TOLERANCIA | TOLERATION | TOLERÂNCIA

Filosofía iberoamericana y aspectos diversos de la tolerancia

Ibero-American Philosophy and Varied Aspects of Tolerance

Augusto Castro, Victor J. Krebs
Editores/Editors

CENTRO DE ESTUDIOS FILOSÓFICOS

FONDO EDITORIAL
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

Tolerancia: Filosofía iberoamericana y aspectos diversos de la tolerancia
Toleration: Ibero-American Philosophy and Varied Aspects of Tolerance

TOLERANCIA | TOLERATION | TOLERÂNCIA

Vol. V

Filosofía iberoamericana y aspectos diversos de la tolerancia

Ibero-American Philosophy and Varied Aspects of Tolerance

Augusto Castro, Victor J. Krebs
Editores/Editors

CENTRO DE ESTUDIOS FILOSÓFICOS

FONDO EDITORIAL
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

Tolerancia: Filosofía iberoamericana y aspectos diversos de la tolerancia
Toleration: Ibero-American Philosophy and Varied Aspects of Tolerance
Augusto Castro, Victor J. Krebs (editores)

© Augusto Castro, Victor J. Krebs, 2012

De esta edición:
© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2012
Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú
Teléfono: (51 1) 626-2650
Fax: (51 1) 626-2913
feditor@pucp.edu.pe
www.pucp.edu.pe/publicaciones

Coordinador general de la colección Tolerancia / *General Coordinator of the Toleration series*:
Miguel Giusti

Diseño de cubierta e interiores: Gisella Scheuch

Diagramación, corrección de estilo
y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Primera edición: enero de 2012
Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2012-01174
ISBN: 978-9972-42-988-0
Registro del Proyecto Editorial: 11501361200076

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa
Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

Índice / Contents

Prólogo de los editores

FILOSOFÍA IBEROAMERICANA 15
IBERO-AMERICAN PHILOSOPHY

1. Filosofía y pensamiento prehispánico 17
Philosophy and Pre-Hispanic Thought

Silvia Grijalva | Ecuador 19
La *pachamama* y la sabiduría andina

Maria Emma Ivanovic de Flores | Bolivia 31
Los reduccionismos en la interpretación de las culturas:
hacia la deconstrucción teórica

José Antonio Mateos | México 41
América Latina: posmodernidad y fin de la historia

Víctor Mazzi Huaycucho | Perú 55
Cay-pacha-yachay: la reflexión y el saber en el Tahuantinsuyo

Franklin Giovanni Púa Mora | Colombia / Cuba 71
Acerca de la filosofía amerindia

Maria Luisa Rivara de Tuesta | Perú 91
¿Filosofía o pensamiento prehispánico?
El proyecto de creación filosófica y el pensamiento prehispánico

César Leonidas Ruiz | Ecuador 103
La antidisciplinaridad en el saber andino

2. La tradición filosófica iberoamericana 115
Ibero-American Philosophical Tradition

Augusto Castro | Perú 117
Estética y libertad en la filosofía de Alejandro Deustua

Gustavo Flores Quelopana | Perú 129
El ontologismo americanista de Orrego

Luz González Umeres | Perú 145
Una teoría del arte peruano

Julio Israel Enríquez Silva | Ecuador 157
Juan Montalvo, un paradigma del pensamiento liberal latinoamericano

Carlos P. Lecaros Zavala | Perú 167
Filosofía de la liberación: vigencia y perspectivas frente a la globalización

Johan Méndez | Venezuela 185
La concepción de la historia en Laureano Vallenilla Lanz

Vignny Moreno Ortega | Venezuela 193
La autodeterminación o autonomía: independencia de los pueblos indígenas en Venezuela

Angel Muñoz García | Venezuela 201
La esclavitud de los negros en la Colonia: Diego de Avendaño y Luis de Molina

Xabier Palacios | España 215
Recepción de la Ilustración en la cultura vasca

Milko Hamilton Pretell | Perú 227
Ildefonso de Peñafiel, S.J. (1594-1657). La instauración del nominalismo en el Perú

Pablo Quintanilla Pérez-Wicht | Perú 239
Jorge Polar y el desencanto del positivismo

Saúl Rengifo Vela | Perú 249
Alejandro Octavio Deustua ante la condición humana

Carmen Zavala | Perú 259
Concepciones de González Prada sobre la condición humana
y la tolerancia

ASPECTOS DIVERSOS DE LA TOLERANCIA 267
VARIOUS ASPECTS OF TOLERANCE

3. Tolerancia, arte y filosofía 269
Tolerance, Arts and Philosophy

Gordon C.F. Bearn | EE.UU. 271
The Enormous Danger

Carlos H. Betancourt | EE.UU. 287
Ciudad, tiempo y memoria

John Carvalho | EE.UU. 303
Thinking with Images

Mihaela C. Fistioc | EE.UU. 315
On Beauty, Concept Formation, and Toleration: A Reading of Kant's
Account of the Judgment of Taste

Anders Johansson | Suecia 329
The Experience of Evil and the Goodness of Literature: an Adornian Critique
of Metaphysical Assumptions in Post-Metaphysical Thinking

Sabine Knabenschuh de Porta | Venezuela 337
Verificación wittgensteineana o el arte de preguntar

Victor J. Krebs | Perú 349
La cabeza de león. Ver aspectos y el sentido de la tolerancia
en Wittgenstein

Raúl Meléndez | Colombia 361
Hechos y maneras de ver

Lizette Nava de Müller | Venezuela 373
Los aspectos proféticos de las metáforas personales

Rodrigo Pulgar | Chile 381
El valor de la metáfora como recurso filosófico en Unamuno
y María Zambrano

SIMPOSIO DE LA SOCIEDAD IBEROAMERICANA NIETZSCHE 393
SYMPOSIUM OF THE IBERO-AMERICAN NIETZSCHE SOCIETY

Cristina Ambrosini | Argentina 395
El juego: *paidía* y *ludos* en Nietzsche

Miguel Angel de Barrenechea | Brasil 409
O aristocrata nietzschiano: para além da dicotomia civilização/barbarie

José Carlos Gutiérrez Privat | Perú 427
La música, una metafísica para las masas: sobre la interpretación
nietzscheana del drama wagneriano

Kathia Hanza | Perú 439
La ambición de la verdad y la modestia del conocimiento. O sobre la vida
como un experimento, según Nietzsche

Diego A. von Vaccano | EE.UU. 451
Whose Nietzsche for Latin America? Rodó's or Mariátegui's?

Prólogo de los editores

Este quinto y último volumen del XV Congreso Interamericano y II Congreso Iberoamericano de Filosofía es, como todos los anteriores, evidencia del diálogo rico y sugerente que se tejió en torno a la tolerancia, ahora además desde los solares más apartados de la actividad filosófica ética y política, e incluso, como en algunos casos de este volumen, lejos de la ortodoxia tradicional.

Reunimos aquí, bajo el manto de «Filosofía iberoamericana», ponencias del simposio «La intelectualidad peruana del siglo XX ante la condición humana» (coordinado por María Luisa Rivara de Tuesta) y de las mesas redondas «Filosofía de la liberación» (coordinada por Enrique Dussel) y «Filosofar desde las lenguas ibéricas y amerindias» (coordinada por Pablo López).

Bajo el manto de «Aspectos diversos de la tolerancia», recogemos contribuciones hechas en ocasión de la sesión de la «Sociedad Iberoamericana Nietzsche» (coordinada por Kathia Hanza) y del simposio sobre Wittgenstein (coordinado por Victor J. Krebs), así como una breve selección de algunos artículos de la amplísima gama de trabajos que se presentaron en las mesas temáticas sobre filosofía y arte. En todos estos artículos, caló el concepto de la tolerancia como referente a partir de cada uno de los autores y áreas desde los que se discurría. Lamentamos mucho, por ello, que no hayamos podido incluir más de las excelentes ponencias que se presentaron en esa ocasión, por lo que nos disculpamos con sus autores.

1.

Quizás no haya lugar más idóneo para la reflexión sobre la tolerancia en un Congreso como este que en la reflexión desde la tensión que existe —dentro de la misma filosofía iberoamericana— entre nuestra ortodoxia canónica occidental y las visiones filosóficas alternativas que la rodean, específicamente, desde el pensamiento nativo y prehispánico. Los artículos seleccionados en la primera parte de este volumen demuestran la fuerza de una tradición filosófica que, aunque todavía joven y asistemática, reflexiona y ahonda en problemáticas locales, siempre desde la plataforma de la tradición europea y desde áreas tan diversas como la ciencia, la cultura, la ética, la estética y la política. Y evidencia, además, esta tradición de filosofía, los profundos vínculos culturales de esta parte del mundo con la vieja tradición europea en tanto ha ido pasando por escuelas y corrientes diversas, y al unísono con las corrientes del pensamiento filosófico continental, cada una, sin embargo, siempre reelaborada por los pensadores locales en un sentido diferente y acorde con sus preocupaciones y características. Así, por ejemplo, la reflexión escolástica en el continente americano se ubica en el horizonte de la escolástica del Renacimiento en Europa, aunque muestra sus propias características; la Ilustración corona problemas y pensares de la época de la independencia latinoamericana de principios del siglo XIX; y se ha pasado tanto por un liberalismo católico y peculiar como por un positivismo local vinculado con el interés del desarrollo industrial de los países latinoamericanos, que por no haber sido muy intenso no marcó un *élan* tan profundo en la cultura de estos pueblos como en otros lugares, pero afirmó una tradición más propia, origen de lo que se ha venido a llamar una «filosofía del espíritu» o «espiritualismo». Esa cultura marcó el siglo XX de los pueblos americanos y sus influencias se advierten hasta hoy en la estética y la política, como podrá apreciarse en los artículos seleccionados aquí.

Incluimos en este volumen contribuciones importantes al aún incipiente estudio de las tradiciones locales de pensamiento. Por ejemplo, en función de la filosofía y su relación con el mundo nativo, presentamos ponencias de Ecuador, Bolivia, México, Colombia y Perú, todas vinculadas al aporte en términos de categorías conceptuales del saber nativo, a su relación con la llamada anti-disciplinariedad andina y a la sensibilidad estética de los pueblos originarios de América. Expresan preocupaciones profundas que provienen de la convivencia de pensadores y filósofos con viejas tradiciones locales, principalmente quechuas y aymaras.

No está demás mencionar que las dificultades para explorar estas preocupaciones son grandes. En primer lugar, porque requiere el manejo de las muchas lenguas locales, en su mayoría desconocidas para los filósofos profesionales; segundo, por el poco interés de los investigadores vinculados a los diferentes pueblos, más interesados en recoger aspectos de la vida social, las costumbres de los pueblos, que en el pensamiento o la filosofía de esos pueblos; y tercero, porque supone recursos e investigaciones que no están ciertamente a la orden del día. El mérito

de estas ponencias es que, en el aura misma de la tolerancia, se deslindan de un cierto etnocentrismo que parece resistente al reconocimiento de maneras de pensar diferentes de las formas occidentales o de las de las élites locales dirigentes del mundo latinoamericano. En el volumen que presentamos, hemos distinguido ambas tradiciones, que nos son propias y reflejan los caminos del pensar en estas partes del mundo.

En relación con la tradición filosófica iberoamericana, hemos recogido ponencias de Venezuela y Perú que revisan el pensamiento colonial de Diego de Avendaño y Luis Molina respecto de la esclavitud, de Ildelfonso Peñafiel y el nominalismo, de Juan Montalvo y el liberalismo, así como estudios vinculados con la recepción de la Ilustración en la cultura vasca. También presentamos la reflexión sobre el positivismo en pensadores venezolanos y peruanos como el trabajo sobre Laureano Vallenilla Lanz, así como sobre Manuel González Prada, el desencanto del positivismo de Jorge Polar y las ideas de Manuel Vicente Villarán. Finalmente, se trabajan autores relacionados con la crítica al positivismo como Alejandro Deustua, Francisco García Calderón, Antenor Orrego y Luis E. Valcárcel.

2.

Bajo la marquesina de «Aspectos diversos de la tolerancia», le hemos sumado a la primera parte del volumen textos diversos que reflexionan desde perspectivas varias y que hacen patente, desde sus disímiles preocupaciones, la pertinencia actual de la tolerancia para la reflexión filosófica. Desde la espacialidad, la ciudad y nuestra relación con el tiempo, o desde el pensamiento estético, la imagen y la experiencia de lo bello, o desde la representación del mal en la literatura. Se podría decir que cada una de las ponencias propone desde su propio enfoque alternativas al modo de pensar racionalista moderno aún predominante. En esa misma tónica, se incluyen además algunas de las ponencias del Simposio de Wittgenstein que se llevó a cabo en el Congreso, el cual tematizó la posibilidad de una nueva forma de pensar a partir de lo que este filósofo llama «la visión de aspectos».

Finalmente seleccionamos, en la última sección del volumen, los textos presentados ante la Sociedad Iberoamericana Nietzsche que tuvo un primer encuentro en 2004, en Lima y en ocasión de este Congreso. Sin que el propósito haya sido deliberado, el pequeño grupo de ponencias presentadas en esa ocasión da cuenta de cuestiones que abarcan aspectos cruciales de la filosofía de Nietzsche pero que, de una manera u otra, han sido también tocados por la idea y el problema de la tolerancia; temas como, por ejemplo, el juego como clave interpretativa, la dicotomía falaz denunciada por Nietzsche entre civilización y barbarie, la crítica a la exigencia de masificación de la estética moderna, las relaciones entre discursos y prácticas gnoseológicos, las complejidades de la temprana recepción de la filosofía de Nietzsche en América Latina.

Con este volumen, tan plural y ecléctico, y, por ello mismo, tan representativo del espíritu de apertura y escucha del Congreso, se marca un muy apropiado punto final a la gran celebración que fue el XV Congreso Interamericano y II Iberoamericano de filosofía, en el que la tolerancia se erigió como un eje vertebrante de un diálogo lúcido y prolífico, del que es este volumen otro valioso fruto.

Los editores expresamos nuestro agradecimiento a Gianfranco Casuso, quien ha sido responsable de la edición de los trabajos en este volumen.

Augusto Castro y Victor J. Krebs

FILOSOFÍA IBEROAMERICANA

IBERO-AMERICAN PHILOSOPHY

1.

Filosofía y pensamiento prehispánico
Philosophy and Pre-Hispanic Thought

Silvia Grijalva | Instituto Ignacio Ordóñez | Ecuador

La *pachamama* y la sabiduría andina

Introducción

Ya en el punto de partida de la sabiduría de los pueblos está en juego todo el desarrollo posterior. En la ontología de la América andina este punto de partida es la *pachamama*, la identidad común a todos nuestros pueblos antiguos. «Esa tierra a la que adoraban y la llamaban *pachamama*»[1], es considerada como el objeto de inmediatez e irreductibilidad, la conciencia de un pueblo. Conciencia en cuanto es un saber, algo que es otro con respecto a lo que sabe. Pero aquí el que sabe ya es un sujeto, donde la alteridad está presente de manera eminente, pues se trata del «nosotros» que no es la universalización que el lenguaje hace del yo, sino aquello originario que «ya está». Este «nosotros estamos» es ético, por cuanto expresa la sabiduría de los pueblos y caracteriza al ser en nuestra América andina como distinto del ser de Occidente.

1. El ser andino

En los Andes es necesario analizar la concepción del ser y lo que significa la experiencia que según nuestro modo de filosofar representa la primera fórmula del saber fenomenológico: el «nosotros estamos» equivale al ser, es la primera forma de saber de los pueblos.

El «nosotros estamos» se refleja como una experiencia inmediata que no puede ser mediada por la reflexión autoconsciente y, por ello, le es irreductible. Para comprenderse a sí mismo es el filosofar que contrapone al nosotros estamos, el *ego cogito*, pero también al ser en el mundo. Entonces, nuestro ser es un ser que equivale a un estar, estar en el mundo, pero un estar aquí, estar sembrado en la tierra.

Al hablar de este estar plantado, sembrado en la tierra, se enfoca un problema existencial: en el castellano debemos diferenciar entre el ser y el estar. ¿Qué problema aglutina el uno y cuál es el problema del ser?

Reflejado por el nosotros estamos, cuya característica parte de la relación hombre-naturaleza (sea pensada en cuanto espíritu-materia, como en los griegos; sea en cuanto sujeto-objeto, como en la modernidad). No es esa la experiencia primera,

[1] De Acosta, José. *Historia natural y moral de las Indias*. Segunda edición. México: FCE, 1962, p. 221.

sino la experiencia ético-religiosa del «nosotros estamos»[2] en la cual se da simultáneamente la distinción de la relación del hombre con la naturaleza y la relación del ser con el otro: el nosotros como yo, tú, él y la relación con lo trascendente. Entonces, lo que caracteriza al ser andino no es lo epistemológico, sino lo ético y lo mítico, así como lo religioso, porque al estar ligado a la tierra él es profundamente religioso. De esta manera, existe identidad entre estas dimensiones. Esta característica de nuestro ser, que es nuestra característica del filosofar, del «nosotros estamos», está dada por la eticidad del saber que sabe, esa experiencia se sabe de verdad en una relación ética con los otros o con Dios, que es intrínseca al nosotros, aunque el *logos* y el saber no se reducen al *ethos*»[3]. En conclusión, el ser de nuestros Andes es un ser abierto a la profunda relación con la identidad llamada tierra.

1.1. La tierra o **pachamama***, símbolo del ser*

Saberse arraigado a la tierra es !a primera forma óntica del conocer y del saber andino. El pueblo en esta inmediatez es todavía un nosotros indiferenciado. Y la tierra es también un aquí indiferenciado. Un pueblo comienza por saberse como en un estado-aquí y este para-nosotros es el estar-en-la-tierra como la factibilidad de una instalación, como la presencia de un paisaje. «Esta pura presencia vivida como arraigo es la fuente de la cultura y su límite fáctico, se trata de un compromiso primero con la tierra, y de estar asegurado, plantado en ella»[4]. La sabiduría óntica del pueblo, a diferencia del saber epistemológico de Occidente, empieza por saberse arraigado y no por el desprendimiento de la tierra.

No se trata de una oposición con el otro, sino un sentirse acogido con el otro. La importancia simbólica de la tierra en la sabiduría de nuestros pueblos se apoya aquí: es el término intencional más inmediato de la experiencia del pueblo como un «nosotros estamos» profundamente popular. Se define al hombre como «tierra que anda»[5]. Esta concepción puede definirse en dos momentos que expresan el sentido de la experiencia total.

