

SOLAR se encuentra indexada en:



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

© SOLAR

© De los autores

Derechos reservados de esta edición

© SOLAR

© Rubén Quiroz Avila

Tiraje: 300 ejemplares

N° de proyecto editorial: 21501421101426

ISSN: 1816-2924

Hecho el depósito legal en la Biblioteca Nacional del Perú

N° 2008- 15521

Dirección:

Instituto de Investigación del Pensamiento Peruano y Latinoamericano

Av. Venezuela 3400 - Ciudad Universitaria - Puerta 3

Pabellón de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas

Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú.

www.revistasolar.org

REVISTA DE FILOSOFÍA IBEROAMERICANA N° 8 –Año 8
Lima 2012
www.revistasolar.org

Director

Rubén Quiroz Ávila

Consejo Editorial

Alan Pisconte, Verónica Sánchez, Helí Córdova,
Juan Antonio Bazán, Rafael Cerpa

Coordinadora de artículos

Cinthy González Jibaja

Coordinador de reseñas

Joel Rojas Huaynates

Consejo de Honor

Gianni Vattimo, Francisco Miró Quesada Cantuarias

Consejo Internacional

Horacio Cerutti (UNAM), Miguel Ángel Quintana
(Universidad Miguel de Cervantes, Valladolid), José Ignacio López
Soria (Organización de Estados Iberoamericanos), Edgar Montiel
(UNESCO), Song No (Purdue University), José Luis Gómez-Martínez
(Universidad de Georgia), Antonio Jiménez † (Universidad
Complutense de Madrid), José Carlos Ballón (Universidad Nacional
Mayor de San Marcos), José Luis Mora (Universidad Autónoma
de Madrid), Antolín Sánchez Cuervo (Consejo Superior de Investiga-
ciones Científicas, Madrid), José Luis Villacañas (Universidad
Complutense de Madrid), Juan Carlos Lago (Universidad de Alcalá),
Patrice Vermeren (Universidad de París VIII), Adriana Arpini
(Universidad Nacional de Cuyo), Luis Ferreira (Universidad
de París VIII), Alex Ibarra (Chile).

Agradecimientos

Sociedad Inca Garcilaso para el Desarrollo Global (París)
y Consejo Editorial de SOLAR

Diseño y Diagramación

Carmen Huancacho Velásquez

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

Contenido

<i>Editorial</i>	5
------------------------	---

El Barro Pensativo / Reseñas

1. David Sobrevilla, <i>Nuevas tendencias en la historia de las ideas en América Latina</i>	7
2. Gian Franco Sandoval Mendoza, <i>Apuntes sobre la analéctica de Enrique Dussel</i>	25
3. Alejandro Herrero, <i>Los usos de la historia. Juan Bautista Alberdi y el primer peronismo (1946–1955)</i>	37
4. Lía Rebaza López, <i>El concepto de solidaridad en la filosofía positivista del peruano Mariano H. Cornejo (1866–1942). En: La solidaridad: síntesis del fenómeno social (1909)</i>	53
5. Verónica Sánchez Montenegro, <i>La modernidad construida y la temporalidad en Cosme Bueno y Juan Benito Díaz de Gamarra</i>	67

Memorias de Sophia / Documentos

Karla Bolo Romero. <i>José de Aguilar (1652–1708) Tractatus in libros methaphisicae (primera aproximación)</i>	88
--	----

<i>José de Aguilar (1652–1708) Cursus Philosophicus Dictatus Limae (1702) (Tomo III) Tratado de Metafísica</i>	94
--	----

Reseñas

Edgar Montiel. <i>Luis Alberto Sánchez, Viaje iniciático al centro de América</i>	103
---	-----

Joel Rojas Huaynates. <i>García-Bedoya Maguiña, Carlos; Indagaciones heterogéneas</i>	109
---	-----

Carlos Reyes Álvarez. <i>David Sobrevilla Alcázar (editor), Ritmos del paisaje</i>	120
--	-----

EDITORIAL

La filosofía es una de las disciplinas que tiene como uno de sus ejes una preocupación por el contexto en la que se inscribe. Es decir, no solo teoriza sobre algún metarrelato poco o nada relacionado con los asuntos mundanos sino que tiene una focalización histórica que la obliga a debatir su propia legitimidad siempre, su pertinencia en las circunstancias de la patria en que se desarrolla, su engarce con la realidad misma y sus problemáticas. Es por eso que filosofar desde América Latina supone esa angustia cultural, esa manera de interpelar también sus propios conflictos de convivencia. La complejidad de su propio historiar, la vocación epistémica así tiene un propio horizonte de debate y su comunidad tiene que responder a ello. Así se explica la persistencia de nuestro esfuerzo por dialogar desde un punto regional y desde una tradición filosófica que se reconoce a sí misma como interlocutor válido.

Solar por ello insiste en plantear su propia historia de filosofía peruana y latinoamericana, tiene su propia tenacidad en ese enorme campo de batalla que son las luchas de las ideas. El triunfo de las ideologías imperiales, hegemónicas, convertidas en matrices naturales, no está exenta de las fisuras y los quiebres que se hace desde los focos de resistencia cultural. Filosofar desde nuestros países tiene la responsabilidad de buscar una autocomprensión de sus propias complejidades culturales, de sus demandas teóricas y de edificar epistemes de rebeldía constante, de establecer disonancias e interpelaciones como modo de vida. En el Perú la guerra aún es larga, no hemos quebrado todavía el modelo metropolitano (eurocéntrico/angloamericano) que ha hecho de su epistemología el paradigma y el patrón de poder del pensamiento, organizando en torno a ello el propio estatus filosófico global. Sin embargo, todos estos años de bregar desde estas orillas de extremo Occidente nos han mostrado que la lucha está dando sus frutos, visibilizando nuestras temáticas, reconociéndonos como colectividad que ofrece su propia historia y la cuenta. Es sobre eso que trata este número, como siempre.

Rubén Quiroz Avila
Director
Invierno, París 2013.

NUEVAS TENDENCIAS EN LA HISTORIA DE LAS IDEAS EN AMÉRICA LATINA¹

David Sobrevilla

Universidad de San Marcos

trilce@terra.com.pe

El Barro Pensativo / Reseñas

RESUMEN

Quisiera ofrecer en la parte principal de este texto un panorama de los últimos desarrollos de la historia de las ideas en América Latina, y extraer en la consideración final como conclusiones algunos de los nuevos rasgos que me parece advertir en el cultivo de esta disciplina. Entiendo por historia de las ideas la reflexión sobre las ideas, concepciones y teorías de carácter filosófico, pero también de otro carácter, que se han producido en América Latina. Asimismo la reflexión sobre los problemas metodológicos de esta disciplina y las objeciones que se ha dirigido contra ella.

Palabras clave

Historia de las ideas, America Latina.

ABSTRACT

I would like to offer in the main part of this paper an overview of the latest developments in the history of ideas in Latin America, and draw in the final consideration as conclusions some new features that I seem to notice in this growing discipline. I understand the history of ideas, reflection on the ideas, concepts and theories of a philosophical, but also other measures, that have occurred in Latin America. Also reflect on the methodological problems of this discipline and the objections that have been brought against it.

¹ Una primera versión de este trabajo fue leída en el Segundo Encuentro sobre Filosofía Latinoamericana efectuado en la Universidad de San Marcos en junio de 2012. La versión definitiva que aquí se publica fue parcialmente expuesta en el Simposio sobre Filosofía Latinoamericana realizado en el marco del IV Congreso Iberoamericano de Santiago de Chile en noviembre de 2012.

Keywords

History of ideas, Latin American .

Mi presentación cubre el período de los últimos 20 años, pues encuentro que hacia 1990 se presentó una cierta declinación en su cultivo —excepto en la Argentina—, luego de lo cual tuvo lugar una revitalización en su ejercicio. Me referiré a continuación a la situación en México, Argentina y el Perú —los tres países donde la disciplina se la impulsó en mayor medida hacia los años setenta— y también en Chile y Colombia. Es más o menos claro que esta presentación adolece de muchos vacíos y omisiones.

1. MÉXICO

México ha sido (y continúa siendo) uno de los principales centros de la investigación de la historia de las ideas en América Latina a partir de que José Gaos justificara la validez de esta práctica como actividad filosófica, y de que Leopoldo Zea la impulsara en forma ejemplar primero en relación a México y después a toda América Latina.

La fecundísima labor de Zea ha sido proseguida por colaboradores, como Horacio Cerutti Guldberg, y discípulos, como Mario Magallón Anaya. Cerutti escribió en este campo una obra que entretanto se ha convertido en clásica: *Filosofía de la liberación latinoamericana* (1987, ²1992 y ³2006); y *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina* (1986) y otros libros más. Y entre los años 1984 y 1988 dirigió la revista *Prometeo* que llegó a alcanzar once números y estuvo consagrada a la historia de las ideas latinoamericanas. Magallón publicó el libro *Dialéctica de la filosofía americana. Una filosofía en la historia* (1991) y un estudio sobre el pensamiento de Zea (1991).

Otro autor, en este caso marxista, que también ha impulsado las investigaciones sobre la historia de las ideas en América Latina ha sido Gabriel Vargas Lozano, entre cuyos libros se halla por ejemplo su colección de ensayos *¿Qué hacer con la filosofía en América Latina?* (México: UAM/Tlaxcala, 1990).

Otro autor que publicó en 1996 una investigación ejemplar fue Mauricio Beuchot con su libro *Historia de la filosofía en el México colonial* (Barcelona: Herder), que comprende un amplio panorama sobre el pensamiento novohispano hasta el siglo XIX.

Pero pese a la esforzada labor aislada de estos investigadores, es correcta la afirmación de Eduardo Devés Valdés (escrita el año 2004) que en la última década del siglo XX, México tuvo una me-

nor producción en el campo de la investigación en la historia de las ideas de la que había exhibido antes².

No obstante, esta situación ha cambiado notablemente a principios del presente siglo en que se ha producido en México una revitalización notable de los estudios sobre la historia de las ideas, por obra de tres factores. Primero, por la reanimación de las actividades de los centros de estudio sobre las ideas latinoamericanas de la UNAM. El año 1997 Cerutti publicó *Hacia una historia de las ideas filosóficas en América Latina y Filosofías para la liberación, ¿liberación del filosofar?*, el 2000 *Filosofar desde Nuestra América. Ensayo problematizador de su 'modus operandi'*, el año 2003, con Mario Magallón, *Historia de las ideas latinoamericanas, ¿disciplina fenecida?* (donde en realidad nunca abordan directamente esta pregunta sino que la responden indirectamente mostrando que esta disciplina se halla en plena evolución). El año 2000 Cerutti editó un *Diccionario de filosofía latinoamericana* (Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México) y desde el año 2004, dirige la revista *Pensares y Quehaceres. Revista de Políticas de Filosofía*. Por su parte, Magallón ha escrito trabajos sobre el pensamiento de Caso (1998) y Gaos (2007), ha editado el libro, junto con Roberto Mora, *Historia de las ideas. Repensar la América Latina* (2006), y ha publicado otros estudios más.

La revitalización se debe en segundo lugar a los trabajos que empezó a dedicarles a la filosofía latinoamericana y a la historia de las ideas en América Latina Guillermo Hurtado. Hurtado es un filósofo analítico que cursó estudios en la Universidad de Oxford y que ha sido Director del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM. Pues bien, el año 2003 publicó el artículo "Una defensa de la filosofía iberoamericana"³, el 2007 el libro *El búho y la serpiente: ensayos sobre la filosofía en México en el siglo XX* (México: UNAM), el 2009 un largo artículo sobre "La filosofía en México en el siglo XX"⁴, y luego otros textos sobre la filosofía latinoamericana —el último de los que le conocemos es "Qué es y qué puede ser la filosofía analítica"⁵—. En estos trabajos Hurtado ha reivindicado desde una perspectiva analítica de una manera enérgica el tratamiento filosófico de la historia de las ideas lati-

2 DEVÉS, Eduardo, *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Entre la modernidad y la identidad*. Santiago: Biblos, 2004; T.III, p. 85.

3 En: NÜDLER, Oscar; NAIŠHTAT, Francisco. (Eds.), *El filosofar hoy*. Buenos Aires: Biblos, 2003; pp. 37–45.

4 En: GARRIDO, M. y otros (Eds.), *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX*. Madrid: Cátedra, 2009; pp. 1159–1174.

5 En: *Diánoia*. México, N° 68, mayo de 2012; pp. 165–173.

noamericanas. Ha criticado de manera muy aguda los pseudoargumentos con los que se ha negado la existencia de una filosofía latinoamericana y la conveniencia de ocuparse de la misma, constata la ausencia de una robusta comunidad filosófica iberoamericana, reivindica la conveniencia de escribir filosofía en español y la necesidad de constituir una tradición filosófica latinoamericana viva. Hurtado distingue en la filosofía iberoamericana un *problema de metafilosofía práctica*: la reflexión sobre las condiciones y los problemas de la práctica concreta de la filosofía en América Latina, y analiza los modelos que encuentra que se han propuesto para resolver estas dificultades (modelos a los que llama *modernizador* y de la *autenticidad*), y aboga por superar la dicotomía entre ambos. En su opinión, es preciso establecer una tradición y forjar una vigorosa comunidad filosófica iberoamericana, para lo que es indispensable conservar lo mejor de los modelos mencionados. Estudia diversos momentos y figuras de la filosofía mexicana y reivindica algunos de sus hallazgos, como por ejemplo ciertos aspectos de la filosofía de la democracia de Alfonso Caso, o la manera de aproximarse al problema del indigenismo por parte de Luis Villoro. En cuanto a la actual filosofía analítica iberoamericana, el autor adopta una actitud crítica, y propone que realice un giro político y otro pedagógico a fin de recuperar el espíritu contestatario de la tradición analítica original y de reconectarse con la tradición intelectual latinoamericana.

El tercer factor revitalizador de los estudios sobre las ideas filosóficas en México (y en América Latina) ha sido la feliz iniciativa de Enrique Dussel de editar un diccionario sobre la filosofía latinoamericana⁶. Consiguió reunir un amplio grupo de colaboradores y así el año 2009 pudo publicar con Carmen Bohórquez y Eduardo Mendieta el volumen *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" [1300–2000]* (México: Crefal/Siglo XXI). El diccionario comprende una Primera Parte sobre los "Períodos" de la filosofía latinoamericana, una Segunda Parte sobre las "Corrientes filosóficas del siglo XX" en la filosofía latinoamericana, una Tercera Parte sobre los "Temas filosóficos" en América Latina y una Cuarta Parte sobre "Filósofos y pensadores". Incluye además una Bibliografía general. Se trata de una indispensable obra de consulta para las bibliotecas de América Latina, como escribe Dussel con acierto, pero que a la vez describe con una indisimula-

6 Dussel nunca denomina a esta obra como diccionario, pero este es sin duda su género. El primer diccionario de filosofía latinoamericana fue el editado por Cerutti, de menor alcance por cierto en sus objetivos.

ble grandilocuencia que está concebida como el inicio de un movimiento filosófico continental, afirmación sujeta a confirmación en los próximos años.

Es preciso conceder a Dussel los créditos que merece la edición de este enorme diccionario que comprende más de 1100 páginas: ya es admirable que haya logrado reunir un equipo de producción tan amplio y competente, y la rapidez con la que trabajó, la concepción misma de la organización de la obra, la nutrida información que ofrece a veces por primera vez etc. Pero a la vez no se puede omitir algunas críticas: la primera y más obvia es que Dussel trabaja con una noción muy vaga de filosofía que le permite incluir como tal tanto a la escolástica colonial como simultáneamente al pensamiento mapuche, y considerar como filósofos por igual a Luis Villoro y a Tlacaélel. Una segunda crítica es a la disparidad de espacio concedido a las corrientes de filosofía a las que se halla cercano Dussel o de las que está lejano: son muchas las páginas dedicadas a la filosofía de la liberación, la filosofía intercultural, el pensamiento decolonial etc. y muy pocas las ofrecidas a la filosofía analítica, la filosofía de la ciencia etc. Y una tercera crítica se refiere a la falta de justificación de algunas ausencias (y presencias): ¿cómo explicar por ejemplo que entre los filósofos mexicanos no figure León Olivé, entre los argentinos Osvaldo Guariglia, o entre los colombianos Rubén Sierra Mejía?

Entendemos que el Diccionario del año 2009 es solo la primera publicación del grupo reunido por Dussel el cual posteriormente se apresta a editar sendas historias de la filosofía en distintos países latinoamericanos utilizando para ello sobre todo los conceptos elaborados por su mentor en el primer tomo de su *Política de la Liberación* (2007)⁷ —donde por ejemplo distingue entre diversas versiones de una "modernidad temprana" y diferentes versiones de otra "modernidad tardía"—. Con lo cual tendríamos una visión de la historia de la filosofía latinoamericana *al dusselico modo*. Mas sin duda la iniciativa de Dussel con su diccionario es un poderoso estímulo para revitalizar al estudio de la historia de las ideas, sobre todo filosóficas, en América Latina.

2. ARGENTINA

la historia de las ideas latinoamericanas se inició en la Argentina a fines del siglo XIX, pero su mayor desarrollo ha tenido lugar

7 E. Dussel, *Política de la Liberación. Historia mundial y crítica*. Madrid: Trotta, 2007.

el siglo siguiente y a comienzos del siglo actual gracias sobre todo a la labor de Arturo Andrés Roig en la Universidad de Cuyo en Mendoza (1922–2012). Roig estuvo exiliado en el Ecuador desde 1975 hasta 1984. Desarrolló allí una fecunda labor y escribió los artículos que conforman una de sus obras fundamentales: *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (México: FCE), en la que planteó la necesidad de rescatar el pasado latinoamericano desde la historia de sus ideas “como una de las vías sólidas para instalar un pensamiento filosófico latinoamericano”.

A su regreso a la Argentina en 1984 Roig logró que se le restituya su cátedra en la Universidad de Cuyo y dos años después fue nombrado Director del Centro Regional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas de Mendoza (CRICyT, dependiente del CONICET). En este centro fundó la Unidad de Historiografía e Historia de las Ideas, de la cual también fue Director.

Su labor en Argentina desde su retorno también ha sido enormemente fértil. En el campo de la historia de las ideas ha publicado: *Rostro y filosofía de la América Latina* (Mendoza: Ediunc, 1993), *El pensamiento latinoamericano y su aventura* (1994; 2 2008) y dos volúmenes dedicados a *Mendoza en sus letras y sus ideas* (1er. Volumen: 1996, 2º volumen: 2009). Además en el número de la revista *Análisis* de Bogotá correspondiente a 1991 dedicado a rendirle homenaje se publicaron artículos suyos sobre *Historia de las ideas, teoría del discurso y pensamiento latinoamericano*. Estos libros no solo contienen estudios generales sobre historia de las ideas o sobre problemas puntuales, sino también sobre cuestiones metodológicas que indagan sobre cómo cultivar una historia de las ideas que no parta de una filosofía de la subjetividad sino que aborde su temática desde una teoría del texto. Aun más: a partir de su emplazamiento como destacado historiador de las ideas, Roig se ha pronunciado en estos textos sobre diversos problemas de la filosofía contemporánea como el pensamiento posmoderno, el pensamiento utópico etc.

Muy importante en la labor de Roig ha sido la constitución de un grupo de trabajo sobre la historia de las ideas en Mendoza. Al respecto ha escrito Eduardo Devés Valdés con pertinencia el año 2004: entre los grupos que han estudiado no solo el pensamiento nacional sino asimismo el continental “El más importante en la última década del siglo, por lo cohesionado, por su perfil, por su amplitud, fue el de Mendoza, Argentina, (CRICyT). Este grupo, liderado, más que “liderado” formado por Arturo A. Roig, reunió a un conjunto de personas que trabajan sobre pensamiento, ocupándose de la provincia y de la nación pero siendo capaces de ir

hacia lo continental. Adriana Arpini, Estela Fernández, Fernanda Beigel, Liliana Giorgis, Dante Ramaglia, Beatriz Bragoni, Alejandra Ciriza, han abordado a Eugenio María de Hostos, José Martí, José Carlos Mariátegui. Juan Bautista Alberdi, Francisco Bilbao o Agustín Álvarez, entre otras varias personalidades de la historia de las ideas. Con este grupo han establecido contactos, sea bajo la forma de trabajos conjuntos, publicaciones o encuentros, personas de otras instituciones mendocinas como Clara Jalif o Florencia Ferreira, argentinos de otras ciudades como Hugo Biagini o Carlos Pérez Zavala, chilenos como Javier Pinedo, Carlos Osandon, Cecilia Sánchez, Ricardo Salas y Mario Berríos, uruguayos como Yamandú Acosta y Mauricio Langón. Este conjunto de personas han constituido la base más importante en la creación del Corredor de las Ideas. Junto a los brasileños especialmente de la Universidad del Valle de Sinos como Antonio Sidekum y Eloisa Capotilla Ramos y paraguayos como Beatriz González. El Corredor de las Ideas se constituyó precisamente para reunir a este conjunto de personas ampliándolo a grupos que trabajan en otras ciudades que se encuentran ubicadas en la franja que va entre la costa central de Chile y la costa sur del Brasil”⁸.

La Unidad de Historiografía e Historia de las Ideas del CRICyT publicó bajo la dirección de Roig la excelente revista anual *Estudios. Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*.

Finalmente, una iniciativa muy importante del grupo de Roig me parece la publicación del volumen editado por Adriana Arpini y Clara Jalif de Bertranou *Diversidad e integración en Nuestra América* (Vol. I, Buenos Aires: Biblos., 2010) en que buscan realizar un proceso de revisión crítica del proceso de independencia y de emancipación frente a todas las prácticas sociales y de pensamiento que reproducen estructuras de discriminación, servidumbre y desigualdad.

Otro de los grandes centros de la investigación en historia de las ideas en Argentina es sin duda Buenos Aires. Un autor importante allí fue Oscar Terán (1938–2008), quien fue alumno de José Luis Romero y adherente del marxismo en la década del 60 y 70, por lo que debió exiliarse en México. Allí publicó en 1985 su pequeño pero informado y estimulante estudio *Discutir Mariátegui* (México, Katun). Posteriormente dio a la imprenta *En busca de la ideología argentina* (Buenos Aires, 1986) y *Las palabras ausen-*

8 DEVÉS, Eduardo. *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX.*; III, p. 85.

tes. *Para leer los 'Escritos póstumos' de Alberdi* (Buenos Aires: FCE, 2004). Editó: *Ideas en el siglo. Intelectuales y cultura en el siglo XX latinoamericano* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2004), y escribió también *Para leer el 'Facundo'* (Buenos Aires: Capital Intelectual, 2007) e *Historia de las ideas en la Argentina. Diez lecciones iniciales 1810–1980* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2008).

También muy importante ha sido la labor de Hugo Biagini (1938), quien es investigador principal del CONICET y de la Academia Nacional de Ciencias, donde dirige la Sección de Pensamiento Argentino y Latinoamericano. Es profesor de la Universidad de Lanús. Entre su amplísima bibliografía destacamos en el campo de la historia de las ideas: *El movimiento positivista argentino* (1985), *Panorama filosófico argentino* (1985) y su ambiciosa obra *Filosofía americana e identidad* (1989).

En Tucumán ha trabajado fructíferamente en historia de las ideas Lucía Piossek Prebisch de quien queremos citar su notable estudio *Argentina: identidad y utopía* (Tucumán: EDUNT, 2008), un libro sobre el tema en Alberdi, Sarmiento, Juan B. Terán, Rougés, Ortega y Mallea y Massuh.

Otra conocida investigadora del pensamiento argentino y latinoamericano es Celina Lértora Mendoza. Publicó con Luis Farré el estudio *La filosofía en la Argentina* (Buenos Aires: Docencia, 1981) y antes por su parte *La enseñanza de la filosofía en tiempos de la colonia. Análisis de cursos manuscritos* (Buenos Aires: FECIC, 1980). Actualmente dirige un grupo de investigación en la Universidad Nacional del Sur que ha propuesto como hermenéutica para estudiar el pensamiento argentino y latinoamericano la del "pensamiento situado".

3. PERÚ

Los dos grandes maestros de la investigación sobre historia de las ideas en el Perú han sido Augusto Salazar Bondy (1925–1974) y Francisco Miró Quesada Cantuarias (1918). Salazar estudió en México con José Gaos, bajo cuya dirección escribió la tesis *Las ideas del saber, la naturaleza y Dios en el pensamiento de Hipólito Unánue* (1950) y luego publicó *La filosofía en el Perú* (1954), *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo* (2 vol., 1965) y *¿Existe una filosofía de Nuestra América?* (1968), pequeño gran libro que desató una enorme discusión en toda Iberoamérica sobre el carácter de nuestro pensamiento filosófico. Miró Quesada ha escrito en el campo de la historia de las ideas los estudios *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano* (1974) y *Proyecto y Realización del filosofar*

latinoamericano (1980) y muchos artículos en torno a la temática del pensamiento latinoamericano.

Luego de Salazar y Miró Quesada, su labor ha sido eficazmente proseguida en el campo de la historia de las ideas por la alumna de ambos María Luisa Rivara de Tuesta. Rivara fue profesora de los seminarios de filosofía peruana y latinoamericana en la Universidad de San Marcos, donde ha formado a muchos investigadores jóvenes, y tiene además una amplia bibliografía sobre la temática. Ante todo, su tesis de Bachillerato *José de Acosta. Un humanista reformista* (Lima, 1970) y su trabajo *Ideólogos de la Emancipación Peruana* (1972) y *Wiracocha* (1979).

Posteriormente, la Profesora Rivara reunió sus numerosos artículos en tres tomos: el primero dedicado a *Pensamiento prehispánico y filosofía colonial [peruana]* (Lima: FCE, 2000), el segundo a *Filosofía e historia de las ideas en el Perú* (Lima: FCE, 2000), y el tercero a *Filosofía e historia de las ideas en Latinoamérica* (Lima: FCE, 2000).

En los últimos años la autora ha editado en tres tomos trabajos sobre *La intelectualidad peruana del siglo XX ante la condición humana* (3 t., 2004–2011), cumpliendo el proyecto de investigación de un grupo de intelectuales latinoamericanos con el auspicio de la UNESCO.

Otro profesor sanmarquino que se ha dedicado a la historia de las ideas en el Perú y América Latina es David Sobrevilla. Empezó por publicar *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo* (Lima, 1980), una investigación que llevaba más lejos la indagación del libro sobre el mismo tema de Salazar Bondy que solo llegaba hasta 1965. Y luego dio a luz una amplia trilogía: *Repensando la tradición occidental. Filosofía, historia y arte en el pensamiento alemán* (1986), *Repensando la tradición nacional* (2 Vol. Lima: Hipatia, 1988–89) y *Repensando la tradición de Nuestra América* (Lima: BCR, 1999). El segundo tomo contiene amplios estudios sobre Mariano Iberico, Augusto Salazar Bondy y Francisco Miró Quesada Cantuarias, y el último estudio sobre la filosofía en América Latina. Según Sobrevilla la filosofía latinoamericana es un caso de *filosofía heterogénea*: llegó desde afuera habiendo sido impuesta a culturas que no la tenían originalmente, por lo que ha tenido lugar en ellas un proceso por el cual la filosofía se ha ido convirtiendo en homogénea a dichas culturas.

Sobrevilla también ha publicado un amplio estudio sobre *El marxismo de Mariátegui y su aplicación a los 'Tensayos'* (Lima: U. de Lima, 2005, 2012) y otro dedicado a González Prada (2010).

Ha editado los *Escritos sobre liberación y dominación* (1966–1974) (Lima: San Marcos, 1995) de Augusto Salazar Bondy, y en estos

momentos está publicando *Obras Esenciales* de Francisco Miró Quesada Cantuarias en diez tomos y once volúmenes —entre tanto han aparecido seis tomos, entre ellos dos dedicados a los textos miroquesadianos consagrados a la historia de las ideas—. Otras ediciones preparadas por Sobrevilla comprenden escritos de Francisco Bilbao, Manuel González Prada, Mariano Iberico y Jorge Basadre.

Otro de los centros de estudio de las ideas peruanas, aunque en mucho menor medida que en San Marcos, es la Universidad Católica del Perú. Allí Augusto Castro ha publicado: *El Perú. Un proyecto moderno* (Lima: PUC, 1994), *Filosofía y política en el Perú. Estudio del pensamiento de Víctor Raúl Haya de la Torre, José Carlos Mariátegui y Víctor Andrés Belaunde* (Lima: PUC, 2006) y *La filosofía entre nosotros. Cinco siglos de filosofía en el Perú* (Lima: PUC, 2009).

Pablo Quintanilla, docente asimismo de la Universidad Católica, ha escrito un recuento de la filosofía en el Perú con el título de “Mestizaje y creatividad: el legado hispánico en el pensamiento filosófico peruano del siglo XX”⁹, y ha organizado y editado el libro, junto con César Escajadillo y R.A. Orozco, *Pensamiento y Acción. La filosofía peruana a comienzos del siglo XX* (Lima: PUC, 2009). En esta investigación sus autores quieren examinar cómo se entrecruzan en la filosofía peruana de inicios del siglo pasado, en especial en Pedro Zulen, dos tradiciones filosóficas distintas: el espiritualismo francés de Henri Bergson y el pragmatismo norteamericano.

Un gran trabajo realizado en el Perú en el campo de la historia de las ideas en los tiempos recientes es la antología de textos coloniales peruanos editada por el profesor de la Universidad de San Marcos José Carlos Ballón, a la que él ha puesto el intrincado título *La complicada historia del pensamiento filosófico peruano (siglos XVII y XVIII)* (Lima: San Marcos/U. Científica del Sur, 2011)¹⁰. Ballón ha agrupado los textos por temas y así el T. I contiene lo relativo a filosofía natural y del lenguaje, y el T. II lo referente a filosofía moral y política. Es enorme la labor realizada por Ballón y sus colaboradores para ubicar los textos, editarlos, en algunos casos traducirlos, y comentarlos. Ahora por primera vez se puede tener finalmente una cierta idea apoyada documentalmente de lo

9 En: M. Garrido y otros, *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX*. Madrid: Cátedra, 2009: pp. 1219–1229.

10 Ballón niega que se trate de una antología y afirma que más bien se trata de un compendio de las principales voces en disputa, afirmación que nos permitimos poner en duda.

que fue la Escolástica peruana en los siglos XVII y XVIII. Es bueno agregar que Ballón opera con la hipótesis de Richard M. Morse de que un país como el Perú se formó culturalmente sobre la base de las ideas neoescolásticas de F. Suárez, las cuales habrían seguido presidiendo todos los cambios que han tenido lugar en la posterior república peruana. En diversos comentarios a los textos editados aparece una y otra vez esta sugerente pero enormemente problemática hipótesis.

Quisiera agregar que antes de editar esta ambiciosa antología Ballón había publicado la tesis de Bachillerato de Augusto Salazar Bondy sobre *Las ideas del saber, la naturaleza y Dios en el pensamiento de Hipólito Unanue*¹¹.

La labor de investigación en el campo de la historia de las ideas por los profesores Rivara de Tuesta y Ballón Vargas, ha rendido sus frutos y hoy hay una serie de investigadores sanmarquinos trabajando y publicando sobre el pensamiento peruano; a este respecto deseo citar la prolija investigación de Víctor Hugo Martel Paredes *La filosofía moral. El debate sobre el probabilismo en el Perú (siglos XVII y XVIII)* (Lima, 2007).

Otro profesor sanmarquino profundamente involucrado en el estudio de las ideas en el Perú es Rubén Quiroz. Ha publicado su tesis de Bachillerato como libro con el título de *La Razón Racial. Clemente Palma y el racismo a fines del siglo XIX* (Lima: U. Científica del Sur/Sur, 2010), y viene editando hace varios años la hermosa revista peruana *Solar* que recoge trabajos sobre historia de las ideas en Iberoamérica.

En Arequipa Juan Huamán Córdova ha publicado una *Historia de la filosofía en el Perú* (Arequipa, 2009).

Es menester añadir a dos investigadores peruanos en el extranjero: uno es Eugenio Chang Rodríguez, quien trabaja en los Estados Unidos y que en los últimos años ha editado: *Modernidad y cultura americanas. Antenor Orrego. Páginas escogidas* (2004); y que además ha publicado: *Una vida agónica. Víctor Raúl Haya de la Torre* (2007) y *Pensamiento y acción en Mariátegui, González Prada y Víctor Raúl Haya de la Torre* (2012). Y el otro es Edgar Montiel, quien ha escrito entre otros trabajos el estimulante libro *El humanismo americano. Filosofía de una comunidad de naciones* (Lima: FCE, 2000).

11 A. Salazar Bondy, *Aproximación a Unanue y la Ilustración peruana*. Lima: U. San Marcos/Cofide, 2006.

4. CHILE

Chile posee una importante tradición filosófica y además de reflexión sobre el pensamiento latinoamericano —uno de los primeros libros al respecto fue publicado en Chile en 1958 por el profesor de la Universidad de La Paz Manfredo Kempff Mercado con el título de *Historia de la filosofía latinoamericana* (Santiago: Zig-zag). Pero la tradición de la filosofía chilena y la reflexión sobre el pensamiento latinoamericano fueron violentamente interrumpidas con el golpe militar de 1973.

En cualquier caso, la salida de muchos filósofos chilenos al exterior a raíz del golpe quizás explique que algunos estudios sobre las ideas filosóficas en Chile hayan sido hechos por investigadores chilenos radicados en el exterior. Entre ellos se halla el de Iván Jaksic *Rebels in Chile. The Role of Philosophy in Higher Education and Politics* (Nueva York: Suny, 1989). En este libro, Jaksic muestra cómo en los seis períodos que halla en el desarrollo de la filosofía chilena existió siempre un interés de los filósofos chilenos por la política, sea que se afiliaran a la corriente “profesional” de la filosofía o a la corriente “crítica”.

Muchos años después Jaksic ha publicado *Andrés Bello: la pasión por el orden* (Santiago: Universitaria, 2001), la versión en español de su estudio en inglés *Andrés Bello: Scholarship and Nation Building in Nineteenth-Century Latin America* (Cambridge, 2001). En esta obra el autor busca delinear el significado de la obra de Bello para la historia moderna de Chile y de América Latina.

Otro autor chileno que ha escrito fuera de Chile un estudio importante sobre un par de significativas figuras chilenas del siglo XIX es Miguel Rojas Mix. Su trabajo ha sido publicado con el título de *El fin del Milenio y el sentido de la historia. Manuel Lacunza y Juan Ignacio Molina* (Santiago: Lom/U. de Santiago de Chile, 2001). Años antes, en 1991, Rojas Mix había publicado una minuciosa investigación que entretanto se ha convertido en clásica: *Los cien nombres de América. Eso que descubrió Colón* (Santiago de Chile, 1991).

