

SOLAR
REVISTA DE FILOSOFÍA
IBEROAMERICANA

SOLAR se encuentra indexada en:



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

© De los autores

Derechos reservados de esta edición

© SOLAR

© Rubén Quiroz Ávila

Tiraje: 300 ejemplares

N° de proyecto editorial: 21501421101426

ISSN: 1816-2924

DOI. 10.20939/solar.2014.10.02

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

Editado por SOLAR, Revista de filosofía iberoamericana

Edición y diagramación

Joel Rojas

joelix7@hotmail.com

Diseño y concepto creativo de la portada: Pilar Suárez

Artista Visual Internacional

Diseño Creativo e Ilustración - Perú

artesiancz@icloud.com

Corrección de texto

Mabel Sarco - mabelsarco@gmail.com

REVISTA DE FILOSOFÍA IBEROAMERICANA

Año 10 Vol. 10 - N°2

Publicación semestral

Lima 2014

www.revistasolar.org

Director

Rubén Quiroz Ávila

Asistente Editorial

Edmundo Roque

Asesor de Dirección

Edgar Montiel

Consejo Editorial

Cintha Gonzáles Jibaja (Solar, Revista de Filosofía Iberoamericana),
Joel Rojas Huaynates (Universidad Nacional Mayor de San Marcos),
Segundo Montoya Huamani (Solar, Revista de Filosofía Iberoamericana),
Oscar Martínez Salirrosas (Universidad Nacional Mayor de San Marcos)

Consejo de Honor

Gianni Vattimo, Francisco Miró Quesada Cantuarias

Consejo Internacional

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

CONTENIDO

EDITORIAL	7
-----------------	---

EL BARRO PENSATIVO: ARTÍCULOS

1. El artículo filosófico de José Ortega y Gasset
The philosophical article by Jose Ortega y Gasset
Ignacio Blanco Alfonso 11
2. Filosofía analítica y filosofía continental: La apropiación de un debate por la filosofía peruana
Analytic philosophy and continental philosophy: The appropriation of a debate by the Peruvian philosophy
Pablo Quintanilla 31
3. Sobre si las disciplinas llamadas de humanidades tienen espacio en las universidades actuales
If disciplines so called 'humanities' have a place within current universities
Gustavo Marcial Prado 43
4. Filosofar sobre la realidad política. Hacia una propuesta de organización social con base en las concepciones de Augusto Salazar Bondy, Leopoldo Zea, Horacio Cerutti y Joaquín Sánchez Macgrégor
To think philosophically about political reality. To a proposal of social organization with basis in conceptions of Augusto Salazar Bondy, Leopoldo Zea, Horacio Cerutti y Joaquín Sánchez Macgrégor
Roberto Mora Martínez 59
5. Manuel Sacristán en el contexto de la filosofía española
Manuel Sacristán in the context of Spanish philosophy
Pedro Ribas Ribas 71

ENSAYO

1. El concepto de valor y el planteamiento de la objetividad social en Augusto Salazar Bondy
The concept of value and approach to social objectivity Augusto Salazar Bondy
Miguel Ángel Nación Pantigoso 87

RESEÑAS

1. La Marx-Engels Gesamtausgabe (MEGA²) y los nuevos rostros de Karl Marx
Marcello Musto 105
2. Ferreyra, L. G.: Philosophie et politique chez Arturo Andrés Roig : Vers une philosophie de la libération latino-américaine (1945-1975). Paris, L'Harmattan, 2014
Marcelo Velarde Cañazares 115

INTERSTICIOS: ESCRITOS INÉDITOS

1. Bibliografía de Mariano Iberico Rodríguez
Introducción de Carlos Reyes Álvarez 121

PRESENTACIÓN

La filosofía latinoamericana tiene una notable carta de ciudadanía y maneja diversas esferas de discusión con sus propias agendas y comunidades. Es decir, no es un conjunto estandarizado de pensadores con pensamiento único. Más bien conviven diversas negociaciones conceptuales con sus múltiples rutas de reflexión. De ese modo la discusión latinoamericana y latinoamericanistas tienen un abanico sugerente de disputas y tradiciones que dialogan con sus respectivos universos discursivos. Es esa áspera heterogeneidad que convive y persiste por su propia complejidad. Este número no es ajeno a ello y más bien incorpora la tradición española de la cual también cruza explicaciones con la propia comunidad de filosofía latinoamericana.

Tenemos muchos años trabajando nuestra agenda desde nuestro *locus* peruano (más que periferia nos consideramos centro de producción intelectual), y nuestro proyecto de filosofar tiene las aristas y vértices que van tejiendo esa memoria filosófica que nos impulsa a seguir pensando colectivamente.

Así, los textos que a continuación leerán responden a provocar esas tensiones del discurso, a la elaboración de debates y sus diversas maneras de aproximación. La mesa latinoamericana de nuevo está servida.

Rubén Quiroz Avila
Lima, la caótica mega-urbe.

BARRO PENSATIVO

Artículos

El artículo filosófico de José Ortega y Gasset¹ The philosophical article of Jose Ortega y Gasset

Ignacio Blanco Alfonso²

Universidad CEU San Pablo, Madrid, España
iblanco@ceu.es

RESUMEN

El periodismo fue para José Ortega y Gasset un instrumento de intervención social de gran calado en el conjunto de su obra. La mayor parte de sus escritos publicados en vida no solo vieron la luz en las páginas de los periódicos, sino algo más profundo y, por ello, menos evidente: fueron artículos incubados, proyectados y dispuestos para su divulgación a través de la prensa. Esta circunstancia, en contra de lo que pueda creerse desde posiciones academicistas, imprimió un *estilo periodístico* a su modo de filosofar consistente en la búsqueda de la claridad como norma, y en la huida de un lenguaje especializado y esotérico, construido

-
- 1 Una versión en italiano de este texto fue publicada en: Cacciatore, G. y Mascolo, A. (coords.) (2012): *La vocazione dell'arciere. Prospettive critiche sul pensiero di José Ortega y Gasset*. Bergamo: Moretti & Vitali, pp. 15-36. Otro texto del mismo autor, complementario al presente, puede leerse en: Zamora Bonilla, J. (ed.) (2013): *Guía Comares de Ortega y Gasset*. Granada: Comares, pp. 189-206.
 - 2 Doctor en Periodismo (2003) y licenciado en Ciencias de la Información (1997), se doctoró con una tesis sobre los Géneros periodísticos en la obra de José Ortega y Gasset, galardonada con el Premio Extraordinario a la mejor tesis doctoral 2003-2004 de la Universidad CEU San Pablo. Especialista en la obra y el pensamiento del filósofo madrileño, ha formado parte del equipo de investigación y edición de sus Obras completas y es profesor-investigador del Centro de Estudios Orteguianos. Ha publicado el ensayo *El periodismo de Ortega y Gasset* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2005) y es coautor de varios tratados relacionados con los medios de comunicación. Entre sus contribuciones destaca la serie de artículos de investigación «El aristócrata en la plazuela», publicada en seis entregas de la Revista de Estudios Orteguianos entre 2009 y 2011, y que suponen un exhaustivo recorrido por la biografía periodística de José Ortega y Gasset entre 1902 y 1955. Es profesor agregado de Escritura para los Medios y de Redacción Periodística en la Universidad CEU San Pablo. Fundador y director del Máster Universitario en Periodismo Cultural. Director de Doxa Comunicación, revista interdisciplinar de estudios de Comunicación y Ciencias Sociales (www.doxacomunicacion.es). Director del Centro de Orientación e Información de Empleo de la Universidad CEU San Pablo. Anteriormente fue Secretario académico del Instituto de Estudios de la Democracia (2005-2010) y, entre otros méritos, ha disfrutado de una beca José Castillejo de movilidad en Italia, donde ha sido Fellow en el Centro Studi Ligure per le Arti e le Lettere de la Fondazione Bogliasco (Génova - New York).

a base de tecnicismos, que habrían encerrado su filosofía en el ámbito hermético de la cátedra y el libro. La democratización de la filosofía que implica su traslado al periódico está en la raíz constitutiva del pensamiento orteguiano y debe ser estudiado como un rasgo relevante del dominio que ejerció Ortega y Gasset sobre la intelectualidad española de su época.

PALABRAS CLAVE: Estilo filosófico, liberación, dramatismo, prensa, crítica

ABSTRACT

Journalism was to Jose Ortega y Gasset an instrument of social intervention of great significance in the whole of his work. Most of his writings published in his lifetime not only saw the light in the pages of newspapers, but something deeper and therefore less obvious: incubated, designed and prepared for dissemination through press articles. This, contrary to what might be believed from academicians positions, printed a *journalistic style* to his way of philosophizing consisting in seeking clarity as standard, and the flight of a specialized and esoteric language, built with technicalities, that would shut his philosophy in the sealed area of the chair and the book. The democratization of philosophy that involves moving to the newspaper is in the constitutive root of Ortega thought and should be studied as an important feature of domain Ortega y Gasset exerted on the Spanish intellectuals of his time.

KEY WORDS: Philosophical style, release, drama, news, critical

I. Introducción

Una de las características fisiognómicas más prominentes de la filosofía de José Ortega y Gasset es la claridad de su estilo. Sin duda que el lector no especializado repara en ello apenas se asoma a cualquiera de sus obras. La facilidad con que Ortega desentraña un problema, el ritmo ascendente de sus razonamientos, la transparencia de su vocabulario pretendidamente escogido, la estrategia retórica fundamentada en la metáfora, provoca que sus lectores vayan asimilando importantes dosis de pensamiento filosófico sin apenas darse cuenta, entretenidos con la argumentación del filósofo como con el nudo de una buena novela.

Este rasgo de su estilo filosófico, que a nadie le pasa desapercibido, no es fruto de la casualidad: «Siempre he creído que es la claridad la cortesía del filósofo», explica Ortega en el curso *¿Qué es filosofía?* (VIII, 134). Sin embargo, la preponderancia de los estudios hermenéuticos sobre su pensamiento ha relegado a un segundo plano el análisis formal de su escritura. El presente capítulo trata

de paliar, de algún modo, esta carencia describiendo el artículo filosófico en la obra periodística de José Ortega y Gasset. Se verá hasta qué punto los ritmos y estructuras del discurso periodístico resultaron consustanciales a su pensamiento; cómo forma y fondo resultan conceptos inseparables en la filosofía del intelectual madrileño.

II. El estilo es la claridad

«Yo he de hacer el más leal esfuerzo para ser a todos inteligible: siempre he creído que es la claridad la cortesía del filósofo, pero además el honor de la filosofía misma está en su posible claridad, cosa que no acontece en otras ciencias, las cuales interponen entre su tesoro interior y la curiosidad del profano el dragón tremebundo de su tecnicismo» (idem).

He aquí la cita completa de ¿Qué es *filosofía*? Al hablar de la claridad del estilo orteguiano no enfatizamos un aspecto menor de su obra, como queriendo llevar al lector a nuestro terreno. El principal objetivo de la actuación pública de Ortega fue hacerse entender, poner todo el esfuerzo en conseguir una comunicación real y efectiva con quien le escuchaba. Una de las condiciones para superar la contingencia comunicativa consiste en que el emisor emplee el mismo código que el receptor, un mismo lenguaje inteligible y capaz de describir cuestiones filosóficas, pero despojado del «dragón tremebundo de su tecnicismo».

Ortega pronuncia estas palabras en la sesión inaugural del curso ¿Qué es filosofía?, impartido alrededor de 1930 tras dimitir de su cátedra de Metafísica como signo de oposición al régimen político del general Miguel Primo de Rivera, pero continuó con su actividad docente a través de estas conferencias de contenido filosófico que dio en Madrid y publicó en *La Nación* de Buenos Aires. La prensa del momento cubrió con generosidad las lecciones del pensador, que hubieron de trasladarse al Teatro Infanta Beatriz por la expectación que despertaron entre un numeroso público absolutamente heterogéneo; «fue un acontecimiento insólito, inesperado», aseguran los editores orteguianos de 1983.

Pero para nosotros, lo interesante de este episodio es su significado ulterior revelado en el hecho de que hacia 1930, en Madrid, gentes de toda condición y en número inusual mostrasen gran interés por unas lecciones de filosofía. Esta receptividad social no pasó inadvertida para Ortega, que ya en la primera conferencia glosa este hecho multitudinario. «El público empieza de nuevo a sentir necesidad de ideas», escribe, «y a la par siente en ellas *voluptuosidad*» (VIII, 236), es decir, el placer y el gozo de poder saciar una incitación espontánea de su ser. Ortega dedica varios minutos de aquella lección a describir este aparente hecho del interés por

la filosofía. «Nuestro tiempo, por lo visto, tiene *relativamente* al que le precede un destino filosófico y por eso se complace en filosofar —por lo pronto en poner el oído alerta cuando por el aire público pasan revolando filosóficas palabras, en acudir hacia el filósofo como a un viajero, que se supone traer noticias frescas del trasmundo» (ídem).

Este escenario cree encontrar Ortega ante sí: una sociedad ávida de ideas, que ansía despejar su horizonte vital; una sociedad receptiva que acude allí donde intuye que puede descubrir dos o tres ideas con las que ir tirando. Todavía no sabe el filósofo si fracasará en su misión, pero por lo pronto conoce el remedio para intentar que el pensamiento penetre sin dificultad en sus oyentes: evitar el tecnicismo, el término hermético, huir de la filosofía esotérica, expresarla y elaborarla con un lenguaje apropiado para aquel hombre corriente que acude en busca del filósofo como de un oráculo.

Por lo tanto, lo que Ortega prevé es que la filosofía solo podría alcanzar eficiencia social en España si adoptaba un cauce de transmisión que no fuese el universitario. Ortega, como Unamuno, como D'Ors, como Maeztu y otros muchos coetáneos, encuentra en el periódico un *método* propicio para sus objetivos filosóficos, en el sentido etimológico de la palabra método: $\acute{o}\delta\acute{o}\varsigma$ = camino, y $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}$ = junto a, al lado de; o sea, un camino paralelo, lo que vulgarmente llamamos *atajo*. Pero, claro, el atajo se toma para alcanzar cuanto antes un destino previsto, luego, la pregunta inevitable es ¿adónde quiere llegar Ortega por el *atajo periodístico*?

La respuesta nos la brinda el propio autor en el *Prólogo a una edición de sus Obras*, de 1932:

Mi vocación era el pensamiento, el afán de claridad sobre las cosas. Hacia ese señorío de la luz sobre sí mismo y su contorno quería yo movilizar a mis compatriotas. Sólo en él tengo fe; sólo él realzará la calidad del español y le curará de ese sonambulismo dentro del cual va caminando siglos hace.

[...] Pero esta propaganda de entusiasmo por la luz mental —el *lumen naturale*— había que hacerla en España según su circunstancia impusiera. En nuestro país, ni la cátedra ni el libro tenían eficiencia social. Nuestro pueblo no admite lo distanciado y solemne. Reina en él puramente lo cotidiano y vulgar. Las formas del aristocratismo «aparte» han sido siempre estériles en esta península. Quien quiera crear algo —y toda creación es aristocracia— tiene que aceptar ser aristócrata en la plazuela. He aquí por qué, dócil a la circunstancia, he hecho que mi obra brote en la plazuela intelectual que es el periódico (V, 88-98).

A pesar de las profundas diferencias del autor con la prensa y del riesgo de que su obra quedase rebajada a simple ocasionalismo, Ortega parece no tener dudas: «Aprovecho la ocasión para decir a los que años y años censuraron mi solitud periodística que no tenían razón. El artículo de periódico es hoy una forma imprescindible del espíritu, y quien pedantescamente lo desdeña no tiene la más remota idea de lo que está aconteciendo en los senos de la historia. Ahora me dan la razón fuera y se ponen a escribir artículos los que nunca lo hicieron» (V, 99).

Esta cita adquiere más significado, si cabe, cuando se lee junto al *Prólogo para alemanes*, uno de los pocos textos autobiográficos que Ortega nos legó, en el que recuerda su época de estudiante, cuando «iba a Alemania para traerme al rincón de la ruina la cultura alemana y allí devorarla». Nos encontramos ante un hombre que fue plenamente consciente de su quehacer y de su circunstancia: «España necesitaba de Alemania. Yo sentía mi ser de tal modo identificado con mi nación, que sus necesidades eran mis apetitos, mis hambres» (IX, 133).

Por lo tanto, el contacto con la filosofía durante los años de estudio en Alemania produce en Ortega varias certidumbres: por un lado, que España necesita del *lumen naturale* de la filosofía para zafarse del sonambulismo; por otro lado, que es inútil cualquier «propaganda de entusiasmo por luz mental» si no es a través del único cauce eficiente en esta península: el periódico, o sea, lo eventual, lo breve, lo ocasional:

De mis estudios en Alemania, rigurosamente científicos, hechos sobre todo en la Universidad, donde la filosofía era entonces más difícil, más «técnica», más esotérica, saqué la consecuencia de que yo debía dedicar bastantes años a escribir artículos de periódico (ídem).

La visión de Ortega es plenamente congruente con el momento histórico en que escribe. Durante el siglo XIX la prensa se va transformando en prensa de masas, especialmente tras el nacimiento de la llamada *penny press* en Estados Unidos y su influencia irradiada por toda Europa. El periódico se transforma paulatinamente en un poderoso medio de presión social. El momento es histórico para que la filosofía, acaso por primera vez en la historia, comience a abrirse camino en un medio que hasta entonces le era extraño. La transmisión del conocimiento filosófico siempre se había producido dentro del ámbito más consustancial a su propia naturaleza abstracta, la Universidad, y no era esta, desde luego, un modelo de institución democrática. El filósofo español Ignacio Sotelo llama la atención sobre el hecho de que «no se haya insistido suficiente en la revolución que implicó haber llevado la filosofía a las páginas de los periódicos; la

filosofía pierde su carácter esotérico, es decir, elitista, y se democratiza tanto en la forma como en el contenido»³.

El caso de la filosofía de José Ortega y Gasset es paradigmático para comprender hasta qué punto el periódico influyó en el modo de hacer filosofía. Por sus características estructurales, fundamentalmente determinadas por la falta de tiempo y de espacio, no era posible la sistematicidad de los largos discursos; al contrario, el filósofo tenía que habérselas en un medio ocasional, muy pegado a lo momentáneo y cotidiano, en el que los pensamientos pudieran aprehenderse sin demasiado esfuerzo intelectual, expresados en un lenguaje culto pero nivelado por la capacidad media del gran público.

Esta democratización de la filosofía nos acerca a ciertas características del pensamiento contemporáneo y nos ayuda a comprenderlo mejor, como indica Sotelo al describir los rasgos constitutivos de la *filosofía de periódico*: «Su arraigo en la experiencia cotidiana; su índole fragmentaria, casi aforística, resultan incomprensibles si no se toma en consideración la influencia del periódico. La cátedra invita al sistema; el estudiante pide un mundo cerrado, acabado, repleto de seguridades; ni más ni menos que lo que promete la institución. En cambio, si se filosofa en el periódico, no cabe aspirar a construir un sistema. El fracaso de la filosofía sistemática acercó al filósofo al periódico, pero también la necesidad de comunicar por medio del periódico acabó por hacer imposible el sistema» (ídem).

La labor intelectual que Ortega y otros coetáneos desarrollan a través de los periódicos más influentes de España y América es la mejor prueba de que cada época impone un género filosófico. Esta es la idea que Ortega transmite cuando incardina su vocación intelectual con el momento histórico que le ha tocado vivir y la perentoria necesidad de decir lo que hubiera que decir en las efímeras columnas del periódico.

En resumen, esta mezcla aparentemente imposible entre filosofía y periodismo, nos permite concluir que, por un lado, en el momento en que la filosofía se traslada al periódico, lo primero que ocurre es que ese filosofar se adapta a un estilo (el periodístico) que, en principio, le es extraño; por otro lado, ese filosofar persigue una intención nueva con su mudanza: llegar al mayor número de lectores, por eso el traslado del canal especializado y minoritario en que residía al medio de comunicación de masas con el fin de alcanzar al gran público.

3 Sotelo, I., «Filosofía de periódico», *El País* (Madrid), 22-11-1983, p. 11

III. Liberación y corsé del artículo periodístico

La adopción por parte de la filosofía de un estilo comunicativo que le es extraño representa uno de los rasgos más visibles del fenómeno. En las páginas precedentes hemos justificado por qué Ortega, en una circunstancia determinada, opta por el periódico como único método con eficacia social para inocular entre sus compatriotas el afán de claridad sobre las cosas, el *lumen naturale* que tantas veces evocará con el verso de Goethe: *Yo me confieso del linaje de ésos que de lo oscuro a lo claro aspiran*.

La prensa, sin embargo, obligará al escritor de artículos filosóficos a adoptar una actitud comunicativa determinada por los rasgos distintivos de la prensa periódica, es decir, con el ritmo, la brevedad y el estilo que ella impone. El texto sería diferente si hubiera sido creado para el libro, que tiene su propio ritmo y extensión, distintos, desde luego, a los del artículo de periódico; como distinto es también el destinatario. Lo advierte el propio Ortega:

Lo primero que me necesito decir de mis libros es que propiamente no son libros. En su mayor parte son mis escritos, lisa, llana y humildemente, artículos publicados en los periódicos de mayor circulación de España (IX, 130).

La advertencia, en realidad, es una precaución que adopta Ortega para subrayar el hecho de que aquellos textos fueron elaborados y pensados para un lector concreto («Yo le hablaba a Juan», dirá), no para la humanidad, no para el «hombre en general». Más adelante volveremos sobre esta idea; por ahora basta con subrayar que el periodismo impone un estilo de redacción suficientemente ágil y transparente que alivie el vértigo del eventual lector medio que se asoma por primera vez al acantilado filosófico. El hecho de que Ortega filosofe en las páginas de un periódico imprimirá a sus artículos un estilo luminoso y nítido que le permitirá embotellar incluso en las cabezas menos despiertas principios acaso oscuros y turbios.

Es hora de reconocer, sin embargo, que esta adaptación de la filosofía a un lenguaje exento de tecnicismos, a unos márgenes estrechos y a un lector no especializado, tarde o temprano pasarán factura. La filosofía de periódico sufre como ninguna otra la constante mutilación de gran parte de sus pruebas y demostraciones, pues la angostura de la prensa impide al filósofo completar su argumentación. De ahí que la técnica del articulista tenga que ser la del ensayista, que ofrece al lector múltiples maneras de mirar la realidad, que quiere descubrirle en las cosas aspectos inadvertidos.

Pero claro, la estrechez del periódico siempre es un corsé, y Ortega se siente, a menudo, atrapado en él. Como nos revela en «Meditación del marco» (II, 431-436), son tantas las cosas y hay tanto que decir sobre la más humilde de ellas, que lamenta no tener tiempo ni espacio más que para insinuarlas y dejar que sea el lector el que continúe, y quizá concluya con su esfuerzo, la reflexión. «El lector no sospecha los apuros que un hombre pasa para escribir un solo pliego. ¡Son de tal suerte maravillosas las cosas todas del mundo! ¡Hay tanto que decir sobre la menor de ellas! ¡Y es tan penoso amputar a un asunto arbitrariamente sus miembros y ofrecer al lector un torso lleno de muñones!» (II, 432).

Dicho esto, al revisar la biografía orteguiana pronto descubrimos que tanto el artículo de periódico como el ensayo fueron las formas de creación literaria más apropiadas para un genio de su condición. De hecho, ningún género más propicio que el ensayístico para su concepción filosófica de la vida; de esto trata su filosofía vital, del aquí y del ahora. Ortega se siente atrapado y estimulado por lo circunstancial, por eso reclama para sí el estilo ensayístico que le permitirá avanzar sin las interrupciones constantes de las pruebas científicas.

Su discípulo Julián Marías lo explica así: «Escribir un libro requiere un temple algo más ascético que el de Ortega. [...] La voluptuosidad de los temas, que Ortega sentía de modo intensísimo y que hizo de él, no sólo un intelectual, sino un escritor en la plenitud del término, lo distraía con demasiada frecuencia hacia cuestiones incidentales, y sobre todo hacia nuevos asuntos, con perjuicio de la economía interna de los libros. Antes de concluirlos se sentía atraído y arrebatado hacia otros temas. Y, quizá sobre todo, su innovación en el estilo y en la recreación de los géneros literarios menores, el artículo y el ensayo, absorbió su atención y su capacidad durante muchos años»⁴.

El carácter ensayístico de su obra es algo que se percibe desde muy pronto, ya incluso desde su primer libro concebido como tal, *Meditaciones del Quijote* (1914), en el que Ortega advierte al lector de que «estas *Meditaciones*, exentas de erudición —aun en el buen sentido que pudiera dejarse a la palabra—, van empujadas por filosóficos deseos. Sin embargo, yo agradecería al lector que no entrara en su lectura con demasiadas exigencias. No son filosofía, que es ciencia. Son simplemente unos ensayos. Y el ensayo es la ciencia, menos la prueba explícita. Para el escritor hay una cuestión de honor intelectual en no escribir nada susceptible de prueba sin poseer antes ésta. Pero le es lícito borrar de su obra toda apariencia apodíctica, dejando las comprobaciones meramente indicadas en elipse, de modo que quien las necesite pueda encontrarlas y no estorben, por otra parte,

⁴ Marías, J., *Ortega. Circunstancia y vocación*. Madrid: Alianza Editorial, 1984, 2.ª ed., p. 302.

la expansión del íntimo calor con que los pensamientos fueron pensados. Aun los libros de intención exclusivamente científica comienzan a escribirse en estilo menos didáctico y de remediavagos; se suprime en lo posible las notas al pie, y el rígido aparato mecánico de la prueba es disuelto en una elocución más orgánica, movida y personal» (I, 753).

La intención del intelectual madrileño por eliminar los obstáculos que pudieran interponerse entre el mensaje y el lector está presente en el conjunto de su obra periodística, incluida la de contenido filosófico. Ortega supo leer el sentido de su tiempo, dominado por la prisa y el ruido, y adaptó su mensaje al cauce de comunicación preferido por el hombre moderno. Según Alfredo Carballo Picazo, el ensayo resulta muy apropiado para «este individuo sin tiempo para leer, para meditar, disperso en sus múltiples quehaceres». Se comprende así la utilidad de una prensa que «le suministra una cultura barata, de breve alcance y menos profundidad. Se pide intensidad, no extensión: de ahí el éxito de los géneros literarios menores: artículo, novela corta o fragmentada, cuento, ensayo. El ensayista no escapa de esta norma vital: le urge comentar los múltiples aspectos de nuestro vivir. Con ritmo apresurado. Casi de periódico. Intensidad diluida, accesible fácilmente. Estar al día con poco esfuerzo. El ensayo satisface, en gran parte, ese deseo. Nos habla del libro último, de la exposición o del concierto, de problemas fundamentales, en tono menor. Con visión crítica, inteligente»⁵.

Sobre cómo soluciona Ortega el problema del espacio limitado del periódico, nos obliga a indicar una peculiaridad de sus libros bien conocida, y es que, exceptuando dos o tres monografías, todos los volúmenes impresos por el filósofo vieron antes la luz en las planas de algún rotativo. El salto del periódico al libro producía en ocasiones que el autor tuviera que intervenir en los artículos originales para dotarlos de la necesaria coherencia y unidad. Ricardo Senabre apunta que, si bien algunos de «los artículos incorporados más tarde a libros, como capítulos o partes de los mismos, fueron colocados en el libro tal y como habían aparecido en los periódicos, sin mutación alguna, otros, en cambio, necesitaron una refundición previa para amoldarse a la nueva estructura que el libro imponía»⁶.

Esta circunstancia parece connatural al género periodístico, pues el artículo es justamente fragmento o parte de una unidad de pensamiento superior (*artus* quiere decir *parte*). El hecho de ser *parte de un todo* permite estudiar cada artículo

5 Carballo Picazo, A., «El ensayo como género literario. Notas para su estudio en España», *Revista de Literatura*, n.º 9/10, Madrid, 1954, p. 133.

6 Senabre, R., «Correcciones y variantes en textos orteguianos», en VV. AA., *Homenaje a la memoria de Don Antonio Rodríguez-Moñino (1910-1970)*. Madrid: Castalia, 1975, pp. 611-621.

de periódico como una unidad incardinada a un *corpus* de escritos que le proporciona un significado más completo. En obras periodísticas como la de Ortega, tan extensa y dilatada en el tiempo, el análisis de sus artículos como fragmentos resulta sumamente fructífera.

Como señala Marías, los artículos filosóficos de Ortega debían ser «unidades semánticas independientes entre sí», de forma que pudieran ser leídos de uno en uno y comprendidos por el lector en ese mismo instante, sin necesidad de recurrir a otras fuentes (otros artículos anteriores, por ejemplo) para adquirir significado. En realidad, esta cualidad es muy periodística, pues parece condición inherente a todo artículo de prensa el quedar anclado en las veinticuatro horas de vigencia del periódico. No ocurre así con el libro, que necesita del resto de capítulos para que uno solo de ellos tenga significado y su lectura no arroje un grado insoportable de inconclusión. Por lo tanto, un artículo de periódico es una unidad de significado en sí y por sí mismo.

En cuanto al carácter sistemático y conexo de los artículos orteguianos, fijémonos en que a pesar de la adaptación del discurso filosófico a un soporte que le era extraño, Ortega no abandonó a la contingencia diaria de la prensa la doctrina filosófica inherente al conjunto de su obra. Al contrario, el autor quiso que bajo sus artículos, en tanto que piezas desgajadas de un conjunto virtual, latieran los principios generales de su filosofía. Por eso subyace en ellos un hilo conductor que, según Julián Marías, es «el requisito constitutivo de un género que se pueda llamar *artículo filosófico*: si no se trata de una unidad “suficiente”, no es un artículo; si no está presente en él la doctrina filosófica general que permite la articulación sistemática con los demás, no es *filosófico*, por muchas ideas que contenga»⁷.

IV. Aspectos estructurales del artículo filosófico

Entre las características de la estructura de los artículos filosóficos de Ortega y Gasset sobresalen dos: 1. diálogo con el lector, y 2. dramatismo de la idea.

IV. 1. Diálogo con el lector

La construcción de los textos argumentativos en la obra de Ortega consiste en un *diálogo* permanente con el lector. Se trata de una preocupación constante por no perder de vista a aquel a quien habla y considerarlo en su circunstancia, de modo que sus razonamientos sean conducidos imperceptiblemente hacia un redil de ideas premeditado por el filósofo. La filosofía de Ortega quiere evitar, en cualquier caso, el monólogo interior, por lo que su estilo recuerda a la mayéu-

⁷ Marías, J., *op. cit.*, p. 297.

tica socrática según la cual, el maestro, mediante preguntas, va haciendo que el discípulo descubra nociones que en él estaban latentes. La dificultad consiste en que no es suficiente con que el filósofo interpele al lector, es necesario, además, que este atienda, muestre interés por aquello que se le plantea y conteste. ¿Cómo consigue el escritor implicar al lector en este diálogo?

Hay que decir, en primer lugar, que Ortega acerca al lector a problemas bien conocidos por él. El nudo de sus escritos se fundamenta en la realidad circundante; no busca en el más allá, sino que, como se ha dicho, son preocupaciones que parten del aquí y del ahora. Es, por lo tanto, una filosofía de la vida alrededor, pero nótese bien, de la vida alrededor del lector. Lo explica Ortega en el *Prólogo para alemanes* al describir la naturaleza dialógica de toda comunicación humana:

Las ideas referentes a auténticas realidades son inseparables del hombre que las ha pensado —no se entienden si no se entiende al hombre, si no nos consta *quién* las dice. El decir, el *logos* no es realmente sino reacción determinadísima de una vida individual. Por eso, *en rigor*, no hay más argumentos que los de hombre a hombre. Porque, viceversa, una idea es siempre un poco estúpida si el que la dice no cuenta al decirla con *quién* es aquél a quien se dice. El decir, el *logos* es, en su estricta realidad, humanísima conversación, *diálogos, argumentum hominis ad hominem*. El diálogo es el *logos* desde el punto de vista del *otro*, del prójimo.

Esta ha sido la sencilla y evidente norma que ha regido mi escritura desde la primera juventud. Todo decir dice algo —esta perogrullada no la ignora nadie—, pero, además, todo decir dice ese algo a alguien [...] Si el lector analiza lo que ha podido complacerle de mi obra, hallará que consiste simplemente en que yo estoy presente en cada uno de mis párrafos, con el timbre de mi voz, gesticulando, y que, si se pone el dedo sobre cualquiera de mis páginas, se siente el latido de mi corazón (IX, 127).

Por lo tanto, el primer rasgo que percibimos apenas nos asomamos a los artículos filosóficos de este autor es una fabulosa proximidad con los problemas concretos de su tiempo, propiedad, por otra parte, netamente periodística pues no hay género literario más imbricado en la vida real y momentánea que el periódico.

En segundo lugar, y muy vinculado con lo anterior, la citada mayéutica orteguiana consiste en ir girando sobre el objeto tratado de modo que cada perspectiva produzca en él múltiples visiones. Ortega lo expresa con la imagen de los hebreos conquistando Jericó, asediándola desde el exterior a base de círculos concéntricos. La teoría del punto de vista —como es sabido— resulta consustancial a la filosofía orteguiana. En el caso que nos ocupa, en particular, hay que entenderla como una consecuencia más de la vocación intelectual expresada por

Ortega al asumir su designio de ser faro en la oscuridad. El autor se propone, por este orden, *elevant* el espíritu de sus compatriotas y *conducirlos* hacia una atalaya que le permita ver qué hay a su alrededor. Una vez allí, con la perspectiva adecuada, el hombre podrá contemplar su *circunstancia* y *saber a qué atenerse*; además, deberá aprender a *amar* las cosas que le rodean porque solo en ellas encontrará su salvación.

Esta es de forma sucinta y esquemática la razón latente en la teoría del perspectivismo expuesta al comienzo de las *Meditaciones del Quijote*, cuando Ortega se dirige al lector y le avisa de que esos ensayos:

son más bien lo que un humanista del siglo XVII hubiera denominado «salvaciones». Se busca en ellos lo siguiente: dado un hecho —un hombre, un libro, un cuadro, un paisaje, un error, un dolor—, llevarlo por el camino más corto a la plenitud de su significado. Colocar las materias de todo orden, que la vida, en su resaca perenne, arroja a nuestros pies como restos inhábiles de un naufragio, en postura tal que dé en ellos el sol innumerables reverberaciones. Hay dentro de toda cosa la indicación de una posible plenitud. Un alma abierta y noble sentirá la ambición de perfeccionarla, de auxiliarla, para que logre esa su plenitud. Esto es amor —el amor a la perfección de lo amado (I, 747).

Pues bien, la forma como Ortega construye sus artículos se fundamenta en ir asediando los problemas a base de círculos concéntricos, de modo que el lector repare en las múltiples aristas de las cosas, las comprenda y pueda, a través de ellas, llegar a la plenitud de su significado. Esta es la misión exegética que se propone Ortega, y desde luego que sus artículos filosóficos se inscriben en este orden de actuación.

Formalmente el resultado es un texto escalonado, en el que el ritmo es ascendente. Como en la mayéutica, el filósofo propone al lector nuevos puntos de vista sobre el objeto, suele llamar su atención sobre aspectos curiosos y solo en apariencia intrascendentes, aspectos que, sin embargo, provocan que el lector comprenda de súbito la dirección adonde apuntan e, ingenuamente, crea haberlos descubierto por sí mismo. Este razonamiento contiene un poder de sugestión formidable al ser el interlocutor quien descubre el sentido oculto de las cosas, quien, como diría Ortega, cae en brazos de la verdad como por un escotillón.

Unos artículos tomados de *La rebelión de las masas*, probablemente uno de los ensayos más populares del intelectual madrileño, son un buen ejemplo de esta característica estructural de sus artículos filosóficos. Apenas nos adentramos en «El hecho de las aglomeraciones», uno de los primeros capítulos, comenzamos a caer en la cuenta de que, efectivamente, todo a nuestro alrededor está lleno, que

no hay sitio. Escribe Ortega: «Las ciudades están llenas de gente. Las casas, llenas de inquilinos. Los hoteles, llenos de huéspedes. Los trenes, llenos de viajeros. Los cafés, llenos de consumidores. Los paseos, llenos de transeúntes. Las salas de los médicos famosos, llenas de enfermos. Los espectáculos, como no sean muy extemporáneos, llenos de espectadores. Las playas, llenas de bañistas. Lo que antes no solía ser problema, empieza a serlo casi de continuo: encontrar sitio» (IV, 393).

La fuerza de este estilo filosófico reside en que Ortega consigue construir sus textos de un modo tal, que hasta que no leemos las evidencias enumeradas no caemos en su cuenta, y nos parece que nunca habíamos reparado en ellas, que, de repente, las acabamos de descubrir. Este aparente modo de hablar al lector sobre trivialidades consigue implicarlo definitivamente en el argumento como en una tela de araña. En este sentido, la mayéutica orteguiana es implacable cuando interpela directamente al lector: «¿Cabe hecho más simple, más notorio, más constante, en la vida actual?».

A partir de aquí, es decir, habiendo tomado de la realidad un hecho que de puro evidente el lector ni se lo había planteado, el filósofo invita a su interlocutor a un sencillo juego: «Vamos ahora a punzar el cuerpo trivial de esta observación —le propone— y nos sorprenderá ver cómo de él brota un surtidor inesperado, donde la blanca luz del día, de este día, del presente, se descompone en todo su rico cromatismo interior».

Observemos cómo el juego continúa en un nuevo círculo concéntrico: «¿Qué es lo que vemos y al verlo nos sorprende tanto? —vuelve a plantear Ortega—. Vemos la muchedumbre, como tal, posesionada de los locales y utensilios creados por la civilización. Apenas reflexionamos un poco, nos sorprendemos de nuestra sorpresa. Pues qué, ¿no es el ideal? El teatro tiene sus localidades para que se ocupen; por tanto, para que la sala esté llena. Y lo mismo los asientos el ferrocarril y sus cuartos el hotel. Sí; no tiene duda. Pero el hecho es que antes ninguno de esos establecimientos y vehículos solía estar lleno, y ahora rebosan, queda fuera gente afanosa de usufructuarlos. Aunque el hecho sea lógico, natural, no puede desconocerse que antes no acontecía y ahora sí; por tanto, que ha habido un cambio, una innovación, la cual justifica, por lo menos en el primer momento, nuestra sorpresa».

Y para rematar esta faena inicial, una frase colofón divertida, mitad paradoja, mitad ironía: «Sorprenderse, extrañarse, es comenzar a entender. Es el deporte y el lujo específico del intelectual».

El resultado, como anticipado, es un texto escalonado con ritmo ascendente, en el que, peldaño a peldaño, el filósofo va elevando la perspectiva del lector y variando su punto de mira, de modo que al cabo de unas cuantas páginas habrá digerido varias dosis de pensamiento que le permitirán, en el mejor de los casos, comprender el mundo que le rodea y que le ha tocado vivir, su circunstancia.

IV. 2. El dramatismo de la idea

El otro rasgo que hemos destacado en la arquitectura de los artículos filosóficos de Ortega y Gasset tiene que ver con el *dramatismo de la idea*. A diferencia del aspecto anterior, que se refiere a una característica estructural, ahora aludiremos a una cuestión puramente lingüística, aunque en cierto modo vinculada con la naturaleza dialógica de la comunicación humana.

La circunlocución *dramatismo de la idea* pertenece al propio Ortega, y ya fue resaltada, entre otros, por Julián Marías cuando describió esta especificidad de la retórica orteguiana. «El artículo, tal como Ortega lo entiende, tiene que ser un “principio” que no puede ser lógico, sino un principio de vivificación. En otras palabras, tiene que ser una *unidad dramática*. Por otra parte, su brevedad lo obliga a ser, más que *dialéctico*, visual o *intuitivo*. Tiene que fundarse, más que en “encadenamientos” de ideas, tan expuestas al pensamiento inercial y a la mecanización terminológica, en evidencias. La necesidad de “argumento” de cada artículo ha hecho que Ortega escriba siempre una filosofía alerta, que no perdiese de vista la realidad, que no se enreda en sus propias ideas»⁸.

