μοι δοκοῦμεν εἰρηκέναι. —Ἡμεῖς δέ γε οὐ μόνον τὰ μὴ ὄντα ὡς ἔστιν ἀπεδείξαμεν, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶδος ὃ τυγχάνει ὂν τοῦ μὴ ὄντος ἀπεφηνάμεθα.
16. See Matía Cubillo (a).
17. Fine (1993, 108-110, 112-116, 113 n. 53, 114 n. 55) distinguishes "opposites" from "negations", considering the former to be forms or properties

("genuine features of reality"), while the latter are only "complements of properties or kinds". Fine admits that, for Plato, *not-being* is a form in its own sense, but as long as no function can be found to isolate it, she accepts the extended interpretation that equates it to *difference* as one and the same form.

18. *Parmenides* 160b-c, trans. cit. Burnet (1900-1907): ─Τίς οὖν ἂν εἴη αὕτη ἡ ὑπόθεσις, εἰ ἓν μὴ ἔστιν; ἆρά τι διαφέρει τῆσδε, εἰ μὴ ἓν μὴ ἔστιν; ─Διαφέρει μέντοι. ─Διαφέρει μόνον, ἢ καὶ πᾶν τοὐναντίον ἐστὶν εἰπεῖν εἰ μὴ ἓν μὴ ἔστι τοῦ εἰ ἓν μὴ ἔστιν; ─Πᾶν τοὐναντίον.
19. See, among others, *Theaetetus* 203a-204a, *Sophist* 252e-253a, *Statesman* 277e-278e and *Philebus* 17b. *Cf. Metaphysics* 1043b-1044a and 1045a-b.
20. See *Sophist* 256d-259d. Towards the end of the passage, Plato specifies that *in some sort of fashion a thing is the same when it is different and different when it is the same, where one of the two is affected by what is said*. It is fitting to equate *not-being* with "what is said in words". (The table of values offered in the original Spanish version of the article has been revised.)
21. See Matía Cubillo (a).
22. *Parmenides* 148c-d, trans. cit. Burnet (1900-1907): ─Ταὐτόν τε ἄρα ὂν τὸ ἓν τοῖς ἄλλοις καὶ ὅτι ἕτερόν ἐστι, κατ᾽ ἀμφότερα καὶ κατὰ ἑκάτερον, ὅμοιόν τε ἂν εἴη καὶ ἀνόμοιον τοῖς ἄλλοις. ─Πάνυ γε. ─Οὐκοῦν καὶ ἑαυτῷ ὡσαύτως, ἐπείπερ ἕτερόν τε ἑαυτοῦ καὶ ταὐτὸν ἑαυτῷ ἐφάνη, κατ᾽ ἀμφότερα καὶ κατὰ ἑκάτερον ὅμοιόν τε καὶ ἀνόμοιον φανήσεται; ─Ἀνάγκη.
23. *Parmenides* 132d-133a, trans. cit. Burnet (1900-1907): ─[…] τὰ μὲν εἴδη ταῦτα ὥσπερ παραδείγματα ἑστάναι ἐν τῇ φύσει, τὰ δὲ ἄλλα τούτοις ἐοικέναι καὶ εἶναι ὁμοιώματα, καὶ ἡ μέθεξις αὕτη τοῖς ἄλλοις γίγνεσθαι τῶν εἰδῶν οὐκ ἄλλη τις ἢ εἰκασθῆναι αὐτοῖς. ─Εἰ οὖν τι, ἔφη, ἔοικεν τῷ εἴδει, οἷόν τε ἐκεῖνο τὸ εἶδος μὴ ὅμοιον εἶναι τῷ εἰκασθέντι, καθ᾽ ὅσον αὐτῷ ἀφωμοιώθη; ἢ ἔστι τις μηχανὴ τὸ ὅμοιον μὴ ὁμοίῳ ὅμοιον εἶναι; ─Οὐκ ἔστι. ─Τὸ δὲ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ ἆρ᾽ οὐ μεγάλη ἀνάγκη ἑνὸς τοῦ αὐτοῦ [εἴδους] μετέχειν; ─Ἀνάγκη. ─Οὗ δ᾽ ἂν τὰ ὅμοια μετέχοντα ὅμοια ᾖ, οὐκ ἐκεῖνο ἔσται αὐτὸ τὸ εἶδος; ─Παντάπασι μὲν οὖν. ─Οὐκ ἄρα οἷόν τέ τι τῷ εἴδει ὅμοιον εἶναι, οὐδὲ τὸ εἶδος ἄλλῳ· εἰ δὲ μή, παρὰ τὸ εἶδος ἀεὶ ἄλλο ἀναφανήσεται εἶδος, καὶ ἂν ἐκεῖνό τῳ ὅμοιον ᾖ, ἕτερον αὖ, καὶ οὐδέποτε παύσεται ἀεὶ καινὸν εἶδος γιγνόμενον, ἐὰν τὸ εἶδος τῷ ἑαυτοῦ μετέχοντι ὅμοιον γίγνηται. ─Ἀληθέστατα λέγεις.
24. This argument can be developed by identifying the well-formed expressions, starting from each individual form and the types of participation. Language and predication are relegated to *not-being* and cease to obstruct the reasoning. What is *said* and what *is* mutually participate in a formula at a higher range where truth and falsity, or their appearance, are decided (see Matía Cubillo (a)). Therefore, when dealing with this aporia, there has been no need to differentiate the form (F-ness or Φ_F) from its use as a predicate (F). In his classic study of the Third Man, Vlastos (1995, 167 n. 5, 183 n. 39) considered this distinction to be logically and ontologically essential for understanding the aporia. More recent opinions, such as those of Pelletier and Zalta (2000, 167, 181-185), maintain this separation in the logical notation to prevent paradoxes like those of Russell.
25. *Cf. Lysis* 213d-216b.
26. See Matía Cubillo (a; b; c).
27. See *Parmenides* 143a-d.
28. *Parmenides* 143e-144a, trans. cit. Burnet (1900-1907): ─Ἄρτιά τε ἄρα ἀρτιάκις ἂν εἴη καὶ περιττὰ περιττάκις καὶ ἄρτια περιττάκις καὶ περιττὰ ἀρτιάκις. ─Ἔστιν οὕτω. ─Εἰ οὖν ταῦτα οὕτως ἔχει, οἵει τινὰ ἀριθμὸν ὑπολείπεσθαι ὃν οὐκ ἀνάγκη εἶναι; ─Οὐδαμῶς γε.
    Long-held tradition, going back to Aristotle (see e.g. *Metaphysics* 987b), relates this passage to the generation of numbers. Allen (1997, 265-267) has argued that Plato is not discussing the formation of numbers, but rather demonstrating their existence and classification (excluding the prime numbers); his arguments are largely philological. Turnbull's contribution (1998, 73-79) to the problem should also be mentioned. Turnbull uses what he calls the "three machine", which can be equated to the formula $\bar{s}\,bo$, to obtain the sequence of dyads or pairs 3, 9, 27, etc.; he also requires the "two machine", which can be equated to the formula *sbo*, to produce the progression of simple terms 2, 4, 8, etc. By using different combinations of these two "machines", he is able to construct the remaining numbers as dyads. His solution can be adapted to involve the opposing forms of *identity* and *contrariety* in the generation of numbers, but it cannot be used to determine them unambiguously. The same thing can be seen in a paper by Scolnicov (2003, 105-106), who suggests obtaining the prime numbers larger than three by subtraction from even numbers.