Entre los estudios realizados en Chile sobre la historia de las ideas destaca el de Cecilia Sánchez *Una disciplina de la distancia. Institucionalización universitaria de los estudios filosóficos en Chile* (Santiago: CERC/CES)OC, 1992). La autora investiga aquí los tres períodos que distingue en la evolución de la filosofía en Chile: entre el siglo XIX y comienzos del XX, en los años 50 y 73 del siglo pasado y luego de la intervención militar en las Universidades. Según Sánchez luego de esta intervención se produjo una

escisión en la actividad filosófica: se la entiende en parte en un sentido puramente académico, pero a la vez como una disciplina utilizada políticamente por el Estado. Hacia inicios de la década de los años 90 encontraba la autora una saludable reacción llamada a superar esta empobrecedora escisión.

Eduardo Devés Valdés constituyó un grupo para el estudio de las ideas en Chile y en América Latina. Junto con Javier Pinedo y Rafael Sagredo editó en 1999 un conjunto de artículos sobre *El pensamiento chileno en el siglo XX* (México: FCE) que examinó el tema sobre todo en un sentido político.

Devés publicó entre los años 2000 y 2004 su trilogía *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Entre la modernidad y la identidad* (Santiago: Biblos). En esta ambiciosa pero a veces algo repetitiva investigación, su autor trató de mostrar que en el siglo XX (o más precisamente entre 1900 y 1990) el pensamiento latinoamericano habría oscilado entre la búsqueda de la identidad propia y la recepción y procesamiento de la modernidad occidental. Prescindiendo de que el libro logre este propósito, tiene además el gran mérito de proponer cuáles han sido las redes de comunicación que se establecieron en América Latina a lo largo de todo este período.

Devés también ha realizado una valiosa labor editorial publicando con X. Cruzat los *Escritos de prensa* (1898–1924) de Luis Emilio Recabarren en 4 volúmenes (Santiago: Nuestra América, 1985–87) y, con Carlos Díaz, la antología *El pensamiento socialista en Chile* (1893–1933) (Santiago, 1987). Asimismo ha impulsado a partir de 1991 la revista chilena *Solar* destinada a hacer conocer estudios latinoamericanos.

Un autor que ha realizado un gran esfuerzo de reflexión hermenéutica sobre el pensamiento latinoamericano es Ricardo Salas Astraín. Fruto del mismo es su *Ética intercultural (Re)lecturas del Pensamiento latinoamericano* (Santiago, 2003), en que busca abrir la ética filosófica a estilos pluriformes de vida más allá del occidental. Además ha coordinado una importante obra colectiva: *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales* (Santiago de Chile, 2005; 3 t.; en una versión previa había aparecido en 1998).

Eduardo Fernando publicó el año 2009 una breve, pero informada y crítica visión de la filosofía chilena como se advierte desde el título: “Más filósofos que filosofía. Un panorama de la filosofía en Chile durante el siglo XX”¹². El autor no omitía hablar

12 En: GARRIDO, Manuel y otros (Eds.), *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX* (Madrid: Cátedra, 2009: pp. 1207–1218).

de la suerte de la filosofía chilena bajo la dictadura, algo que evitan hacer otros recuentos; y sostenía que a la filosofía chilena le habían faltado la crítica y el debate.

Un libro útil por la cantidad de información que contiene es el de Roberto Escobar *El vuelo de los búhos. Actividad filosófica en Chile de 1810 a 2010* (Santiago: RIL, 2008), aunque sea problemático por sus criterios y sus omisiones.

José Santos–Herceg ha escrito *Conflicto de Representaciones. América Latina como lugar para la filosofía* (Santiago: FCE, 2010). Las representaciones a que el autor se refiere son las de América como Nuevo Mundo y como Nuestra América. Ellas entran en conflicto cuando se habla del pensamiento latinoamericano como de “Filosofía en el Nuevo Mundo”, pues aquí la denominación encubre una reflexión sometida y colonizada, y cuando se hace referencia más bien al “Filosofar en Nuestra América”, caso en que reflexión toma en cuenta el proceso de la emancipación. Según el autor lo propio del filósofo latinoamericano es así moverse entre el filósofo/Próspero y el filósofo/Calibán, siendo por ello la filosofía latinoamericana una “filosofía en la tempestad”. Desmerecen un tanto al libro su esquematismo y el claroscuro con que expone las representaciones de la Filosofía en el Nuevo Mundo y del Filosofar en Nuestra América.

En los últimos años se está investigando una serie de áreas poco frecuentadas de la filosofía chilena, lo que permite corregir algunos errores que se habían vuelto usuales. Tengo aquí presente por ejemplo el trabajo de Alex Ibarra Peña *Filosofía Chilena. La tradición analítica en el período de la institucionalización de la filosofía* (Santiago, Bravo y Allende, 2011), que invalida la afirmación de que la filosofía analítica llegó a Chile con retraso —frente a lo sucedido en México, Argentina y Perú—.

Además de estos trabajos en Chile se ha comenzado a editar algunos textos de pensadores chilenos importantes, pero que habían permanecido desatendidos, por ejemplo los escritos de Francisco Bilbao en la edición de J.A. Bravo de G. (Santiago: Cuarto Propio, 2007), o los escritos de Jorge Millas, como su libro *Filosofía del Derecho* en la edición de Juan O. Cofré (Santiago: U. Diego Portales, 2012). En la labor de recuperación de la figura y obra de Millas es importante el libro de Maximiliano Figueroa *Jorge Millas. El valor de pensar* (Santiago: U. Diego Portales, 2011).

5. COLOMBIA

La historia de las ideas colombianas y latinoamericanas fue muy cultivada en Colombia entre 1980 y 1990, aproximadamente, desde los claustros de la Universidad de Santo Tomás en Bogotá. Allí el “Grupo de Bogotá” dirigido por el profesor vasco Germán Marquínez Argote rescató manuscritos coloniales, publicó estudios originales sobre metafísica, antropología filosófica y filosofía de la religión, difundió la historia de la filosofía en Colombia y en América Latina, y creó la Biblioteca Colombiana de Filosofía que reunió importantes textos de filosofía colombiana. Entre 1992 y 1993 el Grupo de Bogotá realizó su última publicación conjunta con los volúmenes: *La filosofía en Colombia. Historia de las ideas y La filosofía en América Latina. Historia de las ideas*.

Una importante figura de la filosofía colombiana es Rubén Sierra Mejía, quien manifestó un temprano interés por el pensamiento colombiano ya en los años ochenta, como muestran su texto: “Temas y corrientes de la filosofía colombiana en el siglo XX” (1977) y su edición *La filosofía en Colombia (Siglo XX)* (1985). Muy posteriormente Sierra ha impulsado un grupo de filósofos e investigadores de distintas áreas que se ocupan con la historia de las ideas en Colombia. Una de las líneas de trabajo del grupo es la investigación del pensamiento colombiano; en este campo Sierra Mejía ha publicado la investigación *Carlos Arturo Torres* (1989), y ha dirigido la edición de los libros *Miguel Antonio Caro y la cultura de su época* (Bogotá, 2002), *El radicalismo colombiano del siglo XIX* (Bogotá, 2006), *República Liberal: sociedad y cultura* (Bogotá, 2009) y *La restauración conservadora 1946–1957* (Bogotá: 2012). Y otra línea de trabajo del grupo es reflexionar sobre los problemas colombianos, como se ve del volumen editado por Sierra y A. Gómez–Müller *La filosofía y la crisis colombiana* (Bogotá, 2002). Sierra ha comenzado a editar además los escritos de Carlos Arturo Torres (1er t.: 2001).

Un pequeño gran libro es el del filósofo colombiano Santiago Castro Gómez *Crítica de la razón latinoamericana* (1996; 2ª. Ed. muy ampliada y en parte cambiada: 2011), en el que el autor ajusta cuentas con la tradición de la historia de las ideas en América Latina, representada por autores como Leopoldo Zea, Arturo Ardao, Francisco Miró Quesada Cantuarias, Arturo Andrés Roig y Enrique Dussel. Las principales objeciones que dirige el autor a la disciplina es haber estado sometida al planteamiento historicista y a la filosofía de la subjetividad. En lugar de la historia de las ideas, Castro Gómez propone recurrir al planteamiento nietzs-

cheano–foucaultiano de impulsar la genealogía de las ideas e instituciones.

Curiosamente, luego de criticar a Dussel Castro Gómez se unió a él en el grupo modernidad/colonialidad. Uno de los planteamientos básicos de este grupo es que el poder tiene un carácter colonial que se manifiesta también en el campo del saber. Pues bien, en su libro *La hybris del Punto Cero. Ciencia, raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750–1816)* (Bogotá, 2005), el autor ha tratado de mostrar que la filosofía moderna contribuyó a la construcción de una mirada a partir de cero, punto que no solo pretendía ser el comienzo epistemológico absoluto sino que al mismo tiempo conllevaba el control económico y social sobre el mundo colonizado. Obedecía en el caso del Imperio hispánico a la necesidad del Estado español de erradicar como doxa cualquier sistema de creencias que no promoviera la visión capitalista del homo oeconomicus. En su libro posterior *Tejidos Oníricos. Movilidad, capitalismo y biopolítica en Colombia (1910–1930)* (Bogotá, 2009) Castro Gómez ha proseguido la historia del capitalismo en Colombia que había iniciado con su obra anterior. Además el autor ha promovido la investigación de lo que denomina *Genealogías de la colombianidad* —título de un libro editado por Castro Gómez—. Es bastante claro que, como declara el mismo autor, estos trabajos ya no caen en el campo de la historia de las ideas.

CONSIDERACIÓN FINAL

Sobre la base de la presentación anterior del estado de la historia de las ideas en América Latina en los veinte últimos años, deseo ahora tratar de determinar algunas de las nuevas tendencias que observamos en esta disciplina.

Mencionamos que Horacio Cerutti Guldberg y Mario Magallón Anaya habían publicado en 1993 el libro *Historia de las ideas latinoamericanas, ¿disciplina fenecida?* (México: UCM). El título es puramente retórico, pues a los autores les era clara la vitalidad de la disciplina en esa época, situación que ahora incluso ha mejorado. Esta es una primera constatación: la del actual florecimiento de la historia de las ideas en América Latina.

En segundo lugar, la disciplina exhibe actualmente planteamientos plurales. En México y desde una perspectiva analítica Guillermo Hurtado ha abogado por el establecimiento de una tradición viva de la filosofía latinoamericana a partir de la cual se piense en español los problemas filosóficos. Por su parte en el mismo país pero desde la perspectiva de la filosofía de la liberación y del pensamiento del grupo modernidad/colonialidad,

Enrique Dussel ha editado un gran diccionario que comprende no solo la tradición de los filósofos latinoamericanos desde el siglo XVI sino también el pensamiento prehispánico, ya que este autor reputa que también constituye filosofía. Por su parte, Arturo Andrés Roig estudia las ideas latinoamericanas desde una perspectiva historicista pero no trascendental sino a partir de un a priori histórico: la situación del hombre latinoamericano, y buscando evitar las limitaciones de la filosofía de la subjetividad. A diferencia de Dussel, David Sobrevilla distingue entre filosofía en sentido amplio, que existió antes del arribo de los españoles, y filosofía en sentido estricto que únicamente llegó con la conquista como un producto impuesto por la colonización. La filosofía sería pues en América Latina —así como también en el Japón o en el África— un producto heterogéneo a las culturas originales, del que éstas deben apropiarse. Eduardo Devés Valdés ha estudiado cómo el pensamiento latinoamericano ha oscilado entre la temática de la identidad y la de la modernidad, y cómo se han formado en este proceso redes de comunicación. Finalmente, Santiago Castro Gómez ha impugnado el ejercicio de la historia de las ideas como inadecuado para captar el proceso de la colonialidad latinoamericana y ha propuesto en su lugar intentar establecer la genealogía de las ideas e instituciones latinoamericanas.

En tercer lugar, actualmente se está produciendo una aproximación entre las posiciones de la tradición universalista de la filosofía (la filosofía analítica y la de la ciencia) y la tradición latinoamericanista (la filosofía de la liberación, la inculturada y la intercultural), que según F. Miró Quesada Cantuarias se habían distanciado en la tercera generación de filósofos latinoamericanos a través del proceso al que él llama “La bifurcación”. En estos momentos se observa que un filósofo de la liberación como Enrique Dussel tiene una gran preocupación metódica, algo que parece más propio de la filosofía analítica; y que un filósofo analítico como Guillermo Hurtado tiene un marcado interés por la tradición del pensamiento mexicano e iberoamericano, preocupación que antes solo se encontraba en los filósofos americanistas y liberacionistas.

En cuarto lugar, comienza a cambiar, pero muy lentamente, una práctica muy arraigada en la filosofía latinoamericana cual era, al tratar un problema filosófico, tomar en cuenta lo escrito solo por autores europeos o norteamericanos e ignorar lo que se hubiera pensado al respecto en Iberoamérica, asumiendo de entrada que es de menor calidad o importancia. En cambio, el día de hoy al presentar su teoría de la justicia, un gran filósofo lati-

noamericano como Luis Villoro cita en pie de igualdad a autores clásicos, como Platón, Hobbes y Rawls, y a autores iberoamericanos como a Enrique Dussel, Javier Mugerza y Ernesto Garzón Valdés¹³. No se trata por cierto de supervalorar a estos autores solo porque son iberoamericanos, pero sí de no desvalorizarlos de entrada porque lo sean: lo decisivo es la calidad de sus planteamientos.

Para concluir quisiera formular un par de prevenciones. Una tiene que ver con el hecho de que el estudio de las ideas latinoamericanas, nos puede conducir solo a una ocupación con ellas, evitando la discusión y el replanteo de las ideas europeas, norteamericanas, asiáticas y africanas, lo que sería un error, pues nos llevaría a una limitada filosofía puramente regional y sin duda menor. Y la segunda prevención es a adquirir uno de los males que causa el historicismo según el joven Nietzsche: que la ocupación excesiva con la tradición del pasado nos conduzca a no reconocer los problemas del presente y los del futuro y a omitir hacer planteamientos creativos al respecto. En este sentido, la excesiva ocupación con la historia de la filosofía nos puede llevar a no hacer *filosofía*; algo sin duda indeseable; ocultándonos que muchas veces se puede hacer filosofía sin ocuparnos de su historia. Un ejemplo destacado al respecto es el de la filosofía del derecho latinoamericana, sobre todo argentina, que ha llegado a convertirse en una de las más importantes del mundo, sin haberse ocupado largos años en reconstruir la historia de su desarrollo¹⁴. Por lo demás, pensamos que la historia de las ideas no es sin duda filosofía y que no puede sustituirla.

Recibido: Setiembre 2012

Aceptado: Noviembre 2012

13 VILLORO, Luis. *Los retos de la sociedad por venir*. México: FCE, 2007; pp. 15-117.

14 Ver al respecto mi artículo "¿Pensar en español desde América Latina (y España)?", en *Arbor*. Madrid, N.º 734, nov.-dic. de 2008; pp. 1007-1014.

APUNTES SOBRE LA ANALÉCTICA DE ENRIQUE DUSSEL

Gian Franco Sandoval Mendoza

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

francomendoza216@hotmail.com

RESUMEN

La revelación de los discursos de la filosofía de la liberación latinoamericana ha traído como consecuencia la problemática de la articulación de estos: ¿cómo lograr la convergencia de las diferentes propuestas dentro del proyecto de la liberación? De ahí que parezca revelarse como importante que los estudios sobre hermenéutica, para la recepción e interpretación de distintos discursos de la liberación, sean introducidos en dicha corriente latinoamericana. En la propuesta del filósofo Enrique Dussel se desarrolla una metodología analéctica para la aproximación al discurso del otro (pobre, oprimido); sin embargo, tal metodología está asentada sobre una concepción ontológica del otro que impide la posibilidad de aproximación a su palabra.

Palabras clave

Filosofía de la Liberación, hermenéutica, analogía.

The disclosure of the speeches about latin American liberation philosophy has brought as a consequence the problematic of the articulation about these speeches: How to achieve the convergence of the different proposals inside the liberation project? Since there it seems to reveal as important that studies about hermeneutic, for the reception and interpretation of different speeches of liberation, are introduced in this Latin American trend. The proposal by the philosopher Enrique Dussel develops an analéctica methodology according to the approximation of the other's speech (poor, oppressed); however, this methodology is based on an ontological conception of the other, who impedes the possibility of the approach to his speech

Key words

Liberation Philosophy , hermeneutic, analogy.

DISCURSOS Y SECTORES DE LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN

Horacio Cerutti en su libro *Filosofía de la liberación latinoamericana*¹ nos ha mostrado que entender la filosofía de la liberación como un movimiento o generación cohesionada que supone objetivos comunes, y donde las posibilidades de tal discurso ya están dadas, es una comprensión, por demás, errónea en tanto que margina la riqueza de posibilidades de aquel fenómeno filosófico e imposibilita entender a la filosofía misma como actividad: como filosofar. No se debería hablar de una filosofía de la liberación sino más bien, de filosofías de la liberación; “se pasa así de un panorama cerrado y casi resuelto, donde incluso las tareas están impuestas, a un mundo de una riqueza incomparable donde se abren muchas posibilidades y la tarea del pensar que se ve exigida al máximo en su potencialidad”².

Sin embargo, creemos que la constante en las diferentes vertientes de la filosofía de la liberación guarda relación con la irrupción de un nuevo sujeto, el sujeto crítico, el sujeto cuestionador de aquella estructura opresora de la cual se quiere liberar. Bajo la división realizada por Cerutti respecto de las filosofías de la liberación intentaremos revisar cómo ha sido tomado desde algunas perspectivas para llegar, luego, al planteamiento de Enrique Dussel y a una observación sobre el mismo.

La obra de Yamandú Acosta *filosofía latinoamericana y sujeto*³ nos muestra una aproximación seria al asunto y que, en relación con el pensamiento de la liberación, hace referencia a “la categoría filosófica que representa la condición de posibilidad de toda alternativa auténtica de liberación, [...] la emancipación humana en la perspectiva de un universalismo concreto”⁴. El énfasis en el análisis de la diferencia como conducto regular para tal autenticidad del nuevo sujeto es claro en varias de las perspectivas de la liberación.

Rodolfo Kusch apuesta por una aproximación al sujeto de la liberación desde la negación de los discursos en vigencia y apuntando, más bien, a una mirada desde las prácticas culturales en las que se encuentra subsumido tal sujeto. Afirma, a partir de una consideración diferencial entre una verdad lógica (como coinci-

dencia entre pensamiento y realidad) y otra ontológica (relacionada con el ser del existente), que lo primero está vinculado con una lógica de la afirmación (propio de la ciencia: el afán de afirmar lo que realmente y no aparentemente se da) y lo segundo, con una de la negación, de la falsedad:

Yo existo en cuanto tengo una intuición de la totalidad, o sea de ser y esa es toda mi verdad y la afirmo. Y existo en tanto hago proyectos para afirmar mi ser [...] Este proyecto participa de la totalidad de mi ser. En el fondo no me interesa si este se realiza o no... [Aquí] no entra la verdad científica, porque parto del axioma de que existir es estar en la falsedad, esa que corresponde a las circunstancias que se oponen a mi proyecto de ser. La afirmación de la verdad está colocada como una totalización de mi ser a partir de la negación de las circunstancias.⁵

De ahí que, el discurso científico para este autor no pueda respaldar el trabajo social en América: a diferencia de la ciencia que encara sujeto y objeto bajo una lógica de la afirmación, en los fenómenos sociales no intervienen sino solo sujetos, no cosas, sino algo que tiene existencia; la aproximación entonces ya no es de conocimiento, sino de comprensión: “De ahí que lo que cabe al trabajo social es, ya no el conocimiento desde una lógica de la afirmación, sino la comprensión que solo se logra por una lógica de la negación”⁶

Ahora bien, para Kusch existen varias totalidades que proporcionan los horizontes simbólicos en los cuales el sujeto ha de desarrollar su proyecto existencial; así, lo único universal, según nuestro autor, es el existir mismo.

Para nuestro autor, el traspaso del conocimiento a la comprensión genera el sacrificio del que comprende y su subsunción al comprendido, es finalmente el comprendido quien pone sus pautas en el que comprende; de este modo, aquél, en tanto que es comprendido, *brinda toda solidez existencial de su quehacer*. Comprender la existencia de un sujeto supone captar su posibilidad de ser en su mismo horizonte cultural; va más allá de la mera percepción inmediata del sujeto comprendido: se hace necesario ir por debajo de las pautas culturales vigentes. Es a partir de la

1 CERUTTI, Horacio, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, F.C.E. Mexico D.F. 1992.

2 CERUTTI, Horacio. Ob. Cit. p.33

3 ACOSTA, Yamandú, *filosofía latinoamericana y sujeto*, El perro y la rana, Caracas, 2008.

4 ACOSTA, Yamandú. Ob. Cit. p. 131

5 Cfr. KUSCH Rodolfo: *Una lógica de la negación para comprender a América*, en Enfoques latinoamericanos n° 2, 1987.p, 179.

6 KUSH, Ibíd. p.180.

negación desde donde se empieza a descubrir la realidad humana. Con la aplicación de este método se abre una gama de indeterminación; ante esto ¿cómo no modificar las perspectivas del sujeto comprendido?: se haría necesaria una interpretación que apunte a los contenidos mismos de lo comprendido, sin ningún juicio valorativo a partir del horizonte de quien comprende.

En *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*⁷, Arturo Andrés Roig, para integrar lo historiográfico y lo filosófico, echa mano de la articulación histórica entre un sujeto de la praxis transformadora (colectivo) y otro del discurso (individual) que deviene en un sujeto histórico que entiende a la historia como quehacer que lo constituye como creador de sí mismo. La cuestión es entender cómo se realiza esta articulación entre el sujeto colectivo de la praxis y el sujeto individual del discurso; de ninguna manera Roig defiende que el sujeto del discurso sea intérprete o representante del sujeto colectivo, sin embargo, debe haber una superación de tal dualidad. La propuesta apunta al desarrollo de una “sujetividad” que ha de ser condición de toda objetividad: concurre un sujeto empírico como un “nosotros” y ya no como un sujeto individual, desde aquí, el sujeto se muestra como irrenunciable a su historicidad. Existe un proceso de decodificación del discurso opresor (de la universalidad imperial vigente) por el que el sujeto latinoamericano se configura como sujeto de la liberación. El tenerse y aceptarse a sí mismo como valioso (el a priori antropológico de Roig) se convierte en cuestión clave para la comprensión del sujeto desde la propia particularidad y evitando cualquier carga teleológica.

Quién ha mostrado los problemas en los que devienen ambos sectores de la filosofía de la liberación, a los que pertenecen los autores tratados es Horacio Cerutti. La crítica que realiza Cerutti al sector populista al cual pertenece Kusch además de Dussel tiene que ver con la pretensión de autosuficiencia de la filosofía respecto de las demás ciencias sociales que, incluso, va más allá de esto y se posiciona como capaz de dictarles sus límites y posibilidades epistémicas: el filósofo cree tener la misión de ser conciencia crítica de su pueblo.

Esta crítica al sector populista, que ha sido formulada por su sector crítico, también ha sido recogida por Yamandú Acosta

Tal ha sido justamente la paradoja del discurso populista, en el que la pretensión de representar los intereses del pueblo — descartando la peculiar definición del mismo— no ha hecho otra cosa que defender los intereses de la clase del titular del discurso, contribuyendo a través de su instrumentación a que el pueblo reforzara en sus praxis objetivas, a contramarcha de sus intereses e intensiones, las vigentes estructuras y procesos de opresión⁸

La mirada sospechosa empieza cuando se pretende la insuficiencia de las ciencias frente a la filosofía en lo que toca al trabajo social, por ello, Cerutti, frente a la propuesta de Kusch afirma: “Allá aquellos que, pretendiendo negar un análisis científico de la política, ocultan los verdaderos objetivos de la “política nacional” que sustentan, [...] intentando justificarla en todos esos juegos de artificios maquillados de “nueva” lógica, ciencia o racionalidad” (Cerutti, 1992, p.230)

En lo que refiere al planteamiento de Roig, la dificultad que muestra Yamandú Acosta también se relaciona con el proyecto de la liberación. ¿Qué sucede con los discursos liberadores emergentes en otros contextos históricos? ¿Cómo se tomaría desde la “sujetividad”, la novedad? Este último autor dice al respecto:

Desde que la práctica historiográfica efectúa el esfuerzo por revelar discursos “emergentes” y discontinuos, así como de ubicarlos en su significación ideológica con el uso de las herramientas de la teoría de las ideologías el salto por el que la práctica filosófica trataría de movilizarlos como fundamentos para un nuevo proyecto de en ciernes, podría conferirles una continuidad y una unidad de sentido que no compadece con la objetividad de hechos y procesos⁹

Así, estos dos sectores de la filosofía de la liberación, el populista y crítico del populismo, han encontrado dificultad cuando se han enfrentado al problema de la convergencia entre diferentes discursos ya sea apuntando a diversos o al mismo proyecto; creemos que la situación es paradójica sobre todo cuando hablamos del o de los proyectos que se han realizado desde los enfoques de la filosofía de la liberación: ¿es menester, acaso, condecir las diferentes perspectivas de la liberación? Si es el caso ¿con qué crite-

7 ROIG Andrés, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, FCE, 1981 (Edición corregida y aumentada. Buenos Aires: Una ventana, 2009)

8 ACOSTA, Yamandú. Ob. Cit. p. 140

9 ACOSTA, Yamandú. Ob. Cit. p. 141

rios?; y si no lo es ¿no habría necesidad cuanto menos de denunciar el que alguna propuesta por la liberación a la vez se encargue de erigirse como portavoz de otros discursos sin tomar en cuenta si realmente existe un proceso de continuidad entre ambos?

Esto se puede traducir en lo que Roig entiende por formulación y reformulación del discurso, aquí se halla el problema: la voz de un nuevo sujeto que clama algo es una formulación de su petición, la interpretación de la misma por es la reformulación de su discurso por parte otro sujeto. ¿Cómo es posible que un discurso pueda ser interpretado desde un horizonte de sentido ajeno, sin ser modificado?, en la crítica de Yamandú parece que ni siquiera Roig, que denuncia al sector populista del cual Dussel es representante por encausarse en esta dirección, puede escapar a tal problema. No parece suficiente la subsunción de diferentes miradas de un mismo proyecto, al proyecto específico de una sola; el riesgo de continuar en el sendero de los discursos opresores es latente.

LA PROPUESTA DUSSELIANA

En la propuesta de la filosofía de la liberación presentada por Enrique Dussel, liberar es entendido como “el movimiento de la reconstitución de la alteridad del oprimido”¹⁰, tal tarea se posibilita, según Dussel, con la superación de la dialéctica (que concibe como un método de los discursos totalizadores cerrados para su expansión dominadora) y a partir de un método que ha denominado analéctico (que apertura aquella totalidad cerrada para el reconocimiento del otro como ajeno a ella).

Dussel manifiesta que existen cinco momentos en los que la analéctica logra imponerse frente a la dialéctica: el discurso filosófico parte de la cotidianidad óptica y se dirige dialécticamente hacia el fundamento, desde allí demuestra científicamente a los entes como posibilidades existenciales (desde una ontología fundamental). Aquí se da la aparición de un ente que es irreductible a tal ontología fundamental, y que, por lo tanto, la cuestiona, luego se revela para lograr que un fundamento ético que lo reconoce como otro, por el servicio a la justicia, relegue al fundamento ontológico y lo aparte como no originario

Ese ente irreductible a una demostración a partir del fundamento es denominado por Dussel *tran-sontológico* o *meta-físico* o

10 DUSSEL, Enrique, *Método para una filosofía de la liberación, analéctica de la dialéctica hegeliana*. Ed. Sígueme. Salamanca, 1974

ana-léctico; él es el pobre, el oprimido, el periférico, el latinoamericano frente al discurso positivo de la totalidad. Este otro, según nuestro autor, no es diferente sino distinto pues la diferencia se enmarca todavía dentro de aquel esquema totalizador, esto último se explica a partir de la diferencia entre analogía del ser y del ente y analogía del ser:

La noción de analogía es ella misma analógica. La analogía del ser y el ente (cuya diferencia es ontológica: «la diferencia ontológica») no es la analogía del ser mismo (cuya diversidad es alternativa: la «distinción meta-física») si el ser mismo no es analógico, los dos analogados del ser no son ya diferentes sino distintos, y de allí la denominación que proponemos... de «distinción metafísica»¹¹

Con esta distinción, Dussel piensa al otro como completamente otro; el ser como fundamento de la totalidad no es el único modo de predicar del ser, “origina la revelación del otro como pro-creación en la totalidad” (Dussel, 1974, p.186), la distinción hace también aceptar la palabra del otro como completamente otra, la aproximación a ella en este enfoque se posibilita por analogía, su palabra es verdaderamente analógica. La palabra del otro se capta primero en la semejanza pero se interpreta más allá de ella:

La veracidad de «lo dicho» queda asegurada y solo confiada en el «decir mismo», en el otro que lo dice. Exige tener fe, ser tenida como verdadera ya que el logos [...] proferido en la revelación dice referencia radical a lo que es más-alto y más-allá que «lo dicho» y que mi propio horizonte ontológico de comprensión como totalidad¹²

¿Cómo comprender la palabra del otro desde más allá de de mi propio horizonte de comprensión en la totalidad? Dussel nos muestra dos momentos a partir de la revelación del otro: nos plantea que el compromiso es primariamente ético, es aceptada la palabra del otro como verdadera aún sin comprenderla: que en clave ética solo se la acepta como verdadera, no existe una comprensión óptica adecuada, no se la interpreta, sin embargo existe un paso del escuchar a la interpretación de la voz del otro:

11 DUSSEL, Enrique. Ob. Cit. p. 186

12 DUSSEL, Ibíd. p. 190

Solo por la praxis liberadora, por el compromiso real y ético, erótico, pedagógico, político se accede a la nueva totalidad en la justicia, solo entonces se llega a cierta identidad analógica por su parte desde donde, solo ahora, la palabra antes entendida confusamente tanto cuanto era necesario para comenzar la aventura de la liberación en el amor-de-justicia, alcanza la posibilidad de una adecuada interpretación.¹³

La segunda etapa sería entonces, hermenéutica, donde se comprende la palabra del otro, cabe señalar que esto solo tiene sentido, según nuestro autor, en el *cara-a-cara* con el otro y el amor-de-justicia para su liberación. El maestro (el filósofo) solo es maestro en su compromiso con la liberación, es en ese compromiso donde “accede a un mundo nuevo donde comprende el nuevo momento del ser y desde donde se libera como sofista y nace como filósofo nuevo”¹⁴

En este planteamiento existe un primer sujeto crítico que, luego de tomar distancia respecto de su historicidad en la totalidad y del cuestionamiento de la misma, se abre al otro y ve en la correcta interpretación de su palabra la fórmula que conlleva a su liberación “... el profeta es el que anuncia lo nuevo que se revela en la experiencia de la alteridad cuando superando la totalidad y, por lo tanto, poniéndola en crisis, se abre al otro como otro y puede colocarse ante la totalidad”¹⁵

Dussel plantea la analéctica como una posibilidad que solamente se puede realizar desde un traspaso de la esfera ontológica de la Totalidad a otra meta-física de un fundamentalismo ontológico a otro ético. En síntesis, se entiende que se deja en manos de la comprensión del clamado del otro, el fin último de la propuesta de la filosofía de la liberación latinoamericana: la liberación misma del oprimido.

Si se considera la validez del enunciado del otro análogo al mío, pero más allá de toda ontología fundamentalista, la interpretación no puede darse sino desde una hermenéutica analógica, “desde su dis-tinción única, cada filósofo y la filosofía latinoamericana, retoma lo semejante de la filosofía que la historia de la filosofía le entrega, pero al entrar en el círculo hermenéutico desde la nada distinta de su libertad, el nivel de semejanza es analógico”¹⁶

13 DUSSEL, *Ibíd.* p. 192

14 DUSSEL, *Ibíd.* p. 194

15 DUSSEL, *Ibíd.* p. 274

16 DUSSEL, *Ibíd.* p. 195

Pero nosotros encontramos problemático el abordaje desde esta hermenéutica por el carácter de la distinción que pretende hacer Dussel respecto del otro, allí donde el otro se asimila como completamente otro no puede tener cabida la analogía. ¿Cómo entonces nuestro autor pretende el paso de la aceptación ética a la comprensión gnoseológica del discurso del otro?

Comprendemos que la analogía es una categoría intermedia entre la univocidad y la equivocidad, pero no las excluye, la analogía es posible cuando existe diferencia pero a su vez comunidad; en una *distinción metafísica* en sentido dusseliano parece imposible aplicarla. De ahí que no sea claro cómo nuestro filósofo puede dar el paso de la aceptación a la comprensión.

Con ello, la hermenéutica de la interpretación dusseliana no podría ser analógica. Entonces, habría que preguntar, para evitar esto ¿cómo es posible que exista una necesidad de comprensión del otro si es que este otro ha sido tomado como completamente distinto? ¿No habría, acaso, que negar esta distinción tajante para hablar de tal necesidad? ¿Si no existe lo común por qué entonces aquel sujeto tomaría distancia y pondría en crisis aquella totalidad a la que él pertenece?, ¿no se nos hace pertinente realizar observaciones sobre estas cuestiones?

Nuestra objeción se resume en que concebir al otro de esta manera imposibilita la comprensión analógica de él, no negamos que exista algo del otro totalmente inalcanzable, es por ello que es difícil negar que siempre interviene un grado de nuestra subjetividad en la interpretación de su discurso, pero entender tal discurso como completamente distinto no permite respetarlo como tal en ninguno de sus puntos; así, la analéctica que afirma nuestro autor no tendría cabida.

Mauricio Beuchot, quien propone la hermenéutica analógica¹⁷ nos señala del acto de interpretación analógico: “Una hermenéutica analógica nos hace consientes de que siempre interviene nuestra subjetividad, pero también nos da la advertencia de que cierta objetividad es alcanzable, y tenemos la obligación, como intérpretes de afanarnos en ello lo más posible.”¹⁸

Consideramos que no se puede hablar de otro como completamente distinto cuando ya existe una necesidad de la interpretación de su palabra. El reconocimiento del otro, el “oprimido” en

17 BEUCHOT, Mauricio, *Tratado de hermenéutica analógica, hacia un nuevo modelo de interpretación*, UNAM, México D.F. 2009.

18 BEUCHOT, Mauricio, Arenas-Dolz y Vattimo Gianni, *hermenéutica de la encrucijada analógica, teórica y filosofía*. Anthropos, 2008. p.54

sentido dusseliano, supone, de antemano, la existencia de una estructura de dominación donde conviven opresores y oprimidos; lo que en última instancia es uno de los elementos es inalcanzable para el otro, sin embargo no se puede negar que han devenido desde una onticidad compartida, de ahí que no sean completamente distintos, y exista una verdadera necesidad y posibilidad de diálogo.