Pues bien, después de todo lo explicado en el punto anterior, lo que cabe pensar es que el *estilo dramático* de sus artículos surgió como una consecuencia más de la voluntad de diálogo con el lector, y que fue utilizado para contribuir y mejorar la asimilación de la filosofía. El dramatismo, esto es, la capacidad de interesar y conmover vivamente, consiste en la intensificación de las ideas que evita el debilitamiento de la atención del lector, sobre todo frente a problemas áridos, esteparios, en los que una mente no entrenada podría desfallecer. Como el método mayéutico consiste en implicar al lector en los razonamientos para que sea él mismo quien lleve los argumentos hasta sus últimas consecuencias, es inevitable que cierta patética del discurso emane espontáneamente, de modo que sus efectos retóricos funcionen como señuelos que recuperan la atención distraída del interlocutor. Dicho de otra forma, cada idea se expone como si fuera la única, la más importante en cada momento, como si no existiera nada más sublime fuera de ella. Podemos pensar que este dramatismo es de origen genético en la filosofía

⁸ *Ibidem*.

de Ortega, es decir, que le salía espontáneamente, sin tener que buscarlo, aunque tuviera en su maestro Cohen un buen ejemplo de la patética. En el *Prólogo para alemanes* evoca Ortega, precisamente, esta cualidad:

Hombre apasionado, Cohen, la filosofía se había concentrado en él como la energía eléctrica en un condensador y la faena gris de una lección había quedado convertida en sólo rayos y centellas. Era un formidable escritor, como era un formidable orador. Cuando yo le oí, su elocuencia se había reducido ya a pura patética. Pero entiéndase bien, de la más exquisita clase. Era pura retórica, pero no *mala* retórica, linfática, fofa y sin verdad íntima. Todo lo contrario. Su frase era, para ser alemana, anormalmente breve, puro nervio y músculo operante, súbito puñetazo de boxeador. Yo sentía cada una de ellas como un golpe en la nuca.

[...] Su prosa, hablada o escrita, era de índole bélica y, como casi siempre lo bélico, aunque, un poco barroca, profundamente elegante. De él aprendí yo a extraer la emoción de dramatismo que efectivamente yace en todo gran problema intelectual, mejor aún, que todo problema de ideas es. La más alta y fecunda misión del profesor universitario es disparar ese dramatismo potencial y hacer que los estudiantes en cada lección asistan a una tragedia (IX, 142-143).

Queda claro el sentido del dramatismo aludido y cómo Ortega fundamentó su expresión literaria en la retórica, en el belicismo semántico de los conceptos, en agotar las posibilidades expresivas de las palabras a la hora de representar las ideas. La metáfora última del profesor que dispara el dramatismo para que los estudiantes, en cada lección, asistan a una tragedia, es la mejor manera de evocar este estilo de los artículos filosóficos de Ortega y Gasset.

V. La filosofía y la prensa

Lo expuesto hasta aquí podría inducir al error a quien creyera que la relación de Ortega con la prensa transcurrió dentro de la normalidad, así aparentada en las páginas precedentes. Que Ortega tuviera la visión, como otros coetáneos, de que solo a través de los periódicos su voz sería escuchada en esta península, no quiere decir que aceptara acríticamente la naturaleza del periodismo. Los periódicos siempre han sido un negocio necesitado del gran público para la subsistencia. En los albores de la sociedad de masas se acentúa el carácter mercantil de la información, lo que favoreció la propensión por el suceso y la noticia espectacular. En las sociedades modernas y complejas, lo importante ha perdido la batalla contra lo interesante, y ello se aprecia en la crítica de ciertos intelectuales del momento, como Walter Lippmann en Estados Unidos y José Ortega y Gasset en Europa.

La obra de Lippmann, acaso uno de los periodistas e intelectuales más influyentes en Estados Unidos durante la primera mitad del siglo XX, contiene la misma crítica a la prensa de masas que encontramos en Ortega, y ambos coinciden en la clave del problema: la necesidad de que el periodista reciba una formación desde la perspectiva universitaria, de modo que adquiera otra noción de la realidad⁹. Como no todo lo que tiene la capacidad de concitar el interés de muchos merece ocupar un espacio en los medios de comunicación, es necesario que los hombres encargados de jerarquizar las noticias dispongan de una visión global y universal de la realidad. Solo una casta de periodistas convenientemente formada y capacitada podrá elevar a los periódicos a la altura de la complejísima misión que las sociedades modernas han depositado en la prensa. ¿De qué se trata, por tanto?

En la obra de Ortega está enunciado con bastante claridad en las páginas de *Misión de la Universidad* (1930). Este texto le supuso a Ortega un enfrentamiento con el editorialista de *El Sol*, periódico que él mismo fundó en 1917 con Nicolás María de Urgoiti. Ciertamente Ortega arremete contra los periodistas calificándolos como una de «las clases menos cultas de la sociedad», y critica «la visión periodística», obnubilada por «lo que momentáneamente mete ruido»:

Yo no quisiera molestar en dosis apreciable a los periodistas. Entre otros motivos, porque tal vez yo no sea otra cosa que un periodista. Pero es ilusorio cerrarse a la evidencia con que se presenta la jerarquía de las realidades espirituales. En ella ocupa el periodismo el rango inferior. Y acaece que la conciencia pública no recibe hoy otra presión ni otro mando que los que le llegan de esa espiritualidad ínfima resumada por las columnas del periódico. Tan ínfima es a menudo, que casi no llega a ser espiritualidad; que en cierto modo es antiespiritualidad. Por dejación de otros poderes, ha quedado encargado de alimentar y dirigir al alma pública el periodista, que es no sólo una de las clases menos cultas de la sociedad presente, sino que, por causas espero transitorias, admite en su gremio a pseudointelectuales chafados, llenos de resentimiento y de odio hacia el verdadero espíritu. Ya su profesión los lleva a entender por realidad del tiempo lo que momentáneamente mete ruido, sea lo que sea, sin perspectiva ni arquitectura. La vida real es de cierto pura actualidad; pero la visión periodística deforma esta verdad reduciendo lo actual a lo instantáneo y lo instantáneo a lo resonante. [...] Cuanta más importancia substantiva y perdurable tenga una cosa o persona, menos hablarán de ella los periódicos, y en cambio destacarán en sus páginas lo que agota su esencia con ser un «suceso» y dar lugar a una noticia (2005, 567).

9 Cfr. Lippmann, W., *Liberty and the news*. New York: Harcourt, Brace and Howe, 1920.
Lippmann, W., *Public opinion*. New York: Macmillan, 1922.

Sin embargo, sus palabras no se entendieron bien en aquel momento, y también nosotros corremos el riesgo de no comprender hacia dónde iba exactamente dirigida la crítica de Ortega. No es contra los periodistas contra quienes ajusta sus cuentas el filósofo, sino contra los poderes espirituales que han desistido de su función social, o sea, el Estado y la Universidad. De entre las «realidades espirituales» (término que Ortega toma de la filosofía de Augusto Comte) y por dejación de los demás, solo la Prensa queda en pie, con su propensión natural hacia lo estrambótico y lo espectacular, para dirigir los designios públicos.

La publicación de aquella polémica entrega de *Misión de la Universidad* supuso que Ortega recibiera la crítica del propio editorialista de *El Sol*, de modo que Ortega, «periodista de toda la vida», como decía de sí mismo, se sintió obligado a publicar una aclaración. El 13 de noviembre de 1930 apareció en *El Sol* «Sobre el poder de la prensa», donde leemos los siguientes argumentos que contextualizan adecuadamente el sentido de la crítica orteguiana:

Normalmente han coexistido en la historia diversos «poderes espirituales», y sólo esta pluralidad de poderes diferentes y más o menos antagonicos asegura la salud social. Esos poderes tuvieron y tienen —inexorablemente— rangos distintos, aunque todos son, en efecto, espirituales. [...] Pues bien: yo pienso, acaso con error, que hoy no posee plena vivacidad más que un sólo «poder espiritual» —el de la Prensa. Ahora bien: éste, por la naturaleza misma de la Prensa, es el menos elevado de los «poderes espirituales». Situación tal me parece funestísima. Y pido en consecuencia, no que la Prensa deje de ser un «poder espiritual», sino que no sea el único y que sufra la concurrencia y corrección de otros. De uno, por lo pronto: la Universidad.

[...] La interpretación periodística es y será siempre la perspectiva de lo momentáneo como tal. Por mucho que colaboren en el periódico los universitarios, la perspectiva, tono, tendencias y modos dominantes serán los periodísticos. La interpretación universitaria de las cosas es y será siempre la de acentuar en la actualidad lo no momentáneo (IV, 345-346).

Esta crítica que Ortega lanza al periodismo en 1930 se encuentra en su obra desde mucho antes. Para el filósofo, en consonancia con la crítica de la prensa de masas, el problema siempre fue la falta de «arquitectura» intelectual de los periodistas, es decir, la capacidad para edificar una jerarquía informativa que asegure la salud social. En dicha jerarquía tendrían cabida ideas y pensamientos que, alejados de lo eventual, servirían para tomar el pulso a la sociedad. Por lo tanto, el problema parece residir en el concepto de actualidad, que en periodismo es un concepto bastante complejo. Escribe Ortega hacia 1911:

Pero hay otra clase de hechos que suelen asomar con menos frecuencia en las columnas de los diarios: estos hechos son las ideas. ¿Por ventura no son actuales las ideas? Actual no es lo que ahora, en este instante acaece, sino lo que actúa, lo que influye en los hombres y en las formas de su trato y sociedad.

[...] Las cosas son solo la superficie de las ideas, como las Islas Marianas son una ligera capa de tierra sostenida por montes de coral. Día vendrá en que no sea raro hallar en los periódicos noticias que comiencen así: «En tal pueblo de Alemania acaba de estallar una nueva teoría ética». Noticias de este género pueden ser de mayor actualidad que otras cualesquiera, pues a la vuelta de diez, de veinte años, acaso esa teoría, ese aparente juego de palabras haya transformado el ambiente social y con él los derechos y los deberes, las instituciones, el régimen de impuestos y los usos mercantiles (I, 473-474).

En conclusión, la actuación periodística de José Ortega y Gasset debe considerarse como una obra de gran calado en el conjunto de su producción intelectual. Fue así porque intuitivamente el filósofo comprendió su España y el signo del tiempo que le había tocado vivir. Afrontó la temprana y poderosa vocación de poner su vida al servicio de su patria para contribuir a su enriquecimiento cultural, y fruto de ello Ortega siente que solo podrá desempeñar su misión con las armas comunicativas del periodismo. Esta es la razón de que casi toda su obra intelectual haya sido alumbrada entre los estrechos márgenes de los periódicos, dócil a la tiranía de la brevedad y de la claridad.

Fue plenamente consciente de que sería juzgado por ello, de que la Academia censuraría esta democratización de la filosofía, pero es que simplemente no quedaba otra. El paso del tiempo, sin embargo, ha permitido que intelectuales de peso como Max Weber glosen la valentía de los que, como Ortega, se expusieron a los vaivenes de la prensa en la aventura de salvar a los demás de su propio naufragio vital: [El periodista] «pertenece a una especie de casta paria que la sociedad juzga siempre de acuerdo con el comportamiento de sus miembros moralmente peores. Así, logran curso las más extrañas ideas acerca de los periodistas y de su trabajo. No todo el mundo se da cuenta de que, aunque producida en circunstancias muy distintas, una obra periodística realmente buena exige al menos tanto espíritu como cualquier obra intelectual, sobre todo si se piensa que hay que realizarla aprisa, por encargo y para que surta efectos inmediatos. Como lo que se recuerda es, naturalmente, la obra periodística irresponsable, a causa de sus funestas consecuencias, pocas gentes saben apreciar que la responsabilidad del periodista es mucho mayor que la del sabio y que, por término medio, el sentido de la responsabilidad del periodista honrado en nada le cede a la de cualquier otro intelectual»¹⁰.

10 Weber, M., *El político y el científico*. Madrid: Alianza, 1981, pp. 117-118.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Blanco, I. (2005): *El periodismo de José Ortega y Gasset*. Madrid: Biblioteca Nueva - Fundación José Ortega y Gasset
- (2006): «Ortega o el periodismo circunstancial», en *Revista de Occidente*, n.º 300.
- Carballo Picazo, A. (1954): «El ensayo como género literario. Notas para su estudio en España», en *Revista de Literatura*, n.º 9/10, Madrid.
- Lippmann, W. (1920): *Liberty and the News*. New York: Harcourt, Brace and Howe.
- (1922): *Public Opinion*. New York: Macmillan.
- Marías, J. (1984): *Ortega. Circunstancia y vocación*. Madrid: Alianza Editorial.
- Ortega y Gasset, J. (1911): «Un adivino de sueños», en *Obras completas*. 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset/Taurus, 2004-2010, vol. I, 473-474.
- (1914): «Meditaciones del Quijote», en *Obras completas*. 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset/Taurus, 2004-2010, vol. I, pp. 747-825.
- (1921): «Meditación del marco», en *Obras completas*. 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset/Taurus, 2004-2010, vol. II, 431-436.
- (1929): «¿Qué es filosofía?», en *Obras completas*. 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset/Taurus, 2004-2010, vol. VIII, pp. 235-375.
- (1930): «Sobre el poder de la prensa», en *Obras completas*. 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset/Taurus, 2004-2010, vol. IV, 342-346.
- 1930): «La rebelión de las masas», en *Obras completas*. 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset/Taurus, 2004-2010, vol. IV, pp. 349-528.
- (1930): «Misión de la Universidad», en *Obras completas*. 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset/Taurus, 2004-2010, vol. IV, pp. 531-568.
- (1932): «Prólogo a una edición de sus Obras», en *Obras completas*. 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset/Taurus, 2004-2010, vol. V, 88-98.
- (1934): «Prólogo para alemanes», en *Obras completas*. 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset/Taurus, 2004-2010, vol. IX, pp. 125-165.
- Senabre, R. (1975): «Correcciones y variantes en textos orteguianos», en *Homenaje a la memoria de Don Antonio Rodríguez-Moñino (1910-1970)*. Madrid: Castalia.
- Sotelo, I. (1983): «Filosofía de periódico», *El País*, 22-11-1983.
- Weber, M. (1981): *El político y el científico*. Madrid: Alianza.

Recibido: Diciembre 2013

Aceptado: Marzo 2014

**Filosofía analítica y filosofía continental:
La apropiación de un debate por la filosofía peruana**
**Analytic philosophy and continental philosophy: The appropriation
of a debate by the Peruvian philosophy**

Pablo Quintanilla¹
Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, Perú
pquinta@pucp.edu.pe

RESUMEN

Este texto se propone analizar algunas relaciones entre las dos tradiciones filosóficas contemporáneas más importantes —usualmente denominadas filosofía analítica y filosofía continental— con el objetivo de mostrar cómo su integración e influencia mutua puede dar lugar a intuiciones originales que ejemplifican la apropiación creativa de un debate, particularmente para el desarrollo de la filosofía peruana. El texto culmina sugiriendo dos puntos concretos en que se puede notar esta apropiación: el pragmatismo filosófico y la constitución intersubjetiva de la subjetividad.

PALABRAS CLAVE: filosofía analítica, filosofía continental, pragmatismo, filosofía peruana.

¹ Pablo Quintanilla es Ph.D. en filosofía por la Universidad de Virginia y magíster en filosofía por la Universidad de Londres (King's College). Se especializa en filosofía del lenguaje y de la mente, epistemología y teoría de la acción. Es coeditor de *El pensamiento pragmatista en la actualidad: Conocimiento, lenguaje, religión, estética y política* (Lima: PUCP 2015, en prensa) y de *Cognición social y lenguaje. La intersubjetividad en la evolución de la especie y en el desarrollo del niño* (Lima: PUCP, 2014), editor de *Ensayos de metafilosofía* (Lima: PUCP, 2009), coeditor de *Desarrollo humano y libertades. Una aproximación interdisciplinaria* (Lima: PUCP, 2009) y de *Lógica, lenguaje y mente*. Volumen IV de la Colección Tolerancia (Lima: PUCP, 2012) y coautor de *Pensamiento y acción. La filosofía peruana a comienzos del siglo XX* (Lima: IRA, 2009). Actualmente es profesor principal de filosofía en la Pontificia Universidad Católica del Perú y decano de Estudios Generales Letras. Es miembro de diversas sociedades académicas internacionales, incluyendo el *Grupo Interdisciplinario de Investigación Mente y Lenguaje*.

ABSTRACT

This paper attempts to analyze some of the relations between the two most important contemporary philosophical traditions —usually called Analytic and Continental— in order to show how their integration and mutual influence can give rise to original intuitions that might exemplify a case of creative appropriation of a debate, particularly for the development of Peruvian philosophy. The paper ends by suggesting two topics in which this creative appropriation can be seen: contemporary philosophical pragmatism and the intersubjective constitution of subjectivity.

KEY WORDS: Analytic philosophy, continental philosophy, pragmatism, Peruvian philosophy

Los dos ámbitos filosóficos más importantes de discusión actual, que corresponden a las dos tradiciones filosóficas más relevantes de los últimos cien años, suelen ser denominados «filosofía analítica» y «filosofía continental». A su vez, estas son las dos influencias principales en la filosofía que se cultiva en el Perú desde hace unos cincuenta años. Pero es interesante notar, desde una perspectiva de sociología académica, que ni los filósofos peruanos que practican la filosofía analítica lo hacen desatendiendo plenamente la filosofía continental, ni aquellos de corte continental ignoran totalmente las discusiones en el ámbito analítico.

Esto se explica, probablemente, porque los actuales estudiantes de filosofía beben de ambas tradiciones de parte de sus maestros y porque la educación filosófica que reciben nuestros alumnos, y esto es representativo de lo que ocurre en la mayor parte de Latinoamérica, los obliga a integrar lo que en otros países está aún poco integrado. Esto puede verse como un inconveniente, si uno cree que las tradiciones o metodologías filosóficas deben ser puras y que la contaminación de otras puede ser nociva, o puede verse como una circunstancia favorable para una producción que podría tener rasgos originales. En el caso del Perú, el no tener una tradición filosófica robusta nos ha obligado a ser receptores de todas las tradiciones y a integrarlas conceptualmente dentro de nuestra propia formación. Esa es una ventaja que nuestros alumnos deben explotar, pues la creatividad es siempre el producto de una integración inteligente de distintas influencias. Ese fenómeno está ocurriendo desde hace ya muchos años en casi todos los países latinoamericanos, incluyendo el Perú, y es algo que se debe fomentar y potenciar.

En este texto no me propongo hacer predicciones acerca del tipo de filosofía que podría producirse en Latinoamérica, ni tampoco deseo sostener que este

mestizaje filosófico está necesariamente llamado a generar alguna originalidad. Con frecuencia se dice, con inocultable ironía, que la filosofía latinoamericana siempre se anuncia pero nunca se enuncia. Por ello, dado que tiene más valor enunciar la filosofía que anunciarla, lo que corresponde a los filósofos peruanos es abordar problemas filosóficos de manera autónoma, dejándose influir por todas las tradiciones e intentando hacer contribuciones reales al pensamiento universal. No deja de ser interesante, sin embargo, formular interrogantes metafilosóficas y preguntarse qué características tiene la filosofía que se cultiva en nuestros predios, por qué tiene estas características y no otras, y cómo deberíamos formar a nuestros alumnos para que produzcan algún pensamiento que no solo sea interesante para nosotros sino también para lectores de otras regiones del mundo. En este texto me propongo, por tanto, mostrar cómo se fue constituyendo el debate entre analíticos y continentales para, finalmente, describir un caso concreto de apropiación dialógica de ese debate.

Es interesante señalar una curiosa paradoja. La expresión «filosofía analítica» no suele ser empleada por los filósofos analíticos, ni tampoco en los países donde supuestamente se practica ese tipo de filosofía, sino es más bien usada por los filósofos que cultivan otras tradiciones para referir a aquellos que se mueven en la órbita de los países anglosajones. No hay sociedades de filosofía analítica en Gran Bretaña ni en los Estados Unidos, aunque sí en Latinoamérica, Italia, España, Francia y Alemania. Si se le preguntara a un filósofo angloamericano estándar, es decir, a uno que ejemplificara para la filosofía lo que, en relación a la ciencia, Thomas Kuhn² llamaba un «científico normal», si es que él o ella se autodenomina analítico, probablemente respondería que se considera a sí mismo un filósofo dispuesto a plantearse preguntas relevantes, más allá de si estas fueron formuladas por primera vez en una isla o en el continente europeo. Si se le dijera que uno es un latinoamericano que hace filosofía analítica, quizá el interlocutor piense que uno es un historiador de la filosofía que se ocupa de los orígenes de la filosofía analítica en la primera mitad del siglo XX o alguien interesado en la denominada «filosofía del lenguaje ordinario» que floreció en Oxford durante la misma época. Resulta irresistible contar aquella anécdota de cuando Hilary Putnam vino a Lima a comienzos de los años ochenta y un periodista le preguntó si era verdad que él es un filósofo analítico. Putnam contestó que no, que él es en realidad sintético.

Análogamente, la expresión «filosofía continental» tampoco es empleada por los supuestos filósofos continentales. De hecho, fueron los ingleses quienes acuñaron esta etiqueta para referir a la filosofía que se practicaba en el continente

2 Kuhn, Thomas, *La estructura de las revoluciones científicas*, México: FCE, 1985.

europeo, por oposición a lo que se hacía en las islas británicas. Rara vez un alemán, francés o italiano diría de sí mismo que es continental, porque estaría adoptando la perspectiva insular. Simplemente diría que hace filosofía y que lo que le interesa es la fenomenología, la hermenéutica o la teoría crítica, por ejemplo. De igual manera, aunque en Gran Bretaña existen cursos de filosofía continental en los planes de estudio universitarios y en Estados Unidos cursos de filosofía europea (que no incluye a la británica), estos no existen en el continente europeo, donde sí existen cursos de filosofía analítica. En los países anglófonos puede haber cursos sobre los orígenes de la filosofía analítica, pero sería muy extraño que haya un curso con el nombre de «filosofía analítica». En el caso latinoamericano, es una deliciosa paradoja notar que cuando existen cursos con el nombre de filosofía analítica en los planes de estudios de una universidad es porque esta es mayoritariamente continental, y si en un plan de estudios nos encontramos con cursos con la etiqueta de filosofía continental, es porque los filósofos analíticos ya invadieron el programa. Queda claro, entonces, que autodenominarse analítico o continental puede ser un signo de que uno se encuentra en minoría respecto de sus colegas.

Sin embargo, en líneas generales se suele entender por «filosofía analítica» la que se cultiva en diversos países, ya no solo en aquellos de habla inglesa, que son herederos de una tradición de autores que incluyen a Russell, Frege, Wittgenstein, Quine, Kripke y Davidson, entre otros, y que privilegian el análisis lógico y conceptual, la precisión argumental y, cada vez más, la evidencia empírica. Estos países incluyen sin duda a Estados Unidos y Gran Bretaña, pero también a Australia y Nueva Zelanda, y a los países escandinavos. También, hay núcleos de este tipo de filosofía en casi todos los demás países del orbe.

Una virtud de los representantes de esta tradición es el cuidado meticuloso con los detalles de la argumentación, además de que, por lo general, resulta muy claro qué es exactamente lo que están discutiendo, cuáles son sus presupuestos y cuál la tesis que desean esgrimir. Un defecto frecuente es el suponer que pueden abordar un problema prescindiendo del contexto histórico que lo originó y modeló, como si las preguntas filosóficas fueran independientes de una sociedad y una situación práctica específica que las hace inteligibles y relevantes.

Una objeción común a la filosofía analítica es que nació en los brazos de un cierto platonismo, pero es indiscutible que, aunque este aún sobrevive en muchos autores, la influencia del pragmatismo estadounidense y de las obras del segundo Wittgenstein y Quine, lo han eliminado por completo en la mayor parte de vertientes de la filosofía actual. Un filósofo que despierta pasiones encontradas y cuyo lugar en la historia de la filosofía del siglo XX es aún incierto es Richard Rorty,

pero me parece indiscutible que sus reflexiones metafilosóficas sobre las virtudes y los defectos de la filosofía analítica, así como sus presupuestos, fantasmas, prejuicios y aciertos, son de tal agudeza que Rorty resultará un autor canónico, si no como figura principal, sin duda como comentarista y observador del siglo XX filosófico.³

De otro lado, por «filosofía continental» suele entenderse a aquella que hunde sus raíces en la tradición alemana de Dilthey, Brentano, Husserl, Heidegger y Gadamer, y que tiene un estilo más historicista y menos argumentativo, es decir, cuyo interés fundamental es entender el proceso intelectual y social que condujo a que un gran filósofo («su propio tiempo hecho pensamientos», decía Hegel) llegara a desarrollar ciertas ideas que reflejan la *Weltanschauung* de una época. Por ello, con frecuencia se critica a estos filósofos el que hagan poco «control argumental», es decir, el que estén más concentrados en entender qué es exactamente lo que dijo un autor, por qué dijo lo que dijo y qué revela eso de su época, antes que en preguntarse si aquello que ese autor sostuvo está bien justificado, si se sigue lógicamente de sus propias premisas o si es compatible con otros conocimientos que ahora tenemos. Eso ocurre, sobre todo, en la filosofía alemana. En el caso de la tradición francesa, aunque también se inspira en los clásicos alemanes, sobre todo en Husserl y Heidegger, hay un mayor interés político, social y literario, como es posible constatar en autores como Foucault, Derrida o Lyotard.

Por eso el filosofar de analíticos y continentales es distinto, y se hace más diferente en tanto más analítico o más continental sea uno. Pero también es diferente su manera de hacer historia de la filosofía. Mientras que un historiador continental suele tener presupuestos intencionalistas que lo conducen a preguntarse qué es lo que verdaderamente un filósofo tuvo la intención de decir y qué refleja eso de la época en que escribió, el analítico por lo general se pregunta si eso que aquel autor sostuvo es verdadero o falso. El continental recriminará al analítico que está cometiendo anacronismos y que los predicados *verdadero* y *falso* se aplican a proposiciones descriptivas de hechos pero no a afirmaciones filosóficas que, en cierto sentido, están más allá de la verdad y la falsedad, pues con frecuencia son solo iluminadoras o inspiradoras, como puede serlo una metáfora o una buena analogía. Ante esto, el analítico podrá retrucar que no comete ningún anacronismo porque no le interesa descalificar la obra del filósofo que estudia sino preguntarse si uno podría seguir sosteniendo esas afirmaciones el día de hoy y con la información que ahora tenemos. También podrá añadir, este hipotético filósofo

3 Rorty, R., Schneewind, J., Skinner, Q., *Philosophy in History. Essays in the Historiography of Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

analítico, que pretender reconstruir lo que un autor realmente dijo o sus reales intenciones es un presupuesto positivista del que el historiador continental todavía no se ha librado. Finalmente, el analítico dirá que afirmar que las tesis filosóficas no son portadoras de verdad es una tesis que deberá ser justificada de manera que uno se pregunte si es verdadera o falsa. Pero esto dependerá, naturalmente, del concepto de verdad que uno tenga. Si uno tiene una concepción minimalista, deflacionista o pragmatista de la verdad no tendrá mayores inconvenientes en aceptar que una afirmación como «el ser se dice de muchas maneras» puede ser considerada verdadera si está mejor justificada que su opuesta, sin que uno esté pretendiendo haber encontrado una verdad absoluta e irrefutable acerca del ser, y menos aún una correspondencia entre esa oración y la realidad. Sin duda, muchas afirmaciones filosóficas no pretenden ser verdaderas sino iluminadoras, pero no todas, no siempre, y no en todos los casos.

Consideremos como ejemplo a un historiador que esté estudiando a Kant. El analítico podría preguntarse si la concepción que este autor tiene del espacio y del tiempo está comprometida con la mecánica newtoniana, lo cual la descalifica. Eso no significa que Kant haya sido un mal filósofo, dado que es obvio que no pudo haber conocido a Einstein. Lo único que significa es que uno no podría ser hoy kantiano y einsteiniano al mismo tiempo, es decir, que con los conocimientos que ahora tenemos no podríamos justificar apropiadamente la teoría kantiana del espacio y el tiempo. El continental podría responder que sí es posible ser kantiano y einsteiniano simultáneamente, siempre que uno sostenga que el espacio y el tiempo, en tanto formas puras de la sensibilidad, no describen cómo es la realidad sino cómo son los mecanismos neurológicos innatos que nos permiten constituir representaciones de la realidad suficientemente adaptativas para que la supervivencia de la especie sea posible. Así, nosotros podríamos tener concepciones innatas del espacio y el tiempo de corte newtoniano, así como también podríamos tener una geometría innata euclidiana y, finalmente, hasta una ontología dualista cartesiana, todo lo cual sería beneficioso para la supervivencia, independientemente de que describa la realidad en sí misma, que podría ser incognoscible. Por todo ello, no solo sería hoy posible ser kantiano y einsteiniano al mismo tiempo sino, más aún, Kant habría tenido razón. Pienso que si el continental dijera todo eso acertaría, pero nótese que se habría ido convirtiendo progresivamente en un analítico en su argumentación.

Con este diálogo imaginario he intentado mostrar que muchas veces la filosofía analítica ve cosas que la filosofía continental no ve, y viceversa. Esto no implica que todos debamos convertirnos en mestizos filosóficos. Es natural que uno tenga sus inclinaciones y que, dependiendo de su talante y sus curiosidades,

se incline más por cierto tipo de filosofía que por otro. Eso ocurre también al interior de la filosofía analítica y de la continental. Sí es deseable, sin embargo, que los estudiantes estén expuestos a ambas formas de hacer filosofía para que una no les resulte ajena, lo que a estas alturas sería solo una inaceptable forma de ignorancia filosófica. También porque las intuiciones de una tradición pueden ser sumamente fértiles en el trabajo de la otra. De hecho, algunas ideas originales y valiosas de la filosofía reciente son el producto de la confluencia de estas tradiciones en un individuo, de la misma manera como ocurrió con las diversas influencias presocráticas y orientales en Platón, con el pensamiento cristiano y el helenístico durante la Edad Media, o con el empirismo y el racionalismo en Kant.

Muchos de los filósofos contemporáneos más interesantes son aquellos que tienen una doble influencia o que, por lo menos, tienen la vocación de integrar ambas tradiciones. Ese es el caso, por ejemplo, de autores como Rorty, Brandom, Bernstein o McDowell, procedentes de la tradición anglosajona; así como Habermas, Tugendhat o Apel, de la alemana, o Pascal Engel, Claudine Tiercelin y Francois Recanati de la francesa. Pero un rasgo que me parece interesante de percibir en estos autores es la presencia de presupuestos pragmatistas, ya sea de manera explícita o implícita. De hecho, pienso que el pragmatismo es un puente natural entre estas dos tradiciones filosóficas, no solo porque siendo un producto de las dos las ha inspirado a ambas, sino también porque sus más fuertes intuiciones se integran muy bien con aspectos del sentido común propio de nuestra época.

La bifurcación entre las tradiciones analítica y continental se comenzó a dar hacia comienzos del siglo XX, a raíz de la revuelta que se produjo contra el neohegelianismo en Inglaterra y EEUU, países que hasta ese momento estaban fuertemente influidos por Hegel. El divorcio duró desde ese momento hasta fines del siglo XX. La tradición filosófica europea ha sido un tronco común para una separación que comenzó a darse coincidiendo temporalmente con los conflictos bélicos que azotaron ese continente entre 1914 y 1945. Los autores más representativos de ese tronco común son probablemente Hume, Kant y Hegel. De hecho, ellos están entre los filósofos que más influyeron en la fenomenología y la hermenéutica contemporánea —en el caso de la filosofía alemana—, así como en la tradición de los hegelianos británicos inmediatamente anteriores al nacimiento del atomismo lógico con Bertrand Russell y G. E. Moore, pero también en la filosofía estadounidense que comenzó a gestarse con la llamada escuela de San Luis, que es la que antecedió al denominado *Metaphysical Club* de Harvard, de donde surgieron Josiah Royce, Charles Sanders Peirce y William James, entre otros.

Si bien el desarrollo filosófico de estas tradiciones, la alemana y la anglo-americana, condujo a una cierta incomunicación en que los representantes de ellas prácticamente no se leían hasta hace relativamente poco tiempo, y en algunos casos siguen sin leerse, es indudable que hay puntos comunes, tanto a nivel de problemáticas como de tesis explícitas e implícitas, lo que no es de sorprender, precisamente porque la tradición común ha abarcado alrededor de dos mil quinientos años, mientras que la separación solo unas pocas décadas.

Tanto los filósofos británicos como los pragmatistas americanos de fines del siglo XIX y comienzos del XX, tuvieron la poderosa influencia de Hegel y de los neohegelianos y, naturalmente, la influencia hegeliana es omnipresente en la tradición alemana. Probablemente Husserl conoció poco del pragmatismo americano, aunque leyó y fue influido por *The Principles of Psychology* de William James, publicado originalmente en 1890.⁴ De hecho, en su libro *La filosofía alemana contemporánea* Rüdiger Bubner⁵ dice lo siguiente: «Los pragmatistas americanos, de los que Husserl obviamente apenas sabía algo, se habían referido hacía ya mucho tiempo a la conexión que había entre la investigación y las necesidades prácticas. (...) a través de la reflexión sobre los orígenes prácticos de la ciencia, los pragmatistas, como es bien sabido, obtuvieron un correctivo contra una teoría del conocimiento que había sido elevada a las alturas especulativas». De hecho es posible encontrar importantes relaciones entre la noción husserliana de mundo de la vida y la idea pragmatista de un fondo de prácticas sociales compartidas, que son el espacio último de justificación de nuestras creencias, así como el contexto social de la verdad y la moralidad, lo que se puede evidenciar en dos textos claves de Peirce:⁶ «Some consequences of four incapacities» de 1868 y «How to make our ideas clear» de 1878, en los que practica un demoledor desmontaje de la escisión entre sujeto y objeto, y de la concepción cartesiana de la subjetividad como lógicamente previa y desconectada de la intersubjetividad y de la objetividad. De igual manera desarma la teoría del significado internalista e ideacional que está presupuesta en toda la tradición filosóficamente moderna desde por lo menos Descartes hasta Kant, pasando ciertamente por Locke. Estas intuiciones se pueden encontrar también, de manera más reciente, en las *Investigaciones filosóficas* y en *Sobre la certeza* de Wittgenstein⁷ quien, hasta donde se sabe, no leyó a Husserl pero sí fue influido poderosamente por Peirce, a través de Frank Peter Ramsey,

4 James, William, *The Principles of Psychology*, Nueva York: Dover, 1980.

5 Bubner, Rüdiger, *La filosofía alemana contemporánea*, Madrid: Cátedra, 1991, pp. 49 y 50.

6 Peirce, Charles Sanders, *Collected Papers*. Charles Hartshorne y Paul Weiss (editores). Cambridge, MA: Harvard University Press, 1931 y ss.

7 Wittgenstein, Ludwig, *Investigaciones filosóficas*, México: UNAM, 1988; *Sobre la certidumbre*, Caracas: Editorial Tiempo Nuevo, 1972.

quien era un especialista en Peirce, y de primera mano por William James, no solo por *The Principles of Psychology* sino también por *Las variedades de la experiencia religiosa*.⁸ En el caso de la filosofía francesa, Henri Bergson y William James fueron amigos muy cercanos y se influyeron mutuamente, como ellos mismos lo reconocen en sus obras académicas y en múltiples textos epistolares.⁹

Está presente en el pragmatismo la idea de una precomprensión no verbal sino práctica y una realidad primordial no conformada por objetos discretos y separados sino por entidades que se vuelven significativas en función a nuestros propósitos y objetivos prácticos. Dice Hubert Dreyfus¹⁰ que puede verse a Heidegger como radicalizando las intuiciones que ya estaban contenidas en Nietzsche, Peirce, James y Dewey. Sostiene Dreyfus que Heidegger, así como su compañero George Lukács, «muy probablemente estuvo expuesto al pragmatismo americano a través de Emil Lask».¹¹ En la nota al pie número 7 de *Being in the World* dice Dreyfus que eso se lo sugirió a él Gadamer y señala que Heidegger agradece a Lask por la intuición de que nuestras categorías corresponden a funciones que «brotan del uso de expresiones en el pensamiento y conocimiento vivo».¹² En las lecciones de 1921,¹³ Heidegger menciona al pragmatismo y expresa su adherencia a relativizar las estructuras del conocimiento a formas de vida, es decir, a prácticas sociales compartidas. No son muchos, aunque son cada día más, los autores que están interesados en explorar las relaciones entre Husserl, Heidegger, el pragmatismo americano y Wittgenstein. Entre estos autores están Jeff Malpas,¹⁴ Mark Okrent¹⁵, sin duda Rorty y, entre los latinoamericanos, Roberto Walton para iluminar las conexiones entre Husserl y Peirce.¹⁶ Como una interesante curiosidad que Walton menciona, hay que notar que en los primeros años del siglo XX, tanto Husserl como Peirce usan la expresión «fenomenología» para designar al tipo de método filosófico que se proponen desarrollar. En el caso de Husserl, lo más probable es que él haya recogido la palabra de Lotze, Stumpf y Brentano, aunque se sabe que

8 James, William, *Las variedades de la experiencia religiosa*, Barcelona: Península, 1986.

9 Cf. Quintanilla, P., Escajadillo, C., Orozco, R.A., *Pensamiento y acción. La filosofía peruana a comienzos del siglo XX*, Lima: Instituto Riva-Agüero, 2009.

10 Dreyfus, Hubert, *Being in the World. A commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*, MIT, 1991.

11 Ibid. P. 6.

12 Heidegger, Martin, *Gesamtausgabe*, Vol. 1., p. 227

13 Contenidas en el volumen 61 de sus obras completas, p. 135.

14 Malpas, Jeff, *Donald Davidson and the Mirror of Meaning*, Cambridge University Press, 1992.

15 Okrent, Mark, *Heidegger's Pragmatism. Understanding, Being and the Critique of Metaphysics*, Cornell University Press, 1988.

16 Walton, Roberto, "Peirce y la fenomenología", recuperado en: <http://www.unav.es/gep/II/PeirceArgentinaWalton.html> (2006).

leyó por lo menos el prefacio de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. En el caso de Peirce, se sabe que el breve uso que le dio al término «fenomenología», pues luego lo abandonó, procedió del hegeliano estadounidense William Torri Harris, gracias a un intercambio epistolar entre ellos que se conserva solo de manera parcial.

También hay importantes puntos de divergencia entre ambas tradiciones, sobre todo en sus orígenes, entre los que yo consideraría como especialmente relevantes el recurso a lo trascendental y la noción de esencia, que no se encuentran ni podrían encontrarse en el pragmatismo, aunque eso también depende de la manera como se entiendan ambos conceptos.

Hay dos últimas intuiciones que deseo poner sobre la mesa, solo como sospechas o sugerencias, pues requerirían de una argumentación más detallada. La primera intuición, que se desprende de los últimos párrafos, es que el pragmatismo filosófico es un puente particularmente viable para conectar las dos tradiciones filosóficas que nos interesan. Este sería el caso porque, subyaciendo a aspectos importantes de ambas tradiciones, hay presupuestos comunes que fueron desplegados y hechos explícitos por los pragmatistas. Me refiero especialmente a la idea de que son las prácticas sociales compartidas, ese fondo de convicciones últimas tácitas y no siempre conscientes que toman la forma de comportamiento social compartido, las que operan como fundamento último de nuestras creencias y nuestro comportamiento moral. A esto está vinculada la idea de que el contenido de una creencia o un concepto se evalúa por su capacidad para generar comportamiento, es decir, para servir como una disposición y una guía para la acción. De todo lo anterior es inseparable una concepción de la verdad como justificación garantizada, ya sea en condiciones actuales o ideales, según el tipo de pragmatismo que uno abrace. Me parece significativo que algunos de los filósofos más interesantes de los últimos años, tanto aquellos que proceden de la tradición analítica como de la continental, operan con fuertes convicciones pragmatistas.