1.2. El ser es y no es en la tierra

La tierra es el símbolo de lo numinoso y lo sagrado, de lo caótico, de lo nefasto, de la muerte, pero también es símbolo de la madre y de la vida. La tierra es lo ético, y no solo lo ético, sino lo escatológico, uránico, paterno, de la religiosidad y, por ende, del misterio de Dios sin negar la trascendencia, sino reafirmándola desde otro ángulo, como el núcleo del nosotros, que lo trasciende por dentro y como símbolo mismo de su estar. El símbolo de la *pachamama* (madre tierra), cuando es verdadero símbolo, apunta a lo absoluto, que se manifiesta en toda la dimensión

[2] Ib., p. 134.
[3] Ib., p. 136.
[4] Ib., p. 118.
[5] Ib., pp. 118-119.

simbólica de lo religioso[6]. Este concepto es asumido también desde la fe católica y cristiana, a través de la encarnación, los sacramentos y la piedad mariana. De este encuentro entre la religión de la *pachamama* y la fe cristiana, surgió un núcleo ético-simbólico de la cultura latinoamericana, cuyo momento sapiencial es concebido por la filosofía como una forma de universalización y revalorización de lo que podemos llamar dimensión simbólica de la trascendencia divina. La tierra es la madre, en ella viven, ella los alimenta y un día descansarán en ella. Es símbolo de vida y muerte, porque la tierra «es madre, de ella hemos nacido, ella me alimenta, en ella me acuesto cuando estoy cansado, la tierra de suyo es estéril. El sol la ilumina y conjuntamente con la lluvia la fecundan»[7]. De esto se puede decir que en la tierra se nace, se vive y se muere. Así, por ejemplo, cuando sembramos en la tierra la semilla, nos damos cuenta de que ella es la que posee los signos cíclicos de la vida. En ella la semilla nace, crece, se reproduce y, por lo tanto, muere. Del mismo modo, el hombre ha nacido en la tierra, en ella y de ella vive, en ella descansará eternamente después de su muerte.

Esta es en sí la sabiduría de un pueblo que comienza a saber desde niño que está apegado a la tierra y que en ella comulga la vida en común, pero en este vivir en comunión existe algo que se sustrae: el nosotros es viviente, es Eros; por eso, el carácter viviente del nosotros es también lo ético, es decir, la experiencia del goce vital. La palabra que lo define de mejor manera es la definición de tierra-diosa, que significa que nosotros estamos como un mero estar-no-más como núcleo ético-religioso. En la sabiduría de los pueblos, esto viene a significar el nosotros viviente, que es resultado de la experiencia vital del arraigo a la tierra-vida y tierra-muerte.

He aquí el sentido profundo de la filosofía andina, que radica en un saber temporal. Por lo tanto, el ser es un ser acontecido que significa que el arraigo a la tierra es esfuerzo y tarea. En este sentido, esta forma de saber primero es también un acto de esperanza. La sabiduría filosófica del pueblo empieza por la esperanza, que es esencialmente el fruto que proviene de sí en la naturaleza. Así se puede decir que «la tierra, a su vez, queda diferenciada en vida y naturaleza»[8]. Lógicamente, esto se puede comprobar en la construcción de la casa que para los indígenas es su hábitat, en ella viven, rezan y ofrecen sacrificios a la *pachamama*, en ella hacen comunidad con sus hijos y ella es el símbolo de la vida y la muerte.

1.3. El ser como acontecer

El acontecer del ser en nuestra América siempre radica en la tierra. Ella significa la globalidad del movimiento, presente básicamente en la construcción de la casa a la que ya nos hemos referido en el punto anterior. La construcción de las casas es el segundo momento de sabiduría del ser en Latinoamérica. Se trata de un actuar que

---

[6] Ib., p. 137.

[7] Proaño, Leonidas. *La cultura indígena*. Quito: CEDECO, 1989, p. 25.

[8] Marquínez Argote, Germán. *Antropología latinoamericana*. Quinta edición. Bogotá: El Búho, 1998, p. 221.

acontece en el seno de una familia. Esto funda la cultura y la pedagogía: el habitar es un cultivo y una gestión que acontece todos los días en el sagrado seno de la casa.

a) *El acontecer comienza en nuestra casa siendo nuestro hogar.* La casa es de la pareja, resulta del Eros y el *conatus*. Pero justamente en cuanto implica lo nuestro saca a la casa de la indiferencia del ser mera casa y la transforma en nuestro hogar. Al habitar en nuestra casa, esta se convierte en intimidad y en gozo vital del esfuerzo de lo natural. La casa sigue siendo la casa, pero también es hogar, donde acontece la tierra como fuente de cultivo y consumo de los frutos. Y por eso la praxis erótica, laboral, que se funda en la política ético-religiosa, al habitar en la casa, produce en sí misma ya un estar, que en cuanto producido es para sí, pero en cuanto mero estar es en-sí. Es lo que llamamos la cultura que es conocida como un permanente acontecer. Esta cultura es historia, es vida, aunque es producida por la familia y no es sabida como tal.

b) *La experiencia de lo que acontece a la pareja al habitar la casa*. El estar acontece en un triángulo, que es la pareja y el hijo como fruto de lo viviente, que implica que el acontecer se hace fecundo. Esta transformación de la pareja en la familia es propiamente la que transforma la casa mediante el acontecer en escuela. La casa es casa, pero es escuela, se da la experiencia del habitar como enseñanza. Esto implica para nuestro estudio algo muy importante: aquí radica la categoría de una ambigüedad pedagógica, pero no es sabida como tal. «Al criar se está produciendo un para-sí. Es decir, un acontecer para-sí, pero es también un mero acontecer no más»[9].

Este es el sentido profundo de la pedagogía: en ella se siembra la esperanza, en ella se funda la cultura, la praxis de la vida diaria. En ella descubrimos el vivir en la patria como un estar-siendo-aquí. Aquí hablamos del ámbito de la absolutez en cuanto retomo a la inmediatez del estar, pero mediado. Hay que poner en evidencia que en este momento se pone en juego la diferencia presente en la certeza inmediata del arraigo. Nos referimos al sujeto del habitar y al objeto de la pareja de este acto de habitar. La actitud fundamental en la conciencia de los pueblos es el estar. No es la percepción de las cosas, sino la habitación de las cosas. Esta dimensión es fundamental, puesto que la sabiduría popular basará su objetividad y su verdad en esta experiencia. El percipiente son dos: el esposo y la esposa, lo percibido es la casa. Aquí se entiende mejor por qué la sabiduría popular de nuestros pueblos comienza por una certeza que es el arraigo a la *pachamama* o madre tierra basado al mismo tiempo en un acto de confianza y de esperanza. Porque no se trata simplemente de ver las cosas como un mero observar, sino de habitar la tierra como casa. En ello radica la verdad de la filosofía andina como una filosofía de vida. La verdad de esta filosofía es la experiencia existencial del ser que siente en su pecho y en su corazón la verdad, el arraigo y la veneración a la sagrada *pachamama*, aquella que

[9] Ib., p. 131.

asocia al hombre con el mundo de adentro transformado en cosmos, por lo que posee un carácter mediador y su mayor asociación es en «este mundo»[10].

2. El estar andino

Para hablar de una estructura existencial originaria de América habría que determinar el caso de la diferenciación en el castellano entre ser y el estar, pero antes habría que describir qué problemática aglutinan estos dos términos en América. Ambos verbos poseen gramaticalmente una diferenciación muy clara. Así, en el ser se define el estar. Si hiciéramos, además, una enumeración de las posibles determinaciones obtenidas *a priori* en el plano de la filosofía, hallaríamos que el ser hace referencia a la esencia, o sea, a lo lleno del ente, y el estar, a la ubicación en el ente. «Lo que está no dice nada de su interioridad, sino solo de su condición, la de señalar un modo exterior de darse»[11]. Se trata de una referencia general, en suma, de un encontrarse en un determinado sentido dado.

Desde el punto de vista filosófico habría que averiguar, entonces, qué significado posee la separación entre estos dos términos, o qué sentido tiene el estar y qué sentido tiene el ser y cuál o qué es lo que constituye sus límites. Por ende, es preciso primero definirlos.

2.1. Definición de estar

Es aquello que implica algo más que un puro enunciado; el estar equivale a un estar siendo y no a un ser que está. El estar no es el simple vivir aquí; es el sentirse arraigado a un elemento estructurante, realmente pre-óntico y no proto-óntico. Pre-óntico porque es el análisis del estar y de este se concluye que el estar es un estar en la tierra, que es una forma de esencialidad, que es la única posibilidad de partir desde el propio auténtico nivel filosófico a un nivel epistemológico.

Para el *runa* americano, el ser equivale al estar, ya que solo a través del estar se puede definir al ser. Por lo tanto, el estar antecede al ser. Así, el estar hace referencia a la esencia del *runa* americano, es decir, al ente. Pero el ente equivale también al estar y el ente, al ser. Es por ello que el ser es lo mismo que estar-siendo como única estructura de la conciencia natural del hombre americano. De tal modo se puede decir que la posibilidad del ser no pasaría de un estar en pie para mejor entendernos y, precisamente, para entender el mundo, y el preocuparse por los otros depende tan solo del horizonte del estar como esencia del ser y no de este último.

[10] AA.VV. *Para comprender las culturas rurales en Bolivia*. La Paz: UNICEF, 1989, p. 132.
[11] Marquínez Argote, Germán, ob. cit., p. 109.

2.2. El horizonte del estar

Después de haber definido y de haber hecho una primera aproximación al concepto del estar refiriéndonos a una nueva experiencia, a un nuevo modo de filosofar que implica una primera forma del saber fenomenológico, se puede decir que «el estar es entonces la primera forma de sabiduría de los pueblos»[12].

Hemos analizado el horizonte del ser en referencia al estar del ser, que equivale a un acontecer del «nosotros estamos», como primera experiencia, o como experiencia inmediata que no puede ser mediada por la reflexión de una autoconciencia y, por lo tanto, no puede ser reducida.

El «nosotros estamos», al corresponder a una experiencia inmediata, toma un camino adecuado y sigue los pasos de una fenomenología de la sabiduría que allí encuentra su punto de partida, ya que se manifiesta en el sujeto, y no en la autoconciencia, y ya que el sujeto americano es esencialmente comunitario; es el sujeto del estar, del ser y de la historia; por lo tanto, de algún modo, es la filosofía del ahí, que parte desde el estar siendo. Claro está que el yo trascendente equivale al nosotros, en cuanto este implica la universalidad propia de lenguaje que dice la verdad sensible, la cual es, a su vez, un «nosotros estamos» que no supone una relación espíritu-materia, ni sujeto-objeto, sino más bien una interpelación ética. El «nosotros estamos» no es la universalización del yo objeto, sino que implica, además del yo, el tú y el él, que no son reducibles desde el yo a lo trascendente o absoluto.

Entonces, el estar está caracterizado por el «nosotros estamos» como sujetos comunitarios, cuyo saber ético radica en la teoría de la responsabilidad. Por lo tanto, no es un saber absoluto, individual, sino es un saber que sabe lo que acontece. Esto es así porque este acontece en el estar que se manifiesta previo al nosotros y al ser, previo a la tierra en la que estamos y previo al saber mismo.

En este sentido, se puede decir que el estar, aunque es una experiencia y es nombrado por el lenguaje, se sustrae o se caracteriza en una índole pre-óntica, es decir, es previo al ser, al sentido, a la libertad y al logos. En conclusión, el estar es previo al ser. O, mejor dicho, no existe ser sin el estar.

2.3. La tierra o el estar aquí

Hemos venido diciendo que el estar es la esencia del ser en América, por lo tanto el «nosotros estamos» es la primera forma del saber del sujeto. Sin embargo, este nosotros necesita de un substrato, que es el «saberse arraigado a la tierra como la primera forma de sabiduría de un pueblo»[13]. En su inmediatez, el pueblo es un nosotros. Ya que un pueblo empieza sabiéndose como estando aquí, como factibilidad

[12] Cullen, Carlos. *Temas de antropología latinoamericana*. Bogotá: El Búho, 1988, p. 28.
[13] Marquínez Argote, Germán, ob. cit., p. 118.

y presencia de un paisaje, esta es la presencia vivida como arraigo a la tierra que constituye la fuente de vida y la cultura. Entonces, el arraigo a la tierra constituye un primer compromiso con ella y consigo mismo como un estar asegurado, plantado en ella. La sabiduría popular empieza por el arraigo, no como oposición por el otro, sino más bien como un sentirse acogido por el otro. La importancia simbólica de la tierra constituye la sabiduría de los pueblos en el «nosotros estamos». «De ahí que resulta profundamente popular definir al hombre como la tierra que anda»[14]. En resumen, la tierra es el primer lugar que se presenta al nosotros en el arraigo como imponiendo respeto, como grandiosidad cósmica donde y desde donde emerge la vida. La tierra se hace vida, es vida grandiosa e importante. La tierra es frontal, ella es la que sostiene el nosotros que experimenta, así, al dinamismo del nosotros como arraigados, como un pueblo que comienza a saber que sabe en una íntima relación con la vida y con la tierra. «Como principio cósmico de la naturaleza, ella es la *pachamama* (tierra) que al relacionarse con el hombre adquiere la forma dc ciencia y cultura que entrega vida»[15]. En realidad, la tierra es nuestra cultura, nuestra ciencia y nuestra filosofía auténtica, que es el estar como ese medio de un quehacer epistemológico del hombre, ya que todo hombre sabe que sabe cuando reconoce qué es esta. El estar aquí es lo primero que se conoce, por lo tanto, es lo primero que sabe sin necesidad de experimentar a través de medios tecnológicos, sino que el estar es un manifestarse al sujeto que está-aquí en relación con la tierra, con el nosotros, con el otro, con la naturaleza, con las estrellas, con el sol, la luna, etcétera.

Consideramos que la filosofía occidental es individualista, ya que es un estudio de un ser abstracto, de un motor inmóvil, de un ser en el tiempo o el espacio. Así en América, al contrario, la filosofía es el conocimiento del otro como medio de realización y autoconciencia en el ser andino.

2.4. El estar-siendo-así

La primera experiencia del pueblo latinoamericano es el movimiento del eterno retorno del estar. Pero un estar predeterminado que es ahora un estar-siendo-así, es decir, el nosotros que en un principio es definido como una comunidad en un ámbito primero social y luego político.

Es estar-siendo-así, es el que define la comunidad e implica la transformación de la tierra en la dimensión horizontal, vivida fuertemente en la relación del hombre con la tierra como su amiga que le da todo, que te da la vida. «La experiencia que se aglutina en nuestros pueblos es la práctica de un nosotros comunitario, que transforma la tierra. La cual también debe entregar gran parte de sí, para seguir manteniendo la identidad»[16], de tal modo que sigamos estando-ahí, y sigamos siendo nosotros mismos como sujetos metafísicos.

---

[14] Ib., pp. 118-199.

[15] Conferencia en Ginebra. *El indígena y la tierra*. Tercera edición. Quito: Abya Yala, 1992, p. 47.

[16] Mires, Fernando, ob. cit., p. 196.

Por ello, todo andino, por el solo hecho de haber nacido y ser originario de esta zona, ha descubierto las cosas y la existencia en el mundo, en la tierra, como un estar-siendo, como una existencia real, debido a que vive y palpa la realidad de la naturaleza.

Esta dimensión desde donde el andino expresa la experiencia primera se descubre, se manifiesta y se patentiza en el ser en general, en la existencia. Por ello, lo único que puede asegurarse con todo el rigor posible en la historia de la experiencia americana es el ser que al realizarse, en el estar-siendo-así y el estar-siendo-aquí, configura a su vez al ser en general. Entonces, la ontología del ser latinoamericano no es un capítulo más para el simple estudio, sino que es la conceptualización de la intersubjetividad del ser, pero ella es concreta y real. Sus estructuras son fundamentales en la percepción del ser.

En general, «El ser de Latinoamérica tanto como mundo que como perspectiva de un ser en general, solo puede existir en el presente, por cuanto solo en el horizonte del presente la existencia puede ejercerse»[17]. De este modo, el estar-siendo-así se vive en el presente. Sin embargo, el ser andino posee futuro, un futuro de humanización plena, en cuanto y tanto tome conciencia y autoconciencia de su pasado. De este modo, el ser puede participar de la gran civilización mundial. El estar-siendo-así, por tanto, se realiza en la tierra: en la *pachamama*, que es la madre del estar, del aquí, del hoy y del todo. En sí el ser andino comprende un todo abierto al todo.

3. Ser o estar

Es fundamental volver a analizar la presencia del estar como primacía del hombre andino, porque solo en esta categoría metafísica es posible insertarse en la totalidad. La metafísica andina es el suelo en el que habita el hombre. Pero al situarnos en el plano metafísico del hombre, cabe preguntamos de dónde brota este conocimiento. El lugar metafísico desde el que se avizora es la trascendencia del estar: «Al que lo define como una experiencia inmediata que no puede ser totalmente mediata por la reflexión autoconsciente y por ello es irreductible»[18]. Por lo tanto, el pueblo andino no valora la sustancia o el ente. Ya no puede importamos el ser en cuanto ser. El verbo de América andina es, evidentemente, el estar. Vive el acontecer, mas este acontecer es expresión metafísica del estar. El estar de este modo se hace vida. De modo que el estar es, además, una categoría ética. Así, el estar es la clave fundamental de nuestra metafísica, es como una experiencia inmediata. Por lo tanto, ella se contrapone a toda clase de subjetivismo moderno, planteando como punto de partida el saber del pueblo. El estar afirma y reviste la realidad metafísica andina. El estar es lo previo que funda y que lo conceptualiza éticamente a trascender.

[17] Gonzales, José Luis. *Temas de filosofía de la historia latinoamericana*. Bogotá: El Búho, 1983, p. 148.
[18] Chacón, Gerardo. *Psicopedagogía del desarrollo*. Quito: CEDECO, 1994, p. 187.