Con todo, si aceptamos la distinción categórica dusseliana, también podríamos caer en problemas ¿cuán posible es no perder de vista el objetivo del discurso liberador cuando se trata de una correcta *interpretación* de la palabra del otro ¿Cómo podría evitarse que el discurso dusseliano desemboque en nuevas formas de avasallamiento ¿es acaso posible que este método analéctico propuesto por Dussel encarne el ideal de la filosofía de la liberación?

Paralelamente a las propuestas de las filosofías de la liberación¹⁹ también se han desarrollado los llamados discursos populistas²⁰ que dicen hacer suyo este ideal de libertad y que, sin embargo, encierran formas de opresión semejantes a las cuestionadas por los enfoques liberadores. A nuestro parecer, la perspectiva de Enrique Dussel bien podría avalar este tipo de discursos toda vez que intente interpretar la palabra de un otro distinto, cuya distinción imposibilitaría hablar analógicamente de él.

Una propuesta que enfatice en la necesidad de darle voz a un otro en pos de su liberación y que al mismo tiempo se apresure a interpretarla, sin tener en cuenta que inicialmente se lo ha concebido como completamente distinto es una propuesta que cae en contradicción con el supuesto ideal anhelado. Se corre el peligro de disfrazar los intereses ocultos de los discursos dominadores dándoles una forma contraria. La pregunta sería entonces ¿quién interpreta?

Suponemos que el concepto de la comprensión no debería suscitar mayor problema a la posibilidad de una filosofía de la liberación: la articulación que, por ejemplo, ha intentado Roig entre los sujetos colectivos de la praxis y el sujeto individual de discurso no genera mayor problema si entendemos que el sujeto individual del discurso es posterior al de la praxis. El maestro que, según Dussel, se acerca en clave ética a la palabra del otro

aceptándola como verdadera, aún sin comprenderla, es una hipótesis falsa puesto que tal maestro al ser producto junto con el otro de acontecimiento históricos iguales no tiene que hacer esfuerzo alguno por comprender nada, pues en realidad se hallan en el mismo horizonte de sentido, es aquí donde comienza el problema dusseliano: cuando no concibe que aquella necesidad de comprensión de la que hemos venido hablando tiene sentido cuando se deja de lado la concepción de otro como completamente distinto, aquella distinción metafísica tiene en su base la semejanza: que solo hay necesidad de comprender su palabra si me afecta, y por ende, si no es completamente distinto.

19 Decimos filosofías y no filosofía de la liberación siguiendo una lectura de Horacio Cerutti, Cfr, en *Filosofía de la liberación latinoamericana*, F.C.E. Mexico D.F. 1992.

20 *Ibíd.*, en *Algunas interpretaciones de la filosofía latinoamericana*.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACOSTA, Y. *Filosofía latinoamericana y sujeto*, El perro y la rana, Caracas, 2008.

BEUCHOT M. *Tratado de hermenéutica analógica, hacia un nuevo modelo de INTERPRETACIÓN*, UNAM, MÉXICO D.F. 2009

BEUCHOT, M. Arenas-Dolz y Vattimo Gianni, *Hermenéutica de la encrucijada analógica, teórica y filosofía*. Anthropos, 2008.

CERUTTI, H. *Filosofía de la liberación latinoamericana*, F.C.E. Mexico D.F. 1992.

DUSSEL, E. *Método para una filosofía de la liberación, analéctica de la dialéctica hegeliana*. Ed. Sígueme. Salamanca, 1974.

------. *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Tomo I, Siglo XXI, Buenos Aires, 1973.

KUSCH, R. *Una lógica de la negación para comprender a América*, en Enfoques latinoamericanos n° 2, 1987

ROIG, A. *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, FCE, 1981 (Edición corregida y aumentada. Buenos Aires: Una ventana, 2009)

Recibido: Agosto 2012

Aceptado: Octubre 2012

LOS USOS DE LA HISTORIA. JUAN BAUTISTA ALBERDI Y EL PRIMER PERONISMO (1946-1955)

Alejandro Herrero

Universidad Nacional de Lanús-CONICET-Argentina

herrero_alejandro@yahoo.com.ar

RESUMEN

La figura de Juan Bautista Alberdi y su libro Bases (1852) asociados a la Constitución de 1853 es una imagen bastante consolidada en las primeras décadas del siglo XX. Esto se puede advertir en manuales escolares y en diversos ensayos de dirigentes políticos (aunque siempre pueden detectarse resistencias). El objetivo de este artículo es examinar como es leído Juan Bautista Alberdi y la Constitución de 1853 durante el primer peronismo, y sobre todo en el momento que se dicta la reforma constitucional de 1949. Mi hipótesis es que existen diferentes usos de Alberdi y de la Constitución de 1853 durante el primer peronismo, hecho que habla de un debate al interior de las filas peronistas por la imposición de un relato que legitime al gobierno. Si es posible detectar distintos relatos, esto significa que existen diversas propuestas políticas en las filas peronistas, y cada una de ellas lucha, claro está, por lograr la hegemonía.

Palabras Clave

Alberdi, Peronismo, Constitución, Historia, Argentina, San Juan.

ABSTRACT

Juan Bautista Alberdi's figure and his book Bases (1852), associated with the Constitution of 1853, represent a consolidated image of the first decades of the 20th century. This is present in school textbooks and essays form political leaders (although some resistance may be encountered). The purpose of this article is to examine how JBA and the Constitution of 1853 are read during the first Peronism and, above all, at the moment of the constitutional reform of 1949. My hypothesis is that there are different readings of Alberdi and the Constitution during the first

Peronism, a fact that shows a debate in the peronist files to impose an account to legitimize the government. If it is possible to detect different accounts that mean that there are different political proposals in the peronist files each of them struggling to achieve hegemony.

Key Words

Alberdi, Peronism, Constitution, History, Argentine, San Juan.

INTRODUCCIÓN

La figura de Juan Bautista Alberdi y su libro *Bases* (1852) asociados a la Constitución de 1853 es una imagen bastante consolidada en las primeras décadas del siglo XX. Esto se puede advertir en diversos ensayos de investigación y de dirigentes políticos,¹ así como también en manuales escolares.² En la larga etapa liberal de la segunda mitad del siglo XIX hasta los años 40 impera esta ima-

1 Es posible ver esta imagen en diversos ensayos y tesis doctorales a lo largo del siglo XX: Peña; 1911; Bacqué, 1916; Korn, 1940; Pinedo, 1946; Puiggrós, 1956, García, 1965; Mayer, 1965, Floria y García Belsunce, 1971, y Botana, 1977. Una posición diametralmente opuesta puede encontrarse en: Peña, 1973; y Palti, 1989.

2 Ricardo Levene en su libro *Cómo se ama la patria*, (Aprobado por la dirección General de Escuelas de la Provincia de Buenos Aires como libro de Lectura e Instrucción Moral e Cívica para los grados 4to, 5to y 6to) une a Urquiza con Mitre, y a Sarmiento con Alberdi. La operación política de este libro es imponer un relato de unidad y de continuidad, donde cada una de estas figuras tiene su lugar positivo en la organización y progreso de la nación. En el capítulo VII, "la Nación-La Nación Argentina", sostiene lo siguiente: "Rosas cayó en la batalla de Caseros, el 3 de febrero de 1852, que ganó el ejército libertador de Urquiza. Dictada la Constitución Argentina en 1853, fue electo presidente de la Confederación, el general don Justo José de Urquiza. Durante esa presidencia se desenvuelve una labor orgánica e institucional, que la presidencia de Mitre, después de la batalla de Pavón, cimenta y consolida. La presidencias constitucionales de Urquiza y de Mitre echaron las bases del progreso y del orden, afianzando así el sentimiento de la nacionalidad argentina. Dos ilustres argentinos influyeron con su pensamiento, para encauzar la nacionalidad hacia un rápido desarrollo y progreso. Fueron estos don Domingo Faustino Sarmiento y don Juan Bautista Alberdi. Alberdi dijo: Gobernar es poblar. Significaba con este pensamiento, que para impulsar la prosperidad nacional, era necesario fomentar y traer la inmigración europea, a los efectos de poblar y cultivar el extenso territorio argentino. Sarmiento propuso la fórmula: Gobernar es educar, afirmando que los hábitos de orden, de libertad y de respeto a las leyes debían formarse y ejercitarse desde la escuela. Las fórmulas de Alberdi y de Sarmiento no se contradicen. Desde entonces a hoy, el país fomenta la inmigración, invitando a los extranjeros a cultivar su rico suelo, que es la base de nuestro progreso material, pero al propio tiempo educa a los niños y a la juventud sirviéndose de la escuela, que

gen, aunque siempre es posible advertir ciertas resistencias³. He estudiado los usos de Alberdi en la etapa liberal (Herrero, 2011), y con el propósito de continuar esta indagación me he detenido en esta oportunidad en el período denominado primer peronismo.

En 1949 el gobierno de Juan Perón produce una reforma la Constitución Nacional, y en el argumento peronista impera el antiliberalismo. Ahora bien, ¿Cómo es invocado Alberdi y la Constitución Nacional de 1853 en el primer peronismo? Abordaré dos espacios: la discusión de la Reforma Constitucional de 1949 en la provincia de San Juan y los manuales escolares. Tanto en un caso como en el otro no se trata de un estudio exhaustivo sino de una primera aproximación. Mi objetivo es mostrar que en distintos espacios circulan relatos diferentes y hasta opuestos: existen espacios donde Alberdi y la Constitución Nacional de 1853 son severamente criticados para justificar al gobierno peronista y por el contrario existen otros espacios donde Alberdi y la Constitución Nacional de 1853 son invocados como una continuidad con el gobierno de Juan Perón. Si es posible detectar distintos relatos, esto significa que existen diversas propuestas políticas en las filas peronistas, y cada una de ellas lucha, claro está, por lograr la hegemonía.

ALBERDI Y LA REFORMA DE LA CONSTITUCIÓN DE LA PROVINCIA DE SAN JUAN EN 1949

El gobierno peronista triunfa en las elecciones de febrero de 1946, y rápidamente convoca a una reforma de la Constitución Nacional, hecho que se produce en 1949. Se incorporan diferentes derechos promovidos desde el gobierno: derechos sociales asociados a la ancianidad, la niñez, los trabajadores, introduce la reelección del presidente, el voto directo para elegir presidente y

cultiva el amor a la patria y el respeto a las instituciones, que es la base del progreso moral." (Levene, 1912, 55-57). En el capítulo XV, "La virtud cívica de los argentinos", se afirma que "la democracia argentina se ha formado con el concurso de la virtud y del civismo de sus hijos. Altos ejemplos de virtud cívica, son en nuestra historia, San Martín, Moreno, Rivadavia, Belgrano, Pueyrredón, Dorrego, Mitre, Urquiza, Sarmiento, Alberdi, Avellaneda (Levene, 1912, 126).

3 Ver: DONGHI, H., *El revisionismo histórico argentino*, Buenos Aires, siglo XXI, 1970; DEVOTO, F. PAGANO, N. *Historia de la historiografía Argentina*, Buenos Aires, 2009; QUATTROCCHI, D. *Los males de la memoria. Historia y política en la Argentina*, Buenos Aires, Emecé, 1995; CATTARUZZA, A. *El revisionismo. Itinerario de cuatro décadas*, en: *Políticas de la historia argentina (1860-1960)*, Buenos Aires, Alianza Editorial, 2003

senadores, entre otras cuestiones. Una vez reformada la Constitución nacional, se convoca a las provincias para que reformen sus Constituciones provinciales.

El debate de la Reforma de la Constitución de la provincia de San Juan en 1949, se compone de varias reuniones y se discuten numerosos temas. Este estudio es una primera aproximación, puesto que sólo me detendré a examinar de qué manera se invoca la figura y la trayectoria de Alberdi y la Constitución de 1853. Una acotación importante: el bloque peronista está dividido, y esto se manifiesta en distintas cuestiones, y específicamente en los temas que examinaré a continuación.⁴

ALBERDI, BASES Y LA CONSTITUCIÓN NACIONAL DE 1853

Una de las tantas discusiones que debió enfrentar el peronismo en la Asamblea Constituyente de la provincia de San Juan, fue que se le imputara al gobierno peronista que avasallaba las autonomías provinciales obligándolas a reformar sus Constituciones.⁵ Los convencionales peronistas debían legitimar los argumentos del gobierno nacional, y para ello el convencional Ángel S. Martín propuso un debate en el plano histórico y en el plano jurídico político.

¿Qué quiere demostrar el convencional peronista Martín cuando invoca la historia de la colonia y luego el período independiente hasta llegar a la etapa de la organización nacional? Intenta mostrar una cuestión central para su argumento: que las provincias nunca tuvieron una soberanía absoluta, y que siempre primó una personalidad nacional que las unió.⁶ Si desde la oposición peronista, más precisamente desde las filas de la Unión

4 Sobre la historia de San Juan véase, VIDELA, H. *Historias de San Juan*, Academia del Plata–Universidad Católica de Cuyo, Buenos Aires, 1962–1981.

5 El convencional peronista Sr. Ángel S. Martín dice: “Al reunirse la comisión revisora para estudiar y producir despacho sobre el proyecto de reforma de la Constitución provincial (...) consideró que primeramente debía considerar los fundamentos de la objeción formulada en el recinto por algunos señores convencionales que desconocían la potestad de la Convención Nacional Constituyente para imponer a las provincias la reforma de las constituciones locales”. *Las constituciones de San Juan*, Universidad Católica de Cuyo, 1981. Pág. 751.

6 “Hay un hecho histórico innegable y es que las provincias argentinas tienen una definida personalidad jurídica y política que les confiere el carácter de estados soberanos autónomos. El acuerdo de San Nicolás y otros antecedentes históricos que reconocieron ese hecho, sirvieron fundamentalmente para establecer la paz interna que fue posible, cuando los derechos de las provincias fueron respetados y reconocidos. Pero si esto es cierto, señor pre-

Cívica Radical,⁷ y desde la oposición de legisladores peronistas al bloque oficialista liderado por Martín,⁸ se plantea la defensa de la autonomía de la provincia de San Juan contra lo que calificaban como un avasallamiento del gobierno nacional o de la convención nacional, qué mejor que citar a un sanjuanino, como Sarmiento, para contrarrestar este razonamiento. Sarmiento le viene como anillo al dedo al convencional peronista Martín. Sí Martín invoca la figura y la palabra de Sarmiento es porque encuentra los argumentos nacionales para justificar la posición peronista. En el argumento de Martín, Sarmiento ve exactamente lo que ve el peronismo, la personalidad nacional antecede a las provincias.⁹

Martín subraya la posición de Sarmiento, primero es argentino, primero reivindica la unidad de la nación, y porque se siente argentino puede comprender al todo y a las partes, esto es, a la nación y a las provincias. Para decirlo de otro modo, en el argumento de Martín, Sarmiento se posiciona y habla en el siglo XIX, como lo hace el gobierno peronista en el siglo XX. Martín sigue su discurso explicando que Sarmiento toma la misma posición que el gobierno peronista en un episodio puntual, durante el conflicto entre Buenos Aires y la Confederación Argentina en la década de 1850.¹⁰ Sarmiento invoca estos razonamientos en pleno debate so-

sidente, también lo es que las provincias no son ni han sido nunca estados absolutamente soberanos.” En: *Las constituciones de San Juan*, Universidad Católica de Cuyo, 1981. Pág. 751.

7 Correa Moyano, legislador de la UCR, legitima su discurso invocando la figura y los argumentos de Alberdi (*Las constituciones de San Juan*, Universidad Católica de Cuyo, 1981, pp. 700–705)

8 El diputado peronista Herrero, reivindica la tradición política iniciada con la organización nacional y la constitución de 1853, ligándola al gobierno de Perón, y oponiéndola a los argumentos del líder del bloque peronista Martín. Herrero vota en contra de la propuesta de Martín (Ob. Cit. pp. 696–698).

9 “Sarmiento, nuestro ilustre comprovinciano comprendía sagazmente que esa unión estaba por encima de los intereses particulares y transitorios de cada provincia y que constituía el bien supremo no solamente del todo sino también de cada una de las porciones que constituían la Nación. Por eso se proclamaba porteño en las provincias y provinciano en la capital, actuando en consecuencia. (Aplausos).” (Ob. Cit. Pág. 751).

10 “Respecto de Sarmiento, hay un antecedente altamente ilustrativo que revela cuán exagerada y fuera de razón es la actitud de aquellos que pretenden erigir en un absoluto la soberanía provincial. Sarmiento, que deploró el aislamiento de la provincia de Buenos Aires, exclamando que la separación posterior de 1853 debe desgarrar el corazón de todo argentino, que deja huérfanos a los amigos de Buenos Aires que han abrazado su causa, defendió en la convención provincial de Buenos Aires, conjuntamente con otros ilustres constituyentes como Vélez Sarfield, Del Carril, Gorostiaga y Seguía, la necesidad de reconocer la verdad histórica e institucional que patentizaba el nombre que verdaderamente correspondía al país organizado, es a saber

bre la Constitución Argentina dictada en 1853, y evoca la historia, el pasado colonial e independiente, tal como lo hace el convencional peronista Martín. Sarmiento es el espejo del convencional Martín: habla como hablan los peronistas, esto es, piensa la nación como lo piensa el convencional Martín. La trama argumental de Martín se alimenta también con citas de escritos de Estrada y de González Calderón, para concluir el proceso histórico con el gobierno justicialista, uniendo de manera nítida a Sarmiento, Estrada, y Calderón González con la Revolución Nacional conducida por Perón.¹¹

Martín trata de fundamentar por qué es necesario reformar la Constitución Nacional de 1853. Hay algo esencial, a sus ojos, que debe reformarse: su concepto del hombre y de sociedad. La batalla es contra el liberalismo: el individualismo egoísta de dicha Constitución debe ser reemplazado por otra filosofía sobre el individuo. Dicho de otro modo, la Constitución de 1853 creó un problema nacional, lesionó la tradición cristiana de los argentinos e impuso una ideología atea, individualista, materialista, propia de Alberdi y de la escuela de Manchester, y el peronismo, con la constitución de 1949, restauró la tradición cristiana, y ligó al individuo a la sociedad. Escuchemos este extenso pasaje de su intervención:

“La Constitución de 1853 se dictó bajo los influjos de las doctrinas filosóficas y políticas individualistas que pregonaron los doctrinarios de la revolución de 1789, inspiradas en los principios

Provincias Unidas del Río de la Plata. (...) Sarmiento en esa oportunidad exclamaba: el nombre de las Provincias Unidas del Río de la Plata será aceptado con entusiasmo por las provincias, no tan sólo porque nos liga a la historia de nuestros tiempos gloriosos sino porque recuerda este acto solemne de la reunión de Buenos Aires. Y agrega Sarmiento: “Las palabras Provincias Unidas del Río de la Plata, por nombre y título, son un Código ellas mismas. La jurisprudencia toda de la Constitución. Ahí está lo que la Constitución contiene y reclama”. Sí señor presidente, el nombre Provincias Unidas del Río de la Plata, sintetiza histórica, jurídica y políticamente la esencia misma de la nacionalidad y caracteriza la naturaleza de nuestro federalismo.” (Ob. Cit. pp. 751-752).

11 “Esta es la lección de la historia que demuestra como los estados particulares que integran la nación, no son las únicas partes de esos pactos pre-existentes, puesto, que, por encima de todas ellas, gravitando soberanamente, estuvo siempre presente el pueblo todo de la Nación, que fue uno mismo en la colonia; uno mismo en la organización constitucional, y hoy en la hora de la revolución justicialista y de la independencia económica, uno mismo, con una sola voluntad al servicio de un gran ideal, sirviendo la Nación a las provincias y dando éstas todo por el bien y la grandeza de la patria. (Aplausos. ¡Muy bien!).” (Ob. Cit. Pág.752)

de Rousseau, y de las teorías económicas utilitaristas y egoístas de Smith y Ricardo. Una de las personalidades que mayor influencia tuvieron en la elaboración de la Constitución de 1853 aunque no participó en su redacción fue el ilustre Alberdi, tremendo adversario de nuestro comprovinciano Sarmiento.

Sobre él y respecto a lo que tratamos ha dicho el doctor Korn Villafane, eminente profesor de la Universidad de La Plata. “Alberdi, cuando escribía las Bases, conocía a Hegel a través de Lermínier; a Locke a través de Montesquieu y Rousseau; y a Adam Smith a través de Juan Bautista Say. Como lo ha dicho Groussac con todo acierto, la ilustración de Alberdi era amplísima, pero siempre de segunda mano. Y esta circunstancia es la causa real de su prestigio y la tragedia de la argentinidad antes de 1943. Sobre la base de la filosofía Hegeliana, Alberdi realizó una evolución ideológica muy semejante a la de Carlos Marx, esbozando a su manera las Bases la doctrina del materialismo histórico. De ahí la adoración fanática de que es objeto Alberdi, cada día en mayor escala, entre los socialistas y los comunistas, a los cuales les basta prescindir del Sistema Económico y Rentístico para hallar una plena identificación con el Alberdismo. De esta filosofía Hegeliana que virtualmente informa las Bases, proviene el ritmo ateo del alberdismo, al cual Alberdi entrelazó con singular maestría una doctrina económica individualista llevada hasta sus últimas consecuencias, o sea; el no intervencionismo del Estado en la creación y distribución de la riqueza. En una palabra; la escuela de Manchester en todo su sombrío esplendor”.¹²

La Revolución Nacional liderada por Perón, en la opinión de Martín, dio la respuesta adecuada ante este problema originado con la constitución de 1853, de la mano de Alberdi.¹³ Martín sostiene lo siguiente:

12 KORN, Alejandro. Obras completas de Alejandro Korn, Universidad Nacional de La Plata, 1940, pp. 755-756

13 “Si bien los constituyentes de 1853 no se desligaron en absoluto de los valores morales y espirituales que encarnaba la vigorosa tradición cultural y religiosa de la colonia, fundada en los tesoros de la eterna filosofía, cedieron ante la influencia de las corrientes individualistas en boga y cuando consideraron el problema de la organización política del país, tuvieron especialmente en cuenta sólo aquellos dos factores que constituían la preocupación dominante de los teóricos del individualismo: por un lado el hombre, aislado y libre de los vínculos con Dios, con la ley natural y con los grupos sociales y, por otra parte, el Estado como custodio de los derechos individuales en un orden puramente policial. La doctrina individualista, fundada en una concepción del hombre falsa y contradictoria con la tendencia social de la persona, debía necesariamente conducir a un desenlace desastroso, pues las

“La reforma de la Constitución ha tendido cabalmente a restablecer el orden social alterado con los efectos de la legislación individualista. A dar al hombre desposeído las seguridades de una vida digna en el imperio de la justicia. A reconocer que el hombre no es simplemente un mero ciudadano, sino el miembro de una familia, el integrante de agrupaciones, el trabajador que labora la grandeza material de la patria, la persona que cultiva en la virtud y en la inteligencia su espiritual y noble naturaleza. (°Muy bien°) (Aplausos).

El nuevo orden social instaurado por la reforma se adecua con principios de justicia superior y trascendente que han sido enunciados por la revolución nacional, que se sustenta en la naturaleza racional del hombre, que están por encima del arbitrio humano, principios subjetivos naturales y originarios de los que fluyen normas absolutas e inderogables, por las cuales deben medirse la razón de ser de las leyes humanas (contingentes y transitorias) para que sean verdaderamente justas. (°Muy bien!

(...) La inmensa mayoría del pueblo argentino que vivía y se debatía en el aislamiento y en la impotencia determinados por el liberalismo, en la inevitable reacción justiciera, no se lanzó a la lucha de clases ni hizo suya la bandera del odio, levantada por el comunismo, porque encontró, oportunamente, en los hombres de la revolución nacional, y en el caudillo de la causa revolucionaria, el general Perón (aplausos) convertidos en autoridad, el impulso de una acción social cristiana, fundada en los principios naturales de la filosofía eterna, que sustenta en el amor el desenvolvimiento de una comunidad de trabajo y en la cooperación armónica las condiciones de una vida libre y digna (Aplausos).”¹⁴

Primero: Martín argumenta en el plano histórico y jurídico e invoca la figura y la trayectoria de Sarmiento para ligarla a la acción del gobierno de Juan Domingo Perón, y por el contrario invoca la figura y la trayectoria de Alberdi para discutir la Constitución de 1853. Segundo: en su argumento tanto Sarmiento como Perón valoran y sostienen la tradición nacional y católica del pueblo argentino mientras Alberdi y los opositores al peronismo distorsionan la tradición política nacional adhiriendo al liberalismo individualista.

leyes impuestas por la naturaleza, tanto en el orden físico como en el moral o jurídico, no se violan impunemente. (...) El mayor grado de dignidad del hombre radica en su condición de hijo de Dios. (Muy bien). (Aplausos).” En: Las constituciones de San Juan, Universidad Católica de Cuyo, 1981, pp. 755–756.

14 Ob.cit. Pág. 757

El discurso de Martín triunfa en la votación, y es el discurso hegemónico en la Asamblea que reforma la Constitución de San Juan. A continuación analizaré qué sucede en los relatos de los manuales escolares aprobados por el ministerio de educación de la nación.

ALBERDI Y LOS MANUALES ESCOLARES (1950–1954)

He advertido que en los manuales escolares del llamado primer peronismo (1946–1955), autorizados por el ministerio de Educación, se invoca una historia que es la misma que se invocaba en la etapa liberal conservadora¹⁵ (y opuesto al discurso analizado del legislador Martín), pero releídos en clave nacional y peronista.¹⁶

Es una historia donde los conductores de la nación tienen una línea de continuidad con el gobierno del General Juan Perón. La primera etapa comienza con la Revolución de Mayo hasta 1820: los patriotas luchan por organizar el estado argentino. La segunda etapa abarca desde 1820 a 1852 y atraviesa distintos momentos, la anarquía, la lucha entre unitarios y federales, la emergencia de caudillos, y la dictadura de Juan Manuel de Rosas. Pero en este escenario se destacan dos figuras que luchan por la organización nacional: Martín Rodríguez y el primer presidente argentino, Bernardino Rivadavia; y se rescata, además, la posición nacional de Rosas frente a las dos intervenciones extranjeras y su defensa de la soberanía Argentina¹⁷. La tercera etapa, es una larga etapa o mejor dicho la gran etapa que concluye con el gobierno peronista. Se inicia con la victoria del General Justo José de Urquiza ante Rosas en febrero de 1852, y se remarcan los tres primeros

15 LEVENE, Ricardo. *Cómo se ama a la Patria*, Buenos Aires, 1912, pp. 55–57.; BELTRAN, Juan, *Instrucción Cívica Argentina*, Buenos Aires. Sexta edición, 1927, pp. 43–44; GARCÍA, E., *Curso de Instrucción Cívica*, Buenos Aires. Trigésima edición 192, pp. 57.

16 Sobre la educación en el primer peronismo pueden consultarse: PLOTKIN, Mariano, “Mañana San Perón”. *Propaganda, rituales políticos y educación en el régimen peronista (1946–1955)*, Buenos Aires, Ariel, 1993; PUIGGRÓS, Adriana, *Discurso pedagógicos e imaginario social en el primer peronismo (1945–1955)*, Tomo VI. *Historia de la Educación Argentina*, Buenos Aires, Galerna, 1995. CUCUZZA Héctor (director), *Estudios de historia de la educación durante el primer peronismo, (1945–1955)*, Buenos Aires, Libros del Riel, 1997, SOMOZA, M, *Educación y política en Argentina (1946–1955)*, Buenos Aires, Mino y Dávila, 2006.

17 IACOBUCI, G. *Historia Americana y Argentina*, Buenos Aires, 1953, pp. 80–116

conductores de la nación: el General Urquiza, el General Mitre y Sarmiento, comienzo que luego de cien años de una rica historia concluye con el gobierno de Juan Perón.¹⁸

Juan Bautista Alberdi es reivindicado por su libro *Bases*, leído como la inspiración de la Constitución nacional que se dicta en 1853. Se sostiene que dicha Constitución tuvo cuatro reformas que ampliaron derechos: 1860, 1866, 1898 y 1949.¹⁹ Resaltando, de este modo, la continuidad con el peronismo.²⁰

Esta lectura del pasado nacional interpretada como una continuidad con el gobierno del General Perón se advierte en otro hecho de notoria repercusión pública: en 1947 el gobierno peronista nacionaliza los ferrocarriles que estaban en manos de compañías británicas, y nombra a cada estación con los nombres de los conductores de la nación: Urquiza, Mitre, Sarmiento, Roca, y suman a la lista la figura del Libertador San Martín.

Es importante recordar una corriente historiografía identificada, en parte, con el Peronismo, y con la lucha por la nacionalización de los ferrocarriles. Si desde la década de 1930 es visible

18 CALDERARO, Nombre. Título del libro, Editorial, 1949; IACOBUCI, Nombre. Ob. Cit. pp117–126

19 “Esta Carta Magna —que con las reformas de los años 1860, 1866, 1898 y 1949 es la que actualmente rige los destinos del país— se inspira en los norteamericanos y en un profundo estudio realizado por el inminente jurista argentino doctor Juan Bautista Alberdi, y que se titula “Bases y puntos de partida para la organización política de la Confederación Argentina”. Este libro —redactado en Chile durante los años en que su autor vivió alejado del régimen rosista— se da forma práctica a las ideas trazadas por Echeverría en su “Dogma Socialista”; se hace un profundo estudio de los orígenes constitucionales de país y de su realidad histórica y social, destacándose los grandes males que acarrea la falta de población. “En América —se afirma—, gobernar es poblar”, y “poblar es educar, mejorar, civilizar, enriquecer y engrandecer el país”. En cuanto a la Constitución, dice Alberdi: “Por su índole y espíritu, la nueva Constitución debe ser absorbente, atractiva; dotada de tal fuerza de asimilación, que haga suyo cuanto elemento extraño se acerque al país; una Constitución calculada especial y directamente para dar cuatro o seis millones de habitantes a la República en poquísimos años; una Constitución destinada a trasladar la capital de Buenos Aires a un paso de San Juan, de La Rioja y de Salta, y a llevar estos pueblos hasta las márgenes fécondos del Plata, por el ferrocarril y el telégrafo”. Con respecto a las dos grandes tendencias políticas de ese momento, Alberdi establece una armonización por medio del respeto de las autonomías provinciales y la creación de un Poder Ejecutivo Fuerte, con suficiente fuerza para intervenir y cuándo fuese necesario.” (IACOBUCI, pp. 113)

20 IACOBUCI, G. Ob. Cit. pp112–113

una nueva corriente historiográfica denominada Revisionismo histórico²¹ y si algunos de sus historiadores formaron parte del gobierno peronista, en cargos legislativos y cargos de gobierno, se advierte que su interpretación del pasado no se impone en los manuales escolares que he analizado ni en los nombres de las estaciones ferroviarias, sino que por el contrario se invoca la interpretación liberal que ellos critican, pero leídos en clave nacional y peronista.

Scalabrini Ortiz (emblema del revisionismo histórico) ha convencido al General Perón para nacionalizar los ferrocarriles, pero no ha podido nacionalizar el relato tal como él lo estaba interpretando, sino que debió aceptar que los nombres de las estaciones sean los héroes del relato que intenta destruir. Scalabrini como otros revisionistas históricos que adhieren al peronismo o se identifican como peronistas, tuvieron algunos cargos en el área de cultura entre 1946 y 1947, otros fueron elegidos legisladores, pero debieron difundir su relato en espacios no gubernamentales. El relato peronista invocaba el relato del orden liberal pero peronizándolo, e incorporaba en sus filas a revisionistas históricos, pero sin sumar su relato (hay que recordar que en 1954, el gobierno no autoriza repatriar a Juan Manuel de Rosas, emblema del revisionismo histórico). Ni Rosas ni los caudillos son asociados a Perón, quién es nombrado en los relatos oficiales como el líder o el conductor y siempre opuesto a los caudillos que degeneran los gobiernos.²²

CONSIDERACIONES FINALES

¿Qué relevancia ha tenido examinar espacios diferentes, sede legislativa y sede educativa, para analizar los usos de Alberdi y de la Constitución Nacional de 1853 en el primer peronismo? En principio, este estudio ha revelado que existen distintos relatos peronistas en cada sede, y que se invocan diferentes relatos históricos para legitimar al gobierno de Juan Perón. Este estudio es una primera aproximación, y por lo tanto es una hipótesis de trabajo que debo seguir explorando.

Si me acoto al estudio de la Reforma de la Constitución de San Juan advierto que tanto Alberdi como la Constitución Nacional

21 Ver: DONGHI, H. Ob. Cit.; QUATTROCCHI, D Ob. Cit.; DEVOTO, F. PAGANO, Ob. Cit.; CATTARUZZA, Ob. Cit.

22 Mundo Peronista, año I, Buenos Aires, julio 15 de 1951. Órgano de difusión de la Escuela Superior Peronista, p. 50; y Año I, n. 2. Agosto 1, de 1951, p. 40.

de 1853 fueron criticados ferozmente al interior del bloque peronista, y si me acoto a los manuales escolares, voz oficial del Ministerio de Educación, compruebo que por el contrario, Alberdi y la Constitución Nacional de 1853 son invocados positivamente e interpretados como una continuidad del gobierno de Perón.

En el primer caso se evidencia que un grupo nacionalista católico lidera la bancada peronista en la provincia de San Juan e impone su relato antiliberal y antialberdiano. Sin embargo, este discurso es resistido en el bloque peronista. Basta recordar que Herrero, miembro del bloque peronista proveniente del bloquismo sanjuanino, vota en contra de todas las propuestas del líder del bloque peronista Martín. Herrero liga la tradición liberal de la constitución de 1853, y de la llamada generación del 80 con el bloquismo y con el gobierno de Juan Perón. En sede legislativa es posible detectar la lucha al interior de las filas peronistas, no existe una sola voz sino varias voces, no sólo se exponen relatos diferentes sino también claramente opuestos. Se advierte el relato que se impone y el relato que lo resiste.

En el caso de los manuales escolares observo una normalización del relato oficial peronista. En estos espacios y en estos discursos existe poco margen para discutir el relato histórico que une el pasado nacional con el gobierno peronista, son relatos oficiales. Los manuales debían ser autorizados por el ministerio de educación, por lo tanto no puede el autor del manual decir lo que el relato normalizado no quiere decir. Quizás habría que buscar en los silencios, en las ausencias de hechos o protagonistas, la crítica o mirada distinta de un manual a otro. Pero todo siempre muy acotado: dado que es un espacio normalizado. Es la voz del gobierno nacional. En los manuales escolares del peronismo se peroniza el relato liberal (se los lee en clave nacional y peronista), se peroniza a Sarmiento,²³ se peroniza la Constitución Nacional de 1853 y las Bases de Alberdi. La versión histórica de Martín sobre la Constitución Nacional de 1853 y sobre Alberdi, no se visuali-

23 Pero si en los manuales escolares Sarmiento es un educador confesional, un humilde hombre que se convierte en presidente de los argentinos, en otras esferas estatales, como el ejército, Sarmiento es el General Sarmiento. Perón dicta un decreto para que en todos los documentos oficiales del ejército cuando se nombre a Sarmiento siempre se lo nombre como "General Sarmiento". Cada esfera del Estado construye un Sarmiento distinto unido al gobierno de Perón y que legitime a esa esfera. En la esfera educativa Sarmiento es educador, y en la esfera militar, Sarmiento es el General. Sarmiento siempre es invocado para legitimar al que enuncia el discurso.

za en los manuales donde impera una idea de continuidad de la Constitución de 1853 y la reforma de la Constitución de 1949, y Alberdi es reivindicado como el pensador de la Constitución.