La segunda intuición trata de la sospecha de que uno de los puntos más ricos de contacto entre las dos tradiciones filosóficas que estamos analizando tiene que ver con la constitución intersubjetiva de la subjetividad. Es conocido que la exploración sobre la naturaleza de la intersubjetividad es una de las contribuciones más valiosas de Husserl y la fenomenología pos husserliana. De otro lado, la reflexión interdisciplinaria sobre lo mental es también una de las más interesantes contribuciones de la filosofía de la mente de corte analítico.

La sospecha es que el análisis de la naturaleza de la subjetividad realizado, tanto en la tradición analítica como en la continental, conduce a entender lo

mental como algo configurado en una relación triangular que incluye un vínculo con los otros en relación a una realidad objetiva compartida. Formulada en otras palabras, la idea es que tanto en un sentido lógico como epistemológico, y tanto en la dimensión filogenética como ontogenética, hay tres realidades que se constituyen juntas y de manera inseparable: el yo, los otros y el mundo objetivo que compartimos. No solo los tres conceptos se desarrollan juntos en el niño sino también las tres realidades se requieren mutuamente para ser conocidas. Más aun, probablemente en la evolución de la especie estos tres conceptos y estas tres formas de conocimiento se fueron gestando de manera inseparable en una suerte de triángulo evolutivo, así como también esto ocurre en el desarrollo del niño.¹⁷ Estas ideas pueden encontrarse, de manera seminal en el pragmatismo de Peirce y James, así como en la fenomenología de Husserl y Heidegger. Actualmente hay mucha investigación interdisciplinaria, que involucra a la psicología, las neurociencias y la lingüística, en esta dirección. Esta fertilización e influencia mutua de distintas tradiciones representa un interesante ejemplo de una apropiación dialógica de un debate.

El pragmatismo estadounidense es hijo del neohegelianismo y toda la tradición contenida en él, pero también del empirismo británico. Solo gracias a esta influencia se desarrolló como una de las escuelas filosóficas más interesantes del siglo XX, así como un puente natural entre las dos tradiciones que lo gestaron. Pienso que esta experiencia puede servir para entender un poco mejor el proceso de la filosofía latinoamericana.

La filosofía latinoamericana, y concretamente la peruana, no va a adquirir vitalidad y originalidad mirándose a sí misma, tampoco solo examinando la sociedad a la que pertenece, sino analizando sus propias raíces intelectuales. Estas raíces son las dos tradiciones de las que procede, la analítica y la continental.

17 Un desarrollo más detallado de esta tesis se puede encontrar en: Quintanilla, Pablo, «La evolución de la atribución psicológica: lectura de mentes y metacognición», en: Quintanilla, Pablo; Mantilla, Carla; Cépeda, Paola; *Cognición social y lenguaje, La intersubjetividad en la evolución de la especie y en el desarrollo del niño*, Lima: PUCP, 2014.

REFERENCIA BIBLIOGRÁFICA

- Bubner, Rüdiger, *La filosofía alemana contemporánea*, Madrid: Cátedra, 1991.
- Dreyfus, Hubert, *Being in the World. A commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*, MIT, 1991.
- Kuhn, Thomas, *La estructura de las revoluciones científicas*, México: FCE, 1985.
- James, William, *The Principles of Psychology*, Nueva York: Dover, 1980.
- James, William, *Las variedades de la experiencia religiosa*, Barcelona: Península, 1986.
- Malpas, Jeff, *Donald Davidson and the Mirror of Meaning*, Cambridge University Press, 1992.
- Peirce, Charles Sanders, *Collected Papers*. Charles Hartshorne y Paul Weiss (editores). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Okrent, Mark, *Heidegger's Pragmatism. Understanding, Being and the Critique of Metaphysics*, Cornell University Press, 1988.
- Quintanilla, P., Escajadillo, C., Orozco, R.A., *Pensamiento y acción. La filosofía peruana a comienzos del siglo XX*, Lima: Instituto Riva-Agüero, 2009.
- Quintanilla, Pablo; Mantilla, Carla; Cépeda, Paola; *Cognición social y lenguaje, La intersubjetividad en la evolución de la especie y en el desarrollo del niño*, Lima: PUCP, 2014.
- Rorty, R., Schneewind, J., Skinner, Q., *Philosophy in History. Essays in the Historiography of Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- Walton, Roberto, «Peirce y la fenomenología», recuperado en: <http://www.unav.es/gep/II/PeirceArgentinaWalton.html> (2006).
- Wittgenstein, Ludwig, *Investigaciones filosóficas*, México: UNAM, 1988; *Sobre la certidumbre*, Caracas: Editorial Tiempo Nuevo, 1972.

Recibido: enero 2014
Aceptado: marzo 2014

Sobre si las disciplinas llamadas de humanidades tienen espacio en las universidades actuales¹

If disciplines so called 'humanities' have a place within current universities

Gustavo Marcial Prado Romero

Centro Universitario São Camilo, São Paulo, Brasil

pradoromero@yahoo.com.br

RESUMEN

Se pretende discutir el valor de las disciplinas del currículo de las universidades actuales del Perú, principalmente lo que se refiere a las disciplinas llamadas de Ciencias Humanas en relación a las Ciencias Exactas. Esto dentro de las limitaciones concernientes a los estudios de la tradición filosófica occidental. Sin embargo, la filosofía, como madre de las ciencias, es una disciplina que ya posee un carácter —no vamos a decir multidisciplinar ni interdisciplinar— transdisciplinar dentro de un contexto de transformación histórica radical. Porque surge en la actualidad, en oposición a la visión del especialista, la necesidad de visiones más amplias (que no partan de apenas una disciplina). El debate sobre el valor de las Ciencias Humanas y las Exactas es sobre la cuestión del sentido; es por eso que queremos discutir el rumbo en que se está pretendiendo llevar a la Universidad.

PALABRAS CLAVE: Humanidad, revolución científica, filosofía, transformación, sentido.

1 Este estudio tiene como base un panorama general de la historia de la filosofía occidental. Otras tradiciones del pensamiento, igualmente relevantes, también están presentes; por ejemplo, las transformaciones históricas provienen tanto de la investigación de Karl Marx, como de los libros «A terceira onda» de Alvin Toffler, «A história do Dinheiro» de Jack Weatherford y de «Por uma outra globalização» de Milton Santos. Dentro de este contexto, es fundamental volver a la filosofía de las «Meditaciones» de René Descartes (a partir de la investigación de Franklin Leopoldo e Silva), para aproximarnos a las transformaciones que sufrieron los conceptos de «humanidad» y de «ciencia», así como las propias universidades desde su origen escolástico. Estos cambios pueden ser observados en los libros «La sociedad del cansancio» de Han, Byung-Chul y «O Ócio Criativo» de Domenico De Masi, que apuntan las divergencias actuales en lo que queda de las nociones de humanidad, trabajo, técnica, salud, vida de calidad, etcétera.

ABSTRACT

The intent is to discuss the value of the disciplines of Peru current universities. Mainly what is related to disciplines called Human Sciences —and its relationship with Exact Sciences (considering the limitations of the studies of Western philosophical tradition). However, Philosophy —as the mother of the sciences— is a discipline that has already a characteristic that lead us not to call it multi-disciplinary nor interdisciplinary, but transdisciplinary— in a context of radical historical transformation. Because it arises today, in opposition to the specialist view, the need for broader views (that does not start from only one discipline). The discussion about the value of Human and Exact Sciences is about the matter of sense, that is why we want to discuss the course in which it is intend to lead the University.

KEY WORDS: Humanity; Scientific revolution; Philosophy; Tranformation; Sense.

Sobre si las disciplinas llamadas de humanidades tienen espacio en las universidades actuales

Este texto quiere discutir el valor de algunas disciplinas que forman parte del currículo de las universidades actuales, principalmente de las disciplinas llamadas humanidades en relación con las disciplinas llamadas exactas. Eso teniendo en cuenta las limitaciones de los estudios de la tradición filosófica occidental.

Así, las universidades a primera vista parecen concentrar sus esfuerzos en la *formación* que llevaría a los estudiantes a un objetivo: tornarse mejores seres humanos. No obstante, por otro lado, existe el interés no solo de los individuos, sino de las empresas e, inclusive, de los países que esperan que esa inversión en *educación* genere beneficios para *todos* los integrantes de la sociedad.

Se acostumbra dividir esta *formación*² universitaria, simplificándola al máximo, en disciplinas de dos tipos. Unas con tendencia técnico-científica, que se fundamentarían en las llamadas «ciencias exactas», cuya base serían los números, las matemáticas; y, las otras disciplinas, llamadas «ciencias humanas», que también buscan el rigor, pero no necesariamente la exactitud. De esta manera, habría que discernir sobre cada campo de estudio, no para compararlos —porque se sabe que cada ciencia tiene su valor— sino para encontrar elementos que alimenten este debate.

2 Cabe apuntar aquí la ambigüedad de esta palabra. Por un lado, presenta la noción de estructura, un sistema que ofrecería una plataforma para la gestión de la experiencia; por otro, esa misma estructuración limitaría las posibilidades de lo humano, al ser demasiado rígida como para relacionarse directamente con el vivir.

En este sentido, la importancia de las disciplinas de carácter científico-técnico parece incuestionable. El *adelanto* de los países con capacidad para la innovación en esta área, en relación a los que no consiguen desarrollar nuevas técnicas que puedan usarse, por ejemplo, en el comercio mundial, así parece demostrarlo. Inclusive, es por este motivo que algunos plantean «políticas públicas» que deberían privilegiar estas disciplinas, pues serían las herramientas para conquistar mejores condiciones de vida para las comunidades que se empeñen en estas áreas del conocimiento.

En contraste con eso, las disciplinas llamadas de «humanidades» se presentan, yendo al extremo con la filosofía, *aparentemente* sin ninguna utilidad inmediata. De este modo, si no ofrecen beneficio alguno, ¿cuáles serían los motivos para dedicarse a ellas? Por cuestiones de este tipo, estas disciplinas son las que supuestamente deberían ceder espacio, en los currículos de los centros de estudios, en favor de las que poseen carácter técnico-científico.

Claro, esto es un debate, y hay varios puntos que deben ser discutidos con más detenimiento. Uno de ellos es que si todo en la existencia humana debe tener algún objetivo determinado. Otro punto se referiría a la *utilidad* de las ciencias exactas y su derivado: la técnica; así como la relación existente entre ciencia y humanidad, como también el propio significado de este último término.

¿Qué significa humanidad? —esta es la pregunta de fondo. Pero la abordaremos como aproximación, principalmente en las disciplinas llamadas de «humanidades». Como se verá, nuestra búsqueda no será tanto por una respuesta como por la explicitación de esta pregunta. Además, la cuestión de lo humano (sus límites y sus alcances) también es un asunto que atañe a cada uno; entonces, ¿cómo la respuesta a esta pregunta —una cuestión tan personal— tendría que venir de la exterioridad? Lo que sea lo humano, aparte de tratarse de, propiamente, lo indeterminado, es un tema que tiene que ser meditado por cada uno en lo más íntimo de su ser.

En este texto, inicialmente vamos a aproximarnos al concepto de ciencia, para solo después abordar la noción de humanidad (especialmente dentro del contexto de la Universidad). De esta manera, casi incidentalmente, al buscar la relación que ambos términos poseen, nos confrontaremos con la cuestión de lo humano —que nos parece fundamental para el discernimiento de la coyuntura actual en las universidades de Perú en el siglo XXI. Esta pregunta deberá ser decisiva —determinante— para explicitar por sí misma en qué consiste esa positividad.

Comencemos, así, aproximándonos al concepto de ciencia. Este concepto es uno de los más característicos de la llamada modernidad, de tal manera que, de lo que se trata, es de ciencia moderna y no apenas de ciencia.

1. La ciencia moderna o el advenimiento de un conocimiento con pretensión de alta rigurosidad

La noción de ciencia, tal como la conocemos en nuestro tiempo, no se trata apenas de conocimiento (una de sus acepciones más elementales). Tiene que decirse, entonces, que se está hablando de un modo específico de ciencia, al referirse a ella de esta manera, con una carga ideológica que tiene uno de sus orígenes en la Revolución Científica (aproximadamente en el siglo XVII). Para contextualizar esto, se puede decir que a partir de ese momento la ciencia asume el lugar, como paradigma del saber, que antes le correspondía a la filosofía.

Antes de la revolución científica, el significado de la palabra «ciencia» era apenas un tipo de saber. No obstante en el pasado ya existían calidades de conocimiento, por ejemplo, los antiguos griegos diferenciaban entre dos: *doxa* y *episteme*; en este caso, el primero es de carácter vulgar y, el segundo, tiene pretensión de rigor. Pero, ¿cuál es la diferencia, entonces, que habría entre estos dos modos de conocimiento? De cierta forma, se puede decir que se trataría de discursos que se despliegan en ámbitos diferentes en cuanto uno de ellos lo hace de modo preferentemente masivo; el otro discurso se expresaría desde otro sector de la sociedad, incluso en oposición, de algún modo no aceptando el primer discurso.

La aceptación de un discurso, con pretensión de conocimiento, tradicionalmente se da por el *peso* de la autoridad. A lo largo de la historia del pensamiento occidental generalmente fue así. Los discursos que se presentarían a los sujetos, muchas veces serían aceptados porque habría alguien que respalda ese conocimiento —apoyo que ofrecería cierta seguridad, cierta garantía. Fue de ese modo que surgió la filosofía (significativamente, dentro de un contexto de orientación mítica). De la misma forma, continuarán surgiendo otras articulaciones discursivas que desafiarán todo *antiguo* saber. Los conocimientos consagrados en algunos casos persistirán por *mucho* tiempo, pero sus fuerzas no serán constantes debido a los cambios coyunturales, permitiendo así la aparición de nuevos actores que también ambicionarán ofrecer su visión de mundo —lo que constituye también una forma de poder.

Es revelador que, con la llegada de la revolución científica, se alcance una respuesta largamente esperada por la filosofía a lo que casi siempre fue una pregunta. De esta forma, el flujo de la historia es también la alternación de

diferentes actores (entre otras razones porque la vida humana es corta); algunos son de forma asumida continuadores y otros, hasta cierto punto, tienen la pretensión de ofrecer innovaciones. La ciencia se presenta, de esta forma, como un conocimiento «nuevo» porque puede *probar* —al menos dentro del modelo ideal del laboratorio. Comienzan a establecerse así las bases para la construcción de un sistema de conocimiento que tendrá validez por los siglos siguientes; una estructura que, inclusive, tendrá un sistema social correspondiente.

O sea, con la transformación de los discursos relacionados a los sistemas de conocimiento válidos en un momento histórico determinado se transforma también la noción de sociedad. Recordemos, el mundo estaba cambiando; para que surgiera una estructura de saberes como la que vino con la Revolución Científica fue necesario que las circunstancias se transformaran considerablemente. Algunos apuntan un cambio radical a partir de 1500; puede verse que, simultáneos en el tiempo, surgen otros agentes que se atreven a dialogar de forma más horizontal con los discursos de carácter teológico —anteriormente dominantes. Este poder, en Occidente y en la prolongación de sus dominios, había sido incontestable, pero parecía haber llegado, como ya se dijo, el momento de una mutación histórica.

1.1. Transformación radical inclusive de la filosofía

El pensamiento occidental tiene en el *cogito ergo sum* (1999, p. 261) de René Descartes (1596-1650) uno de sus principales referenciales; aquí no nos referiremos al mérito de este autor, apenas será empleado su pensamiento como una muestra de un periodo específico de la historia. Algunos citan otros pensadores como antecedentes al filósofo del *cogito*, por ejemplo: Avicena, Michel de Montaigne, Francisco Suárez, entre otros.

Entretanto, aquí seguiremos como camino el pensamiento cartesiano, el significado de lo que fue en su momento una expresión como el «pienso, *ergo* existo»³.

Para contextualizar este proyecto teórico, recordemos que Descartes parte del contexto de la filosofía escolástica (de carácter teológico) y escribe en oposición a esta corriente de pensamiento. Si bien a partir de la tercera de sus *Meditaciones*⁴ él vuelve atrás, en la segunda llega a afirmar que el único conocimiento seguro es que el «yo», en cuanto pensamiento, existe. O sea, que es posible que todas las cosas que se presentan a la conciencia sean una invención de la mente; en otras palabras, que es posible que no exista una exterioridad.

3 Descartes, 1999.

4 Ibidem.

Siguiendo el método de la duda hiperbólica, Descartes llega a la certeza absoluta de una idea de sí como cosa que piensa. Porque inclusive siendo un engaño (esta idea de un «yo»), no dejaría de ser alguna cosa y, además, esa sería la prueba de su existencia: ser engañado. Ser engañado, de cualquier manera, aún sería ser *algo*⁵. Se inicia de esta forma un nuevo periodo histórico llamado: «modernidad» (debido a la certeza de que la humanidad habría llegado a una especie de *actualidad*). Así, quien no pudiese alcanzar esta madurez, este camino del discernimiento, de la racionalidad que la sociedad debería seguir, se le consideraría atrasado (siendo los mismos responsables por su propio subdesarrollo, lo que sería una especie de menoridad⁶).

Históricamente, por fin, se llegaba a la confianza de que, gracias a la razón, sería posible una solución definitiva para todos los problemas que afectaban a la humanidad. Este movimiento algunos también lo llaman de ilustración, la creencia en un posible esclarecimiento, una iluminación, una salida de las *tinieblas*. Era posible confiar, por ese motivo, en que el hombre sería capaz de algún saber y, por tanto, sujeto de su propio destino.

Sin embargo, es recomendable no olvidar que esta idea de sujeto es histórica, en su modo específico de ser es producto de la modernidad. Pero, ¿qué es lo que cambió en ese momento? Cambia el eje de apoyo, la base que fundamenta lo que se estructura como cultura. Recordemos que en el sistema anterior de carácter teológico, el eje o epicentro conceptual que cumple el papel de fundamento es una *idea de dios* (aquí es importante una disociación, una idea no necesariamente está relacionada directamente a su objeto). En Descartes, por otro lado, comienza a configurarse una idea de *yo* —inclusive siendo apenas una formulación provisoria.

¿Pero qué quiere decir aquí un eje? Un eje es como una base en la cual toda estructura se apoya. Cuando la *idea de dios* es el eje, todos los fenómenos tienen este concepto como epicentro, como principal referencial. Así, sería ese Dios que permitiría que la propia realidad ocurriese y que la existencia sea percibida como tal. Ya, con la idea de *yo*, la base de apoyo de la lectura de la realidad comienza a ser una percepción que es una autorreferencia; es el yo quien puede, consigue, conquista.

Como se puede ver, se trata de una transformación profunda en el pensamiento, y por lo tanto un cambio en la propia filosofía. En este sentido, es

5 Aquí se puede profundizar esta cuestión lógica sobre si el predicado en todos los casos denota existencia; por ejemplo, «la nada es algo». En este caso específico, el predicado estaría contradiciendo la propia esencia del sujeto.

6 Este punto es trabajado de modo clásico por Immanuel Kant en su *Aufklärung*.

así que comienza a fundamentarse, también, una cosmovisión científica —en la posibilidad de que el *yo* pueda conocer. Para ilustrar este punto, acerquémonos al contexto en que se dio esta transformación.

1.2. La salida del campo o la era de la técnica moderna

Para aproximarnos a esta cuestión, aprovechemos el ejemplo de la técnica, que atraviesa en la actualidad por casi todos los ámbitos de la vida cotidiana. Ella se trataría de una respuesta a una supuesta necesidad: hacer más fáciles las cosas. Se trataría, así, de simplemente *facilitar la vida*. Entretanto, como estos avances son posibilitados por el conocimiento de la ciencia, se determinaría el sentido de la técnica desde su inicio; al partir ella de la ciencia, se trataría de un direccionamiento condicionado desde su origen. Así, los deseos del individuo, como sujeto de su destino, lo llevarían a buscar cosas aparentemente de su *propio* interés; pero apenas dentro del espectro de lo que es posible para un humano desde este paradigma epistémico.

Recordemos que el mundo anteriormente a la revolución científica es, y lo será hasta parte del siglo XX, predominantemente rural. Simultáneamente las transformaciones que se dan en la vida cotidiana del humano son extraordinarias: su noción de tiempo se torna cronológica, su dislocamiento espacial se hace más amplio, los productos que consume se tornan procesados, etcétera. La vida de la humanidad en el campo escapará de nuestra comprensión en toda su especificidad, aunque con eso no se quiere decir que sea superior o inferior en ningún sentido, apenas diferente.

Para ilustrar este cambio radical en la vida rural, consideremos hasta qué punto podría existir, en un campesino *oprimido*, la idea cartesiana de *yo* (sin desmerecer en nada su percepción que puede inclusive ser más sublime). Posteriormente en el tiempo, con la migración masiva a las ciudades, se puede decir que todavía existen *oprimidos*; apenas tal vez, en contraste con el hombre rural, un poco más conscientes de su autorreferencia. Con todo esto, podemos decir que con la llamada modernidad la civilización entra en un nuevo periodo histórico. Se puede advertir también, en el mismo sentido, que las instituciones tradicionales pierden terreno para otras instituciones dentro de una estructura social que también cambia radicalmente.

Puede verse, entonces, que a lo largo de esta historia algunas instituciones aparecen (el estado moderno) y otras desaparecen (la Inquisición católica); en general, la mayor parte de instituciones sufre grandes transformaciones. La institución de la familia, por ejemplo, de ser extensa en el campo, pasa al formato

celular: padre, madre e hijos (en función de su adaptación a las ciudades). Inclusive la institución del saber, por otro lado, se establece como el modo oficial del conocimiento, como ciencia, apoyada en diversas instituciones, entre ellas, la Universidad.

2. El surgimiento de la Universidad

Si bien las primeras universidades fueron fundadas por la Iglesia, algunos apuntan Bolonia (1088) como su inicio, hubo anteriormente otros centros de estudios, como la Academia y el Liceo⁷. De la misma manera, si con el paso del tiempo las universidades terminaron siendo consideradas como instituciones de carácter eminentemente científico, no se puede olvidar que son una continuación de los monasterios (que en parte también eran centros de estudios). Eso nos lleva a considerar que fue constante la búsqueda por un local específico para el estudio.

La Universidad ofrecería este espacio que consistiría entonces en una unidad de diferentes módulos de estudio integrados dentro de un campus que, como es comprensible, no tardó y se vio en la necesidad creciente de autonomía en el más amplio sentido. Vimos anteriormente que el tema de la autonomía, al menos del pensamiento, solo llega en el siglo XVII a Occidente; sin embargo, es algo que vino preparándose durante siglos. Por otro lado, no sería una autonomía total porque se correría el riesgo del autoritarismo, y eso no es compatible con el espíritu de la Universidad como ambiente de constante tensión horizontal, donde la contradicción de diferentes fuerzas pudiese ser el caldo de cultivo para el surgimiento de ideas nuevas.

Nos parece así que todo centro de estudios, inclusive los universitarios, en su fundamento presuponen que el ser humano puede elevarse; en otras palabras, entienden que es posible una vida mejor para la humanidad. Eso se referiría a lo que es cada uno de nosotros —y a nuestras potencialidades, no apenas a las de un sujeto, sino a las de un grupo de individuos. Porque uno de los supuestos que se acepta tradicionalmente es que la condición humana apenas se da entre humanos (es un fenómeno social), y que el aislamiento forzado llevaría a una persona común a la barbarie.

De este modo, parece que, como también otras instituciones, la Universidad se funda en lo que pueda significar la palabra: humano. Cabe ahora hacer esa pregunta.

⁷ Las escuelas de Platón y Aristóteles, respectivamente.

2.1. ¿Qué es humanidad?

Es conocido el grado de dificultad que presenta la tentativa de definición del término «humano» al tratarse de lo propiamente indeterminado. Entretanto, se puede decir que su etimología se basa en el término latino: *humanitas* que, a su vez; proviene de *humus*, en su significado aproximado de tierra, suelo, polvo. Si bien son interesantes estos aspectos de la palabra humano el presente estudio no se preocupa con estas posibles respuestas; sino principalmente en la especificidad de la pregunta, en la evidenciación de un vacío que espera una respuesta.

O sea, no se tratará en esta parte de nada que no sea la profundización de la pregunta en sí misma: ¿qué soy *yo* en cuanto humano? Pero no *yo solo*, sino *yo entre los otros* —por la cuestión social que permea el concepto de humanidad. De esto se puede deducir que el adjetivo «humano» se refiere principalmente a la capacidad de empatía, no solo con otros humanos sino, inclusive, con otros entes en los que podemos *reconocer* vida como la *nuestra*. Esto explicaría la cada vez más evidente identificación de algunas personas principalmente con animales⁸ —en ellos también podrían percibir, de alguna manera, humanidad.

En este sentido, queremos desafiar la idea incuestionable de que nosotros «ya» somos humanos, que algunos pueden dar como una cuestión que ya fue respondida, discutida y definida; lo que dejaría a la sociedad «humana» en una situación, en algún grado, más comfortable⁹. Entretanto, en vez de reconocer una conceptualización consagrada, canónica; nos parece más interesante presentar la posición opuesta, fundada en las carencias actuales¹⁰, de que la humanidad aún es un proyecto.

Si no somos aún humanos, debemos tornarnos humanos; es de suma importancia que eso suceda. Eso muestra la existencia de alguna noción sobre el tema. Sin embargo, el sufrimiento extremo de personas concretas¹¹ se pretende como prueba de que aún no somos propiamente humanos. Por tanto, lo que queremos proponer aquí se refiere a la capacidad de identificación, con respecto a los otros sujetos que se presentan para la conciencia, como característica suprema de humanidad.

8 No solo con mascotas, sino también con otros animales como ballenas, lobos y todos los demás en peligro de extinción o cualquier otro. Así como algunos el grado jurídico de personas no humanas dado a animales en la India y en otros países.

9 Si damos por sentada la naturaleza humana, entonces no habría porqué cuestionarla, con las consecuencias que esto podría traer.

10 No solo el subdesarrollo, como el desarrollo destructor; principalmente el hambre.

11 A la muerte diaria por hambre de seres humanos, se debería destacar otros tipos de guerra. Con relación a eso, se sabe que existen algunos animales que ven, por ejemplo, en lo que llamamos oscuro; eso nos hace pensar que sería posible percibir más allá de lo que entendemos en un momento determinado, que sería posible abrir el horizonte del pensamiento.

La conciencia, en este caso, sería nada más que la capacidad de percepción. Y, tiene que reconocerse que es posible percibir algunas cosas y otras no; de hecho solo se puede captar lo que forma parte del propio horizonte existencial. Lo que está más allá de este horizonte no se podría «ver» con los ojos del entendimiento; así como la visión, que solo puede ver dentro de un espectro de lo posible para un ser humano (entre el ultravioleta y el infrarrojo).

En este sentido, si es posible el continuo esclarecimiento, ¿cómo juzgar entonces a quien de cierto modo no *sabe* plenamente lo que está haciendo? Sobre este punto, no se está cuestionando aquí si alguien debe ser condenado, o no, por algún acto; sino apuntando alguna corresponsabilidad de los miembros de su comunidad. ¿Cómo un humano podría vislumbrar siquiera lo que está más allá de su capacidad intelectual?¹² Por eso, es importante mostrar el constante peligro de la proyección en el otro; así como el de tomar lo que no es percibido, como inexistente, como siendo la propia nada. Esto se vio en la llamada banalización del mal¹³, una forma fría de matar (burocráticamente), inclusive sin remordimiento.

2.2. El problema de lo humano como cuestión económica

Sin resolver el problema filosófico del significado de lo humano nos encontramos en el inicio del siglo XXI, donde la Universidad se encuentra frente a una disyuntiva: ¿o ser apenas una institución de lógica utilitarista o, entonces, buscar una racionalidad apenas econométrica? Se trata de una cuestión delicada que aquí nos gustaría distinguir con bastante detenimiento ¿cuál es el camino que debe seguir la Universidad para que no pierda su sentido más originario?

Se sabe que en el actual sistema sería ingenuo desconsiderar lo económico, por lo tanto, es comprensible que la Universidad busque seguir otros caminos que no son los de su origen; sin embargo, hay que observar si eso la puede llevar a transformarse en algo diferente de lo que trató de ser desde su inicio. Contrastando con lo que se vio en este texto hasta el momento, que las universidades se habían desarrollado dentro de una comprensión de lo humano; en la actualidad esta noción parece tomar otro rumbo o, en todo caso, es abandonada como cuestión —o sea, si lo humano es un tema banal y no debería ser tomado en serio.

En tanto, aún no está definido el sentido de la Universidad, por eso la pregunta sobre el rumbo que habrá de tomar. Como ya se dijo, con la llamada revolución científica, se considera que las instituciones en general habían tomado

12 Marx, en el libro *Contribución y crítica a la economía política*, decía que el hombre hace la historia, pero no sabe la historia que hace.

13 Hanna Arendt, por ejemplo, aborda este tema en el contexto de la Segunda Guerra Mundial.

un rumbo más racionalista; entretanto, en el momento presente, eso no queda muy claro. Aquí cabe la pregunta: ¿qué significa racionalidad? Porque parece que la sociedad en general tomó un rumbo más utilitarista, inmediatista y renunció a una percepción de largo plazo. Con eso se constata, nada más, que los movimientos de la historia son de amplia escala; una vida humana, de esta manera, no tendría perspectiva suficiente para conseguir ver un fenómeno histórico en toda su amplitud.

Sin embargo, hoy con el ritmo aparentemente acelerado de los acontecimientos, eso parece haber cambiado hacia una historia más dinámica. Diferentes revoluciones en las técnicas de comunicación, de viajes espaciales, de decodificación de la información genética, exploración de microespacios, así como en otros ámbitos del saber, parecen confirmar esta aceleración. De otro modo, tampoco hay horizonte histórico suficiente como para poder decir eso. Para orientarse (buscar un sentido), será necesario volver a lo que pasó hasta hoy en la historia del pensamiento.

2.3. ¿Cómo llegamos a esta situación?

Para saber cómo llegamos hasta aquí, es necesario distinguir cuál fue el camino que tomamos en el pasado, el que nos dio este rumbo. A modo de ilustración, otra vez con Descartes, consideremos el árbol *del conocimiento* donde la filosofía es el tronco y las ramas las diferentes ciencias¹⁴. De esta manera, todo saber científico, por más factico que sea, tendría un punto de partida, una base de apoyo, en alguna elaboración conceptual anterior. Nada partiría de la nada¹⁵, toda rama vendría de un tronco. Así, el conocimiento más concreto también estaría asentado, de esta manera, en un fundamento anterior (en este caso, filosófico).

Apliquemos esto último a la pregunta de fondo: ¿cómo entonces la Universidad podría dedicarse apenas a un tipo de conocimiento (técnico), orientada apenas para cuestiones inmediatas? Parece necesario preguntarse antes, para responder esa cuestión, sobre la dirección en la que está yendo la sociedad, la humanidad. En este sentido, si la Universidad se dedicara apenas a conocimientos de carácter inmediatamente más lucrativo, que son los que *necesita* una nación de forma más rápida, ¿quién hará los estudios de fondo, de dirección, de base? O, si se puede entender que estos asuntos ya fueron determinados, el asunto ahora sería saber: ¿por quién?

14 Y la raíz sería la Metafísica.

15 Según la lógica clásica.

Esta es más una cuestión que quedará pendiente, porque pretendemos aquí restringirnos a la Universidad. Si ella desde sus orígenes, de algún modo, estuvo pendiente de alguna noción de humanidad, ¿hubo un cambio en este pensamiento o simplemente se lo dejó de lado? No podemos olvidar que sin la Universidad la ciencia no hubiese llegado a niveles de rigor antes no conocidos; debemos recordar que eso no partió de la nada: hubo un suelo desde donde se construyó el edificio del conocimiento. Por eso, estamos preguntando ¿qué significa lo que estamos llamando de Universidad y cuál es la relación estrecha que tiene, o tuvo, con el concepto de humanidad?

En pleno siglo XXI, momento de grandes transformaciones¹⁶, no se puede olvidar que existe una base para todo conocimiento pragmático —un fundamento.

3. ¿Qué significa la idea de humanidad en el contexto universitario?

Al considerar el ascenso de la ciencia (sin disminuir en nada su importancia) y los desafíos enfrentados por la Universidad en el tiempo presente, al cuestionarnos por nuestro propio sentido aparece una pregunta aún más originaria: ¿qué significa humanidad? Solamente después de haberse formulado adecuadamente esta pregunta, se podrá intentar dar una respuesta para esta cuestión, y así será posible aproximarnos a lo que sea que signifiquen las palabras: ciencia y universidad.

3.1. Sobre la ciencia

La expresión *tener ciencia de* se puede entender como sinónimo de *ser consciente de*¹⁷; de esta manera, estas expresiones tratarían de un saber, de un conocimiento, de una noción *de* algo. Es de esta manera como en los últimos siglos el término ciencia comienza a asumir un carácter mucho más sobrio.

Por otro lado, la filosofía (la madre de todas las ciencias) casi siempre había sido una pregunta y, por lo tanto, esperaba una respuesta. Pero, también existían los que (como Hegel o, después, Husserl) esperaban que dejase de ser *apenas* «amor al conocimiento» y se transformase en el propio conocimiento —esta vez, el más riguroso.

Para aproximarnos a estas cuestiones de la historia del conocimiento, se debe considerar el impacto de la Revolución Científica, que llega a transformar no solo a la Ciencia, sino a todas las otras disciplinas que, entonces, también ambicionaron ser ciencia (en sentido moderno). Su influencia es tan grande que, a

16 Con la aceleración de la información, revolución espacial, molecular, etcétera.

17 Pagando tributo a Edmund Husserl.

través de la Técnica, inclusive la vida cotidiana se ve constantemente impactada con sus *adelantos*. Esta vez, son las ramas del árbol *del conocimiento* que tienen un desarrollo privilegiado; cada una de ellas, que antes eran un aspecto de la filosofía, ahora busca desarrollar un conocimiento cada vez más específico. Delineadas por las nuevas tendencias del conocimiento, buscan su propio espacio en el *mercado* de saber.

Y esto es parte substancial de la disyuntiva que ahora acomete a la Universidad. Se dijo que son movimientos históricos de amplias dimensiones y tomarían mucho tiempo, en escala humana, para completarse. Por eso, recuperemos otra vez el modelo del árbol *del conocimiento*; inicialmente las explicaciones habrían sido sobrenaturales, después se buscaría un pensamiento con tendencia racional y, finalmente, sería concreto. Con todo esto, se debería pensar al pensamiento ya no como apenas el servidor¹⁸ de un tipo de saber (como ya fue pensado muchas veces); sino como un fin en sí mismo; pero, ¿cómo hacer eso?

3.2. ¿Qué camino debe seguir la Universidad?

La disyuntiva fue lanzada, ¿habría que discutir sobre las alternativas? Tal vez no, y el camino sea la especulación del modo más libre posible, porque lo que ha de venir —lo nuevo— suele caracterizarse por ser diferente de lo que siquiera se podría imaginar. Y la Universidad no podría menos que acoger, de la mejor manera, la energía renovadora que traen los nuevos tiempos. Si la Universidad aspira a menos que eso, podría ser cualquier cosa, menos Universidad —y debería llamarse de otra manera.

Claro, hay disciplinas de enorme actualidad en el contexto geopolítico mundial; y no se pretende, aquí, volver al pasado, ni defender el obscurantismo. Se trata de ir más allá de la determinación del presente, se trata de adelantarse a lo que está por venir. Se debe iniciar apuntando, a partir de la Universidad, que el interés en ciencias humanas potencializa el conocimiento más exacto. La ciencia más dura, también es humana. Al final, ser universitario, o ser joven de espíritu (en cuanto no resignado), sería algo así como buscar su propio rumbo; al mismo tiempo que respetar la opción más adecuada a la realidad específica de cada persona, de cada nación, de cada país o estado. Una institución que pretenda satisfacer apenas necesidades inmediatas, puede ser una herramienta logística muy útil, pero no una Universidad humana.

Es más, parece haber un consenso sobre la necesidad de la realización de una reforma estructural en el más amplio sentido —para que la Universidad

18 En el período escolástico algunos consideran la filosofía como una servidora de la teología.

acompañe la mutación del tejido social¹⁹. Inclusive una prueba del atraso de la Universidad, en este sentido, es que no consigue acompañar el ritmo ni la fuerza de instituciones eminentemente pecuniarias.

¿O será que la Universidad existe para alimentar con empleados a las empresas? ¿Será que la filosofía ahora es apenas una servidora de la ciencia, en cuanto epistemología? La pregunta clave es: ¿dónde está la vanguardia del pensamiento en la actualidad?

Si la Universidad no tiene la fuerza para enfrentar los designios de nuestro tiempo, no significa que haya que reducirla a formadora de técnicos de capacidades inmediatistas (lo que tampoco se debe descuidar). Todas las partes de un organismo son importantes, si la sociedad es un organismo, por tanto, no se puede abandonar ninguna de sus partes. Ni tampoco se deben abandonar los ideales que llegaron a nosotros, de algún modo, desde un pasado muy lejano.

3.3. Volver a la filosofía

Ya se dijo, no se trata de volver atrás, lo que evidentemente es imposible. Se trata, antes, de esclarecer cuál fue el camino que recorrió el pensamiento en su historiografía occidental. Si, inicialmente, es comprensible que el esfuerzo por comprender el mundo se conforme con explicaciones míticas, en secuencia debe esperarse un pensamiento más crítico, lo que es uno de los aspectos de la filosofía.

De este modo, después de las explicaciones metafísicas debería surgir la filosofía. Ella fue más que respuesta casi siempre una pregunta, preparando así el terreno para la manifestación de la ciencia, que pretendió ser una respuesta. Recordemos que algunos aspectos estudiados por la filosofía, debido al influjo de la ciencia, quisieron independizarse como disciplinas; es por eso que aparecen con esa pretensión: la física, la antropología, la psicología, entre otras. Respetando esa pretensión, lo que se puede ver en la actualidad es una creciente interdisciplinariedad. Con esto, no estamos queriendo volver a la filosofía, sino destacar que ella, siendo anterior a las disciplinas científicas, si no fue siempre interdisciplinar, ni multidisciplinar, tal vez haya sido transdisciplinar —más allá de las disciplinas, por ser anterior a ellas.

Lo importante de esto, es que se puede observar, en respuesta a la dominancia del pensamiento específico, una tendencia al pensamiento generalista. No se trata, como ya se dijo, de abandonar los progresos de

¹⁹ Saliendo de las estructuras fabriles que dominan los principales sistemas de producción, tanto la Universidad como otras instituciones (por ejemplo, hospitales, escuelas, presidios), deberán apartarse del paradigma fábrica.

la ciencia y de la técnica, sino de someterlos a un criterio más amplio —cuestionarlos para fortalecer sus fundamentos. Es por eso que, entre otras, debemos hacernos la pregunta sobre lo humano: ¿es una máquina que se pueda apenas programar con conocimientos sobre la inmediatez?, ¿sirve apenas para construir productos? Para todo eso es necesario preguntar antes: ¿cuál es el sentido de la humanidad?

4. Consideraciones finales

La posibilidad de una respuesta, en este caso, no es tan importante como la pregunta en sí misma. Por eso, no podemos dejar de examinar lo que eso significa; bajo el peligro de banalizar esta cuestión e, inclusive, llegar al extremo de dejar de lado nuestra propia humanidad.

Estamos proponiendo aquí que no se trata de una categoría consagrada —no se trataría de una condición que no es posible abandonar. Nuestro punto de vista, así, es que el equilibrio es muy delicado; en cualquier momento podemos estar escogiendo una actitud humana o deshumana. En otras palabras, en cada decisión que tomamos estaríamos poniendo nuestro grano de arena para un mundo más o, en sentido opuesto, menos humano.

Por eso, la disyuntiva universitaria sobre las carreras de ciencias y, por otro lado, las carreras (llamadas) de humanidades, tiene una relación estrecha con lo que signifique humanidad. Apuntamos aquí una limitación cognitiva o una sensibilidad insuficiente para captar lo que esto signifique en toda su magnitud. A fin de cuentas, la respuesta para la disyuntiva universitaria se tendría que basar en la percepción que cada uno de nosotros haya desarrollado sobre sí mismo o, mejor dicho, sobre cómo debería vivir un ser humano.