29. *Elements* VII def. 8, translation by Heath (1908). (Ἀρτιάκις ἄρτιος ἀριθμός ἐστιν ὁ ὑπὸ ἀρτίου ἀριθμοῦ μετρούμενος κατὰ ἄρτιον ἀριθμόν).
30. *Elements* VII def. 9, trans. cit. (Ἀρτιάκις δὲ περισσός ἐστιν ὁ ὑπὸ ἀρτίου ἀριθμοῦ μετρούμενος κατὰ περισσὸν ἀριθμόν).
31. See Heath (1908, 282-284).
32. *Elements* VII def. 10, trans. cit. (Περισσάκις δὲ περισσὸς ἀριθμός ἐστιν ὁ ὑπὸ περισσοῦ ἀριθμοῦ μετρούμενος κατὰ περισσὸν ἀριθμόν).
33. See *Phaedo* 103a *ff.*
34. *Cf. Metaphysics* 1004b.
35. The referenced series have the same cardinality: they are countably infinite sets. For even numbers, each natural number can be made to correspond to its double, and vice versa, with each even number corresponding to half its value. In the "even-even" series, the bijection is established between the natural numbers and four times their value; a similar bijection is possible for all other series. At this point, I cannot help recalling D. Hilbert's *Infinite Hotel*; no matter how complicated it is to prove, the set of all terms in all of the series, however often they are repeated, is also a countably infinite set.
36. Theon of Smyrna (1979, 15).
37. The *Parmenides* dialogue can corroborate some of Alonso Álvarez' theories (2012, 50-58) on real numbers. Repeating the operation that leads to calculating a number with infinite decimal places produces a series of open intervals that grow endlessly narrower; if the unity they share is dispensed with as being somehow misleading (which appears to follow from the reasoning of the *Parmenides* in H7), the number disappears.
38. See Rickless (Spring 2020).

References

Allen, R. E. (1997). *Plato's Parmenides* (Rev. ed). New Haven and London: Yale University Press.

Alonso Álvarez, Á. (2012). *Idolatría de las matemáticas* [Idolatry of mathematics]. Exclusive edition. León: Printed 2000.

Annas, J. & Waterfield, R. (Eds.) (1995). *Plato: The Statesman*. Cambridge: Cambridge University Press.

Burnet, J. (Ed.). (1900-1907). *Platonis Opera*, *Recognovit Brevique Adnotatione Critica Instruxit*. London: Oxonii E Typographeo Clarendoniano.

Cornford, F. M. (1939). *Plato and Parmenides*. London: Butler & Tanner.

Davidson, D. (1990). *Plato's Philebus*. New York/ London: Garland Publishing.

Ferrari, G. R. F. (Ed.). (2000). *Plato: The Republic*. Cambridge: Cambridge University Press.

Fine, G. (1993) *On Ideas: Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*. Oxford: Clarendon Press.

Harte, V. (2002). *Plato on Parts and Wholes*. Oxford: Clarendon Press.

Harward, J. (Ed.). (1932). *The Platonic Epistles*. Cambridge: Cambridge University Press.

Heath, T. L. (1908). *The Thirteen Books of Euclid's Elements* (Second Edition Unabridged, Vol. II, Books III-IX). Cambridge: Cambridge University Press.

Helmig, C. (2007). Plato's Arguments Against Conceptualism. *Parmenides* 132b3-c11 Reconsidered. *Elenchos*. (28), 303-333.

Marcos de Pinotti, G. E. (1997). Discurso y no ser en Platón (*Sofista* 260a-263d) [Discourse and Not-Being in Plato (*Sophist* 260a-263d)]. *Synthesis*. *4*, 61-83.

Matía Cubillo, G. Ó. (2019). Sugerencias sobre el modo de combinar las formas platónicas para superar las dificultades interpretativas del diálogo *Parménides*. La distinción entre la participación inmediata y la participación relacional, Éndoxa, *Series Filosóficas*. (43), 41-66.

————. (a) Método dialéctico y verdad en el *Parménides* de Platón [Dialectical method and truth in Plato's *Parmenides*]. Accepted by the journal *Daimon*.

————. (b) El *Parménides* y la versión del argumento del «tercer hombre» relativa a la *grandeza* [The *Parmenides* dialogue and the version of the Third Man Argument regarding *largeness*]. Pending evaluation.

————. (c) El *Parménides* de Platón y las paradojas de Zenón contra el movimiento [Plato's *Parmenides* and Zeno's paradoxes of movement]. Pending review.

Pelletier, F. J. & Zalta, E. N. (2000) How to Say Goodbye to the Third Man. *Noûs*. *34* (2), 165-202.

Penner, T. & Rowe, C. (2005) *Plato's Lysis*. Cambridge: Cambridge University Press.

Reeve, C. D. C. (Ed.). (2016) *Aristotle: Metaphysics*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company.

Rowe, C. (Ed.). (2015) *Plato: Theaetetus and Sophist*. Cambridge: Cambridge University Press.

Sedley, D. (Ed.). (2010) *Plato: Meno and Phaedo*. Cambridge: Cambridge University Press.

Rickless, S. C. (2007) *Plato's Forms in Transition. A Reading of the Parmenides*. New York: Cambridge University Press.

_____. (Spring 2020) Plato's *Parmenides*. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Zalta, E. N. (Ed.).

Scolnicov, S. (2003) *Plato's Parmenides*. Berkeley: University of California Press.

Theon of Smyrna. (1979) *Mathematics Useful for Understanding Plato*. San Diego: Wizards Bookshelf.