¿Por qué en los manuales escolares el peronismo invoca este relato histórico que une al gobierno de Juan Perón con prácticamente todos los presidentes anteriores, y es similar al relato de los liberales? Mi hipótesis es que en los manuales escolares el peronismo construye su relato con una doble función. En primer lugar este relato de la continuidad tiene por objetivo destruir el relato de los opositores que identifican al peronismo y a Perón con un fenómeno extraño, asociado con el nazismo, el fascismo, y negador de la tradición política argentina, y asociado con la dictadura de Rosas y los caudillos (Plotkin, 1993, Neiburg, 1997, Altamirano, 2001, Sarlo, 2001, Terán, 2008, Herrero, 2011). Y en segundo lugar este relato de la continuidad no sólo tiene por objetivo destruir el relato de sus opositores sino también imponer el programa de gobierno y los valores del gobierno peronista: por este motivo, la Constitución de 1949 es una continuidad, una reforma más de la Constitución de 1853, y el General Perón es el conductor de la nación continuando la tarea de Rivadavia, el General Urquiza, el General Mitre, Sarmiento y todos los presidentes que siguieron hasta el gobierno peronista.²⁴

Si lo leo de manera distinta advierto que los manuales escolares imponen un relato peronista, parecido al de los nombres de las estaciones de trenes mientras que en un espacio donde se puede advertir la discusión (sede legislativa) se visualizan diferencias notorias con ese relato por parte de integrantes del peronismo. El relato difundido en los manuales escolares no impera en todos los espacios, sino que existen diferentes relatos según los espacios que estudio.

24 Los opositores a Perón lo identificaban con el fascismo y el nazismo en 1945, momento que el denominado Eje había perdido la guerra en manos de los Aliados. En las elecciones de 1946, Perón no dejó pasar las acciones del cónsul de Estados Unidos de América, Braden, que adoptó una explícita adhesión a la Unión Democrática. Si los opositores lo identifican con un fenómeno extraño a la nación, Perón invierte este calificativo enunciando el eslogan "Braden o Perón".

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fuentes editas

BELTRAN, J. *Instrucción Cívica Argentina*, Buenos Aires, 1927. Sexta edición. Texto didáctico para Colegios Nacionales, Escuelas Normales e Institutos especiales, aprobado por resolución del 11 de febrero de 1926 en el Ministerio de Instrucción Pública de la Nación.

BRAÑA DE IACOBUCCI, B. IACOBUCCI, G. *Historia Americana y Argentina*, Buenos Aires, Ediciones la Obra, 1953 (Quinto grado. De acuerdo a los programas adoptados en 1950 por el Ministerio de Educación de la Nación y de la Dirección de Escuelas de la Provincia de Buenos Aires).

GARCÍA, E. *Curso de Instrucción Cívica* (primer edición: 1897), Buenos Aires, Angel Estrada y Cia Editores, 1927. Trigésima edición. Ampliado y adaptado a la legislación vigente por el Dr. José María Saenz Valiente.

LEVENE, R. *Cómo se ama a la Patria*, Buenos Aires, 1912 (Aprobado por la dirección General de Escuelas de la Provincia de Buenos Aires como libro de Lectura e Instrucción Moral y Cívica para los grados 4to, 5to y 6to).

Las constituciones de San Juan, San Juan, Universidad Católica de Cuyo, 1981.

Los presidentes argentinos. De Bernardino Rivadavia a Juan D. Perón (General de Brigada), Buenos Aires, Ediciones Argentinas Brunetti, (Biografías por José D. Calderaro, Ilustraciones de Scarzello, 1949).

Mundo Peronista, Buenos Aires, Órgano de difusión de la Escuela Superior Peronista. (1951–1955).

Libros

ALTAMIRANO, C. *Bajo el signo de las masas (1943–1973)*, Buenos Aires, Ariel, 2001.

------. *Peronismo y cultura de izquierda*, Buenos Aires, Temas Grupo Editorial, 2001.

BACQUÉ, S. *Influencia de Alberdi en la Organización Política del Estado Argentino*, Tesis doctoral presentada en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, 1916.

BOTANA, N. *El orden conservador. La política Argentina entre*

1880 y 1916, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1977.

CATTARUZZA, A. *El revisionismo. Itinerario de cuatro décadas, en: Políticas de la historia argentina (1860–1960)*, Buenos Aires, Alianza Editorial, 2003.

CUCUZZA, H. (director), *Estudios de historia de la educación durante el primer peronismo, (1945–1955)*, Buenos Aires, Libros del Riel, 1997.

DEVOTO, F. PAGANO, N. *Historia de la historiografía Argentina*, Buenos Aires, 2009.

DONGHI, H., *El revisionismo histórico argentino*, Buenos Aires, siglo XXI, 1970.

------. *El revisionismo histórico argentino como visión decadentista de la historia nacional*, siglo XXI, 2005.

FLORIA, C. GARCÍA, C. *Historia de los Argentinos*, Buenos Aires, Kapelusz, 1971, Tomo II pp.148–222.

GARCÍA, J. *Obras completas*, Buenos Aires, Edición Antonio Zamora, 1965.

HERRERO, A. *Los usos de Sarmiento en los manuales escolares del primer peronismo (1946–1955)*. Informe de trabajo. Universidad Nacional de Lanús. 2012.

------. *El loco Sarmiento. Una aproximación a la historia de la educación común y el normalismo en Argentina*, Buenos Aires, Grupo Editor Universitario, 2011.

------. *Un pensador para la república argentina. La recepción de Juan Bautista Alberdi en la política Argentina de fines del siglo XIX*. Editorial Académica Española, 2011.

KORN, A. *Obras completas de Alejandro Korn*, Universidad Nacional de La Plata, 1940.

NEIBURG, F. *Los intelectuales y la invención del peronismo*, Buenos Aires, Alianza, 1997.

MAYER, J. *Alberdi y su tiempo*, Buenos Aires, Eudeba, 1965, pp. 885–887.

PALTI, E. *El pensamiento de Alberdi*, Tesis de Licenciatura, Facultad de Filosofía y letras, Universidad de Buenos Aires, 1989.

PINEDO, F. *En tiempos de la República*, Buenos Aires, Editorial Mundo Forense, 1946, Tomo I, p. 10.

PEÑA, D. *Defensa de Alberdi*, en: *Revista Atlántida*, Buenos Aires, Coni Hermanos, 1911.

PEÑA, M. *Alberdi, Sarmiento y el 90*, Buenos Aires, Fichas, 1973.

PLOTKIN, M. *“Mañana San Perón”. Propaganda, rituales políticos y educación en el régimen peronista (1946–1955)*, Buenos Aires, Ariel, 1993.

PUIGGRÓS, A. *Discurso pedagógicos e imaginario social en el primer peronismo (1945–1955)*, Tomo VI. *Historia de la Educación Argentina*, Buenos Aires, Galerna, 1995.

PUIGGRÓS, R. *Historia crítica de los partidos políticos argentinos. Pueblo y oligarquía*, (1era edición: 1956) Buenos Aires, Galerna, 2006, pp. 124–126.

QUATTROCCHI, D. *Los males de la memoria. Historia y política en la Argentina*, Buenos Aires, Emecé, 1995.

SARLO, B. *La batalla de las ideas (1943–1973)*, Buenos Aires, Ariel, 2001.

SOMOZA, M. *Educación y política en Argentina (1946–1955)*, Buenos Aires, Mino y Dávila, Buenos Aires, 2006.

TERÁN, O. *Historia de las ideas en la Argentina. Diez lecciones hinciales, 1810–1980*, Buenos Aires, siglo veintiuno editores, 2008, pp. 257–280.

VIDELA, H. *Historias de San Juan*, Academia del Plata–Universidad Católica de Cuyo, Buenos Aires, 1962–1981.

Recibido: Octubre 2012
Aceptado: Diciembre 2012

**EL CONCEPTO DE SOLIDARIDAD EN LA FILOSOFÍA
POSITIVISTA DEL PERUANO MARIANO H. CORNEJO
(1866–1942). EN: LA SOLIDARIDAD:
SÍNTESIS DEL FENÓMENO SOCIAL (1909)**

Lía Rebaza López

Universidad Nacional Mayor de San Marcos
liazoom@hotmail.com

RESUMEN

La presente investigación pretende examinar la relación existente entre el concepto de solidaridad y las máximas positivistas adoptadas por el peruano Mariano H. Cornejo. La importancia de dicho concepto radica en la defensa que hace nuestro autor sobre un tipo de ordenamiento social a través de métodos pacíficos. Por lo cual esboza una justificación al proyecto de corte político que intentó plasmar en el Perú bajo el concepto de solidaridad.

Palabras clave:

Positivismo, progreso, evolución, sociedad, solidaridad.

ABSTRACT

The present study analyses the relationship between the concept of solidarity and the positivist ideology adopted by the Peruvian Mariano H. Cornejo. The importance of the concept of solidarity surges on the author's defense indicating a type of social legislation by using peaceful methods. It therefore outlines a justification to the political court project that he attempted to capture in Peru under the concept of solidarity.

KEYWORDS:

Positivism, progress, evolution, society, solidarity.

EL POSITIVISMO DE MARIANO H. CORNEJO

Nuestros historiadores e intelectuales nos han mostrado que luego de la guerra con Chile surge en nuestro país un plan de reforma nacional, esto a su vez llevó a un despertar de la conciencia sobre el destino real del Perú. Mc Evoy (1997) manifiesta que para

finales del siglo XIX el proyecto que se intenta concretizar es el del republicanismo peruano y que dicho proyecto es de carácter político e ideológico, es decir, la transformación del Perú no sólo consistía en un cambio en las formas políticas y de gobierno, sino también culturales.

La reforma nacional solo sería posible bajo la comprensión objetiva de lo que constituíamos como nación y cuáles eran las características que ésta debía tener para alcanzar el nivel de modernidad requerida. Así para fines del siglo XIX surge un debate sobre el proyecto moderno al que el Perú tenía que encaminarse y fue abordado especialmente desde el positivismo.

Dentro de este contexto aparece la figura de Mariano H. Cornejo, nacido en la ciudad de Arequipa el año 1866, quien se presenta como un activo en la política nacional, a los 24 años de edad ingresó a la Cámara como diputado suplente, fue abogado, sociólogo, jurista, parlamentario y diplomático. Durante su vida política en el Perú intentó corregir los males que afectaban al país teniendo como ideal una sociedad democrática, consideró que ello sólo sería posible con una verdadera reforma política, uno de los cambios que propugnó fue que el Presidente de la República y la Cámara se renovaran simultáneamente. La oportunidad de concretizar sus principales propuestas políticas se dieron con el gobierno de Augusto B. Leguía en 1919. Inmediatamente después de que este depusiera al presidente José Pardo y Barreda, lo nombró Ministro de Gobierno, Cornejo convocó a un plebiscito buscando cambiar la Constitución de 1860¹, ese mismo año inició la redacción de la nueva Constitución que regiría a la llamada Patria Nueva. Además, Salazar Bondy lo señala como uno de los representantes más importantes del positivismo peruano, diciendo de él que es “el verdadero fundador de la sociología en el Perú y la figura más descollante del movimiento positivista en las ciencias sociales”². Castro añade que es “probablemente el más destacado positivista en el Perú”³

1 Al respecto, véase el artículo de PERALTA, Víctor (2001). Un científico en la política peruana. Mariano H. Cornejo, la república aristocrática y la patria nueva, 1895–1920, en Revista Complutense de Historia de América, pp. 163–189. Donde señala a Cornejo como “el efímero filósofo del leguismo”, haciendo notar la relevancia de su participación con el sustento teórico que sirvió para el asentamiento del leguismo, asimismo en la nueva Constitución de 1920.

2 SALAZAR, Augusto. Historiade las ideas en el Perú contemporáneo. 1965, p 113

3 CASTRO, Augusto. La filosofía entre nosotros. Cinco siglos de filosofía en el Perú. Lima: Fondo editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2009, p162

De esta manera, Cornejo hace suyas las máximas positivistas no sólo como una herramienta intelectual para la comprensión de nuestras circunstancias, sino especialmente, para realizar un cambio profundo en la manera de entender y actuar con miras hacia la modernidad de nuestro país. La necesidad de encaminar el destino del Perú, de comprender qué éramos realmente y quienes debían ser considerados partícipes del proyecto moderno, hacen que se nutra de aquello que le sirviera para desarrollar el proyecto peruano.

Es importante mencionar que el positivismo adoptado es nuestro territorio es un positivismo especial en la medida que estuvo acompañado de otras formas de pensamiento que, aunque pudieran ser contrarias, nuestros intelectuales lograron unificarlas, Salazar Bondy señala que nuestro positivismo enlaza “todas las formas de naturalismo, comprendido el materialismo, y doctrinas de transición hacia el espiritualismo del tipo de Fouillée, Guyau o Hoffding”⁴. Quiroz propone un listado más amplio de las influencias encontradas en los positivistas peruanos:

pero el positivismo no estaba solo; a la par y en pequeños campos de batalla coexistían también el idealismo kantiano, vestigios del romanticismo alemán, un interés importante en el estudio de filosofías no occidentales, el naturalismo francés, el krausismo en versión española y las principales líneas de discusión colonial, como es el caso del mecanicismo, el organicismo, el providencialismo, el probabilismo, construidas durante siglos en el virreinato del Perú⁵

Pese a las diferentes formas filosóficas reunidas en los autores de fines del siglo XIX, se reconoce como mayores fuentes del positivismo peruano, las teorías de Comte y de Spencer y, en el caso de Cornejo, a estas podemos añadir las de Durkheim. Salazar señala a Comte y a Spencer como las influencias más importantes en el pensamiento de Cornejo, indicando que de Comte, va a asumir el método empírico, la clasificación histórica de las ciencias, la idea de estática y la dinámica social y la ley de los tres estados. Mientras que de Spencer toma la relatividad del conocimiento, la sistemática de las ciencias por el grado de abstracción de sus

4 SALAZAR, Augusto. Ob. Cit. p. 6.

5 QUIROZ, Rubén. La Razón Racial. Clemente Palma y el racismo a fines del siglo XIX. Lima: Fondo editorial de la Universidad Científica del Sur. 2010, p.20.

objetos, la reducción de los fenómenos reales a movimiento, el principio de la permanencia de la fuerza, pero especialmente, el esquema evolucionista. Por ello, sostiene que de ambos autores tomará una postura naturalista.

En este punto es importante señalar que en la medida que fuimos avanzando en la investigación notamos la presencia de diversas corrientes filosóficas en el pensamiento de Cornejo, no pretendemos exponer todas y cada una de las corrientes que Cornejo adoptó para elaborar su marco teórico, ya que esto ameritaría un trabajo aparte, nuestro autor era un erudito en filosofías y teorías de la época, sin embargo sí señalaremos que existe en el ideario de Cornejo una amalgama en la que encontramos posturas naturalistas, mecanicistas, organicistas y voluntaristas. Todas ellas, aunque a veces contrarias, se encuentran formando su especial positivismo, las que logra encajar haciendo uso de su concepto de solidaridad, materia de esta investigación. Si Cornejo acopia distintas formas de pensamiento, podemos señalar que nuestro autor acepta las máximas positivistas como la confianza en la ciencia, la idea de progreso relacionándolo con la teoría de la evolución y éstas a su vez con la de la solidaridad, podemos indicar que estas encuentran sustento en Comte, Spencer y Durkheim.

Los ideales de modernización y especialmente de reconstrucción de nuestra nación encontraron apoyo en la visión positivista que presentó desde muy joven Cornejo, ya en 1886 había presentado su tesis de Bachiller *El Progreso Indefinido*, que, pese a las diferentes afirmaciones sobre si es o no realmente un texto positivista. Salazar (1965) señala que el positivismo de Cornejo empieza con su Discurso académico de 1899, puesto que para él la tesis en mención no es positivista, encuentra en ella la influencia del idealismo hegeliano, el providencialismo de Bossuet y el progresismo de Condorcet, sin embargo Mejía Valera sostiene, por el contrario, que esta tesis manifiesta una “inconfundible tónica positivista”⁶ Tanto Salazar Bondy como Mejía Valera señalan que existe una tónica positivista, por la creencia en el progreso, esto marcará el resto de su vida. Lo podemos notar también en su *Sociología General* de 1908 pasando por *El equilibrio de los continentes* (1932) hasta la *Gravitación de la Paz* (1966).

La ciencia se muestra como una herramienta útil, esta es la ventaja del positivismo, no quedaba relegada a búsqueda de

6 MEJÍA V., José. Fuentes de la Historia de la Filosofía en el Perú. Lima: imprenta de la Universidad de San Marcos. 1963, p.136.

mundos ideales, sino que a través de la ciencia proponía caminos para alcanzar el anhelado progreso, que además podía ser probado también científicamente. Asimismo la ciencia permite prever y resolver problemáticas sociales, los que serán tratados como fenómenos físicos y/o naturales. Encuentra en esta forma filosófica un sustento teórico apoyado en lo científico para sus planteamientos de solución nacional y, especialmente, el carácter utilitario en tanto sus acciones descansarían en verdades probadas objetivamente.

Córdova al mencionar las particularidades del positivismo y su confianza en la ciencia nos dice que:

Es capaz de prever el desarrollo de futuros acontecimientos sobre la base de los acontecimientos presentes. Existe una planificación racional. En ese sentido la precisión racional descubre las relaciones constantes entre los fenómenos, permitiendo establecer a partir de los hechos observados posibles previsiones, puesto que existe plena conciencia de la ley de invariabilidad de leyes naturales⁷

La pura especulación no contribuye a solucionar la problemática social, por ello cuando habla de filósofos antiguos como Platón y Aristóteles o de modernos como Kant y Hegel quienes encontraban desde diferentes perspectivas, una tendencia hacia el mejoramiento en las sociedades, los primeros a través de una mirada teleológica de la naturaleza y, con ella de la sociedad, los segundos, postulan el progreso, les reconoce méritos por comprender y tener un acercamiento al fenómeno social, pero no acepta la manera en la que sustentan sus conjeturas porque tanto los antiguos como los modernos no pueden probar objetivamente el progreso, sino que para él, ellos especulan arbitrariamente simplemente sosteniendo la entelequia de la naturaleza o postulan al progreso como un a priori del fenómeno social.

Respecto al progreso social, Cornejo lo acepta, pero no como algo absoluto o un a priori sino que hablará de él en términos científicos, por ello lo asocia al concepto de evolución y, por tanto al de adaptación, en tanto la adaptación sería para él un hecho objetivo probado científicamente.

7 CÓRDOVA, V., Helí. Los positivismos en la facultad de Letras de la universidad San Marcos de 1869 a 1880. Lima: Tesis de Licenciado en la UNMSM. 2010, p. 55.

La adaptación se revela como algo natural en el desarrollo de la sociedad, que al igual que los organismos pasa por este proceso para poder preservarse, sin embargo, el progreso va más allá, no sólo consiste en preservar la vida como en el caso de los organismos, sino que el hecho social muestra individuos que también tienen deseos y necesidades manifestando su lado volitivo, estas necesitan equilibrarse entre sí. El progreso para nuestro autor consistiría en una mayor cohesión social usando métodos solidarios, esto a través de la voluntad y la conciencia de los hombres por conservar la sociedad. Por ello el progreso en términos estrictos sólo es posible en el grupo social. La evolución social es explicada entonces, como un proceso de adaptación que busca el equilibrio de las sociedades y en esto consistiría el progreso.

Si el progreso sólo es posible en el colectivo social entonces el estudio de lo social es más significativo que el de las individualidades que la componen. La manera de ser del hombre en el mundo es social, en primera instancia porque nunca ha estado fuera del grupo, la horda es un ejemplo de ello, se piensa y se actúa grupalmente y, por tanto, el hombre se desarrolla en sociedad.

La relación esgrimida por Cornejo entre el progreso y la evolución es posible porque entiende a la sociedad como un organismo, sin embargo aclara también que es un organismo especial puesto que no es una animal ni una planta. La sociedad es percibida como un superorganismo porque está compuesta por organismos superiores y su superioridad radica en la forma que tienen estos de organizar su convivencia, mediante la conciencia que tienen de su ser social. Esta conciencia que organiza la forma de convivencia social representa el "hecho social" y es aquello que caracteriza a las sociedades humanas, esta organización social es denominada coordinación de los diferentes grupos sociales para lograr la integración social. La voluntad entra a tallar en estos grupos. En lo social participa entonces el ámbito físico, biológico y psicológico.

La sociedad requiere del esfuerzo individual. Precisamente los deseos y los sentimientos que origina la vida social, lo solicitan y estimulan. Sin duda esos deseos se presentan como consecuencia necesaria de antecedentes definidos; pero su acción es indispensable, porque ellos son la forma que toma la fuerza para desenvolverse en los fenómenos sociales. Lejos de suprimirlas, la teoría evolucionista exalta la libertad y la conciencia, porque hace de su acción el medio y de su equilibrio el fin, del desenvolvimiento social. Las Sociedades marchan

persiguiendo el ideal, verdadera fuerza auto-motriz de la civilización. Asignarle una causa natural no es destruirlo, sino explicar su necesidad⁸

Hasta este punto de la exposición se hace claro sus posturas positivistas, sin embargo, pasaremos a mostrar cómo son cuajadas con la teoría de la solidaridad que además se deja percibir en los puntos esgrimidos con anterioridad.

LA SOLIDARIDAD EN CORNEJO

Si el carácter ontológico del hombre es su condición social, la pregunta implícita sería qué es aquello que articula a una sociedad. ¿Es el egoísmo o algo diferente de él? La pregunta es válida en la medida que la doctrina sobre la adaptación está ligada a la teoría darwinista sobre la selección natural. Para Cornejo la selección natural solo es aplicable hasta cierto punto en la sociedad. Aceptar la lucha por la subsistencia como carácter primigenio de la sociedad traería según nuestro autor, una visión egoísta y negativa de lo humano, que a su vez podrían traer alternativas drásticas o violentas a los problemas sociales o posturas filosóficas que aceptan políticas absolutistas.

Sin embargo, si no acepta el egoísmo como base de la esencialidad humana, tampoco acepta una postura contraria, aquí menciona tanto a Hobbes como a Rousseau. Postular la solidaridad le permite conciliar estos extremos.

Si la sociedad es el núcleo de nuestra forma de existir, debe haber algo que la defienda y desarrolle a grados mayores de evolución y que impida, a su vez, que se desvirtúe su importancia, al menos en el mundo moderno que cada vez parece manifestarse más individualista. De este modo, Cornejo hace recaer la subsistencia de la sociedad sobre la solidaridad: "Si el hecho fundamental de la vida es la nutrición, es decir, el egoísmo de la célula, el hecho fundamental de la Sociedad tiene que ser el egoísmo de grupo, el vínculo de solidaridad que lo mantiene"⁹

La solidaridad sería para el peruano un principio de integración social, arguye entonces que la solidaridad como principio de lo social, debe al igual que ella, tener una triple naturaleza; física, orgánica y psíquica. "No es, pues, extraño que sólo después de

8 CORNEJO, Mariano Sociología General. (Tomo I). Madrid: Imprenta de los hijos de M.G. Hernández. 1908, p. 229.

9 CORNEJO, Mariano Ob. Cit. p. 130

muchas divagaciones haya logrado evidenciarse, que el fenómeno social se produce cuando la energía física, vital y psíquica se combinan en ese vínculo de naturaleza especial, flexible y eficaz que une a los agregados"¹⁰

La solidaridad se manifiesta como algo natural que surge con el instinto de supervivencia, pero grupal, es decir del organismo social, empero asimismo permite no sólo la integración de un grupo sino la de los distintos grupos sociales. De esta manera, lo relaciona al progreso, este abarcaría al proceso de adaptación (asimilación y diferencia), además el progreso se relacionaba a las maneras de convivir permitiendo la coordinación entre las individualidades, es decir un proceso de integración, que es posible gracias a la solidaridad y que permitiría una integración mayor de las diferentes sociedades.

Hablamos líneas arriba de la voluntad, esta procura la cohesión social por el sentimiento y deseo de preservar la sociedad gracias a la solidaridad también. Si la solidaridad permite la cohesión de las sociedades entonces es necesaria para que con ella la adaptación se encamine hacia el progreso. "La solidaridad es un sentimiento y un concepto; una inclinación afectiva hacia el grupo, y, a la vez, una idea de su personalidad, de su utilidad y de su superioridad"¹¹

La solidaridad entonces es un hecho natural, visto como un proceso orgánico (físico), mecánico y psicológico. La necesidad de la solidaridad es indispensable en la medida que con ella, la adaptación va persiguiendo el progreso.

La segunda parte del trabajo presentado en Berna es titulada por nuestro autor de la siguiente manera: "Estudiar las manifestaciones de la solidaridad en un pueblo determinado, según esto, es determinar el grado de su evolución"¹² con ello deja claramente establecido que la solidaridad es un principio que permite reconocer el nivel de progreso y evolución de una sociedad.

Una sociedad que ha progresado debe haber desarrollado lazos solidarios entre sus componentes, como hemos expuesto, estos lazos solidarios se perciben a través del equilibrio social, y este a través de la manifestación política, económica y diplomática de una sociedad. En este punto discrepa también con Marx

10 CORNEJO, Ibíd.

11 CORNEJO, Mariano La Solidaridad: síntesis del fenómeno social. Madrid: Hijos de J A García. 1909, p. 8

12 CORNEJO, Mariano Ibíd. p. 18.

respecto al determinismo económico, Castro hace notar que en el peruano, a diferencia de Marx quien supone que esta determina las clases sociales entrando en conflicto, declara que la economía es fuente de cooperación. "En el estudio de la realidad económica, Cornejo no aprecia que la sociedad esté dividida, sino observa más bien, un proceso de cooperación y de construcción social a partir de lo económico"¹³

Cornejo había encontrado como modelo de una sociedad solidaria a la sociedad democrática, en la que se logra equilibrar los diferentes aspectos del fenómeno social, en ella se aprecia a la totalidad del grupo social, donde encontramos la participación del Estado sin menoscabar a la de los ciudadanos.

Por ello, afirma que no todas las sociedades son aptas para el desarrollo de los hombres, o porque se han estancado en el camino hacia el progreso o han involucionado de alguna manera, entonces si analizamos hacia donde se dirigen los hechos sociales podemos prever algún hecho que bloquee este proceso de progreso y encaminarlo hacia la consecución del fin propuesto. Las sociedades que tiene un proceso evolutivo lento deben hacerlo de manera más rápida, por eso mismo, señaló la importancia de los hombres en el desarrollo social: "La vida orgánica progresa mediante la selección: la lucha simple de egoísmos. En oposición a ellos la inteligencia humana ha concebido la fraternidad como un ideal de abnegación"¹⁴

La solidaridad en términos generales permite la cohesión social, se hace patente por la unión existente entre los hombres, sin embargo hay que reconocer distintas formas de llegar hacia esa cohesión social. Cornejo reconoce que han existido diversas maneras de intentar unificar pueblos, pero que con el transcurrir del tiempo y de la evolución han dado lugar a formas pacíficas de realizar una alianza.

¿De qué manera se manifiesta la solidaridad en la sociedad que persigue el progreso?

El desenvolvimiento de la solidaridad se desarrolla en las sociedades como mecanismos que posibiliten una buena convivencia social y se da a través de la moral, la política y la economía, puesto que estos buscan y postulan medios para convivir (pacíficamente). Surge en el desenvolvimiento social y por tanto, del

13 CASTRO, Augusto., Ob. Cit. p.179

14 CORNEJO, Mariano Ibíd. p. 22

sentimiento solidario ciertos órganos que coadyuven a extender la solidaridad, es decir, mejorar las condiciones de la convivencia social, para Cornejo, el Estado es uno de ellos.

El Estado es una manifestación de la solidaridad y permite que esta permanezca y se extienda, haciéndolo desde la política y el derecho. La política a través del derecho es la forma solidaria de relacionarse entre los grupos sociales en la medida que se respeta a los individuos fijándose en el bien del colectivo social. Si bien en la época moderna se acentúa cada vez más la individualidad, el Estado no tiene porque minimizar sus labores, por el contrario, si mejora las condiciones de vida su papel es importante.

Para Cornejo el mejor gobierno político es el democrático. La democracia también es manifestación del espíritu de solidaridad. Por ello, los cambios que planteó en el Perú apuntaban a gobiernos de corte democrático, lo que hizo que Peralta lo considerara como el “científico demócrata”, puesto que bajo su teoría psico-social confeccionó la noción de “democracia efectiva” que quiso plasmar en nuestra realidad.

LA SOLIDARIDAD EN EL PERÚ

Según el análisis realizado por Cornejo sobre el Perú, en este el sentimiento solidario no había logrado unificar a todo el país, así encontraba desequilibrio social a través de las diferencias sociales, por ejemplo la problemática indígena. La desigualdad social manifestaba la poca cohesión existente en nuestro territorio, que él para ese entonces asumió como una problemática que debíamos superar y encaminarnos hacia el progreso, sostiene que las condiciones físicas, étnicas y sociales no habían sido superadas debido a un mal planteamiento político, muestra de ello era la democracia aparental existente en nuestro país. Así postula un plan de reforma para transformar la constitución y las instituciones en monitores del orden social requerido, aquí el papel importante del Estado.

Postular la solidaridad no como un fin al que debemos llegar, sino como aquello que subyace en las condiciones del ser social, le permiten a Cornejo tener una postura optimista respecto al mejoramiento de nuestro país, que debe encaminarse conscientemente hacia el progreso, la inacción es absurda, en tanto que conocer las leyes que desenvuelven lo social permite justamente el poder solucionar, prever y encaminar a un grupo social hacia la meta que es el progreso social, pero también indicar a través de qué medios se podía lograr el objetivo, en este caso particular, el camino era político.

Por otra parte, si la solidaridad encamina a la sociedad a su integración, la historia desemboca en grados superiores del ser social, percibido en el paso de las tribus a la constitución de la nación y de ella a entidades supranacionales. Como ejemplo de ello, Cornejo señala que nuestra historia se encamina hacia la solidaridad continental americana, postulando la teoría del americanismo. La historia del Perú y de los países americanos impulsa a sus protagonistas a trabajar en conjunto para alcanzar dicha meta. Nuestro autor encuentra antecedentes de este americanismo en la Doctrina de Monroe¹⁵ y en los encuentros panamericanos.

Por lo expuesto, indicamos que la evolución social supone, para Cornejo, un grado alto de solidaridad, en tanto que la manifestación solidaria de un pueblo se percibe el grado de evolución alcanzada. Una sociedad bien encaminada, es decir, evolucionada, perseguiría la solidaridad internacional.

La evolución social por tanto consigue el progreso social cuando la solidaridad que subyace en el ser social, se hace patente en el tipo de relaciones que establece para una buena convivencia a través de métodos pacíficos. La historia de la humanidad en última instancia persigue la paz.

CONCLUSIÓN

Mariano H. Cornejo se encuentra inscrito dentro del grupo de reformadores peruanos que para fines del siglo XIX habían hecho suyas concepciones positivistas, mediante las cuales buscan analizar, comprender y mejorar nuestra realidad social, el positivismo de nuestro autor se enlaza a teorías de corte naturalista, evolucionista y mecanicista, y, aunque en menor grado, las de cariz psicológico.

15 La doctrina de Monroe fue expuesta en el discurso presentado el 2 de diciembre de 1823 por el presidente de los Estados Unidos de Norteamérica James Monroe, considerada como una plasmación de la política internacional norteamericana, es sintetizada con la frase “América para los Americanos”. En ella Monroe hace presente a Europa que los países americanos independientes y, que por tanto, deben ser respetados como tal, por ello no permitirá ninguna intervención colonizadora y/o política por parte de Europa sobre estos países. Sin embargo, mientras autores como Cornejo ven en este mensaje la expresión de la cooperación panamericana, para fines del siglo XIX, con la expansión y poderío cobrado por Estados Unidos se le toma por el contrario, como una manifestación de las verdaderas pretensiones del país americano, buscando que Europa no interrumpa su expansión territorial, política y económica dentro de todo el continente americano.

La teoría de la solidaridad, postulada como un proceso de la evolución a través de la adaptación, se presenta como un lazo objetivo y connatural de las sociedades. Esto le permite a nuestro autor plantear que las sociedades poseen una tendencia hacia grados más elevados de cohesión y en eso consistiría el progreso social.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CORNEJO, M (1886). *El Progreso Indefinido*. Lima: Tesis para obtener el grado de Bachiller en la UNMSM. Folio 138–182v.
----- (1908). *Sociología General*. (Tomo I). Madrid: Imprenta de los hijos de M.G. Hernández.
----- (1909). *La Solidaridad: síntesis del fenómeno social*. Madrid: Hijos de J A García.
----- (1932). *El Equilibrio de los Continentes*. Barcelona: Gustavo Gili editores.
----- (1966). *La Gravitación de la Paz*. Lima.
CORNEJO, R. (1974) *Mariano H. Cornejo. Discursos escogidos*. Lima: Editorial Jurídica S.A.

Bibliografía Secundaria

- CASTRO, A. (2009). *La filosofía entre nosotros. Cinco siglos de filosofía en el Perú*. Lima: Fondo editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
CÓRDOVA, H. (2010). *Los positivismos en la facultad de Letras de la universidad San Marcos de 1869 a 1880*. Lima: Tesis de Licenciado en la UNMSM.
MEJÍA, J. (1957). *Comentarios a la sociología de Mariano H. Cornejo*. Lima: editorial San Marcos.
----- (1963). *Fuentes de la Historia de la Filosofía en el Perú*. Lima: imprenta de la Universidad de San Marcos.
MC EVOY, C. (1997). *La utopía republicana*. Lima: Fondo editorial PUCP.
PERALTA, V. (2001). “Un científico en la política peruana. Mariano H. Cornejo, la república aristocrática y la patria nueva, 1895–1920”, en *Revista Complutense de Historia de América*, pp. 163–189.
QUINTANILLA, P. (2009). *La filosofía peruana a comienzos del siglo XX*. Lima: Instituto Riva–Agüero.
QUIROZ, R. (2010). *La Razón Racial. Clemente Palma y el racismo a fines del siglo XIX*. Lima: Fondo editorial de la Universidad Científica del Sur.
RIVARA DE TUESTA, Mcomp. (2004). *La intelectualidad peruana del siglo XX ante la condición humana*. Lima.
SALAZAR, A. (1965). *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*. Lima: Francisco Moncloa editores.