Para caracterizar nuestra metafísica, entonces, es necesario decir que el estar constituye el saber ético-metafísico del hombre andino. Para ello, consideramos al estar como el nombre que desde la filosofía se da al ámbito previo del ser. Es previo porque estamos en la tierra. Está siendo experimentado y es nombrado mediante el lenguaje; por ello, es lo primero que caracteriza al pensamiento metafísico de los Andes; es decir, el estar es el *logos* y el *ethos* andino porque se ha constituido en el símbolo del pensar. El estar aparece entonces como el arraigo a la tierra (*pachamama*); esta es una característica del estar que se relaciona con un nivel ontológico del «nosotros estamos», debido a que el hombre andino se realiza en la comunidad (*ayllu*) como hombre auténtico. Mientras que decir *ser* implica una esencia ya constituida, decir *estar* indica una cierta indeterminación. Por consiguiente, el estar tiene un sentido muy profundo que significa estar situado, es decir, un circunstancial, un estar firme, pero dispuesto a avanzar, y no expresa, entonces, la esencia o lo lleno del ente como de suyo expresa el verbo ser. El estar, en cambio, expresa una ambigüedad, es acontecer, es variable, no es lo determinado. En conclusión, para los andinos el estar es la propia vida que ha «comenzado en sus tierras»[19], porque en ella está y en ella debe estar siempre. La tierra es el estar de todos los pueblos, ella es su madre, que es interminable y constituye una red de vida. La tierra es el estar cósmico, es decir, el estar en la *pacha* y con la *pacha*. Así, «para los pueblos indígenas el ser es una proposición espiritual»[20] y el estar es un acto material, pero óntico. En conclusión, en América Andina el estar es el nuevo punto de partida metafísico, el estar es una auténtica categoría de su vivir, de su ser hombre. El estar simboliza el respeto a la verdad filosófica nuestra. Es la verdad metafísica que expresa su trascendencia en la comunidad. Entonces, en los Andes se debe elaborar una metafísica del estar y no del ser.

[19] Conferencia en Ginebra, ob. cit., p. 25.
[20] Ib., p. 28.

Maria Emma Ivanovic de Flores | Universidad Mayor de San Andrés | Bolivia

Los reduccionismos en la interpretación de las culturas: hacia la deconstrucción teórica

¿Por qué parece haber muerto la Filosofía? ¿Por qué sus hijas, las ciencias, al dividirse su herencia, la han echado fuera de la casa, como al Rey Lear, con una ingratitud más fría que los vientos invernales?

Will Durant, *Filosofía, cultura y vida*

Resulta no solo pertinente sino providencial el título del Congreso que nos congrega en torno a la reflexión y la contemplación filosófica. Nunca como ahora urge enfatizar la necesidad de la práctica de la tolerancia como la actitud que debe anticiparse como condición necesaria a las democracias contemporáneas; nos referimos a las democracias, en plural, porque los procesos histórico-sociales de los últimos diez años, en todo el mundo, han mostrado que hay un permanente reclamo legítimo de parte de los pueblos de vivir en democracia, pero en una democracia definida y sustentada en las diferencias culturales de quienes protagonizan el hecho de «vivir en democracia».

Es difícil reconocer, como sostiene Norberto Bobbio, la vigencia de democracias que se expresan como alternativas a la democracia liberal, como sistema democrático unívoco. Y es que no solo se trata de malentendidos teórico-conceptuales, sino de una constatación, cada vez más acentuada, de la coexistencia de democracias que desean liberarse de las prácticas y atributos de la democracia liberal. En este sentido, la tolerancia como forma de vida, no como simple enunciado, es fundamental en la medida que permite distinguir, comprender y asumir que existen formas de vida democrática que hacen girar la práctica de la democracia, por un lado, en torno al *ideal de libertad* —y que esta resulta ser una posición teórica que fundamenta la democracia en el liberalismo—, y, que por otro, se trata de otras formas de vida democrática que se basan en la *igualdad*. En este caso, estas posturas teóricas reclaman separarse del liberalismo[1] a partir de la legitimación de las diferencias culturales que definen el sentido y la praxis de las democracias que viven los pueblos a partir de la igualdad que demanda la solidaridad.

El propósito de este ensayo es reflexionar, en el marco de la tolerancia, sobre actitudes teórico-filosóficas que pretenden reducir las culturas a conceptualizaciones y paradigmas circunscritos a unilateralismos, depauperando la existencia vital

[1] Cf. Sartori, Giovanni. *Teoría de la democracia*. Madrid: Alianza Editorial, 1988, p. 444.

holística de estas culturas, por un lado, y limitando las perspectivas teóricas a estructuras mecanicistas de análisis, a partir de la deducción de postulados establecidos *per se*.

¿Cómo entendemos los reduccionismos en este ensayo? De las variadas significaciones respecto del reduccionismo, asumimos aquella que señala que «se entiende por reduccionismo la posición teórica que afirma que unos entes pueden reducirse a otros o, simplemente sostener la tesis de que los enunciados correspondientes a una esfera de lo real, pueden *traducirse* a enunciados pertenecientes a otra esfera»[2]. Esto quiere decir que, en el caso de las entidades culturales, se pretende reducir a estas, en su carácter real ontológico, a una especie de ejercicio teórico lingüístico resultante del predominio o hegemonía del llamado discurso teórico cultural occidental. Nos referiremos, en primer lugar, a aquel tipo de reduccionismo epistemológico ejercitado por algunas ciencias cuyos postulados se nutren esencialmente de los contenidos culturales.

Los antropólogos han hecho de la etnografía uno de los instrumentos metodológicos para penetrar las culturas, es decir, a través de la etnografía viven con los miembros de las culturas que examinan. En este grupo de teóricos de la cultura podemos incluir, como señala Charles Valentine, a los exploradores, conquistadores, mercaderes, misioneros y funcionarios imperiales[3].

¡Qué de desencantos traducen los excesos de la etnografía! Hay muy poca distancia entre un mito y las resultantes de los hallazgos etnográficos en muchos casos, porque, por estar «con» y «en» vivencia permanente con las alteridades culturales, se pierde la distancia necesaria para hacer inteligible lo que observamos, sin apasionamientos ni prejuicios. Estos últimos se presentan cuando, por ejemplo, a veces se confunden la búsqueda de datos, la elaboración de teorías con la realidad de la política social, los problemas políticos y las cuestiones ideológicas. Podríamos tipificar de actitud prejuiciosa aquella que evita la manifestación de la distinción entre el estudioso y el hombre común.

Las visiones etnográficas son responsables en gran medida de la construcción de mitos que generan actitudes fundamentalistas disfrazadas de «tradiciones» y que determinan la toma de posiciones intransigentes frente a la dinámica del cambio.

Desde la perspectiva de una filosofía de la cultura inspirada en la biogenética contemporánea, Jesús Mosterín dedica un capítulo completo a la evaluación de los llamados grupos étnicos. El autor parte en su diagnóstico que hasta hace poco los grupos étnicos vivían geográfica y culturalmente aislados unos de otros.

---

[2] Cf. Ferrater Mora, José. *Diccionario de filosofía*. Madrid: Alianza Editorial, 1979, pp. 541-542.

[3] Cf. Valentine, Charles. *La cultura de la pobreza*. Buenos Aires: Amorrortu, 1972.

La cultura griega para Mosterín era etnocéntrica: la única lengua digna de tal nombre era la griega[4]. Creemos que Mosterín destaca uno de los reduccionismos contestatarios más peligrosos en nuestro tiempo: el de aferrarse a la diferencia y defender desde este escudo la imposibilidad de anexarse y vincularse a los beneficios o alternativas de la globalización.

Sin embargo, el mismo Mosterín, para invalidar la posición etnocentrista, incursiona en una posición reduccionista biogenética cuando habla de las categorías de «Memes homólogos y alomemes», definidos estos como regiones o lugares (*memes*) y variedades alternativas del mismo gen (*alelomemes*). Esta visión biogenética es transferida por el autor de referencia a las dimensiones culturales, enfatizando que «los memes homólogos o alelomemes, juegan en la cultura un papel análogo al de los genes alelomorfos de la Natura»[5].

De las situaciones analizadas se constata que este tipo de argumentación reduccionista simula la visión mecanicista de trasladar el *cogito* de Descartes hasta las más recónditas e impensables realidades, ajenas en gran medida a la función de pensar.

En el caso que nos ocupa, se trata de poner de manifiesto el propósito o audacia —como afirma el mismo Mosterín— de «afirmar que hay una naturaleza humana común en base a la cual se pueden hacer valoraciones y en términos de la cual se puede medir el progreso real»[6].

Un estudio realizado en el año 2003 respecto de las visiones de desarrollo en comunidades aymaras, deconstruye de manera fáctica los mitos en torno a visiones axiológicas occidentales de la cultura aymara. Nos referimos al sentido occidental de la felicidad y de la pobreza transplantados por la etnografía y la antropología a las concepciones aymaras de felicidad y pobreza.

En efecto, las observaciones del desarrollo en Machaqa, comunidad aymara del Altiplano boliviano, revelan las siguientes concepciones axiológicas:

> […] la pobreza y la felicidad son conceptos muy complejos, de modo que para definirlos adecuadamente es necesario recurrir a diversas disciplinas simultáneamente; Simón Yampara, estudioso y nativo aymara, llama a la felicidad *suma qamaña* (buen vivir); la pobreza la significa como *pisin jakaña* (vivir en la pobreza) (*sic*)[7].

Los significados axiológicos referidos por Yampara suponen visiones diferentes a las concepciones occidentales referidas a la felicidad, como *eudaimonía* y la pobreza

[4] Mosterin, Jesús. *Filosofía de la cultura. Etnocentrismo, relativismo y evaluación*. Madrid: Alianza Universidad, 1993, p. 138-139.

[5] Ib., cap. 9: «Memes homólogos o atelomemes».

[6] Ib.

[7] Colque, Gonzalo y Néstor Calle. *Visiones de desarrollo en comunidades aymaras: tradición y modernidad en tiempos de globalización*. La Paz: PIEB, 2003.

como carecer de, «ser pobre». Estas consideraciones dibujan, además, tiempos cronológicos y periodicidades culturales utilizados por los aymaras de Machaqa diferentes a los reduccionismos globalizadores de la cultural occidental.

En el caso de la pobreza podríamos añadir algo más: antropólogos y sociólogos sostienen que gran parte de las investigaciones acerca de la vida de los pobres son fruto de una perspectiva parcializada de clase media. Cabría entonces preguntarnos: ¿cómo medimos los estándares de la pobreza desde una perspectiva de las culturas?

Nos parece, inclusive, pertinente referirnos a «culturas de los pobres», en lugar de «cultura de la pobreza», enunciada de manera genérica, en la medida que el que padece la pobreza reacciona según un *ethos* cultural específico.

Es necesario, además, referirnos a la globalización como el *escenario* de las culturas de los pobres, pero esto *no* supone que tengamos que homogeneizar las manifestaciones de la pobreza desde una perspectiva cultural.

Teóricamente, nos adherimos a la propuesta de Habermas cuando al referirse a la globalización sugiere emplear una metodología comunicativa que abogue por la aceptación de un consenso social. Para ello señala tres condiciones: a) igualdad de los participantes; b) sinceridad y seriedad de los dialogantes; c) aceptación de una regla del diálogo.

En efecto, al entablar el diálogo entre culturas en el *espacio* de la aldea global, es necesario aplicar las condiciones sugeridas por Habermas, porque existe un verdadero dilema cultural en el que se hacen cada vez más difusos los límites entre lo local y lo global, lo autóctono y lo transnacional. Esto equivale a distinguir una ciudadanía en función de un territorio global y sucede en todas las expresiones de las culturas, desde las artesanías a la música; del cine a las letras. Lo más peligroso al entablar el diálogo entre culturas se refiere a lo que Saúl Sosnowski llama la atención respecto de lo que denomina «cultura planetaria»: junto al culto de la diferencia y a sus agravantes étnicos y nacionalistas se ha generado una cultura planetaria de corte predominantemente urbano, cuando hablamos de integración y resistencia a la asimilación; de ser modernos y no dejar de ser lo que se ha sido o se ansía ser, nos instalamos en *variantes* de la historia cultural americana[8].

Nos permitimos llamar la atención, siguiendo las condiciones de Habermas, al hecho de que los reduccionismos suelen instalarse también desde las variantes y las diferencias, pues es necesario destacar que la interpretación del sentido y viabilidad de las culturas no depende, exclusivamente, del taller del artista, de la capacidad interpretativa de un texto que conjuga identidades del reconocimiento de tradiciones y costumbres, sino de aspectos que las culturas no pueden soslayar

[8] Sosnowski, Saúl. «Sobre ética, cultura y desarrollo». En Klisberg, Bernardo (comp.). *Ética y desarrollo: la relación marginada*. Buenos Aires: El Ateneo, 2004, pp. 234-235.

para sobrevivir, como la dimensión o límite del espacio, la fibra óptica, el acceso a la información, la tecnología de punta, la imposibilidad de evadirse el orden económico vigente.

El reconocimiento de hechos patentes como los señalados, no reduce sin embargo las manifiestas tendencias hegemónicas de los discursos occidentales —llámense estos eurocéntricos o americanos— de interpretación de las culturas.

Ilustremos tan solo algunos casos de omisión teórica como expresión de reduccionismos. Huntington, al tratar el tema de las civilizaciones como categoría de análisis de las culturas contemporáneas, peca de cierta omisión al referirse a América Latina. Se trata, por decirlo suavemente, de una visión insuficiente, superficial y deleznable en materia de información antropológico-social. Esto quiere decir que el discurso hegemónico no asigna importancia a los territorios ocupados por las culturas latinoamericanas, porque no son relevantes para los indicadores macroeconómicos y porque no encajan de manera significativa en las curvas de la estadística.

Citemos el pulcro y bien documentado trabajo de Huntington respecto del choque de civilizaciones. En la primera parte, al tratar el tema de la indigenización como «un proceso en el que se percibe el resurgimiento de culturas no occidentales», dedica gran parte del análisis a la relación entre cultura y poder a partir de la distribución de las culturas en el mundo. Se refiere a la indigenización como «la afirmación de la superioridad de los valores no occidentales». Todos los ejemplos de indigenización se refieren al Asia, donde el interés del imperio está concentrado en su importancia económica, y a los líderes Ali Jinmah, Harry Lee y Salomón Bandaranaike como miembros occidentalizados de las élites de sus culturas.

Su dedicación a América Latina desde la perspectiva de la indigenización es casi nula; tan solo hace referencia a un aspecto que a nuestro juicio es colateral a la importancia y esencia de las culturas, cual es el incremento de la religión protestante como elemento coadyuvante para hacer que las culturas se adapten a los «aspectos técnicos de la vida urbana» (*sic*), en desmedro de la religión católica, que a juicio de Huntington resulta «lenta» para lograr esta adaptación. Esta es una de las aproximaciones reduccionistas en la lectura de las culturas latinoamericanas, pues relega uno de los aspectos insoslayables en la historia de América Latina, cual es el mestizaje como expresión del encuentro o desencuentro entre la fe católica y las culturas existentes en el momento del descubrimiento de América, *obviando* lo culturalmente sustancial y poniendo el énfasis en lo coyunturalmente instrumental. Se argumentará que el propósito del trabajo es responder a la relevancia de los espacios geográficos en los que se suceden los procesos más significativos del quehacer mundial contemporáneo adoptados por América, Europa y los países asiáticos. Sin embargo, la tesis sustentada en la obra sobre civilizaciones es que, precisamente, no existe *una* sola civilización sino que el protagonismo está repartido en varias culturas. Esto supondría evitar los lapsus inocentes o las omisiones deliberadas, como a nuestro juicio pareciera suceder en la obra relevante de Huntington.

Desde la perspectiva de la sobrevivencia, categoría que aparece en el discurso teórico contemporáneo como una necesidad de interpretación de las culturas, encontramos las siguientes relaciones categoriales:

- Ética, cultura y desarrollo
- Ética y desarrollo
- Cultura y derechos humanos,

a las que dedicaremos las últimas páginas de nuestra investigación.

Desde las novedosas propuestas relacionadas con la economía de libre mercado de Francis Fukuyama[9], los contenidos de ética y cultura han sido incorporados a las reflexiones teóricas del desarrollo económico. Es por demás conocida la sentencia extraída del planteamiento de Fukuyama: «la asociación espontánea como forma de agrupación para el desarrollo económico es mucho más afectiva si se lleva a cabo en una matriz cultural que descanse sobre sólidos valores éticos», lo que supone fortalecer el capital social necesario para fortalecer a la economía liberal.

En este tipo de consideraciones teóricas, la cultura se *reduce* al rol coadyuvante de la economía neoliberal y juega un rol eficiente cuando ejerce lo que Fukuyama denomina el carácter regulador de las tradiciones, costumbres y valores, rescatando lo que sirve para el desarrollo económico neoliberal y marginando aquello que no es útil para tal propósito. El funcionario del Departamento de Estado Norteamericano destaca con conocimiento erudito el papel de las culturas en el Asia, dejando claramente demostrado por qué algunos de estos países son llamados «Tigres del Asia».

El reduccionismo del desarrollismo, a tiempo de analizar la situación de las culturas, define la situación de tal manera que divide las posibilidades de modernidad y las de desarrollo.

Octavio Bordon sostiene que «una reflexión sobre las demandas éticas es particularmente relevante en sociedades en desarrollo como las Latinoamericanas, que se *modernizan* incluso, en algunos casos crecen, pero que no se *desarrollan*.

Nos preguntamos: ¿cuáles son los indicadores del desarrollo que no incorporen aspectos relacionados con la modernidad y el crecimiento? Veamos, por otra parte, cuál es el sentido de modernidad en Machaqa, comunidad aymara del Altiplano boliviano.

Moderno significa migración campo-ciudad desde 1952. Desde entonces surgen los «residentes» o migrantes establecidos en centros urbanos. Con el tiempo, algunos

[9] Cf. FUKUYAMA, Francis. *Confianza*. Buenos Aires: Atlántida, 1995.

de estos residentes retornaron a la comunidad[10]. Este ejemplo describe las acepciones diversas sobre el sentido de modernidad, al que inclusive Occidente alude de manera equívoca.

Entre los teóricos más connotados sobre derechos humanos contamos para nuestra investigación con el trabajo de Amartya Sen, Premio Nobel de Ciencia Económica en 1998, autor de la obra *Desarrollo y libertad*. La trascendencia del trabajo de Amartya Sen está en la relación teórica de las perspectivas de la libertad con el desarrollo y cómo esta relación se traduce en el ejercicio de los derechos humanos a partir de la cultura. En el marco de la terminología adoptada por los discursos en los espacios de la globalización, la libertad es una categoría vinculada a *procesos* y *oportunidades* (capítulo I). Sin embargo, en la determinación de la libertad como proceso y oportunidad, encontramos una primera limitación: estos términos no son percibidos ni tienen la misma significación en todas las culturas.