Turnbull, R. G. (1998) *The Parmenides and Plato's Late Philosophy*. Toronto: University of Toronto Press.

Vlastos, G. (1981) Self-Predication and Self-Participation in Plato's Later Period. *Platonic Studies* (Second Edition). Princeton: Princeton University Press, 335-365.

_____. (1995) The Third Man Argument in the *Parmenides*. *Studies in Greek Philosophy, Vol. II: Socrates, Plato, and Their Tradition*. Graham, D. W. (Ed.). Princeton: Princeton University Press, 166-190.

Waterfield, R. & Gregory, A. (Eds.). (2008) *Plato: Timaeus and Critias*. Oxford University Press.

Gerardo Óscar Matía Cubillo (matia333@yahoo.com). Doctor of Philosophy, University of Valladolid, Spain. ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-4444-0409. His research interests focus on the thought of Plato. Forthcoming: "Dialectical method and truth in Plato's *Parmenides*", "The *Parmenides* dialogue and the version of the Third Man Argument regarding *largeness*" and "Plato's *Parmenides* and Zeno's paradoxes of movement".

IV.
RECENSIONES

George García Quesada

Marx y Freud en América Latina. Política, psicoanálisis y religión en tiempos de terror. Bruno Bosteels (Madrid, Akal, 2016. 336 páginas)

El marxismo, el psicoanálisis y las vanguardias artísticas han sido probablemente las contribuciones europeas más importantes para la crítica de la cultura y la sociedad en el siglo XX. Este libro busca interpretar la recepción de las primeras dos tradiciones intelectuales en América Latina, y en particular discutir los problemas teóricos y políticos que han surgido de sus correspondientes versiones locales; pero busca además establecer un diálogo entre la historia de esa recepción y los problemas contemporáneos de la izquierda. Esta integración de pasado y presente (como veremos más adelante, necesariamente mediatizada por la reflexión sobre la memoria) es crucial en el abordaje de Bosteels sobre estos temas.

En contraste con los numerosos libros que se han publicado sobre Marx y Freud en América Latina desde la década de 1970 (muchos de los cuales él mismo enumera en el prefacio), el autor estudia las consecuencias de las teorías de *ambos* maestros de la sospecha en esta región. Además, procede de un modo metodológicamente muy distinto de aquella literatura, al analizar textos latinoamericanos marginales y autores no canónicos, así como al prestar atención especialmente a relatos (historias de detectives, películas, autobiografía, teatro, novela romántica, etc.) y formas textuales como epigramas y aforismos, los cuales tratan sobre problemas de marxismo o de psicoanálisis, o fueron escritos por exponentes de estas tendencias.

La pertinencia de este *corpus* no responde solamente a la intención de explorar nuevas fuentes, sino que tiene raíces más profundas en el contexto socio-histórico latinoamericano, donde según afirma Bosteels,

> bajo el nombre de la entrega total, por último, el proceso entero de la militancia crece, no en contra de la cultura popular ni por encima de las cabezas de la gente, sino en íntimo diálogo con las mismas, hasta el punto de apoyarse en la anécdota, en el bolero o en la imagen comercial de la foto ubicua del Che (204).

Además, al usar estas fuentes (ciertamente innovadoras), el autor presenta algunas relaciones, que de otro modo no serían evidentes, entre la teoría y otros tipos de simbolización en la izquierda latinoamericana.

Así, lejos de intentar una investigación extensiva y abarcadora sobre el tema, *Marx y Freud en América Latina* trata sobre esta recepción a través de varios estudios de caso, los cuales aborda, en un espíritu freudo-marxista, tanto por su valor teórico como sintomático. A pesar de la heterogeneidad de estos casos, el libro ofrece un panorama unificado y no un mero collage de posiciones teórico-filosóficas, al situar la discusión desde la teoría social contemporánea en la tradición de Althusser y Lacan hasta Žižek, Rancière y, especialmente, Badiou.

Rev. Filosofía Univ. Costa Rica, LX (156), 175-177, Enero-Abril 2021 / ISSN: 0034-8252 / EISSN: 2215-5589

Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 3.0 Costa Rica

Siguiendo esta línea de pensamiento, Bosteels devela un conjunto de contradicciones en la configuración de las representaciones políticas latinoamericanas de izquierda, entre las cuales él prioriza el conflicto entre ética y política. Esta contradicción puede sintetizarse en la oposición entre una ética de la finitud (cuyo mejor representante sería Levinas) basada en la indiferenciación de la condición humana, y una política de la verdad (a partir de Marx) en la cual la división y el conflicto, definidos por la lealtad a un Acontecimiento, son constituyentes. Mientras que Bosteels opta por esta última, indica que la primera actualmente predomina, con base en un "consenso autoritario con respecto a la dignidad de lo ético que sería preferible por encima de todo compromiso y partidismo político ilusorio, si no puramente voluntarista" (324).

En América Latina, argumenta, tal eticización ha favorecido una tendencia a representar la vida social mediante narrativas melodramáticas y, en menor medida, historias de detectives, mientras que la mayoría de los autores que estudia luchan, a veces contra sus inclinaciones espontáneas, para pensar sobre sus sociedades desde el punto de vista de las condiciones estructurales e impersonales. Esta perspectiva se complica por la propia situación de América Latina en el sistema-mundo y su historia de desarrollo desigual y combinado: desde este punto de partida, la relación entre las teorías críticas europeas y las sociedades latinoamericanas solo puede seguir una lógica de encuentros fallidos.

El libro se compone de una introducción, diez capítulos y un epílogo, y con excepción del primer capítulo, sobre Martí, no está organizado cronológicamente. El resto se ubica en la segunda mitad del siglo XX, con autores como León Rozitchner, José Revueltas, Tomás Gutiérrez Alea, Sabina Berman y Ricardo Piglia. En el transcurso del libro, estos intelectuales son puestos en diálogo con colegas de otras latitudes, como Mao, Brecht, Lefebvre and Benjamin. La pregunta por el inconsciente político constituye el principal elemento freudiano en un lñibro que estudia sobre todo los problemas del marxismo latinoamericano: de los diez capítulos, solo se dedican tres de ellos al psicoanálisis. Son los dos ensayos sobre Rozitchner, y el capítulo sobre la obra de la dramaturga mexicana Berman, *Feliz siglo, Doktor Freud*.