Referencias Electrónicas

CASANUEVA DE DIEGO, R (s/f). “La doctrina Monroe: su significado y aplicación durante el siglo XIX”, en Diálogo Iberoamericano. Recuperado el 31 de octubre de 2012, de:

http://www.uia.mx/departamentos/dpt_estudinterna/dialogo/anticuario/doctrina%20monroe.html

GIROLA, L (2008). Actualidad de Durkheim para la sociología latinoamericana. Recuperado el 07 de setiembre de 2012, de:

http://www.difusioncultural.uam.mx/casadel tiempo/08_iv_jun_2008/casa_del_tiempo_eIV_num08_67_74.pdf

HOLMES, B (2001). “Herbert Spencer”, en Perspectivas: revista trimestral de educación comparada. Vol. XXIV, pp. 543–565. Recuperado el 07 de setiembre de 2012, de:

http://www.ibe.unesco.org/fileadmin/user_upload/archive/publications/ThinkersPdf/spencers.pdf

Recibido: Agosto 2012
Aceptado: Diciembre 2012

LA MODERNIDAD CONSTRUIDA Y LA TEMPORALIDAD EN COSME BUENO Y JUAN BENITO DÍAZ DE GAMARRA

Verónica Sánchez Montenegro

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

khhadiz@yahoo.es

RESUMEN

El presente trabajo trata acerca de la peculiar construcción de la modernidad que se dio en La América española, así notaremos que esa peculiaridad responde también a la construcción de la ciencia y en ese sentido responde a la presencia de los novatores y el eclecticismo en el siglo XVIII. Ambos movimientos tuvieron la peculiaridad de intentar una simbiosis entre la tradición, los conocimientos clásicos y la ciencia ilustrada o moderna. Esto además nos puede llevar al debate sobre la modernidad y temporalidad en el ámbito categorial y filosófico. En particular pretendemos un primer análisis comparativo entre Cosme Bueno y Juan Benito Días de Gamarra.

Palabras clave

Modernidad, temporalidad, novatores, eclecticismo, ciencia.

ABSTRACT

This paper discusses the peculiar construction of modernity that occurred in Spanish America, and we note that this peculiarity is also in the construction of science and this responds to the presence of novatores and eclecticism in the eighteenth century. Both movements had the peculiarity of trying to fuse the tradition, classic knowledge and science illustrated or modern. This would carry to debate about modernity and temporality in categorial and philosophical level. In particular we intend a first comparative analysis between CosmeBueno and Juan Benito DíazGamarra.

KEYWORDS

Modernity, Temporality, novatores, eclecticism, science.

El presente trabajo pretende reflexionar acerca de la modernidad vinculada con la noción del tiempo concebido como una categoría social lo que da lugar entonces a la reflexión sobre la temporalidad. En ese sentido se abordará el tema de los orígenes de la ciencia moderna en el siglo XVIII en el Nuevo Mundo, particularmente en la Nueva España y el Virreinato del Perú por ser las principales colonias de España, así como pensadores representativos de ambos territorios en el siglo mencionado: Juan Benito Díaz De Gamarra y Cosme Bueno respectivamente.

No es de extrañar que en la actualidad la modernidad sea vista como la meta que debe alcanzar cualquier sociedad, pues ésta es sinónimo de progreso al ir de la mano con la ciencia. Esto da lugar a que inevitablemente se caiga en jerarquizaciones en las que los pueblos originarios sean menospreciados al ser vistos como algo que se debe superar:

A pesar del debate intelectual sobre la “crisis de la modernidad” y sobre el agotamiento del meta-relato del progreso, la modernidad continúa siendo un *ethos* que organiza el mundo de manera disyuntiva: los prefijos pre y post que acompañan a la modernidad así lo atestiguan. Desde esta perspectiva, “si existe lo primitivo o lo antiguo, es para ser superado y asumido por la modernidad triunfante.”¹

Sin embargo no resulta ociosa la pregunta ¿qué es la modernidad? ¿Qué es la ciencia? Como sugiere Valencia. Si pensamos a la modernidad como una construcción, no debemos partir de cero sino pensar en nuestro pasado² Así entonces cabría preguntarnos sobre cómo se construyó la modernidad en nuestra realidad latinoamericana. Eso nos lleva a revisar el siglo XVIII en el Nuevo Mundo para saber si efectivamente nos subimos a ese tren moderno que va tan veloz y que deja a muchos sin subir sin importarle, además, aunque no es el objetivo del presente trabajo, cabría preguntarnos por qué querer alcanzar la modernidad cuando ya se habla de la posmodernidad. Es decir, la propia modernidad es asumida por muchos como un proyecto fracasado.³

En esa línea resulta importante resaltar en primer lugar el papel que desempeñaron los novatores, luego revisaremos el eclecticismo y sus consecuencias para después analizarlos ca-

sos particulares de Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos así como Cosme Bueno y Alegre⁴. Notaremos que estos significativos pensadores como lo señala la historiografía, a pesar de ser contemporáneos con los modernos no necesariamente lo son, pues veremos que afrontan problemas concernientes a lo sacro que la modernidad ya no afrontaría y tienen una particular actitud frente a la naturaleza en donde aún hay lugar al misterio y al límite a la razón, abanderada del proyecto moderno. Así se comparte entonces la idea de que la palabra contemporáneo es sumamente ambigua pues abre la posibilidad de una discusión histórica, cultural y filosófica en donde cabe la posibilidad de que en ocasiones la sociedad solo se mira a sí misma y no es capaz de notar las singularidades de otras. Quizá al momento de abordar la modernidad no se tiene en cuenta esas singularidades por considerarlas desvirtuadas y alejadas totalmente del canon ideal, es entonces que no se tendría en cuenta a nuestra modernidad⁵

UN FUNDAMENTAL ANTECEDENTE: LOS NOVATORES Y SU INCURSIÓN EN LA CIENCIA MODERNA ENTRE LOS SIGLOS XVII Y XVIII.

De acuerdo a lo que pretendemos estudiar, resulta necesario que en la presentación de los avatares históricos del discurso científico de la metrópoli hispana no se pueda dejar de mencionar a los novatores, nombre con el que se conoció a un grupo de intelectuales españoles interesados en discutir y examinar la importancia conceptual, política y cultural de los principales aportes científicos realizados en la Europa entre los siglos XVII y XVIII. Su influencia llegó a constituir un tipo de movimiento científico que, a partir de 1680 aproximadamente, introdujo críticamente diferentes teorías modernas —sin necesariamente estar de acuerdo con ellas en su totalidad— en el campo de la física, las matemáticas y la medicina.

Sin embargo, tal inserción de conocimientos no fue fácil; más bien suponía toda una crisis paradigmática con respecto a los saberes de la tradición escolástica aún vigente en las cátedras universitarias. Resultaba pues intrincado poder distanciarse del aristotelismo y de las Sagradas Escrituras para defender las tesis de Copérnico o Descartes.

1 VALENCIA, Guadalupe. *La Contemporaneidad Interrogada*. Gandarilla, José y Ramos, Ramón; Valencia, Guadalupe (coords.). *Contemporaneidad (es)*. 2012. Pág.43.

2 VALENCIA, Ob.Cit.

3 VALENCIA, *Ibíd.*

4 En adelante las referencias a los novatores y al eclecticismo serán extraídas de la siguiente tesis: SÁNCHEZ MONTENEGRO, Verónica. (2012). *Filosofía, Ciencia, Medicina Y Ontología de La Naturaleza en el Perú del Siglo XVIII. Cosme Bueno Y Su Disertación Sobre Las Mujeres Preñadas*. (Tesis inédita de magister). UNMSM, Lima, Perú.

5 VALENCIA, *Ibíd.*

Un caso ejemplar es el de Tomás Vicente Tosca (1651–1723), ya que resulta ser una figura emblemática de la vida científica valenciana. Y es que, a pesar de haber escrito textos básicamente de divulgación, su labor fue la de un extraordinario compilador. Por ello, a través de él, se pudo difundir las nuevas teorías científicas en el idioma castellano:

[...] era Tosca un copernicano secreto —habiéndose señalado que varios pasajes de su obra parecen mostrar que tenía simpatía por el sistema copernicano admitido como mera hipótesis— [Pero] la verdad es que en los momentos decisivos Tosca no parece dudar y expone como única verdadera la doctrina de la Iglesia. Así, [...] tras demostrar que la tierra es esférica, que todos los cuerpos graves descienden con su peso natural hacia el centro de la misma, y que la superficie de las aguas que no tienen movimiento es perfectamente esférica, defiende que “la tierra está sensiblemente en el centro del firmamento” y declara que la hipótesis de Copérnico es “absolutamente falsa”, [...] afirmando que el sistema copernicano puede considerarse como simple hipótesis y en ese caso «no hay duda que es una de las mejores que se han discurrido», pero que ello no significa ni mucho menos que este sistema exista en realidad⁶

Como notamos, es posible que el contexto histórico haya impedido que este novator desarrollara plenamente sus ideas. Pero quizás lo importante es considerar cuáles fueron las persecuciones intelectuales que dirigieron su entramado teórico, que propició su singular postura al defender tesis modernas pero buscando armonizarlas con tesis tradicionales patrocinadas por la Iglesia Católica.

Sin duda, este movimiento y su actitud peculiar aparecen como consecuencia de los nuevos vientos intelectuales y académicos de toda Europa; sin embargo, en España, quizá debido a su peculiar condición cultural y religiosa, se admitían con dificultad. Y es que es sabido que la religión cristiana tridentina ejerció un papel primordial en la constitución sociopolítica del imperio hispano de los Habsburgo. Se veía entonces a las corrientes filosóficas modernas como una posible amenaza a la pax hispana, como los movimientos de independencia harían notar poco tiempo después, especialmente en las provincias de ultramar.

6 CAPEL, Horacio. *Geografía y Matemáticas en la España del siglo XVIII*. Barcelona: Ed. Oikos-tau.1982. Pág. 37.

Pero creo que lo que ha sido investigado de manera menos intensa es la acogida y comprensión de las tesis teórico-científicas de la época moderna en el orbe hispano. Nuestra sospecha es que el paradigma mecanicista imperante en la física matemática a que dio origen pudo ser asumido en forma pragmática, puesto que permitía realizar predicciones confiables y facilitar los manejos en su aplicación a la navegación. Ello podría explicar, en parte, la injerencia del gobierno español en la gestación y financiamiento de expediciones científicas como las encargadas a los noveles científicos Jorge Juan y Antonio Ulloa en 1735. Sin embargo, las tesis mecanicistas pudieron aun ser resistidas y discutidas en esferas como la medicina e incluso en la propia esfera teórica matemática. En ese sentido, las teorías organicistas o herméticas podían todavía ejercer influencia en los aspectos mencionados, a pesar que en el resto de Europa se habían dado las condiciones para que triunfe el mecanicismo sobre estos dos paradigmas⁷.

En los años en que adquirió mayor influencia el paradigma mecanicista, su aceptación supuso que ya no era posible explicar el mundo a partir de fuerzas ocultas, ideas propias del organicismo o hermetismo. Cualquier otra ontología que asumiera concepciones mágicas, al seguir creyendo en fuerzas místicas, sería considerada oscurantista. Ya no se podía creer que la naturaleza tenía vida, que los entes matemáticos eran sagrados, o que había una relación directa entre el hombre y el cosmos. Sin embargo, tales ideas mantenían vigencia entre los intelectuales hispanos. Su difícil interrelación fue un trabajo que de alguna manera encaró el denominado “eclecticismo”, que trataremos más adelante.

En las universidades, la astrología podía formar parte a veces de las enseñanzas que se impartían en las facultades de medicina. Doctrinas de raíz neoplatónicas habían afirmado desde el siglo XII en el occidente europeo la relación entre todos los elementos del mundo físico y orgánico, la existencia de lazos de simpatía entre sus distintas partes y en particular entre los cielos y los elementos terrestres, entre ellos el cuerpo humano. Esto suponía que el médico sólo podía curar realmente si poseía también conoci-

7 Al respecto, véase mi trabajo SÁNCHEZ MONTENEGRO, Verónica. *Juan Ramón Conink. Un cosmógrafo del siglo XVII en el Perú. Acerca de la recepción y debate sobre la filosofía de las matemáticas en la época colonial*. (Tesis inédita de licenciatura). 2005, UNMSM, Lima, Perú. Aquí se desarrollan las implicancias relacionadas con la ontología implícita en la percepción matemática del jesuita belga. Además, la tesis ofrece la traducción al castellano del texto de Conink, *Cubus et Sphaera Geometrica Duplicata* (1696).

mientos astrológicos que le permitieran conocer las situaciones astronómicas que podían influir positiva o negativamente en la salud. Ello es lo que explica este interés médico por la astrología y permite entender que, por ejemplo, en la facultad de medicina de la Universidad de México existiera desde 1636 una cátedra de “Astrología y Matemáticas” establecida según el modelo de la de Salamanca, la cual seguía existiendo todavía en 1787, año en que estaba ocupada por Juan Francisco Rada. Ello explica también la atención concedida a los temas astrológicos y matemáticos por muchos médicos, incluso aún en la primera mitad del siglo XVIII⁸.

La razón de esa relación consiste en la suposición de una correspondencia entre microcosmos y el macrocosmos, entre el cuerpo y el universo; por ello era necesario que el médico conociera lo que sucedía en el mundo de arriba (universo) para saber lo que pasaba en el mundo de abajo (cuerpo).

Sin embargo, a la mitad del setecientos ya se iban considerando dudosas estas convicciones, tal como podemos notar en algunos novatores. Así, según menciona

[...] Casalete, imbuido por los aires renovadores, decidió enfrentarse al galenismo desde su cátedra, tanto en el terreno doctrinal como en el práctico, donde defendió un nuevo método curativo de las fiebres contrario a la “sangría” que practicaban los galenistas. Frente a la teoría galénica de la “fluxión humoral”, Casalete atribuía la causa de las fiebres a una alteración patológica de la parte sólida de los órganos que conducía al viciamiento de los jugos orgánicos. La hipótesis de un nuevo “foco” en el origen de las enfermedades abría la puerta a las indagaciones anatomopatológicas. Los galenistas lanzaron una contraofensiva llevando a cabo una gran campaña en contra de sus enseñanzas. La polémica suscitó una respuesta de los “novatores” que se materializó en dos textos fundamentales de la renovación científica en el área aragonesa: *Duae controversiae*, del propio Casalete, y *Stateramedicinae selectae*, del médico navarro Francisco de Elcarte, su más insigne discípulo. Ambas obras se publicaron en Zaragoza en 1687, el *annus mirabilis* para el movimiento de los “novatores”.⁹

8 CAPEL, Ob. Cit.

9 LÓPEZ, Leoncio. (2003). *Breve historia de la ciencia española*. Madrid, Alianza Editorial. pp. 128–129

UN PRIMER ACERCAMIENTO A NUESTRA CIENCIA: EL ECLECTICISMO.

Los eclécticos se acercan a la modernidad sin dejar o por lo menos no debilitar sus dogmas cristianos. Buscan construir su propio paradigma científico entre los siglos XVII y XVIII, que de acuerdo a la periodización histórica corresponde al inicio de la época moderna, entonces nos preguntamos si es posible construir una modernidad propia a pesar de que existen críticas a ello al llamarlas modernidades defectuosas.¹⁰

Igualmente muchos pensadores de aquella época al ser clasificados como “eclécticos”, evidencian lo que podría parecer una anarquía de concepciones y choques de ideas disímiles.

Por diferentes aportes historiográficos sabemos que los intelectuales hispanos del siglo XVII y XVIII conocían los nuevos temas y conceptos teórico-prácticos de los diferentes ámbitos de la ciencia según el eje teórico-práctico mecanicista. Lo que indudablemente podría convocar poderosamente nuestra atención es que, a pesar de dicho conocimiento, los estudiosos se negaban a abandonar de manera tajante los principios teóricos heredados de los saberes tradicionales que se basaban en la tradición griega y cristiana. Este movimiento científico-cultural —en el cual destacan algunos pensadores que conocían las nuevas teorías en mención y que estaban preocupados por reconfigurarlas a su medio cultural específico— es llamado “eclecticismo”, el cual solía incluir a los denominados novatores, como el ya citado Tosca.

Otra muestra de este eclecticismo es la obra escrita de Isaac Cardoso, nacido en Lisboa (1603/1604–1683). Fue un médico y filósofo cuya crianza fue prácticamente hispana, pues estudió en Salamanca y más adelante fue profesor de filosofía, para luego serlo de medicina en Valladolid. Su técnica expositiva consiste en presentar las diversas opiniones que se han dado en relación con el tema que va a tratar, para después elegir de todas la que le parece más cercana a la verdad. Así, según Quiroz

[Cardoso] Aun cuando enemigo del filósofo [Aristóteles] en cuestiones fundamentales, se apoya en sus argumentos para probar algunas de sus aserciones (por ejemplo, la de la inmutabilidad de los elementos, o la de que la tierra se mantiene

10 VALENCIA, Ob. Cit.

inmóvil en el centro del mundo por su misma gravedad). Es antiaristotélico, pero en ningún momento es su posición una fobia hacia el aristotelismo¹¹

En los pensadores de este movimiento ecléctico hay una continua recurrencia a los clásicos, por ello su influencia del Renacimiento y su incesante llamada a las Sagradas Escrituras. Esto conformó un notable conflicto conceptual pues, por un lado, están las ideas de libertad de pensamiento y una supuesta actitud a la apertura de ideas pero, por otro, está la costumbre de acudir a la autoridad o de entregarse a la fe para obtener una especie de revelación y de ese modo obtener la verdad.

[...] Pero es que nos ha dicho que la antigüedad puede ser razón para afirmar la verdad de una doctrina, o que puede constituir fundamento para apoyar las ideas. [...] Para nosotros, los que seguimos la verdadera doctrina, nos dice [Cardoso], basta una autoridad de la divina Escritura para dejar todas las razones. [...] Al probar alguna proposición por medio de la razón, muchas veces la verdad revelada le sirve de punto de partida para sus razonamientos,¹²

El eclecticismo denota el conflicto filosófico inherente a su necesidad de ejercer un diálogo difícil e interesante con las tesis ontológicas de la modernidad mecanicista. Reducir el eclecticismo a un movimiento sólo confesional supone desconocer los alcances de este diálogo y el estimulante intento de tender puentes entre dicha ciencia mecanicista y la necesidad de mantener la vigencia del discurso religioso.

Un intelectual trascendente del movimiento ecléctico fue Francisco Palanco, nacido en Campo Real en 1657 y muerto en Jaca en 1720. Estudió Filosofía y Teología en la Universidad de Salamanca para luego, en esa ciudad, ordenarse de sacerdote. Fue un ferviente defensor de las tesis tradicionales; por ello se enfrentó a las tesis de Descartes y Gassendi en su obra principal *Diálogo físico-teológico*. Según este pensador se podía explicar el mundo sin asumir tesis mecanicistas modernas, sino más bien sirviéndose únicamente de los procedimientos metodológicos de

la escolástica. Como efectivamente sugiere Quiroz: “ya el título de la obra de Palanco nos indica el cariz de sus ataques a la filosofía moderna: el *Diálogo Físico-teológico* está fundamentalmente dirigido a mostrar que las doctrinas modernas de física encierran principios peligrosos para los dogmas y las verdades teológicas del catolicismo”.¹³

En base a lo mencionado sobre Cardoso y Palanco podemos desarrollar algunas características del movimiento. En primer lugar, el eclecticismo sostiene una dura crítica a la perspectiva ontológica y antropológica cartesiana. Descartes se atreve a postular como sustento del saber y el ser el cogito ergo sum, lo que supone, entre otras cosas, confiar totalmente en el carácter subjetivo de la razón, tesis que se convirtió en el paradigma de la modernidad. La modernidad se inaugura con la noción de sujeto autosuficiente y racional, capaz de poder llegar a una verdad liberada de las amarras de la fe. Esta consecuencia es algo que el eclecticismo no considera válido, pues la mayor parte de sus integrantes no podía concebir la soberbia inherente a este apelar humano a la razón; más bien partían de asumir que sólo Dios es verdad. En ese sentido los eclécticos fueron sumamente cuidadosos, pues enunciados que fueran en contra de la Iglesia católica eran castigados duramente, como se puede probar según recientes estudios historiográficos.

Los eclécticos prefieren acudir a la fe, pues ella les proporciona una seguridad ultramundana.

La seguridad obtenida mediante una convicción de fe era, pues, el punto de apoyo de los eclécticos. Esta asunción implicaba un conflicto con la duda cartesiana, humana al fin y al cabo. Nada garantizaba la verdad que propugnaba el cartesianismo a través del ejercicio racional de un solo sujeto contra la venerable tradición conformada por hombres sabios cuya sapiencia había sido puesta a prueba desde muy antiguo. Según Quiroz (1949), a este respecto Palanco sostenía que:

La duda cartesiana [...] vuelve al hombre no sólo insensato y necio, sino también, lo que es peor, infiel y ateo. Al referirse a la impugnación que hacen los cartesianos de la definición tradicional del hombre, se escandaliza ante el «pasmoso atrevimiento» e ignorancia de estos innovadores [o novatores], que no va sólo contra Aristóteles, sino contra toda la serie de los filósofos y de los Santos Padres de la Iglesia; una gran temeridad y arrogancia le

11 QUIROZ, Olga. *La introducción de la filosofía moderna en España, el eclecticismo español de los siglos XVII y XVIII*. México, D. F.: Ed. El colegio de México. 1949, Pág.123

12 QUIROZ, Olga. Ob. Cit. Pág.122-123

13 QUIROZ, Ibíd. pp.128-129

parece el que se diga que hay que «repudiar y relegar a las tinieblas» tal definición, como ha afirmado el cartesiano Le-Grand. El reducir toda función del alma a pensamiento, declara, es otra doctrina extraña que va contra lo que afirman el Apóstol, los Santos Padres y toda la Iglesia cristiana, y aun los mismos gentiles, que reconocían en el hombre dos apetitos distintos, uno espiritual e intelectual y otro sensible. Asimismo, no puede ser excusado del vicio de gran temeridad un filósofo como el también cartesiano Craanen, quien rechaza la tradicional afirmación de que el alma está toda en todo el cuerpo y toda en cada parte de él, sin reparar que es doctrina de San Agustín y muchos otros Padres de la Iglesia, y principalmente de Santo Tomás; etc., etc.¹⁴

Como indica la cita, difícilmente alguien podía refutar y desestabilizar abiertamente toda una tradición de conocimiento. Y al parecer el eclecticismo no aceptaba dicha posibilidad. Justamente esto podría explicar una segunda característica de éste: la preocupación por conservar el dogma cristiano, labor que no era el interés central de los pensadores modernos precisamente porque intentaban separar el dogma cristiano de las explicaciones sobre el funcionamiento del mundo.

Otra característica del eclecticismo consiste en calificar toda adiverz de novedades o una despierta curiosidad como pecaminosa o hereje. Por ello son duramente criticados los novatores, a pesar que muchos de ellos son considerados como eclécticos a la vez. Aquel que se sintiese aludido con tal adjetivo, lo tomaba como una ofensa y buscaba defenderse de él, lo que suscitó también un interesante debate en torno a las sustentaciones de sus discursos.

Un *novador* era alguien que posiblemente, aunque no de manera necesaria, estaba a favor de las ideas modernas, lo que en este contexto constituía un epíteto deshonoroso y sacrilego. Por ello uno de estos intelectuales, Diego Mateo Zapata, se defendió de Palanco, que le adjudicó el epíteto de novator. Mateo Zapata “[...] nació en Murcia en 1644 y murió en el año 1745. Fue un médico y filósofo español. Su gran prestigio profesional en la Corte le permitió tener influencia sobre Carlos II en favor de la Regia Sociedad de Medicina y demás Ciencias de Sevilla, de la que fue socio fundador en 1700 y dos años más tarde presidente”.¹⁵

Toda la tradición ecléctica no hace sino manifestar la complejidad de una época de recepción y/o asimilación de ideas novedosas, lo cual básicamente implicaba romper con ciertos compromisos ontológicos asumidos de la antigüedad grecolatina. Es así que también podemos distinguir la injerencia de la filosofía como herramienta de reflexión, en este caso, para la ciencia; pues a pesar de conocer las teorías modernas que se publicitaban como las dominantes y eficaces, estas no determinaron las condiciones para que todos los intelectuales pensarán de manera uniforme. Por el contrario, se despierta la crítica filosófica a través del diálogo y el debate al comenzar a examinar las ideas que proliferaban en el mundo moderno.

Seguramente estos pensadores tenían una religiosidad muy arraigada. Sin embargo, esta no les impedía escuchar al resto de intelectuales que sustentaban ideas diferentes e incluso atacaban dicha religiosidad. Precisamente allí es donde se puede apreciar el meticuloso trabajo filosófico, siendo la labor de los novatores sumamente interesante, pues al no sentirse totalmente satisfechos o convencidos de tales tesis modernas, trataron de insertarlas en concordancia con sus propias convicciones acerca del mundo tradicional antiguo. Más allá de religiosidades y dogmas, suponemos que la ciencia venía siendo erigida sobre un misticismo que aún permitía considerar al mundo como un misterio que solo podía ser develado con el conocimiento. Confiar en la razón, tal y como hacían los modernos, era poder tener la esperanza de conocer al mundo y al propio hombre. Todo esto no podía estar alejado de la creencia de que existía algo oculto pero sumamente poderoso que permitía el orden de todo el cosmos.

La presencia tanto de los novatores como del eclecticismo nos hace notar que la intención que va tomando fuerza es la de cristianizar la filosofía moderna. En todo caso lo que se buscaba era convertir a la Iglesia en la guardiana y protectora de los conocimientos a nivel científico, teológico y filosófico. Nada podía tener valor si no estaba autorizado y aceptado por la iglesia. Por ejemplo, algunos intelectuales como Palanco continúan aferrados a su postura tomista y por ende defienden el aristotelismo.

Podemos concluir entonces que la filosofía ecléctica estaba inmersa en las contradicciones, sopesando los entrampamientos y críticas que provenían de su intento de conciliar las nuevas concepciones científicas con su defensa de sus doctrinas sagradas, y es que los diversos pensadores de este movimiento, como ha sucedido en otras comunidades de la época (e incluso ahora), encontraban difícil ver claramente la línea divisora entre lo antiguo

14 QUIROZ. *Ibíd.* Pág.143

15 Recuperado de http://www.biografiasyvidas.com/biografia/z/zapata_diego.htm

y lo moderno. En este punto, Quiroz (1949) considera lo siguiente acerca de los novatores:

Ayudados por la confusión de las doctrinas, el poco rigor de la exégesis y la elasticidad del probabilismo jesuítico, tratan [...] de acomodar al suyo los otros sistemas filosóficos. El carácter que adopta el eclecticismo que estudiamos es el de síntesis de lo antiguo con lo moderno. [...] la situación de los eclécticos está precisamente en la frontera entre el mundo dominado por el espíritu escolástico y por el principio de autoridad, y el mundo moderno. [...] Desde luego, lo moderno es para ellos la física moderna: el atomismo lo adoptan como la hipótesis científica más apropiada para dar una debida explicación de los fenómenos del mundo corpóreo. El término “lo antiguo” acaso tenga para los eclécticos posteriores una mayor amplitud que para Cardoso, [...]. En los posteriores hay también un renacimiento del atomismo antiguo, pero también intentos de conciliación con el aristotelismo antiguo, así como con ciertas variantes del aristotelismo escolástico. Así pues, “lo antiguo” resulta un término elástico que designa la tradición en general, que puede designar inclusive el pasado inmediato, y aun el pasado contemporáneo [...].¹⁶

En los casos particulares de Nueva España y el Virreinato del Perú, creemos que en el primero está mucho más trabajado el eclecticismo, en el sentido que podemos hallar pensadores que pertenecieron a este movimiento y que han sido bien estudiados, tal es el caso de Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos de quien hablaremos más adelante.

En cambio en el Virreinato del Perú, al momento de estudiar su pensamiento o desarrollo intelectual, se ha seguido con el clásico esquema de la historia en la que no hay lugar para el eclecticismo. Así, los pensadores son calificados como antiguos o modernos muchas veces de forma superficial, atendiendo sólo a la época en que existieron y se desarrollaron intelectualmente, dejando de lado un análisis en las que podríamos también encontrarnos con novatores o eclécticos. Sin embargo consideramos que la labor de esta comunidad intelectual de eclécticos o novatores será asumida en términos específicos por los Cosmógrafos del Virreinato peruano. Hablaremos más adelante en específico de Cosme Bueno y Alegre.

16 QUIROZ, Olga. Ob. Cit. Pág. 184

FRANCISCO ANTONIO COSME BUENO Y BENITO DÍAZ DE GAMARRA Y DÁVALOS

El cosmógrafo Cosme Bueno nació el 9 de abril de 1711 en Aragón y llegó al Perú en 1730. Publicó en diversos capítulos la valiosa *Descripción del Perú*, que empezó a preparar en 1741 por encargo del virrey Marqués de Villagarcía, y en la cual volcó noticias históricas y datos geográficos muy acuciosos. Tuvo la cátedra de Prima de Matemáticas en la Universidad de San Marcos. En su desarrollo como médico cabe resaltar que consideraba la existencia de una relación entre la salud y las influencias cósmicas. Además estuvo influenciado académicamente por Hermanus-Boerhaave, personaje que estableció su Academia en Leyden y que en el ámbito de la medicina fundó el eclecticismo. Esta escuela tuvo mucho predominio en América durante más de medio siglo y sus ideas marcaron mucho a Cosme Bueno, seguidor además de Haen y del clásico Hipócrates. En su juventud, además de Hipócrates, leyó a Areteo y Celso, mostrando así su interés en la cultura clásica. Más tarde se deleitó con Newton y Baglivi¹⁷.

Cosme Bueno —a pesar de conocer tesis modernas— impulsa con sus descripciones detalladas una tradición epidemiológica de indudable raigambre hipocrática que ha sido cuidadosamente seguida por los médicos peruanos, y que se caracterizó por una rica descripción del proceso mórbido y del ambiente geográfico, social y cultural donde la enfermedad se desarrollaba, recogiendo y teniendo en cuenta no sólo datos exactos sino incluso referencias a costumbres y mitos.

Influyó sobre toda una generación de médicos peruanos, a quienes enseñó la anatomía moderna siguiendo la Anatomía completa del renovador español Martín Martínez. Sus alumnos, los médicos de la generación de la Independencia, habían sido imbuidos de las nuevas corrientes newtonianas por el mismo Bueno. Nuestro pensador llegó a ser el ídolo de los “próceres” hispanoamericanos por la creencia que tenían en la posibilidad de descubrir leyes de la política que tendrían el mismo valor que las leyes físicas newtonianas. Es decir, consideraban que a partir de la observación y establecimiento de leyes se podía dominar el contingente y sorpresivo mundo de la política.

A partir del estudio de la Medicina se despertó en Cosme Bueno una insaciable curiosidad científica. Se interesó por las Matemáticas, la Astronomía, la Física, la Química, la Historia, la

17 SANCHEZ, Verónica 2012. Ob. Cit.

Climatología, la Vulcanología, la Zoología, la Botánica, la Demografía, el Derecho, la Geografía Física y Humana, la Ecología y otras ciencias conexas. Fue conocido como “el primer prosélito de Newton en el Perú” o “Newton peruano” debido su abandono de los métodos científicos tradicionales de la Escolástica y la asimilación de los nuevos principios empíricos del análisis experimental, aunque había presencia en su pensamiento de la tradición clásica.

Por su cargo de Cosmógrafo Mayor del Perú le competía la edición anual de un calendario de observaciones astronómicas titulado *El conocimiento de los tiempos*, labor que realizó desde 1757 hasta 1795.

Murió en Lima el 12 de marzo de 1798. El acta de defunción indica que fue sepultado el 13 de marzo en el Convento de la Buenamuerte. Más adelante su cuerpo fue conducido a la Iglesia de San Francisco¹⁸

Bueno es considerado un ilustrado por algunos pensadores como los hermanos Morales Cama et al. (2010), quienes en su obra lo señalan como un ilustrado debido a la reconstrucción bibliográfica que hicieron, por la cual notan que conoció a pensadores modernos, además sabemos también los citó.

Como hemos demostrado Bueno conoció y difundió teorías modernas. Sin embargo también tuvo influencia académica de pensadores clásicos y en el ámbito médico fueron esos saberes los que predominaron, en especial Hipócrates.

En 1796 publicó la disertación *Sobre los antojos de las mujeres preñadas* (Bueno, 1794)¹⁹. Este texto nos permite desentrañar la noción de cuerpo y alma que tuvo este ilustre médico y sus posibles filiaciones intelectuales y teóricas, pues al plantear el impacto de los antojos de la madre sobre el feto se pronuncia sobre la posibilidad de una sola alma compartida o de dos diferentes correspon-

18 MORALES, Manuel [y] MORALES Marco. *La Ilustración en Lima: Vida y obra del doctor Cosme Bueno y Alegre (1711-1798)*. Lima, CEPREDIM-UNMSM. 2010. Pág. 39

19 Detalle de la publicación: BUENO, Cosme. *Disertación sobre los antojos de las mujeres preñadas*. 1794. En *El Conocimiento de los Tiempos*. Ephemeride. Prognostico y lunario, en que van puestos los signos, y aspectos de los planetas con ella, y entre sí, calculando con las ephemerides de Eustachio Manfredi y del Marques Antonio Ghisleri, suputadas en Bolonia, según las tablas de Cassini, Hyreystrechio. Al meridiano de esta muy noble y leal ciudad de Lima, capital y emporio de esta América austral. Con calendario de las fiestas, y santos en que van anotadas las de asistencia pública, y las de guarda de tribunales... Lima, Imprenta real calle de Concha. [Código, B. Nacional XR /985.0059 / c 7].

dientes a la madre y al feto. Además nos da referencias sobre su particular concepción de experiencia²⁰

Este pensador asume que el cuerpo es una máquina, pero al igual que la naturaleza, es un misterio difícil de conocer totalmente. En principio es bastante enigmático saber si los antojos de una madre realmente afectan al feto.