Finalmente queremos dejar algunas cuestiones que deberán ilustrar la cuestión sobre la Universidad y su relación estrecha con las ideas de humanidad y de ciencia: ¿la universidad es apenas una empresa?, ¿es justo que algunos humanos se reduzcan a máquinas para sustentar el sistema social?, ¿hasta qué punto un territorio debe ser explorado?, y, para finalizar, ¿cuál es el valor que guía todo esto?

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aristóteles (1985). *Política*, (Trad. Mario de Gama Kury). Brasília: Ed. Universidade de Brasília.
- Bauman, Zygmunt (2007). *Tempos Líquidos*, (Trad. Carlos Alberto Medeiros). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Han, Byung-Chul (2012). *La sociedad del cansancio*, (Trad. Arantzazu Saratxaga Arregi). Barcelona: Herder.
- Descartes, René (1999). *Meditações*, (Trad. de Enrico Corvisieri). São Paulo: Nova Cultural.
- De Masi, Domenico (2000). *O Ócio Criativo* (6ta, ed.). (Trad. Lea Manzi). Rio de Janeiro: Sextante.
- Dussel, Enrique (1993). *1492 O Encobrimento do Outro: A origem do mito da modernidade*, (Trad. Jaime A. Clasen). Petrópolis: Vozes.
- Dussel, Enrique (2007). *Ética da Libertação: Na idade da globalização e da exclusão* (3ra Edição). (Trad. Ephraim F. A., Jaime A. Clasen, e, Lúcia M. E. Orth). Petrópolis: Vozes.
- Ferry, Luc (2007). *Aprender a Viver: Filosofia para os novos Tempos*. (Trad. Véra Lucia dos Reis). Rio de Janeiro: Objetiva.
- Gonzalez, Mario A. (2007). *A Filosofia a partir de seus Problemas*. São Paulo: Loyola.
- Hegel, G. W. F. (1987). *Fenomenologia del espírito* (7ª ed.). (Trad. Wenceslao Roses yRicardo Guerra). México: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (1986). *Ser e tempo* (4ª ed.). (Trad. Marcia Sá Calvacante Schuback). Pétrópolis: Vozes.
- Kant, I. (2005). *Fundamentação da metafísica dos costumes*. (Trad. Paulo Quintela). Lisboa: 70.
- Levinas, E. (2008). *Totalidade e Infinito: Ensaio sobre a exterioridade* (3.ed.). (Trad. José Pinto Ribeiro). Lisboa: 70.
- Mariátegui, José Carlos (1989). *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Amauta.
- Piketty, T. (2014). *El capital en el siglo XXI*. (Trad. Eliane Cazenave-Tapie Isoard). México: Fondo de Cultura Económica.
- Pinheiro, M. S. (2013). *Utopia Andina: socialismo e historiografia em Alberto Flores Galindo*. São Paulo: Annablume Porta.
- Santos, Milton (2001). *Por uma outra globalização: do pensamento único à consciencia universal* (6ª ed.). Rio de Janeiro: Record.
- Silva, Franklin Leopoldo e (2005). *Descartes: a metafísica da modernidade* (2. ed.). São Paulo: Moderna.
- Toffler, A. (1980). *A Terceira Onda: A morte do Industrialismo e o Nascimento de uma Nova Civilização* (Trad. João Távora). Rio de Janeiro: Record.
- Weatherford, J. (1999). *A história do Dinheiro: Do Arenito ao Cyberspace* (Trad. June Camargo). São Paulo: Negócio.

Filosofar sobre la realidad política. Hacia una propuesta de organización social con base en las concepciones Augusto Salazar Bondy, Leopoldo Zea, Horacio Cerutti y Joaquín Sánchez Macgrégor

To think philosophically about political reality. To a proposal of social organization with basis in conceptions of Augusto Salazar Bondy, Leopoldo Zea, Horacio Cerutti y Joaquín Sánchez Macgregor

Roberto Mora Martínez¹

Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F., México
roberto_2567@yahoo.com.mx

Al cultivar el pensar como autocrítica y al reacomodar sus cargas, si reorganiza sus relaciones con el inconsciente, el poder, las/los demás, el sujeto puede asomar la cabeza.
Horacio Cerutti, *Filosofar desde nuestra América*. p. 57.

RESUMEN

En este artículo presento las ideas de Augusto Salazar Bondy, Leopoldo Zea, Horacio Cerutti y Joaquín Sánchez Macgrégor, con el fin de destacar la complementariedad de sus propuestas filosóficas. Estas forman la base para proponer un proyecto de organización social y liberación de filosofar.

PALABRAS CLAVE: Filosofía latinoamericana, Dominación, Liberación, Poder moral, Mediaciones dialécticas

ABSTRACT

In this paper, I submit the ideas of Augusto Salazar Bondy, Leopoldo Zea, Horacio Cerutti and Joaquin Sanchez MacGregor, in order to point out the complementarity of their philosophical proposals. These form the basis for proposing a draft social organization and release of philosophizing.

1 Doctor en Estudios Latinoamericanos por la FF y L de la UNAM. Investigador del Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (CIALC).

KEY WORDS: Latin American philosophy, Domination, Liberation, Moral power, Dialectical mediations

Introducción

Augusto Salazar Bondy es uno de los filósofos peruanos más importantes del siglo XX, quien con su escrito *¿Existe una filosofía de nuestra América?* propició un intercambio de ideas, quizá el más fructífero que se ha dado en el ámbito del quehacer reflexivo de la filosofía en América Latina.

Salazar Bondy puso en duda la existencia de una filosofía latinoamericana, pues en su opinión esta solo se concretaría hasta lograr la superación del subdesarrollo y la dependencia con dominación, con lo cual se estaría avanzando a un pensamiento libre de imposiciones.

La propuesta del pensador peruano motivó a Leopoldo Zea a exponer la existencia de un pensamiento auténticamente latinoamericano, el cual en su opinión contaba ya con una historia propia que no se debería dejar de lado.

En este trabajo abordamos las ideas de cada uno de estos pensadores, así como las reflexiones de posteriores filósofos latinoamericanos para puntualizar la importancia que alcanzó dicho debate. Relevancia que se puede expresar en la pregunta señalada por Horacio Cerutti «¿Qué se puede hacer para que nuestra filosofía latinoamericana sea de liberación?»²

¿Existe una filosofía de nuestra América?

Con base en la pregunta sobre ¿si existía una filosofía latinoamericana?, Augusto Salazar Bondy expuso interesantes reflexiones sobre la historia y la cultura de los latinoamericanos. Así, enfatizó que los pueblos de este subcontinente habían sido conquistados y que, desdichadamente, seguíamos siendo naciones dependientes con dominación, por lo que concluyó que nuestra cultura era inauténtica debido a que nos convertimos en países receptores de los avances de Europa. De tal modo que si nuestra cultura no era genuina nuestra filosofía tampoco podía serlo.

En opinión de Salazar Bondy, no se produjo un pensamiento filosófico original, pues ni siquiera el país conquistador, contaba con una producción de pensamiento propio y menos moderno, por lo cual el papel que jugó España fue el de servir como vehículo para la transmisión de filosofía y no como fuente. Así lo escribió:

2 Horacio Cerutti Guldberg, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, p. 271.

Salvo esporádicas y a veces heroicas apariciones de doctrinas que tenían más filo crítico y menos compromisos con el poder establecido [...] la filosofía oficialmente difundida y protegida fue la Escolástica, en su tardía versión española, a la que si bien no le faltaron algunas cumbres, como Suárez, no se puede considerar una vía típica del pensamiento moderno.³

Para explicar sus afirmaciones, Salazar Bondy utilizó un trinomio de conceptos: originalidad, autenticidad y peculiaridad que aplicó a nuestra cultura y filosofía. Ahora bien, es importante señalar la opinión de nuestro autor sobre lo que se debe entender por cada uno de ellos.

Así, por originalidad debe comprenderse el aporte de ideas y planteamientos relativamente nuevos en relación a aportes anteriores «pero suficientemente discernibles como creaciones y no como repeticiones de contenidos doctrinarios».⁴ Con respecto a genuinidad o autenticidad, apuntó que consiste en un producto filosófico o cultural que no es falseado, equivocado o desvirtuado. Por otra parte, la peculiaridad, consistía en la «presencia de rasgos histórico-culturales diferenciales, que dan carácter distinto a un producto espiritual»,⁵ ya sea filosófico o de otra índole, así como individual o local, sin significar innovaciones de contenido sustantivo.

Ahora bien, si revisamos la definición de cada uno de los conceptos del trinomio, podemos darnos cuenta que lo más importante para Salazar Bondy consistía en evitar la repetición de ideas, para ello era necesaria la emancipación y, con ella, dejar fluir los aportes del espíritu latinoamericanista. Los cuales no prosperaron debido a que en el proceso de conquista no se continuó con la filosofía tradicional de los pueblos indígenas, por lo que se empezó desde cero.

Debido a la negación de las filosofías originarias, se trasplantó al suelo latinoamericano el conocimiento gestado en Europa. De tal modo, que al correr de los años las diferentes corrientes de pensamiento europeo se estudiaron y con ello dominaron el panorama filosófico. Así habló del romanticismo, el krausismo, el positivismo y el espiritualismo, entre otras. Sin embargo, para el pensador peruano no todo era negativo, debido a que todas estas tendencias filosóficas, estudiadas con rigurosidad, podrían dar lugar, en un futuro, a la existencia de una filosofía americana o latinoamericana, siempre y cuando se lograsen cancelar el subdesarrollo y la dependencia con dominación.

En otras palabras, para el pensador peruano solo habría un pensamiento

3 Augusto Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, p. 15.

4 *Ibidem*, p. 100.

5 *Ibidem*, p. 101.

original y auténtico en cuanto se produjese la emancipación económica y, con ella la social y de pensamiento.

Posteriormente, Salazar Bondy expuso una serie de puntos en los cuales indicaba el porqué no se podía considerar la producción filosófica latinoamericana como filosofía universal. Así, en el punto XII, subrayó la ausencia de una propuesta metodológica, por lo que escribió que al pensar latinoamericano lo determina la: «Ausencia de una tendencia metodológica, característica y de una proclividad teórica, ideológica identificable, capaces de fundar una tradición de pensamiento o cuando menos de dibujar el perfil de una manera intelectual bien definida».⁶

Más adelante, en el punto XV, expuso la existencia de una gran distancia entre los que practican la filosofía y el conjunto de la sociedad, debido a que «no es posible que la comunidad se reconozca en las filosofías difundidas entre los entendidos de nuestros países, justamente porque se trata de pensamientos trasplantados, instalados»,⁷ que por otra parte, son expresiones de otros pueblos que solo una minoría local y refinada podría comprender.

Un dato importante es que Augusto Salazar Bondy se apoyó en Juan Bautista Alberdi, quien había escrito que «América practica lo que piensa la Europa». Lo cual implicaría que las ideas se gestarían en otro lugar, Europa, por lo que solo nos habíamos dedicado a estudiarlas. Sin embargo, Horacio Cerutti, apuntó que ni siquiera podría ser así, porque lo que se aplicaría sería una deformación, un eco deformado y malinterpretado de lo pensado en Europa. Sobre todo si se considera que independencia no significó descolonización. Pero antes de avanzar hacia la postura de Horacio Cerutti, es importante exponer las ideas de Leopoldo Zea, quien analizó las reflexiones del filósofo peruano y expuso su versión.

La filosofía americana como filosofía sin más

Por su parte, el mexicano Leopoldo Zea, buscó entablar un diálogo con Salazar Bondy, por lo que escribió el libro *La filosofía americana como filosofía sin más*, cuya idea central radicó en que la filosofía es una herramienta muy valiosa para reflexionar acerca de los problemas de los seres humanos, por lo que para concretar un pensamiento valioso debería de comenzarse por pensar en los problemas más inmediatos, es decir, la pobreza, la marginación, la explotación, problemas del ser humano, pero enfocándolos desde la experiencia de América Latina.

⁶ *Ibidem*, p. 41.

⁷ *Ibidem*, p. 41.

Zea señaló que al considerar nuestra experiencia social como venezolanos, chilenos, mexicanos, también era posible asumirla como latinoamericanos, debido a que se experimentaron sucesos históricos similares o paralelos. Además, los problemas de los latinoamericanos también se podrían considerar como universales, pues salvando las circunstancias propias de cada pueblo y época, los seres humanos de cualquier otra parte del mundo también habían experimentado o podían experimentar problemas como la dependencia, la cosificación, la explotación, etcétera. Por lo que, una filosofía se puede considerar, verdaderamente, universal si incluye todas las expresiones del pensamiento humano.

En opinión de Zea, la historia latinoamericana ha tenido un rasgo peculiar y único que la diferencia de otras regiones del mundo, esto es, la negación de la humanidad de todos sus habitantes, pues nunca en la historia se había considerado a todos los pobladores como homúnculos, como incapaces de autogobierno y civilización; sin embargo ¿ello justificará el sentirnos distintos del resto de los seres humanos? Definitivamente señalo que no, que ello sería monstruoso. Más bien, se trata de reconocer que la imposición de un modelo de cultura y con ello de organización política, económica, social, así como la imposición de conceptos filosóficos, antropológicos, es lo que ha contribuido a reforzar el menosprecio por la humanidad de los latinoamericanos.

A decir de Leopoldo Zea, por la conquista y la dominación, la «filosofía funciona como ideología, da razones no del ser o los entes, como algunas expresiones de la filosofía occidental, sino de orden político y social latinoamericano».⁸ Además, también sirvió para afianzar la creencia de que el orden del mundo se desprendía de un mandato divino, por lo que durante años no se abordaron los temas sobre el ente y su esencia, sino que, por el contrario, la reflexión giró en torno a explicar por qué se sufría en este mundo y, a partir de ello, cuáles serían las recompensas que se otorgarían en otra vida.

De tal modo, la filosofía en Latinoamérica cumplió la función de ideología de dominio. Por ello, una vez consumada la independencia se utilizó el iluminismo, con el cual se quiso sustentar otro orden de pensamiento y de liberación social, que lograrse en Latinoamérica lo que había hecho por Europa. Por este motivo, se estudiaron diversas escuelas, temas y autores. Así, Zea retomando ese objetivo de los próceres del siglo XIX, señaló que uno de los objetivos del pensamiento gestado en estas tierras, debe ser el de sustentar filosofía destinada a desenajenar, por lo que, partiendo de la propia circunstancia, el quehacer reflexivo debería estar destinado a salvaguardar la esencia humana.

8 Leopoldo Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más*, p. 31.

Para Zea, solo comprometidos con la realidad social sería posible avanzar en las propuestas sobre una situación social que debe ser cambiada, de ahí que nuestro trabajo debe consistir en filosofar, pura y simplemente filosofar, para resolver nuestros problemas, los problemas del hombre en una determinada circunstancia, la propia de todo ser humano. Citando a Frantz Fanon señaló que debemos hacer lo que el europeo no fue capaz de hacer, evitar la deshumanización en que cayó su humanismo, solo así podremos avanzar sobre la misma esperanza que ellos iniciaron.

Hacia la construcción de un filosofar para la liberación

Entre los autores que han retomado las posturas de Salazar Bondy y Zea es importante resaltar a Horacio Cerutti, quien ha presentado una serie de interesantes reflexiones. No está de más señalar que el trabajo del último filósofo citado es un texto en el que además de abordar la historia del surgimiento de la filosofía de la liberación, también expone las diversas corrientes en las que se dividió, por lo que negó la existencia de «una filosofía de la liberación», así, afirmó la importancia de consolidar un «filosofar para la liberación».

Así, Cerutti analizó y expuso la existencia de diferentes corrientes de pensamiento, con base en las auto-imágenes y contra-imágenes que cada una de las diversas tendencias esgrimía en argumentos, este autor señaló la diferencia entre un sector al que denominó «populista», diferenciándolo de otro grupo «crítico del populismo», grupos que a su vez son divididos. Sin embargo, lo importante consiste en señalar que para él, solo podrá concretarse una cultura libre y liberadora en la praxis socio-histórica. Una vez puesto en antecedentes es importante abordar sus reflexiones en torno a las ideas de Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea.

En primer lugar, es necesario anotar que Cerutti, con base en las ideas de Leopoldo Zea, señaló que «es indudable que la filosofía es un elemento que debe colaborar en el proceso de destrucción del subdesarrollo y la dependencia presente»⁹. Sin embargo, esta cita no pretende afirmar que Cerutti se haya inclinado por la postura de Zea. No, pues, como se indicó, la propuesta de Salazar Bondy se dirigía al mismo objetivo. De tal modo que, es posible caracterizar al filosofar latinoamericano como un:

Pensar que, en definitiva, no es ni ha sido más que una antropología que progresivamente se va desarrollando y mostrando en sus virtualidades expresas facetas del ser del hombre nuestro, y también una filosofía de la historia y de la cultura que ha buscado siempre establecer nuestro lugar en

9 Horacio Cerutti Guldberg, *op. cit.*, p. 268.

relación con el resto de las culturas y nuestro papel y función en relación con la historia universal.¹⁰

Así, la propuesta de Horacio Cerutti se corresponde con la expresada por Salazar Bondy, para quien era necesario reflexionar sobre el ser humano a partir de los problemas de la dominación, los cuales están íntimamente ligados con el de la opresión, lo que limita y controla la vida de los ciudadanos de cualquier país. Por lo que el filósofo escribe:

La reflexión filosófica sobre el hombre no puede prescindir de los datos de la realidad. Si desde otra perspectiva la filosofía abre la vía de la ciencia, también recibe de ella sugerencias y puntos de apoyo. Una antropología filosófica sin el respaldo de la biología, la psicología, la historia, daría una imagen abstracta del hombre.¹¹

Así, es notoria la similitud en las concepciones del quehacer filosófico. Además, apoyándose en el trabajo llevado a cabo por Manuel Ignacio Santos, quien desarrolló un excelente análisis de la propuesta de Salazar Bondy, Cerutti señaló una interrogante de suma importancia para los latinoamericanistas: «¿Qué se puede hacer para que nuestra filosofía latinoamericana sea de liberación?»¹²

Para responder en los términos expresados por Salazar Bondy, Manuel Ignacio Santos presentó una serie de nueve puntos. De estos, para el presente trabajo, se retoma el que indica que para hablar de filosofía, como parte de una región cultural, esta debe comprender a la totalidad de la sociedad. Además, debe tener el carácter de práctica, en lo económico y lo social. Por otra parte, poseer el carácter de sistema, debido a la macro-estructura social y a las micro-estructuras sociales en las que se sustenta. Finalmente, debe tener un papel determinante de la acción en su base económico-social.

De tal modo que, señala Cerutti, si se atiende a las observaciones indicadas por Manuel Ignacio Santos, es posible encontrar en Salazar Bondy, el germen de una filosofía auténticamente latinoamericana liberada y liberadora.

Un dato que es interesante es que, para Salazar Bondy, Santos y el sector crítico del populismo de la filosofía de la liberación, en la que se ubica Cerutti «lo que está en cuestión es la filosofía y sus posibilidades epistemológicas mínimas de operar como coadyuvante a un proceso de liberación que la excede ampliamente».¹³

10 *Idem*.

11 Augusto Salazar Bondy, «Antropología de la dominación», p. 213, en Augusto Salazar Bondy, *Dominación y liberación, escritos de 1966-1974*, Lima, Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la UNMSM, 1995. Edición de Helen Orvig y David Sobrevilla. 320 pp.

12 Citado.

13 *Ibidem*, p. 272.

Ahora bien, Horacio Cerutti, en otro trabajo en el que también analizó la propuesta de Salazar Bondy, señaló que este autor abordó la importancia de destacar la congruencia entre pensamiento y acción, ya que su postura lo condujo a «la búsqueda de una *Aufhebung*, mediada por un proceso político revolucionario, le llevará a inscribirse protagónicamente en lo que alguna vez se denominó revolución peruana». ¹⁴ Por lo cual, es necesario destacar la congruencia que el filósofo peruano mostró.

Sin embargo, no se ha respondido a la pregunta sobre ¿qué se puede hacer para que nuestra filosofía latinoamericana sea de liberación? Interrogante cuya respuesta Cerutti deja abierta. Para ofrecer una propuesta, es necesario avanzar hacia otra postura latinoamericanista.

Realidad y pensamiento de liberación

Para comenzar con esta parte del trabajo, es importante señalar que Horacio Cerutti tiene razón cuando señaló que la propuesta de Salazar Bondy «incorporaba en sus consideraciones elementos del marxismo “dialéctico” preestructuralista y de las primeras manifestaciones de lo que se conoció como “teoría” de la dependencia». ¹⁵ Ahora bien, esta cita expresa que la postura de Salazar Bondy, con respecto a la manera cómo se tenía que producir la emancipación latinoamericana, tenía por base la lucha socialista.

Es en este sentido, opinamos junto con Cerutti, que es necesario esforzarse en avanzar de una reflexión solitaria a pensar con otros, aceptando las mediaciones, esto es las reflexiones de otras áreas del conocimiento humano para entender la realidad, por lo que es importante «avanzar en la emancipación de la conciencia latinoamericana frente a toda otra forma de conciencia». ¹⁶

Cerutti señaló que al penetrar en la construcción de las ideas filosóficas y su relación con el mundo en el que se desarrollaron, entonces es posible advertir un estilo de filosofar que permanece implícito y un lugar implícito en las prácticas sociales. Por lo que entonces se habla de conocer la propia realidad, la del presente, que se ha ido construyendo a partir del proceso histórico, así como con perspectivas de horizontes futuros.

En este punto, surgen dos preguntas ¿qué es la realidad?, y ¿qué es la liberación?, para responder, es necesario señalar que la primera constituye la

14 Horacio Cerutti Guldberg, «La manifestación más reciente del pensamiento latinoamericano», p. 52.

15 *Ibidem*, p. 50.

16 Horacio Cerutti Guldberg, *Filosofar desde nuestra América, Ensayo problematizador de su modus operandi*, p. 44.

alteridad de la razón. Por lo que es necesario entender que esa realidad no es del reino de la necesidad, sino del de la contingencia. Así, para ser comprendida requiere de una antropología de los entes humanos concretos, cuya convivencia actual, en el presente, está caracterizada por la desigual distribución de la riqueza, la explotación, la catástrofe ecológica, por la violencia, la presión demográfica, el hambre, etcétera.

Ahora, es necesario abordar la segunda pregunta, ¿qué se entiende por liberación? Para responder, es importante apuntar que el pensamiento latinoamericanista se comprende como un proceso de afirmación emancipatoria, enfrentado tanto a las estructuras opresivas como al pensamiento dominante. Por tanto, la transformación del actual estado de opresión, también conducirá a un cambio de las bases filosóficas. De tal modo que, para ofrecer una alternativa, es necesario abordar la propuesta del filósofo mexicano Joaquín Sánchez Macgrégor.

Así, la historicidad de los acontecimientos sociales de América Latina es lo que ha dotado a sus poblaciones de una determinada visión de la realidad social, esto es de la manera como se ha ejercido el poder y la dominación. Debido a ello se busca una reivindicación de sus habitantes, para ello es necesario emanciparse, liberarse también mentalmente, pues como lo señala Mario Magallón, no es posible que continuemos prisioneros de ideologías ni de posturas filosóficas anacrónicas. Por ello coincidimos con este pensador cuando escribe:

Es necesario profundizar en el conocimiento de nuestras posibilidades —aquellas que nos fueron negadas— de búsqueda de la democratización política, por ejemplo. En nuestras sociedades urbanizadas e industrializadas del siglo XXI, el pluralismo, antes que ser un ideal, es una tendencia. La diversidad de los individuos y los sujetos sociales, de los grupos, son más sustanciales que antes.¹⁷

Propuesta desde una filosofía de la historia latinoamericana

La búsqueda de un pensamiento que contribuya a avanzar sobre la situación de atraso y opresión que han expuesto los pensadores citados en este trabajo, es posible encauzarla desde la perspectiva de Joaquín Sánchez Macgrégor. Filósofo mexicano quien trabajó para señalar que cuando los movimientos sociales, recurrían, de manera casi inmediata, a los actos violentos, era un error. Pero, no porque fuera un pacifista, definitivamente no, sino más bien, porque los actos de confrontación impedían que maduraran las propuestas políticas, con las cuales se tendría que negociar.

17 Mario Magallón Anaya, *La democracia en América Latina*, p. 19.

Sánchez Macgrégor abogó por el hecho de que los movimientos sociales buscaran un paradigma diferente, una nueva guía para encauzar sus luchas. Así, su propuesta giró en torno al ejercicio del poder moral, esto es, de retomar la experiencia de mujeres y hombres de poder, quienes lo habían usado para servir a sus poblaciones y no para servirse de ellas. Para su proyecto se apoyó en la construcción de una *Catena Aurea* (cadena de oro), en la que agrupó a personajes destacados de la historia mundial. En opinión de Sánchez Macgrégor, es necesario comprender que los

[...] factores de mediación dialéctica entre los extremos postulando, a la vez, la meta utópica de una dialéctica en plenitud con actores sociales concretos de virtudes ejemplares como un Las Casas, un Bolívar, un Gandhi, Luther King, un Mandela, una Aung San Suu Kyi (la luchadora birmana, premio Nobel de la paz 1991), una madre Teresa de Calcuta, en fin, aquella Aurea Catena [de Jung] de hombres [y mujeres] sabios [y sabias]¹⁸.

Un dato que no es menor, es que Sánchez Macgrégor, se opuso a que las contradicciones entre el proletariado y la burguesía, solo pudiesen resolverse por medio de la revolución. Esto es, la violencia como único camino para superar la inequidad social. De tal modo que por ello consideró necesario defender la idea de que las experiencias de los mujeres y hombres que conformaron su *Catena Aurea*, sirvieran de «mediaciones dialécticas», pues se constituyen como las experiencias históricas en las que la unidad humana ha sido más importante que la diferencia, que si bien es cierto, han sido etapas históricas escasas, no por ello, son menos importantes que «las inmediaciones dialécticas dualistas», que han instalado a la humanidad más en la división y en el enfrentamiento que en la fraternidad y solidaridad humana.

En este sentido, las propuestas emancipatorias que trabajaron pensadores como Augusto Salazar Bondy, Leopoldo Zea, Horacio Cerutti y Mario Magallón, encuentran cauce en las propuestas de Sánchez Macgrégor, pues este último, señaló una alternativa que podría guiar las movilizaciones sociales por un cauce de triunfo, vía la organización político-social.

De tal modo, que este autor postuló la necesidad de establecer un «poder moral», esto es una forma de control que avanzando sobre la inequidad y la violencia llegó a concretar beneficios a la sociedad.

18 Joaquín Sánchez Macgrégor, *Dialéctica de la unidad y la diferencia en un contexto latinoamericano*, p. 24.

Por último, es necesario señalar que reconocemos la importancia de la propuesta de Augusto Salazar Bondy, expresada en su obra póstuma, en la cual señaló que es imprescindible transformar la filosofía latinoamericana en una cultura de la liberación.¹⁹ Empero, no necesariamente tiene que ser a través de la violencia, sino que como señala Sánchez Macgrégor, es posible seguir el ejemplo de los personajes, hombres y mujeres que han resistido al poder impositivo, practicando el «poder moral».

19 Cf., Augusto Salazar Bondy, *Educación y Cultura*.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Cerutti Guldberg, Horacio, *Filosofar desde nuestra América, Ensayo problematizador de su modus operandi*, México, CRIM – CCYDEL, 2000. Col. Filosofía de nuestra América. 199 pp.

-----«La manifestación más reciente del pensamiento latinoamericano», en *Filosofías para la liberación ¿Liberación del filosofar?*, 3ª edición, San Luis, Argentina, Nueva Editorial Universitaria – Universidad Nacional de San Luis, 2008. Col. Cruz del Sur. 213 pp.

-----, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, 3ª ed., México, FCE, 2006. Sección de Obras de Filosofía, 257 pp.

Magallón Anaya, Mario, *La democracia en América Latina*, México, CCyDEL-Plaza y Valdés, 2003, (Democracia y Cultura), 310 pp.

Salazar Bondy, Augusto, «Antropología de la dominación», p. 213, en Augusto Salazar Bondy, *Dominación y liberación, escritos de 1966-1974*, Lima, Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la UNMSM, 1995. Edición de Helen Orvig y David Sobrevilla. 320 pp.

-----, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, 8ª edición, México, Siglo XXI, 1982. Col. Mínima 22. 133 pp.

-----, *Educación y Cultura*, Buenos Aires, Búsqueda, 1979. 102 pp.

Sánchez Macgrégor, Joaquín, *Dialéctica de la unidad y la diferencia en un contexto latinoamericano*, México, CCYDEL – UNAM – Plaza y Valdés, 2003. 100 pp.

Santana, Adalberto y Silvia Soriano (coords.), *Poder y contrapoder: Homenaje a Joaquín Sánchez Macgrégor*, México, CIALC–UNAM–FFyL–Coordinación de humanidades, 2008. 167 pp.

Zea, Leopoldo, *La filosofía americana como filosofía sin más*, 18ª edición, México, Siglo XXI, 2001. Col. Filosofía. 119 pp.

Recibido Febrero 2014

Aceptado abril 2014

Manuel Sacristán en el contexto de la filosofía española¹ **Manuel Sacristan in the context of the Spanish philosophy**

Pedro Ribas Ribas²
Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, España
adolesbanditi@hotmail.com

RESUMEN

En el presente texto trataremos sobre Manuel Sacristán y cómo se sitúa este en la filosofía española. El contexto es el de la dictadura franquista. Sacristán nace en 1925, dentro de una dictadura, la de Primo de Rivera. A sus seis años llega la República, el gran acontecimiento de renovación cultural y política de España. Pero la renovación da un vuelco en 1936, con el estallido de la Guerra Civil, cuando Sacristán tiene 11 años. La victoria de los militares golpistas, cuando Sacristán ha cumplido 14 años, significa que vuelve la dictadura, esta vez sobre una España en escombros, los producidos por tres años de terrible guerra civil. En este contexto de país en ruinas, dominado por militares, eclesiásticos y falangistas, termina su bachillerato, y, como a tantos españoles de su generación, le tocará vivir la dictadura de Franco durante 40 años. Solo podrá vivir nueve años de posfranquismo, que tampoco le trató muy bien, ya que la conferencia de rectores de universidad se negó a concederle una cátedra en 1980. Sacristán llegó a catedrático en 1984, un año antes de su muerte.

PALABRAS CLAVE: Filosofía española, dictadura franquista, marxismo, comunismo

ABSTRACT

In this text we will discuss Manuel Sacristan and which is his role in the Spanish philosophy. The context of the Spanish philosophy is that of the Franco dictatorship. Sacristan was born in 1925, in the dictatorship of Primo de Rivera.

1 Conferencia pronunciada en la Universidad Autónoma de Madrid el 30 de noviembre de 2015.

2 Pedro Ribas ha sido profesor de Pensamiento Filosófico Español en la Universidad Autónoma de Madrid. Se doctoró con la tesis Unamuno y la Filosofía Alemana. Tradujo al castellano la *Crítica de la Razón Pura*. Es uno de los fundadores de la Asociación Hispanismo Filosófico y uno de los más importantes iberoamericanistas contemporáneo.

When he was six years old arrives the Republic, the great event: Spain cultural and political renewal. But renewal is turned upside down in 1936 with the outbreak of the Civil War, when Sacristán is 11 years old. The victory of the military coup, when Sacristan has completed 14 years, means the returns of the dictatorship, this time on a rubble Spain, those produced by three years of terrible civil war. In this context of a country in ruins, dominated by military, church and phalanges, he finishes his high school, and, like many Spaniards of his generation, he will perform live the Franco dictatorship for 40 years. He can only live nine years of post-Franco, who also doesn't treated him very well, as the conference of university rectors refused to grant a professorship in 1980. Sacristán only could be nominated as professor in 1984, a year before his death.

KEY WORDS: Spanish philosophy, Franco dictatorship, Marxism, communism

Al igual que muchos jóvenes como él, entra en la organización juvenil de Falange ya en los años de bachillerato.³ Durante los estudios universitarios ingresa en el SEU (Sindicato Español Universitario), con el que rompe muy pronto, en 1946, a sus 21 años. En el SEU encontró medios para expresar sus inquietudes intelectuales, aunque, naturalmente, dentro de cauces muy estrechos. Estudió inicialmente Derecho, pero en 1947 se pasó a Filosofía y Letras para estudiar Filosofía. Una vez licenciado en Filosofía se licenció también en Derecho. Entre 1954-1956 estudia lógica matemática en la universidad alemana de Münster, convirtiéndose en el primer español con gran formación en lógica moderna. Habían existido ya o existían hombres de buena formación matemática interesados en la lógica, como Ventura Reyes Prósper, Juan David García Bacca, Vicente Muñoz Delgado, Miguel Sánchez Mazas o José Ferrater Mora, pero sin una preparación y dedicación específica a la materia comparable a la de Sacristán.

Por lo que sabemos, es en Alemania donde se hace comunista. Al volver a España se convierte en profesor no numerario (PNN), esa figura que conocemos muy bien los que hemos enseñado en la universidad durante la dictadura y que significaba tener un contrato de trabajo sin ninguna cobertura jurídica.

3 Juan-Ramón Capella escribe lo siguiente: «La vinculación falangista de Manuel Sacristán se entiende bien en el contexto del estado totalitario y de la raíz familiar paterna. En un estado totalitario como el español de los años cuarenta, al igual que había ocurrido en Italia bajo el prolongado dominio mussoliniano, quienes pretendía actuar cívicamente, para el interés general, sólo tenían dos posibilidades: militar en las organizaciones católicas (entonces la *Acción Católica*, fundamentalmente) o hacerlo políticamente en las organizaciones paraestatales de encuadramiento (si se excluye, claro está, a las organizaciones clandestinas, difícilmente localizables hasta finales de los cincuenta).» *La práctica de Manuel Sacristán. Una biografía política*. Madrid, Trotta, 2005, p. 30.

Naturalmente, Sacristán, como hombre comprometido políticamente, como comunista, tendrá problemas con la policía desde el primer día. Su expediente policial debe dar materia para una tesis.⁴ Se casa con Giulia Adinolfi, una hispanista y comunista italiana, en 1957. Y en 1959 lee su tesis doctoral sobre Heidegger: *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*. Conviene tomar nota de esto: viene de Alemania convertido en un gran especialista en lógica moderna, pero su tesis, que trata de un autor sobre el que ya había escrito en *Laye*, en 1952, no es un estudio de lógica, sino de un filósofo metafísico. Sin embargo, el metafísico Heidegger sale bastante malparado de esta tesis. Aunque lo considera un filósofo muy importante y muy influyente, ahora, en 1959, Sacristán sigue siendo un hombre muy preocupado por las cuestiones de fundamento y, por ello, nunca alineado con positivistas y neopositivistas⁵, aunque sí con el interés de estos por la ciencia. Su orientación teórica va cada vez más unida a la ciencia y ahí Heidegger resulta decepcionante. La racionalidad es indisoluble del conocer científico, y al ser el autor de *Ser y tiempo* un filósofo tan poco amigo de este conocimiento, Sacristán atribuye su irracionalismo a su falta de apoyo en la ciencia. La lógica es un instrumento básico para criticar tal irracionalismo, pero no solo la lógica, sino la epistemología científica o la filosofía de la ciencia son herramientas que Sacristán cultiva con progresiva intensidad desde mediados de los años 50 del siglo XX. Por otro lado, cuando Sacristán escribe la tesis sobre Heidegger, en 1959, era comunista. No podía congeniar con un autor que despreciaba la práctica, sobre todo la práctica en el sentido de trabajo con el que el hombre se hace a sí mismo y transforma la naturaleza. Miguel Manzanera, en su tesis sobre Sacristán, señala muy oportunamente que donde Heidegger habla de la iluminación del Ser, es este el que ilumina, de manera que el genitivo es subjetivo. Pero Sacristán invierte este orden, de manera que es el hombre, al señalar fines, el que ilumina, esto es,

4 Quizá esa tesis no la tenga fácil. Capella escribe que el expediente de Sacristán se halla en Archivo Nacional de Madrid, pero que «nada tiene que ver con el real y voluminoso expediente de Sacristán generado por la policía política barcelonesa, que probablemente, como el de tantas otras personas, sigue ilegalmente en poder del Ministerio del Interior.» *Ibid.*, p. 50. Puedo confirmar que hoy, a finales de 2015, las cosas siguen así en el Archivo Histórico Nacional.

5 Gerardo Bolado, en su artículo «Analíticos versus dialécticos o los orígenes de la filosofía científica de la transición en España», afirma que Sacristán sostiene una concepción neopositivista de la lógica, aunque también matiza que esta es para él una ciencia cuyas leyes tienen implicaciones epistemológicas y ontológicas para las ciencias positivas. Véase *La filosofía y la lenguas de la Península Ibérica: Actas de las VIII (Barcelona, 2007) y IX (Santander, 2009) Jornadas Internacionales de Hispanismo Filosófico*, Madrid, 2010, págs. 89-124; véase también Christian Martín Rubio, «Mientras la esperanza espera. Materiales en torno a la oposición a la cátedra de lógica de la Universidad de Valencia en 1962». En S. López Arnal, Albert Domingo et al (eds.), *Donde no habita el olvido*. Montesinos, Barcelona, 2005, pp. 257-286.

convierte el genitivo en objetivo, convierte la pasividad en actividad, en práctica.⁶ Y esto es lo que emparenta tan de cerca a Sacristán con Adolfo Sánchez Vázquez, el filósofo de la praxis, y lo que lo emparenta de forma especial con Gramsci, que es el gran referente del comunismo sacristaniano.

Vayamos a esto del comunismo de Sacristán. ¿Cómo andaban las cosas en cuanto a marxismo y comunismo en los años 50? Imagínense ustedes cómo podían andar con una dictadura militar, con una llamada Organización Sindical, que no era un sindicato, sino una organización de la dictadura para meter en el mismo saco a empresarios y obreros. La Organización Sindical era el invento fascista destinado a evitar que hubiese sindicatos, igual que el llamado Movimiento Nacional, el partido único del franquismo, era el partido destinado a evitar que hubiese partidos. Sacristán se ha formado en ese mundo de la dictadura como marxista clandestino, y eso le distingue de marxistas como Sánchez Vázquez o Wenceslao Roces. Estos se han formado como marxistas en la España republicana, que les ha enseñado lo que es una revolución popular, lo que es un pueblo en armas y lo que es una guerra en la que los intereses de clase están muy claros. Sánchez Vázquez, uno de los comunistas exiliados en México, fue militante de la Juventudes Comunistas, una organización que contaba con doscientos mil afiliados y que tenía su propia prensa. Esa organización actuaba como escuela de formación, ayudada por gran actividad de artistas, cine, literatura, conferencias etcétera. Naturalmente, la España de Franco intentó y consiguió borrar toda huella de actividad no controlada por la dictadura. Los libros sobre marxismo fueron confiscados, quemados o retirados de las bibliotecas. Sin entrar en detalles, solo pretendo indicar que Sacristán no tuvo las cosas fáciles para ser comunista, sino que serlo en los años 50, dentro de la España franquista, era moverse en la clandestinidad, en las catacumbas, expuesto siempre a ser detenido, torturado y hasta ejecutado, como lo fueron tantos en la época. Aunque los jóvenes no habéis vivido directamente la dictadura que, afortunadamente queda ya muy lejos, habéis visto el cine de nuestros grandes artistas y habéis leído las novelas de los escritores que han escrito sobre ello. Lo que yo quisiera destacar es que Sacristán es un marxista surgido desde dentro del franquismo, desde dentro esa España en escombros, dentro de la clandestinidad. Con ello no quiero decir que él sea una rara excepción. Sacristán es parte de un grupo de intelectuales, la mayoría salidos también de la Falange, que simpatizarán con el marxismo o que serán liberales críticos de la dictadura. Carlos París, sin ir más lejos, marxista también, que fue catedrático de esta universidad y fundador y organizador de su departamento

6 Véase Miguel Manzanera: *Teoría y práctica. La trayectoria intelectual de Manuel Sacristán*. Tesis leída en la UNED, 1993, bajo la dirección de José M^a Ripalda, p. 248. La tesis está disponible en *internet*.

de Filosofía, salió igualmente de la Falange y pertenece a la misma generación que Sacristán, aunque es cierto que el marxismo y el comunismo de París son más tardíos, lo cual es fundamental para que París llegara a catedrático a sus 25 años. Los que ocuparon las cátedras que dejaron los exiliados republicanos fueron generalmente falangistas, opusdeístas o de Acción Católica.