Por su parte, los argumentos de Rozitchner llevan en los capítulos 4 y 5 a discusiones políticas de la subjetividad: los problemas del "nuevo hombre" revolucionario y la teorización de las formaciones subjetivas capitalistas y no-capitalistas. Además de tratar sobre varias de las dificultades del freudo-marxismo latinoamericano, en estos capítulos es donde elabora más profundamente sobre el tema de la religión, especialmente como tecnología para la producción de subjetividades. Puesto que "religión" es una de las palabras clave en el subtítulo del libro, el análisis de la teología de la liberación es una ausencia significativa en él, especialmente porque en el epílogo dicha corriente es mencionada como una versión propiamente política, no eticista, del cristianismo en Latinoamérica. A su vez, el octavo capítulo discute contra las interpretaciones "culturalistas democráticas" de Freud, tomando *Feliz siglo, Doktor Freud* como ejemplo de esta crítica. El "culturalismo democrático" es un tipo de historicismo que absolutiza lo particular, rechazándole al psicoanálisis la posibilidad de llegar a verdades universales, lo cual es una perspectiva ajena a Freud que priva al psicoanálisis de sus impulsos críticos e incluso subversivos.

Los demás capítulos se enfocan más sobre problemas de teoría y militancia marxista. En este sentido, es central el análisis de las relaciones entre política y representaciones de la sociedad. El mapeo cognitivo de Revueltas, la literatura *noire* de Paco Ignacio Taibo II, y en la versión de Ricardo Piglia de la totalidad social como conspiración, entre otros, ayudan a delinear las profundas transformaciones de la relación entre ética y política que, según demuestra Bosteels, han tenido lugar desde la década de 1980.

Esta ruptura entre las representaciones de la izquierda política de las décadas de 1960 y 1970 y las de las de 1990 y 2000 es abordada en los tres últimos capítulos del libro. En ellos, el abordaje de esta brecha lleva a la discusión sobre los problemas de la memoria y contramemoria política. De hecho, una de las escenas finales de *Amores perros*, en la que un ex guerrillero convertido en sicario le deja un mensaje de teléfono a su hija (a quien no conoce personalmente), da

ocasión para que Bosteels alegorice la "orfandad" de la izquierda latinoamericana reciente:

> si queremos evitar que las derrotas, los fracasos y las nostalgias de aquellos años, a partir de finales de los sesenta pero sobre todo en los setenta, sigan produciendo tan sólo mensajes solitarios en las contestadoras de las nuevas generaciones, hay que ir también a contrapelo de la historia de la izquierda, absorta en su rechazo absoluto, y fascinado, de la lógica de guerra y el terror estatal (289).

Una izquierda políticamente efectiva en Latinoamérica no solo tendría que asimilar sus derrotas del pasado, sino además reconfigurar su memoria como una verdadera contramemoria antisistémica. De allí la importancia del psicoanálisis en *Marx y Freud en América Latina*: como afirma su autor, el método de Freud debe criticar la civilización al "arrancarle a la cultura sus coartadas más queridas y sus delirios masivos para enfrentarla con sus malestares más íntimos e insuperables" (268); pero también debería obligar al pensamiento y al activismo de izquierda a enfrentar sus memorias autocomplacientes. Desde esta perspectiva, no sería aceptable la opción de Taibo de re-mitificar en lugar de desmitificar.

El predominio del melodrama sobre las demás opciones éticas analizadas –así como su persistencia, considerando la temprana adopción por Martí de este tipo de narrativa– es uno de los problemas más interesantes en el libro. El melodrama ofrece "un conflicto imaginario entre la buena conciencia y el estado injusto de las cosas con el cual esta conciencia, a pesar de su pureza o más bien debida a ella, es incapaz de dialogar" (239). Como el autor correctamente indica, esto remite a la figura hegeliana del *alma bella*, la cual se limita a resaltar la distancia entre lo ideal y lo real, pero no transforma sus condiciones de existencia.

Pero, aunque *Marx y Freud en América Latina* relaciona el melodrama con el desarrollo desigual, no se exploran suficientemente los mecanismos sobre los cuales se basa en América Latina esta relación. Esto se complica adicionalmente por la afirmación de Bosteels –a través de Althusser y Žižek– de que el desarrollo desigual es característico de *toda* formación social, una tesis que no ayuda a explicar el caso particular de esta región. De modo similar, la religión aparece en el libro como un elemento importante para explicar la importancia del melodrama para la política, en una región que además se ha dado a conocer en el mundo por sus telenovelas. No obstante, aunque las reflexiones de Rozitchner –que prevalecen en la perspectiva del libro respecto a la religión– se refieren al cristianismo como la religión más favorable para el surgimiento del capitalismo, sus posiciones tal y como se detallan en el libro no abordan las especificidades del catolicismo en Latinoamérica.

La principal limitación de este abordaje sería, pues, la imposibilidad en la que queda la persona lectora para distinguir las particularidades regionales de las tendencias globales, un problema que radica en la omisión de las mediaciones históricas entre el capitalismo global y las formaciones sociales latinoamericanas. Una interpretación histórica complementaria de la tendencia melodramática analizada por Bosteels podría ser la teoría de Bolívar Echeverría del *ethos* barroco, cuya "sobreestetización del mundo" y "excesiva teatralidad" de lo cotidiano tienen un notable parecido de familia con el melodrama tal como se conceptualiza en este libro.

En términos generales, *Marx y Freud en América Latina* es un libro denso pero bien escrito, que plantea importantes discusiones teóricas y políticas sobre la región y más allá. Su tratamiento de autores valiosos pero pasados por alto, y su puesta en diálogo con otros intelectuales y discusiones –tanto clásicos como contemporáneos– es una contribución significativa para clarificar un tema urgente tanto para la teoría crítica como para el activismo, y no solamente en Latinoamérica. Y no podemos menos que acoger y suscribir el llamado de Bosteels a repolitizar las discusiones de la izquierda y a alejarlas del eticismo actualmente predominante.

Traducción del autor de la reseña. Esta reseña apareció originalmente, referida a la edición en inglés, en: https://marxandphilosophy.org.uk/reviews/7776_marx-and-freud-in-latin-america-review-by-george-garcia-quesada/

George García Quesada (george.garcia@ucr.ac.cr). Catedrático de la Universidad de Costa Rica.