¿Es bastante motivo el no poder explicar una cosa, para negarla? De este modo negarían la dirección de la Yman a los Polos todos aquellos que no pueden explicar este myfterio de la naturaleza. ¿Tendrán por fabula el hacerse la boca agua al ver presente algún manjar sabroso, por que no alcanzamos el modo con que se hace esto? [...] Sin duda piensan que no hay en la naturaleza mas virtud que la que pueden ellos explicar, o que su Autor regló el universo por sus alcances. En esto ciertamente se engañan. [...] Supieran que hay muchas cosas, muchos efectos, cuyas causas son unos myfterios muy escondidos; o por valerme de la expresión de Séneca, son unos arcanos que encerró la naturaleza en unos sagrarios muy ocultos²¹

Menciona que tanto Hipócrates como Galeno consideran la importancia de comer con gusto, y si es así, pues habrá que complacer los extraños antojos de las mujeres embarazadas a fin de evitar un aborto. A pesar de estas coincidencias con los clásicos, Bueno (1794) sí utiliza y está de parte de la experiencia u observación directa pues le permite aseverar que los abortos o enfermedades del feto sí pueden deberse a la no satisfacción de un antojo:

Estos sucesos repetidos en todos los figlos, y en todas las regiones, han movido a los Medicospracticos a poner entre las causas de varias enfermedades del Feto, y del Aborto a los Antojos. Y aunque no en todas partes, ni en todos los temperamentos suceden con igual frecuencia, depende esto de las varias circunstancias que intervienen al tiempo de apeteecer con vehemencia a alguna cosa.²²

Consideramos que Bueno puede ser entendido por algunos intelectuales como un moderno ilustrado precisamente porque no tiene ningún reparo en utilizar y mencionar las bondades de la

20 SANCHEZ, Ibíd.

21 BUENO, Cosme. Ob. Cit. Folio 4

22 BUENO, Cosme. Ob. Cit. Folio 5

experiencia. Sin embargo, habría que poner atención a la noción de experiencia que maneja. Creemos que esta se acercaría a la tradición jesuita justamente porque Bueno tuvo influencia de esta orden. Por tanto, utilizar la experiencia no necesariamente lo convierte en un moderno ilustrado, sino en un pensador que intenta continuar la labor jesuita de construir una ciencia más consistente al utilizar la experiencia.

La tradición jesuita, como ya sabemos, también estuvo influenciada por el Estagirita. Es así que, respondiendo una vez más a la influencia que tuvo Bueno de parte de la Orden para explicar el impulso por los alimentos, recurre a la noción de alma aristotélica, pues al haber tres tipos de alma: vegetativa, sensitiva y racional, resulta que la sensitiva es vital para vivir. Si bien la racional es la que nos diferencia de los demás seres, la sensitiva también es de suma importancia pues nos permite vivir. Por ella sentimos hambre y deseos de alimentarnos, lo que es fundamental para la función vital; la presencia de esa alma sensitiva se mostraría en el hombre, al darse los antojos, desde el vientre materno. En otras palabras, el hombre efectivamente tiene alma, pero no es ajeno al cuerpo y a las consecuencias de tenerlo.

Todo este pensamiento descansa además en la noción hipocrática de cuerpo y salud, pues Bueno (1794) comparte la idea de que se debe mantener un equilibrio de humores y ánimos para que se dé la armonía y como consecuencia la salud de la madre y el feto:

[...] todas las pafiones de animo, sean de la irascible, sean de la concupiscible, fiendo vehementes, son capaces de deftruir, por el movimiento que excitan en los espiritus, y en los humores, aquella harmonia, y orden, entre solidos y liquidos, en que confiste la salud, y la vida. ¿Quién no sabe que el Empeador Nerva murió de una ira? [...] ¿qué no sucedera en el de una Preñada, que por su menor vigor refiste menos, y en el del Feto cuya delicada contextura, y tierna fabrica es incapaz de refistir a los desordenados o tumultuosos movimientos de espiritus, y de humores de la Madre agitada de alguna fuerte pafion? [...] aconsejan [...] a las Preñadas, que eviten, y corrijan con el mayor cuidado sus pafiones de animo, [...] [pues] puede perecer el Feto [...]. Siendo pues el Antojo no satisfecho, una vehemente pafion de animo ¿quién duda que debe alterar el natural movimiento de los espiritus, y humores de la Madre, y que comunicados al Feto les causarán un daño mas ó menos grave a proporción de su refistencia, y de la magnitud de la causa? [...] como refiere Gaspar de los Reyes, se han vifto

Fetos, que habiendo salido a luz no pudieron tomar el pecho de la Madre hafta refregarles la boca, con aquello que la Madre habia apetecido con vehemencia antes.²³

Por otro lado Benito Díaz de Gamarra y Dávalos nació en Zamora de Michoacán en 1745. Su viaje a Europa en 1767 lo puso en contacto con las nuevas corrientes filosóficas y científicas. Regreso a México en 1770 con el grado de Doctor por la Universidad de Pisa y como miembro de la Academia de Ciencias de Bolonia. Es nombrado catedrático de filosofía en el Colegio San Francisco de Sales de la villa de San Miguel el Grande. Esto permitió una renovación filosófica y científica en cuanto a los conocimientos que recibieron los jóvenes de aquella época. Falleció en 1783. Entre sus obras tenemos: *Elementos de la Filosofía Moderna, Academias filosóficas, Errores del entendimiento humano* (Trabulse, 1984, pp. 113 y 114).

Díaz de Gamarra se desarrolló en una etapa en que en la Nueva España se instalaba una corriente renovadora que llevaba a ingresar de contrabando libros prohibidos por la Inquisición, como los de Newton y Voltaire. Más adelante también comenzaron a ingresar obras de Locke, Duhamel, Diderot, Bayle, D'Alembert, Linneo, Nollet, Hyugens, Franklin, entre otros. Es en ese contexto en el que resalta la figura de Díaz de Gamarra, el cual poseía obras también prohibidas. Por esto es considerado uno de los novatores principales. Una sección de los *Elementa* está dedicada a la astronomía y acepta la teoría copernicana por lo menos como la mejor hipótesis, lo cual resulta muy importante para que esta teoría se difundiera en Nueva España y se dejara de lado a las de Tolomeo y Tycho Brahe.²⁴

Sin embargo, a pesar de la preocupación de este pensador por difundir los nuevos conocimientos, al discutir las tesis aristotélicas hace notar que efectivamente hay errores en ellas y que por tanto ya resultan inútiles pero muchos de sus errores o puntos criticables son a causa de una deformación de sus divulgadores:

Digo en primer lugar: los principios del cuerpo natural, según son expuestos por Aristóteles, de casi nada sirven para aproximarse a una filosofía natural. La verdad de esta afirmación será suficientemente clara, si consideramos que los principios del cuerpo natural, entiéndase la materia y forma, solamente

23 BUENO, Cosme. Ob. Cit. Folio 8

24 TRABULSE, Elías. (1984). *El círculo roto*. México. D. F.: FCE..

fueron asignados y unidos por Aristóteles metafísicamente y en abstracto. Éste afirma y determina acerca de ellos cosas que únicamente son algunas precisiones metafísicas, con las cuales los asuntos físicos nunca son expuestos satisfactoriamente, y de tal suerte nada aportan para la comprensión de los cuerpos particulares y para la explicación de los diversos fenómenos y, por consiguiente, de casi nada sirven para comprender la Física, ni pueden tener lugar en un sistema de la Física [...]

De ningún modo consideramos que este sistema haya sido inventado así por Aristóteles, sino afirmamos que es un *sistema peripatético vulgar*, el cual, probablemente de manera más adecuada podría ser llamado arábigo a causa de los intérpretes árabes del Estagirita. Sin duda, *Gassendi, Sturmio, Esteban Paz* y otros, muestran con amplitud que otra muy diferente es la idea de Aristóteles. (Díaz de Gamarra, 1998, pp. 81 y 87)²⁵.

Por otro lado, Díaz de Gamarra también aborda temas sacros, en donde una vez más se hace presente el misterio. A pesar de su interés por la renovación científica, no deja de lado tocar temas religiosos, y defiende arduamente el dogma de la transubstanciación:

Y así nosotros, instruidos por la fe ortodoxa, negamos que allí la sustancia del pan y del vino esté debajo después de la consagración; empero, instruidos por la filosofía, negaremos que los verdaderos accidentes sean aquellos que aparecen.

Luego es Dogma de la Fe Católica, que en el venerable Sacramento de Eucaristía existen *verdadera, real y sustancialmente* el cuerpo y la sangre de Cristo Señor. Así claramente se definió en el Concilio de Letrán, en el de Cosntanza, en el de Florencia y en el Tridentino, contra Berengario, Calvino y otros impíos innovadores [...] decían que Cristo Señor sólo está contenido en la Eucaristía o en *signo* o en *figura* o en *virtud*. Es también Dogma Católico, el que por la fuerza de la consagración se hace una conversión real de toda sustancia del pan en el cuerpo y de toda sustancia de vino en la sangre de Cristo Señor, a esta conversión, por completo maravillosa y única, la Iglesia

25 Utilizamos la fuente que fue traducida del latín al castellano, a continuación el detalle de la publicación: DÍAZ DE GAMARRA Y DÁVALOS, Juan Benito. (1998). *Elementos de la Filosofía Moderna*. Volumen segundo. En Rovira, Carmen y Ponce, Carolina (compiladoras), Alarcón, Tania y López, Juan (traductores), México D. F.: UNAM y UAE.

Católica la llamó *adecuadamente transubstanciación*. En efecto, esta *transubstanciación*, como óptimamente dijo el célebre teólogo *Honoarto Tournelly*, *no tiene ningún ejemplo en la naturaleza, porque es única y no puede ser comprendida por la razón humana, porque es maravillosa, esto es, está totalmente escondida en los misterios*.

[...] el muy sagrado cuerpo de Cristo Señor [...] está de *manera sacramental* en la Eucaristía, es decir, por tal razón, que [...] *aunque apenas podemos expresar con palabras, sin embargo debemos creer de manera muy constante que es posible para Dios*. [...] Estas cosas dichas basten para que los peripatéticos vean que los muy sagrados dogmas de nuestra religión son conservados en buen estado para nosotros²⁶

Como vemos, Díaz de Gamarra asume una defensa por este dogma cristiano, en este aspecto le resulta importante conservar su fe a pesar del interés que tiene por la modernidad, en la cual bajo la teoría mecanicista no se podría explicar la transubstanciación. Por esta razón este pensador es clasificado como un ecléctico. Sin embargo resulta necesario ahondar mucho más en ese eclecticismo suscitado en el Nuevo Mundo.

Así pues notamos las particularidades de la ciencia en nuestra realidad americana, una ciencia en la que está presente la religión y sobre todo el interés de conservar los dogmas. Esto es lo que ha dado lugar al eclecticismo, que consideramos es un primer acercamiento para entender nuestra peculiaridad científica, pues, como ya mencionamos, aun faltaría estudiar qué es este eclecticismo y ahondar en sus bases filosóficas así como en sus influencias y consecuencias.

Volviendo al tema de la temporalidad, novatores, eclécticos, Bueno, Díaz de Gamarra existieron en un siglo por el que deberían ser modernos, contemporáneos a pensadores modernos, sin embargo en ellos notamos una mixtura o fusión de teorías clásicas y modernas.

26 DÍAZ DE GAMARRA Y DÁVALOS. Ob. Cit. pp. 141-145

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BUENO, C. (1794). *Disertación sobre los antojos de las mujeres preñadas*. El conocimiento de los tiempos. Ephemeride. Prognostico y lunario, en que van puestos los signos, y aspectos de los planetas con ella, y entre sí, calculando con las ephemerides de Eustachio Manfredi y del Marques Antonio Ghisleri, suputadas en Bolonia, según las tablas de Cassini, Hyreystrechio. Al meridiano de esta muy noble y leal ciudad de Lima, capital y emporio de esta América austral. Con calendario de las fiestas, y santos en que van anotadas las de asistencia pública, y las de guarda de tribunales... Lima: Imprenta real calle de Concha.

CAPEL, H.(1982). *Geografía y Matemáticas en la España del siglo XVIII*. Barcelona: Ed. Oikos-tau.

DÍAZ DE GAMARRA Y DÁVALOS, J. (1998). *Elementos de la Filosofía Moderna*. Volumen segundo. En Rovira, Carmen y Ponce, Carolina (compiladoras), Alarcón, Tania y López, Juan (traductores), México D. F.: UNAM y UAE.

LÓPEZ, L.(2003). *Breve historia de la ciencia española*. Madrid, Alianza Editorial.

MORALES, M. [y] MORALES M. (2010). *La Ilustración en Lima: Vida y obra del doctor Cosme Bueno y Alegre (1711–1798)*. Lima, CEPREDIM–UNMSM.

QUIROZ, O.(1949). *La introducción de la filosofía moderna en España, el eclecticismo español de los siglos XVII y XVIII*. México, D. F.: Ed. El colegio de México.

SÁNCHEZ MONTENEGRO, V. (2005). *Juan Ramón Conink. Un cosmógrafo del siglo XVII en el Perú. Acerca de la recepción y debate sobre la filosofía de las matemáticas en la época colonial*. (Tesis inédita de licenciatura). UNMSM, Lima, Perú.

----- (2012). *Filosofía, Ciencia, Medicina Y Ontología de La Naturaleza en el Perú del Siglo XVIII. Cosme Bueno Y Su Disertación Sobre Las Mujeres Preñadas*. (Tesis inédita de magister). UNMSM, Lima, Perú.

TRABULSE, E.(1984). *El círculo roto*. México. D. F.: FCE.

VALENCIA, G.(2012) *La Contemporaneidad Interrogada*. En Gandarilla, José y Ramos, Ramón; Valencia, Guadalupe (coords.). *Contemporaneidad (es)*. (pp. 41–62) Madrid: Sequitur.

Fuentes Virtuales

recuperado de:

http://www.biografiasyvidas.com/biografia/z/zapata_diego.htm

Recibido: Setiembre 2012

Aceptado: Noviembre 2012

Memorias de Sophia / documentos

Solar N° 8

JOSÉ DE AGUILAR (1652-1708)
TRACTATUS IN LIBROS METHAPHISICAE
(PRIMERA APROXIMACIÓN)

INTRODUCCIÓN

La obra filosófica del padre jesuita José de Aguilar (1652-1708) se inscribe en el marco cultural de la fase de estabilización colonial, iniciada a fines del siglo XVI y comienzos del XVII. Sus trabajos son parte de una renovación crítica del paradigma escolástico medieval hasta entonces dominante en el mundo hispánico, iniciado por el gran pensador español Francisco Suárez (aunque separándose de él en ciertos aspectos) y sus seguidores de la Orden de Jesús. Dicha corriente filosófica es generalmente conocida en los medios filosóficos como “Segunda Escolástica” o “Escolástica Moderna”. Tal corriente filosófica, constituyó un inmenso esfuerzo intelectual del pensamiento católico por adaptar las categorías conceptuales y las sensibilidades éticas y estéticas elaboradas por la filosofía clásica y medieval a los desafíos planteados con el surgimiento del mundo moderno desde el descubrimiento del Nuevo Mundo y el cisma protestante.

La contribución más importante de Aguilar se encuentra en su *CURSUS PHILOSOPHICUS DICTATUS LIMAE*. Particularmente interesa su *Tomus Tertius*, titulado: *TRACTATUS IN LIBROS METHAPHISICAE*, en el cual intenta una renovación de la ontología aristotélica, introduciendo la noción del “Ser como posibilidad”. Lo que se intenta mostrar es como José de Aguilar sugiere desde los primeros capítulos de su *Metafísica* una redefinición de dicha disciplina, como una ciencia peculiar y no general, así como sus investigaciones sobre el “ente universalísimo”, apelando a un uso “intencional” de la noción de ente, definiéndolo desde su “posibilidad”.

VIDA

El padre jesuita José de Aguilar nació en Lima en 1652. Estuvo vinculado a la tendencia renacentista iniciada por el filósofo español Francisco Suárez¹ conocida como Segunda Escolástica.²

Fue catedrático de Artes y Teología en el Colegio San Pablo de Lima (creado por los jesuitas) y más tarde Rector de la Universidad de Charcas (Bolivia)

Gracias a la fundación del Colegio San Pablo “se abrieron las puertas para la diseminación de Suárez a lo largo del virreinato”.³ “Las grandes controversias acerca del problema de la libertad humana que habían surgido en Europa tuvieron su efecto en el Nuevo Mundo y el Colegio san Pablo se sirvió de las teorías de Suárez y de Molina para su defensa”⁴

Muere a temprana edad, en el año de 1708, motivo por el que algunas de sus obras fueron publicadas después de su muerte.

OBRAS

José de Aguilar —como ya se ha observado— se vio influenciado por la filosofía de Suárez, por tanto será preciso aclarar —muy brevemente— que el influjo de Suárez en el Perú se hizo patente con la llegada del jesuita Juan de Atienza, a fines del siglo XVI. Pero la Universidad de San Marcos recién abre la cátedra de Suárez en 1725, 24 años después de crear la cátedra de Duns Escoto.

José de Aguilar publicó el *CURSUS PHILOSOPHICUS DICTATUS LIMAE* – en Sevilla en 1701. Este curso contenía el núcleo de la consigna de la enseñanza de la filosofía en el siglo XVII: lógica, filosofía natural o física, y metafísica.

1 Francisco Suárez (1548-1617) es el representante más destacado de la escolástica del siglo XVI, se destaca su sistematización de la metafísica y su filosofía jurídica y política. La metafísica de Suárez, ofrece, una característica importante: es el primer ensayo logrado de constituir un concepto de doctrina metafísica independiente, en el sentido de no seguir el curso de los libros metafísicos de Aristóteles. Ver: FERRATER MORA. *Diccionario de filosofía*. Tomo 4. Pág. 3136

2 El pensamiento escolástico teocéntrico y logicista, que era la continuación del tomismo más ortodoxo comenzaría a operar en Ibero América un proceso paulatino de significativa renovación ya desde el siglo XVI y dejaría una profunda huella en la vida colonial de esta región” Ver: GUADARRAMA GONZALES, Pablo. *La filosofía en las Antillas bajo la dominación española*. Pág. 104

3 STOETZER, Carlos. *Las raíces escolásticas de la América española*. Pág. 94

4 STOETZER Ob. Cit. Pág. 95

Los cinco tomos de su *DIVITHOMAE* (Tratado de Teología) se publicaron en Córdova en 1731 “el autor quiere explicar el origen del sentimiento religioso y sostiene que en el hombre hay inclinación natural que le lleva hacia Dios, así como la piedra tiene tendencia a caer en el centro de la tierra”⁵

“Tiene tres publicaciones que contienen los sermones predicados en la ciudad de Lima (Lima, 1704, 1716 y 1722)”⁶

Según el Dr. Walter Redmond⁷ “su método es parecido al de la filosofía analítica actual” pues básicamente consiste en “aclaración de los términos usados en la discusión y de las posiciones en torno a ella, argumentación explícita para defender su propia opinión y exponer la de sus contrincantes y escudriñamiento de las dificultades de su propia tesis sugeridas por los oponentes”.⁸

Además, sostiene que los detalles de su método “evocan discusiones en la filosofía actual”⁹

CURSUS PHILOSOPHICUS DICATATUS LIMAE

PRIMERA APROXIMACIÓN

El título completo de su obra magna es: *CURSUS PHILOSOPHICUS DICTATUS LIMAE*.

El ejemplar consultado, se encuentra actualmente en la Unidad de Investigaciones de la Biblioteca Nacional del Perú.

Consta, como ya se mencionó, de tres partes; aquí particularmente nos interesa su *Tomus Tertius* (tomo tercero): *Tractatus in Libros Metaphisicae*¹⁰ en el cual intenta una renovación de la Ontología aristotélica, introduciendo la noción del “ser como posibilidad”.

Por definir “ente” en función de la posibilidad, a Aguilar le incumbe explicar lo que es “posibilidad”. La tarea que se le presenta no solo exige que defina “posible” con exactitud, sino también que indague su sustento ontológico. ¿Lo posible simplemente

5 RIVARA, María Luisa. “La filosofía en el Perú colonial” Pág. 237

6 RIVARA Ob. Cit. Pág. 237

7 Walter Redmond Otoole. Profesor de la Universidad de Austin Texas. Actualmente se encuentra realizando la labor de traducción del texto de Aguilar. Las monjas carmelitas de Ayacucho han recopilado el texto de Aguilar en la computadora como parte de un proyecto de la PUCP

8 REDMOND O'TOOLE, Walter. “Ser y poder ser en la Metafísica de José Aguilar. Posibilidad en el curso de Filosofía dictado en Lima” Pág. 1 Inédito.

9 REDMOND Ob. Cit. Pág.1

10 El tratado de Metafísica se encuentra en el Tomo III, pp. 49 ff.

está ahí o arraiga de alguna manera en Dios? Y si en Dios ¿Cómo? Pues si no se identifica con Dios ni tampoco es creado, ¿Qué es?”¹¹

Para nombrar algunas de las fuentes más citadas por Aguilar —en esta primera aproximación— en este *Cursus* haremos referencia a los siguientes autores: Francisco Suárez, el padre Rubio¹² y por supuesto Aristóteles.¹³

Lo primero que llama la atención de esta parte seleccionada es que el padre José de Aguilar sugiere en los primeros capítulos de su *Metafísica* una redefinición del concepto de la misma. Puesto que, mientras para Aristóteles la Metafísica es una ciencia que no investiga zonas particulares del ser, Aguilar intenta definirla como una ciencia particular. Para Aristóteles la Metafísica estudia el ser en general, el ser en cuanto es ser y las cualidades que le corresponden en cuanto ser. Puede decirse que esta redefinición se sustenta en el siguiente principio nominalista: No hay entes generales, sino particulares.

Lo segundo que llama la atención se encuentra en sus investigaciones sobre el ente universalísimo, apelando a un uso “intencional” de la noción de ente, definiéndolo desde su “posibilidad”. Y llama la atención precisamente porque este uso intencional será un giro notable del tomismo, que sólo será retomado en el siglo XIX por Franz Brentano y a partir de él será incorporado por Husserl en su fenomenología.

En cuanto a la noción de “ente”, cabe mencionar que Aguilar define el ente como “autoconsistente”. “Ente”, pues, no significa sólo lo que existe sino lo que puede o podría existir. Espinoza Meandro, en su libro de Lógica resume las posiciones de su tiempo sobre la posibilidad:

“Los tomistas y es y escotistas han interpretado las esencias, quiddidades o posibles como entes eternos, reales y completamente independientes en su ser de Dios como causa creadora: sean

11 REDMOND. Pág. 4

12 Antonio Rubio Rodensis, hombre del siglo XVI, estuvo vinculado a la Nueva España (México) ..., sin embargo, tuvo una extraordinaria influencia por toda la América Española. Su *Lógica Mexicana*, ordenada como libro de texto para la Universidad de Alcalá, tuvo una extensa divulgación. El padre José de Aguilar defiende contra la *Lógica Mexicana* de Antonio Rubio, la tesis de que la Metafísica, como la lógica, no goza sino de unida suelta puesto que el estudioso tiene la opción de unir de varias maneras las áreas de que consta tradicionalmente.

13 La lista contiene muchos autores, pero los más destacados en los primeros 20 párrafos son los nombrados. Claro está que Aristóteles es la piedra angular de los mismos.

algo positivo o negativo (como dicen los tomistas), sean algo intencional o inteligible... (A lo que Escoto llama ente diminuto), sean finalmente algo posible remoto y fundamental que ni depende del entendimiento divino. Pero sea lo que fuere, para estos hombres es un ente real y no dios"¹⁴

Aguilar comienza su exposición examinando algunas de las teorías sobre "la posibilidad", antes de exponer la propia. Señalare de forma algunas de ellas:

PRIMERA OPINIÓN

Los tomistas "antiguos" sostuvieron que lo posible consiste en: *cierto ser absoluto intrínseco positivo y real, eterno, tan necesario e improductivo como Dios mismo, por razón del cual se verifican las proposiciones de eterna verdad.* [78]

SEGUNDA OPINIÓN

La segunda opinión es la de los tomistas más recientes, para quienes lo posible consiste en: *La esencia objetiva del ente que no tiene ninguna realidad ni de esencia ni de existencia, pero, sí, es abeterna, necesaria, inmutable e incorruptible* [86]

Aguilar rechaza estas posiciones porque le otorgan demasiado ser a lo posible.

TERCERA OPINIÓN

La tercera opinión es la del jesuita Telles, para quien lo posible consiste en: *en la misma esencia y existencia de la criatura realmente identificadas y es abeterno, positivo, intrínseco, absoluto, real, pero no existente, porque la esencia y existencia no son en acto desde la eternidad sino en potencia.*

Aguilar cree que esta postura es más peligrosa que las dos primeras, puesto que la criatura es desde la eternidad con una esencia real independiente de Dios.

Son nueve las posiciones que rechaza y revisa Aguilar antes de exponer la propia, pero en esta primera aproximación baste con las tres ya expuestas.

CONCLUSIÓN

La obra de Aguilar constituye la parte final de un largo debate desarrollado en el Perú desde comienzos del siglo XVII. Dicho

debate estuvo asociado inicialmente al proceso de "extirpación de idolatrías" en el que se plantean agudos problemas de comunicación en la evangelización de las comunidades del nuevo mundo, comunidades completamente ajenas a la tradición discursiva judeo-cristiana, con tradiciones simbólicas universalistas. Ello lo llevó a pensar la inclusión de la noción de posibilidad en el ser y sus peculiares elucidaciones sobre la Naturaleza del "ente universalísimo".

Karla Bolo Romero

karlambr1@hotmail.com

¹⁴ REDMOND Ob. Cit. Pág. 5

JOSÉ DE AGUILAR
(1652–1708)

CURSUS PHILOSOPHICUS DICTATUS LIMAE
(1702)

(TOMO III)
TRATADO DE METAFÍSICA

PROEMIO

De las amenidades de la filosofía pasamos a las zarzas de la Metafísica, pero no como pasó Adán de la voluptuosidad del paraíso a las espinas y abrojos que germinan en la tierra. Las espinas de la Metafísica atormentan, no con sangre sino con vivacidad. Los productos de este sudor, no son maldiciones sino bendiciones a disfrutar. En efecto, se trata de frutos de aroma y virtud que Salomón aceptó con mucho agrado de la gloria de Dios mismo, donde dice: *Él me dio el verdadero conocimiento de la realidad: la constitución del universo y las propiedades de los elementos (Sabiduría 7, Vers. 17)*, y como él mismo dedicó muchas horas a las que son ciencias verdaderas, esto es, a las del ente y lo existente; siguiendo la exposición de Cornelio mostraremos que la Metafísica es ciencia verdadera y genuina, de cuyo objeto nadie ha dudado.

Trataré sobre esta ciencia, a la que denominaremos con el nombre particular de Metafísica, la misma que el Filósofo trató en el Libro VII, donde primero trató sobre el ente, sus divisiones y sus atributos. Luego, en los libros XI y XII, trató sobre Dios y los Ángeles, a los que denominó como inteligencias. Nosotros dividiremos nuestro Tratado en tres partes. Preguntamos primero por el ente universalísimo, segundo por sus atributos y tercero por el principio de generación de aquel ente particular sobre el que vamos a tratar, no obstante que algunos observen esta ciencia como general.

COMENTARIO PREVIO

1. En este texto comentaremos algunas de las cuestiones que en forma breve trató Hurtado en su *Lógica*, mas no las revisó de manera amplia.

SECCIÓN I

SI EL OBJETO DE LA METAFÍSICA ES LA CIENCIA, LA SABIDURÍA O LA ESPECULACIÓN PRÁCTICA

2. En primer lugar, digo que la Metafísica es ciencia. Si probamos que la ciencia es conocimiento cierto, verdadero y evidente, entonces, los conocimientos de la Metafísica —por lo menos los que pertenecen al ser y sus atributos— los de la demostración hecha sobre la existencia, unidad y bondad de Dios, por principios naturales se presentarán también como evidentes, verdaderos y ciertos. Queda así demostrado. No obstante, como nuestra Teología natural no es ciencia, tampoco lo sería la Teología sobrenatural, cosa que niega Granada en los proemios de su *Teología (Disp. 6, Num. 3)*, puesto que lo sobrenatural se sostiene en los principios de la fe, que no son evidentes, puesto que la fe misma surge desde la no evidencia. En cambio, la Metafísica se apoya en principios evidentes de los cuales deduce sus conclusiones, que son también evidentes y por tanto ciencia.

3. En segundo lugar, digo que la Metafísica es sabiduría. Probarémos que la sabiduría es el conocimiento por excelencia de todas las cosas -conocimiento de los principios más universales- o es conocimiento de los objetos más sublimes. Pero a la Metafísica se le atribuye también otra excelencia: trata de la esencia y atributos del ente a partir de los principios más universales, como aquel que dice que el ser es o no es, de manera que es imposible ser y no ser al mismo tiempo. Por otro lado, trata de los objetos más nobles y más abstractos de dicha materia, como son Dios y los Ángeles. Todo lo cual queda demostrado.

4. Objeción I. Aristóteles dividió las virtudes intelectuales en arte, ciencia, prudencia, sabiduría e inteligencia. Pero para nosotros la Metafísica es ciencia, luego no puede ser sabiduría. De manera que la conjunción de dos especies opuestas hace que la clasificación aristotélica no sea precisa.

Respondo: que la división aristotélica no es de género y especie opuestas sino de razones subordinadas, las mismas que son posibles de ser conjugadas en una tercera especie, así como el alma suele ser dividida en vegetativa, sensitiva y racional y todos estos grados de la razón convienen al alma. Si lo que quieren decir, es que no tenemos una división rigurosa ¿Qué es entonces lo que tenemos? ¿Por qué razón en la misma Metafísica se encuentran los conceptos de ciencia y sabiduría?

5. Objeción II. ¿Que es aquello que sólo la Metafísica conoce y por lo que se le denomina como saber, si de acuerdo al uso se muestra ajena a la verdad?

Respondo. Que aunque comúnmente llamamos saber a todo aquello que en muchas ciencias es principio, con todo rigor puede llamarse también saber a todo aquello que conoce la Metafísica, ya que es difícil que algunos de los mas elevados principios de la

Metafísica —de los cuales están imbuidos otras ciencias— no sean dignos de tal calificación.

6. Digo en tercer lugar, que la Metafísica es puramente especulativa. Está probado que es ciencia especulativa (Ciencia Teórica), que de ninguna manera extiende o dirige sus consecuencias hacia sus objetos. Así, la Metafísica de ninguna manera extiende sus efectos a Dios, ni a los Ángeles, ni al ente, ni tampoco los refuerza como un padre perfecto. Así se demuestra.

7. Digo en cuarto lugar que el objeto primero, que es materia de la Metafísica, es el ente real en común y sus atributos. Lo mismo se dice de los predicamentos de Dios y de las inteligencias. Al igual que el Doctor eximio, examinaré conjuntamente la mayoría de las sentencias contrarias, las cuales ya fueron impugnadas en las obras del padre Hurtado. Está probado que todas estas cosas deben ser dichas de alguna facultad del objeto primero, que es la materia de la cual se disputa y habla principalmente, tan igual como en el transcurso de la materia se examina si la Metafísica disputa y habla principalmente del ente y de sus atributos, de sus predicamentos, de Dios y de las inteligencias. Luego no es un obstáculo que este asunto sea tocado primariamente en conjunto con los atributos de la Metafísica que en el orden del ser son esencia secundaria. En efecto, con frecuencia los entes secundarios en el ser, son primarios en el conocer con respecto a dichas facultades. Así, las potencias del alma son objetos primarios en el conocimiento, aunque en el ser sean entes secundarios si se tienen como atributos del ser, otro es en efecto el ser que está en el alma, en la que es objeto primario. El alma, es solo este ente, cuyas propiedades han sido demostradas. El objeto primario es la misma alma y sus mismas propiedades demostradas.

8. Digo en quinto lugar, que el método formal de la Metafísica consiste en preguntar el “qué” (*quo*) del ente cognoscible en particular, el mismo que es su objeto formal, o también que es especulación que conducen al conocimiento del ente como tal, lo que se comprueba por lo dicho en la Lógica. Asimismo, el método formal de la lógica especulativa se dirige a la especulación particular de los actos del intelecto en orden al modo del conocer. De igual manera, el método formal de la Metafísica debe encaminarse a la especulación particular del ente.

9. Digo en sexto lugar, que el objeto de los atributos de la Metafísica es el ente real como tal. Así lo exponen el Doctor Eximio y el padre Lynch en la *Metafísica* (Lib. I, Cap. 3) en contra de Oviedo, Hurtado y Arriaga. Se prueba en efecto —por lo dicho en la Lógica— que el objeto de atributos por alguna facultad, supone que éste debe colocarse junto a la mente del (*inventoris scientiae*) científico como un objeto particular en sí mismo. Como ningún objeto (*objectum*) dado tiene atribuciones intrínsecas, sino sólo el ente real, según esto, el objeto (*obiectis*) real de la metafísica es uno y como tal, objeto con atributos de por sí, tal como fue designado por Aristóteles en la *Metafísica* (Lib. IV, Cap. 1), donde dijo: *La metafísica es la ciencia en la que*

*el ente es contemplado como ente de razón*¹. Luego, ni Dios, por aquello de que es un objeto sublime, debe ser objeto por agregación, puesto que la dignidad del objeto de razón no deriva su nobleza sino del fin prefijado por el científico. De este modo, Dios no es objeto conocido por agregados de nuestro sabiduría (filosofía) realizadas por el movimiento del cuerpo, como muchos piensan, olvidando así sus mismas perfecciones, en tanto que Dios y los Angeles son objetos perfectos del ente real. De todo esto se sigue que el conocimiento de aquellos, no es igual a como se conocen de antemano el hombre y el bruto —racional e irracional— en tanto animales.

10. Preguntas, qué otros entes negativos y de razón son por sí mismo objetos primarios de la Metafísica.

Respondo. No hay objetos primarios de por sí, puesto que la Metafísica sólo trata de entes reales positivos. Sin embargo hay objetos secundarios, que se pueden conocer por agregación. Así, el objeto por accidente no es en verdad abordado sino sólo nominalmente, al igual que de la sustancia de la pared se dice que es vista. Sin embargo, los entes negativos y de razón, son en verdad propiamente abordados por la razón del ente real, aunque son de condición contraria a aquellos en esta disciplina, pues el ente negativo y de razón es contrario o de algún modo se opone al ente real. Lo que queda demostrado.

SECCIÓN II

ES NUESTRA METAFÍSICA UNA FELICIDAD NATURAL?

11. En primer lugar, supongo que este nombre, “felicidad”, significa algunas veces agregado de todas las perfecciones del hombre y otras veces algo así como simple perfección. Pero está claro que se trata de la operación más perfecta del hombre. Por lo tanto, los bienes externos de la fortuna, tales como la riqueza, el honor y el poder, así como los bienes externos del cuerpo, tales como la salud, la pureza y el ánimo; no son agregados de todas las perfecciones ni constituyen la operación más perfecta del hombre, siendo por ello —según el Doctor Eximio (*Disp. 8, Secc. 1, De la felicidad*)— excluidos de la felicidad por la razón. Puesto que la felicidad natural (supuesta por aquellas posibilidades que en estado natural puro no pueden elevar al hombre de manera natural al estado sobrenatural, tal como supone el Padre Vásquez (*Part. I,2, Disp. 2, Cap. 3*), ella sólo puede consistir en los bienes del alma que produce los mayores actos vitales. Por lo tanto, ella debe consistir en algo del intelecto, de la voluntad o de alguna otra cosa.