Como no podría ser de otro modo, el concepto de libertad tratado por Amartya Sen es transplantado a la terminología de desarrollo económico en la acepción de «capacidad», «evaluación» y «eficacia», de manera que deconstruyendo la concepción de libertad en el autor indio, notamos que hay por un lado una preocupación por el desequilibrio entre la opulencia, la miseria y opresión en la que vivimos, como señala en su prólogo, pero por otro, a pesar de confesar que el Banco Mundial no es su «organismo favorito» (*sic*), utiliza para su significación de la libertad categorías como eficacia, evaluación, capacidades, ligadas estrechamente a los indicadores de la economía neoliberal, manejados, además, para condicionar el desarrollo de los pueblos, por el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial.

A pesar de ello, el crédito de Amartya Sen, a nuestro juicio, es el de rescatar el concepto de «agencia» para relacionarlo con la libertad. Agencia quiere decir incorporar la concepción aristotélica de «intelecto agente» en la definición de la persona, como aquel que actúa y provoca cambios y logros en función de sus propios valores y objetivos, independientemente de que lo evaluemos[11].

La concepción de agencia a partir del concepto aristotélico de intelecto agente se enriquece con la categoría de intencionalidad en Tomas de Aquino, en el sentido de que la persona, a partir del intelecto agente, no solo incorpora sus propios valores y objetivos al ejercer la libertad, sino que *enriquece* el ejercicio de la libertad a partir de la intencionalidad que le asignen las acciones. No olvidemos, sin embargo, que el «universo de la intencionalidad» se escapa a la eficiencia y eficacia. Si es así, ¿podemos hablar del ejercicio de la libertad desde una perspectiva homogénea?

[10] Cf. Plata, Wilfredo, Néstor Calle y Gonzalo Colque. *Visiones de desarrollo en comunidades aymaras. Tradición y modernidad en tiempos de globalización*, La Paz: PIEB, 2003.
[11] Cf. Nussbaum, Martha. *Nature, Function and Capability: Aristotle on Political Distribution*, Oxford: Oxford Studies on Ancient Philosophy, 1988.

El mismo autor de *Desarrollo y libertad*, al analizar la práctica de los derechos humanos desde la perspectiva de las culturas, hace una crítica cultural al ejercicio de los valores asiáticos a partir de las siguientes preguntas: ¿es la idea de los derechos humanos tan universal?, ¿no existe ninguna ética, como en el mundo de las culturas de Confucio, que tienda a centrar la atención en la disciplina, más que en los derechos, en la lealtad?[12]. De este modo, Sen apunta al relativismo de la consideración de los derechos humanos a partir de las matrices culturales en las que se los practica.

En Europa y América, señala el autor, existe una clara tendencia a suponer, aunque sea implícitamente, que la primacía de la libertad política y la democracia es una característica fundamental y antigua de la cultura occidental. Sin embargo, las concepciones culturales del ejercicio de la libertad pasan por hacer ciertas distinciones: a) el valor de la libertad personal; b) la igualdad de la libertad; c) el valor de la tolerancia; d) la igualdad de la tolerancia. El reconocimiento de estas distinciones apunta a observar manifiestas diferencias que suponen concepciones y cosmovisiones diferentes.

No quisiéramos concluir el presente trabajo sin hacer referencia al importante aporte de Bernardo Klisberg en su trabajo respecto de la exclusión social[13]. A nuestro juicio, al deconstruir los reduccionismos en la interpretación de las culturas hoy debemos incorporar la categoría de la exclusión, porque, como apunta Klisberg, la categoría de «exclusión» apareció para tipificar un conjunto de situaciones que van más allá de las categorías de pobreza y marginalidad. Los pobres y marginales están en los bordes de la sociedad, el excluido se encuentra *fuera de ella*. No forma parte del mundo de trabajo ni del sistema educativo ni tiene acceso a bienes culturales.

Entonces, la pregunta pertinente sería: ¿cómo podemos teorizar, desde la perspectiva del discurso globalizante sobre las culturas, cuando los matices de la exclusión social están en proporción directa con las diferencias culturales?

Esta pregunta ameritaría, a nuestro juicio, el análisis, por separado, de las xenofobias, el racismo y la discriminación de la mujer como expresiones de la exclusión social.

[12] Cf. Sen, Amartya. *Desarrollo y libertad*. Barcelona: Planeta, 2000, pp. 281-282.

[13] Cf. Kliksberg, Bernardo. «El judaísmo frente a la exclusión social». En *Ética y desarrollo: la relación marginada*. Buenos Aires: El Ateneo, 2004.

José Antonio Mateos | Universidad Autónoma de Tlaxcala | México

América Latina: posmodernidad y fin de la historia

En cualquier gran ciudad donde el azar me lleva, me sorprende que no se desaten levantamientos diarios, masacres, una carnicería sin nombre, un desorden de fin de mundo. ¿Cómo, en un espacio tan reducido, pueden coexistir tantos hombres sin destruirse, sin odiarse mortalmente? A decir verdad se odian, pero no están a la altura de su odio. Esta mediocridad, esta impotencia, salva a la sociedad, asegura su duración y estabilidad.

E.M. Cioran, *Historia y utopía*

Una de las discusiones teóricas que ha invadido el ámbito académico desde la década de 1980 es la llamada posmodernidad, categoría que atraviesa no solo a la filosofía sino también la antropología, la sociología, el arte, el cine, la arquitectura y, por supuesto, la historia. Esto muestra que la posmodernidad es una categoría de varios niveles y llama la atención sobre los diversos cambios sociales y culturales que se están produciendo en las sociedades contemporáneas: el rápido cambio tecnológico (las telecomunicaciones y los ordenadores), los nuevos intereses políticos y el auge de los movimientos sociales de tipo racial, étnico, ecológico y de género.

Es importante, en primer lugar, ubicar tanto histórica como conceptualmente a la posmodernidad, ya que ella presupone el llamado fin de la modernidad, que conlleva al mismo tiempo mostrar el trasfondo que hay detrás de la afirmación de «el fin de la historia», que es precisamente el objetivo de esta charla. Por lo tanto, debemos atender a la noción misma de modernidad, donde encontraremos la filosofía sustantiva o especulativa de la historia (narración de la historia como un todo, que presupone leyes o principios que animan y dotan de sentido al devenir histórico) que la posmodernidad critica.

Para entender la polémica es importante decir que la modernidad es una época histórica que desarrolla y se constituye en términos puramente terrenales y seculares; la herencia judeo-cristiana (salvación articulada a la creación, al pecado, a la redención, a la espera del juicio final), herencia que confiere dimensión *ontológica* a la historia y, al mismo tiempo, le da un significado determinante a nuestra colocación en el curso de ella. Es decir, secularíza la idea de *providencia*, que niega el movimiento cíclico de la historia, propio de la cultura helénica, despertando así la

esperanza en el futuro y en el progreso lineal que define el sentido y la finalidad de la historia. Esta visión hacia el futuro se vincula a la idea de que las cosas tienden a mejorar y, además, a una visión totalizadora del proceso histórico. En otras palabras, dicha herencia constituye la conciencia de que la humanidad forma parte de la historia (historicidad), recibiendo su sentido en el transcurso de la temporalidad y mostrando al mismo tiempo un plan o una idea en la que los acontecimiento se articulan como un todo (necesidad histórica).

En este sentido, la modernidad es entendida como un estado de duda y de conciencia; procurada por un antropocentrismo y por la fe en la razón. Es un pensar atrevido, soberbio y arrogante, pero además un pensar de conciencia filosófica. Se constituye como un estado de ánimo, una manera de saber estar en el mundo, como una percepción de capacidades operativas, de posibilidades realizadoras y un proceso de emancipación. Nos comenta José M. Sevilla:

> Modernidad es además de conciencia racional y calculadora, también conciencia histórica del mundo de los ánimos humanos que es el mundo civil o mundo de las naciones, en definitiva del mundo histórico (sociedad, civilidad y cultura) Se define como el momento de afirmación autonómica de las creaciones e ideas humanas desde la racionalidad que emerge impulsada por su propia dinámica interior, cultural e histórica; realizable únicamente a través de la conquista de dichos ámbitos[1].

La modernidad como tal tiene una lógica basada en lo científico-técnico, en la trascendencia abstracta del Estado, en la idea de una conciencia autónoma e individual (sujeto), en la visión de un tiempo cronométrico lineal e histórico y una retórica de la ruptura, de la búsqueda continua y de innovación, acompañada con una estética de la creatividad, de lo inédito y de la novedad (vanguardia). Considera Gianni Vattimo:

> [...] la modernidad se puede caracterizar, en efecto como un fenómeno dominado por la idea de la historia del pensamiento, entendida como una progresiva iluminación que se desarrolla sobre la base de un proceso cada vez más pleno de apropiación y reapropiación de los «fundamentos», los cuales a menudo se conciben como los orígenes, de suerte que las revoluciones, teóricas y prácticas de la historia occidental se presentan y se legitiman por lo común como «recuperaciones», renacimientos, retornos[2].

La idea de *superación*, fundamental en la filosofía moderna y en la filosofía de la historia, presupone un desarrollo progresivo en el cual lo nuevo se identifica con lo valioso; es la creencia de que la historia persigue fines de emancipación humana que el hombre proyecta en ella. Es la concepción del progreso incesante hacia un

[1] Sevilla, José M. «El concepto de filosofía de la historia en la Modernidad». En Reyes Mate, Manuel (ed.). *Filosofía de la historia*. Madrid: Trotta, 1993, p. 66.

[2] Vattimo, Gianni. *El fin de la modernidad*. Barcelona: Gedisa, 1998, p. 10.

término en el que el hombre se liberará de sus sujeciones, mostrando una historia que resulta de la acción del hombre capaz de vencer las fuerzas irracionales que rigen los acontecimientos, y que así puede instaurar un orden racional (sentido inmanente con un fin humano). Esta secularización de la idea judeo-cristiana de la historia supone la emancipación de los distintos órdenes de la cultura, la filosofía, la ciencia y la política y, por supuesto, de la historia, de su jurisdicción teológica y de la tutela religiosa.

Dentro de este proceso, la filosofía de la historia se conceptualiza como una nueva racionalidad, a la par que despliega un modo nuevo de ser y de enfocar las relaciones: *del hombre con la naturaleza* (progreso científico, matematización de la realidad, emancipación de la naturaleza y apropiación del mundo*), del hombre con Dios* (reforma de protestante, desteologización de la realidad, relación naturaleza y deísmo, historización de la religión) y *del hombre consigo mismo* (antropologismo, conciencia histórica y filosofía de la historia, creencia en el progreso de la humanidad, la Ilustración como actitud intelectual, el pensamiento social y político y la fundamentación de la moral). Es la filosofía de la historia que seculariza la estructura funcional básica de la visión teológica de la historia, la cual supone un progreso inmanente, parecido a una concepción axiomática que sustenta leyes científicas.

En este sentido es la modernidad la que funda los *relatos* y *representaciones* que estructurarán el mundo moderno; se trata de la razón como idioma universal y, en consecuencia, de la modernidad como el desplegarse de una escritura civilizatoria que fascina y conquista por sus certezas y profecías, proponiendo la idea de maduración de la biografía «humana», como lo manifiestan las filosofías de Vico (ciencia nueva), Kant (reino de las libertades), Hegel (Estado nacional), Herder (despliegue de la flor de la humanidad) y Marx (la sociedad de iguales), grandes paradigmas de filosofía de la historia.

Por tanto, el proyecto moderno se legitimó en las narraciones que operaron en términos de filosofía de la historia como una forma de entender, recordar y ordenar el saber histórico, además de una concepción del tiempo: emancipación de los hombres y las sociedades, un sujeto moderno que ocupa el centro de la enunciación de la verdad; progreso hacia la libertad y soberanía de los pueblos, distribución igualitaria de la riqueza, una historia universal y el carácter de una ley o norma que le dé sentido y perfección al proceso histórico.

Después de exponer una caracterización general de la modernidad y de la filosofía de la historia implícita en ella, es pertinente revisar y comentar el origen de las críticas a dicha visión de la historia, que tiene que ver con las posturas posmodernas y con el llamado «fin de la historia», que es precisamente lo que nos ocupa.

En el siglo XIX, en plena vigencia de las filosofías críticas de la historia de Schopenhauer, Humboldt y Ranke, es Nietzsche quien rechaza cualquier fundamentación última cuando anuncia *la muerte de Dios*, o el fin de las supremas verdades como

base de la existencia teórica y práctica. Se trata de un desafío de mirar cara a cara a los hombres y pedirles que vivan como mortales sin otro mundo más que este. Nietzsche rompe con el optimismo de la modernidad, con la idea de progreso, con la idea de racionalidad y, al mismo tiempo, critica y disuelve la idea de una historia unitaria, considera que no existe una historia única, sino imágenes del pasado propuestas desde diversos puntos de vista, donde resulta ilusorio que exista un punto de vista supremo, capaz de unificar a todos los demás. Estas ideas ya ponen en tela de juicio la idea de un fin (*telos*): no hay un plan racional de mejora, los metarrelatos son perversos e inútiles. Si se creía en la realización de la civilización vía el hombre europeo moderno, hoy esto es difícil de sostener. Filosóficamente hablando, esta *muerte de Dios* es el derrumbe objetivo de los conceptos fuertes que en la tradición filosófica tenían poder normativo sobre la vida humana y el mundo. Es el fin de los fundamentos, de los ideales, de las normas, de los principios, de los fines, de todo aquello que da sentido. Es el fin del Dios de los filósofos; la felicidad del mayor número, la paz perpetua, el espíritu absoluto, el socialismo.

Walter Benjamin, integrante de la Escuela crítica de Frankfurt con Adorno y Horkheimer, en sus *Tesis de filosofía de la historia*, sostenía, al igual que Nietzsche, que no hay progreso, no hay un gran relato, no hay un cuadro omnicomprensivo de la historia, solo representaciones del pasado construidas por los grupos y las clases sociales dominantes, es decir, la visión de la historia oculta que calla la parte maldita (el oprimido, el vencido). Afirma Benjamin:

> Hay un cuadro de Klee que se llama «Ángelus Novus». En él se representa un ángel que parece como si estuviera a punto de alejarse de algo que le tiene pasmado. Sus ojos están desmesuradamente abiertos, la boca abierta y extendidas las alas. Y este deberá ser el aspecto del ángel de la historia. Ha vuelto el rostro hacia el pasado. Donde a nosotros se nos manifiesta una cadena de datos, él ve una catástrofe única que amontona incansablemente ruina sobre ruina, arrojándolas a sus pies. Bien quisiera él detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado. Pero desde el paraíso sopla un huracán que se han enredado sus alas y, es tan fuerte que el ángel ya no puede cerrarlas. Este huracán empuja irreteniblemente hacia el futuro, al cual da la espalda, mientras que los montones de ruinas crecen ante él hasta el cielo. Ese huracán es lo que nosotros llamamos progreso[3].

En la figura del *Ángelus Novus*, lo interesante son las miradas, la del ángel y la de nosotros. Miramos al mismo sitio y vemos cosas distintas: el ángel ve desastres, escombros y cadáveres; nosotros contemplamos el progreso. El ángel es el ángel de la historia, quiere hacer historia como un buen ángel: mirando hacia atrás, como es propio de la cultura judía. Por eso tiene el rostro vuelto hacia el paraíso, pero de él no viene ayuda sino un viento huracanado.

[3] Benjamin, Walter. *Discursos ininterrumpidos*. Madrid: Taurus, 1982, p. 187.

Benjamin va contra el progreso, contra la pretensión de convertir al hombre en un progresista que interiorice su lógica y, de esta manera, impida se reproduzca indefinidamente, ya que cuando el progreso se convierte en el *telos* de las sociedades y no ellas en el objetivo del progreso, se produce un dominio ideológico que en la actualidad es más que obvio, como se revela en la undimensionalidad del trabajo, de la explotación, de las fuerzas productivas en la explicación de los fenómenos sociales: en una palabra, con la globalización. Esto tiene como consecuencia inmediata vaciar a la historia de sujetos y transferir su responsabilidad a mecanismos anónimos deterministas.

Después de todo lo dicho, el rasgo fundamental de la posmodernidad es la pérdida de credibilidad de los grandes relatos justificadores de la modernidad, como es el caso de la idea de progreso. Según Lyotard, los relatos de la modernidad han sido destruidos por el desarrollo inmanente de las propias ciencias; por un lado, una pluralización de los tipos de argumentación; por el otro, la tecnificación de la demostración, en la que los costosos aparatos dirigidos por el capital o el Estado reducen la verdad a *performatividad*. Es decir, la ciencia al servicio del poder.

> Este término, que yo tomo prestado de los norteamericanos, designa un estado de la cultura [...] En lo posmoderno, esto que vivimos es la legitimación de lo verdadero y de lo justo, es lo que permitió aquí ejercer el terror, allá lamer las botas del rey de Prusia, en otro lado, ser estalinista o maoísta. Hoy, el propio discurso del progreso está en vías desaparecer. La crisis no es la mente por el hecho de que el petróleo está caro, es a mi entender las crisis de estos relatos[4].

Es importante detenernos brevemente para precisar el sentido del concepto de posmodernidad, término propio de la literatura, el arte, la arquitectura, etcétera. La posmodernidad como discusión teórica aparece a finales de la década de 1970 en el campo de las ciencias sociales a través del post estructuralismo francés (Lyotard), de la teoría crítica alemana (Habermas) y de la sociología neoconservadora norteamericana (Bell). En este campo, la crisis del proyecto de la modernidad supone una crisis de las teorías críticas de la sociedad y la cultura desde la perspectiva ilustrada utópica. La categoría aparece como *síntoma*, como un movimiento difuso —mitad protesta, mitad resignación—, semi subversivo o complaciente, extremo o incoherente. Sin embargo, no podemos despacharla sin antes discutir de qué es síntoma.

Ella presupone un rechazo a la modernidad, devela y ataca las pretensiones de fundamentación última, trascendental, propias de la modernidad. Trata de recuperar elementos emotivos, retóricos y marginales que habían sido reducidos a mera accidentalidad. En este sentido, Habermas y Lyotard reconocen los errores de la racionalidad moderna Sin embargo, Lyotard ve a la posmodernidad como el fin de la historia, en el sentido de que ya nada puede esperarse de la razón ilustrada,

[4] Entrevista realizada por Christian Deschamps. En *Sociológica*, 7/8, 1984, p. 345.

y por el contrario, Habermas trata de recuperar una razón que conserve lo mejor de la modernidad evitando todas sus corrupciones. En síntesis, podemos decir que Habermas critica a los ídolos teóricos y las crueldades prácticas a las que ha conducido la modernidad. Es una crítica concreta a una sociedad cerrada, a una política que se niega a construir un mundo mejor de seres autónomos y, a una racionalidad que es ciega para todo aquello que sea simple reproducción.