Roberto Casales García

Leibniz. Máquinas inteligentes, multiculturalismo y ética de la vida. Álvaro Carvajal Villaplana (ed.). (Nova Leibniz Latina 2, Granada: Comares, 2019, 81 páginas)

La amplia diversidad de aportes significativos que realizó el hannoveriano en distintos campos del saber humano, hacen que Leibniz sea reconocido como el último genio universal, un intelectual cuyo compromiso con la búsqueda sincera de la verdad le permitió pensar tanto la diversidad como la armonía universal. De ahí que su ingente obra nos invite a entrar a un laberinto en el que la diversidad se ve compensada por la identidad, y donde cada sendero nos sugiere una serie impresionante de interconexiones entre los más diversos temas que llamaron su atención. Así, por ejemplo, no es raro que un problema de metafísica tenga como trasfondo una serie de implicaciones teológicas y jurídicas, cuya propuesta de solución introduzca elementos de la incipiente biología de su época, de su cálculo infinitesimal y, por supuesto, de su arte combinatoria. Diversidad y riqueza que se ven plasmados en cada uno de los capítulos que componen el presente libro, editado por Álvaro Carvajal en la colección *Nova Leibniz Latina* de Comares, la cual suma y reúne los esfuerzos realizados por los miembros de la Red Iberoamericana Leibniz para promover el estudio del hannoveriano.

Este es el caso del capítulo de Luis Camacho Naranjo, intitulado "H. Dreyfus, R. Smullyan y G.W. Leibniz: sobre los límites de sistemas formales", donde se muestra la versatilidad del pensamiento leibniziano no sólo para relacionar lógica, epistemología y tecnología, sino también para dialogar con autores contemporáneos como los mencionados en el título de este capítulo. La problemática que desarrolla este capítulo se desdobla en dos: por un lado, en saber si es posible o no "producir máquinas capaces de pensar en el mismo sentido en que lo hacemos los seres humanos" (7); por otro lado, a un nivel más profundo, en analizar nuestra concepción del conocimiento, la conciencia y la naturaleza del ser humano cara a aquellas experiencias que, en palabras de Camacho, "se resisten a un tratamiento mecánico" (8). Si bien es cierto que la primera problemática se debe contrastar tanto con el argumento del Molino que presenta el hannoveriano en el § de la *Monadologie*, como con su teoría de las máquinas naturales, en franca oposición a las máquinas artificiales, la insistencia leibniziana de crear un lenguaje universal formado por caracteres o símbolos que nos ayuden a superar las limitaciones de los lenguajes naturales, como observa acertadamente Camacho, nos permiten introducir al hannoveriano en las discusiones contemporáneas sobre la computabilidad y el desarrollo de Inteligencia Artificial.

Es aquí donde se introduce la crítica de Dreyfus a Leibniz, a quien acusa "de anular la interpretación, el juicio y la intuición una vez que el pensamiento se vuelve mecánico gracias a la programación según reglas incorporadas en el cálculo mismo" (14). Más allá de que esta crítica

Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 3.0 Costa Rica

se puede matizar, como muestra el autor en relación al tema de la interpretación (15), Camacho afirma que hay un cierto paralelismo entre el desarrollo de la IA –y su pronto enfriamiento– y la comparación entre las expectativas originales de Leibniz respecto a su cálculo y las delimitaciones que irá señalando con el paso del tiempo. Así, aunque ni las expectativas de Leibniz ni las promesas de la IA se cumplieron cabalmente, ambas nos han traído grandes bienes –sea los fundamentos de la lógica matemática, u otro tipo de tecnologías que han mejorado nuestra vida (18)–. Quizás esto último se pueda matizar más si confrontamos esta conclusión con las discusiones contemporáneas sobre el tipo de racionalismo de Leibniz, sostenidas por autores como Garber y su racionalismo débil, o Bernardino Orio de Miguel y su racionalidad simbólica. Algo semejante, aunque por vías diferentes, se puede decir respecto al diálogo entre Leibniz y Smullyan, como muestra Camacho al final de su capítulo.

La versatilidad de la propuesta filosófica y científica de Leibniz, así como su actualidad, no se limitan al ámbito teórico del conocimiento humano, sino que también contiene una dimensión práctica que se consolida a través de su teoría de la justicia universal. Para Celso Vargas Elizondo, autor del segundo capítulo de esta obra, el punto de partida y de llegada de su teoría de la justicia es Dios, razón por la cual comienza su escrito señalando que aquellos principios que se hacen presentes en la elección del mejor de los mundos posibles –a saber: la mayor diversidad, el mejor ordenamiento, la mayor economía causal y la máxima perfección creatural posible– sirven de criterio para evaluar cuál es la mejor teoría explicativa sobre la naturaleza y la sociedad (30). Se trata de cuatro principios cuya unidad y sistematicidad se rigen por el principio del orden, a partir del cual el mundo es el más diverso, el más rico y el más pleno, alcanzando una armonía tanto entre las causas eficientes y las causas finales, como también entre el reino de la gracia y el reino de la naturaleza. De ahí que, en opinión de Vargas, el ser humano deba establecer un orden social basado en la justicia, el cual "emule este orden de Dios como legislador" (32) y sirva de base para que la sociedad tenga un mejoramiento continuo.

Tomando como punto de partida el imperativo moral leibniziano de 'situarse en el lugar del otro', Vargas resume la teoría leibniziana de la justicia en la siguiente formulación: "Justicia= Voluntad+sabiduría+bien" (34), la cual, como acertadamente comenta el autor, permite hacer una cierta equivalencia entre justicia y felicidad –cuya expresión más alta se encuentra en la tradicional fórmula: *caritas sapientis*–. Ser justo, en este último sentido, implica no sólo el respeto a las leyes, el ámbito propio del derecho y la jurisprudencia, sino fundamentalmente velar por el bien común: la justicia no se puede entender sin la benevolencia, i.e., la búsqueda del bien ajeno. Más allá del tipo de figuras jurídicas que se pueden derivar de esta concepción de la justicia, Vargas señala que al introducir esta noción, con sus diversas tipificaciones, al interior de las organizaciones humanas, se siguen dos consecuencias fundamentales para fortalecer el tejido social, las cuales, a su vez, sirven como criterio para orientar toda posible intervención del estado al bien común, a saber: "a) la eliminación o reducción de la inequidad y b) la identificación de aquellas condiciones que permitan a las personas que están en esa condición para desarrollar y expresar sus capacidades y diferencias afirmativas" (41). La concepción leibniziana de la justicia, por tanto, se vuelve fundamental para revalorar la diversidad, que es una de las conclusiones a la que llega este texto, pero también a superar el mero individualismo en aras de alcanzar una armonía universal.