La clandestinidad es palabra clave tratándose de comunismo durante la dictadura. Los comunistas que no han podido salir del país han sido asesinados o están en la cárcel. El comunismo era algo obsesivo para el régimen de Franco. Todo lo que se movía, incluidos grupos liberales, republicanos o simplemente cristianos comprometidos, eran comunistas. Por esta razón el comunismo tenía un peso mucho mayor del que en realidad le correspondía. Conviene recordar que Franco nunca presumió de haber derrotado a la República, sino de haber derrotado al comunismo. El comunismo no era para el nacionalcatolicismo imperante en la España de Franco una corriente intelectual o una orientación filosófica y política. Comunistas eran los rojos, la anti-España, los enemigos de la patria; comunista era una designación absolutamente negativa en el lenguaje oficial; ser comunista no designaba a una persona con una forma de pensar y de actuar; designaba a un traidor y a un delincuente.

Para situar a Sacristán en el contexto que le tocó vivir y para situar el marxismo al que él adhirió hay que recordar que el marxismo había logrado una presencia considerable en la República. Me refiero a asociaciones obreras, libros, prensa, asociaciones culturales, cine, teatro. No me voy a detener ahora en las ediciones de bibliografía marxista que salen en la España de los años 30, los de la República. Solamente indicaré, como botón de muestra, que el *Manifiesto Comunista*, que es la obra de Marx más universalmente editada, tenía una edición aproximadamente cada 5 años desde su primera traducción al español, en 1872, mientras que en el período de la República hay 4 y 5 ediciones cada año, es decir, se han multiplicado por 10. Probablemente, el salto es todavía mayor de lo que estoy diciendo, pues me baso casi en exclusiva en los datos que conozco de la prensa y editoriales de Barcelona y Madrid. Es muy probable que haya ediciones que desconozco, sobre todo en la prensa obrera de provincias y pueblos a lo largo y ancho de la geografía española. El ejemplo del *Manifiesto* no es ningún caso excepcional, sino que, por los datos que conozco, sus ediciones corresponden aproximadamente al ritmo de ediciones de bibliografía marxista en general.

Pues bien, a partir de abril de 1939, con la victoria de los militares golpistas y la instauración de la dictadura, el marxismo desaparece del mapa español. Lo que puede encontrarse sobre el marxismo es la pura denigración: Marx era

«judío», «pangermanista», «materialista», etcétera. Conviene leer lo que escribían autores como el profesor de la academia de policía Eduardo Comín Colomer, quien puede servir de modelo de lo que se publicaba sobre Marx entonces con su *Marx y el marxismo*, libro de 1949, pero podría citar al agustino Teodoro Rodríguez por varias de sus publicaciones, entre ellas, *El marxismo (Lo que es y sus causas) ¿Se implantará en España?*, de 1943. De este tipo de libros no se puede decir que traten de Marx y del marxismo, sino que son bibliografía contra Marx y el marxismo. Son escritos anticomunistas de partida y, además, desde posiciones dogmáticas, con ignorancia de la obra de Marx y presentados en un estilo que recuerda la escasísima finura con la que los llamados tradicionalistas defendían la tradición católica española frente a la irrupción de ideas ilustradas en la España de comienzos del siglo XIX, intentando parar la modernización que traía la Constitución de Cádiz.

Lo cierto es que Sacristán sí era comunista. Y se trata de mostrar cuál es su aportación, como intelectual, al marxismo español. Esta aportación es muy importante. Por lo que llevamos dicho, ya queda claro que él no puede enlazar con el marxismo de la República, porque ese mundo había quedado cortado. Con ello no quiero decir que él ha tenido que inventar de nuevo el marxismo, pero el que se haya hecho comunista en Alemania es bastante significativo. Aquí no tuvo ningún maestro que le llevara al comunismo. A lo más tuvo compañeros de generación que fueron, como él, militantes del Partido Socialista Unificado de Cataluña (PSUC). Digamos que fue un filósofo inquieto que vio la fuerza y la solidaridad de los obreros y que fue descubriendo en el marxismo la teoría que podía encauzar esa fuerza hacia una sociedad emancipada, hacia una sociedad sin explotación. Como hombre intelectual significa una novedad en el movimiento obrero español, dentro del cual apenas había habido cultivo de la teoría. En este sentido, su figura es paralela, aunque muy diferente, a la de Sánchez Vázquez, pero este desde fuera de España, mientras que Sacristán surge como teórico marxista desde el interior de la España de Franco. Y es dentro de esa España donde él se convierte en un comunista activo, educador de sindicalistas y, sobre todo, educador de estudiantes. Por ello se puede considerar a Sacristán el primer gran maestro que ha tenido el marxismo español, junto a Adolfo Sánchez Vázquez, en el terreno teórico. Como en estas jornadas hay intervenciones específicas sobre su comprensión del comunismo y sobre su trabajo en lógica y filosofía de la ciencia, intentaré mostrar su aportación en terrenos como la traducción y como comentarista de Marx.

Traductor.- En España la traducción es un trabajo mal pagado. Sacristán, que no podía publicar sus propios trabajos de carácter comunista, tuvo que

dedicarse a la traducción para sobrevivir. Había comenzado a enseñar como PNN en 1955 y, de haber seguido siendo falangista, seguro que habría obtenido una cátedra enseguida, como la obtuvieron otros con menos méritos que él. Ya se sabe que se presentó a la cátedra de lógica de la universidad de Valencia en 1962, pero con ninguna perspectiva de obtenerla, dada la persecución política a la que estaba sometido. El caso es especialmente escandaloso por el hecho de que Sacristán era no solo un candidato cualificado para el puesto, sino el único cualificado. Siguió siendo PNN, pero sufrió varias expulsiones. Su subsistencia vino de las traducciones, y en este terreno hay que decir que su producción fue asombrosa. No podía tampoco traducir lo que quisiera, sino lo que la censura y los editores le permitieran. La censura fue implacable con él. Incluso su traducción de *El Banquete*, de Platón, está censurada.⁷ Pero lo peor eran las presiones del ministerio de Cultura a las editoriales para que no dieran trabajo a un comunista. Aun así, el resultado es impresionante. Salvador López Arnal, en la nota que ha publicado en el último número de la *Revista de Hispanismo Filosófico*, habla de unas 30.000 páginas traducidas por Sacristán.⁸ En el número doble, 30-31, de la revista *mientras tanto*, de 1987, ofrece Ramón Capella una lista de la producción intelectual de Sacristán en la que figuran más de 80 traducciones, no de una sola lengua, sino del griego clásico, del alemán, del inglés, del francés, del italiano y del catalán.

Por lo que se refiere a las traducciones de Marx, conviene recordar que habían empezado a circular en España desde 1869, pero en forma de goteo muy lento y muy limitado. El *Manifiesto*, *El capital*, libro primero (normalmente en resúmenes, no el libro completo), *La guerra civil en Francia* y algunos folletos más habían sido traducidos y comentados en la prensa socialista. Por fin, en los años 30 del siglo XX, durante la República, se produce una gran floración de bibliografía marxista, como ya he indicado con el ejemplo del *Manifiesto Comunista*. Wenceslao Roces es el gran traductor de Marx en el siglo pasado por su número de traducciones. Sacristán es emulador de Roces, con la diferencia de ser él mismo un comunista con una obra filosófica de notable envergadura y de pertenecer a una generación en la que algunos marxistas, como es su caso, se anticipan a las críticas del estalinismo que se harán normales en los años setenta y siguientes. Su sólida formación filosófica lo convierte en un fino crítico del dogmatismo en todas sus formas. Sacristán tradujo el *Anti-Dühring*, de Engels,

7 La censura afecta a las referencias a la pedofilia en la obra de Platón.

8 Salvador López Arnal, «Manuel Sacristán Luzón (1925-1985). La sabiduría y el coraje político de un lógico y filósofo comprometido que amó las culturas amerindias», en *Revista de Hispanismo Filosófico*, núm. 20, 2015, p. 156.

a cuya edición antepuso un prólogo que constituye un modelo de lo que María Rosa Borrás ha llamado su conceptismo⁹, una escritura sin concesiones a la oratoria o al estilo declamatorio, a la ornamentación hueca. La de Sacristán es una escritura en la que cada adjetivo está colocado con precisión, de forma que nada es redundante en la frase, sino que los conceptos fluyen con un orden estricto y elegante, a la vez. No es fácil esa escritura. Sacristán suele descolocar a los que buscan exuberancia, hipérbole o desmedido entusiasmo. Lo suyo es la sobriedad que exige rigor en la argumentación, lo que no constituye ningún obstáculo para que él sea, al mismo tiempo, un admirador de la lírica de san Juan de la Cruz y de la obra de Goethe, de Heine o de Simone Weil, y de entre los filósofos españoles, de Ortega, lector crítico, ciertamente, como se puede ver en su artículo «La universidad y la división del trabajo»¹⁰, que constituye una crítica frontal al proyecto de universidad propuesto por Ortega, por clasista, pero reconociendo que este ha escrito cosas interesantes sobre el tema¹¹.

Pero volvamos a sus traducciones de Marx, entre las que hay que destacar *El capital*, libros I, II y parte del III, aunque esa parte del III ya no se publicó porque se truncó el proyecto OME, lo que es una verdadera desgracia, ya que el proyecto era editar toda la obra de Marx y Engels tomando el texto de la edición de Berlín, la de la editorial Dietz, en 43 volúmenes. De haber continuado esta traducción española, se habría ido beneficiando de la MEGA, que había empezado en 1975 y que todavía no ha terminado, pero que avanza en las tres secciones que faltan por completar. La única completada es la II, la de la economía; en las otras tres secciones (obras, cartas y extractos de lectura) faltan todavía muchos tomos. La traducción de los *Grundrisse*, realizada por Javier Pérez Royo, (tomos 21 y 22 de OME) incluye alguna variante extraída de la nueva MEGA, como sin duda habría ocurrido con los sucesivos volúmenes de OME si el proyecto hubiese continuado.

9 María Rosa Borrás, en su artículo «El coratge d'un pensament sense ambicions metafísiques» (revista *mientras tanto*, núm. 30-31, 1987, p. 164) califica así el estilo de Sacristán: «estil que jo gosaria qualificar d'hermètic, un estil barroc en la mida que és conceptista, que respon sempre a una densa conceptualització i a un complex marc referencial, tot i expressar-se, en canvi, en una eixuta forma lingüística sense concessions verbalistes.»

10 Reproducido en Manuel Sacristán, *Intervenciones políticas. Panfletos y materiales III*, Barcelona, Icaria, 1985, pp. 98-152.

11 «La *Misión de la universidad* de Ortega no sólo es un ensayo insuperado en la literatura de lengua castellana sobre el tema, sino probablemente uno de los escritos ideológicos más claros, sólidos y coherentes de la abundante bibliografía mundial sobre la crisis universitaria.» M. Sacristán, *ibid.*, p.109.

En varios sitios he visto alusión al que, probablemente, sería el primer texto de cierta entidad escrito por Sacristán sobre Marx. Juan Ramón Capella lo menciona en la lista de sus escritos en *mientras tanto* 30-31 y también en su biografía de Sacristán¹². Se trata de un texto mecanografiado, destinado a introducir la lectura de Marx: «Para leer el *Manifiesto del partido comunista*», que al parecer circuló con profusión. No he podido ver este texto.¹³

En 1960 apareció la primera traducción de un escrito de Marx editado en España después de la Guerra Civil, *Revolución en España*. Lo tradujo Sacristán, aunque firmaba como Manuel Entenza, un seudónimo que había usado ya en la revistas *Cuadrante* y *Laye*. Y, además de traducirlo, escribe una introducción, como hará después con el *Anti-Dühring*, con la antología de Gramsci o con *El capital*. No voy a entrar en muchos detalles sobre este libro, *Revolución en España*, pero sí me quiero detener un poco más en él, no tanto por tratarse del primer texto de Marx que se publica en España desde la guerra civil, lo cual es ya un acontecimiento, sino por ser un libro que reúne lo más importante que Marx escribió sobre nuestro país. Todo el mundo sabe que Marx era un cronista político que escribía sobre los diversos países de Europa, especialmente sobre Alemania, Inglaterra y Francia, pero también sobre Rusia, la India, China, y en realidad sobre el mundo entero. No olvidemos que Inglaterra, donde se exilió Marx desde 1849, era el gran imperio entonces, era el centro del desarrollo industrial y, por ello mismo, del capitalismo mundial. Marx había ido a parar a Londres huyendo de la persecución policial y de la censura en su propio país, en Alemania, y después, huyendo también de Francia y de Bélgica. En Londres no tenía trabajo con que vivir sino de los artículos que escribía. Y la prensa que mejor le pagaba era la americana. Y ahí, en la prensa americana, en el *New York Daily Tribune*, es donde salieron esos escritos sobre España. Y ¿por qué le interesó España? Porque en 1854 se produjo lo que se conoce como la Vicalvarada, un pronunciamiento militar que terminó convirtiéndose en revolución popular, con barricadas en las calles e intervención de los obreros, especialmente en Barcelona. Así sobrevino lo que los historiadores llaman el bienio progresista. (En España las épocas históricas de gobierno realmente democrático son pequeños paréntesis dentro del gobierno absolutista de los Borbones o el pretorianismo: el trienio liberal, de 1820 a 1823,

12 *La práctica de Manuel Sacristán*, ob. citada, p. 51.

13 Salvador López Arnal dice lo siguiente al respecto en: Manuel Sacristán Luzón, *Escritos sobre El capital (y textos afines)*. Barcelona, El Viejo Topo, 2004, p. 22: «Fue editado posteriormente (obviamente, sin firma) por el comité ejecutivo del PS en febrero de 1972. Por las referencias bibliográficas, es muy probable que MSL (o algún miembro de la dirección del PSUC) revisaran el texto en los setenta. Para una aproximación a esta lectura de Sacristán puede verse: J. R. Capella, “Leer el *Manifiesto Comunista* hoy”, *Los ciudadanos siervos*, Madrid, Trotta, 1993, pp. 157-205.»

el bienio progresista de 1854 a 1856, el sexenio revolucionario, de 1868 a 1874). Pues bien, Marx se volcó enseguida en esa revolución en España, en la que él creyó ver una continuación o más bien un resurgir del movimiento europeo de 1848. Escribió más de 400 artículos en el periódico liberal americano¹⁴, entre ellos los dedicados a España, país al que se consagró de lleno entre junio y septiembre de 1854, hasta el punto de decir a su amigo Engels que, en aquellos momentos, su ocupación principal era España. Estos interesantísimos artículos son los traducidos por Sacristán en *Revolución en España*. No pudo traducir ninguno de ellos porque no había sido todavía recogido en las obras de Marx.¹⁵

Sacristán observa, en el prólogo que escribió para esta traducción, que quien lea hoy esos textos de Marx sobre España «estará seguramente más movido por un interés referente al pensamiento de su autor que por estudiar la historia de España. Y probablemente el valor capital de estos escritos radica en la luz que arrojan sobre la metodología de Marx.»¹⁶ Siendo Marx historicista, tenía que estudiar la historia de España para hablar de su realidad. Ese estudio le mostró el papel del ejército y de la monarquía, así como algo que Marx destaca en esos artículos, el escaso peso del Estado, frente al gran peso del municipio, de lo local. Sacristán advierte enseguida que Marx concede mucha importancia a aspectos políticos y culturales en su análisis de España. Refiriéndose a la serie de artículos *La España revolucionaria*, en la que Marx presta mucha atención a la Constitución de Cádiz, Sacristán señala muy certeramente que Marx no ve esa constitución ni como copia de la francesa ni como vuelta a los antiguos fueros (las dos cosas habían sido sostenidas por ingleses y franceses), sino como una modernización de España que abarca contenidos semejantes a los de la constitución francesa, pero con elementos extraídos de la propia tradición.

Lo más interesante, a mi modo de ver, que ha observado Sacristán en esos escritos de Marx sobre España es que este no acude al *deus ex machina* de la economía para hablar de nuestro país. Esos escritos son análisis en los que se destacan aspectos «sobrestructurales», para emplear la palabra que usa Sacristán, es decir, se destacan peculiaridades del pueblo, intentando descubrir usos arraigados en tierras españolas, tradiciones, formas de organización social, etcétera. Me

14 Van a constituir seis tomos de la nueva MEGA.

15 El artículo 9 de la serie «Revolutionary Spain» ha sido descubierto en el curso de la edición de la MEGA. Véase Pedro Ribas (ed.), *Los escritos de Marx sobre España. Extractos de 1854*. Madrid, Trotta, 1998. El tomo de la MEGA en que aparecen los artículos de Marx sobre España es el IV/12, publicado en 2007.

16 «Prólogo» a *Revolución en España*. Barcelona, Ariel, 1960. Recogido también en: Manuel Sacristán, *Sobre Marx y marxismo. Panfletos y materiales I*. Barcelona, Icaria, 1983, p. 12.

parece muy importante esto, porque al hablar de Marx se piensa inmediatamente en la economía y se olvida que sus grandes estudios de circunstancias políticas como *Las luchas de clases en Francia* o *El 18 Brumario de Luis Napoleón* son análisis políticos y eso son también estos escritos sobre España, análisis políticos hechos por un reportero de excepción. Sacristán no podía saber, en el momento en que escribió la introducción de esta traducción, que Marx había llenado 5 cuadernos de extractos de lectura de libros sobre España entre junio y septiembre de 1854, extractos de más de 37 títulos, la mayoría en inglés, pero varios en español y en francés. Y por cierto estos cinco cuadernos se conservan intactos, señal de lo poco que han sido trabajados, a diferencia de otros cuadernos de Marx.

Siguiendo, pues, con la introducción que escribe Sacristán de estos artículos sobre España, él sospecha que alguno pudo ser obra de Engels. Sacristán tenía motivos para sospecharlo, pues, en primer lugar, cuando Marx llega a Inglaterra, en 1849, no sabía inglés y, efectivamente, fue Engels quien redactó los primeros artículos que se publicaron en el *New York Daily Tribune* bajo el nombre de Marx, una prueba de la compenetración entre ambos amigos. Pero hoy sabemos bien, por la correspondencia, que estos escritos sobre España, los de 1854, los escribió Marx directamente en inglés. Y lo que me parece más acertado en las consideraciones de Sacristán sobre ellos (aludo a los de 1854, no a los de Engels en años posteriores) es el haber resaltado ese carácter sobreestructural de los aspectos que Marx destaca en la historia de España y el juego dialéctico entre esos aspectos, «tradición, cultura, instituciones, política, religión» y «su reversión sobre los elementos estructurales básicos de la vida social.»¹⁷ Aunque Sacristán no haya podido consultar esos cinco cuadernos de extractos que llenó Marx en su estudio sobre España, ha visto muy acertadamente, en mi opinión, cómo trabaja Marx en su análisis sobre España, no apelando a esquemas predeterminados, sino buscando los caracteres que emergen de ese análisis. No se trata, pues, de que Marx aterrice de repente sobre la historia de España y vea lo que ocurre a la luz de presupuestos que llevaba preparados, sino que estudia la situación analizando lo que se ha escrito sobre ello, no para aceptar una de las versiones contrapuestas, sino construyendo la suya a partir de los datos reunidos. Es el procedimiento que empleará Marx siempre, documentarse primero para proponer una teoría que, como sabemos, suele ser muy crítica con las interpretaciones hechas a la ligera. Los extractos de lectura y los manuscritos muestran muy claramente ese trabajo inmenso de Marx reuniendo documentación y dándole vueltas para formular su visión del asunto. Digo esto refiriéndome a la forma en que trabaja Marx en general, no solo en estos artículos sobre España. Un ejemplo es el artículo «Espartero» que fue publicado por el *New York Daily*

17 Ibid., p. 19.

Tribune como editorial, pero que, dadas las ironías que Marx se permite¹⁸ con el general español y con la joven reina Isabel, el periódico termina con un añadido edulcorador que disgustó mucho a Marx, como siempre que la censura intervenía en sus textos. Pero lo que yo destacaría de estos artículos de Marx sobre España, aparte de su ya mencionado carácter de análisis político, es su uso de la ironía para desmitificar personajes históricos, como el propio Espartero, y la inconsecuente conducta de las masas en las revoluciones. No es que Marx no ponga todo el potencial revolucionario en ellas, en los levantamientos populares, como queda claro cuando señala que el pronunciamiento militar de 1854 se hubiese quedado en eso, en un levantamiento entre militares frente a la camarilla de palacio de no haber intervenido el pueblo y haber obligado así a militares y monarquía a reordenar toda la administración del Estado. Me refiero, sobre todo, a como Marx descubre y resalta los elementos revolucionarios que existieron en el levantamiento popular contra la invasión napoleónica de 1808. Y llama la atención que varias veces observe que el pueblo convirtió su levantamiento en revolución. En el caso de la guerra de la independencia ve Marx una excelente oportunidad para la revolución, ya que el Borbón Fernando VII, estaba fuera de España y el pueblo tuvo que organizarse por sí mismo, y se organizó. Pero a la hora de encontrar quien presidiera la defensa nacional, fue a buscar viejas glorias que no tenían nada de revolucionario, como era el caso de Floridablanca y de Jovellanos. De manera que el impulso revolucionario inicial fue frenado por la Junta Central que se constituyó. Aproximadamente lo mismo dice de la revolución de 1854 cuando la dirección de esa revolución se pone en manos de Espartero, un héroe que no nacía de esa revolución misma, sino que era un fantasma del pasado.

Sacristán no habría escrito lo mismo hoy en la introducción a estos artículos de Marx sobre España. Al conocer, como conocemos ahora, que Marx había extractado más de 30 libros, aparte de leer la prensa de varios países, para documentarse sobre nuestro país, habría tenido a mano más elementos para enjuiciar tales escritos, que además han aumentado gracias a que en la nueva MEGA se incluyen nuevos textos. Tuve la suerte de conocer en Leipzig al responsable de editar los escritos de Marx en inglés, el historiador Manfred Neuhaus, quien me contó que tenían ya preparado en imprenta el tomo 1/13 de la MEGA y tuvieron que rehacerlo para incluir un nuevo artículo de Marx, recién descubierto, correspondiente a la serie *España revolucionaria*. Neuhaus me permitió trabajar con los extractos de lectura de Marx sobre España mucho antes de que saliera el tomo IV/12 de la MEGA (2007), que es donde se han publicado tales extractos.

Como ya he dicho, Sacristán tradujo *El capital*, libros I, II y parte del tres. Los libros I y II llevan, además, prólogo suyo. Si se reúnen estos prólogos, incluyendo el ya mencionado de *Revolución en España*, más el del *Anti-Dühring*, más el artículo que dedicó a Marx en la enciclopedia *Universitas*, en 1974 (no se puede abordar mejor la biografía y la obra de Marx en pocas páginas de como lo hace aquí Sacristán), más el artículo «Marx y su noción de ciencia», del número 2 de *mientras tanto*, más el prólogo a la edición catalana de *El capital*, más las notas y comentarios a *El Capital* recogidos por López Arnal en *Escritos sobre El capital*¹⁹, tenemos un conjunto de páginas que se acercan a las 400 si es que no sobrepasan esta cifra, y seguro que habrá más teniendo en cuenta que faltan manuscritos todavía por publicar. Aun así y teniendo en cuenta el estilo conciso de Sacristán, son un conjunto de escritos dedicados a Marx (también a Engels, como el prólogo del *Anti-Dühring*) que constituyen lo más sólido que se ha hecho en castellano sobre Marx. Al decir lo más sólido no me refiero a que haya sistematizado su pensamiento. Sacristán se ha ocupado precisamente de romper cualquier imagen de sistema en la obra de Marx. Lo que se ve en su tratamiento del revolucionario alemán es que, como suele hacer Sacristán incluso con los hombres a los que él más admira, como es el caso de Marx o de Gramsci, se acerca a ellos, no con reverencia sacralizadora, sino con sentido crítico. No hay duda de que una de las cosas que más le interesan es la cuestión del método, la cuestión científica. Y ahí no perdona a Marx algunos pasos, como se ve en su comentario a la presentación de la mercancía y del fetichismo de la mercancía. Y sus reproches a Marx suelen tener que ver con el ingrediente hegeliano en la exposición de sus análisis socioeconómicos e históricos.

Sacristán acentúa que es en los *Grundrisse* donde se nota especialmente la presencia de Hegel. No hay más que leer, por ejemplo, «Curso sobre sociología de la ciencia», en el recién citado libro *Escritos sobre El capital (y textos afines)*, donde Sacristán observa la discontinuidad que hay en Marx: «pasar por Hegel, abandonar a Hegel, entrar en la izquierda hegeliana, salir de ella,... Todo eso le ha costado recuperar un viejo principio de filosofía clásica.» El viejo principio de la filosofía clásica es que el conocimiento empieza por los sentidos. Y Sacristán anota que este Marx de 1857-58 va consolidando lo que se había propuesto desde 1850, «volver a empezar desde el principio, como él dijo, quiere decirse en cuestiones de ciencia.»²⁰ Y en este volver a empezar cobra especial relevancia Hegel, pero no el Hegel de los neohegelianos, sino un Hegel tamizado por un Marx que ha

19 Manuel Sacristán Luzón, *Escritos sobre El capital (y textos afines)*. Barcelona, FIM/El Viejo Topo, 2004, pp. 95 y ss. Edición de Salvador López Arnal.

20 *Ibid.*, p. 95.

madurado, que ha visto lo que es de importancia en Hegel, que es la organicidad, la conexión que articula los elementos de la economía, de la sociedad, del todo social. La distinción hegeliana entre entendimiento y razón le sirve a Sacristán para observar que Marx la usa para establecer la diferencia entre la ciencia, la ciencia globalizadora de la razón, y la ciencia trivializadora, la que no rebasa las categorías del entendimiento (causa, efecto, coherencia formal) y no es capaz, por ello, de abarcar la interdependencia, lo orgánico, la globalidad. Es la razón la que, con sus conceptos, es capaz de llegar a esa globalidad. Creo que en bastantes aspectos la lectura que Sacristán ofrece del hegelismo del Marx maduro, del Marx de los *Grundrisse* y de *El capital*, no está lejos de la lectura que ofrece Haug en su libro *Das «Kapital» lesen. Aber wie?*²¹ (Leer el «Capital», pero ¿cómo?), con la diferencia de que Haug no solo atiende a lo orgánico, a la globalidad, sino también a lo genético-histórico. Lo cierto es que Sacristán ha visto en el hegelismo de Marx una limitación en el terreno científico, pero, a la vez, ha señalado, que ese hegelismo le ha permitido operar con esa globalidad que un análisis simplemente positivo le habría escatimado. De manera que pueden aplicarse aquí los versos de Hölderlin que alguna vez cita Sacristán: «De donde nace el peligro, nace la salvación también.»

Y no hace falta decir, después de estas referencias a Hegel en el Marx maduro, que Sacristán discrepa de lecturas de Marx como las de Althusser o Colletti. A Althusser lo critica igual que Sánchez Vázquez, pero no tanto por teoricismo, como hace este, sino por alardear de rigor científico, cuando la suya es una posición falta de rigor científico. Simplemente con los comentarios de Sacristán sobre los *Grundrisse* queda malparado Althusser, quien no había leído esos manuscritos de Marx, o al menos eso es lo que se desprende del corte epistemológico que él propone en la trayectoria de Marx. Sacristán llama escolástica esa lectura de Althusser.

Sacristán tradujo no solo a Marx sino a marxistas como Lukacs, que es uno de sus preferidos, junto a Gramsci, a algunos frankfurtianos como Marcuse o Adorno y a anglosajones del entorno analítico como Russell, con el que simpatizaba, naturalmente, por excelente escritor, por la seriedad de sus investigaciones y por su rara combatividad, cosa infrecuente entre académicos. También tradujo a Quine, otro analítico al que apreciaba. En el caso de Adorno recuerdo la traducción de *Justificación de la filosofía*, hecha por el duque de Alba y publicada en, 1964, en Cuadernos Taurus, cuando todavía era solo Jesús Aguirre, y la que había publicado Sacristán de *Prismas*. La de Jesús Aguirre me pareció un galimatías imposible de entender en castellano, mientras que *Prismas* era una obra

21 Wolfgang Fritz Haug: *Das «Kapital» lesen — aber wie?*. Hamburg, Argument Verlag, 2013.

escrita en un castellano muy legible, y no lo digo como mérito de Adorno, sino como mérito de Sacristán.

Aparte de las obras propias y de las traducciones, Sacristán fue creador de revistas culturales. Las más importantes fueron *Materiales* (1977) y *mientras tanto* (1979), que continúa hoy día, pero ya había dado muestras de su capacidad creativa en revistas anteriores, como *Quadrante*, *Laye*, *Realidad* o la catalana *Nous Horitzons*. En revistas como *mientras tanto* aparecen numerosos colaboradores que fueron discípulos suyos, como Ramón Capella, Francisco Fernández Buey, Antoni Doménech, Pere de la Fuente, Rosa María Borrás y otros, lo que constituye un plantel de intelectuales que han sido y son de gran trascendencia para el marxismo español del presente.

En fin, Sacristán es un autor del que se puede aprender mucho. Se puede aprender su buen castellano, su buen gusto, su sencillez y su sentido crítico que va unido a su sentido moral. Es una de las cosas que a mí más me cautivan de él, el haber unido la crítica, el rigor científico con la moral. Esto le distingue de posiciones positivistas que ensalzan la ciencia, pero no quieren saber nada de los fines, de a dónde conducen algunos desarrollos científicos aplicados a la industria y la tecnología. Especialmente el último Sacristán, el de Gerónimo, el del acento en la ecología, ha subrayado que la transformación por la que hay que luchar hoy no puede aceptar la vieja tesis de que el desarrollo de las fuerzas productivas lleva al bienestar social. El desarrollo de las fuerzas productivas lleva a la destrucción de la naturaleza y, por tanto, de la vida humana, que es parte de la naturaleza. De ahí el ingrediente moral que Sacristán inserta en el conocimiento. Hay que conocer, hay que saber, pero hay que conocer a dónde nos lleva el conocer. No hace falta ser sabio para distinguir hoy que no se puede seguir el ritmo de destrucción de las fuentes de la vida humana. Basta tener sentido común. El sentido común, unido al sentido comunista, lo encuentra Sacristán de forma especial en Gramsci, un autor que no escribía para académicos, que es legible y que es tan riguroso en su aparente sencillez. Yo creo que Sacristán vio un modelo de comunista en el sardo Gramsci y que en algún momento se reconoció en paralelo con él, ya que también fue de salud precaria, perseguido políticamente y con un ideal que dio sentido a su vida, unir inteligencia y voluntad en la construcción de una humanidad mejor, lo que quiere decir, una humanidad emancipada y libre, una humanidad comunista.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Borrás, M. R. (1987). *El coratge d'un pensament sense ambicions metafísiques*. Mientras tanto, (30-31)

Capella, J. R. (1993). *Manifiesto comunista hoy. Los ciudadanos siervos*, Madrid, Trotta

----- (2005) *La práctica de Manuel Sacristán. Una biografía política*. Madrid: Trotta.

La filosofía y la lenguas de la Península Ibérica: Actas de las VIII (Barcelona, 2007) y IX (Santander, 2009) Jornadas Internacionales de Hispanismo Filosófico (2010). Madrid: Fundación Ignacio Larrandendi, Asociación Hispanismo Filosófico, Real Sociedad Menéndez Pelayo, Societat Catalana de Filosofia

López Arnal, S. (2015). Manuel Sacristán Luzón (1925-1985). La sabiduría y el coraje político de un lógico y filósofo comprometido que amó las culturas amerindias. Revista de Hispanismo Filosófico, (20)

Manzanera, M. (1993) Teoría y práctica. La trayectoria intelectual de Manuel Sacristán. [Tesis leída en la UNED], Madrid: UNED

Ribas P. (ed.) (1998) *Los escritos de Marx sobre España. Extractos de 1854*. Madrid: Trotta.

Rubio, C. M. (2005) Mientras la esperanza espera. Materiales en torno a la oposición a la cátedra de lógica de la Universidad de Valencia en 1962. En López Arnal, S. et al (eds.), *Donde no habita el olvido*. Montesinos. Barcelona.

Sacristán, M. (1983) *Sobre Marx y marxismo. Panfletos y materiales I*. Barcelona: Icaria.

----- (2004) *Escritos sobre El capital y textos afines*. Barcelona: El Viejo Topo.

Recibido: marzo 2014

Aceptado: junio 2014

El concepto de valor y el planteamiento de la objetividad social en Augusto Salazar Bondy¹

The concept of value and approach to social objectivity in Augusto Salazar Bondy

Miguel Ángel Nación Pantigoso

Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú

manpjcp@msn.com

RESUMEN

El artículo ofrece una exposición del camino conceptual seguido por Salazar Bondy en la formulación de un marco para comprender la objetividad social. En este sentido, resaltamos su abordaje del valor como categoría *a priori* de la acción y el rol estructurador que tiene del contexto de comunicación. Asimismo, notamos los límites del planteamiento cuando nos vemos obligados a diferenciar entre acciones valorativas correctas e incorrectas. El final del artículo sugiere que en estas limitaciones está presente el problema de la formulación de un criterio regulativo de la acción que partiendo de la historia no dependa de ella.

PALABRAS CLAVE: Valor, Objetividad, Trascendente, Acción Social

ABSTRACT

This paper offers an exposition about the way in which Augusto Salazar Bondy formulates the frame of social objectivity. Thus, we will highlight his approach of worth like *a priori* category of social action and the role that plays in the making of communicative context. Also, we will point out the deficiencies of his approach when we have to differentiate between right estimation and wrong estimation. In the final part, we will suggest that the problems are related to the formulation of a regulative criterion that is linked to the history but it has to be independent of it.

KEY WORDS: Worth, Objectivity, Transcendental, Social Action

¹ Este texto es el ensayo ganador de la Beca SOLAR 2012.

Introducción

La comprensión de la realidad social exige superar el marco sujeto-objeto de la filosofía moderna. Hegel delineó esta tarea en la transición de la conciencia a la autoconciencia. En ella el sujeto experimenta una objetividad distinta. A saber, la relación sujeto-objeto se desplaza de una experiencia de cosas a una experiencia de la intersubjetividad. En suma, la autoconciencia tiene ante sí a otra autoconciencia.² En este punto emerge un núcleo problemático: ¿cómo definir una objetividad en un sentido distinto de la teoría del conocimiento?

Una característica central del planteamiento hegeliano es tratar la objetividad de la autoconciencia como la mediación hacia una conciencia de orden superior a la mera existencia individual, es decir el Espíritu. En su fenomenología, Hegel operó esta superación conceptual a través de la relación de reconocimiento. Con este paso la conciencia devino absoluta porque no existió ninguna externalidad frente a la totalidad espiritual. Así, pues, el otro del sujeto es también un ser-para-sí y en la contraposición de las diferencias se alcanza la unidad conceptual de las mismas³. En la conciencia de la pertenencia al Espíritu, el sujeto se sabe parte de una totalidad racional que se auto-constituye.⁴ De esta manera, estamos listos para pasar el marco moderno de sujeto-objeto y alcanzar una comprensión racional de sociedad.

¿Cuál es el factor dialéctico constituyente de la realidad social? En Hegel, así también en Marx, es la acción social. Ella posee un doble rol: 1) el ser productora de la objetividad y 2) ser el medio para alcanzar la libertad.⁵ De ahí que se

2 HEGEL, G. W. F. *Fenomenología del Espíritu*. Traducción de Wenceslao Roses. F.C.E. México, 2003.

3 Hegel se refiere a la realidad espiritual en términos de diferencias contrapuestas e irreductibles entre sí pero a la vez interdependientes. Para ser precisos, estas son sus palabras: «En cuanto una autoconciencia es el objeto este es tanto yo como objeto. Aquí está presente ya para nosotros el concepto *del espíritu*. Más tarde vendrá para la conciencia la experiencia de lo que el espíritu es, esta sustancia absoluta que, en la perfecta libertad e independencia de su contraposición, es decir, de distintas conciencias de sí que son para sí, es la unidad de las mismas: el yo es el *nosotros* y el *nosotros* el yo.» Cfr. HEGEL. Ob. Cit. p. 113.

4 Axel Honneth ha señalado este rol de la conciencia en el tránsito al conocimiento de sí en el contexto de la *Fenomenología del Espíritu*. Así mismo, reconoce que esto ya había sido trabajado por Kant en su filosofía trascendental. En general el idealismo alemán recoge la tesis kantiana del giro copernicano. Sin embargo, es de resaltar que solo en Hegel la filosofía de la conciencia se torna en filosofía social, de la cultura y de la historia. Cfr. HONNETH, Axel. *Chapter 5. From desire to recognition: Hegel's account of human sociality*. En: MAYER, Dean and QUANTE, Michael. (Ed.) *Hegel's Phenomenology of Spirit. A Critical guide*. Cambridge University Press. 2008. pp. 76-90.

5 Las acciones sociales son la mediación de la libertad en la medida que en ellas yace un núcleo racional por el cual los hombres pueden reconocer que la historia es resultado de su voluntad. Así pues, no toda acción implica la construcción de una sociedad justa, es más, las acciones organizadas por el sis-

convirtiera en el punto de partida para el pensamiento crítico de la sociedad. Sin embargo, en la modernidad el desarrollo del potencial productivo originado con el capitalismo entró en contradicción con la aspiración de libertad de los sujetos. Así pues, no se produjo la mediación necesaria para que la autoconciencia se experimente como un ser libre; al contrario, quedó absorbida dentro de una totalidad altamente tecnificada y socializada.⁶ En este sentido, es necesaria una reflexión crítica sobre el desenvolvimiento de las acciones sociales con el fin de encontrar en ellas el núcleo racional que nos permita encaminar la sociedad hacia un horizonte emancipador.

Sostenemos que las reflexiones de Salazar Bondy sobre el valor nos ofrecen elementos para problematizar la lectura sobre la objetividad social. En lo que sigue damos cuenta del proceso de construcción de sus tesis. Ellas delinear una comprensión de lo social que desde un inicio pretende diferenciarse de la perspectiva objetiva de las ciencias. Además, apuntan a caracterizarla como un vínculo comunicativo, lo que resulta sugerente si atendemos a los puentes que se podrían trazar entre la filosofía de Augusto Salazar Bondy y la teoría crítica contemporánea⁷. En suma, queremos esclarecer el campo conceptual sobre el cual, luego, se levantarán las nociones de cultura de la dominación y dialéctica de la dominación.

1. Siguiendo los pasos de Wittgenstein

El abordaje del valor en Salazar Bondy tiene, en términos generales, dos etapas. La primera fenomenológica y la segunda analítica. Nosotros nos enfocamos en esta última porque en ella se trata al valor como un trascendental de la subjetividad práctica. Existe en su abordaje un «peculiar» maridaje entre metodología analítica y temática del sentido.⁸ Su intención es articular la filosofía de la experiencia y el análisis del lenguaje a través de lo que él reconoce como una relación de complementariedad.⁹

tema capitalista desembocan en una sociedad irracional. Cfr. HORKHEIMER, Max. *Teoría Crítica*. Amorrortu Editores. Buenos Aires, 2008.

6 Cfr. BERSTEIN, J. M. *Negative Dialectics as Fate*. Adorno and Hegel. En: HUHNS, Thomas. *The Cambridge Companion to Adorno*. Cambridge University Press. pp. 19-49.