Podríamos caracterizar a la posmodernidad con cuatro *clichés*: el fin de la modernidad, el fin de la historia, el fin de las ideologías y la muerte del sujeto. Estos que no serán abordados en su totalidad. Sin embargo, recuperaremos la parte crítica de la posmodernidad, ya que podemos encontrar dentro de ella actitudes neoconservadoras ligadas al neoliberalismo. En este sentido, consideramos a la posmodernidad como aquella que llama la atención sobre el hecho de que algo ha cambiado o ya no marcha como hasta entonces. El fenómeno posmoderno aparece como síntoma y como concepto operativo que viene a dar una advertencia de que estamos en un momento en el que se ha extendido una sensibilidad distinta. Las alertas posmodernas pretenderían analizar con seriedad los tiempos que nos han tocado vivir. El fenómeno posmoderno, como lo afirma Lyotard en *La posmodernidad explicada a los niños*, es una mirada de niños con respecto al fenómeno que nos ocupa, que perplejos ante lo que sucede frente a sus ojos se detienen a analizarlo con una mirada inocente pero a la vez detallista.

Lo interesante en la crítica posmoderna de Lyotard es que él es el más explícito al enumerar nombres de lugares y de personas capaces de ilustrar los momentos claves en los que las promesas modernas se hicieron agua.

Cada uno de los relatos de emancipación —del género que sea— al que se le haya acordado la hegemonía ha sido, por así decirlo, invalidado de principio en el curso de los últimos cincuenta años. «Todo lo que es real es racional, todo lo racional es real»; Auschwitz refuta la doctrina especulativa, pues cuando menos, este crimen, que es real, no es racional. «Todo proletariado es comunista, todo lo comunista es proletariado»: Berlín 1953, Budapest 1956, Checoslovaquia 1968, Polonia 1980, donde los trabajadores se rebelan contra el partido, refutan la doctrina materialista histórica. «Todo lo democrático es por el pueblo»: las crisis de 1974-1979 refutan las enmiendas poskeinesianas a esta doctrina[5].

Lyotard sigue comentando:

> Mi argumento es que el proyecto no ha sido abandonado, sino destruido, liquidado [...] Auschwitz puede ser tomado como un nombre paradigmático para la «no realización» trágica de la modernidad [...] Sin embargo, la victoria de la tecnociencia capitalista sobre los demás candidatos a la finalidad universal de la historia es otra manera de destruir el proyecto moderno que, a su vez, simula que ha de realizarlo.

[5] Lyotard, Jean François. *La posmodernidad explicada a los niños*. Barcelona: Gedisa, 1992, p. 40.

> La dominación por parte del sujeto sobre los objetos obtenidos por las ciencias y la tecnología contemporáneas no viene acompañada de una mayor libertad, como tampoco trae más educación pública o un caudal de riqueza mayor y mejor distribuida[6].

Para Lyotard es en Auschwitz donde se destruye físicamente a un soberano moderno: se destruyó a todo un pueblo. Hubo toda una intención, se ensayó destruirlo, por lo que lo considera el crimen que abre la posmodernidad. Los hornos crematorios de Auschwitz, afirma Adorno[7], no solo son consecuencia de una determinada visión racionalista del mundo; son también, y sobre todo, la imagen que anticipa lo que el mundo administrado es y hace en su funcionamiento normal, que afirma y universaliza: «la absoluta indiferencia hacia la vida de todo individuo». Tal atrocidad hace imposible seguir afirmando «que lo inmutable es verdad y lo móvil, apariencia caduca». Se queda uno corto al mencionar guerras, matanzas o catástrofes.

Estos argumentos han llevado desde vertientes estéticas, filosóficas y políticas a plantear el «fin de la modernidad» desde su versión de filosofía de la historia y, en este sentido, se ha convertido en una problemática latente en las últimas décadas. Hoy constituye un estado rotundo de la cultura urbano-burguesa, donde quedan involucradas infinidad de voces, experiencias y temores.

Es una situación del ser social diversificada, discernible en numerosas opiniones y esferas del pensamiento, y tiene lugar, paradójicamente, en un mundo capitalista que si soñó con poderes inéditos, no calculó que sus principios se verificarían de manera contradictoria y, que desde distintas lenguas, el idioma homogeneizante de Occidente sería el desconsuelo frente a la historia. Sin embargo, otra cosa será el diagnóstico que de tales cuestiones se deduzca; para unos, como Lyotard, resultará que la modernidad es un proyecto muerto; para otros estará agotado; mientras que para algunos como Habermas será un proyecto incompleto, cuestión que no vamos a abordar.

Pero ¿cómo entender este fin de la modernidad?, ¿qué relación tiene con el fin de la historia?, ¿qué estarán afirmando los *posmodernos* con tales aseveraciones?. Para ello es necesario dar respuesta a las objeciones posmodernas, si se quiere ir más allá de un mero rechazo. Es importante comentar que podemos encontrar distintas vertientes o variantes sobre el *fin de la historia*. La primera es sustentada por el sociólogo alemán Arnold Gehlen, quien la entiende como una crítica a la capacidad de innovación de las sociedades industriales avanzadas. Estas sociedades, según él, han alcanzado un estado de reproducción material tan sofisticado, que la creación de nuevos impulsos y valores se encuentra ya agotada. Lo único que avanza es la maquinaria técnico-institucional que garantiza la satisfacción a unas

[6] Ib., p. 30.

[7] Cf. Adorno, Theodor. *Dialéctica negativa*. Madrid: Taurus, 1975.

masas ya incapacitadas para pensar. En este sentido va el concepto de *posthistoria* introducido por Gehlen, categoría que según él describe a la sociedad occidental actual, donde la capacidad humana de disponer técnicamente de la naturaleza se ha intensificado y sigue intensificándose hasta el punto de que, mientras nuevos resultados lleguen a ser accesibles, la capacidad de disponer y de planificar los hará cada vez menos nuevos. Ahora, en la sociedad de consumo, la renovación continua está exigida para asegurar la pura y simple supervivencia del sistema, la novedad nada tiene de revolucionaria, sino solo es aquello que permite que las cosas marchen de la misma manera.

La segunda es la que sustenta F. Fukuyama, en *El fin de la historia y el último hombre*, filosofía de la historia ligada a la exigencia política del liberalismo democrático. Considera que el fin de la historia universal es el de la democracia liberal. Afirma que todo el devenir humano conduce a una cultura universal del consumismo mediada por la democracia liberal y la economía de mercado. El presupuesto es la lucha irracional de todos contra todos por su reconocimiento como superiores frente a los demás. Esto constituye, según él, el sentido y motor de la historia. El deseo de reconocimiento es la base psicológica de dos pasiones que han impulsado la guerra, el odio y la muerte: el nacionalismo y la religión.

En otras palabras, acepta la democracia liberal capitalista como la forma «más racional de gobierno», ya que todo proyecto ideológico, según Fukuyama, ha dejado de ser rival. El triunfo de la democracia liberal significaría así la racionalización del deseo de reconocimiento y, con ello, el fin de aquello que había constituido el motor de la historia. Por lo tanto, la historia ha llegado a su fin, pues el anhelo de ser reconocidos se ve satisfecho a través de un consumo masivo garantizado por la economía de mercado.

Sin embargo, dichas interpretaciones están lejos de lo que la posmodernidad ha entendido como el «fin de la historia» o por lo menos de la historia como la entendemos. Retomemos la idea de *El fin de la modernidad,* idea que permitirá explicitar nuestro objetivo. La modernidad, constituida como proyecto universalista de «civilización» que descansa sobre el optimismo del progreso ineluctable, sobre un sentido seguro de la historia, sobre un dominio racional y democrático de la realidad y sobre las diferentes utopías revolucionarias de un futuro emancipado es el objeto central de la crítica posmoderna.

Por ello la crítica posmoderna a la historia apela y cuestiona las ideas inherentes a la historicidad del hombre moderno: superación, razón, progreso, unidad, *telos*, utopía, revolución. Categorías que legitimaron una forma de ver y ordenar el devenir histórico. En otras palabras, es una crítica al paradigma del conocimiento fundado en la razón que se orienta al progreso por el cambio, por la linealidad y unidad de la historia del «género humano». En palabras de Lyotard, es el adiós al sentido de la historia, y es el comienzo de una *reescritura*, un permanente intentar

hacerse testigo de aquello que no es escribible, pintable o musicalizable y, a pesar de esto es lo más importante, es lo que constituye el honor de seguir pensando.

Ello, debido a que los posmodernos develan el carácter ideológico de la filosofía de la historia de la modernidad, o como lo comenta Enrique Dussel en *El encubrimiento del indio: 1492*, bajo el proyecto moderno se oculta sutilmente la «falacia desarrollista», es decir, una posición ontológica por la que se piensa que el desarrollo que surgió en Europa como ideal de humanidad deberá ser seguido unilinealmente por todas las culturas. Por ello, la falacia del desarrollo es una categoría filosófica fundamental que mostraría el movimiento necesario del ser, de acuerdo a Hegel, y que presupone homogeneidad y totalización del género humano en su devenir histórico. Dicho supuesto muestra los hermosos o sombríos cuentos que la cultura Occidental se ha contado así misma, donde se oculta la justificación occidental del proceso histórico y se auto erige como tribunal que sanciona los hechos de la humanidad, convirtiéndose así en la meta de las sociedades.

Sin embargo, nada más inexacto que entender el fin de la modernidad y, por consecuencia, *el fin de la historia* como el cumplimiento de una época y el comienzo de otra. La crítica a la que se hace referencia es la de una auto imagen de la modernidad —occidental— y de la historia —filosofías sustantivas de la historia—, a saber, la concepción ilustrada que suponía una especie de «armonía preestablecida» entre el desarrollo científico-técnico, ético-político y estético-expresivo de la sociedad. Esta concepción unitaria del progreso constituyó el fundamento ideológico y ontológico sobre el que se definió la conciencia moderna desde el siglo XVII hasta nuestra época. En consecuencia, la crítica es al lenguaje totalizante y esencialista, en que los ideales de la modernidad habían sido articulados y comprendidos a partir de unos mismos criterios de transformación para la «humanidad».

Lo dicho anteriormente tiene consecuencias teórico-prácticas en el conocimiento y sus consecuencias culturales y sociales, esto es, se refieren a lo expresado por Foucault en la *Arqueología del saber*, donde, sobre la base del estado de la antropología entre las décadas de 1950 y 1970, afirma que las nuevas concepciones epistemológicas de la historia no piensan ya en términos de continuidad y de globalidad, sino en términos de discontinuidad y particularidad. Los documentos sobre los que trabaja el historiador contemporáneo no son mirados como significados en sí mismos, sino como significantes, es decir, como interpretaciones susceptibles a nuevas y diferentes interpretaciones. En otras palabras, los sucesos en los diferentes planos de la sociedad, según Foucault, ya no pueden ser inteligidos o comprendidos sobre la base de un principio material o formal que les dé coherencia y unidad. Esto haría imposible seguir hablando de una «lógica inherente a la historia». Lo que quedaría sería una multiplicidad de pequeñas historias que coexisten al mismo tiempo, sin que el historiador pueda acudir a un criterio trascendental o material que permita ordenarlas jerárquicamente a partir de un centro o paradigma.

En este mismo sentido, Vattimo considera que la noción de historicidad se hace cada vez más problemática: en la práctica historiográfica y en su autoconciencia metodológica, la idea de una historia como proceso unitario se disuelve. En consecuencia, según él, no hay una filosofía de la historia en la práctica actual y en la conciencia metodológica. El historiador actual se ha dado cuenta de que la historia, tanto de los acontecimientos políticos y militares como de los movimientos de ideas, son solo historias entre muchas otras. Afirma Vattimo:

> O bien de manera más radical, la aplicación de los instrumentos de análisis de la retórica a la historiografía ha mostrado que en el fondo la imagen de la historia que nos forjamos está por entero condicionada por la regla de un género literario, en suma, que la historia es una «historia», una narración, un relato mucho más de lo que generalmente estamos dispuestos admitir. Al conocimiento de los mecanismos retóricos del texto se agregó [...] la «historia de los vencedores»; solo desde el punto de vista de los vencedores el proceso histórico aparece como un curso unitario dotado de coherencia y racionalidad [...] los que gestan la historia son los vencedores que solo conservan aquello que conviene a la imagen que se forjan de la historia para legitimar su propio poder[8].

Si no hay una historia unitaria portadora de la esencia humana, y si solo existen diversas historias, los diversos niveles de reconstrucción del pasado en la conciencia y en la imagen colectiva hoy son problemáticas. Según Vattimo, hay que ver hasta qué punto la disolución de la historia como diseminación de las «historias» no es un verdadero fin de la historia como tal, de la historiografía como imagen, sino una forma de práctica histórica.

Hasta ahí las consecuencias teórico-prácticas o epistemológicas. Ahora, las consecuencias culturales, sociales e ideológicas de estas reflexiones sobre el fin de la historia y la modernidad develarían, en primer lugar, que los centros de historia se han multiplicado y, por ello, es problemático hablar de una imagen global de las cuestiones humanas. Por el contrario, dicha fragmentación mostraría la necesidad de pensar la pluralidad, la tolerancia, la diferencia, los disensos, aunque también esto es peligroso. Hoy los pueblos llamados subdesarrollados se han rebelado y han vuelto problemática una historia unitaria y centralizada. El ideal europeo de humanidad sería uno más entre otros, no peor o mejor. Es decir, se levantan voces y sujetos emergentes que habían sido callados, explotando así la multiplicidad de racionalidades locales. Ante la desaparición de toda norma universal, el ideal europeo de humanidad tiene que enfrentarse con otros modelos de humanidad que han quedado develados, rechazando un camino único como proceso de racionalización. Se afirma la pluralidad de sujetos transformados en movimientos por causas globales y locales y con ello se estaría fragmentado el sujeto monológico y todopoderoso que anima la conquista y subordinación de otros pueblos, bajo el tema de llevar los beneficios de la «civilización», que equivale a la muerte

[8] Vattimo, Gianni, ob. cit., p. 16.

del sujeto. En otras palabras, se trata del despertar de lo marginal, de lo periférico, de lo excluido, de la parte maldita que no entraba en las grandes narraciones de filosofía de la historia.

Esto permite comprender espacios geográficos, políticos y culturales alternativos, según Ofelia Shutte y Luis Britto García, que develarían una historia multicultural que legitima el derecho a la diferencia, al disenso y a la autonomía. Esta acción es llevada a cabo por grupos, pueblos y naciones periféricas que resisten y luchan por conservar signos que afirman sus metas y valores sin mezclarse necesariamente con las emanadas de una economía de mercado global. Parece que conforman y contienen posibilidades históricas ante la ausencia de todo proyecto de cambio y abren la posibilidad de generar una práctica y un pensamiento libre de dogmatismo, otorgando nuevos contenidos al horizonte del futuro. Se inauguran formas de resistencia de distinta índole que pretenden incidir políticamente y movimientos que tratan de promover consensos sociales y cambios de modelos políticos. La mayoría de ellos comparte ideológicamente una crítica al sistema prevaleciente y a la cultura dominante y homogeneizadora, apostando por un mundo plural «aquí y ahora».

Ejemplos concretos son la lucha de los «sin tierra», que incluye a doce millones de campesinos brasileños, el alzamiento indígena en Chiapas, de los quechuas y aymaras en Perú y Bolivia, los quichés en Guatemala y grupos que desde distintos puntos atraviesan la mayor parte del escenario político y cultural latinoamericano con un fondo étnico y social. Es la lucha por recuperar el gran abismo que separa mundialmente a los pobres y a los ricos. Si bien es cierto que a los poderes financieros del mundo les conviene que estas pequeñas historias y proyectos continúen siendo fragmentarios, ello posibilita también que a partir de luchas y proyectos particulares se establezcan movimientos y relatos alternativos. En este sentido, el llamado «fin de las ideologías» o el fin de los grandes relatos legitimadores que anuncian algunos conservadores, en tiempos de «globalización y neoliberalismo» parecerían ser la ideología dominante. Sin embargo, por lo dicho anteriormente, en América Latina, aunque no se ha entrado al «primer mundo» ni somos más competitivos y se nos piensa como ciudadanos de la aldea global, los nuevos tiempos muestran las posibilidades de transformación del presente, aunque en algunos casos el «abandono y el escepticismo» pueden dejar espacio para el asentamiento de la privatización y para pensar y practicar la política como simple forma de administración del capital, pero al mismo tiempo abren la posibilidad de desbloquear el futuro para tomar una actitud que permita alternativas en un subcontinente que históricamente ha sido saqueado y marginado.

En suma, la tesis que corresponde a la posmodernidad, tal como la entendemos, es la crisis de una determinada concepción de la historia: aquello que miraba el desenvolvimiento de todas las sociedades humanas en un mismo relato. Según esto, las sociedades humanas no son el resultado de un proceso histórico cuantitativamente ascendente que conduciría del mito al *logos*, de lo más primitivo a lo más racional. Es decir, las sociedades humanas no pueden ser pensadas como

incrustadas en una corriente única de la historia. Todo esto cortaría con la aspiración de elevar una historia particular al paradigma de la historia universal. Se trata de evitar la idealización de cualquier particularidad. Esto, según Castro Gómez[9], no lleva a la cancelación del pasado sino al renacimiento de pequeñas historias olvidadas que pueden ser comprendidas desde otro tipo de racionalidad o racionalidades. Permite, a la vez, abrirse a los distintos discursos y voces que desde la periferia reclaman y defienden un lugar en la llamada aldea global.

En términos concretos, estaríamos criticando la idea única de desarrollo y proponiendo la alternativa de un desarrollo «endógeno y autocentrado», específico para cada sociedad. Por lo tanto, lo que se afirma es un rechazo crítico a los centros de poder y a la filosofía de la historia que la sustenta, se afirma la posibilidad de otro devenir, de desbloquear el futuro y, al mismo tiempo, abrir posibilidades de subversión contra el discurso cultural dominante. En suma, entender y resignificar a la utopía como crítica del presente.