Para comprender los alcances de esta caracterización de la justicia, sin embargo, es necesario extender sus pretensiones más allá del ámbito de lo meramente humano, como hace Álvaro Carvajal Villaplana en el tercer capítulo de este libro, donde reconstruye algunos argumentos leibnizianos en favor del cuidado y respeto a los animales no humanos. El punto de partida de Carvajal, así, es el vitalismo que subyace a la ontología monadológica de Leibniz, en cuanto que la vida "se encuentra a la base de todas las cosas" (46), de modo que no existe porción de materia en la que no exista una infinidad de cuerpos orgánicos. Se trata, pues, de un vitalismo

que garantiza una cierta uniformidad de la naturaleza, sin que por eso se pierda la heterogeneidad del mundo y de cada uno de los seres que lo componen, lo cual significa, en palabras de Carvajal, que "la vida y su diversidad está conformada en un orden" (49). Que la diversidad sea compensada por la regularidad, tal y como reza la definición leibniziana de la armonía, significa que el cosmos es un todo armónico, tal y como se observa en la estructura orgánica de los vivientes, cuyo cuerpo constituye una máquina natural.

Estas últimas, conformadas por una infinidad de órganos que se entrelazan entre sí, se distinguen de las máquinas artificiales no sólo en virtud de que cada uno de sus órganos es, a su vez, una máquina, sino también por el tipo de unidad que ésta posee: por muy organizadas que una máquina artificial esté, según Carvajal, "sólo se la puede considerar como un ejército o un rebaño, o como un estanque lleno de peces" (52). Unidad que en todo ser vivo, a diferencia de Descartes, sólo es asequible en la medida en que los vivientes poseen un alma y no son meros autómatas que se asemejan a cualquier otra máquina creada por el ser humano. La semejanza entre el ser humano y los animales, sin embargo, no se limita a que ambos poseen un alma que los dota de unidad, sino también a que ambos pueden tener cierto tipo de percepciones. Si bien es cierto que esto último que menciona el autor se puede enriquecer mucho añadiendo las discusiones actuales sobre la conciencia animal en Leibniz, especialmente las posturas de autores como Kulstad y Barth –quienes defienden que la apercepción no se limita a los espíritus–, Carvajal señala un punto que es crucial para sostener que en Leibniz hay argumentos a favor del cuidado y respeto de los animales, a saber: que a pesar de la diferencias cognitivas entre los seres humanos y los animales, existe una cierta continuidad entre ambos (59), la cual se hace patente en su capacidad de experimentar placer y dolor, entendidas como bases pre-conceptuales y pre-discursivas de la moral.

Todo esto nos conduce al último capítulo de este libro, donde Bernardo Castillo Gaitán nos invita tanto a ver en Leibniz a "un hombre que tiene como referente el bien común de la humanidad, pues se preocupó en mejorar la calidad de vida de sus contemporáneos" (71), como también a analizar su propia concepción del bien común, la cual, en opinión de Castillo, muestra algunos puntos de encuentro con la ética y la política del estagirita. Partiendo de esta referencia a Aristóteles, Castillo no sólo ofrece algunos elementos que el hannoveriano añade a su propia concepción del bien común, como su sentido espiritual, su sentido de la misericordia y su optimismo, sino que también hace referencia a una forma concreta por la que Leibniz concibe la posibilidad de hacer realidad el bien común, esto es, la difusión del conocimiento científico. Esto se hace patente en el proyecto leibniziano de fundar academias científicas, cuya finalidad última es el bien común. "Leibniz", concluye Castillo, "da a entender que el bien común es principio básico de la construcción del ejercicio de la ciudadanía donde se desarrolla la armonía entre las personas" (75).

Roberto Casales García (roberto.casales@upaep.mx). Catedrático de la Facultad de Filosofía de la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla

Requisitos para la presentación de manuscritos

Los trabajos presentados para ser evaluados deben cumplir todos los requisitos de esta lista. Se devolverán las propuestas de publicación que incumplan cualquiera de estas disposiciones.

1. Envíe la versión electrónica, por correo electrónico, preferiblemente en MS Word para Windows.
2. Incluya la numeración de notas o llamadas como parte del texto, entre paréntesis, sin usar los comandos específicos del procesador de texto. Coloque el texto respectivo de las notas al final del documento.
3. Las partes del artículo deben aparecer en el siguiente orden: nombre del autor, título del trabajo, resumen, palabras claves, texto, notas, bibliografía, datos biográficos e información adicional (cf. puntos 10 al 12).
4. Envíe únicamente trabajos originales e inéditos. El Consejo Editorial determinará si acepta o no traducciones de textos previamente publicados en otra lengua.
5. Se dará preferencia al trabajo filosófico en lengua castellana. El Consejo Editorial aceptará contribuciones en inglés, alemán, francés, italiano y portugués.
6. Los textos no deberán exceder de 55000 caracteres, contando espacios, e incluyendo notas y bibliografía. Use el contador de caracteres del procesador de texto para determinar la extensión.
7. No utilice subrayados. Si desea dar énfasis o escribir palabras en otra lengua, utilice cursivas (itálicas). El tipo en negrita se reserva para títulos y subtítulos. Si hace citas literales, póngalas entre comillas dobles si las escribe dentro del texto; no utilice comillas si las coloca en párrafo aparte, en cuyo caso debe escribirlas en un tipo de punto inferior (9, con el texto principal en 12).
8. El texto deberá estar antecedido de un resumen de no más de 50 palabras.
9. Anote, después del resumen del texto y antes del comienzo del artículo, no más de 5 palabras claves, con el fin de que el trabajo sea más fácilmente catalogado.
10. Anote, al final del documento, su afiliación académica o institucional y su grado.
11. Incluya también su dirección postal y su correo electrónico.
12. Cite las referencias bibliográficas de acuerdo con las disposiciones descritas a continuación.
13. Los pares académicos que evalúan los artículos serán anónimos para los autores.

Referencias bibliográficas

Las referencias deben hacerse en las disposiciones APA.

Modelo basado en las disposiciones de la APA. Este modelo se caracteriza por ser más breve. Dentro del texto se hará referencia a la obra entre paréntesis, anotando únicamente el apellido del autor, el año de la publicación y la página. En la Bibliografía debe anotar la referencia completa, de acuerdo con las siguientes disposiciones.