7 En especial con Jürgen Habermas y Axel Honneth.

8 Ejemplo de esto es el ensayo *la experiencia valorativa*, en el cual usó una estructura argumentativa similar a la del *Tractatus* para exponer una descripción fenomenológica de la vivencia valorativa. Para una revisión de las inflexiones dentro de la temática del valor en Salazar Bondy véase ARPINI, Adriana. *Valor y Experiencia en los escritos de Augusto Salazar Bondy. Momentos de su reflexión axiológica*. En: Solar N° 4 Año 4. Lima, Perú, 2008. pp. 157-203.

9 Cfr. SALAZAR BONDY, Augusto. *La experiencia del valor*. En: SALAZAR BONDY, Augusto. *Para una Filosofía del Valor*. Edición de Jesús Navarro Reyes. FCE. Madrid, 2010. pp. 47-97.

Salazar Bondy abordó la temática de la conciencia a través de la perspectiva que el joven Wittgenstein planteó en el *Tractatus Logico Philosophicus*. Así, tomó a la conciencia como las condiciones de posibilidad del lenguaje constativo; es decir las condiciones que permiten y posibilitan hablar de un mundo de hechos. Recordemos que en el *Tractatus*, Wittgenstein expuso las reglas y las condiciones del lenguaje que puede ser hablado con sentido y que señala el conjunto de eventos que forman lo que nosotros llamamos mundo; con ello trató de delimitar dentro del propio lenguaje el ámbito del sentido y el del sin sentido. Así, expuso las condiciones de posibilidad del objeto. En términos generales esto ha sido señalado por Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera:

Sin introducirnos en cuestiones disputadas, de creer a Wittgenstein nuevamente, la inquietud teórica fundamental de la que surge el *Tractatus* es la de deslindar en el lenguaje —y sólo en él— aquello de lo que se puede hablar de lo que no se puede hablar (prólogo citado). Y ello supone, en principio, la doble perspectiva delimitadora a la que nos referimos, aunque el análisis lógico del lenguaje se restrinja, como es natural, a una sola de sus vías: el ámbito único donde es posible. Así pues, dentro del lenguaje e intrínseco a él, el análisis del lenguaje distingue entre proposición (con sentido) y proposición lógica (tautológica), o entre decir y mostrar en general.¹⁰

Muñoz y Reguera señalan que el trabajo de Wittgenstein es doble, ya que delimita cuál es el lenguaje con sentido, y también, lo que no se puede decir, lo místico. En efecto, con el *Tractatus* se ha levantado una cerca que separa al sin sentido de lo que se puede decir, en este último se encuentran los hechos. En suma, estamos hablando del lenguaje referencial o representativo. Como es evidente hay una expresa relación entre sentido y representación. Para el joven Wittgenstein el lenguaje que informa sobre algo es la ciencia. Del otro lado está el lenguaje que no informa de nada, que no tiene sentido, porque no habla de hechos. Este es el ámbito de lo místico. ¿Qué es aquello que está fuera del sentido del lenguaje referencial y, además, no puede ser conocido? Siguiendo a Salazar Bondy decimos que se trata de la ética y del valor. Desde su perspectiva, el objetivo del *Tractatus* es delimitar el ámbito de la ciencia y, con esto, también el de la filosofía. A saber, a una le correspondería el lenguaje objetual, mientras que a la otra el lenguaje mostrativo.¹¹

10 Cfr. MUÑOZ, Jacobo y REGUERA, Isidoro. Introducción. En: WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Alianza Editorial. Madrid, 2009. pp. X-XI.

11 Cfr. SALAZAR BONDY, Augusto. El problema del valor en el primer Wittgenstein. A propósito del *Tractatus-Logico Philosophicus*. En: SALAZAR BONDY, Augusto. *Para una Filosofía del Valor*. Edición de Jesús Navarro. FCE. Madrid, 2010. P. 262.

¿Cómo abordar lo místico, lo propio del ámbito filosófico?; o, mejor dicho, ¿cuál sería el lenguaje filosófico¹²? Salazar Bondy identifica los aforismos que abordan el tema de la ética y el valor. Son: el 6.4; el 6.41; el 6.42; y el 6.421. En el primer aforismo, el 6.4, se afirma: *Todas las proposiciones tienen el mismo valor*. Su significado es todas las proposiciones valen lo mismo, por tanto ninguna posee un valor que la diferencie de otra. Asimismo, la afirmación que todas las proposiciones «valgan lo mismo» implica que de ninguna de ellas se puede deducir un juicio sobre el valor de los objetos.¹³

En efecto, si el mundo es la totalidad de los hechos y/o de los estados de cosas y, además, si son neutrales, es decir ninguno es mejor o peor que el otro; teniendo todos ellos el mismo valor. Entonces, no hay razón para que un hecho deba ser en vez de otro, no hay razón para que el mundo sea diferente al que es. De acuerdo al sentido de las proposiciones el mundo es como es y sucede como sucede.

El análisis del aforismo 6.41 inicia con la oración: «el sentido del mundo debe quedar fuera del mundo»... De acuerdo con Salazar Bondy, Wittgenstein no está refiriéndose al sentido de los enunciados representacionales; sin embargo, ello no implica que la frase sea un sin-sentido o carezca del mismo. Lamentablemente, Wittgenstein no aclara el significado de las frases «el sentido del mundo», o, «el sentido de la vida». En estas circunstancias Salazar Bondy se toma la licencia de comprenderlas en la acepción corriente valorativa y metafísica, esto es tomarlas como si hablaran de la bondad o la maldad, de lo que es importante y principal en él, de su valor absoluto o su absoluta finalidad valiosa.¹⁴

Hablar de lo valioso es salir del ámbito del lenguaje representacional. En otras palabras, si lo valioso hace referencia al sentido del mundo, entonces no está en el mundo. Así, el valor está fuera del conjunto de los hechos y del lenguaje con sentido. Hacer decir a las proposiciones algo que está al margen de los hechos, como por ejemplo lo más alto en dignidad o lo inferior en términos valorativos,

12 Salazar Bondy, desde el principio de sus estudios sobre el valor, sostuvo que todos los términos estimativos remiten a algo absoluto e incondicionado. Aquellos que pueden ser sustituidos por términos que estén relacionados con afecciones psicológicas y/o establezcan alguna relación con los objetos son enunciados fácticos. Así pues, desde el inicio se evidenció su posición: hacer de la filosofía un lenguaje sobre sentidos ajenos a lo fáctico.

13 Cfr. Ob. Cit. p. 263.

14 Salazar Bondy se basa en algunos pasajes de los *Notebooks* de Wittgenstein, los cuales le sirvieron en la elaboración del *Tractatus*. En este sentido señala los siguientes pasajes: «bien y mal están de algún modo conectados con el sentido del mundo»; y, «el sentido de la vida, esto es el sentido del mundo, podemos llamarlo Dios.» Cfr. Ob. Cit. p. 264.

sería transformarlas en sin sentidos, lo cual implicaría anularlas. En conclusión, para Wittgenstein no hay proposiciones valorativas.

Esto no significa que el planteamiento del *Tractatus* anule la ética. Salazar Bondy afirma que ella debe ser entendida en el sentido de lo moral, de lo concerniente a lo bueno y lo malo; de lo digno y lo correcto; y, en general, relacionada al conjunto de valores vinculados al sentido de la vida y del mundo.¹⁵ Asimismo, siguiendo a Wittgenstein, señala que este sentido debe ser entendido como trascendental.

En el *Tractatus* la palabra trascendental caracteriza a la lógica. En 6.13 leemos: *la lógica es trascendental*. Esto significa que es *a priori*, precede a toda experiencia, y como tal no describe al mundo ni trata de hechos. Sus proposiciones son tautológicas, no dicen nada, no tienen, pues, sentido, aunque no son sin sentidos.¹⁶ Salazar Bondy anota, también, el sentido de condición de posibilidad que tiene el adjetivo trascendental en Wittgenstein.

Pero si bien las proposiciones lógicas no tratan del mundo, son pertinentes para la intelección del mundo, exponen la estructura de este (cf. 6.124 y 6.22) y tienen que ver con lo que no es accidental (cf. 2.012) sino que es lo único necesario (cf. 6.3 y 6.37), o sea, la ciencia del mundo, pues la forma general de una proposición y la forma del mundo coinciden (cf. 5.471 y 5.4711).¹⁷

Salazar Bondy añade que no es posible hablar del mundo a menos que sea desde dentro de los límites de la lógica. En este sentido, ella está contenida en las proposiciones, se *muestra* a través de los hechos. Así, la lógica funciona como un espejo, refleja la esencia del mundo en tanto estructura lógica.

Una vez aclarado el sentido de lo trascendental, Salazar Bondy define el carácter de la ética en el *Tractatus*. En primer lugar, señala su carácter *a priori*, es decir está al margen de la experiencia del mundo. En segundo lugar, la ética, al igual que la lógica, no se dicen sino se muestran. En tercer lugar, la ética no contribuye a la intelección del mundo pero sí puede transformar sus límites. Así pues, tiene una relación con el mundo desde afuera, o sea, desde una posición trascendental.

Después de la lectura del *Tractatus* y del análisis de los aforismos sobre ética y valor, Salazar Bondy concluye:

1) Lo ético es nada fáctico, empírico, y por tanto, no pertenece al dominio de lo que puede ser dicho en proposiciones. 2) Lo ético concierne a lo valioso, a lo

¹⁵ Cfr. Ob. Cit. p. 266

¹⁶ Cfr. Ob. Cit. p. 267

¹⁷ Ibidem.

superior o inferior, que es, al mismo tiempo, lo no causal; esto afecta de determinado modo al mundo. 3) Lo ético, como sentido del mundo, no puede expresarse, pero en cuanto trascendental —como lo lógico— no es descalificable por sin sentido y puede quizás, como tal, mostrarse. (...) los supuestos básicos de que parte todo el planteo aquí desarrollado [son]: la inexistencia de valores como parte del mundo, la inexpresabilidad de aquello que no es un hecho y la existencia de una voluntad ética no inmanente al mundo; y por otro, la originalidad y fecundidad del planteo axiológico de Wittgenstein, que descarta a la vez tradicionales tesis objetivistas y subjetivistas, sin caer en el emotivismo. Como trascendental, el valor escapa a todas estas explicaciones y pide otro género de interpretación filosófica.¹⁸

2. La interpretación trascendental del valor

Salazar Bondy concluye su revisión de la ética y el valor en el *Tractatus* con la tarea pendiente de una lectura trascendental del valor. Esto implica su conceptualización como categoría *a priori* en donde encontraremos el sentido del mundo y los recursos para modificar sus límites. En suma, la lectura trascendental del valor implica ascender a un nuevo ámbito del lenguaje, cuyo sentido es diferente del representacional.

Salazar Bondy analiza el lenguaje para determinar el sentido trascendental y, a partir de ahí, define la categoría de valor. La palabra *bueno* va a ser tomada porque representa el conjunto del lenguaje estimativo.¹⁹ La tarea a la que se dispone es analizar el sentido de la oración valorativa: «X es bueno». Así pues, Salazar Bondy identifica cuatro usos:

- 1) Informa sobre determinadas vivencias del sujeto (o grupo) que formula el enunciado.
- 2) Informa sobre determinadas características que posee un objeto o instancia X de acuerdo con un patrón previamente establecido.
- 3) Expresa los estados de ánimo del sujeto (o grupo) que formula el enunciado.
- 4) Provoca o determina actitudes favorables a X en quien escucha el enunciado.²⁰

A continuación se va a determinar en cuál de ellos la palabra *bueno* contiene un sentido trascendental. La estrategia de Salazar Bondy consiste en traducir cada

18 Cfr. Ob. Cit. p. 270.

19 Cfr. SALAZAR BONDY, Augusto. Una hipótesis sobre el sentido valorativo. En: SALAZAR BONDY, Augusto. *Para una Filosofía del Valor*. Edición de Jesús Navarro. FCE. Madrid, 2010. p.112.

20 Cfr. Ob. Cit. p. 113.

uso de bueno a uno empírico. De esta forma, si se logra la traducción, se concluye que el uso analizado es empírico y no trascendental. Y, ya que no existe ninguna posibilidad de que los sentidos empírico y trascendental sean equivalentes, tampoco es posible derivar un sentido trascendental de uno empírico. Entonces, el uso de bueno equivalente con el sentido empírico será rechazado como uso trascendental.

El primer uso de bueno indica una vivencia que informa la aprobación de algo. La oración «X es bueno» puede reemplazarse por «X me gusta», o, «apruebo X». Ahora bien, las afecciones psicológicas poseen un sentido connotativo y, por tanto, refieren a contenidos ónticos que pueden ser objetos de juicios²¹. Esto implica que las afirmaciones valorativas pueden ser comprobables. Así pues, el uso de bueno en un sentido psicológico le da objetividad al valor. No obstante, Salazar Bondy repara en que la experiencia psicológica de los sujetos no implica la objetividad del valor, por el contrario, ella conduce a una suerte de relativismo valorativo, en donde la valoración de un sujeto o grupo no necesariamente significa lo mismo para otros. Es recurrente el caso en que las vivencias de dos sujetos sobre un mismo objeto sean opuestas, o, inclusive, que un sujeto tenga vivencias opuestas de un mismo objeto en momentos distintos.

El uso psicológico de *bueno* está relacionado con la tesis subjetivista del valor, la cual pretende justificar la objetividad de este. Sin embargo, al reducir objetividad a vivencia psicológica convierte al valor en una experiencia particular, inclusive, no transferible o comunicable entre sujetos. Salazar Bondy acusa que la tesis subjetivista ha confundido objetividad con facticidad. En efecto, la experiencia del valor se confunde con la experiencia psicológica de los objetos. Por tanto, la oración: «X me gusta», o, «apruebo X», no contiene ningún sentido trascendental, ni puede derivarse alguno de él.

En relación al segundo uso, el que informa sobre las características del objeto, Salazar Bondy anota que el sentido de bueno es equivalente a decir, «X posee a, b, c, ...n características». Como es evidente el sentido de la oración es descriptivo, lo cual supone que el valor es una propiedad del objeto. Ahora bien, esto puede tomar dos formas de desarrollo. La primera, presenta al valor como una propiedad no distinta de las propiedades sensibles del objeto, con lo cual pretende desaparecer la diferencia que ya habíamos anotado entre lenguaje representacional

21 Cfr. SALAZAR BONDY, Augusto. El problema del sentido del lenguaje valorativo en la axiología contemporánea. En: SALAZAR BONDY, Augusto. *Para una Filosofía del Valor*. Edición de Jesús Navarro. FCE. Madrid, 2010. p. 98.

y lenguaje mostrativo²². La segunda, toma al valor como una propiedad especial del objeto que es irreductible en su carácter al resto de cualidades. El intento de captar esta cualidad especial lleva en la mayoría de casos a posiciones intuicionistas que han mostrado sus falencias, pero sobretodo, sus limitaciones y, con ellas, la de cualquier perspectiva objetivista del valor.²³ En efecto, en la medida que reducen el valor a una propiedad del objeto se genera una serie de problemas para determinar la naturaleza del valor y la forma de su aprehensión. Así pues, convertir el valor en una propiedad del objeto no hace de él una propiedad objetiva, sino incognoscible.

Tomar el sentido de *bueno* como descriptivo es no tener en cuenta los límites que separan el lenguaje representacional del mostrativo. Subyace en esta comprensión la falta de comprensión de los límites del mundo y, con ello, no saber qué está en el mundo y qué fuera de él.

El tercer uso de *bueno* expresa estados de ánimo. Esto significa que «X es bueno» es identificable con una emoción o un gesto. El valor, por tanto, no comunica nada más que la reacción psicológica ante algo. De aquí se colige que no tiene objetividad, menos aún puede ser verificable. Ciertamente, a la base de la equivalencia entre bueno y una emoción está la idea que el valor no refiere a ninguna propiedad del objeto, e inclusive la tesis de que aquel no tiene objetividad. No pertenece al mundo de los hechos. De ahí que la comprensión emotivista del valor no repara en el análisis de la experiencia valorativa.

La comprensión emotivista distingue el valor de un hecho empírico. Sin embargo, anula cualquier carácter objetivo de este al igualarlo a una emoción. Esto implica para Salazar Bondy el rechazo de cualquier entrada a un razonamiento estimativo. Así pues, la razón se ejerce exclusivamente en la descripción del mundo, en la denotación de hechos. Desde esta perspectiva la posibilidad de hablar racionalmente de la ética queda invalidada.

En síntesis, reducir el valor a una emoción implica su anulación y, con ello, cierra la posibilidad de un discurso ético. Por tanto, si queremos definir al valor como categoría trascendental de la praxis debemos rechazar la tesis emotivista.

El cuarto uso expresa o determina actitudes favorables a X. En este sentido, «X es bueno» equivale a «X es conveniente», o, «Se debe tener una actitud favo-

22 Salazar Bondy llama a esta postura reduccionista. Cfr. Ob. Cit. 102.

23 Entre las falencias del intuicionismo está su incapacidad de responder a poderosas objeciones. Ellas son: a) que la existencia de una intuición del valor y la divergencia de los enunciados valorativos son incompatibles; y b) que una intuición no es verdaderamente dadora de conocimiento sino en la medida en que cabe respaldar y corroborar un género de datos intuitivos con otros. Cfr. Ob. Cit. p. 104

rable a X»²⁴. La comprensión de *bueno* en este uso tiene dos sentidos. El primero indica que X es adecuado o se adecúa a determinada circunstancia. El segundo manda una actitud favorable a X exclusivamente en razón de su valor.

Salazar Bondy sostiene que el primer sentido de X no puede expresar el carácter trascendental del valor, ya que la «adecuación a una circunstancia» es reducible a un sentido empírico.

(...) la adecuación puede entenderse (...) como una relación objetiva, como un estado de hecho (*desde el cual se juzga si algo es adecuado o inadecuado*). Pensemos en la coincidencia en el espacio de dos cuerpos o la complementariedad de las formas geométricas al estilo de los rompecabezas o del ajuste de la llave y la cerradura. Cuando, por ejemplo, se dice que una llave es la buena no siempre se supera el nivel de una comprobación de hecho, y la frase correspondiente —dentro de estos límites— no sirve sino parcialmente para los propósitos ordinarios con que se usa el lenguaje estimativo.²⁵

El segundo sentido expresa un mandato, exige una actitud favorable a X que no se deriva de un estado de cosas o circunstancias. Asimismo, en este sentido la palabra *bueno* equivale a *deber*. Así pues, valorar en este uso significa comunicar una exigencia, un imperativo, con lo cual define un lenguaje distinto al representacional o descriptivo.

Salazar Bondy señala algunos aspectos del sentido de *debe* que lo separan de todo sentido empírico.

- 1) *Debe* no reposa sobre otro término semántico; es más, se ofrece como primitivo. Así pues, no puede tomarse como elemento semántico complementario.
- 2) *Debe* significa una exigencia de actitud favorable, no cabe confundirlo con término descriptivo alguno.
- 3) *Debe* no es reducible a formas meramente emotivas del lenguaje; por el contrario, en él se reconoce la existencia de un momento significativo valorativo autónomo.
- 4) *Debe* se entiende en su momento raigal de exigencia y necesidad y su fuerza

24 Salazar Bondy es consciente de que la traducción del sentido indicativo «X es bueno» por el imperativo «se debe tener una actitud favorable a X» levanta objeciones y críticas. Sin embargo, señala que el sentido imperativo puede dar cuenta del sentido normativo de la oración estimativa, mientras que el modo indicativo tiende a reducir el valor a una propiedad del objeto o a una vivencia. Cfr. Una hipótesis del sentido del sentido del lenguaje valorativo en la axiología contemporánea. De la misma forma, Cfr. La exigencia estimativa. En: SALAZAR BONDY, Augusto. *Para una Filosofía del valor*. Edición de Jesús Navarro. F.C.E. Madrid, 2010.

25 Cfr. Una hipótesis sobre el sentido valorativo. p. 116. La cursiva es nuestra.

imperativa básica, aunque no forzosamente como un imperativo moral que apunta a elecciones y acciones.

5) La exigencia que comunica *debe* equivalente a *bueno* da cuenta del elemento atractivo o de imposición que es característico en el reconocimiento del valor de un objeto.

6) *Debe* supone una exigencia im-personal, independiente de las determinaciones de una voluntad o de las preferencias subjetivas.²⁶

En suma, el sentido de *bueno* implica una exigencia o un mandato que no es traducible a un sentido empírico, asimismo, que la valoración se encuentra en una función del lenguaje distinta a la descriptiva o representacional. La exigencia o el mandato contenido en este último sentido o uso de *bueno* se encuentra al margen de las propiedades fácticas. Con esta tesis Salazar Bondy trata de llevarnos a otro nivel del lenguaje; a saber, el de la praxis.

3. El sentido trascendental del valor en la acción

A partir del uso de *bueno* que implica una exigencia o mandato, Salazar Bondy apunta a establecer una categoría *a priori* de la acción, a saber, un criterio regulativo que determine la acción social. En el análisis del lenguaje muestra que el sentido de *bueno* implica una exigencia que no depende ni de la voluntad individual ni del contexto específico.

El carácter trascendental de *bueno* hace énfasis en la exigencia de una actitud favorable hacia algo aun cuando esto implique ir en contra de la propia voluntad.²⁷ Además, el *bueno* equivalente a *debe*, no se ve restringido por el contexto o la circunstancia, como sí lo está el *bueno* equivalente a *adecuación*. Para Salazar Bondy estos dos aspectos manifiestan la comunicación de un sentido normativo que se caracteriza por ser universal e incondicionado.²⁸

Él explica el significado de estas características en el marco del análisis del valor.

26 Cfr. Ob. Cit. pp. 117-118.

27 Cfr. SALZAR BONDY, Augusto. La exigencia estimativa. En: SALAZAR BONDY, Augusto. *Para una filosofía del valor*. Edición de Jesús Navarro. FCE. Madrid, 2010. pp. 121-123.

28 En efecto, Salazar Bondy afirma que *debe* comunica un sentido normativo, que al igual que el imperativo categórico de Kant, es universal e incondicionado. Sin embargo, no está al margen de la historia. Así pues, la exigencia estimativa no es un trascendental metafísico como en Kant. Cfr. Ob. Cit. p. 123.

Incondicionado quiere decir aquí que no se trata de una exigencia dentro del marco de ciertos límites y sujeta a una restricción empírica como sería, por ejemplo, el mandato de una voluntad o la actual conformación del yo psicológico o del mundo físico. Decir «X es bueno» no es hacer una predicación dentro de los límites señalados por el querer de un sujeto dado o en vista de la existencia de tales o cuales caracteres mundanos —lo cual implicaría la falacia naturalista. Es exigir, sin restricción, la adopción de una actitud favorable.

Por otra parte, que la exigencia sea universal significa para nosotros que al decir «X es bueno» se implica que el enunciado pretende ser válido para todos los sujetos, de tal manera que estos, si están adecuadamente situados, habrán de aceptarlo, aunque de hecho no se sientan psicológicamente dispuestos en favor de X. El *debe* estimativo no se ofrece como una exigencia que alcanza a unos sujetos y no a otros del mismo género o situación, lo que ocurriría si dependiera de un querer o de otros factores empíricos.²⁹

4. La objetividad social

¿Cuál es el sentido de la objetividad desde las acciones sociales? Para Salazar Bondy no es el mismo que el relativo a los hechos. La comprensión de la objetividad social exige estudiar la racionalidad práctica; en principio, el entendimiento.

Cuando A entiende lo que B le dice se establece entre ellos una relación que podemos llamar racional, en el sentido más amplio y más sólido. Si alguien puede entender X-, sea lo que fuere (...), -, X es racional en cuanto tiene un sentido que no solo es transparente para mí sino que puede ser comparativo con otros. Estos lo harán suyo, en el mismo sentido y con el mismo alcance que yo. De resultas de tal proceder, ellos y yo estaremos compartiendo una realidad que nos trasciende. Si hablar de objetividad tiene el sentido de hablar de una instancia que me trasciende y trasciende a los demás de algo que es independiente de nosotros y de la cual participamos, se hace claro que la idea de entendimiento se liga con la idea de objetividad.³⁰

La objetividad social es análoga al entendimiento. El papel que cumple el valor como categoría trascendental de la praxis está relacionado a la trascendencia de la comprensión; a saber su papel como condición de posibilidad de la intersubjetividad. Del mismo modo como la lógica cumple su rol estructurador en

29 Cfr. Ob. Cit. pp. 123-124

30 Cfr. SALAZAR BONDY, Augusto. Razón y valor. El problema de la fundamentación en el debate axiológico. En: SALAZAR BONDY, Augusto. *Para una Filosofía del valor*. Edición de Jesús Navarro Reyes. p. 179.

relación a la experiencia de los hechos, el valor estructura el diálogo. En suma, el valor como categoría trascendental de sentido normativo permite la existencia de un mundo intersubjetivo.

Lo remarcable del planteo de Salazar Bondy es la identificación implícita de la objetividad social con el carácter social del lenguaje. Esto permite introducirnos en una comprensión de la sociedad que problematice la simplista mirada de la asociación de individuos. En efecto, nos abre el camino para alcanzar la idea de sociedad análoga a un ámbito comunicativo, en el cual los sentidos no dependen de las voluntades individuales pero, sin embargo, las involucra.³¹

Salazar Bondy analiza el entendimiento intersubjetivo y encuentra que su carácter trascendente se manifiesta a través de la finalidad de la acción social y en la validez de las reglas.³²

Sin el valor es impensable una finalidad de la acción humana. El acto de fijar y de aceptar algo como meta práctica, como término por realizar (...), supone el reconocimiento de una exigencia de ser favorable a la existencia y a la subsistencia de aquello que se pone como fin y, por lo mismo, la exclusión de la actitud contraria.³³

La acción posee un fin que supone una valoración. De ahí su trascendencia. Es decir, la finalidad de la acción comunica una intención por realizar que se justifica a sí misma por su valía, y por ello, está al margen de las voluntades particulares. Asimismo, al ser compartido el sentido de la acción para todos aquellos que forman parte de un contexto comunicativo, este se constituye en una realidad social.³⁴

En lo que concierne a la validez de las reglas, Salazar Bondy afirma:

(...) Pues bien, la aceptación de una regla de acción supone que se debe actuar de una manera más bien que de la otra y comporta la decisión de ser favorable —en un sentido variable según las circunstancias— al género de conducta correspondiente en todos los casos comprendidos en el enunciado normativo (...).

Podemos decir, en consecuencia, que la validez de las reglas depende de la aceptación de un valor tomado como un principio en el cual se basa y del cual se deriva la posibilidad de un sistema práctico.³⁵

31 Cfr. SALAZAR BONDY, Augusto. Implicaciones axiológicas en la fundamentación de las ciencias humanas. En: *Para una Filosofía del valor*. Edición de Jesús Navarro Reyes. FCE. Madrid, 2010. pp. 243-253.

32 Cfr. Ob. Cit. p. 246.

33 Ídem.

34 Cfr. Ob. Cit. p. 247.

35 Cfr. Ob. Cit. p. 248.

La aceptación de una regla de acción supone una valoración pero, también, implica que esa valoración está socializada. Esto permitiría tejer una red de normas sociales coherentes y la estructuración de un sistema social normativo.

5. El carácter social del valor

El valor como categoría *a priori* de la intersubjetividad no es a-histórico; a saber, no está al margen de las influencias de la propia realidad que determina. En la medida que el valor estructura nuestra experiencia del mundo social se involucra con él a través de la acción estimativa, constituyendo la realidad social. Así pues, el valor es condición de posibilidad del mundo social que es inherente a él. La externalidad de un mundo constituido frente a un sujeto pasivo es ajena al ejercicio de la acción valorativa.

La conciencia valorativa funciona desenvolviéndose en un movimiento dialéctico que rompe la neutralidad de la mera constatación y busca realizar la exigencia yaciente en el valor. Esta es precisamente la esencia de la valoración.

[Los actos de la conciencia estimativa tienen en común]... lo que vamos a llamar el compromiso de la consciencia. Frente a la neutralidad de la consciencia constativa, en la valorativa el sujeto está siempre a favor o en contra del objeto, se inclina hacia él o lo rechaza. Esta respuesta afectiva y activa de la consciencia hace que en la valoración el sujeto tenga siempre un partido tomado, aunque se mantenga en el mero nivel de los actos sin correlato exterior.³⁶

[Asimismo, como parte del acto de valorar, pero sobretudo como paso siguiente a la atribución de valor, está la realización] El operar sobre la realidad, el modificarla o alterarla, el construir algo en ella, así como el promover conscientemente conductas, el perseguir y alcanzar fines y el asumir determinadas consecuencias, son todos aspectos y formas de la realización del valor.³⁷

Sin embargo, la acción estimativa no es ajena al error. En efecto, se puede valorar objetos en forma errónea y por ello afirmar juicios falsos. Pero ¿cómo saber si algo está siendo mal valorado? Salazar Bondy es consciente que en última instancia el valor que se le puede atribuir a un objeto debe ser relacionado a la valoración de este como *bueno*. Así pues, los errores o juicios falsos se medirán en relación a un valor que sería a-histórico, ya que no podría remitirse a la experiencia.

El problema que se levanta aquí es definir un criterio valorativo regulador de la acción estimativa que partiendo del mundo histórico no dependa de él. En

36 Cfr. SALAZAR BONDY, Augusto. La experiencia valorativa. En: SALAZAR BONDY, Augusto. *Para una Filosofía del valor*. Edición de Jesús Navarro Reyes. FCE. Madrid, 2010. pp. 50-51.

37 Cfr. Ob. Cit. pp. 69-70

su sentido social esto toma la forma del problema de la elaboración de una ética histórica. En todo caso, en la obra de Salazar Bondy no encontramos elementos que nos indiquen si el autor fue consciente o no de los límites de su propio planteamiento. Lo que sí podemos afirmar es que postuló el valor como una categoría inmanente a la historia, que es estructuradora del mundo histórico pero también influenciada por él. Solo así se puede comprender el papel que los valores mistificados cumplen en su crítica de las sociedades dependientes.

Conclusiones

Augusto Salazar Bondy siguiendo a Wittgenstein distingue entre el lenguaje objetual de hechos y el lenguaje mostrativo. Asimismo, está de acuerdo en que a ambos les corresponde un factor estructurador diferente. En el caso del lenguaje representacional es la lógica, en el del lenguaje mostrativo es el valor. En este sentido, nuestro autor establece una analogía entre el estatus de la lógica y el valor, a saber ambos comparten el papel de categoría trascendental.

El sentido trascendental del concepto de valor es alcanzado por el análisis del lenguaje. Este se caracteriza por no ser equivalente al sentido empírico así como tampoco al psicológico. El sentido trascendental comunica un deber universal e incondicionado, por ello independiente de la voluntad individual.

Salazar Bondy sostiene que el sentido trascendental del valor estructura el ámbito de comunicación a través de dos formas. Primero, dando una finalidad a la acción que es independiente de las voluntades individuales pero que al mismo tiempo es compartida por ellas. Y segundo, al socializar las reglas que permiten la constitución de una comunidad ética. A partir de estas formas de estructuración el valor confiere objetividad al ámbito comunicativo.

A pesar de su carácter trascendental, el valor no es a-histórico. El análisis de la experiencia valorativa nos revela su compromiso e involucramiento con el mundo. Sin embargo, en la medida en que la comprensión del valor parte de la experiencia social se vislumbra un problema: cómo formular un criterio valorativo que sirva para diferenciar las valoraciones erróneas de las correctas que no esté sujeto a los problemas de la experiencia estimativa.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARPINI, Adriana. Valor y experiencia en los escritos de Augusto Salazar Bondy. Momentos de su reflexión Axiológica. En: Solar N° 4 Año 4. Lima, Perú, 2008.

BERSTEIN, J. M. Negative Dialectics as Fate. Adorno and Hegel. En: HUHN, Thomas. The Cambridge Companion to Adorno. Cambridge University Press.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenología del Espíritu*, Traducción de Wenceslao Roses. F. C. E. México 2003.

HONNETH, Axel. *From desire to recognition: Hegel's account of human sociality*. En: MAYER, Dean and QUANTE, Michael. (Ed.) Hegel's Phenomenology of Spirit. A Critical guide. Cambridge University Press. 2008

HORKHEIMER, Max. *Teoría Crítica*. Amorrortu Editores. Buenos Aires, 2008

SALAZAR BONDY, Augusto. *Para una Filosofía del valor*. Edición de Jesús Navarro Reyes. FCE. Madrid, 2010.

----- Dominación y Liberación. Escritos 1966-1964. Fondo Editorial de la Facultad de Letras UNMSM. Lima, 1995.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Versión e introducción de Isidoro Reguera y Jacobo Muñoz. Alianza Editorial. Madrid, 2009.

Recibido marzo 2014

Aceptado junio 2014

RESEÑAS

La *Marx-Engels Gesamtausgabe* (MEGA²) y los nuevos rostros de Karl Marx

Marcello Musto
University of Napoli - L'Orientale, Napolés, Italia

Contrario a los pronósticos que anticipaban su caída definitiva en el olvido, en los últimos años Marx ha regresado a la atención de los académicos internacionales. El valor de su pensamiento ha sido reafirmado por muchos y sus escritos están siendo desempolvados en las bibliotecas de Europa, Estados Unidos y Japón. Uno de los ejemplos más importantes de este redescubrimiento es precisamente la continuación de la MEGA². El proyecto completo, en el cual participan académicos de varias competencias disciplinarias de muchos países, se articula en cuatro secciones: la primera incluye todas las obras, artículos y borradores excluyendo el *Capital*; la segunda incluye el *Capital* y sus estudios preliminares a partir de 1857; la tercera está dedicada a la correspondencia; mientras que la cuarta incluye extractos, anotaciones y comentarios al margen. De los 114 volúmenes contemplados, ya se han publicado 53 (13 a partir del recommienzo en 1998), cada uno de los cuales consiste de 2 libros: el texto más el aparato crítico, el cual contiene los índices y muchas notas adicionales.¹ Esta empresa tiene gran importancia cuando se considera que una gran parte de los manuscritos de Marx, de su voluminosa correspondencia e inmensa montaña de extractos y anotaciones que acostumbraba a hacer mientras leía, nunca se han publicado.

Las adquisiciones editoriales de la MEGA² produjeron resultados importantes en las cuatro secciones. En la primera, *Werke, Artikel und Entwürfe*, la investigación reinició con la publicación de dos nuevos volúmenes. En el primero, «Karl Marx-Engels, *Werke, Artikel, Entwürfe. Januar bis Dezember 1855*»,² incluye 200 artículos y borradores escritos por los dos autores en 1855 para el *New York Tribune* y el *Neue Oder-Zeitung* de Breslau. Junto al complejo de los bien conocidos escritos relacionados con la política y la diplomacia europea,

1 Cfr. Marcello Musto (ed.), *Sulle tracce di un fantasma. L'opera di Karl Marx tra filologia e filosofia*, Manifestolibri, Roma 2006 [traducción en español Siglo XXI, Ciudad de Mexico 2010]. Se puede encontrar información más detallada sobre la MEGA² en www.bbaw.de/vs/mega.

2 MEGA² I/14, H.-J. Bochinski and M. Hundt (eds), Akademie Verlag, Berlin (2001).

reflexiones sobre la coyuntura económica internacional y la Guerra de Crimea, la investigación permitió agregar 21 textos distintos que previamente no eran atribuidos a ellos puesto que fueron publicados anónimamente en el periódico norteamericano. El segundo, «Friedrich Engels, *Werke, Artikel, Entwürfe. Oktober 1886 bis Februar 1891*»,³ por otro lado, nos presenta parte del Engels tardío. El volumen alterna entre proyectos y notas. Entre estos encontramos el manuscrito *Rolle der Gewalt in der Geschichte*, sin la intervención de Bernstein quien dio a conocer su primera edición, discursos a las organizaciones del movimiento obrero y prefacios para la republicación de escritos y artículos ya publicados. Entre estos últimos, de particular interés son *Die auswärtige Politik des russischen Zarentums*, que contiene la historia de dos siglos de política externa rusa que apareció en *Die Neue Zeit* pero que subsecuentemente fue suprimida por Stalin en 1934, y *Juristen-Sozialismus*, escrito con Kautsky, en el cual la paternidad de cada parte individual fue reconstruida por primera vez.

Además, es de considerable interés el primer número del Marx-Engels-Jahrbuch, la nueva serie publicada por el IMES, dedicada enteramente a *La Ideología Alemana*.⁴ Este libro, anticipando el volumen I/5 de la MEGA2, incluye las páginas de Marx y Engels que corresponden a los manuscritos «I. Feuerbach» y «II. Sankt Bruno». Los siete manuscritos que sobrevivieron la «crítica roedora de los ratones»⁵ son reunidos como textos independientes y ordenados cronológicamente. A partir de esta edición podemos deducir, con claridad, el carácter no-unitario de la obra. Por lo tanto, son dadas nuevas y definitivas bases a la investigación científica para rastrear confiablemente la elaboración teórica de Marx. *La Ideología Alemana*, considerada hasta ahora como la exposición exhaustiva de la concepción materialista de Marx, es ahora restaurada a su fragmentariedad original.

La investigación para la segunda sección de la MEGA2, «*Das Kapital und Vorarbeiten*», se concentró en recientes años en el segundo y tercer libros de *El Capital*. El volumen «Karl Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Zweites Buch. Redaktionsmanuskript von Friedrich Engels 1884/1885*»⁶ incluye el texto del segundo libro, compilado por Engels basándose en siete manuscritos de

3 MEGA² I/31, R. Merkel-Melis (eds), Akademie Verlag, Berlin (2002).

4 Karl Marx y Friedrich Engels y Joseph Weydemeyer, *Die deutsche Ideologie. Artikel, Druckvorlagen, Entwürfe, Reinschriftenfragmente und Notizen zu, I. Feuerbach' und, II. Sankt Bruno'*, en *Marx-Engels-Jahrbuch* 2003, Akademie Verlag, Berlin (2004).

5 Karl Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie*. Erstes Heft [primer fascículo], MEGA² II/2, Dietz Verlag, Berlin (1980) p. 102. [«Prólogo de la *Contribución a la Crítica de la Economía Política*», en *C. Marx y F. Engels Obras Escogidas*, Tomo I, Progreso, s/f, Moscú, p. 519]

6 MEGA² II/12, I. Omura, K. Hayasaka, R. Hecker, A. Miyakawa, S. Ohno, S. Shibata y R. Yatuyanagi (eds), Akademie Verlag, Berlin (2005).

diferente extensión escritos por Marx entre 1865 y 1881. Engels de hecho recibió de Marx muchas diferentes versiones del libro segundo, pero ninguna indicación a la cual hacer referencia para seleccionar el que debía ser publicado. En cambio, se encontró con un material de

[...] estilo desaliñado, expresiones y giros familiares, frecuentemente de humorística grosería, terminología técnica inglesa y francesa, a menudo frases enteras y hasta páginas en inglés; es la puesta por escrito de las ideas bajo la forma en que, en cada caso, se desenvolvían en la cabeza del autor [...] al término de un capítulo, en el afán de pasar al siguiente, un par de frases inconexas, hitos del análisis abandonado allí antes de su culminación⁷

Así, Engels tuvo que tomar decisiones editoriales determinantes. Las adquisiciones filológicas más recientes estiman que las intervenciones de Engels en este texto suman alrededor de 5000: una cantidad muy superior a la que se suponía hasta ahora. Las modificaciones consisten en adiciones y cancelaciones de pasajes dentro del texto, modificaciones a su estructura, inserción de títulos a los párrafos, sustitución de conceptos, reelaboración de algunas de las formulaciones de Marx o la traducción de palabras tomadas de otros idiomas. Solo al final de este trabajo emergió el texto que se entregó a la imprenta. Este volumen, por lo tanto, nos permite reconstruir todo el proceso de selección, composición y corrección de los manuscritos de Marx, y establecer dónde Engels realizó sus modificaciones más importantes, y dónde en cambio respetó fielmente los manuscritos de Marx —los cuales, para repetirlo una vez más, no representaban el punto final de su investigación.