Si atendiéramos a las afirmaciones antes mencionadas —como el fin de la historia, el fin de las ideologías o la muerte del sujeto—, tendríamos que asumir que hemos alcanzado la situación a la que apuntaban las revoluciones del pasado, ya sea la democracia liberal o el socialismo real. En este sentido, quedaría conjurada la posibilidad del cambio y por lo tanto la suerte de la historia estaría echada y ella estaría de más. Tales afirmaciones son peligrosas porque precipitan el fin de todo cambio, que no es otro que implantar en este momento el sistema neoliberal. En suma, lo que se niega es el cambio, la movilidad social y la posibilidad de darle a la experiencia cultural y social otra vía. Esto también llevaría a pensar que si los hombres del pasado creyeron que las cosas podrían mejorar y lucharon por que fuera así, se asumiría la desaparición de toda lucha y resistencia que pudiera poner en duda la estabilidad del sistema y su perpetuidad.

Por todo lo dicho, consideramos que es importante reflexionar sobre problemas de filosofía de la historia especulativa, ya que dicho análisis nos permitirá mostrar la complejidad de un solo devenir de la humanidad en momentos tan conflictivos y problemáticos como los que vivimos hoy. Esto también nos llevará a pensar sobre el sentido e importancia de la utopía en un continente donde la memoria colectiva está llena de fracasos y frustraciones a causa de las dictaduras y de las represiones sociales y políticas. Se trata, pues, de pensar a América Latina dentro de otro proceso de devenir donde converjan y emerjan sujetos y grupos marginales, culturas e historias calladas por las imposiciones teóricas e ideológicas de los centros de poder.

[9] Cf. Castro, Santiago. *Crítica de la razón latinoamericana*. Barcelona: Puvill, 1993.

Víctor Mazzi Huaycucho | Universidad Nacional de Educación Enrique Guzmán y Valle | Perú

Cay-pacha-yachay: la reflexión y el saber en el Tahuantinsuyo

Cay

La reflexión del «*cay*» en el Tawantinsuyo fue registrada en el siglo XVI en los siguientes términos: «Se traduce con el ser y el estar corporal y espiritual». «*Runap cayñin*, el ser humano, o de hombre, añadido *cascana cai*, se hace el ser de existencia, o el ser existente que es el modo de estar de cada cosa»[1]. La idea de «cay» se inserta con la de naturaleza: *cay* también es «el ser esencial de la naturaleza». *Cay* funciona para designar la existencia inmediata, en sus aspectos de *suyu* (espacio, región) construyéndose el espacio próximo, inmediato o *qaylla* (cercano, alrededor), qaillamanta (de cerca); designa también temporalidad, *cai pissi punchaomanta* (de aquí a poco tiempo), *cachkani*, como el «ser o estar presente, o tener de presente». Sus significados derivados son *canan* (lo futuro, lo que ha de ser, o suceder, o tener efecto, o a ver, o a estar)[2] y *ñaupa*, lo que viene de atrás.

«Cay» designa el concepto «esencialidad del ser», también «lo que se muestra tal como es». «Cay» representa identidad lógica, pues «*Cay mana cay*» indica: «se es o no se es», «*kaspa mana kaspa*», indica lo que es siendo y no siendo, contiene para sí variantes potenciales como *Ñoqa Cayman* (yo sería), *captii* (cuando sea) y *castin* (siendo). Todas las designaciones indican movimiento del «cay». Se considera *Qaylla* un concepto del límite, frontera, propiedad y diferencia. *Qaylla* indica las fronteras de la identidad del *cay*, contiene para sí un límite donde *se es*, pasado dicho límite *ya no se es*.

Para que «*cay*» (el ser) y «*qaylla*» (su límite) se establezcan, se debe recurrir a la condicionalidad de «*ticsi*» (o *teqse*), que puede definirse como «origen, principio, fundamento, cimiento, causa raíz, fundador, dar principio»[3], «principio o fundamento de edificio, elemento o principio, fin de cualquier cosa, cementar o echar fundamento»[4]. *Cay* contiene «fundamento», «causa» o alguna finalidad que lo hace ser como es.

---

[1] Gonçález, Diego. *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua quichua*. Lima: UNMSM/CONCYTEC, 1951, p. 48.

[2] Ib., p. 48.

[3] Ib., pp. 340-341.

[4] Santo Tomás, Domingo. *Lexicon o vocabulario de la lengua general del Perú*. Lima: UNMSM, 1951, pp. 363-364.

Pacha

«*Cay*» puede expresarse como «*pacha*». Su significado es «tiempo, suelo, lugar. Mundo. Cielo. Tierra. Lo entero, intacto sano, no quebrado ni dañado. Tantos juntos, número cabal sin faltar ni uno. Mismo, solo»[5], lo que nos aproxima a una interpretación de «mundo», «naturaleza», «cosmos», «universo», «tiempo», un concepto acerca de la unidad de la naturaleza, la cual hace coincidir con su identidad y lo que lo compone completamente, así como sus partes internas, contenidas en su forma polar «*ucu*» (lo interior, lo oculto, parte de aquella unidad). «*Pacha*» designa un concepto cosmológico muy amplio[6], de manera tal que puede considerarse un concepto general de «universo». Las múltiples designaciones de *pacha* implican una ubicación espacial y temporal. Se le puede entender en su sentido inmediato como *jallapa*, tierra objetiva que se puede ver, observar, percibir. Expresar *pacha* como totalidad implica establecer el espacio como el todo y la parte «*jinantin tiksi muyu pachas*» expresa «toda la faz de la tierra, todo el mundo observable, sensible».

«*Pacha*» designa a todo «ser» en cuanto existe, refiere a la naturaleza como un todo y debe contener sus particularidades para luego aparecer u originarse como «tiempo, suelo, lugar», lo cual nos remite a «*pacari*», que indica lo que se muestra oculto o se esconde. Las derivaciones son «*pacari qui*» —esconder, encubrir algo—, «*Pacacuc*» o «*pacac*» —encubridor generalmente—, «*pacasca*» —escondidamente—, «*pacascalla*», o «*guaslalla*» —escondidas de uno—, «*pacasca*» —escondidas cosas—[7] «*paca*» —cosa secreta, encubierta, o escondida o guardada de verla—[8]. Uno de los momentos de «*pacha*» es su condición no sensible «*ñawi pacha*» (a los ojos), se muestra en condición de «*pacha*» (apariencias que ocultan «*cay*»). Esto produce «*rikhuriy*» (ver, percibir lo que parece), lo cual nos indica la necesidad de percibir «*pacha*» prescindiendo momentáneamente de aquellos sentidos: «Quiere dezir conocer solo con el entendimiento por poderosso señor y governador y por Hazedor menospreciando a todas las cossas, elementos»[9]. «*Cay*» puede tomar la condición «*toqapu*»; «el que continuamente esconde todo», se presenta como lo que se muestra en apariencia (el ser que no es el ser, *cay*, *mana cay*); y «*aqnupu*» (el que despedaza y desmenuza todo). Al superar la necesidad de presentarse bajo la forma «*toqapu*» y lograr «*aqnupu*», se adquiere la condición de *yachaku*, es decir, «llegar completamente a su ser», comprender «*pacha*», delimitando su *pacari* (origen). No acceder a tal condición implica no percibir el verdadero «*cay*».

---

[5] Ib., pp. 268-270.

[6] Pedro Cieza de León indica: «A todo el mundo llaman pacha, conociendo la buelta quel sol haze y las crecientes y menguantes de la luna. Contaron el año por ello, al cual llaman guata y lo hazen de doze lunas, teniendo su quenta en ello» (Cieza de León, Pedro. *Crónica del Perú*. Lima: PUCP, 1973, segunda parte, p. 78).

[7] Santo Tomás, Domingo, ob. cit., pp. 332-333.

[8] Gonçález, Diego, ob. cit., pp. 265ss.

[9] Santa Cruz, Joan. *Relación de antigüedades deste reyno del Piru*. Cusco: Instituto Bartolomé de las Casas, 1993, p. 207.

La condición de espacio, lugar, posición de *cay pacha* implica *hanan pacha*, lo elevado, superior. *Chaupi* es el centro, lo que está en medio o limite. *Hurinpacha* (*uray*) es lo que está abajo, por debajo. *Ucu* forma la parte interior del espacio; su forma polar es *jaway*, lo exterior, las formas externas. La organización del espacio puede tomar la forma direccional, esto es, una división de los límites o *ceques* (raya, línea, término, rumbo), que se prolongan en cuatro direcciones: *Cayao*; *Payan* (*chincha*); *Collana* (*colla*); *Payao*[10]. Son también cuatro direcciones las que subdividen los *ceques*.

Una descripción de la simbología del espacio puede encontrarse en Juan Santa Cruz[11], quien indica una jerarquía y organización espacial dentro de límites determinados. El espacio era entendido como una inmensidad imponente como el mar (*mamacocha*) que se prolongaba hasta lo desconocido y podría referir a su fundamento. *Pantacac* no indica un referente numérico, sino un concepto de espacio infinito. Establece un concepto sobre el origen del sistema del espacio y sus múltiples direcciones tomando el centro referente, que se originaba en el Coricancha y se prolongaba en cuatro direcciones: «la división empieça dende el Cuzco, del qual salen cuatro camynos cada vno para vna partes destas»[12]. Estas cuatro partes que divide el espacio son *collasuyu*, *contisuyu*, *chinchasuyu* y *antisuyu*. Lo distributivo y la simetría devienen en el aspecto específico que cada región designa como *hanansaya* y *hurinsaya***.**

Yachay

Yachani en la lengua real de los incas significa «saber», de aquí se derivan los términos: *yachachini* (enseñar, instruir acostumbrar y amansar y preparar)[13] y *yachapu* (el que lo sabe todo, o de todas cosas)[14]. A quien ejercía *yachani*, se le consideraba *yachachik*, «maestro, el que enseña, imparte enseñanza» y *yachapa*, «el ingenioso en aprender lo que ve y lo hace luego». Los amautas partieron por interrogarse y plantear la condición inicial del saber por medio de *Cuzquini*, «buscar con gran solicitud cosas dificultosas de hallar, o cosas menudas, o escondidas, o escuras»[15].

Sus primeras interrogantes acerca de cómo se produce el saber establecieron la condición «*Aticllayani*». «Apercibir, requerir»[16]. Esta condición primera nos integra al «*Atillanaccuni*» «Apercibirse uno a otro, o notificarse algo»[17]. Para alcanzar

[10] Ondegardo, Polo de. *Informaciones acerca de la religión y gobierno de los incas*. Lima: Imprenta y Librería Santamartí y Co., 1916, p. 2ss.
[11] Santa Cruz, Joan, ob. cit., p. 208.
[12] Ondegardo, Polo de, ob. cit., p. 134.
[13] Gonçales, Diego, ob. cit., p. 361.
[14] Ib.
[15] Ib., p. 232.
[16] Ib., p. 36.
[17] Ib.

«*Checcanchaccuni*». «Acertar, o atinar la duda por conjeturas, o la pregunta, o dar en el punto de lo dudoso de algo»[18].

Este proceso planteaba que la primera aproximación a la *Pacha* sea percibida como *Llullapacha*. «Mundo engañoso y falso»[19]. «*Llulla*» es significada como «mentira, cosa engañosa, y aparente y vana o falsa»[20]. *Llullapacha* es la primera presencia (*cay*) que comunica la *Pacha*, pues, establecida y notificada, cabe la necesidad de ser interrogada y requerida para determinar la condición de existencia como debe ser. No salir de esta condición implica: «*Manayachay manayachana*», «cosa que no se puede saber». «*Mana huatuy*», «ni se puede imaginar»[21]. Ello puede indicar presencia de *caytu* (enmarañada cosa) y puede conllevar «*Hamu manta yuyak manacakta*»: «El que traça en vano y sin fundamento, piensa lo que no es»[22]. Esto conduce al error y a la falsa percepción de lo que se comunica: «*Hamumanta rimak*», «El que habla sin fundamento atiento y sin saberlo, sin verdad y sin razón»[23].

La condición verdadera de *cay* «*pacha*» no solo está en superar la condición «*llulla-pacha*», sino en establecer «*cay pacha*», de acuerdo con cómo esta «es» y «está», para lo cual los antiguos amautas registraron distintos significados destinados a establecer su condición verdadera. Estos conceptos son: «*camanmi*», «*sullulmi*» y «*checanmi*». Todos estos significados se refieren a conceptos aproximados para establecer «verdad». Una interpretación sobre estos tres conceptos muestra la amplitud de los procesos para establecer el saber y la condición verdadera de lo comunicado.

La primera forma de percibir, *cay pacha*, implica condición de «*cama*», cuyo significado es «dar alma, vida, ser y sustancia»[24], concepto que se puede interpretar como el «aparecer», «desvelar» por medio de *yachay*, comprendiendo lo que compone «*teqse*» (principio) en toda las formas del pensar (*yuyay*).

Otro significado de «*cama*» es «hasta», esto es, «meta, posibilidad, necesidad y frontera», para lo cual, debe identificársele, dividiéndosele y apartando lo que pueda ser percibido infinitamente (*pantacac hunu*). «*Caman caman*» significa «todos por sí y aparte»; «*cama cama hucyncalla*, *quinçayncalla*, *chuncayncalla*» significa; «de uno en uno, de tres en tres, de diez en diez, por sí apartados», «*Caman camanpi*, *camalla pampi*» o «*caman camanmi rin*» es «todos por su parte, o cada uno de por sí se van». Una vez establecidas la partes importantes que se han percibido, se puede comprender la función dentro del contexto de cada parte que la integra para corresponder «*Camaycamam*» o «*muñaynim hinan*» «cada uno a su albedrío

[18] Ib., p. 104.
[19] Ib., p. 217.
[20] Ib., p. 216.
[21] Ib., p. 226.
[22] Ib., p. 146.
[23] Ib.
[24] Garcilaso Inca de la Vega. *Comentarios reales de los incas*. Montevideo: Ministerio de Instrucción Pública y Previsión Social, 1963, libro II, capítulo XXVII.

por su dictamen», y «*camaycama*» significa «según mis méritos, y todo lo que me pertenece, o cabe». Esta primera definición de «Caman» o «*cheyaquen punim*» indica «lo justo, lo que al justo viene derechamente»[25]. Se interpreta como «lo que con justicia es representado en sus propiedades de existencia». «*Camani*» significa «caber algo o entrar bien»[26]. Esta condición de «correspondencia» determina una primera reflexión sobre el saber, esto es, lo que puede ser captado de «*cay pacha*», registrado de manera correcta en su forma de existencia, ya indica lo que es pertenecer y mostrar sus propiedades y caber con justicia, conectándose en lo comunicado. «*Cama*» también significa «según o conforme». «*Yuyayniycama*. Conforme a mi sentir y Juicio»[27], para luego alcanzar «*yachacucpacmi hamutani*». «Ordenarlo bien para tener buen efecto y buena salida»[28].

La otra definición extensa de «*caman*» es lo referido al aprendizaje, la aplicación y comunicación del saber y su posterior posicionamiento entre los encargados de preservarla y desarrollarla: «*çamay cuni*, *allin yachascayta*» o «*yachak caynita*» significa «enseñar o infundirle mi ciencia»[29], «*camay ñiyquicama*» significa según tu oficio, o tu saber o tu talento. «*camay*» (o *suyuy*) es la «tarea en el trabajo»; «*camancuni*», repartir entre sí las tareas, o obras; «*camamuni*». «Dar a muchos la materia lugar instrumentos con que han de hacer algo»[30]. «*Caman camayñiy*, *camanniyqui*»: «El talento caudal ingenio y habilidad natural, o industria»; «*yachayca manayñiyqui*»: «tu habilidad».

Todos los significados posibles indican la construcción del saber unida al trabajo, pues el saber desencadena talento, habilidad, para crear instrumentos que permiten conocer mejor y el saber resulta una aplicación en el trabajo. La condición verdadera deberá corresponder en su aplicación en el trabajo, acción que conduce al desarrollo de «oficios» e «instrumentos», ambos requisitos para desarrollar el saber.

Este concepto resulta aglutinante y a la vez se reduce a un solo significado: «*camanmi*», o «*camallanmi*». «Verdad es, no es falso ni fingido»[31]. Esta condición del saber verdadero nos conduce a su función afirmativa, aseverativa: «Ari ari», «Así es, o es verdad, o tienes razón»[32].

El otro sentido de la condición verdadera es «*checcalla*», «cosa derecha»[33]. «*Checallanmi*» es «ciertamente», o «verdaderamente», o «la verdad»[34]. Esta condición nos indica

[25] Gonçales, Diego, ob. cit., p. 47.
[26] Ib.
[27] Ib., p. 46.
[28] Ib., p. 148.
[29] Ib., p. 76.
[30] Ib., p. 47.
[31] Ib.
[32] Ib., p. 33.
[33] Ib., p. 103.
[34] Ib.

condicionalidad de la correspondencia establecida, verificada, corroborada bajo el correcto saber del «*cay pacha*». «*Chheccantam ñini*» o «*chhecallantana ñini*» significa, pues, «digo la verdad, o digo con razón, y justicia»[35] y «*checcatacmi checcapunim*» se traduce como «sin duda ninguna» o de verdad, o verdaderamente[36]. La condición «*checca*» del saber es comunicar sin errores el conocimiento, superando las incorrecciones que puedan surgir en los «*amauta runas*». «*Checca*» significa: «De verdad o verdaderamente, no con ficción ni mala intención». La condición del «saber verdadero» se conceptúa como «*checcamanta sullulmanta*»[37]. Ahora bien, esta condición de comunicación del saber requiere que se observe fidelidad en comunicar el saber; «*checan runa*» o «*sullul runa*» se traduce como «el veraz, verdadero que trata verdad no engaña ni miente»[38], evitándose «*kalluycuni*», «engañar con maña de obra y con astucia como *llullaycuni* de palabra»[39] y «*simi huallpak*» o «*simicta yachak*», «el engañador con palabras compuestas»[40]. La forma superior de haber accedido a «*checcaruna*» es lograr «*checcallanmi*», cuyo significado indica «es mucha verdad»[41], que logra «*ccor mani ñan ñini*», darse por vencido en lo preguntado[42]. Esta reflexión nos acerca al problema de la completitud del saber, pues, «*rimayta atipani*» expresa «poderlo hablarlo todo»[43], lo cual indica que un sabio «*checaruna*» es «*Simi mastaray ccachak*», «el descubridor de los secretos que sabe»[44].