Anote únicamente la inicial del nombre del autor. El año escríbalo entre paréntesis, después del nombre. Por ejemplo:

```
Murillo, R. (1987) La forma y la diferencia. San José: Ed. de la Universidad
    de Costa Rica.
```

Dentro del cuerpo del artículo aparecería, cada vez que se cite este texto, únicamente: (Murillo, 1987, 34). Si menciona al autor en el cuerpo del texto no lo repita en la referencia; por ejemplo:

```
El profesor Murillo piensa que eso es un error (1987, 34).
```

Si, además, menciona el año de la publicación, tampoco debe repetirlo; por ejemplo:

Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 3.0 Costa Rica

En 1987 el profesor Murillo escribía, con énfasis, que eso era un error (34).

Cuando el paréntesis de la referencia coincida con el final de un párrafo, debe ponerlo antes del punto si está citando una oración incompleta, o si es una cita indirecta (como en el ejemplo anterior), y después del punto si está citando una oración completa; por ejemplo, véase esta cita en párrafo aparte:

La luz es el hilo que eleva al hombre desde el terreno de la apariencia hasta el del ente. (Murillo, 1987, 27)

Pero si la misma oración fuera a citarse, incompleta, dentro del texto, la referencia quedaría así:

En su texto de 1987, Roberto Murillo recordaba cómo se ha considerado, siempre, que la luz nos eleva "desde el terreno de la apariencia hasta el del ente" (27).

Si, en este modelo, debe anotar referencias del mismo autor con la misma fecha, distíngalas de este modo:

Gadamer, H. G. (1998a) *Arte y verdad en la palabra* (Trad. Arturo Parada). Barcelona: Paidós.
_____. (1998b) *El giro hermenéutico* (Trad. José Francisco Zúñiga García y Faustino Oncina). Madrid: Cátedra.

Note que en este sistema los datos aclaratorios del título (traductor, número de edición, cantidad de volúmenes, etc.) se colocan entre paréntesis y no entre comas, como en el modelo tradicional. Por ejemplo:

Toffler, A. (1985) *La tercera ola* (Trad. Adolfo Martin, 2 Vols., 2ª ed.). Barcelona: Orbis.

Tenga presente que en este modelo el orden de apellido, primero, y nombre, después, debe mantenerse aunque sean dos o más autores. Por ejemplo:

Marx, K. y Engels, F. (1982) *Obras fundamentales* (Trad. Wenceslao Roces, t. 2). México: Fondo de Cultura económica.

Si el autor es compilador o editor, esta información va entre paréntesis, así:

Ramírez, É. R. (Comp.). (1985) *Ciencia, responsabilidad y valores*. Cartago: Ed. Tecnológica de Costa Rica.

Los títulos de artículos de revista no deben ir entre comillas; los demás datos se abrevian de la siguiente manera:

Lapoujade, M. N. (2001) Una mirada estética a lo invisible. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. *39* (97), 11-20.

Nótese que el volumen se escribe en números arábigos y en cursiva, el número entre paréntesis, y sólo se anota el año, no los meses de la publicación; se prescinde también de "pp.".

En el modelo no debe anotarse el nombre de la editorial; de modo que en lugar de escribir, por ejemplo, "Editorial Grijalbo" o "Editorial Gredos", debe apuntar solamente "Grijalbo" o "Gredos".

En la bibliografía el ordenamiento se hará por orden alfabético del apellido de los autores. En el modelo basado en el APA, las referencias de un mismo autor se anotarán por año, del texto más reciente al menos reciente; las de un mismo año, por orden alfabético según el título de las obras.

Recuerde, por último, que en castellano no suelen escribirse con mayúscula todas las palabras de los títulos; escriba, por ejemplo, *Teoría de la acción comunicativa*, y no *Teoría de la Acción Comunicativa*. En inglés y otros idiomas sí debe emplearse mayúscula.

EDITORIAL UNIVERSIDAD DE COSTA RICA

La búsqueda de una política social universal en el Sur:
actores, ideas y arquitecturas

Juliana Martínez Franzoni
Diego Sánchez Ancochea

1.ª ed. 2019
15,24 cm x 22,86 cm
320 pp.
ISBN 978-9968-46-708-7

A partir de un análisis comparado, el libro propone un modelo teórico multidisciplinario para explicar las formas en que se pueden generar políticas sociales para toda la población, así como sus principales determinantes políticos y de política pública.

EDITORIAL UCR

LIBRERÍA — UCR
Tels.: 2511 5858 • 2511 5859

UCR | Vicerrectoría de Investigación

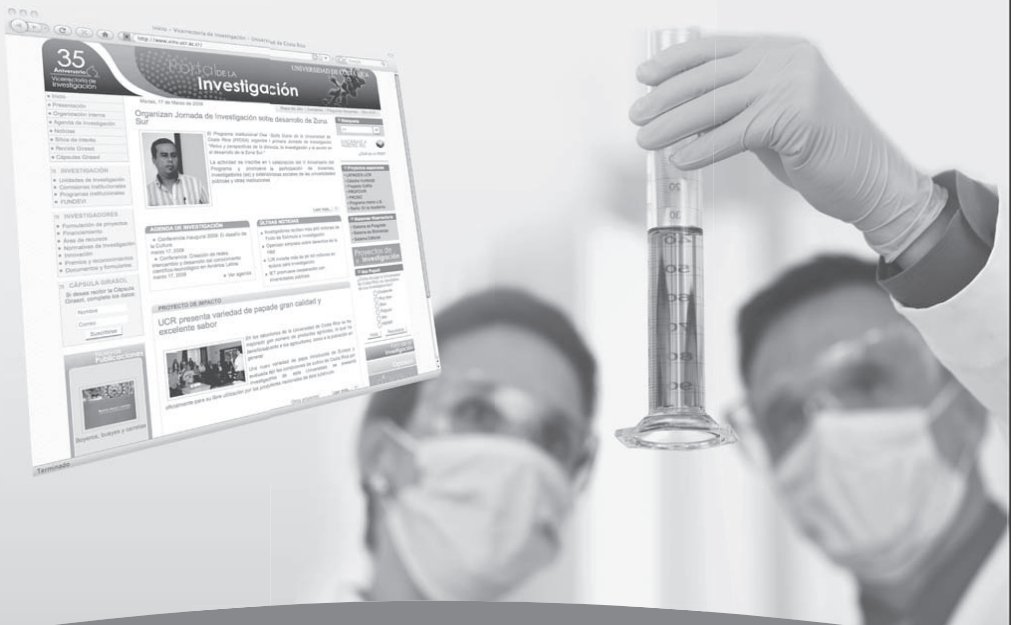
Portal DE LA Investigación

Ciencia universitaria a su alcance

Información
- Noticias de ciencia y tecnología
- Proyectos de investigación
- Agenda de investigación
- Nuevas publicaciones

Opinión
- Vox populi
- Opinión
- Foro

Plataforma de medios
- Programa En la Academia
- Serie televisiva Girasol
- Revista Girasol digital
- Cápsula Girasol



www.vinv.ucr.ac.cr

EDITORIAL UCR

UNIVERSIDAD DE COSTA RICA

Estimados suscriptores:

Las revistas académicas de la Universidad de Costa Rica difunden los más recientes avances en artes, filosofía, ciencias y tecnología. Nuestras revistas se caracterizan por su alta calidad y precios accesibles. Mejorar contInuamente es nuestra tarea. Para nosotros es muy importante el apoyo de nuestros lectores.