1 En la edición trilingüe de Valentín García Yebra, tanto en la versión latina como española, no dice “ente de razón” sino: “Hay una ciencia que contempla el Ente en cuanto ente... Y esta ciencia no se identifica con ninguna de las que llamamos particulares, pues ninguna de las otras especula en general acerca del Ente en cuanto ente...”. *Metafísica de Aristóteles*. Madrid, 1970, Editorial GREDOS, Vol. I, p. 150.

12. En segundo lugar, supongo que la felicidad natural en esta vida es una felicidad imperfecta, cual metáfora, dado que en esta vida nadie es simplemente dichoso. Así, de la contemplación del amor sobrenatural de Dios a la Patria —que es la suma total de sus frutos— se dice que es la unión más perfecta. Igualmente, del goce sobrenatural de Dios se dice, por su simplicidad, que es la felicidad más perfecta, De la misma manera, de la unión máxima con Dios o de la felicidad que es dada en esta vida al hombre, puede decirse, que por su proximidad, dicho términos son similares. Y tal como preguntamos en el Proemio, si Dios está cercano a nuestra metafísica o pertenece mínimamente a ella, entonces puede ser considerada como felicidad natural.

13. La primera afirmación pone adecuadamente nuestra felicidad natural sólo en el amor de Dios, con lo cual se excluye a la Metafísica de la constitución de la felicidad natural. En el mismo sentido hablan Escoto, los escotistas y otros.

En nuestra segunda sentencia, la Metafísica admite la constitución de la felicidad natural en la contemplación natural de Dios y de sus perfecciones. Así lo dice el Doctor Eximio en *De Beatitudine* (*Disp. 7, Sec. 2*), así como en otros lugares de la misma obra.

14. Se prueba la conclusión primera. A aquella operación del hombre que debe ser llamada felicidad natural, se le puede decir posesión natural del sumo bien, esto es, conocimiento metafísico de Dios y de sus perfecciones, la que puede ser llamada posesión natural del sumo bien, del mismo modo que a la visión sobrenatural de Dios se le dice posesión sobrenatural. Lo que queda demostrado.

15. En segundo lugar, se prueba que lo más deleitoso y apetecible para el hombre en cuanto tal, es la felicidad natural del hombre como tal. Luego el conocimiento de Dios por la Metafísica, es lo más deleitoso y apetecible para el hombre como tal. La [premisa] menor constituye objetivamente la más elevada experiencia que nos lleva desde las zarzas a alguna verdad, aquella que es frecuentemente descrita con la frase: “El hombre desea por naturaleza saber”. Por lo tanto, de todo lo apetecible para el hombre, lo más apetecible es el saber, y dentro de las ciencias, la más apetecible es aquella que tiene a Dios como su objeto por excelencia, pues se trata de un saber que dignifica.

16. Objeción primera. La felicidad debe ser el sumo bien y en estas circunstancias, no es el conocimiento metafísico de Dios sino sólo de manera imperfecta, y por lo mismo sólo metafóricamente es una felicidad. Esta misma afirmación, es análoga a las que se hacen del pecado, la enfermedad, la pobreza y a las penas del infierno, asimismo con las que se hacen de los demonios, los filósofos condenados por pecadores, los pobres y los indispuestos; los cuales pueden ser llamados felices en ese sentido.

Respuesta. Según esto, se mantiene el supuesto de que la felicidad natural no es perfecta sino imperfecta y por así decirlo, felicidad metafórica. Por todo lo cual el pecado, la enfermedad, la

pobreza y las penas del infierno pueden ser metafóricamente comparadas con la felicidad. Del mismo modo, los demonios y los filósofos condenados, los pobres y los enfermos pueden ser llamado felices en dicho sentido.

Esto no quiere decir que la felicidad no consista en tal conocimiento adecuado, o que sólo se dice como carencia del mal moral y físico respecto de los pecadores. De los demonios no se dice que son felices así como del hombre justo no se dice que carece del pecado, ya que en el hombre han sido colocados al mismo tiempo la gracia divina y el pecado.

17. Ésta consiste antes que nada en su similitud natural con el amor de Dios, con el cual el pecado es incompatible (en este caso la enfermedad, la pobreza y por cierto las penas del infierno, pertenecerán a los males del cuerpo en tal grado que no obstaculizarán los bienes del alma). De este modo, muchos creen ahora que la felicidad sobrenatural consiste en una compleja visión del amor, como si esta consistiera en una única visión. Pero éste no es el caso de la felicidad natural, ya que la visión sobrenatural excluye el pecado, lo que no sucede en la visión natural pues ésta necesariamente debe estar asociada con el amor para excluir el pecado.

18. Objeción segunda. La felicidad es un placer del alma, pero la Metafísica no es un placer porque éste sólo pertenece a la voluntad. Lo que queda demostrado.

Respuesta: niego la premisa menor y su prueba. Cualquiera que fuera la potencia, ella disfruta la intensidad de su objetivo.

19. Objeción tercera. La felicidad es definida por Boecio como el estado de perfección que resulta de la suma de todos los bienes (*Status omnium bonorum aggregatione perfectus*). Pero el conocimiento metafísico por sí sólo no asegura la suma de todos los bienes. Lo que queda demostrado.

Respondo: Ésta es la definición perfecta de la felicidad sobrenatural, pero la felicidad natural no requiere de todos los bienes sino sólo de la posesión del sumo bien que sea apetecible por el hombre, en tanto hombre.

20. Objeción cuarta. El sumo bien natural es el mismo Dios. Por lo tanto no es el mismo conocimiento metafísico y por consecuencia, no es la felicidad.

Respondo: Distingo en lo que antecede, que el sumo bien objetivo como tal (al que concedo como antecedente) del sumo bien formal como tal (al que niego como antecedente). De modo que, el conocimiento metafísico que se tiene no es consecuentemente la felicidad objetiva sino solo formal.

SECCIÓN III

SI LA CUALIDAD DE LA METAFÍSICA ES SIMPLE O ES COMPUESTA

21. Afirman lo primero casi todos los tomistas, desde el padre Lynch en su *Tratado de Metafísica*, (8, Part. 3, cap. 4), hasta nuestros padres Vásquez, Valencia y el mismo Rubio.

22. Lo niegan, los escotistas, nuestro Doctor Eximio, (*Metafísica*, *Disp.* 44, *Sec.* II), el Cardenal Toledo, los padres Molina, Arriaga, Fonseca, Compton y Lynch (*ubi supra* *Cap.* 10).

23. Ambos suponen que no se trata de una pregunta hecha desde el sujeto, ni se le supone como [una cualidad] perteneciente al intelecto por un hábito adquirido, ni tampoco a las especies de los objetos imperfectos. Así lo sostiene Arriaga siguiendo en esto al Doctor Eximio. Tal es el supuesto.

24. La razón para dudar sobre las presentes cuestiones (común a todos los científicos y al conjunto de los doctores en disputa) es evidentemente habitual a la aproximación al conocimiento de la esencia del ente como tal, al conocimiento del ente en particular y al conocimiento de las propiedades del ente. En tal conocimiento, indudablemente distinguimos que sea uno y el mismo hábito realmente indistinto, o que acaso sea verdaderamente múltiple, de la misma manera como el hábito que se aproxima al conocimiento de la esencia del ente como tal y otras, es realmente distinto del modo de aproximación habitual al conocimiento de los atributos del ente. Es de este modo —uniendo tales hábitos— como la *Metafísica* resulta una ciencia por agregación de los modos del ser. He dicho.

25. Sostengo que la *Metafísica* es, por la totalidad de sus procedimientos, una ciencia cuya cualidad está compuesta de una variedad de modos del ser realmente distintos. Se prueba lo primero por la definición sobre los modos del ser hecha desde el inicio por los doctores: *el modo del ser es sin duda una inclinación o un hecho producido por la repetición del Acto*. En él confluyen sólo los actos similares —y no otros— por cuya repetición fue creado. Pero así como el hábito adquirido de bailar surgido de la repetición de los pasos no hace fácil el acto de tocar la guitarra, tampoco el hábito adquirido por la repetición de las definiciones facilita [hacer] divisiones. Por lo mismo, en la *Metafísica*, en la *Lógica* y en cualquier ciencia, se dan actos completamente diversos y disímiles. Por ejemplo, en la *Metafísica* el conocimiento del ente como tal, el conocimiento de Dios y el conocimiento de los ángeles y en la *Lógica*, las reglas sobre la definición y la demostración. Por lo tanto, los modos de ser adquiridos por tales actos serán completamente diversos en uno u otro, por lo que el mismo modo del ser no puede aproximarse a todos ellos. La cualidad de la *Metafísica* que une tales modos del ser, será por lo tanto compuesta.

26. Se prueba lo segundo. Que cualquier todo se compone de partes realmente distintas cuando es compuesto por partes que son realmente separables. Por ejemplo, la *lógica* está compuesta por partes que son realmente separables. Si la mayor es cierta, se prueba la menor. Alguien puede repetir las reglas de la definición y con su repetición adquirir el hábito de definir con facilidad, ignorando las reglas de la buena definición y sin la repetición de la división no se adquiere el hábito ni la facilidad de dividir que da la propia experiencia. En consecuencia, el hábito de definir es distinguible del há-

bito de dividir. Y como la *lógica* está compuesta de ambos hábitos, entonces está compuesta de partes separables, de modo que una se puede dar sin la otra y son por lo tanto partes realmente distintas, siendo así la *lógica* una cualidad compuesta.

27. Se prueba lo tercero. Que si el hábito que se inclina a la definición es el mismo que se inclina a la demostración, entonces lo que resulta fácil en la definición también resultaría fácil en la demostración. Si el hábito que se inclina al conocimiento del ente fuera el mismo que se inclina al conocimiento de los atributos, facilitado por lo conocido del ente ninguna dificultad se experimentaría en el conocimiento de las propiedades. No obstante, muchas veces lo que resulta fácil en la definición no es fácil en la demostración y lo que es fácil en el conocimiento del ente como tal, se experimenta difícil en el conocimiento de las propiedades, tal como consta en la experiencia. Queda dicho.

28. Se confirma lo primero. El hábito que facilita el acto no puede ser una dificultad acerca de los mismos actos respecto de los cuales es facilitador. No puede ser él mismo carencia, a la cual se opone como contrario, sino hábito y facilidad para el conocimiento del mismo ente comparado como tal en el mismo intelecto, como dificultad acerca del conocimiento de los atributos. Por consiguiente, careciendo de tal facilidad, el hábito acerca del conocimiento de la esencia, de ningún modo es el hábito acerca del conocimiento de los atributos.

29. Se confirma lo segundo. Puesta la forma en el sujeto adecuado, propicia el efecto formal básicamente primario, pero el efecto del hábito formal es facilitar la actitud intelectual y poder así facilitar el conocimiento de la esencia del ente en el intelecto. El intelecto propicio se entrega sólo al conocimiento del ente y no al conocimiento de sus propiedades y por lo tanto no es el hábito o propensión al conocimiento de las propiedades.

30. Se prueba eficazmente lo cuarto, por lo que multiplicaremos los hábitos adecuándolos a ciencias tales como la *Lógica* y la *Filosofía*, puesto que los actos de estas ciencias son totalmente diversos o tienden a diversos objetos, aunque comparados en este punto con el hábito lógico los actos de la *Filosofía* experimentan nuevas dificultades. No obstante, en la misma *lógica* son igualmente diversos todos los actos sobre el silogismo, tiene diversas verdades objetivas y diversos modos de demostración y por diversos principios se tienen actos de definición que si se compara el hábito de definir, hasta hoy preservan dificultades al hacer los silogismos. Por lo tanto, la segunda parte está probada y la primera es fácil de constatar. En cuanto a las reglas sobre la definición, evidentemente *La definición consta de género y diferencia, convirtiéndose en determinada* y todas son diversas, se apoyan en principios divergentes, sus objetos se abordan de distinto modo y sus reglas de demostración son naturales. La demostración consta de tres partes, es decir, de tres proposiciones y triples son en ella tanto los términos como su disposición.

**Luis Alberto Sánchez,
Viaje iniciático al centro de América***

Edgar Montiel
e.montiel@unesco.org

Reseñas

Nacido en Lima al arrancar el siglo veinte, Luis Alberto Sánchez (LAS) marcó con sus escritos casi toda una centuria. Perteneció a esa generación de ensayistas comprometidos que hicieron de América el centro de sus pasiones, entre los que estaban Alfonso Reyes, Germán Arciniegas, Pedro Henríquez Ureña, Alejo Carpentier, José Carlos Mariátegui, Víctor Raúl Haya de la Torre, Gabriela Mistral, Miguel Ángel Asturias, Luis Cardoza y Aragón, entre otros. Cultivó con igual fervor la Literatura, la Educación y la Política, así con mayúsculas. De pluma rápida, a veces demasiado, publicó casi un centenar de libros. Fue Rector tres veces de la Universidad Mayor de San Marcos de Lima —la más antigua del continente—, y gracias a su magisterio político LAS, como le llamaban sus lectores y electores, fue ungido con el voto popular para Senador, Constitucionalista, Vicepresidente de la República, por lo que fue víctima del exilio en varias ocasiones.

Su prosa clara, documentada, agradable —a veces ocurren—, servía a la fluidez de sus análisis y reflexiones, en particular cuando se trataba de interpretar complejos asuntos históricos o literarios. Eminentemente profesores lo consideraron, —por sus obras eruditas dedicadas al Inca Garcilaso, Góngora, Flora Tristán o González Prada— uno de los fundadores en el continente de la “crítica literaria” como disciplina académica. El estilo es el Hombre: en este breve libro que presentamos, LAS “deja ver su rico manejo del lenguaje tanto en el abundante y seleccionado léxico como en el dominio de ciertos giros lingüísticos propios de su discurso”¹ Fue capaz así de iniciar al lector de cualquier época y país en la ciencia de interpretar y comprender las obras y las vidas de los grandes autores.

* Presentación de *La tierra del Quetzal*, nueva edición publicada por el Ministerio de Cultura de Guatemala.

1 Ana Acevedo, ponencia al Primer Congreso ACALIN (Agosto 2011, Universidad Rafael Landívar).

Si no hubiera conocido Guatemala “me habría dolido toda la vida” dice al iniciar *La tierra del Quetzal*. Entre 1944 y 1949 vino al país 4 veces. Las dos primeras en 1944, en tránsito de pocos días. La tercera, siendo Rector, llega invitado por el Presidente Arévalo, da conferencias, recorre despacio Antigua y se va llevando al hombro su bibliografía y sus nuevas amistades. La cuarta en 1949, invitado por la Universidad de San Carlos, imparte seminarios de enero a marzo, y de junio a agosto. Durante este último período, el más largo, “asistí a una revolución y algunas intrigas; me hice contertulio de las librerías. Traté a sus escritores. Y me dejé aprisionar por el extraño sortilegio de la más bella tierra del mundo...”, anotó en letra menuda en una libreta reservada a su exploración guatemalteca.

En 1950 se dedicó a descifrar sus notas. El libro se publicó en Santiago de Chile ese mismo año, en la afamada Editorial Ercilla. Hoy rescatamos de los estantes perdidos por donde deambulan los libros de LAS, gracias al bibliófilo peruano Ricardo Angulo Basombrío, un ejemplar que servirá a la primera re-edición continental del libro, dedicada a impulsar el diálogo intercultural entre las nuevas generaciones de Guatemala y América. Edición resultado de la colaboración² entre la Fundación Luis Alberto Sánchez, la UNESCO, y el Ministerio de Cultura y Deportes. La edición quedó en las manos del Poeta Francisco Morales Santos.

II

Su conocimiento de las antiguas culturas peruanas y su familiaridad con la historia de México permitieron a LAS entrar con ánimo comparativo en los enigmas del frondoso universo Maya, y se empeñó en identificar la herencia-presencia de esta civilización en los guatemaltecos contemporáneos, en particular en los escritores y artistas contemporáneos. LAS lo presenta así: “*Si los incas fueron sobrios, los mayas fueron opulentos. Si el estilo de vida y arte incaico resuda clasicismo, el de los mayas rebalsa barroquismo. Los incas lucen como conquistadores; los mayas contemplativos. Catequistas pudieron ser los incas; místicos, los mayas. Y todas estas evidencias, que definen dos formidables grupos de culturas americanas, se traslucen como en ninguna parte, en el magnífico texto del Popol Vuh, la Biblia Americana*”. Con esta visión, LAS pasa revista a los grandes de las letras guatemaltecas, con mirada alerta y afinado humor, una

² El entonces Embajador del Perú en Guatemala, Sr. Glicerio Villanueva Díaz, acogió con simpatía esta iniciativa.

lectura sintomática que forma parte de su percepción de América, sus ideas y sus letras.

En el Preámbulo LAS nos presenta a la Guatemala que él conoció en sus viajes, transmitiendo al lector la atmósfera política ajetreada de aquellos tiempos. Los diez cortos capítulos del libro que tenemos entre manos nos transportan al itinerario histórico y literario de Guatemala; con precisión revela detalles, anécdotas y percepciones de la vida, la crítica, la obra, de los más importantes escritores guatemaltecos. Dotado de esa prosa traviesa, se acerca a la vida de cada uno de estos personajes-autores, con una imaginación vivaz, lista para despertar nuestra curiosidad y evitar a los pueblos-lectores embarcarse en la Nave del Olvido.

Basta una frase corta como título de sus capítulos para que LAS dé cuenta de cada autor, de su circunstancia. Vemos a *Bernal Díaz el cronista* como la expresión de mayor relevancia en la escritura de la historia. Curiosas mixturas literarias, aquellas crónicas, entre ensayo, ficción, historiografía, poesía épica o un *journal de bord*. Un auténtico libro de caballerías, como dijo Alejo Carpentier. *Landívar, o la nostalgia* al terruño, la preocupación por el paso del tiempo, recurrente en la literatura de esa época. A *Pepe Batres, la ironía* o la búsqueda del amor libre, del liberalismo político, del deseo de ser único y libre a través de la fantasía, del exotismo y la extravagancia en unas rimas más flexibles propias del romanticismo.

A un *Irisarri, o la aventura*, ¿el pícaro o el inconforme? A *José Milla y Vidaurre, el sosegado* quizá por su ingenio o su naturaleza, la suya o la del género que cultivó. *Gómez Carrillo, o el modernismo*, indudablemente el icono modernista de Guatemala. Con él, como con otros de su tiempo, se da la ruptura con lo vigente en ese momento, sobre todo en lo estético. La obra de Gómez Carrillo muestra el deseo de evadirse del tiempo y el espacio, el sentimiento de la desazón y de la melancolía. *Arévalo Martínez, el sonámbulo* o el precursor del realismo mágico. Un caballero andante de prosa inasible que entre modernismo, ciencia ficción, mundos angustiosos y alucinados, vivió despierto en medio del barroco americano.

Los Contemporáneos o los renovadores sociales. Adoptando un tono crítico y pedagógico, LAS dialoga con las figuras emergentes, presente que en ellos serán el relevo de la nueva literatura guatemalteca. De entre tantos talentos, apuesta por Mario Monteforte Toledo (“sería injusticia menospreciar el fuerte y bello estilo”), Luis Cardoza Aragón (“mejor poeta aún que crítico”), Raúl Leiva (“Poemas indígenas que se abren demasiado a los vientos

de la propaganda”). Ha leído “los *Hai Kais*” de Alfonso Montes, las leyendas de Barnoya, las “magníficas estampas” de Carlos Samayoa Chinchilla, y por supuesto las “fuertes páginas” de Juan José Arévalo (“navega entre los procelosos mares de la teoría de los valores y la filosofía de Eucken”).

En este abarcador ejercicio crítico se advierte ciertos errores de información y algunos asertos polémicos. Mencionaré sólo uno, el referido a los descendientes del cronista-soldado Bernal Díaz del Castillo (1496–1584). Dice nuestro autor que el escritor Francisco Antonio Fuentes y Guzmán (1643–1700) fue su “vástago” y que “publicó un medianísimo libro intitulado *Recordación Florida*”. Precisemos. Nacido 59 años después de la muerte del cronista, ciertamente que Fuentes y Guzmán no era su hijo, sí fue su descendiente por el lado materno. La opinión sobre *Recordación Florida* se presta a debate, pues la historiografía de la segunda mitad del Siglo XX lo considera como el mejor documento histórico que ilustra “La Patria del Criollo”. Bajo este título, el historiador Severo Martínez Peláez publicó en 1970 un documentado estudio, reeditado en 1998 y 2006 por el FCE. Por su valor reconocido, Guatemala tiene previsto presentar la *Recordación Florida* para su incorporación en la Lista UNESCO del Patrimonio Documental de la Humanidad.

Hay que valorar por su agudeza y pertinencia el texto con el que LAS cierra el libro, una interrogación crucial para la cultura guatemalteca: “¿Existe un estilo Maya?”, que constituye una breve y honda reflexión desde la filosofía de la cultura acerca de la identidad intelectual y política de Guatemala. Se trata de una pregunta clave, a la que responde afirmativamente, lo que constituye un reconocimiento a la personalidad propia de la escritura y del imaginario guatemalteco. LAS lo entiende así:

Yo no creía nada de esto. Pero, de pronto empecé a ponerme en contacto directo con Guatemala y descubrí notas inéditas para mí. ¿Qué era ese trasfondo misterioso, cabalístico, simbólico que señoreaba la prosa del “Popol Vuh” y la de Miguel Ángel Asturias; los parlamentos del “Rabinal Achí” y el frenesí del Flavio Herrera; las secuencias alegóricas del “Chilam Balam” y los mitos redivivos de Rafael Arévalo Martínez; la abstrusa, pero fragante prosa del primitivo Bernal Díaz, y las ornamentaciones y arabescos de Carlos Wyld Ospina y César Brañas; que se filtra por entre la claridad clásica de Landívar y sacude, con agreste lujuria, los afrancesados párrafos de Enri-

que Gómez Carrillo; que hace irónicos a José Batres Montúfar y al tan ignorado y pulido José Rodríguez Cerna?...

Reina en toda Guatemala un clima de silencio o sordina impenetrable. Los hombres se contienen al expresarse; necesitan tiempo y observación para darse al interlocutor. Se advierte que los ojos clavados en uno, inquietan más que contemplan. Taladran, antes que miran. Los vocablos poseen sutiles declinaciones mentales, desde el condicional hasta el dubitativo, lo cual, sumado al avatar indígena, rodea al idioma de los guatemaltecos de una densa y fluida cortina de sugerencias, ajenas a la rotundidad habitual del castellano. Se comprende entonces por qué fue tan viva y temprana la eclosión del Modernismo en Centroamérica, y por qué existen vínculos tan íntimos entre Modernismo y Barroquismo tropicales.

III

En 1989, año turbulento en el Perú, Luis Alberto Sánchez era Vicepresidente de la República, y yo Consejero de la Embajada de Perú en México. Solicité verlo y tuvo la gentileza de recibirme en su oficina privada en el centro de Lima. Tras hablar de diplomacia, economía y política, rápido llegó a nuestra plática la evocación de sus viejos amigos mexicanos. Le conté que Jesús Silva Herzog había fallecido y que su revista *Cuadernos Americanos* fue transferida a la UNAM, bajo la dirección de Leopoldo Zea. Al referirle que había sido amigo de *Don Chucho* y asistente del Maestro Zea, les dedicamos una amplia parrafada a ambos. Interesado por las familias apristas, le di señas de Manuel Vásquez Díaz y su hija, Embajadora del Servicio Exterior de México. Y así fuimos repasando uno a uno sus añosas amistades, hasta llegar a Luis Cardoza y Aragón —en esos años yo frecuentaba en el DF a la tertulia chapina, donde estaban además Tito Monterroso, Mario Monteforte Toledo, Jorge Mario García Laguardia— y pude sostenerle una sabrosa conversa sobre sus incursiones a la tierra de los volcanes, pero nunca contó que había escrito un libro sobre Guatemala.

¿Qué podría decirle 23 años después de nuestro encuentro, cuando nos aprestamos a recordarlo con esta nueva edición de *La Tierra del Quetzal*? Contarle que durante estos años por donde vaya como funcionario UNESCO me he topado con personas que le guardaban una amistad devota. Sea en México, Washington, Buenos Aires, Santiago o La Habana —seguro le alegraría saber que Serafina Núñez, la joven poeta de sus amores, publicó antes de cerrar sus ojos su *Obra Completa*, de métrica perfecta.

¿Y de Guatemala? Tendríamos muchas cosas qué decir. Que sus apuestas por ciertos escritores se han confirmado en el tiempo, que la clase dominante no ha cambiado gran cosa, que las nuevas generaciones se la juegan por el cambio y la inclusión, que los escritores jóvenes hacen de la aflicción una categoría estética, y que construir una ciudadanía intercultural es hoy el gran desafío para una nueva Guatemala. Que así sea, tal vez me diría.

Edgar Montiel
Representante UNESCO
Santiago de Guatemala
2012

**García–Bedoya Maguiña, Carlos; Indagaciones heterogéneas.
Estudios sobre cultura y literatura.
Lima: Grupo Pakarina, 2012, 294 pp.**

Joel Rojas Huaynates¹

*Universidad Nacional Mayor de San Marcos
rojasleoj@gmail.com*

Los estudios culturales, como un efecto de dominó, actualmente forma parte de las investigaciones en las disciplinas humanas y sociales en este lugar ya no tan olvidado del mundo, Latinoamérica. Creando así nuevos métodos y paradigmas epistemológicos a partir del “giro cultural” de los 80’. Más aún recordemos que ya a fines de los 60’, a partir de la reflexión cultural, filósofos latinoamericanos discutían sobre la autenticidad y originalidad de la filosofía latinoamericana y, posteriormente, ya habiéndose realizado una inflexión hacia lo cultural, se originó distintos trabajos teóricos de intelectuales como Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Walter Dignolo y entre otros quienes conformaron el Grupo Modernidad/Colonidad. En nuestro país, los estudios culturales forman parte del trabajo teórico ya sea en el campo filosófico, literario, artístico y sociológico. Por ejemplo tenemos entre los más importantes al sociólogo Aníbal Quijano² y a los filósofos como Augusto Salazar Bondy (1925–1974) con su tesis “La cultura de la dominación”³, David Sobrevilla con su estudio de divulgación

1 Estudiante de Filosofía de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y miembro del Grupo de Investigación “Pedro Zulen”. Forma parte del equipo de investigadores de la Revista SOLAR.

2 “Dominación y Cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú”. Lima: Mosca Azul Editores, 1980; “Colonialidad, Poder, Cultura y Conocimiento en América Latina”. Lima: Anuario Mariateguiano, vol. IX, No. 9, 1988, pp.113–122.; y “La nueva heterogeneidad estructural en América Latina”. Lima: Revista Hueso Humero, No.26, 1990.

3 Publicado inicialmente con el nombre de “cultura de la dependencia” en “Volumen 8 de Serie Mesas redondas y conferencias”. Lima: IEP, 1966. Y posteriormente modificado con el nombre de “La cultura de la dominación” incluido en el libro: “Entre Escila y Caribdis. Reflexiones sobre la vida peruana”. Lima: Casa de la Cultura Peruana, 1969.

en torno a la filosofía de la cultura⁴, los trabajos ensayísticos de Edgar Montiel⁵ y, por último, en el campo literario a Antonio Cornejo Polar (1936–1997) y, actualmente, Carlos García-Bedoya Maguiña y Raúl Bueno⁶.

De ese modo, en el campo de la literatura actualmente existe una importante reflexión teórica en nuestro país cuyo máximo exponente sigue siendo, a pesar de su muerte, Antonio Cornejo Polar. Hay que destacar su actividad intelectual muy prolífica porque publicó valiosos libros sobre teoría y crítica literaria, y numerosos artículos que han calado hondamente en los estudios literarios latinoamericanos. Como fundador de la Revista de Crítica Literaria Latinoamericana (1973) le permitió acceder a un constante intercambio teórico con críticos literarios y escritores latinoamericanos. Por otra parte, fue organizador en 1965 del Primer encuentro de narradores peruanos en Arequipa donde concurren José María Arguedas, Sebastián Salazar Bondy, Ciro Alegría, Oswaldo Reynoso, Eleodoro Vargas Vicuña, Carlos Eduardo Zavaleta, entre otros importantes literatos.

Carlos García-Bedoya, crítico literario y connotado investigador de la literatura peruana, publicó a fines del año pasado el libro “Indagaciones Heterogéneas. Estudio sobre el literatura y cultura”. Tal libro recopila artículos y ensayos publicados en diferentes revistas peruanas y latinoamericanas, como el nombre lo indica dicha producción están orientados modularmente al concepto acuñado por su maestro Cornejo Polar: “la heterogeneidad”.

El libro en mención está dividido en cuatro secciones: “Indagaciones teóricas”, “Indagaciones latinoamericanas”, “Indagaciones peruanas” y “Otras Indagaciones”. Por lo cual describiré de manera sintetizada en torno a las tres últimas secciones empezando por el último. Pues tengo como objetivo centrarme en la primera sección, debido a su amplitud teórica donde dialoga con otras disciplinas principalmente la filosofía y la sociología.

4 Revisar el libro: “Introducción a la filosofía de la cultura y al Estudio de las culturas en el Perú”. Lima: Editorial Universitaria-URP, 2007; y el artículo: “Transculturación y heterogeneidad: avatares de dos categorías literarias en América latina”. Revista de Crítica Literaria Latinoamericana 54, 2001, pp. 21–33.

5 Revisar los libros: “El humanismo americano”. Lima: FCE, 2000, y “El poder de la cultura”. Lima: FCE, 2010.

6 “Antonio Cornejo Polar y los avatares de la cultura latinoamericana”. Lima: Fondo Editorial de la UNMSM, 2004. Y “Promesa y descontento de la modernidad. Estudios literarios y culturales en América Latina”. Lima: Editorial Universitaria-URP, 2010.

En la sección “Otras Indagaciones”, el primer artículo (pág. 265) trata de la: “Tragicomedia de Calisto y Melibea” (pág. 265) donde esta novela se mezcla con el drama, incluso suceden en épocas distintas: la Edad Media y el Renacimiento. García-Bedoya, como crítico literario, realiza un minucioso análisis sobre la recepción de la crítica, la teoría, el estilo, el héroe y la época en donde se realiza esta novela. Lo mismo sucede en el siguiente artículo (pág. 281) en torno a la producción literaria de Miguel Cervantes de Saavedra donde se observa su problemática ubicación histórica entre el Renacimiento y el Barroco. Y, además, su posterior influencia en la novela moderna.

En “Indagaciones Peruanas” se retoma el debate del canon peruano literario (pág. 151) al iniciarse la época republicana la cual tenía dos posturas: la primera marcadamente hispanista, aristocrático y colonial cuyo representante es José de la Riva Agüero y, la segunda, desde una postura crítica de la experiencia colonial a José Carlos Mariátegui. Estas dos posturas dentro de la historia de la literatura peruana, y con ello el canon literario, legitiman a partir de historiar la literatura peruana a autores que se enmarcan dentro de sus respectivos discursos. De tal forma, infiere García Bedoya, a partir de la reflexión de Mignolo, que el canon pasa a incorporarse dentro del extenso corpus literario. Este corpus donde se engloba las distintas literaturas que fueron marginadas y subalternizadas. Asimismo, configuradas por el sincretismo cultural de la tradición oral de los prehispánicos y su posterior entrecruzamiento con la tradición escrita, es decir, occidental. Luego, en otro artículo (pág. 165), analiza los discursos tanto criollos y andinos que poseen sus respectivas características, problemáticas y reivindicaciones en el proceso histórico-social desde el campo literario. Cuya figura de esta síntesis (mestizaje del criollo-indio) es el Inca Garcilaso de la Vega. En otro artículo (pág. 181), a partir de las investigaciones históricas de la colonia, se analiza el protagonismo como cronista de Guamán Poma de Ayala en su reclamo al injusto sometimiento del indio en los trabajos durante la colonia reflejada en su obra “El primer Nueva Corónica y Buen Gobierno”. Más adelante en los dos artículos siguientes (pág. 207 y 221) se analizan, por una parte, dos obras teatrales: “Tragedia del fin de Atahualpa” de autoría anónima y “La Conquista del Perú” escrita por Francisco del Castillo en torno a la experiencia de la conquista española, tales obras donde García-Bedoya afirma que son importantes para reconstruir y reinterpretar la conquista del Perú; y, finalmente, la novela “Ciudad de los Reyes” de Pedro Dávalos y Lissón. Más adelante (pág. 233), el autor, realiza una

breve reflexión en torno a la recepción de las obras de Ciro Alegría debido a su significativo valor en el canon literario peruano. Y finalmente esta parte del libro cierra con un artículo (pág. 241) sobre el desarrollo del vanguardismo peruano.

En la segunda sección del libro, "Indagaciones Latinoamericanas", se agrupan seis artículos. Los tres primeros (pág. 81, 95 y 105) tendrán como finalidad demostrar que la Nueva Narrativa Hispanoamericana tuvo una sucesión de corrientes literarias. Por ejemplo después de la independencia se desarrolló el Modernismo, la literatura regionalista, el vanguardismo, la Nueva Novela y el Boom. Por ello remarca, García-Bedoya, que el Boom se consolida a partir del largo proceso de la literatura latinoamericana ya sea tanto de la Nueva Novela y/o la novela regionalista. En efecto, en los dos artículos siguientes, se refieren a dos importantes escritores anteriores del Boom que son Miguel Ángel Asturias y Alejo Carpentier. Además de renovar la literatura latinoamericana, también reivindicar a las culturas latinoamericanas. Incluso introducen críticas histórico-sociales en sus respectivas producciones literarias. En consecuencia, estos dos autores, canalizan su labor de escritor hacia el compromiso social como lo proclamaba Jean Paul Sartre (incluso escribió el prólogo al libro de Franz Fanon: "Los condenados de la Tierra") a los escritores del mundo, a diferencia de Mario Vargas Llosa que rehusó de esta convicción.

Los dos artículos siguientes (pág. 113 y 127) tratan sobre la influencia de la "postmodernidad" en la narrativa latinoamericana. Por eso, García-Bedoya, debido a su conflictividad conceptual prefiere denominarlo como "posvanguardismo" en el campo literario. De ese modo, se entiende como un espacio cultural propio debido a la importancia en Latinoamérica de esta corriente. Por tanto, se necesita de una terminología propia latinoamericana para referirse a lo meramente designado por occidente como "postmodernidad". Por ende, en el siguiente artículo, la novela "A hora da estrela" de la brasileña Clarice Lispector posee características de esta renovación posvanguardista latinoamericana. Pero que lamentablemente su temprana muerte no la dejará consolidar dicha corriente. Esta sección finaliza con un artículo (pág. 133) sobre el balance de los estudios literarios latinoamericanos entre los años de 1972 a 1992.