La última condición de «*checa*» es «*sullul*», «verdad o cosa verdadera»[45], esto es, la consistencia del saber que puede confiarse y salir de cualquier duda o pregunta que la debilite en su existencia «*cay*»; «*sullulpas puni*» o «*punilla*» o «*sullulmantapas*» significa «de veras y verdaderamente y con toda verdad»[46], pues ser considerado «*sullulruna*» es «hombre fiel de confianza y de verdad seguro»[47]. La jerarquía elevada de esta condición es «*sullulmanta yachak*», «sapientísimo»[48].

Bajo estas premisas, establecer «*ticci*» o «*teqse*», «*Çapi*», o «*oichi*», esto es, dar «principio o raíz», debe conceder e iniciar «*Paccarichini*» cuyo significado es «assentar, entablar algo de nuevo, darle principio»[49]. Esta condición del saber lo aparta como saber «tradicional», cuya función fue solo la preservación de conocimientos

[35] Ib., p. 103.
[36] Ib., p. 104.
[37] Ib., p. 105.
[38] Ib.
[39] Ib., p. 133.
[40] Ib., p. 174.
[41] Ib., p. 103.
[42] Ib., p. 69.
[43] Ib., p. 37.
[44] Ib., p. 233.
[45] Ib., p. 133.
[46] Ib., p. 332.
[47] Ib.
[48] Ib.
[49] Ib., p. 267.

establecidos, pues «*paccari chiscca*» indica invención, nuevo conocimiento y «huamac hamuttay» es «la invención nueva»[50].

Toda condición del saber nos indica la construcción histórica de «*yuyayta*»[51] (pensar), pues son los amautas quienes ejercen «*yuyaycuni*» o «*yuyaycucuni*», «estar pensativo consigo»[52]. Esto es producto de encontrar reflexión, interrogándose mediante «*huatuni*», «soltar enigmas, o preguntas buenas escuras»[53]. Los sabios podían manifestarse mediante «*huatunacta riman*», esto es, «hablar por enigmas, o por palabras escuras de adivinar»[54]. Esto podría conducir a «*chankallpayak simicta*», «el que no acaba una razón, sino que enreda muchas»[55] y llevarnos a elaborar «*ccasi simi*», «palabras o nuevas vanas de burla, sin provecho, sin fundamento ni verdad»[56].

El sabio, al ejercer «*yuyaycuni*», ejerce «*hamupayani*», esto es, «conjeturar, o ventilar entre sí las razones y ponderarlas para determinarse»[57]. Así, logra «*hamuyniy*», «el propio juizio y dictamen»[58], para lo cual reflexiona por partes cada problema planteado. Recurre al análisis mediante «*anchunacuc pura*», «los que se apartan de entre sí», y «*anchurcuchini*», «hazer apartarse vna cosa de con otra, o quitar de dentro, o de entre otras»[59]. La condición reflexiva solo podía considerar «*millaysimicta*» o «*mana alli yuyuyta acturcconi*», «desechar las malas palabras o pensamientos»[60], oponiéndose a quienes faltaban a su condición de *yachachiq*, pues «*cutipaytarimani*» significa «hablar contra la razón cosas sin fundamento», o «*cuti panacta manachayaquenta*», «las cosas para contradecir». Solo un *yachachiq* posee la poderosa razón para establecer «*mana cuti panac tacamarimani*», «hablar cosas ciertas que nadie las puede negar»[61].

Sabios y amautas

«*Amauta*» se define como «sabio, prudente, cuerdo»[62], se le identifica como «*hamu hamu soncoyoc*» o «*yuyayniyoc*» o «*ñauray ñauray soncoyoc*». La traducción es la siguiente: «El que es universal versado y entendido en todo que lo penetra

[50] Ib., p. 175.
[51] *Yuyayta* puede presentarse también como la razón en su sentido amplio de la construcción del saber, en las categorías modernas del pensamiento se asemeja al concepto de racionalidad.
[52] Gonçales, Diego, ob. cit., p. 373.
[53] Ib., p. 189.
[54] Ib.
[55] Ib., p. 93.
[56] Ib., p. 60.
[57] Ib., p. 147.
[58] Ib., p. 146.
[59] Ib.
[60] Ib., p. 17.
[61] Ib., p. 58.
[62] Ib., p. 24.

y da razón de todo»[63]. El aprendizaje de reflexiones requiere que los amautas se identifiquen como «*hayaqquen allinta yachachik*», «el que enseña cosas altas y muy bien»[64]. Este ejercicio del saber y la reflexión fue solo una función de los amautas. Aquellos tuvieron que enseñar y comunicar sus saberes preparando a hijos del *zapa* inca, orejones y guerreros, muchos de ellos hijos de gobernantes de naciones que estuvieron bajo el dominio de los cuzqueños.

Los amautas fueron los más ancianos. Ordenaban y llevaban los registros de *quipos* y *quellcas* que contenían información vital para el gobierno de tan extenso territorio que abarcó el Tawantinsuyo[65]. Preservaban la memoria colectiva y el control de la mentalidad en la población, solo a aquellos se le permitía comunicar la versión oficial de distintos acontecimientos. Se encargaban de preservar fielmente las quellcas que contenían los «cantares», utilizando sistemas de registros mnemotécnicos, preservando la memoria sobre diversos tópicos de gobierno y reflexión y considerando que los registros orales resultaban insuficientes para preservar ideas extensas, edictos, leyes, normas morales, el registro numérico de la población, la producción por naciones, los guerreros, entre otros.

Estos amautas[66] cumplían una función ordenadora del Estado Incaico, formaban parte de un «consejo» que proponía determinadas normas y leyes para el buen gobierno. Eran escogidos por el Inca[67] y le servían hasta que este fallecía. A esta categoría de sabios podemos llamarlos de «gobierno». Fueron magníficos

[63] Ib., p. 147.

[64] Ib., p. 156.

[65] Pedro Cieza de León afirma: «Y así, dicho esto, luego que por el rey era entendido, mandava a llamar a otros de sus yndios viejos, a los quales mandava que tuviesen cuydado de saber de los cantares que aquellos tenían en la memoria y de ordenar otros de nuevo de lo que pasava en el tiempo de su reynado, y que las cosas que se gastavan y lo que las provincias contribuyan se asentase en los quipos para que se supiese lo que davan y contribuyan muerto él y reynando su progenitor, y si no hera un día de gran regozijo o en otro que oviesen lloros y trizteza por muerte de algun hermano o hijo del rey, porque en los tales días se permitía contar su grandeza dellos y su origen y nacimiento, y fuera destos a ninguno hera permitido tratar dello porque estava así ordenado por los señores suyos; y sí lo hazían, eran castigados rigurosamente» (Cieza de León, Pedro, ob. cit., p. 31).

[66] «Para remedio de la falta que hacía el no tener para tales hechos o palabras o cifra, era oficio de los Amautas, que eran sus Filósofos, o Letrados, hacer cuentos en que legalmente se refería el suceso, la historia, o el razonamiento: tomábanlos de la memoria de los Quipo Camayos, que eran como secretarios de estos archivos, para dar cuenta al Inca, o al Cacique, o al que se la fuese a preguntar, y Arabicus que eran sus poetas, componían versos breves y compendiosos, en los cuales encerraban la historia, el suceso o la embajada, y se contaban en los pueblos, o Provincias donde pasaban, enseñándoselos el padre al hijo, y éste al suyo» (De la Calancha, Fray Antonio. *Crónica moralizadora de la provincia del Perú en el orden de San Agustín nuestro padre*. Lima: Ignacio Prado Pastor, 1974).

[67] «Fue ordenado por los Yncas lo que ya avemos escrito acerca de poner los bultos en sus Fiestas v en qué se escociesen algunos de los más sabios ¿ellos para que en cantares supiesen las vidas de los señores qué tal avia sido y cómo se avían avido en el gobierno del reyno para el efeto por mi dicho. Y es tanbien de saber que, sin esto, fue costumbre dellos y ley muy usada y guardada de escoger cada cada uno en tiempo de su reynado o señorío tres o quatro honbres ancianos de los de su nación a los quales, viendo para ello era avtles y suficientes, les mandavan que todas las cosas que cusediesen en las provincias durante el tiempo de su reynado, ora fuesen prósperas, ora fuesen adversas, as tuviesen en la memoria y dellas hiziesen y ordenasen cantares para que por aquel sonido se pudieze entender

«*haravicus*»[68] o poetas, sus composiciones rescatan la tradición de los taquies (cantos y bailes) que se rendían a determinadas deidades (*Capac raymi*), recitaban escenas de guerra donde destacaban la gallardía de los guerreros, versos amorosos y en general estaban dedicados a consolidar la dominación cusqueña. Fueron *quipocamayos* de alto nivel, expertos estadistas para registrar y llevar el control del número de guerreros, contribuciones de las provincias, producción agrícola, control de la población de cada *suyu*; fueron considerados historiadores, registraban los hechos como testigos del inca, presenciaban batallas, viajaban por los suyus hasta donde alcanzara el dominio inca; como astrónomos[69] tuvieron la sabiduría de hacer coincidir sus observaciones estelares con el periodo agrícola de siembra y prever las variaciones climáticas. Estos amautas podían cumplir funciones del *Vila Umu* (sacerdote) y regentar la casta religiosa asentada en el Koricancha. Su sabiduría se complementaba con las funciones religiosas.

Los amautas cusqueños regentaban el *yachayhuasi*[70] (escuelas) donde educaban a los jóvenes en el adiestramiento de las artes militares que los formaba como guerreros

en lo futuro aver así pasado, con tanto questos cantares no pudiesen ser publicados ni dichos fuera de la presencia del señor» (Cieza de León, Pedro, ob. cit., p. 30).

[68] Garcilaso Inca de la Vega dice lo siguiente: «No les faltó habilidad a los Amautas, que eran los Filósofos, para componer comedias y tragedias, que en días de fiestas solemnes representaban delante de sus Reyes y de los señores que asistían en la corte. Los representantes no eran viles, sino Incas y gente noble, hijos de curas v los mismos curacas y capitanes, hasta maeses de campo, porque los autos de las tragedias se representaban al propio, cuyos argumentos siempre eran de hecho militares, triunfos y victorias, de las hazañas v grandezas de los Reyes pasados y de otros heroicos varones. Los argumentos de las comedias eran de agricultura de hacienda, de cosas caseras y familiares. Los representantes, luego que se acababa la comedia, se sentaban en sus lugares conforme a su calidad y oficios. No hacían entremeses deshonestos, viles y bajos: todo era de cosas graves y honestas, con sentencias y donaires permitidos en tal lugar. A los que se aventajaban en la gracia del representar les daban joyas y favores de mucha estima. De la poesía alcanzaron otra poca. porque supieron hacer versos cortos y largos, con medida de sílabas: en ellos ponían sus cantares amorosos con tonadas diferentes como se ha dicho. También componían en verso las hazañas de sus reyes y de otros famosos Incas y curacas principales, y los enseñaban a sus descendientes por tradición, para que se acordasen de los buenos hechos de sus pasados y los imitasen» (Garcilaso Inca de la Vega, ob. cit., libro 11, capítulo XXVII).

[69] Aunque Garcilaso Inca de la Vega afirma que sobre «la astrología y la filosofía natural que los incas alcanzaron fue muy poca. Porque como no tuvieron letras (aunque entre ellos hubo hombres de buenos ingenios —que llamaron amautas— que filosofaron cosas sutiles, como muchas que en su república platicaron), no pudiendo dejarlas escritas para que los sucesores las llevarán adelante perecieron con los mismos inventores» (Garcilaso Inca de la Vega, ob. cit., Libro XXVII).

[70] Fray Martín de Murúa da la siguiente información: «Tenían como, dicho es, estos Ingas y señores muchos indios principales y grandes en sus palacio, los cuales eran personas muy graves y principales y de mucho tono entre ellos: principalmente estos señores orejones que los Ingas llevaban en su compañía, y éstos eran muy tenidos y regalados, á los cuales desde muchachos les enseñaban todas las cosas por donde han de venir a ser grandes señores y por donde han de venir a merecer caer en la gracia del Inga; el cual tenia para esto dentro del palacio una escuela en la cual un viejo anciano y de mucho reposo, no para enseñar las letras, porque entre ellos no la usaban mas para que estuviesen con sosiego y quietos. Los maestros eran cuatro, cada uno de los cuales enseña diversas cosas a los muchachos por espacio de cuatro años que enseñaba el un maestro; el primer año enseñaba la lengua del Inga, que de esta ciudad del Cusco, a los que no eran naturales della, porque comúnmente eran hijos de los mas principales de todo el reino, como lo diré en su lugar; y acabado el año pasaban al segundo maestro, y este les enseñaba otro año a adorar ídolos y a doctrinas, declarando y enseñando su religión. Al tercero año, que ya iba

y estrategas; mediante el uso y lectura de *quipos* y *quellcas* se formaban en la tradición religiosa y los fundamentos de la doctrina y reflexión. Solo se impartía dicha formación entre los hijos de los orejones, los hijos de principales de provincias que le rendían vasallaje y tributo. La educación se impartió reproduciendo una ideología religiosa y el saber reflexivo, lo que posibilitó el dominio de las ideas que permitían el sostenimiento del Estado incaico.

Existió en Pacaritambo un *Hatun yachay huasi*[71] a modo de universidad, donde los sabios formaban a quienes debían suplirlos. Aquellos conformaban una clase que se apartaba de las labores domesticas y productivas. Sus funciones se retraían al dominio de la generación y conservación del saber. Esta categoría de sabios, fue impuesta por Pachacútec como parte de las reformas del Estado incaico. Permitió así preservar una tradición en el saber de tiempos antiguos y que benefició en general a los *llactarunas*.

Existieron los «*huacacue*»[72], sabios que desempeñaban una función diferente a la de los Amautas. Se encargaban de la regulación social y de la adquisición del conocimiento para afrontar distintos problemas de subsistencia y otras motivaciones que inducen a la problematización de conocimientos ordenadores que eran emanados oficialmente desde el Qosqo. Estos sabios también se denominaban *camasca*, *sonqoyoc*, *vila viza*, *amauta runa*. Se desprende que el objeto de su reflexión y sabiduría es la «*pacha*» (como naturaleza o universo). Ellos debían «alcanzar sus secretos»[73], lo que implicaba investigación y reflexión. Se muestra al sabio como filósofo, casi un asceta que llevaba una vida «pura», una *praxis* que consiste en la superación de lo sensible, pues codiciaban «más de lo que la razón y naturaleza demandaba»[74].

---

más adelante, les enseñaban en ciertos quipos que ellos tenían, a donde había cosas que importaban mucho para las cosas de su gobierno y autoridad: el cuarto y postrero año, aprendían en los mismos cordeles muchas historias y trances de guerra que acaecieron en tiempos pasados, y deciánselas en la lengua general del Inga, porque ya estaban diestros y los maestros las decían de memoria muchas veces para que se les quedase a los discípulos también en ella, y también referíanlas y contábanlas en conversación, y del estilo que tenían en referirlas colegían lo que aquellos muchachos habían de ser; después de lo cual le daban cuenta al Inga» (Murúa, Martín de. *Historia general del Perú, origen y descendencia de los incas*. Madrid: Instituto Fernández de Oviedo, 1962, p. 13).

[71] Véase la información de Fernando de Montesinos en sus historiales.

[72] «Y tenían justamente estos Ingas unos médicos o filósofos adivinos que se dicen huacacue, los cuales andaban desnudos por los fugares mas apartados y sombríos desta región y por esta razón se llamaban ansi y andando solos por los desiertos, y sin reposo ni sosiego se dan a la adivinanza o flosofa. Desde que salía el Sol hasta que se ponía, miraban con mucha firmeza la rueda del Sol, por encendido que estuviese, sin mover los ojos, y decían que en aquella rueda resplandeciente y encendida veían ellos y alcanzaban grandes secretos, y todo el día se estaban en pie sobre las arenas que hierven de calor y no sienten dolor, y también sufrían con paciencia los fríos y nieves. Vivían una manera de vida muy pura y simple y ningún deleite procuraban, ninguna cosa codiciaban mas de lo que la razón y naturaleza demandaba; su mantenimiento era muy fácil, no procuraban lo que la saciedad y codicia y apetito buscan por todos los elementos, mas solamente lo que la tierra producía, sin ser maltratada con el hierro, y así cargaban sus mesas de manjares; y de aquí viene que entre ellos no había males ni diversidades de enfermedades, mas antes tenían perpetuamente salud y morían muy viejos» (ib., p. 110).

[73] Ib., p. 110.

[74] Ib.

La forma elevada de considerarse sabio fue alcanzar la condición de «*pachayachachiq*»[75]; solo Wiracocha pudo tener tal rango en el saber. Cabe indicar que «*pachayachachiq*» se concibe también como «el que logra el saber sobre el universo», pues *yachachiq* es una condición del sabio y del saber, y define una condición de quien enseña y quien aprende.

Ejercían sus funciones dentro de las sociedades andinas que estaban dominadas por los cusqueños. La reflexión (*yuyay*) sobre los principios del universo nos introduce a su pensamiento cosmológico. Concebían el cielo como un gran río (*mayu*), el cual discurría en una sola dirección arrastrando en su cauce a las distintas constelaciones, que se volvían a observar en determinados meses de cada *huata* (año). Llevaba en las manos un *quipo* que le servía para registrar las regularidades astronómicas que observaba. Un sabio filósofo fue Juan Yunpa[76], quien reflexionaba acerca de la regularidad de los cielos; estudiaba los períodos y momentos en que se producían determinados fenómenos astronómicos mediante la observación de instrumentos de registro como *huacanquis*, *Intihuatanas*, *illaris*, *tupus* y el registro de las fases de la *Mama Quilla* (luna); esto le sirvió para operar la predicción de eclipses. Estos sabios guardaban la corrección del orden moral en el conjunto social, preservando y enseñando las normas establecidas en el buen gobierno.

Para ejercitar la reflexión acudían a dos sistemas de registro[77]: podía leer el registro de los *quipos* donde están asentados hechos, ideas, datos estadísticos, y otros; como

---

[75] Con el nombre de «pachayachachiq» las diferentes traducciones religiosas coloniales designaban los siguientes significados: «hacedor», «principio», «hacedor del mundo», «creador de la tierra», «maestro supremo». Nos parece que una traducción literal, que se aparta del sesgo religioso colonial, es «el que sabe o enseña sobre el mundo o naturaleza». «Sabio que conoce el universo», cuyo equivalente moderno podría ser «filósofo».