La publicación del tercer libro de *El Capital*, «Karl Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Dritter Band*»,⁸ el único volumen que Marx no supervisó, ni siquiera en lo general, para darle una forma terminada, involucró intervenciones editoriales mucho más complejas. En su prefacio, Engels, subraya cómo era este texto:

[...] un primer borrador, enormemente colmado de lagunas, por añadidura. Por regla general, los comienzos de cada sección en particular estaban elaborados en forma bastante cuidadosa, y en su mayor parte también se hallaban estilísticamente redondeados. Pero a medida que se avanzaba, tanto mayor carácter de esbozo y tantas mayores lagunas ofrecía la elaboración, tanto mayor número de digresiones contenía acerca de puntos secundarios que surgían en el curso de la investigación, y cuyo lugar definitivo quedaba librado a un ordenamiento ulterior⁹.

7 Engels, Prólogo a Karl Marx, *El Capital*, Tomo II, Ed. Siglo XXI, p. 3.

8 MEGA² II/15, R. Roth, E. Kopf y C.E. Vollgraf (eds), Akademie Verlag, Berlin (2004).

9 Engels, Prólogo a Karl Marx, *El Capital*, Tomo III, Siglo XXI, p. 5.

De este modo, el intenso trabajo editorial de Engels, en el cual invirtió la mayor parte de sus energías durante el largo periodo de 1885 a 1894, produjo la transición de un texto muy provisional, compuesto de pensamientos «registrados en *statu nascendi*»¹⁰ y notas preliminares, a un texto distinto, unitario, del cual surgió el semblante de una teoría económica acabada y sistemática.

Esto se vuelve muy evidente a partir del volumen «Karl Marx-Friedrich Engels, *Manuskripte und redaktionelle Texte zum dritten Buch des Kapitals*».¹¹ En él encontramos los últimos seis manuscritos de Marx referentes al tercer libro de *El Capital*, escritos entre 1871 y 1882. El más importante de estos es la larga sección sobre «La relación entre la tasa de plusvalor y la tasa de ganancia desarrollada matemáticamente» de 1875, así como los textos agregados por Engels durante su labor como editor. Estos últimos demuestran con exactitud inequívoca el camino seguido para llegar a la versión publicada. Una confirmación más del mérito del libro en cuestión es el hecho de que 45 de los 51 textos de este volumen se encuentran aquí publicados por primera vez. La conclusión de la segunda sección, que ya se aproxima, por fin permitirá una evaluación crítica certera sobre el estado de los originales dejados por Marx y sobre el valor y límites de la labor editorial de Engels.

La tercera sección de la MEGA2, *Briefwechsel*, contiene las cartas intercambiadas por Marx y Engels a lo largo de sus vidas, así como aquellas que intercambiaron entre sí y los cuantiosos destinatarios con los que se encontraban en contacto. El número total de dicha correspondencia es enorme. Se han encontrado más de 4 000 cartas escritas por Marx y Engels (2 500 de las cuales son entre ellos mismos), así como también 10 000 dirigidas a ellos por terceras partes, gran parte de las cuales estaban inéditas antes de la MEGA2. Además, hay sólidas evidencias de la existencia de otras 6 000 cartas, aunque estas no fueron conservadas. Se han editado cuatro volúmenes nuevos los cuales nos permiten ahora releer frases importantes de la biografía intelectual de Marx mediante las cartas de aquellos con los cuales estaba en contacto.

Las cartas recolectadas en «Karl Marx-Friedrich Engels, *Briefwechsel Januar 1858 bis August 1859*»¹² tienen como trasfondo la recesión económica de 1857. Ella reanimó en Marx la esperanza de un recrudescimiento del movimiento revolucionario, después de la década de retirada que empezó con la derrota de

¹⁰ *Ibid.*, p. 5.

¹¹ MEGA² II/14, C.E. Vollgraf y R. Roth (eds), Akademie Verlag, Berlin (2003).

¹² MEGA² III/9, V. Morozova, M. Uzar, E. Vashchenko y J. Rojahn (eds), Akademie Verlag, Berlin (2003).

1848: «la crisis ha cavado como el buen viejo topo».¹³ Esta expectativa renovó vigorosamente su producción intelectual y lo condujo a elaborar los bosquejos fundamentales de su teoría económica «antes del diluvio»,¹⁴ anhelada pero una vez más inalcanzada. Precisamente en este periodo, Marx escribió los últimos cuadernos de su *Grundrisse*¹⁵ y decidió publicar su trabajo en panfletos. El primero de estos, publicado en junio de 1859, tenía como título *Una Contribución a la Crítica de la Economía Política*. En un nivel personal, esta fase estaba marcada por una «profunda miseria»: ¹⁶ «No creo que nadie haya escrito sobre el dinero con una gran carencia de dinero». ¹⁷ Marx luchó desesperadamente con el fin de asegurarse que la precariedad de su posición no le impidiera terminar su «Economía» y declaró: «tengo que seguir mi meta a toda costa y no permitir que la sociedad burguesa me transforme en una máquina de hacer dinero». ¹⁸ No obstante, el segundo panfleto nunca vio la luz del día y la próxima publicación de «economía» tendría que esperar hasta 1867, año en que envió el primer volumen de *El Capital* a la imprenta.

Los volúmenes «Karl Marx-Friedrich Engels, *Briefwechsel September 1859 bis Mai 1860*» ¹⁹ y «Karl Marx-Friedrich Engels, *Briefwechsel Juni 1860 bis Dezember 1861*» ²⁰ contienen la correspondencia que hubo entre Vogt y Marx. En 1859, Karl Vogt acusó a Marx de haber instigado una conspiración en su contra, así como de ser el líder de un grupo que vivía de chantajear a aquellos que habían participado en el levantamiento de 1848. Así pues, con el propósito de proteger su propia reputación, Marx se vio obligado a defenderse. Esto lo logró mediante un vigoroso intercambio de cartas enviadas a militantes con los cuales él había tenido relación política durante y después de 1848, con el fin de obtener de ellos todos los documentos posibles sobre Vogt. El resultado fue un polémico panfleto de 200 páginas: *Herr Vogt*. Refutar las acusaciones acaparó el tiempo de Marx a lo largo de todo un año y le obligó a interrumpir completamente sus estudios sobre economía. Además, aunque él esperaba causar sensación, la prensa alemana no

13 Karl Marx a Friedrich Engels, 22 de febrero de 1858, *Ibid.*, p. 75.

14 Karl Marx a Friedrich Engels, 8 de diciembre de 1857, MEGA² III/8, Dietz Verlag, Berlin (1990), p. 210.

15 Cfr. Marcello Musto (ed.), *Karl Marx's Grundrisse. Foundations of the Critique of Political Economy 150 Years Later*, Routledge, London/New York, 2008.

16 Karl Marx a Friedrich Engels, 16 de abril de 1859, MEGA² III/9, p. 386.

17 Karl Marx a Friedrich Engels, 21 de enero de 1859, *Ibid.*, p. 277.

18 Karl Marx a Joseph Weydemeyer, 1 de febrero de 1859, *Ibid.*, p. 292.

19 MEGA² III/10, G. Golovina, T. Gioeva, J. Vasin and R. Dlubek (eds), Akademie Verlag, Berlin (2000).

20 MEGA² III/11, R. Dlubek and V. Morozova (eds), Akademie Verlag, Berlin (2005).

prestó ninguna atención a su libro. Los asuntos de la vida privada en este periodo, no recibían más atención. Aunados a los desalentadores problemas de índole financiera —a finales de 1861 Marx dijo: «si éste [año] resulta igual que el pasado, por mi parte, prefiero el infierno»²¹ —también encontramos constantemente aquellos que se referían a su mala salud, que resultaban como consecuencia de los primeros. Durante algunas semanas, por ejemplo, tuvo que dejar de trabajar: «la única tarea con la cual puedo mantener la tranquilidad necesaria del alma es con las matemáticas»,²² una de las grandes pasiones intelectuales de su vida. Nuevamente, al inicio de 1861, su estado empeoró debido a una inflamación del hígado y escribió a Engels: «Estoy sufriendo como Job, aunque no como un temeroso de Dios».²³ Desesperado por leer, se refugió nuevamente en la cultura: «para mitigar el profundo malestar causado por la situación, incierta en muchos sentidos —escribe: «estoy leyendo a Tucídides. Al menos estos antiguos permanecen siempre nuevos».²⁴ De todas maneras, en agosto de 1861, reinició su trabajo con gran diligencia. Hasta junio de 1863, llenó 23 cuadernos de 1472 páginas en tamaño *quarto*, los cuales contenían las *Teorías del Plusvalor*. Los primeros cinco de estos, que abordan la transformación de dinero en capital, fueron ignorados por 100 años y recién fueron publicados en 1973 en ruso y en 1976 en la lengua original.

El tema principal de «Karl Marx-Friedrich Engels, *Briefwechsel Oktober 1864 bis Dezember 1865*»²⁵ es la actividad política de Marx al interior de la «International Working Men's Association», fundada en Londres el 28 de setiembre de 1864. Las cartas documentan las actividades de Marx durante el periodo inicial de la vida de dicha organización en el cual asumió un papel de liderazgo, y su intento por combinar estos deberes, a los cuales se dedicó una vez más como preocupación principal después de 16 años, con el trabajo científico. Entre las cuestiones que se debatieron se encontraba la función de las organizaciones laborales [*trade unions*], cuya importancia enfatizó mientras que, al mismo tiempo, se enfrentaba a Lassalle y su propuesta de formar cooperativas financiadas por el Estado prusiano: «La clase trabajadora es revolucionaria o no es nada»;²⁶ la polémica contra el owenista John Weston, la cual resultó en una serie de ensayos coleccionados póstumamente en 1898 con el nombre de *Valor, Precio y Ganancia*;

21 Karl Marx a Friedrich Engels, 27 diciembre 1861, *Ibid.*, p. 636.

22 Karl Marx a Friedrich Engels, 23 noviembre 1860, *Ibid.*, p. 229.

23 Karl Marx a Friedrich Engels, 18 enero 1861, *Ibid.*, p. 319.

24 Karl Marx a Ferdinand Lassalle, 29 mayo 1861, *Ibid.*, p. 481.

25 MEGA² III/13, S. Gavril'chenko, I. Osobova, O. Koroleva and R. Dlubek (eds), Akademie Verlag, Berlin (2002).

26 Karl Marx a Johann Baptist von Schweitzer, 13 febrero 1865, *Ibid.*, p. 236.

consideraciones sobre la guerra civil en los Estados Unidos; y el panfleto de Engels sobre *La cuestión militar prusiana y el partido obrero alemán*.

Las novedades de la edición histórico-crítica también son perceptibles en la cuarta sección, *Exzerpte, Notizen, Marginalien*. Esta contiene los numerosos resúmenes y notas de estudio de Marx, que constituyen un importante testimonio de su monumental trabajo. Desde sus años universitarios, y de por vida, adoptó el hábito de compilar cuadernos con extractos de los libros que leía, dividiéndolos a menudo según las reflexiones que le ocasionaban. El *Nachlaß* [legado] de Marx contiene aproximadamente 200 cuadernos con resúmenes. Estos son esenciales para el conocimiento y comprensión de la génesis de su teoría y de las partes que no tuvo la oportunidad de desarrollar como él hubiera querido. Los extractos conservados, que abarcan el largo periodo de tiempo que va desde 1838 hasta 1882, están escritos en ocho idiomas —alemán, griego antiguo, latín, francés, inglés, italiano, español y ruso— y abordan un muy amplio espectro de disciplinas. Fueron extraídos de textos de filosofía, arte, religión, política, derecho, literatura, historia, economía política, relaciones internacionales, tecnología, matemáticas, fisiología, geología, mineralogía, agronomía, etnología, química y física, así como artículos de periódicos y diarios, reportes parlamentarios, estadísticas reportes, y publicaciones de las oficinas de gobierno —entre estas encontramos los famosos «libros azules», en particular los *Reportes de los inspectores de fábricas*, los cuales contenían investigaciones de gran importancia para sus investigaciones.

Este inmensa mina de conocimiento, en gran parte todavía inédito, fue la base para la construcción de la teoría crítica de Marx. La cuarta sección de la MEGA2, contemplada en 32 volúmenes, brindará acceso a dicho material por primera vez.

Recientemente fueron publicados cuatro volúmenes. El volumen «Karl Marx, *Exzerpte und Notizen Sommer 1844 bis Anfang 1847*»²⁷ contiene ocho cuadernos con extractos, compilados por Marx entre el verano de 1844 y diciembre de 1845. Los dos primeros pertenecen a su estancia en París y vinieron justamente después de los *Manuscritos Económicos y Filosóficos de 1844*. Los otros seis fueron escritos el año siguiente en Bruselas, a donde se fue después de ser expulsado de París, y en Inglaterra, donde se quedó durante julio y agosto. En estos cuadernos hallamos los indicios del encuentro de Marx con la economía política y el proceso de formación de sus primeras elaboraciones de teoría económica. Esto surge claramente de los extractos de los manuales de economía política de

27 MEGA² IV/3, G. Bagaturija, L. Čurbanov, O. Koroleva and L. Vasina (eds), Akademie Verlag, Berlin (1998).

Storch y Rossi, así como de aquellos tomados de Boisguillebert, Lauderdale, Sismondi y, en relación a la maquinaria y técnicas de manufactura, de Baggage y Ure. Comparando estos cuadernos con los escritos del periodo, publicados y no-publicados, es evidente la irrefutable influencia de dichas lecturas sobre el desarrollo de sus ideas. La totalidad de estas notas, junto con la reconstrucción histórica de su maduración, muestra el progreso y la complejidad de su pensamiento crítico durante este periodo de trabajo intenso. El texto, además, también contiene las célebres *Tesis sobre Feuerbach*.

El volumen «Karl Marx-Friedrich Engels, *Exzerpte und Notizen September 1853 bis Januar 1855*»²⁸ contiene nueve cuadernos extensos con extractos, compilados por Marx principalmente durante 1854. Fueron escritos en el mismo periodo en el que publica una importante serie de artículos en el *New-York Tribune*: aquellos sobre «Lord Palmerston» entre octubre y diciembre de 1853 y reflexiones sobre «La España revolucionaria» entre julio y diciembre de 1854, mientras que los textos sobre la guerra de Crimea —casi todos escritos por Engels— fueron publicados en 1856. Cuatro de estos cuadernos contienen anotaciones sobre la historia de la diplomacia, principalmente tomados de los textos de los historiadores Famin y Francis, del abogado y diplomático alemán von Martens, del político Tory Urquhart, así como de la «correspondencia referente a los asuntos del debate parlamentario sobre Levante y los *Hansard*». Los otros cinco tomados de Chateaubriand, del escritor español Jovellanos, del general español San Miguel, de su compatriota Marliani y muchos otros autores están, en cambio, dedicados exclusivamente a España y demuestran la intensidad con que Marx examinó su historia política, social y cultural. Asimismo, las notas de *Essai sur l'histoire de la formation et des progrès du Tiers État* de Augustin Thierry suscitaron un interés especial. Todas estas notas son muy importantes porque revelan las fuentes en las que Marx se alimentó y nos permiten entender cómo utilizó estas lecturas para la elaboración de sus artículos. El volumen contiene, por *último*, una serie de extractos sobre historia militar de Engels.

El gran interés de Marx por las ciencias naturales, casi completamente desconocido, aparece en el volumen «Karl Marx-Friedrich Engels, *Naturwissenschaftliche Exzerpte und Notizen. Mitte 1877 bis Anfang 1883*».²⁹ Este volumen presenta sus notas sobre química orgánica e inorgánica del periodo 1877-1883, el cual nos permite descubrir otro aspecto más de su obra. Esto es aún más importante porque dichas investigaciones nos permiten desacreditar la falsa leyenda,

28 MEGA² IV/12, M. Neuhaus and C. Reichel (eds), Akademie Verlag, Berlin (2007).

29 MEGA² IV/31, A. Griese, F. Fessen, P. Jäckel and G. Pawelzig, Akademie Verlag (eds), Berlin (1999).

relatada en un gran número de sus biografías, que lo caracterizan como un autor que había abandonado sus propios estudios durante la última década de su vida y había completamente satisfecho su curiosidad intelectual. Las notas publicadas contienen composiciones químicas, extractos de libros de químicos tales como Meyer, Roscoe y Schorlemmer, así como notas sobre física, fisiología y geología —disciplinas que fueron testigo de acontecimientos científicos importantes durante el último cuarto del siglo XIX, de los cuales Marx siempre quiso estar informado. Dichos estudios constituyen uno de los campos menos explorados de investigación sobre Marx y dado que no están directamente relacionados con la realización del trabajo sobre el *Capital*, plantean cuestiones sin responder respecto de las razones por su interés. Para finalizar dicho volumen, encontramos también extractos sobre temas análogos relacionados escritos por Engels durante el mismo periodo.

Si los manuscritos de Marx, antes de ser publicados, han conocido numerosos altibajos, los libros que fueron de su propiedad sufrieron un destino peor aún. Después de la muerte de Engels, las dos bibliotecas que contenían sus libros con interesantes notas al margen y subrayados fueron ignoradas y parcialmente dispersadas, y solo posteriormente reconstruidas y catalogadas con dificultad. El volumen «Karl Marx-Friedrich Engels, *Die Bibliotheken von Karl Marx und Friedrich Engels*»³⁰ es de hecho el fruto de 75 años de investigación. Consiste de un *índice* con 1 450 libros en 2 100 volúmenes —o dos terceras partes de aquellos que poseyeron Marx y Engels— que incluye notas de todas las páginas de cada volumen en el que hay anotaciones. Es una publicación adelantada que será integrada cuando la MEGA2 esté terminada por el *índice* de libros no disponible hasta ahora (el número total de los que han sido recuperados es de 2 100 en 3 200 volúmenes), con indicaciones al margen, presentes en 40 000 páginas de 830 textos, y la publicación de comentarios de las lecturas hechos en los márgenes de los volúmenes. Muchos de los que estuvieron en contacto cercano con Marx señalaron que *él* no consideraba los libros como objetos de lujo, sino como herramientas de trabajo. Los maltrataba, doblando las esquinas de las páginas y subrayándolos. «Son mis esclavos y tienen que obedecer mi voluntad»,³¹ había dicho sobre sus libros. Por otra parte, se entregaba a ellos con gran devoción hasta el punto de definirse a sí mismo como «una maquina condenada a devorar libros para después expulsarlos, bajo una forma distinta, en el estercolero de la historia».

30 MEGA² IV/32, H. P. Harstick, R. Sperl and H. Strauß (eds), Akademie Verlag, Berlin (1999).

31 Paul Lafargue, 'Karl Marx. Persönliche Erinnerungen', in Vv. Aa., *Erinnerungen an Karl Marx*, Dietz Verlag, Berlin (1953), p. 152.

³² El poder conocer algunas de sus lecturas —y uno debe recordar, no obstante, que su biblioteca solo nos brinda una muestra representativa parcial de la infatigable labor que realizó durante décadas en el Museo Británico de Londres— así como sus comentarios relacionados a estas, constituyen un valioso recurso para la reconstrucción de su investigación. También nos sirve para refutar la falsa interpretación hagiográfica marxista leninista que muy a menudo ha caracterizado su pensamiento como el fruto de un súbito relámpago y no, como lo fue en realidad, como una elaboración repleta de elementos teóricos derivados de antecesores y contemporáneos.

Finalmente, uno debería preguntar: ¿cómo es el Marx nuevo que emerge de la nueva edición histórico-crítica? Ciertamente, un Marx diferente al aceptado durante mucho tiempo por muchos seguidores y oponentes. El proceso tortuoso de la diseminación de sus escritos y la ausencia de una edición integral de ellos, junto con su incompletitud fundamental, la pésima labor de sus epígonos, las lecturas tendenciosas, y los más numerosos casos donde no era leído, son las causas fundamentales de una gran paradoja: Karl Marx es un lector malinterpretado, víctima de una profunda y a menudo reiterada incompreensión.³³ En lugar del perfil pétreo de la estatua erigida en muchas de las plazas de los regímenes iliberales de la Europa Oriental, que lo caracterizaba mostrando el camino hacia el futuro con una certeza dogmática, ahora podemos reconocer a un autor que dejó gran parte de sus propios escritos incompletos con el propósito de dedicarse, hasta el día de su muerte, a estudios adicionales que verificarían la validez de sus tesis.

Del redescubrimiento de su trabajo resurge la riqueza de un pensamiento problemático y polimorfo que conforma un afluyente horizonte para la futura *Marx Forschung* (la investigación sobre Marx).

32 Karl Marx to Laura and Paul Lafargue, 11 April 1868, Marx Engels *Werke*, Band 32, Dietz Verlag, Berlin (1965), p. 545.

33 Junto al desconocimiento «marxista» que hasta aquí hemos querido esbozar, habría que considerar también el «antimarxista» de origen liberal y conservador, que es igualmente profundo porque está cargado de prevención y hostilidad.

FERREYRA, L. G.: *Philosophie et politique chez Arturo Andrés Roig: Vers une philosophie de la libération latino-américaine (1945-1975)*. Paris, L'Harmattan, 2014.

Marcelo Velarde Cañazares
Universidad Nacional de Lanús, Lanús, Argentina

Como se sabe, Arturo Andrés Roig (1922-2012) es uno de los máximos exponentes de la filosofía latinoamericanista y liberacionista en especial. Pero, ¿cómo llegó a serlo? ¿Cuáles fueron las batallas que debió librar en y contra su entorno académico para unificar filosofía y política? ¿Y qué hay en todo esto de su prolongado platonismo anterior? Muy consistente y profusamente documentado, el libro de Ferreyra es el primero en desarrollar tales cuestiones, y no tan solo el primero en francés sobre Roig. En efecto, los tantos estudios anteriores consagrados al filósofo argentino se focalizan mayormente en sus textos latinoamericanistas y, llegado el caso, se atienen a su autointerpretación retrospectiva.

Esta desatención general pareciera comprensible: si el talento de Roig dio sus mejores frutos en aquel último período, ¿para qué ocuparse de sus escritos precedentes, muchos de ellos sobre Platón y el pensamiento antiguo, o sobre la historia cultural de su Mendoza natal, allá junto a los Andes? Puede replicarse, sin embargo: ¿por qué el pensamiento de Roig habría requerido un cuarto de siglo para superar esos límites academicistas y provinciales? Y si durante parte de ese tiempo el filósofo habría sido un típico catedrático desgarrado entre la validez «universal» de su canon y la «marginalidad» de su situación, en una actitud ideológica más pasiva que crítica, ¿cómo fue que ese Roig platónico se convirtió realmente en Roig? El desconcierto nos pondría aquí ante una pendiente peligrosa. Además, Ferreyra no adopta sino el enfoque del Roig latinoamericanista: antes que las ideas, importa el sujeto de las ideas, y más que la filosofía, la política filosófica. Y es justamente este presunto riesgo de resolver el desconcierto con un enjuiciamiento implacable lo que el filósofo francés Patrice Vermeren, provocativo e irónico, sintetiza en el título de su prefacio: «¿Roig contra Roig?» Porque Ferreyra no es un idólatra y, aunque no se prive de hacer señalamientos críticos, tampoco busca descalificar a Roig sino entenderlo a fondo, asumiendo el desafío de sumergirse en una obra vastísima y de leerla en función de sus cambiantes condiciones de gestación.

Seguramente preservando su estructura de origen como tesis de doctorado, lo sustancial del libro se divide en solo tres capítulos, pero llenando 120 páginas el último y más grueso de ellos. Empezando con una aproximación general a la evolución de Roig en su contexto intelectual, el capítulo I brinda también una óptima exposición de su filosofía liberacionista. En efecto, el recorrido del libro nos lleva del Roig más conocido al menos conocido, tornándose así más original e interesante desde el capítulo II. No obstante los numerosos y esclarecedores cotejos entre textos y sucesos de diferentes épocas, los capítulos II y III siguen básicamente, ambos, la cronología que va de 1945 al «salto» liberacionista de 1975. El II se ocupa del Roig pedagogo, al hilo de los períodos políticos de la universidad argentina, mientras que el III se ocupa de los combates teóricos del Roig platónico. Las breves conclusiones finales casi se limitan a señalar que la tan rica obra de Roig admite el calificativo de «nuevo eclecticismo» antes que cualquier otro. Pero las referencias cruzadas entre los capítulos permiten ya una visión integral del derrotero de Roig.

Vemos así que entre 1945 y 1955, durante su formación y sus inicios en la docencia, Roig tuvo una posición ambivalente de aceptación y crítica frente al peronismo gobernante. Pero ocurre que dedicarse a la filosofía en Mendoza implicaba, por entonces, elegir entre el «nuevo espiritualismo universitario» y el realismo escolástico, ideológicamente conservador. Y el precio de optar por el espiritualismo, como hizo Roig, era la torre de marfil. Además, hasta fines de los años sesenta Roig adhirió a la izquierda reformista pero liberal para la cual la universidad era una «isla democrática» (G. Cirigliano). Sin embargo, desde 1955, tras estar becado un año en la Sorbona de París, la discontinua evolución del pensador argentino se nos presenta ya en dos caras: cuanto más avanza hacia la unificación de filosofía y política, más ocultos van quedando los rastros de su platonismo. En palabras de Ferreyra, se trata de la «radicalización filosófico-político-pedagógica» de Roig y del *curriculum occultum* de su pensamiento latinoamericanista. La primera faceta se aprecia mejor en el capítulo II, al tiempo que el capítulo III, el más original y el de mayor complejidad conceptual, ofrece numerosas evidencias del *curriculum occultum*, completando a la vez la comprensión de la dimensión filosófica de la radicalización. Pero por ambas caras, esta trayectoria se acelera y se intensifica desde 1967, cuando la universidad pasa a ser una «isla revolucionaria», y casi al mismo ritmo con el que caen así las barreras entre la universidad y la vida social del país, hasta consumarse en torno a 1975, poco antes de la dictadura que empujará a Roig al exilio.

En el capítulo II se destaca el análisis de los profundos cambios que llevan a Roig de su pedagogía del acto creador a su pedagogía participativa y liberadora.

Si la primera, de inspiración socrática, postulaba ya la sustitución de la cátedra por el seminario, la segunda asimila y transforma conceptos de los intelectuales brasileños D. Ribeiro y P. Freire, terminando en una llana invalidación de la verticalidad entre profesor y alumnos, y en la fundamentación de esta praxis en una filosofía de la «alteridad radical». Con la incorporación, además, de planteos marxistas, «la crítica pedagógica se transforma en crítica social» (p. 152). El autor cierra este capítulo destacando que la praxis pedagógica se nos revela en Roig como «el gozne que permitirá unir filosofía y combate político» (p. 170).

En el capítulo III vemos que durante su «primer platonismo» (1948-1955) Roig ya había ensayado un rescate de la experiencia sensible y un esbozo de antropología filosófica; pero que, dado su rechazo del aristotelismo escolástico, se mantuvo en una visión idealista. Hasta que las enseñanzas de P-M. Schuhl, J. Wahl y J. Hyppolite le brindan las primeras pistas para salir del impasse: se inicia entonces la etapa de reinterpretación o «enriquecimiento de los filósofos clásicos» desde y para las problemáticas contemporáneas. Sin abandonar el humanismo platónico, Roig acentúa cada vez más la *diánoia* y lo concreto antes que la *nóesis* y las ideas, mientras el sujeto se va convirtiendo en el dador de sentido del orden y la praxis sociales. Con la transformación de su filosofía de la cultura en una sociología del saber, este intrincado proceso culmina en lo que Ferreira denomina «segundo platonismo», en *Platón o la filosofía como libertad y expectativa*, de 1972. Habilitando una metafísica inmanentista, Platón se ha vuelto aquí contra sí mismo, y Ferreira puntualiza: «El 'fin' del esencialismo en Platón equivale para nosotros al fin del esencialismo en Roig mismo» (269). El paradigma de la conciencia sobrevive, pero herido de muerte, mientras el esencialismo se transmuta ya en un apriorismo axiológico que se observa aun en las posteriores categorías latinoamericanista de *a priori* antropológico y moral de la emergencia.

Las numerosas rupturas que los capítulos II y III registran en la marcha de Roig son otros tantos jalones de limitaciones y avances a la vez. De ahí que, en lugar de la imagen progresiva sugerida por el filósofo en una de sus imágenes retrospectivas, Ferreira estime que se trata más bien de una aleccionadora secuencia de comienzos y recomienzos: exactamente lo que Roig, en su etapa liberacionista, propondría como modelo de interpretación para la historia de la filosofía latinoamericana en su conjunto. Por otra parte, el autor constata que las críticas de Roig a sus maestros franceses y locales son en buena medida autocríticas veladas a las concesiones ideológicas de su propio pasado platonista. Aunque lo mejor de la reconstrucción del *curriculum occultum* reside, sin duda, en poner al descubierto la densidad semántica que fueron cobrando los conceptos capitales del Roig latinoamericanista, justamente gracias a las tensiones políticas e intelectuales que

debió enfrentar. Por eso el autor subraya que la comprensión de ese Roig, el más conocido, queda empobrecida si se descuidan estas batallas. En suma, la investigación de Ferreyra es una excelente contribución no solo a la comprensión de la obra de Roig, sino también a su más alta valoración.

INTERSTICIOS

Escritos Inéditos

Bibliografía de Mariano Iberico

Carlos Reyes Álvarez¹

Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú
careyes_ra_2@hotmail.com

Introducción

Este es un trabajo de investigación en filosofía peruana. Hemos logrado en nuestra búsqueda bibliográfica conseguir la mayor parte de las publicaciones hechas en vida del filósofo Mariano Iberico Rodríguez (1892-1974). Hemos acudido a fuentes como la del Anuario Bibliográfico del año 1973-1976 de la Biblioteca Nacional del Perú, a libros como «Repensando la Tradición Nacional» y «Filosofía Contemporánea en el Perú» de David Sobrevilla, la «Historia de las ideas en el Perú contemporáneo» de Salazar Bondy y textos de Magdalena Vexler, Jorge Guillermo Llosa, principalmente.

Hemos creído conveniente dividir esta bibliografía por tipo de publicación y de manera cronológica. Al comienzo hemos puesto los libros y folletos y a continuación las revistas nacionales, extranjeras, boletines, periódicos, prólogos y referencias. El primer libro que publicó Mariano Iberico fue su tesis de bachiller presentada en 1912 en la Facultad de Filosofía y Letras de San Marcos, titulada «El Carácter» (1913), de influencia positivista. El último libro que publicó fue «La Aparición Histórica» (1971) a los 79 años y tres años antes de su partida.

Sus publicaciones en revistas han sido constantes y nos concentraremos en ellas.

Empezó a trabajar como redactor y a publicar sendos artículos y notas bibliográficas en la revista «El Mercurio Peruano» desde su fundación en 1918 hasta 1929, o sea durante 11 años. La revista era propiedad de Víctor Andrés Belaúnde, quien la dirigió personalmente desde 1918 hasta 1921, año en que lo llevan al exilio y deja a cargo de la revista al Consejo de Redacción, conformado por Alberto Ureta, Alberto Ulloa y Mariano Iberico.

¹ Estudiante de Filosofía de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y miembro del Grupo Pedro Zulen, de investigación en filosofía peruana y latinoamericana, es coautor del libro «En torno a Pedro Zulen. Selección de escritos y estudios complementarios» junto a Joel Rojas y Segundo Montoya.

Desde 1918 hasta 1920 publicará aquí algunos artículos que compilará luego en su libro «Una filosofía estética» (1920) como «La intuición moral» (1º parte) en el N° 6, «la intuición moral» (2º parte) en el N° 7 y la «intuición estética» en el N° 23 y en adelante; desde 1920 hasta 1926, publicará artículos que compilará en el libro «El Nuevo Absoluto» (1926) como «A propósito del oscurantismo contemporáneo» en el N° 47, «La filosofía de Emile Boutroux» en el N° 49, «Las ideas religiosas de G. K. Chesterton» en el N 83-84, entre otras. Desde el N° 47 (1922) de la revista, tiene Iberico una sección personal llamada «Consideraciones Actuales».

Formó parte del Comité Directivo y de redacción de la revista hasta octubre de 1928 (su última publicación data de enero de este año), en adelante el director nombrara como nuevos miembros de este Comité Directivo a Adán Espinosa Saldaña, Raúl Porras Barrenechea y Jorge Guillermo Leguía. La causa para que esto sucediera fue, como nos narra David Sobrevilla², el que los N° 113-114 (1927) hayan sido dedicados a la «Experiencia Rusa», así como editoriales posteriores en el que se declara expresamente el Consejo de Redacción «alineados ideológicamente a la izquierda». Esto no gustó para nada a Víctor Andrés Belaúnde.

Durante un breve lapso y con solo seis números, Alberto Ureta, Alberto Ulloa y Mariano Iberico, retirados de *El Mercurio Peruano*, deciden fundar la revista «Nueva Revista Peruana», que aparece con su primer número en agosto de 1929 y el último de junio de 1930. El formato de la revista se dividió en Artículos, Crónicas, Notas Bibliográficas, Informaciones y Comentarios y Documentos. Aquí Iberico continuó con su sección titulada «Consideraciones Actuales».

Este año de 1929, coincide su salida de *El Mercurio Peruano* y la fundación de *Nueva Revista Peruana* con la fundación de la revista *Letras*, órgano de la Facultad de Letras de San Marcos. Mariano Iberico, profesor de la facultad, es invitado a publicar en ella. Lo hace en el N° 1 con su artículo «El viaje del espíritu», en el N° 2 con su conferencia «Vitalismo y Mecanicismo» (dada en el Centro de Estudiantes de Medicina), en el N° 3 con «La filosofía de Hegel» y en el N° 4 con una apreciación crítica sobre el «Panorama de las ideas filosóficas en Hispanoamérica». Siguió publicando de manera esporádica en los siguientes números hasta 1963, fecha de su última publicación con el artículo «En el mundo de Trilce».

Durante estos años Iberico publica también en la revista «Social, una revista para todos», dirigida por Pilar Laña Santillana. Sus publicaciones aquí datan desde 1932 hasta 1951. Varios de sus artículos en esta revista son compilados luego en

2 Sobrevilla, David (1996), *La filosofía contemporánea en el Perú*, Lima: Matta editor, p. 102.

el libro «Notas sobre el paisaje de la sierra» (1937) y en el «Sentimiento de la vida cósmica» (1939). Destacan sin embargo los artículos «La poesía de Eguren», «La pintura y la poesía», «La tradición y la historia», entre otros, no compilados en libros.

También, entre estos años, tiene varias publicaciones en la *Revista de la Escuela Militar de Chorrillos*, de corte económico, destacan «Las leyes económicas» (1937), «Concepto y método de la economía política» (1939), «La escuela económica» (1939), «La necesidades humanas y el valor económico» (1939). Sus publicaciones aquí datan entre los años 1930 y 1940 con una última publicación en 1965. Sostenemos que su acercamiento a la revista se debe a la amistad que tuvo con un catedrático de la Escuela, don Cristóbal de Losada y Puga.

También son importantes sus publicaciones en periódicos como *El Comercio* y *La Prensa*. En el primero publicó 20 artículos y 3 discursos. Todos de contenido variado: filosofía, notas de viaje y comentarios de autores y libros. En *La Prensa* solo hizo 3 publicaciones.

Publicó luego uno que otro artículo e, intermitentemente, en variadas revistas como *Amauta*, *Normas Pedagógicas*, *Alpha*, *Las Moradas*, *Gaceta Pre-Militar*, *Humboldt*, *Turismo*, *Panorama*, *Realidad*, *Cultura Peruana*, *Cultura y Pueblo*, entre otras. También en revistas extranjeras como *Humanidades* (Argentina), *Anales del Instituto de Psicología* (Argentina), *Revista de Filosofía* (Argentina), *Verbum* (Brasil) y en el clásico boletín de la *Biblioteca Nacional del Perú*.

Sus poemas han sido recogidos en el libro «Poemas de Mariano Iberico» (1990) por su paisano Fernando Silva Santisteban y editado con el financiamiento del entonces Instituto Nacional de Cultura de Cajamarca. David Sobrevilla compiló sus notas de viaje dispersas en revistas y periódicos y el libro «Notas sobre el paisaje de la sierra» en el libro «Ritmos del paisaje. Notas de viaje y pensamientos diferidos» (2012) en una simpática edición de la editorial del Congreso de la República.

Hay muchas cosas más que buscar y anotar en la bibliografía del maestro, sin embargo, esta publicación puede servir de herramienta inicial para investigaciones en torno a su pensamiento y biografía y, por supuesto, una próxima bibliografía completa.

LIBROS Y FOLLETOS

- Carácter*, Lima: Facultad de Filosofía y Letras, UNMSM, 1912³.
- Carácter*, Lima: Imp. Centro Editorial Beytia, 1913.
- La filosofía de Henri Bergson*, Lima: Facultad de Filosofía y Letras, UNMSM, 1916⁴.
- La filosofía de Henri Bergson*, Lima: Imp. Sanmarti Cia., 1916.
- La voluntad contractual*, Lima: Facultad de Jurisprudencia, UNMSM, 1918⁵.
- Elemento psicológicos del delito*, Lima: Sanmarti y Cia., 1918⁶.
- Curso de psicología*, Lima: Escuela Militar de Chorrillos, 1918.
- Curso de moral militar*, Lima: Escuela Militar de Chorrillos, 40p., 1919.
- Las leyes económicas*, Lima: Facultad de Ciencias Políticas y Administrativas, UNMSM, 1919⁷.
- La doctrina de Wilson*, Lima: Facultad de Ciencias Políticas y Administrativas, UNMSM, 1919⁸.
- Una filosofía estética*, Biblioteca del Mercurio Peruano, Serie A, Vol. III, Lima: Sanmartí y Cia, 1920.
- El nuevo absoluto*, Lima: Editorial Minerva, 1926
- La unidad dividida*, Biblioteca Perú Actual, Filosofía y Ciencias Sociales, T. III, Lima: Editorial Compañía de impresiones y publicidad, 1932.
- Psicología*, en colaboración con Honorio Delgado, Lima: Imp. del Hospital Víctor Larco Herrera, 1933.
- Psicología* (2º ed.), Lima: 1936.
- Psicología* (3º ed.), Lima: 1941.
- Psicología* (4º ed.), Lima: Lumen, 1945.
- Psicología* (5º ed.), Barcelona: Editorial Científica-Médica, 1953.
- Psicología* (6º ed.), Barcelona: Editorial Científica-Médica, 1958.
- Psicología* (7º ed.), Barcelona: Editorial Científica-Médica, 1964⁹.
- Psicología* (8º ed.), Barcelona: Editorial Científico-Médica, 1965¹⁰.

3 Tesis de Bachiller en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNMSM. Como todas las tesis universitarias de la época, ésta y las siguientes, están mecanografiadas.

4 Tesis de Doctor en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNMSM.

5 Tesis de Bachiller de la Facultad de Jurisprudencia de la UNMSM.

6 Tesis de Doctor de la Facultad de Jurisprudencia de la UNMSM.

7 Tesis de Bachiller de la Facultad de Ciencias Políticas y Administrativas de la UNMSM.

8 Tesis de Doctor de la Facultad de Ciencias Políticas y Administrativas de la UNMSM.

9 En la portada dice «Estudio metodológico sobre el mundo anímico».

10 Ídem.

Notas sobre el paisaje de la sierra, Lima: UNMSM, 1937.

Notas sobre el paisaje de la sierra (2da ed.), Lima, Cultura Popular, 1º Serie, Casa de la Cultura del Perú, Lima: Tip. Peruana, 1963¹¹.

Notas sobre el paisaje de la sierra (3era ed.), Lima: P. L. Villanueva Editor, Lima, 1973.

Notas sobre el paisaje de la sierra (4ta ed.), en: «Ritmos del paisaje, notas de viaje y pensamientos diferidos», Sobrevilla, David (editor), Lima: Editorial del Congreso de la República, 2012.

El sentimiento de la vida cósmica, Lima: UNMSM, 1939.

El sentimiento de la vida cósmica, (2 ed.) Lima: Editorial Lumen, 1939.

El sentimiento de la vida cósmica, (3º ed.) Buenos Aires: Editorial Losada, 1946.

Principios de lógica jurídica, Facultad de Derecho, UNMSM, Lima: Compañía de impresiones y publicidad, 1944¹².