Le invitamos a renovar su suscripción.

El pago para suscriptores nacionales se puede realizar mediante depósito bancario o transferencia electrónica de fondos en la Cuenta Maestra 100-01-080-000980-6 de la Universidad de Costa Rica (UCR) con el Banco Nacional y enviarnos copia del comprobante por fax al Nº (506) 2511-5417 o al correo electrónico distribucionyventas.siedin@ucr.ac.cr. También puede cancelar en la Sección de Comercialización, ubicada frente a la Facultad de Artes.

Para el pago de suscripciones internacionales, por favor contacte su agencia suscriptora o escríbanos al correo electrónico distribucionyventas.siedin@ucr.ac.cr

Horario de atención de 7:00 a. m. a 11:45 a. m. y de 1:00 p. m. a 3:45 p. m.

SUSCRIPCIÓN DE REVISTAS • JOURNAL SUBSCRIPTION FORM

Nombre / Name: _____

Dirección / Address: _____

_____

_____

Apartado / P.O. Box: _____ Teléfono / Telephone: _____ E-mail: _____

	Suscripción anual / Annual subscription		Suscripción anual / Annual subscription		Suscripción anual / Annual subscription
❑ AGRONOMÍA COSTARRICENSE	¢ 8160,00	❑ CIENCIAS SOCIALES	¢ 12 240,00	❑ LENGUAS MODERNAS	¢ 8 160,00
❑ ANUARIO DE ESTUDIOS CENTROAMERICANOS	¢ 4 080,00	❑ DIÁLOGOS	¢ 8 160,00	❑ MATEMÁTICA: TEORÍA Y APLICACIONES	¢ 8 160,00
❑ BIOLOGÍA TROPICAL	¢ 12 240,00	❑ FILOLOGÍA Y LINGÜÍSTICA	¢ 8 160,00		
❑ CIENCIAS ECONÓMICAS	¢ 8 160,00	❑ FILOSOFÍA	¢ 12 240,00		

Los precios incluyen el 2% de Impuesto al Valor Agregado

Precios internacionales / International prices

América Latina, Asia y África	US$ 20,40
Resto del mundo	US$ 71,40
Excepto Biología Tropical y Ciencias Sociales	US$ 102,00
Filosofía	US$ 91,80

Los precios incluyen el 2% de Impuesto al Valor Agregado

FAVOR HACER SU PAGO A NOMBRE DE: • PLEASE MAKE CHECK PAYABLE: UNIVERSIDAD DE COSTA RICA

www.editorial.ucr.ac.cr

EDITORIAL UCR

© Editorial de la Universidad de Costa Rica, Ciudad Universitaria Rodrigo Facio. Costa Rica.
Apdo.: 11501-2060. Ciudad Universitaria Rodrigo Facio
Sección de Comercialización Tel.: (506) 2511-5853 • (506) 2511-8955 • distribucionyventas.siedin@ucr.ac.cr

Librería: libreriaucr.fundacionucr.ac.cr • San Pedro. Del BNCR, 200 mts. Este y 400 mts. Norte, diagonal a la Soda La U.
San Pedro, Montes de Oca • Teléfonos: (506) 2511-5858 • (506) 2511-5859.

LIBRERÍA — UCR

Esta revista se terminó de imprimir en la Sección
de Impresión del SIEDIN, en abril 2021.

Universidad de Costa Rica
Ciudad Universitaria Rodrigo Facio, Costa Rica

Volumen LX

Número 156 / Enero - Abril 2021

1. Motivo de portada: "Pescadores de Cojimar" 7-9

1. Artículos

1. Diego Fernando Yanten Cabrera y Arnulfo Sánchez García.

"La paz como contralectura: presupuesto de disgregación social" 13-24

2. Francisco Quesada-Rodriguez.

"Ética fenomenológica, axiológica y hermenéutica" 25-57

3. Rubén Darío Hernández Cassiani.

"Pluralidad de conocimientos y diálogo epistemológico intercultural
para el fortalecimiento de los saberes ancestrales (Primera Parte)" 59-77

2. Dossier: Un pensamiento frente a la crisis: José Carlos Mariátegui y nuestro tiempo

1. José Guadalupe Gandarilla Salgado.

"Ma(Rx)riateguismos, una expresión del marxismo plural o de la opción por un uso descolonial de Marx" 85-94

2. Segundo Montoya Huamaní.

"La vocación hermenéutico-política de Mariátegui" 95-101

3. Claudio Berríos Cavieres.

"Pensar la crisis/pensar la nación. Acercamiento a las problemáticas políticas de Mariátegui" 103-116

4. Gonzalo Fabían García.

"El marxismo de José Carlos Mariátegui ante los dilemas de la educación y de la universidad en América Latina" 117-132

5. Danilla Aguiar y Leandro Galastri.

"A Revolução Russa como escola política na teoria socialista e prática revolucionária de J. C. Mariátegui" 133-145

6. Renata Bastos da Silva y Ricardo José de Azevedo Marinho.
"*A Biologia do Fascismo* por José Carlos Mariátegui" 147-154

3. Traducción

1. Gerardo Óscar Matía Cubillo.
"Suggestions On How To Combine The Platonic Forms To Overcome
The Interpretative Difficulties Of The Parmenides Dialogue" 157-171

4. Recensiones

1. George García Quesada.
Marx y Freud en América Latina. Política, psicoanálisis y religión en tiempos de terror. Bruno Bosteels
(Madrid, Akal, 2016. 336 páginas) 175-177

2. Roberto Casales García.
Leibniz. Máquinas inteligentes, multiculturalismo y ética de la vida. Álvaro Carvajal Villaplana (ed.).
(Granada, Nova Leibniz Latina 2, Comares, 2019, 81 páginas) 179-181

EDITORIAL UCR

15621
9 770034 825009