Ahora me centraré en la primera sección, pues son artículos que invitan a dialogar, reflexionar y, sobretudo, proponer críticas a dichos planteamientos. En mi opinión es la parte más importan-

te del libro ya que sintetiza el pensamiento del autor para poder llevar a cabo su quehacer crítico literario y de historiador de la literatura.

En el primer artículo, "Estudios culturales, ciencias sociales y ciencias humanas: algunas reflexiones epistemológicas", es un texto divulgatorio sobre las "Cultural Studies" originado en Inglaterra por la denominada "Escuela de Birmingham" que retoma teorías posestructuralistas y marxistas. A su vez, el autor, realiza una revisión sintética de cómo estos estudios se introducen dentro de las ciencias humanas y sociales. Por ello, después de realizar un exordio terminológico de "cultura", es imprescindible describir el método de aplicación a los estudios sobre la cultura. Pero advierte que el método de las ciencias humanas y sociales están siendo subordinadas y desplazadas. Los métodos del monismo epistemológico detentado por las ciencias duras son actualmente hegemónicos, mientras que las ciencias humanas tienden a subordinarse. Otra postura es el dualismo epistemológico o dualismo metodológico, donde tanto las ciencias humanas (y sociales) y las ciencias duras tienen sus propios campos de estudios delimitados. Este método tiene una tradición histórica cuyos representantes son Gambatista Vico, Dilthey, Wenderland, Paul Ricoeur y Jürgen Habermas. Pero actualmente, menciona García-Bedoya, se perfila un nuevo método denominado "epistemología de la complejidad". Donde engloba tanto las ciencias duras y las ciencias humanas (y sociales) y se relacionan mutuamente. Ante ello, el autor asume que un pluralismo metodológico puede conciliarlos, de ese modo ningún método o teoría deba poseer el monopolio de la verdad, sino todo lo contrario, es decir, un intercambio dialógico teórico y conceptual. Esta reflexión metodológica se viene dando desde el siglo XVII con René Descartes cuando cuestionó la insostenibilidad y falta de solidez de las ciencias humanas frente a las ciencias duras, como menciona David Sobrevilla⁷.

Después de describir dichos métodos, García-Bedoya propone la "transdiscipliniedad" como una alternativa metodológica debido al carácter totalizante de los estudios culturales. Este método sería adecuado si se cumple tres aspectos: la primera es la redefinición del campo disciplinario para replantearlo con criterios más adecuados; la segunda es la integración a proyectos y equipos transdisciplinarias originándose diálogos multidisci-

7 "Los estudios humanísticos. Origen, cuestionamientos, importancia actual y replanteamiento". Lima: Revista Letras-UNMSM, N° 105-106 (2003), pp. 17-34.

plinarios; y, por último, asumir una perspectiva transdisciplinaria, pero siempre y cuando el manejo conceptual sea el adecuado para tal estudio. En relación a esta metodología tenemos que las distintas disciplinas humanas y sociales se han distanciado y, además, presentan algunas dificultades. Por ejemplo, en el caso universitario, anteriormente en la Facultad de Letras de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, en la mitad del siglo pasado, confluían distintas disciplinas como la filosofía, sociología, antropología, literatura, educación y hasta psicología. De esa manera hubo un fluido diálogo académico y por supuesto investigaciones transdisciplinarias tal es el caso por ejemplo de las obras de Salazar Bondy⁸ enfocados en los campos de la sociología y la educación, y Mariano Iberico en los estudios de la psicología. Actualmente las investigaciones interdisciplinarias son escasas por diversos motivos. Y, además, porque nuestras facultades no poseen un programa común de investigación cuya repercusión a nivel nacional es evidente.

Para finalizar este artículo, García-Bedoya realiza un análisis al trabajo de Walter Mignolo. Pues, éste último asume que existe una división internacional del trabajo intelectual: “el sur” son productores de materia prima cultural y “el norte” transforma esa materia en productos terminados de validez general. En efecto, existirá solo un locus de enunciación teórica que sería “el norte”. Pero Mignolo asume, nos dice García-Bedoya, que el sur produce aportes teóricos válidos donde resalta los estudios indios “post-coloniales”. Pero, dice García-Bedoya, se invisibiliza las diversas tradiciones teóricas latinoamericanas. Esto es, a mi parecer, otra característica de las actuales investigaciones disciplinarias debido a que existe un desinterés del quehacer intelectual de “nuestros pensadores” o, peor aún, un desconocimiento de la tradición o del canon peruano de las distintas disciplinas. David Sobrevilla en el prólogo de unos de sus libros sobre nuestra tradición filosófica se refería en términos negativos e improductivos de la recepción de “nuestros autores”: “[...] es que el menosprecio del pensamiento peruano va de la mano con una gran infecundidad: quienes tienen los ojos puestos en Europa o en los Estados Unidos

8 Además fue fundador del Instituto de Estudios Peruanos (IEP) en el año de 1964. Aquel Instituto que actualmente produce importantes trabajos interdisciplinarios y que albergó en su historia a los más importantes intelectuales como Sebastián Salazar Bondy, Rosalía Ávalos Alva, José María Arguedas, Luis E. Valcárcel, María Rostworowski, Alberto Escobar, John Murra, Aníbal Quijano y José Matos Mar.

no producen o no se esfuerzan en producir una obra a la altura de los exigentes estándares foráneos⁹. Por eso es importante lo que remarca García Bedoya sobre los estudios latinoamericanos culturales cuya reflexión es “autocentrada” porque parte de nuestras “prioridades, tradiciones intelectuales y propias carencias”. Esta importante “tradicción autocentrada” puede ofrecer valiosos aportes al debate teórico internacional para no ser pasivos receptores. Un ejemplo de ello es la recepción en Norteamérica, como es el caso de Mignolo, de las elaboraciones conceptuales de los teóricos poscoloniales de la India. En efecto, la preocupación es que estos estudios se adopten en los intelectuales latinoamericanos pasivamente y, así, invisibilizar la producción teórica latinoamericana. Como señala García-Bedoya, entre las más importantes tenemos los trabajos de: José Martí, Fernando Ortiz, José Carlos Mariátegui, Augusto Salazar Bondy, Aníbal Quijano, Paulo Freire, Domingo Faustino Sarmiento, Enrique Dussel donde incluyen como parte de su reflexión “el pasado prehispánico y colonial”.

En el siguiente artículo: “Categorías latinoamericanas para una mundialización latinoamericana”, en primer lugar, se realiza una distinción conceptual de globalización y mundialización. La primera es asignada como un proceso de homogenización planetaria en el campo económico y tecnológico. En cambio, la mundialización en relación al campo cultural, pero con la premisa de aceptar la diversidad cultural. Esta distinción sirve a García-Bedoya para justificar el concepto de heterogeneidad como parte de la mundialización, es decir, se entendería el proceso de mundialización como una mundialización intercultural no homogeneizadora. Actualmente la globalización, como producto occidental, tiende a una homogenización internacional. Pero esto sería una afirmación errada y problemática puesto que los diversos entrecruzamientos culturales hacen de esto una globalización conflictiva y heterogénea —de nuevo se recurre a la concepción cornejiana. Porque hemos tenido en nuestra historia, dice García-Bedoya, discursos y proyectos homogeneizadores como los idealismos nacionalistas y el mestizaje que han minimizado dichas características de nuestra cultura latinoamericana. Por ejemplo el concepto de mestizaje que los intelectuales decimonónicos planteaban para obtener una síntesis armónica y no conflictiva. Uno de los más significativos exponentes fue sin duda José Vasconcelos cuya propuesta fue, además, mesiánica y con muchas limita-

9 Repensando la tradición nacional I. Estudios sobre la filosofía reciente en el Perú. Lima: Editorial Hipatia, 1988, pp. XIX.

ciones. En cambio, actualmente se ha dado un “giro de lo homogéneo a lo heterogéneo”, a lo diferente y a lo fragmentario. En efecto, justamente en América Latina es el lugar donde se percibe dicho conflicto desde la conquista (o invasión) española. En todo caso, es un espacio de reflexión interculturalista, nos dice García-Bedoya. Por ejemplo tenemos a Néstor García Canclini que reflexiona sobre el carácter híbrido de las culturas latinoamericanas, Ángel Rama que examina los procesos de transculturación de la narrativa de la región y Antonio Cornejo Polar que analiza la heterogeneidad constituidas en las novelas indigenistas.

Luego, García-Bedoya, realiza una descripción sobre el concepto de heterogeneidad ya que su principal característica es la de enfrentar la problemática de la “diversidad y conflictividad” de las realidades sociales y culturales del Perú y América Latina. Asimismo, menciona a varios intelectuales que se apropian del concepto cornejiano en sus respectivos trabajos académicos. Finalmente, García-Bedoya, exhorta que a partir de la importancia del concepto de heterogeneidad se puede utilizar otras categorías cornejianas como “totalidad contradictoria” y “sujeto migrante” para el estudio y reconceptualización de la literatura mundial.

En “Experiencias coloniales y pensamiento colonial”, penúltimo artículo, García-Bedoya discute el planteamiento de Mignolo en torno a las denominaciones que utiliza para referirse a las experiencias del colonialismo en diversas partes del mundo. Que son tres: a) colonias de asentamiento, b) colonias de asentamiento profundo antes de 1945 y c) colonias de asentamiento profundo después de 1945. Cuyas respectivas reflexiones teóricas son “la razón postmoderna” en el “tipo a” y “la razón poscolonial” en “b y c”. García-Bedoya da cuenta de cómo Mignolo comete el error de asignar como práctica teórica de razón poscolonial a los de “tipo c” porque el colonialismo en Latinoamérica no puede igualarse a la experiencia de la India. Esto refleja el influjo de los estudios poscoloniales de la India que tuvo Mignolo, pero que posteriormente se rectificó denominándolo “posoccidentalismo”. Asimismo, García-Bedoya realiza precisiones a estos tres tipos de experiencias coloniales asumidas por Mignolo teniendo como factor más adecuado “la penetración cultural occidental”, por eso cambiará la denominación de “asentamientos” y su clasificación será la siguiente: a) colonias de trasplante, b) colonias de implantación y c) colonias de superposición. Además, García-Bedoya menciona que se debería analizar con más rigor esta clasificación incluyendo otros importantes factores. Por lo cual incluye un cuadro estadístico de dichos factores que menciona el autor.

En el último capítulo, “Hacia una epistemología dialógica intercultural”, retoma el análisis de la globalización para indicar los efectos perjudiciales como: la centralidad del poder político, diseminación del mercado y el capital en lo económico, la fomentación de una diseminación homogeneizadora cultural y, por último, una división del trabajo intelectual. En cuanto al último punto, se mencionó anteriormente que el único lugar para legitimar un saber teórico es el norte dejando de lado el “tercer mundo”, así el eurocentrismo es y será el que posee el monopolio epistemológico. Pues desde sus narrativas han construido una estructura universalista con un complejo de superioridad y afán absolutista. De esa manera, se ha excluido (o encubierto) “los otros relatos” (la cultura africana, la asiática y la latinoamericana) como parte de la “totalidad” durante la historia de la humanidad. García-Bedoya reemplaza el concepto de “eurocentrismo” como “occidentocentrismo” de esa manera Estados Unidos de Norteamérica, como parte de ella, también deberá descentrar su posición privilegiada de “lugar de legitimación teórica”. Pues, para García-Bedoya, una de las causas de esta división del trabajo intelectual es el “monolingüismo científico” cuyo idioma predominante es el inglés. En consecuencia, se tendrá la exclusión en el debate internacional de las teorías latinoamericanas debido al idioma. A diferencia de las teorías de la India que la utilizan, como ya se había percatado el autor en un artículo anterior, al asimilarse en los estudios norteamericanos. Por eso, el proyecto de un diálogo sur—sur se torna indispensable e ineludible. Por último, el autor nos propone “una razón y una epistemología dialógica” y que, a su vez, sea una “razón universal” donde las voces subalternas logren finalmente hablar. Estos postulados críticos al occidentocentrismo (eurocentrismo) sirven para reflexionar una literatura mundial sin exclusiones. Por eso, actualmente, varios investigadores europeos como Pascale Casanova y Franco Moretti están reconceptualizando la literatura mundial con el fin de superar la limitada comparatística literaria actual. En cuyo debate debe insertarse el aporte de teorías y conceptos latinoamericanos anteriormente ya mencionados.

REFLEXIONES FINALES

Los artículos que conforman la primera sección revelan una estructura que logran, en cierto modo, complementarse. Aunque hubiera sido preferible que el autor, a partir de estos artículos, realizara una sección más amplia y sistemática, es decir, donde aclarara y profundice los conceptos que se entrelazan en los artículos.

En primer lugar, no hay de por medio una crítica teórica sino un discurso divulgatorio sobre las diferentes teorías y conceptos latinoamericanos que podrían, posteriormente, articularse en una teoría crítica. Además, es evidente el exiguo análisis sobre el concepto de “totalidad” pues el autor nos deriva, mediante un pie de página, a textos de Karel Kosic y Cornejo Polar. Para luego, en otro artículo, asume “la totalidad contradictoria cornejiana”. Parece que esto le sirve como un a priori de organización de la totalidad, es decir, solo como una forma de delimitación del campo de observación del objeto (heterogéneo y conflictivo) a conocer. Quizá, sospecho, derive de las investigaciones que realiza García-Bedoya en el campo literario sobre las narrativas subalternizadas o periféricas (ver sección II y III del libro) que han estado resistiendo al embate de la homogenización de las literaturas hegemónicas en diferentes periodos históricos.

La opción de García-Bedoya es retomar el proyecto habernesiano de “modernidad inconclusa” incluyendo la “otredad” pero que esto no recaiga en una fragmentación cultural aislada. Por ello se debe concebir una “razón crítica universal” que no posea: “una única razón global monolítica”. El concepto de “universal” podría recaer en una contradicción si lo vemos desde una perspectiva homogeneizadora o hegemónica. Sin embargo, me pregunto ¿no sería conveniente construir una razón a partir del concepto de “pluriversalidad”? dicho concepto constituirá la multiplicidad de conocimientos y de formas de ser. De ese modo, utilizaremos nuestras propias reflexiones teóricas autocentradas.

Por otro lado, García-Bedoya propone una epistemología dialógica intercultural donde se incluya “los heterogéneos saberes culturales, en un intercambio no sesgado por la imposición autoritaria de un monolingüismo del centro [occidentocentrismo]”. Pero ¿acaso todos los países latinoamericanos no hemos sufrido la herida colonial? ¿acaso el sujeto colonizado ya se percibe a sí mismo? Pues, no podemos tener una verdadera epistemología dialógica intercultural, sino se realiza en primer lugar una descolonización epistemológica de las culturas en sus diversas formas de colonización. Porque, durante el proceso transcultural latinoamericano colonial, la aculturación ha permitido que la cultura hegemónica (occidentocentrismo) subalternice a la otras culturas. De ese modo los patrones de conocimiento fueron impuestos. Por tanto, como menciona Quijano: “[...] la tragedia es que todos[las culturas colonizadas] hemos sido conducidos, sabiéndolo o no, queriéndolo o no, a ver y aceptar aquella imagen [eurocentrismo] como nuestra y como perteneciente a nosotros solamente. De esa

manera seguimos siendo lo que no somos. Y como resultado no podemos nunca identificar nuestros verdaderos problemas, mucho menos resolverlos, a no ser de una manera parcial y distorsionada”¹⁰. Asimismo, Salazar Bondy ya denunciaba “la mistificación de los valores, la inautenticidad y el sentido imitativo de las actitudes, la superficialidad de las ideas y la improvisación de los propósitos” de la particularidades de la cultura peruana que afectan nuestra identidad. Por lo dicho ¿será, entonces, vital pensar en una etapa previa de reconocimiento para luego pasar a un diálogo intercultural? y, con un ello, quizá un planteamiento de ruptura epistemológica occidentocentrista.

Vale recordar que Salazar Bondy también se refería a la sociedad peruana, en lo macrosocial, como “una multiplicidad de culturas separadas y dispares, con marcadas diferencias de nivel y amplitud de difusión, que corresponden a los diversos grupos humanos que conviven en el territorio nacional”¹¹. Y que en estos grupos no existe una unidad cultural debido a que no hay un principio integrador. En consecuencia analiza, en lo microsocioal, al peruano como un “ser alienado”. Esto le permitirá a nuestro filósofo profundizar en las características de la cultura (macrosocioal) llevándole a sostener su tesis de “la cultura de la dominación”. En cambio el concepto cornejiano de heterogeneidad es limitada porque solo hay una definición dentro de lo macrosocioal. Por tal motivo, García-Bedoya, menciona que este concepto, en lo microsocioal, solo “implica de algún modo una toma de posición en el clásico debate de la identidad nacional peruana: un rechazo a visiones homogeneizadores de nuestra identidad” (pág. 40).

Para finalizar, la primera sección perfila una propuesta teórica crítica desde una metodología transdisciplinaria de parte del autor. Y, por lo tanto, es imprescindible fomentar las investigaciones transdisciplinarias en las instituciones académicas. De modo que esta metodología debe imponerse con la finalidad de que las disciplinas no sean meras islas teóricas y conceptuales. Y cuyo principal objetivo sea el diálogo interdisciplinario, de modo que evitaríamos una visión y/o análisis sesgada de nuestra realidad socio-histórica. En resumen, este libro nos permite ampliar el problemático panorama actual de los estudios culturales latinoamericanos y de la literatura en general.

10 Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina, pp. 245. En: Edgardo Lander (ed.), La colonialidad del saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas. Caracas: CLACSO, 2000.

11 Entre Escila y Caribdis. Reflexiones sobre la vida peruana. Lima: Casa de la Cultura del Perú, 1969, pp. 32.

**David Sobrevilla Alcázar (editor), Ritmos del paisaje.
Notas de viaje y pensamientos diferidos de Mariano Iberico.
Lima: Fondo Editorial del Congreso de la República del Perú, 2012, 290 pp.**

Carlos Reyes Álvarez

*Universidad Nacional Mayor de San Marcos
careyes_ra_2@hotmail.com*

El libro “Ritmos del paisaje. Notas de viaje y pensamientos diferidos de Mariano Iberico” ha sido editado por David Sobrevilla Alcázar, filósofo e investigador peruano. Y publicado por el Fondo Editorial del Congreso de la República del Perú. Recoge una serie de notas que, el pensador del siglo XX, escribió en sus viajes por Europa (inéditos) y, además, el texto publicado por vez primera en 1937: “Notas sobre el paisaje de la sierra”.

En general, el libro está dividido en ocho partes. Primero se presenta la edición por Víctor Andrés García Belaúnde, Presidente del Consejo del Fondo Editorial del Congreso del Perú y, luego, una introducción a la vida y obra de Mariano Iberico, ya escrita antes —sólo como una exposición de su bibliografía en “Repensando la Tradición Tradicional I” del mismo autor—, aquí se agrega una breve biografía de Mariano Iberico Rodríguez.

Después se ofrece una “cronología” de la vida y obra del pensador, además una “bibliografía mínima” y una “introducción filológica a las notas de viaje y pensamientos diferidos”. Sus notas de viajes fueron escritas en distintos lugares y David Sobrevilla lo divide en 1. Notas de viaje (1927), 2. Notas sobre el paisaje de la sierra (1937), 3. Pensamientos diferidos (1951–1953) y 4. Notas de viaje por tierra de Italia y Grecia [y Turquía] (1961). Al último presenta testimonios y recuerdos de su hijo Mariano Iberico Miranda y su nuera Carmen Balarín de Iberico y una exposición de imágenes inéditas del filósofo peruano.

**

En la introducción a la vida y obra de Mariano Iberico, David Sobrevilla anota que quiere presentar “un esbozo biográfico suyo al mismo tiempo que procuraremos ofrecer una caracterización breve de su producción bibliográfica” (p. 11) e invita, a quienes

quieren saber más de sus investigaciones en torno a este filósofo, a leer sus otros libros, además considera a el autor de “La Unidad Dividida” como uno de los 4 pensadores más importantes que ha producido el Perú, después de Alejandro Deústua, Francisco Miró Quesada y Augusto Salazar Bondy (aunque no apunta el por qué).

Divide su introducción en: 1. Infancia y Juventud (1892–1908), 2. El periodo positivista (1909–1912), 3. El periodo bergsoniano ortodoxo (1913–1924), 4. El acercamiento al socialismo (1915–1930), 5. La madurez filosófica (1930–1949), 6. Una obra maestra: La Aparición (1950), 7. Los últimos años y la obra tardía (1951–1974), y una consideración final.

En el apartado de su infancia y juventud, el editor ofrece riquísima información de la ciudad de Cajamarca y unos cuantos datos de sus profesores en el colegio “San Ramón”, por ejemplo no menciona que este es un emblemático colegio del que, a la entrada de las fuerzas chilenas a Cajamarca —durante la guerra del pacífico—, salieron valerosos alumnos a batallar consiguiendo una importante victoria (Gregorio Pita, José Manuel Quiroz y Enrique Villanueva) en la batalla de San Pablo al mando del celendino Miguel Iglesias (13 de julio de 1883). O que de allí egresaron personajes importantísimos para la cultura peruana como José Sabogal, Camilo Blas, Mario Urteaga, Alfonso Barrantes Lingán, entre otros. Pero a la falta de referencia sobre la ciudad natal de Iberico pasaremos a hablar un poco de ella.

Cajamarca es una ciudad de la sierra norte del Perú ubicada en la vertiente oriental de la Cordillera de los Andes a 872 kilómetros de Lima, la capital. Tiene en su pasado a civilizaciones preincas de rastros primitivos como “Cumbe Mayo” y además periodos de Alta Cultura como los asentamientos de Huacaloma y Layzón entre 1500 y 500 antes de cristo. La cultura más conocida fue “Caxamarca” (pueblo de espinas en quechua, se desarrolló entre 500 – 1400) del señorío de Cuismanco quien, a raíz de la conquista Inca, terminó vencido y con ello los caxamarcas agregados al Tahuantinsuyo, a la adoración del dios Sol; se construyeron templos y palacios y, en 1532 con la llegada de los españoles, se da allí el encuentro de este “desconocido continente” y Europa, y el inicio de un largo peregrinar. Siendo un sitio importante, continuó como villa hasta ser fundada como ciudad en el siglo XIX y posteriormente tras una valerosa revolución, departamento. Cajamarca es un lugar donde se desarrolló el arte y la cultura de manera notable.

Pero volvamos a lo nuestro, David Sobrevilla en cambio sí señala muy bien el periodo positivista del pensador peruano en la Universidad de San Marcos, durante su etapa de estudiante, con su tesis positivista “El Carácter” (1913) para obtener el grado de Bachiller. En el Perú esa corriente aún supervivía, la cultivaban todavía Javier Prado Ugarteche y Pedro Manuel Rodríguez, dice Sobrevilla, y anota una carta que le enviaría Alejandro Deústua a Francisco Miró Quesada: “Durante mi permanencia en París, me informé, con cierto asombro, que la corriente filosófica positivista, que embargaba los espíritus más cultos aquí (Lima y el Perú), había perdido gran parte del prestigio que le dio Taine y que la filosofía imperante era la de Bergson, desconocida entre nuestros hombres ilustres” (P. 18). Iberico, guiado por Alejandro Deústua, escribió su tesis de doctorado titulada “La filosofía de Henri Bergson” enviándola después, a través de Francisco García Calderon, en Francia al mismísimo autor de “Materia y Memoria”, éste pronto después escribió una carta en que alentaba a los jóvenes a seguir el camino de esa filosofía que no era un sistema sino más bien algo “perfeccionable”. Esto retumbó en Lima y, un grupo de intelectuales, le ofrecieron, el 10 de noviembre de 1917, un banquete, el discurso estuvo a cargo de José de la Riva Agüero, arielista que evocaba siempre en sus escritos esa “extraviada nostalgia” hacia la Colonia.

Iberico estudio además y se graduó entre 1918 y 1919 de abogado y de doctor en ciencias políticas y administrativas. En el mismo año de 1918 él empieza a trabajar de profesor en colegios y en 1919 entra a la docencia en San Marcos. David Sobrevilla cita las memorias de Francisco Miró Quesada y Víctor Li Carrillo en el homenaje que, le ofrecieran en 1973, dándoles las mejores palabras de admiración y agradecimiento a su maestro.

La otra fase la titula “El acercamiento al socialismo” (1915 – 1930) y no es sino la época en que Mariano deja la etapa esteticista y pasa a la religiosa, pero a la vez a la preocupación por los temas nacionales. Escribió “El Nuevo Absoluto”, publicado en el sello editorial Minerva de José Carlos Mariátegui (con él tuvo una relación más intelectual que amistosa) donde inserta dos artículos titulados “El problema de la educación nacional” y “González Prada pensador”. En la revista que dirigía (El Mercurio Peruano), junto a Alberto Ureta y Alberto Ulloa, mientras el director estaba

1 Frase que utiliza Sebastián Salazar Bondy en su ensayo “Lima La Horrible” para referirse a la evocación sentimental de algunos escritores peruanos al pasado colonial.

exiliado por Leguía (se refiere a Víctor Andrés Belaúnde) le dio, junto a sus amigos, el matiz de izquierda, pero esto no pudo ser permitido por el autor de “Meditaciones Peruanas” que volvió a dirigir la revista, apartándose Mariano Iberico y sus dos compañeros de ésta, fundando poco después la Nueva Revista Peruana, que tuvo pocos ejemplares. También por estos años se dió —recuerda David Sobrevilla— la polémica que sostuvo Iberico y Luis Alberto Sánchez sobre el mito y el alma popular.

La quinta etapa la titula “La madurez filosófica (1930 – 1949)”. Aquí escribe un artículo significativo, anota el editor, porque se muestra su crítica a la filosofía bergsoniana, mirando que, en la realidad, existen contradicciones y el absoluto ya no es inmóvil, sino móvil. Esto lo complementa con su obra, publicada en 1932, la “Unidad Dividida”. Del mismo modo en el año 1933 publica el “Manual de Psicología” junto al psicólogo reconocido Honorio Delgado.

Mariano Iberico es nombrado vocal de la Corte Superior de Junín y Huancayo (1934–1936) y viaja a la sierra peruana. Allí él ve lugares de apacibles paisajes que le hicieran recordar a su natal Cajamarca. De estos años surgió el libro “Notas sobre el paisaje de la sierra” (1937) donde además toca el tema del ritmo cósmico, que desarrollaría más adelante en “El sentimiento de la vida cósmica”, apunta David Sobrevilla, y que está incluida en esta edición.

Al sexto apartado le da el título de “Una obra maestra: La Aparición” (1950). Obra con que Iberico marcó la expresión máxima de su especulación filosófica, trata aquí el tema del ser y el aparecer, éste último no tenido en cuenta en la historia aunque ambos hicieran posible la realidad. Además de la poesía como la fiesta del aparecer. Al séptimo capítulo le llama “Los últimos años y la obra tardía 1951–1974) y menciona los libros “Perspectiva sobre el tema del tiempo” (1958), sus Notas de Viaje de Italia, Grecia y Turquía, que serán tratadas en próximos párrafos, el artículo “En el mundo de Trilce” una exégesis que escribió junto a dos intelectuales más, “El Espacio Humano” (1969) y su libro final “La Aparición Histórica” (1971).

Finalmente el año 1973 la UNMSM, La Sociedad Peruana de Filosofía y la Academia Peruana de la Lengua, le ofrecen un homenaje. Fallece el año 1974.

Después de esta introducción a la vida y obra de Mariano Iberico, David Sobrevilla nos da una cronología del filósofo peruano, una bibliografía del autor y sobre el autor y una introducción filológica a las notas de viaje y pensamientos diferidos. De la edición

el investigador peruano dice “no es una edición crítica sino lo que los alemanes denominan una <<studienausgabe>>, una edición de estudio dotada de algunas notas para facilitar una lectura introductoria” (p. 56).

Llegamos a la parte medular de la publicación: las “Notas de Viaje”, que inician los 4 textos publicados (tres de ellos inéditos). Fueron escritos dice el editor en Francia, Bélgica y Alemania, viaje que hizo gracias a una bolsa otorgada por la UNMSM, señalando que las notas no son un tipo de texto “muy frecuentado por los filósofos” (P. 56).

Mariano Iberico empieza diciendo que el hombre antes viajaba por llegar, ahora viaja por viajar, se inclina por el movimiento, por la actividad constante. Además en el apartado de St. Patrick’s Day dice que ve a un hombre viejo, solitario, leyendo afuera de la fiesta (porque se encuentra en una fiesta, dentro de un barco) y piensa si acaso esa es una actitud frívola o seria, y termina por enunciar que al hombre no le falta realidad, sino irrealidad, ilusión. Cree que debe existir un punto fijo inmóvil que guíe a los hombres, que quizá no exista pero que, sin duda, se vuelve necesario concebirlo. Esto lo escribiría más adelante en su artículo de 1928, “El viaje del espíritu”.

Además cuenta sus impresiones de sus viajes por Balboa, Versalles, Brujas, Ouchy, París, Alemania. De París dice: “es una gran ciudad de transfiguración. En su recinto reúnen las expresiones de todas las edades, de todas las culturas, de todas las almas. Todas las religiones tienen aquí sus templos, todas las virtudes sus héroes, todos los vicios sus víctimas. Pero todo ello al incorporarse al ambiente parisién toma yo no sé qué fisonomía hecha de escepticismo amable y de sutil sonrisa” (p. 72).

Del mismo modo se refiere a los alemanes: “creen en la existencia de una energía cósmica de esencia espiritual, en un alma del mundo, y les parece que, comulgando con la naturaleza, asimilan el secreto de su poder creador” (p. 78).

En sus “Notas sobre el paisaje de la sierra” libro editado en 1937, Mariano Iberico después de su estadía en Huancayo, paisaje que se asemejaba a su natal Cajamarca, escribe —poéticamente— sobre los ríos, las lagunas, los cerros, los nevados, la luz, la lluvia, la luna, incluye además un breve texto sobre la Cachua en Cajamarca. Y termina diciendo, en su nota “la sierra es nuestra región metafísica”: “La pura luz del sol baña la atormentada geología de los Andes y horada la profunda oscuridad de sus abismos. Nada turba a la imponente quietud de su desolación, y solo el viento silba su larga nota aguda. Es la esplendente inmovilidad

de la naturaleza, la calma fría donde el pensamiento se pierde y la emoción vacila entre la indiferencia y el asombro”.

En sus “Pensamientos diferidos” Iberico reúne unas notas escritas en su viaje al Brasil entre noviembre de 1951 y febrero de 1953, en su calidad de representante del Perú ante el Comité Jurídico Internacional con sede en Río de Janeiro. En éstos trata de la lluvia en Brasil, la psicología del aburrimiento, el tiempo, Kafka, el simbolismo entre otros temas, dividido en dos cuadernos. Son pensamientos “diferidos”, aplazados, que quiso tal vez desarrollarlos más extensamente en otros textos.

En sus últimas notas de Italia, Grecia y Turquía, Iberico narra sus impresiones por estos lugares. Escribe sobre su visita a la Acrópolis, Olimpia, Atenas, El Canal de Corinto, Estambul. Sobre los atenienses dice: “no pudieron retener la victorias de las batallas y de las guerras, en estas columnas, en estos frisos, en estas estatuas, han retenido una victoria más divina: la victoria sobre el tiempo y las vicisitudes de la historia” (p. 237). En otro texto da una retrospectiva de su viaje y de sus apuntes y escribe: “Al releer estas páginas de mi viaje por tierras de Grecia, percibo una nota de melancolía, algo como la expresión de un sentimiento trágico ante la ruina de una civilización y el naufragio de toda una historia. Piedra que el río del tiempo ha amontonado, dispersado, roído, al igual que las piedras que los ciegos torrentes de nuestras serranías amontonan, dispersan y arrastran; pueblos y lugares cuyos nombres son tan solo nebuloso recuerdo de una milenaria lejanía: Argos, Corinto, Tebas, Megara, Eleusis. En suma, sensación de cosas vencidas, caídas, abolidas” (p. 241).

Resumiendo, Mariano Iberico es un pensador imprescindible. Lo han elogiado numerosos intelectuales e investigadores en Filosofía. Saben que su trascendencia no sólo radica en sus escritos agudos sobre el tiempo, el espacio, el ritmo cósmico, el ser, el aparecer, sino en su laureada prosa poética. Sus libros lamentablemente no se han vuelto a editar. Y sólo aquí, en “Ritmos del Paisaje...” vemos la inclusión de “notas sobre el paisaje de la sierra” (de 1937) y notas inéditas que, ahora, se muestran. Tiene otros textos importantísimos como “La filosofía de Enrique Bergson”, “El Nuevo Absoluto”, “El sentimiento de la vida cósmica”, “El espacio humano”, “Perspectivas sobre el tema del tiempo”, “La aparición histórica”, entre otros. Podrán tener una visión mejor de este filósofo si revisan los libros de David Sobrevilla sobre él, como “Repensando la Tradición Nacional” o, de otro lado, en el libro: “Historia de las Ideas en el Perú Contemporáneo” de Augusto Salazar Bondy y, también, en “Despertar y Proyecto del

Filosofar Latinoamericano” de Francisco Miró Quesada Cantuarias. Todos ellos coinciden en situarlo entre uno de los más originales pensadores del Perú y América Latina.

Ojalá se volviera no sólo a leer sino a editar los libros de Mariano Iberico. La Universidad de San Marcos, el Fondo Editorial del Congreso de la República y otras instituciones académicas, tienen esta labor. Su obra, incluso, debería ser transmitida a los escolares peruanos. Del mismo modo, jóvenes estudiantes de filosofía tienen el desafío de volver sobre él.

PAUTAS PARA ENVÍO DE TRABAJOS

Los textos presentados para su publicación en *Solar* deberán adecuarse a las siguientes formalidades:

1. Tratar temas relacionados con la investigación en el campo de la filosofía o temas científico–culturales abordados filosóficamente.
2. Estar escritos en lengua castellana.
3. Ser originales e inéditos.
4. El envío será preferentemente vía correo electrónico, como archivo adjunto, a solar@revistasolar.org. El formato del archivo debe ser DOC o RTF.
5. Los textos deben presentar el siguiente orden:
 - a) Título, nombre del autor, filiación institucional, correo electrónico y resumen biográfico. (El nombre del autor sólo irá en esta primera página, y no deberá repetirse en las ulteriores para asegurar una evaluación objetiva por parte de los jueces.)
 - b) Resúmenes en castellano e inglés de no más de 150 palabras cada uno.
 - c) Palabras clave en castellano e inglés.
 - d) Texto del trabajo.
 - e) Referencias bibliográficas en estilo APA.

SOLAR
Director
Revista de filosofía iberoamericana
www.revistasolar.org

Se Terminó de imprimir en
Gráfica Industrial Alarcón