Principios de lógica jurídica, Facultad de Derecho, UNMSM, Lección complementaria del año académico de 1944, Lima: Taller de linotipia, 1944.

Memoria leída por el Presidente de la Corte Superior de Lima, señor doctor don Mariano Iberico, en la ceremonia de apertura del año judicial de 1944, Lima: Imp. Bolívar, 22 p., 1944.

La aparición, ensayos sobre el ser y el aparecer, UNMSM, Publicaciones del IV Centenario, Lima: Impr. Santa María, 1950¹³.

Jorge Manrique, poeta de la añoranza, Lima: Imp. Santa María, 1951¹⁴.

Perspectivas sobre el tema del tiempo, Facultad de Letras, UNMSM, Biblioteca Filosófica, Serie Estudios Filosóficos, Lima: UNMSM, 1958.

En el mundo de Trilce, en coautoría con Yolanda Westphalen y María Eugenia Gerbolini, Lima: UNMSM, 1963.

Estudio sobre la metáfora, Casa de la Cultura del Perú, Lima: P.L. Villanueva, 1965.

El espacio humano, Lima: UNMSM, 1969¹⁵.

La aparición histórica; Ensayos y notas sobre los temas de la historia y del tiempo, Lima, UNMSM, 1971.

11 Edición dirigida por Hernán Alva Orlandini.

12 Curso dictado en el año académico de 1943.

13 Distinguida con el premio Fomento de la Cultura «Alejandro Deustua» otorgada a estudios filosóficos, 1950.

14 Conferencia dada en el Instituto Peruano de Cultura Hispánica, 1951.

15 Gana por segunda vez el premio Fomento de la Cultura «Alejandro Deustua», 1969.

REVISTAS

Mercurio Peruano

1.- Artículos

«González Prada pensador», Lima: Mercurio Peruano, Año I, Vol. I, N° 2, p. 61-65, agosto, 1918¹⁶.

«La intuición moral», Lima: Mercurio Peruano, Año I, Vol. I, N° 6, p. 331-340, diciembre, 1918.

«La intuición moral» (2º parte), Lima: Mercurio Peruano, Año II, Vol. II, N° 7, p. 54-60, enero, 1919.

«Manuel González Prada», Lima: Mercurio Peruano, Año I-II, Vol. I-II, N° 6-7, p., 331-340, diciembre-enero, 1918, 1919.

«Necesidad de una educación idealista», Lima: Mercurio Peruano, Año III, Vol. IV, N° 20, p. 108-114, febrero, 1920.

«La intuición estética», Lima: Mercurio Peruano, Año III, N° 23, p. 370-381, marzo, 1920.

«La filosofía», Lima: Mercurio Peruano, Lima, Año IV, Vol. 6, N° 36-37, p. 437-452, junio-julio, 1921¹⁷.

«El ilusionismo», Lima: Mercurio Peruano, Año IV, N° 35, p. 269-280, mayo, 1921.

«A propósito del oscurantismo contemporáneo», Lima: Mercurio Peruano, Año V, Vol. VIII, N° 47, p. 815-818, mayo, 1922¹⁸.

«La filosofía de Emile Boutroux», Lima: Mercurio Peruano, Año V, Vol. VIII, N° 49, p. 28-32, junio, 1922.

«La filosofía de Rousseau», Lima: Mercurio Peruano, Año VI, Vol. X, N° 56, p. 408-440, febrero, 1923¹⁹.

«Estudio de Estética», Lima: Mercurio Peruano, Año VI, Vol. X, N° 59, p. 644-656, mayo, 1923.

«La filosofía del romanticismo», Lima: Mercurio Peruano, Año VI, Vol. XI, N° 65, p. 157-169, noviembre, 1923²⁰.

«La personalidad y la obra de Blas Pascal», Lima: Mercurio Peruano, Año VII, Vol. XIV, N° 73-74, p. 21-33, julio-agosto, 1924²¹.

«Una nueva filosofía de la historia», Lima: Mercurio Peruano, Año VII, Vol. XIV, N° 77-78, p. 202-213, noviembre-diciembre, 1924.

16 Artículo que luego compilará en su libro *El Nuevo Absoluto* (1926).

17 Reproducido en: «Logos Latinoamericano», UNMSM, N° 2, Año 2, 1996

18 Desde este número empieza a publicar artículos en la sección «Consideraciones actuales».

19 Artículo que luego compilará en su libro *El Nuevo Absoluto* (1926).

20 Conferencia dada en el Teatro Municipal, bajo los auspicios de la sociedad «Entre Nous», 1923.

21 Conferencia dada en la Universidad de San Marcos el 11 de agosto de 1923.

«Las ideas religiosas de G. K. Chesterton», Lima: Mercurio Peruano, Año VIII, Vol. XVI, N° 83-84, p. 164-166, mayo-junio, 1925.

«La vocación de Edwin Elmore», Lima: Mercurio Peruano, Año VIII, Vol. XV, N° 90, p. 410-412, noviembre-diciembre, 1925²².

«El Nuevo Absoluto», Lima: Mercurio Peruano, Año IX, Vol. XV, N° 91, p. 32-42, enero, 1926.

«Bergson y Freud», Lima: Mercurio Peruano, Año IX, Vol. 15, N° 97-98, p. 334-337, 1926²³.

«Los dos absolutos y la defensa de Occidente», Lima: Mercurio Peruano, Año X, Vol. XVI, N° 111-112, p. 341-346, septiembre-octubre, 1927.

«La religiosidad de Dovstoievski», Lima: Mercurio Peruano, Año X, Vol. XVI, N° 113-114, p. 402-410, noviembre-diciembre, 1927²⁴.

«A propósito de la nueva Alemania», Lima: Mercurio Peruano, Año XI, Vol. XVII, N° 115, p. 4-6, enero, 1928

«La universidad y la filosofía», Lima: Mercurio Peruano, Año XXVI, Vol. XXXII, N° 290, p. 205-218, mayo, 1951²⁵.

«La arequipa de su infancia», Lima: Mercurio Peruano, N° 407, p. 356-358, 1961²⁶.

«El pensamiento histórico de Benedetto Croce», Lima: Mercurio Peruano, Año XL, Vol. LI, N° 459, p. 21-31, enero-febrero, 1966.

«Alberto Ureta», Lima: Mercurio Peruano, Año XL, Vol. LI, N° 461, p. 140, mayo-junio, 1966.

«El espacio humano», Lima: Mercurio Peruano, Año XL, Vol. LI, N° 463, p. 225-254, septiembre-octubre, 1966.

«Sobre la vocación espiritual de Víctor Andrés Belaúnde», Lima: Mercurio Peruano, N° 474-475, p. 489-491, julio-octubre, 1968

«La reflexión filosófica de Víctor Andrés Belaúnde», Lima: Mercurio Peruano, N° 472, p. 66-68, marzo-abril, 1968.

2.- Notas Bibliográficas

«Compendio de Psicología, por Humberto Borja García Urrutia, Lima, 1918», Lima: Mercurio Peruano, Año I, Vol. I, N° 1, p. 45-46, julio, 1918.

22 Dedicado a la memoria de Edwin Elmore Letts quien muriera asesinado por José Santos Chocano.

23 Este número es un homenaje a Freud, participan Honorio Delgado, Hermilio Valdizán, Alberto Ureta, entre otros, 1926.

24 Este número de la revista es dedicado a la «experiencia rusa», participan Alberto Ureta, Enrique Barboza, César Arróspide, entre otros.

25 Conferencia ofrecida en el General de la Universidad de San Marcos el 10 de mayo de 1951 conmemorando el cuatricentenario de su creación.

26 Sobre el libro *La Arequipa de mi infancia* de Víctor Andrés Belaúnde.

«Ideologías, por Francisco García Calderón, París, 1918», Lima: Mercurio Peruano, Año I, N°4, p. 231, octubre, 1918.

«La legislación y el medio, por José Manuel Osores, Lima, 1918», Lima: Mercurio Peruano, Año I, N° 5, p. 296-297, noviembre, 1918.

«El Perú y la gran guerra, páginas de historia diplomática contemporánea, por Juan Bautista de Lavalle», Lima: Mercurio Peruano, Año II, N° 7, p. 80, enero, 1919.

«Don Miguel de Unanuno, su personalidad, obra e inferencia, por Joha A. Mackay», Lima: Mercurio Peruano, Año II, N° 7, p. 82, enero, 1919.

«José Ingenieros, la evolución de las ideas argentinas, Buenos Aires, 1918», Lima: Mercurio Peruano, Año II, N° 9, p. 220-224, marzo, 1919.

«Luis López de Meza, el libro de los apólogos, primer libro de la Biblioteca Cultura, Bogotá, 1918», Lima: Mercurio Peruano, Año II, N° 10, p. 424, junio, 1919.

«Alejandro Deustua, las ideas de orden y de libertad en la historia del pensamiento humano, Lima, 1919», Lima: Mercurio Peruano, Año II, N° 10, p. 421, junio, 1919.

«E. Bravo Mejía, organización de las escuelas rurales, Cuzco, 1918», Lima: Mercurio Peruano, Año III, N° 19, p. 60, enero, 1920.

«Alejandro Deustua, estética general, 667 p.», Lima, 1923, Lima: Mercurio Peruano, Año VII, N° 73-74, p. 82, julio-agosto, 1924.

«Una nueva filosofía de la historia, la idea del alma y del sentimiento de la vida según Oswald Spengler», Lima: Mercurio Peruano, Año VII, Vol. XIV, N° 77-78, p. 202-213, noviembre-diciembre, 1924.

«Derecho política, por Carlos Sánchez Viamonte», editado por la revista 'Sagitario', La Plata, 1923, Lima: Mercurio Peruano, Año IX, Vol. XV, N° 99-100, p. 485-486, septiembre-octubre, 1926.

Letras

1.- Artículos

«El viaje del espíritu», Lima: Letras, N° 1, p. 61-72, 1929.

«La obra filosófica de don Alejandro Deustua», Lima: Letras, N° 13, p. 145-160, 1939²⁷.

«La filosofía de Bergson», Lima: Letras, N° 20, p. 307-316 1941.

«El problema de la unidad en la filosofía griega», Letras, N° 23, p. 307-311, 1942.

«Ideas sobre las imágenes y el mito», Lima: Letras, N° 24, p. 5-13, 1943.

«La transrealidad del objeto poético», Lima: Letras, N° 26, p. 281-291, 1943.

«Lenguaje y metafísica», Lima: Letras, N° 28, p. 176-204, 1944.

«El segundo centenario de Goethe», Lima: Letras, N° 43, p. 135-139, 1949

«En el mundo de Trilce», Lima: Letras, N° 70-71, p. 5-52, 1963.

27 Homenaje en el nonagésimo aniversario de su nacimiento.

2.- Conferencias

«Vitalismo y mecanicismo», Lima: Letras, N° 2, Año I, p. 578-57, 1929²⁸.

«La filosofía de Hegel», Lima: Letras, N°3, p. 17-24, 1936²⁹.

3.- Discursos

«Conferencia del Dr. Luis López de Meza», Lima: Letras, N° 3, p. 159-165, 1936³⁰.

«Segunda conferencia de Don Salvador Mandariaga», Lima: Letras, N° 3, p. 137-148, 1936³¹.

«Fallecimiento del Dr. Alejandro O. Deustua», Lima: Letras, N° 32, p. 418-428, 1945³².

4.- Notas bibliográficas

«Lo bello en la naturaleza por A. O. Deustua», Lima: Letras, N° 1, p. 61-72, 1929.

«Los sistemas de moral por Alejandro Deustua», Lima: Letras, N° 18, p. 117, 1941.

Epígrafes de la Sección “Apreciaciones y juicios críticos”

«La personalidad y el carácter por Honorio Delgado, editorial Lumen, Lima, 1943», Lima: Letras, N° 26, p. 415-416, 1943.

«Panorama de la ideas filosóficas en Hispanoamérica», Lima: Letras, N° 4, p. 312-313, 1936³³.

Social³⁴

1.- Artículos

«Los ríos», Lima: Social, Año II, N° 28, p.5, junio, 1932

«La estética del tiempo», Lima: “Social”, Año II, N° 34, p. 4, julio, 1932

«El mundo de las plantas», Lima: Social, Año III, N° 58, p. 6, julio, 1933

«La exposición Espinosa Saldaña», Lima: Social, Año III, N° 68, p. 42-43, diciembre, 1933.

«Los caminos», Lima: Social, Año IV, N° 98, p. 5-28, noviembre, 1934

«Las piedras», Lima: Social, Año V, N° 100, p. 12, 33, 36, abril, 1935.

28 Extracto de la conferencia ofrecida en el Centro de Estudiantes de Medicina el 23 de octubre de este año, 1929.

29 Resumen de una conferencia.

30 Discurso de presentación pronunciado por el doctor Mariano Iberico el 28 de enero de 1936 en la ciudad de Lima.

31 La Facultad de Letras lo incorporó como Doctor Honoris Causa el 08 de agosto de 1936. Discurso de orden de Mariano Iberico.

32 Discurso de Mariano Iberico a nombre de la Facultad de Letras y Pedagogía de la UNMSM, 1945.

33 Comentario del artículo de Aníbal Sánchez Reulet.

34 Revista dirigida por Pilar Laña.

«El ocaso de la soledad», Lima: Social, Año VI, N° 121, marzo, p. 4., 1936.

«Los caminos», Lima: Social, Año VI, N° 135, p.4-5, octubre, 1936.

«Variaciones sobre el paisaje de la sierra», Lima: Social, Año V, N° 77, p. 5-31, 05 de abril, 1936³⁵.

«El sentimiento intelectual de la naturaleza en Goethe y Humboldt», Lima: Social, Año VII, N° 164, p. 4-5, diciembre, 1937.

«El sentimiento estético del paisaje», Lima: Social, Año VIII, N° 178, p. 8, julio, 1938.

«La tradición y la historia», Lima: Social, Año X, N° 236, p. 4, diciembre, 1940.

«Notas de viaje», Lima: Social, Año X, N° 217, p. 4, marzo, 1940.

«La pintura y la poesía», Lima: Social, Año XII, N° 269, p. 5, julio, 1942.

«La poesía de Eguren», Lima: Social, Año XII, N° 267, p. 4, mayo, 1942.

«El modo de expresión del destino», Lima: Social, Año XVI, N° 317, p. 5, julio, 1944.

«La poesía», Social, Año XXI, N° 375, p. 5, mayo, 1951.

2.- Notas Bibliográficas

«Un libro de Héctor Velarde (I), por MIR», Lima: Social, Año II, N° 29, p. 7-8, 1932.

Revista de la Escuela Militar de Chorrillos

1.- Artículos

«La educación vocacional en los colegios de segunda enseñanza», Lima: Revista de la Escuela Militar de Chorrillos, Año XIV, N° 162, p. 443-445, junio, 1930.

«Las leyes económicas», Lima: Revista de la Escuela Militar de Chorrillos, Año XII, N° 137, p. 191-197, mayo, 1937.

«Concepto y método de la economía política», Lima: Revista de la Escuela Militar de Chorrillos, Año XIV, N° 163, p. 521-525, julio, 1939.

«La escuela económica», Lima: Revista de la Escuela Militar de Chorrillos, Año XIV, N° 164, p. 599-605, agosto, 1939.

«Las necesidades humanas y el valor económico», Revista de la Escuela Militar de Chorrillos, Año XVI, N° 165, p. 673-679, septiembre, 1939

«La producción», Lima: Revista de la Escuela Militar de Chorrillos, Año XIV, N° 167, p. 817-829, noviembre, 1939.

«La industria agrícola nacional», Lima: Escuela Militar de Chorrillos, Año XV, N° 169, p. 21-25, enero, 1940

«La idea nacional», Lima: Escuela Militar de Chorrillos, Año XV, N° 180, p. 709-714, diciembre, 1940.

35 Fragmento de la conferencia ofrecida en «Entre Nous».

«El paisaje de la sierra», Lima: Revista Militar de la Escuela de Chorrillos, Año LX, N° 687, p. 93-96, marzo-abril, 1965.

Revista Universitaria

1.- Artículos

«El Carácter», Lima: Revista Universitaria, Año VII, Vol. II, 1912³⁶.

«Las leyes económicas», Lima, Revista Universitaria, Año XIV, Vol. II, p. 182-191, 1919³⁷.

2.- Discursos

«Fallecimiento del Dr. Felipe de Osma», Lima: Revista Universitaria, Año XVIII, Vol. II, p. 210-222, 1924³⁸.

«Sepelio del Dr. Pedro Zulen», Revista Universitaria, Año XIX, Vol. I, p. 114-123, 1925³⁹.

Revista Universitaria (Cusco)

«Discurso leído en el acto de ser nombrado Doctor Honoris Causa en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad del Cusco», Lima: Revista Universitaria, N° 76, p. 186-191, 1939⁴⁰.

Revista Amauta

«Los dos misticismos», Lima: Amauta, Año I, N°3, p. 4, 1926.

Sierra

«La historia es la ciencia del pasado», Lima: Sierra, Año I, N° 3, p. 26-27, marzo, 1927.

Normas Pedagógicas

«Valores de la vida» en Normas Pedagógicas, N° 2-4, 1950.

Nueva Revista Peruana⁴¹

1.- Artículos

«El mito y la cultura en América», Lima: Nueva Revista Peruana, Consideraciones Actuales, N° 3, p. 402-404, diciembre, 1929.

«Kairos», Lima: Nueva Revista Peruana», Consideraciones Actuales, N° 4, Año II, p. 87-89, febrero, 1930.

36 Fragmento de la tesis de bachiller «El Carácter».

37 Tesis de Bachiller en la Facultad de Ciencias Políticas y Administrativas, reproducida también en la Revista de la Escuela Militar de Chorrillos en 1937: «Las leyes económicas», Lima: Revista de la Escuela Militar de Chorrillos, Año XII, N° 137, p. 191-197, mayo, 1937.

38 Discurso del Dr. Mariano Iberico por el Departamento de Cajamarca, 1924.

39 Discurso de Mariano Iberico en nombre de la Facultad de Filosofía, Historia y Letras.

40 Homenaje al Inca Garcilaso de la Vega en el IV centenario de su nacimiento, 1939.

41 Sólo ubicamos los números del 2° al 6° en la Biblioteca Central de la UNMSM. Es posible que haya escrito un artículo o algún texto en el volumen N°1, que se encuentra en la Biblioteca Nacional del Perú

«La eternidad y el tiempo» (ensayos antieleáticos), Lima: Nueva Revista Peruana, N° 6, Año II, p. 250-260, junio, 1930.

2.-Notas Bibliográficas

«La fin de l'éternel, por Julien Brenda, ediciones de la N. R. F., París, 1929», Lima: Nueva Revista Peruana, N°2, p. 271-273, octubre, 1929.

«Conferencia sobre lo nacional en nuestra literatura, conferencias de Luis Alberto Sánchez», Lima: Nueva Revista Peruana”, N° 3, p. 423-424, diciembre, 1929.

«El monólogo eterno, por Antenor Orrego, editorial El Norte, Trujillo, 1929», Lima: Nueva Revista Peruana, Año II, N° 5, abril de 1930.

«La pedagogía realística como teoría dell eficiencia, por Guido Della Valle, Societa An. Editrice, Francesco Perella, Napoli, 1925», Lima: Nueva Revista Peruana, Año II, N° 6, p. 332-333, junio, 1930.

Alpha

«Las ideas estéticas de Gaston Bachellard», Lima: Alpha, Año 1, N° 1, p.3-8, 1965.

«El espacio mítico», Lima: Alpha, Año IV, N° 14, p. 1-5, abril-mayo, 1968.

Mar del Sur

«Una lección de Goethe», Lima: Mar del Sur, Año I, Vol. II, N° 6, p. 84-86, julio-agosto, 1953.

Las Moradas

«La simbólica del aparecer y el sentimiento del destino», Lima: Las moradas, Vol. II, N° 4, p. 42-52, abril, 1940.

Gaceta Pre-Militar

«La idea nacional», Lima: Gaceta Pre Militar, Año VI, N° 19, p. 13-17, enero-marzo, 1946.

Humboldt

«La simbólica del tiempo en la poesía de Rainer María Rilke», Lima: Humboldt, N° 20, p. 32-38, 1966.

Turismo

«El sentimiento mítico del paisaje», Lima: Turismo, Año VIII, N° 133, noviembre, 1938.

Panorama

«Los nevados», Lima: Panorama, Año I, N° 8-9, p.10, dic. 1934, enero, 1935.

«La Cachua en Cajamarca», Lima: Panorama, Año I, N° 11, p. 9, marzo, 1935.

Revista de la Universidad Católica del Perú

«El sentimiento intelectual de la naturaleza», Lima: Revista de la Universidad Católica del Perú, T. VII, N° 6-7, p. 339-350, septiembre-octubre, 1939.

Conferencias

«Mística y caridad en la Iglesia Católica, deísmo y filantropía en la sectas protestantes», Lima: Revista de la Universidad Católica del Perú, N° 1, p. 49-64, abril, 1941.

«La educación artística», Lima: Revista de la Universidad Católica del Perú, N° 6-7, p. 323-342, septiembre-octubre, 1942.

Universidad; departamento de extensión cultural de la UNMSM

«La filosofía de Hegel», Lima: Universidad; publicada por el departamento de extensión Cultural de la UNMSM, Año I, N° 1, p. 3, septiembre, 1936⁴².

Realidad

«La intelectualidad peruana le rinde homenaje a Francisco García Calderón», Lima: Realidad, Año II, N°8, p. 3 -5- 11, julio, 1953⁴³.

Anales de la UNMSM

Discurso

«El nuevo rector vierte sus ideas sobre la universidad», Lima: Anales de la UNMSM, Segunda Época, Año III, N° 7-8, p. 3-4, 1952.

La Novela Peruana

«Valores de la vida», Lima: La novela peruana, N° 2-4, p. 20-25, abril-diciembre, 1950.

Gaceta Médica de Lima

«Nuestro suelo; el ritmo del paisaje serrano», Lima: Gaceta Médica de Lima, N° 10, p. 5-7, septiembre-diciembre, 1943.

Revista Peruana de Cultura

«El sentido del tiempo en la poesía de César Vallejo», Lima: Revista Peruana de Cultura, N° 4, p. 43-63, enero, 1965.

«La simbólica del tiempo en la poesía de Rainer María Rilke», Lima: Revista Peruana de Cultura, N° 7-8, p. 185-202, 1966⁴⁴.

Cultura Peruana

«La danza de Civa», Lima: Cultura Peruana, N° 90, 1955.

42 Resumen de una conferencia.

43 Homenaje de Mariano Iberico a Francisco García Calderón.

44 Reproducido también en Revista Humboldt.

Cultura y Pueblo

«Cajamarca», Lima: Cultura y Pueblo, N° 5, p. 6-8, 1965.

«Cajamarca: vida y paisaje», Lima: Cultura y Pueblo, Año II, N° 5, p. 6-8, enero-marzo, 1965.

REVISTAS EXTRANJERAS

Humanidades (Argentina)

«El viaje del espíritu», La Plata: Humanidades, 1928.

Anales del Instituto de Psicología (Argentina)

«El fundamento de la crítica», Buenos Aires: Anales del Instituto de Psicología, t.2., 1938.

Verbum (Brasil)

«La ética leibniziana y el problema de la libertad», Río de Janeiro: Verbum, Imprenta Nacional, T. 3, fascículo 4, 1946.

Revista de Filosofía (Argentina)

«Elogio a Garcilaso y al Cuzco», Buenos Aires: Revista de Filosofía, N° 4, 5-6, p. 37-42, enero-mayo, en homenaje al Inca Garcilaso de la Vega, 1939.

BOLETINES

Boletín de la Biblioteca Nacional del Perú

Artículos

«El tricentenario de Blas Pascal», Lima: Boletín de la Biblioteca Nacional del Perú, Vol. I, N° 2-3, p. 2-3, agosto-septiembre, 1923.

«El Bicentenario de Immanuel Kant», Lima: Boletín de la Biblioteca Nacional del Perú, Vol. I, N° 8-9, p.113-115, mayo-junio, 1924.

«La ética en la actividad profesional», Lima: Boletín de la Biblioteca Nacional del Perú, Año X, N° 16, p. 378, diciembre, 1953⁴⁵.

Discursos

«Sepelio del Dr. Pedro Zulen», Lima: Boletín de la Biblioteca Nacional, Vol. II, N°1, p. 20-27, 1925⁴⁶.

Comentarios

«Congreso Internacional de Filosofía, Acti del V Congreso Internazionale di Filosofia de Nápoles, 5-9 de mayo de 1924», Lima: Boletín de la Biblioteca Nacional, Vol. III, N° 5, p. 288-291, septiembre, 1928.

45 Conferencia dada en la Escuela Nacional de Policía el 01 de agosto de 1953.

46 Discurso que ofrece en representación de la Facultad de Filosofía, Historia y Letras.

PERIÓDICOS

La Prensa

- «Notas sobre el paisaje de la sierra», Lima: La Prensa, p. 9. , 28 de julio de 1935.
«Memoria del Dr. Mariano Iberico, Presidente de la Corte Superior», Lima: La Prensa, p. 4. , 20 de marzo de 1944.
«Cajamarca», Lima: La Prensa, p. 15, 23 de noviembre de 1953.

El Comercio

1.- Artículos

- «Hegel y el romanticismo alemán», Lima: El Comercio, p. 5, 12 de mayo de 1951.
«El tiempo según el alma arcaica», Lima: El Comercio, p. 2, 01 de enero de 1951.
«Pensamientos sobre el tema del tiempo; variación de la lluvia», Lima: El Comercio, Suplemento, p. 3-10, 29 de marzo de 1953.
«Cuatro símbolos en la filosofía de Plotino», Lima: El Comercio, Suplemento, p. 3, 01 de enero de 1954, 1954.
«La metafísica del canto en los sonetos a Orfeo de Rainer María Rilke», Lima: El Comercio, Suplementario Extraordinario, p. 5-18, 28 de julio de 1954.
«Pensamientos sobre el tiempo y el espacio», Lima: El Comercio, Suplemento Dominical, p. 3, 1 de enero de 1955.
«Pensamiento sobre la música y el tiempo; notas de carnaval», Lima: El Comercio, Suplemento, p. 3, 28 de julio de 1955.
«Homenaje a Hungría», Lima: El Comercio, Suplemento, p. 6-7, 25 de noviembre de 1956.
«Lima y su capitalidad», Lima: El Comercio, p. 2, 06 de julio, 1956⁴⁷.
«Igatur; una simbólica de la nada», Lima: El Comercio, Suplemento, p.3; 2-4, 01 de enero-02 de febrero, 1957.⁴⁸
«Recuerdo de Carlos A. Wisse», Lima: El Comercio, p. 10, 28 de junio de 1957.
«La historia de Cajamarca», Lima: El Comercio, p. 2., 01 de diciembre de 1958.
«Pensamientos sobre el libro y el tiempo», Lima: El Comercio, Suplemento, p. 14-15, 01 de enero de 1959.
«Vuelo sobre cornisas», Lima: El Comercio, p. 2, 08 de febrero, 1961.
«La arequipa de su infancia», Lima: El Comercio, Suplemento, p. 4, 05 de marzo de 1961⁴⁹.

47 Crítica sobre la ampliación del jirón Riva Agüero y demás ampliaciones de arteria en el corazón de la urbe.

48 Sobre la famosa obra del filósofo Mallarmé.

49 Reproducido en el N° 407 de la revista Mercurio Peruano.

«Notas de viaje por tierras de Italia y Grecia », Lima: El Comercio, Suplemento, p. 3-2., 24 de junio-29 de julio, 1962.

«Notas de viaje por tierra de Grecia», Lima: El Comercio, Suplemento, p. 5. , 30 de junio de 1963.

«Por el Asia menor», Lima: El Comercio, Suplemento, p. 5, 07 de julio de 1963.

«El libro de Odiseo», Lima: El Comercio, Suplemento, p. 7, 04 de julio, 1965⁵⁰.

«Virtudes y defectos de la educación peruana», Lima: El Comercio, p.13, Suplemento, 19 de octubre de 1969.

2.- Noticias

«El Dr. Mariano Iberico disertó sobre la obra y pensamiento de Bergson», Lima: El Comercio, p. 5, 20 de octubre de 1959.

3.- Discursos

«Presentación de Don Salvador de Madariaga», Lima: El Comercio, 07 de agosto de 1935⁵¹.

«Sepelio de señor Jorge Salinas Cossío», Lima: El Comercio, 08 de mayo, 1941⁵².

«Solemne sesión inaugural del Congreso Internacional de Filosofía de San Marcos», Lima: El Comercio, 17 de agosto de 1951.

4.-Cartas

«Renuncia al rectorado de la Universidad de San Marcos», Lima: El Comercio, 24 de diciembre de 1955⁵³.

La Crónica

Discurso

«El Dr. Mariano Iberico asumió ayer el cargo de Rector de San Marcos», Lima: La Crónica, 28 de diciembre de 1952, p. 3-10⁵⁴.

PRÓLOGOS

Libros

Góngora Perea, César, *El espíritu y la vida en la filosofía de Max Scheller*, Lima: Librería e Imprenta Miranda⁵⁵, 1943.

Díaz, Dolores, *Las grandes culturas y su filosofía comparada*, Lima: Tipografía Peruana S.A., 1954.

50 Sobre la obra de Jorge Guillermo Llosa.

51 Discurso pronunciado por Mariano Iberico el 06 de agosto de 1935 en la UNMSM.

52 Discurso de Mariano Iberico a nombre de la Facultad de Letras y Pedagogía de la UNMSM, 1941.

53 Texto de la carta enviada al Vice-Rector.

54 Discurso de Mariano Iberico.

E

Del Mar, Julia, *La niñez canta*, Lima: Imprenta “El Cóndor”, 1954.

Chávez Aliaga, Nazario, *Cajamarca*, Lima, i.e. La Perla, Imprenta del Colegio Militar Leoncio Prado, 2 tomos ilustrados, incluye láminas, tablas, retratos, mapas, escudo color. 1957

Westphalen, Yolanda, *Palabra fugitiva*, Lima: UNMSM, 1963.

Carranza, Fortunato, *Tardes de estudios y meditaciones*, Lima: UNMSM, 1964.

POESÍA

Poemas de Mariano Iberico, Silva Santisteban, Fernando (editor), Cajamarca: Lluvia Editores, Instituto Nacional de Cultura, 1990.

NECROLOGÍAS Y HOMENAJES PÓSTUMOS

«Murió el eminente filósofo y maestro Mariano Iberico», Lima: El Comercio, p. 1, 05 de junio de 1974,

«Sepultaron restos del Dr. Mariano Iberico», Lima: La Prensa, p.8-9, 06 de junio de 1974.

Collantes Arana, Óscar, *Homenaje a Mariano Iberico*, Lima: La Prensa, p.8-9, 8 de junio de 1974.

«En recuerdo de Mariano Iberico», Lima: El Comercio, Suplemento, p. 10-11, 09 de junio de 1974.

«La obra y enseñanza de Mariano Iberico», Lima: El Comercio, Suplemento, p. 10-11, 09 de junio de 1974.

Moreyra y Paz Soldán de Belaúnde, Teresa, *Recuerdo de Iberico*, Lima: La Prensa, p. 14-15, 15 de junio de 1974.

Revoredo, Alejandro, *Mariano Iberico*, Lima: El Comercio, p. 2, 04 de julio de 1974.

REFERENCIAS

1.- Libros

Llosa, Jorge Guillermo, *La filosofía humanista de Mariano Iberico*, Lima: Editorial Lumen, 1952.

Foradori, Américo, *La psicología en América*, Buenos Aires: Instituto Cultural Joaquín V. González, 1954.

Llosa, Jorge Guillermo. *El tiempo desde la perspectiva de Mariano Iberico*, Lima: Sociedad Peruana de Filosofía, 1960.

Salazar Bondy, Augusto, *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*, Lima, Ed. Moncloa, 1965.

Miró Quesada C., Francisco, *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, México: Fondo de Cultura Económica, 1974.

Carballo Rey, Fernando, *La metafísica del aparecer de Mariano Iberico*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1978.

Sobrevilla, David, *1880-1980: 100 años de filosofía en el Perú*, Bruno Podestá (Ed.), Ciencias sociales en el Perú contemporáneo. Un balance crítico, Lima, Universidad del Pacífico, pp. 42-45, 1978.

Vexler Talledo, Magdalena, *Analogía y metáfora en el lenguaje filosófico*, Lima, Instituto de Investigaciones Humanísticas, UNMSM, 1980.

Vexler Talledo, Magdalena, *Lenguaje y filosofía en la obra de Mariano Iberico*, Lima, Instituto de Investigaciones Humanísticas, UNMSM, 1987.

Sobrevilla, David, *Repensando la tradición nacional I*, Lima: Ed. Hipatia, 1988.

Basadre, Jorge, *Peruanos del siglo XX* (2ª. Ed), Lima: Ediciones Rikchay Perú, 1988.

Rabines, Tristán y Alva Julio, *Mariano Iberico vida y obra*, Cajamarca: Instituto Superior Tecnológico Mariano Iberico, 1992.

2.- Revistas

Beltroy, Manuel, «Una filosofía estética por Mariano Iberico», Lima: Mercurio Peruano, Año III, N° 27, p. 219-220, septiembre, 1920.

Barboza, Enrique, «El Nuevo Absoluto por Mariano Iberico», Lima: Mercurio Peruano, Año IX, Vol. XV, N° 94-96, p. 327-328, abril-junio, 1926.

Góngora Perez, César, «Notas sobre el paisaje de la sierra», Lima: El Comercio, Suplemento, p. 2, 22 de agosto de 1937.

Delgado Honorio, «Mariano Iberico, el sentimiento de la vida cósmica», Lima: Revista de la Universidad Católica del Perú, N° 1, p. 102-103, abril, 1940.

Belaúnde, Víctor Andrés, «El sentimiento de la vida cósmica y el don de la ciencia», Lima: Mercurio Peruano, N° 158, p. 230-239, 1940.

Roura Parella, Juan, «Psicología por Honorio Delgado y Mariano Iberico», Lima: Mercurio Peruano, Año XVII, Vol. XXV, N° 185, p. 436-437, agosto, 1942.

Belaunde, Víctor Andrés, «En torno a La Aparición», Lima: Mercurio Peruano, año XXV, N° 283, p. 387-393, octubre de 1950.

Llosa, Jorge Guillermo, «La filosofía humanista de Mariano Iberico», Lima: Mercurio Peruano, N° 303, p. 266-281, junio, 1952.

Llosa, Jorge Guillermo. «Un notable filósofo peruano», Lima: Humboldt, N° 5, p. 58-62, 1961.

Llosa, Jorge Guillermo, «El tiempo desde la perspectiva de Mariano Iberico», Lima: Mercurio Peruano, N° 377, p. 553-564, 1958.

Chiappo, Leopoldo, «Semblanza de Mariano Iberico», Lima: Alpha, Año I, Vol. I, N° 2, p. 20-22, abril, mayo y junio de 1965.

Llosa, Jorge Guillermo, «Mariano Iberico en su 80º aniversario», Lima: El Comercio, 20 de mayo de 1973.

Zolezzi, Martha, «Mariano Iberico», Lima: Aporía, N° 10, 1984.

Vexler Talledo, Magdalena, «Lenguaje y filosofía en Mariano Iberico», Lima: Logos Latinoamericano, UNMSM, Año 4, N° 4, 1999.

Vexler Talledo, Magdalena, «Mariano Iberico ante la condición humana», La intelectualidad peruana del siglo XX ante la condición humana, Luis Rivera de Tuesta (coord.), Tomo I, Lima 2004.

Sobrevilla, David (ed.), «Ritmos del paisaje, notas de viaje y pensamientos diferidos», Lima: Editorial del Congreso de la República, 2012.

Orozco, Richard, «La moral romántica en Mariano Iberico y William James», Lima: Areté, PUCP, Vol. 25, N° 2, 2013.

3.- Periódicos

Wetsphalen, I., «Mariano Iberico, filósofo y artista original», Lima: El Comercio, 16 de agosto de 1984.

Belaúnde, Víctor Andrés, «En torno a la aparición», Lima: El Comercio, Suplemento, p. 3, 13 de octubre de 1950.

Miró Quesada, Francisco, «La aparición», Lima: El Comercio, 29 de octubre de 1950.

Solari, Luis, «Mariano Iberico y el destino de la universidad», Lima: La Crónica, Suplemento, p. 17-19, 11 de enero de 1953.

Guerra, Jesús, «Mariano Iberico Rodríguez, capacidad filosófica del maestro», Lima: La Crónica, 15 de noviembre de 1953.

«Retornó el rector de la UNMSM de su visita a la Universidad de Salamanca», Lima: La Prensa, 07 de noviembre de 1953.

Llosa, Jorge Guillermo, «Presentación del libro de Mariano Iberico ‘La Aparición Histórica’», Lima: El Comercio, Suplemento, 05 de septiembre de 1971.

Miró Quesada, Francisco, «De la Aparición a la Aparición Histórica», Lima: El Comercio, Suplemento, 05 de septiembre de 1971.

Boletines

Barboza, Enrique, «Psicología, por Honorio Delgado y Mariano Iberico», Lima: Boletín de la Biblioteca Nacional del Perú, N° 1, p. 3-4, noviembre de 1934.

Ráez Patino, Sara, «Bio-bibliografía del doctor Mariano Iberico Rodríguez», Lima: Boletín de la Biblioteca Nacional del Perú, N° 15, p. 20-28, 1952.

4.- Monografías

Alva, Rafael, «Paisaje y espacio en la filosofía de Mariano Iberico», Lima: UNMSM, Monografía del curso Problemas del Pensamiento Peruano y Latinoamericano, Maestría en Filosofía, 2002.

5.- Homenajes

Homenaje a Mariano Iberico, Lima: Universidad Nacional de San Marcos, 1973.

PAUTAS PARA ENVÍO DE TRABAJOS A LA REVISTA SOLAR

Los textos presentados para su publicación en *Solar* deberán adecuarse a las siguientes formalidades, de lo contrario no podrán ser tomados en cuenta:

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, inglesa u otra previa coordinación con el director.
3. Ser originales e inéditos.
4. Los árbitros, para la evaluación de los textos recibidos, serán dos especialistas externos y de carácter anónimo.
5. El envío será preferentemente por correo electrónico, como archivo adjunto, a solarsophia@yahoo.com. El formato del archivo debe ser DOC, DOCX o RTE.
6. Los textos deben presentar el siguiente orden:
 - a. Título (castellano, inglés u otra previa coordinación con el director), nombre del autor, filiación institucional, correo electrónico y resumen biográfico. (El nombre del autor solo 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, inglés u otra previa coordinación con el director de no más de 150 palabras cada uno.
 - c. Palabras clave en castellano, inglés u otra previa coordinación con el director.
 - d. Texto del trabajo.
 - e. Las Referencias bibliográficas podrán ser en estilo APA o MLA.
 - f. Para el uso de las citas en cualquier de los textos, se podrán utilizar las normas de los estilos de APA o MLA; además se puede hacer uso de las notas al pie de página para colocar los datos de las referencias de las citas colocadas en el texto. Estos datos pueden ser el autor, el título y la página, dejando para las referencias la información completa; en ese sentido también están permitidas las locuciones latinas ídem, ibídem, op *cit*, *ibid*. Finalmente, en la referencia debe utilizarse cualquier de los dos estilos mencionados en el ítem anterior.

7. Principios éticos

- a. El consejo editorial se hará responsable de permitir o no, la publicación de los textos enviados.
- b. Los editores enviarán los textos a revisión ciega para garantizar la originalidad de los artículos.
- c. Los autores deberán evitar cualquier mala práctica de transcripción de la información (plagio o autoplagio) en el sentido de las citas y las referencias, de incurrir en ello se retirará los textos y se evitará su publicación posterior en la revista.
- d. Los revisores deberán declarar expresamente si tienen algún conflicto de interés cuando reciban los textos.

SOLAR
Director
Revista de filosofía iberoamericana
www.revistasolar.org

SE TERMINÓ DE IMPRIMIR
EN DICIEMBRE DE 2014
LIMA - PERÚ