[76] «Astrólogo pveta qve save del ruedo del sol y de la luna y clip y de estrellas y cometas ora, domingo mes y año y de los quatro uientos del mundo para senbrar la comida desde antigua/ astrólogo/ Que los indios filósofos, astrólogos que sauen las oras y domingos y días y meses, año, para senbrar v rrecoger las comidas cada año. Llamado Juan Yunpa del pueblo de Uchuc marca Lucana. tenia el horden de Filusufía y conocía de las estrellas y del rruedo del andar del sol y de las horas y meses año» (Guamán Poma, Felipe. *Nueva crónica y buen gobierno*. México: Siglo XXI, 1980, p. 830.

[77] «Traen la cuenta por piedras menudas v por ciertos nudos que tienen hechos en unos hilos de lana y de algodón que son de muchos y diversos colores, que ellos llaman cuypos, v por esta cuenta tienen en memoria lo que se hizo en tiempos passados, y assi cuentan lo que passó de quinientos años atrás y aun de más tiempo. Este género de cuypos, son unos ñudos hechos en cordones torcidos y largos, como de una vara, y por ellos contaban los días, meses y años, y por esto hacían unidades, centenas, millares y cuentos. Assi mismo contaban por estos nudos las sucesiones de los tiempos antiguos y cuántos reyes Ingas ubo, y de sus nombres, y cuánto reinó cada uno y qué hedad tenia cuando murió y si fue bueno ó malo, y si fue valiente ó cobarde: finalmente lo que se podía sacar de nuestros libros se sacaba de los ñudos de estos cuypos. Ellos tenían grandes montones de estas cuentas ó ñudos en unos aposentos á manera de registros, como lo tienen los escribanos reales en sus archivos, de manera que el que queria saber algo, no hacia mas que yrse a los que tenían este officio v les preguntaban: ¿Qué es lo que passo en los tiempos antiguos entre los Ingas? ¿Cuanto tiempo ha que aconteció esto? luego mostraba muchos cuvpos o cordones y sacaba de entre ello s el que había menester, por el cual y por los ñudos daba cuenta y razón de todo lo que le preguntaban; y había escuelas de muchachos en donde aprendían estas cosas y otras muchas» (Gutiérrez de Santa Clara, Pedro. *Historia de las guerras civiles del Perú*. Madrid: Manuel Serrano Sanz, 1904-1929, tomo III, p. 548).

también asentar y pintar *quellcas* para ir construyendo determinadas ideas fundamentales, que luego pueden ir agregando ideas, pensamientos, cuyos resultados nuevamente se guardaban en *quipus*[78].

Los antiguos amautas orientaban sus reflexiones partiendo de la pregunta por el principio que componía lo que era existente; el principio vital que da impulso y vida, el que crea. El zapa inca Cápac Yupanqui[79] reflexiona sobre la condición del «*teqse*» o principio:

> Oh Hacedor, que estás desde los cimientos y principios del mundo hasta los fines de él, poderoso, rico, misericordioso, que diste ser y valor a los hombres, y con decir sea éste hombre y ésta mujer, hiciste, formaste y pintaste a los hombres y las mujeres; a todos éstos que hiciste y diste ser, guárdalos y vivan sanos y salvos, sin peligro y en paz. ¿A dónde estas? Por ventura en lo alto del cielo o abajo; o en las nubes y nublados o en los abismos? Oyeme y respóndeme, y concédeme lo que pido, danos perpetua vida para siempre, séanos tu mano y éste sacrificio recíbele a do quiera que estuvieres[80].

Esta oración contiene dos propuestas: el primer principio fue realizado por el *Pachayachachiq*[81] y rige en todo lo que es presente y existente. Su distancia y cercanía solo se pueden percibir mediante *sonqocoyoc*, pues su imposibilidad anula los sentidos. El principio del *Pachayachachiq* fue contrapuesto con la idea de un Dios

[78] Sorprende, sin embargo, la valoración que hace el padre De la Calancha sobre la superioridad de este sistema de registro, que sitúa como escritura. Dice: «Hasta hoy usan los indios principales este modo de Quipos. No deben de estar tan diestros como los antiguos: y ¿qué mucho si los griegos donde estuvo Atenas y con eminencia de las ciencias del mundo son hoy idiotas» (De la Calancha, ob. cit., p. 57).

[79] Fray Martín de Murúa da la siguiente información: «DEL FAMOSO CÁPAC YUPANQUI, QUINTO REY E INGA. Este valeroso, Inga Cápac Yupanqui, fue muy belicoso, y el que mejor entendimiento tenía entre todos los ingas; el cual sacó por razón natural, que una cosa tan sujeta a un movimiento como el sol, pues nunca para, y sin descansar un solo día, no era posible fuera dios, sino algún mensajero enviado por el Hacedor a visitar todos los días el mundo. Demás que le parecía ser inconveniente para ser dios, que una nube pequeña cuando se le pone delante impida sus rayos; el cual, queriéndose certificar en la opinión que de estos discursos tenia, envió por vía de oriente dos indios principales a saber del Hacedor del mundo llamado Pacha Cámac, o Pacha Yachachiq que significa hacedor del Universo; fueron los Indios con esta embajada, los que proseguían el camino todos los días hacia la parte de donde el Sol salía, hasta que llegaron a Pachacamac, cuatro leguas de Lima [...] y tuvieron la respuesta y certificaron, de que el Hacedor era invisible y así le edificó el Inga aquellos edilicios admirables, dedicándolos al Hacedor verdadero e inmenso Dios» (Murúa, Fray Martín de, ob. cit., libro primero, pp. 13-14).

[80] Ib., p. 14.

[81] Polo de Ondegardo brinda la siguiente referencia: «porque al que ellos llaman criador universal llamanle de muchas maneras, por vn nombre Pachayachachi, que es nombre general e quiere dezir criador, e quando tratan de la mar, llamándole Tiqibiracocha, y otros nombres que de todo dan su origen y quentan myll desatinos; y es ansi que abriéndose los cymientos de la Yglesia mayor del Cuzco y siendo la arena que se hallaba rruyn y lejos, dixeron los artífices que si no se tomaua de la plaga, que seria muncha la costa, porque lo que se hallaba era rruyn e dificultosa de traer; y ansi yo la hize quitar toda, que Fue grandisima cantidad, e la ygualamos con otra tierra, lo qual allá por sus opiniones sintieron los yndios en extremo e no lo pagaron mal si lo pusiéramos en precio el dexar la plaça como se estaua, que después que lo entendí, la di de mejor voluntad a la iglesia» (Ondegardo, Polo, ob. cit., p. 110).

más material y tangible como el Sol, venerado y oficializado por los *Hanan* Cuscos. Esta controversia no fue zanjada, sino que coexistieron en todo el Tawantinsuyo. Allí donde sojuzgaba y se imponía la doctrina oficial de los Cuscos, debíase tributar dividiendo el producto de las tierras de la manera siguiente: una parte; para la religión oficial del Tawantinsuyo, dividiéndola entre el Sol y «*Pachayachachiq*» y el trueno o *chuqui illa* y la *Pacha mama*, sacerdotes locales y otras guacas y adoratorios del pueblo; otra parte para el *runamanta* a quien se ha concedido la tierra; y otra parte para los tambos y colcas.

Tícse caylla Wiracocha[82] viene a ser la representación del «*Pachayachachiq*», es a él quien se le atribuye el poder y mando de todo[83]. Esta idea tiene su sustento en fundar determinada jerarquía entre principio general de lo que existe y seres que se rigen bajo estos principios, entre quienes se incluyen los dioses menores.

Toda la reflexión de los amautas inquiere sobre los primeros principios del universo o «*pacha*». Ahora bien, las ideas no se limitan a prever las cualidades del *pachayachachiq*, sino al entendimiento y la razón verdadera de su poder y mando.

Conclusiones

1. «*Cay*» designa y comprende alguna forma categorial de existencia en la reflexión de los sabios del Tawantinsuyo.
2. «*Pacha*» indica la construcción de una definición de «naturaleza», «universo». Designa lo existente como tiempo y lugar.
3. «*Yachay*» es una reflexión que comprende las condiciones del conocimiento, basado en la razón y el cambio del mismo.
4. Los sabios del Tawantinsuyo reflexionaron sobre tópicos comunes al saber y su problematización.

[82] El padre Cristóbal de Molina da la siguiente versión: «Tienen también otra fábula en que dicen que el Hacedor tuvo dos hijos, que uno llamaron Ymay mama Viracocha v el otro Tocapo Viracocha, y que concluido el Hacedor las gentes y naciones y dar trazas y lerngtas y haber enviado al cielo el Sol y la Luna y estrellas, cada uno a su lugar desde en tierra Huanaco, como está dicho, el Hacedor, a quien en lengua de éstos le llaman Pacha yachachi, y por otro nombre Tecsi Viracocha, que quiere decir incomprensible dios, vino por el camino de la sierra visitando y viendo a todas las naciones cómo habían comenzado a multiplicar y cumplir lo que se les había mandado; y que algunas naciones que halló rebeldes y que no habían cumplido su mandado a gran parte dellos convirtió en piedras en figuras de hombres y mujeres con el mismo traje que traían» (De Molina, Cristóbal. *Ritos y fábulas de los incas*. Buenos Aires: Futuro, 1947, pp. 25-26).

[83] Cf. Ondegardo, Polo, ob. cit., p. 6.

Franklin Giovanni Púa Mora | Universidad Nacional de Colombia / Universidad Central de las Villas | Colombia / Cuba

Acerca de la filosofía amerindia

Introducción

Pensadores latinoamericanos se han planteado con seriedad la existencia de filosofía en las elaboraciones teóricas de los pueblos aborígenes del otrora llamado Nuevo Mundo, entendiendo bajo esta concepción no solo a los antiguos habitantes del continente, pobladores originarios de este trozo del planeta antes de la conquista europea, sino también a sus descendientes, que perviven en las naciones que conforman hoy dicha porción del mundo.

No sobra aclarar que si bien los ancestros precolombinos no podían ser catalogados en sentido estricto como latinoamericanos, están unidos con ellos por esos fortísimos lazos que conforman la identidad y el origen, factores nada despreciables a la hora de dar razón, así sea de manera mínima, acerca de la realidad social, política y cultural de la actualidad.

El problema concreto alrededor del cual gira la presente ponencia es la articulación crítica entre la inquietud referida a la existencia o no de una filosofía amerindia y los complejos elementos que determinan sus variadas respuestas.

Para tal propósito, y con el fin de evitar excesos en el tiempo y la cantidad de material referido a la cuestión, se plantea una estructura de trabajo que parte de la inquietud fundamental alrededor de la existencia de un saber filosófico en el pensamiento amerindio, abordando tres ejemplos concretos acerca del tratamiento del problema.

La variedad de sus tendencias de pensamiento y la manera como pretenden responder a ella se tratan de una manera crítica y con la pretensión de obtener una visión integral sobre sus ideas.

1. La pregunta por otras filosofías

1.1. La filosofía comparada

Llama la atención que un respetable historiador de la filosofía como Frederick Copleston incursione en un campo novedoso y prometedor que puede ser de utilidad. La filosofía comparada se presenta como esa parte del pensamiento filosófico que tiene como objeto «señalar las semejanzas y diferencias entre la filosofía occidental y la filosofía de otras culturas, así como la cuestión de si es o no

posible discernir algún esquema recurrente común en el desarrollo histórico del pensamiento filosófico»[1].

El espectro de cuestiones que se abre al saber tomando en cuenta el propósito que expone el autor es sumamente amplio. La utilidad de este estudio sería prometedora, como lo expone el mismo pensador, al plantear una inquietud sugerente: «¿Pueden todavía aportar algo a la filosofía *en general* las tradiciones filosóficas de otras culturas distintas a la nuestra, sugiriendo, quizá, problemas o enfoques de los problemas que hemos ignorado o tendido a pasar por alto?»[2].

El acercamiento ocurrido entre Oriente y Occidente a distintos niveles a lo largo del siglo XX —sobre todo en su segunda mitad— valida claramente el hecho de que pensadores e historiadores de la filosofía, o los llamados historiadores de las ideas, realicen un esfuerzo por acercar a estas grandes realidades culturales en un diálogo de saberes que puede ser útil a todos.

Conviene resaltar que el autor llama la atención sobre la pregunta por el hombre. Dicho énfasis se da como la enorme posibilidad de que el diálogo intercultural nos permita la formación de una «antropología filosófica más integral»[3], sin imposiciones sobre la concepción del ser humano que conviene para entender su propia complejidad. Es allí donde Copleston resalta el papel del filósofo para el desarrollo de una sociedad verdaderamente humana y plural, lo cual se presenta como una necesidad fundamental para el complejo e interesante siglo XXI. La inquietud por Oriente es tal vez el principal tema de la filosofía comparada. Conviene hacer mención de él ahora.

1.2. La filosofía intercultural

No solo se ha gestado en los últimos veinte años la concepción moral del reconocimiento, a través de la disciplina filosófica, de la valoración positiva sobre las distintas concepciones culturales de los diversos conglomerados culturales; también se han desarrollado estrategias metodológicas estimadas como positivas para encarar la difícil tarea de comprender, reflexionar y dimensionar dentro de los distintos contextos actuales, la reflexión de los distintos pueblos, en especial cuando se trata del estudio de las sociedades latinoamericanas, diversas y mestizas por definición.

La perspectiva intercultural ofrece herramientas eficaces para la comprensión de las cosmovisiones no occidentales, pero más allá de esto se plantea una nueva disposición hacia el hecho filosófico. Muestra de ello es la concepción básica de pretender superar la idea de *diálogo* presente en la filosofía comparada por la categoría del

[1] Copleston, Frederick. *Filosofías y culturas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1984, p. 7, p. 8.
[2] Ib., p. 35.
[3] Un interesante trabajo al respecto es *El concepto del hombre: estudio de filosofía comparada*, editado por Sir Sarvepalli Radakrishnan y P. T. Raju. México: Fondo de Cultura Económica, 1966.

polilogo, en la cual la interlocución se amplía de forma integradora a distintas concepciones y no se reduce a una visión dual, que las más de las ocasiones se entiende en términos verticales, como en los casos de la relación civilizador-civilizado o culto-inculto. Del mismo modo, como consecuencia de la misma pretensión, se plantea la superación de la monoculturalidad, es decir, la identificación de los parámetros de racionalidad con el modo de ver etnocéntrico de la llamada cultura occidental o de alguna de sus manifestaciones particulares.

2. La inquietud por la filosofía amerindia en el pensamiento latinoamericano

No ha sido fácil establecer en espacios tan reducidos elementos interesantes en torno a la posibilidad real de pensamiento filosófico que no corresponda necesariamente al de sobra conocido en Occidente, punto de partida innegable al momento de abordar las estructuras de saber presentes en conglomerados culturales tan diversos como Oriente y la América indígena.

Pensadores en su mayoría latinoamericanos han abordado esta polémica desde variadas perspectivas, dependiendo de su propia manera de ver la filosofía y de su interpretación de lo diferente, lo heterogéneo, lo diverso y lo extraño de la cultura amerindia, la cual se constituye en un objeto de estudio de importancia fundamental para entender con perspectiva crítica y aportativa las dificultades, retos y posibilidades de la reflexión que se genera desde el subcontinente.

Se ha escogido tres opiniones representativas acerca de la polémica atinente al pensamiento amerindio como filosofía. Una lectura crítica de los textos donde aparecen referenciadas dichas posiciones permite elaborar valoraciones interesantes sobre las mismas.

Sobra decir que juzgar argumentativamente las valoraciones que posee un autor acerca de la cultura aborigen —lo que en parte determina su posición ante la polémica— no es tarea sencilla. Lo que se hace es una lectura crítica tomando como material de estudio aquello que el autor o la autora manifiesta en sus escritos. Lo anterior es una razón más para afirmar el carácter controversial de las afirmaciones que se expresan.

2.1. Miguel León-Portilla

Entre los autores que se deben estudiar para lograr una mejor visión del problema que se plantea, este pensador mexicano tiene una relevancia fundamental para la discusión acerca de la posibilidad o no de existencia de una filosofía amerindia.

Nacido en Ciudad de México, ha ocupado diversos cargos académicos, diplomáticos y culturales a lo largo de su experiencia como estudioso de la cultura precortesiana. Un aspecto de importancia fundamental consiste en que obtuvo su doctorado

en filosofía bajo la guía del insigne estudioso Ángel M. Garibay; por ello, entre otras razones, es confiable su referencia de las fuentes indígenas, además de su conocimiento de la lengua náhuatl. Su tesis de grado, la cual ha sido reeditada en varias ocasiones y a varios idiomas, se titula «La Filosofía Náhuatl»[4] y es el punto culminante de las ideas que se referencian a continuación; se deben tener en cuenta además otras obras de su larga lista de aportes al desarrollo de diversos temas relacionados con estos tópicos.

Este intelectual está convencido de la afirmación que hace en el título del libro que se basa en su trabajo de grado. Los textos que recopila y los argumentos que utiliza para interpretarlos no permiten dudas acerca de la posición que toma respecto de la polémica en cuestión. Un intento por entender mejor los ejes de su argumentación puede hacerse si se considera el artículo que realizó para la obra que compiló Samuel Ramos titulada *Estudios de historia de la filosofía en México*, donde el autor participa en la parte correspondiente a pensamiento prehispánico[5]. Es aquí donde el mexicano sintetiza sus ideas respecto del problema y presenta un resumen de aquello que se encuentra ampliado en su obra ya mencionada.

La complicada utilización del termino «filosofía» para designar al pensamiento de los antiguos mexicas es un aspecto que se sustenta de inicio. Occidente ha creado diversos saberes para entender el mundo, se presentan entonces las categorías o conceptos más generales como la mejor manera de asimilar la diversidad del mundo y así poder comprenderlo. Por supuesto, en muchas ocasiones, complejos entes de saber se resisten a enmarcarse fácilmente; por tanto, León-Portilla acude a la concepción —recordando un poco a Edmundo O'Gorman— de la «invención», es decir, el acuñar una nueva idea que sea capaz de dar cuenta de los hechos ocurridos y su explicación conceptual.

De este modo se podría llegar a aprehender las categorías propias del pensamiento pre-hispánico y valorarlo como un saber en el cual la filosofía ya se encuentra presente.

El investigador acude a fuentes precisas como son los códices o manuscritos indígenas o de temprana elaboración en período colonial, textos en lengua indígena pero escritos con alfabeto latino, historias y crónicas hechas por misioneros e incluso hallazgos arqueológicos. El problema de las fuentes es uno de los más álgidos dentro de la problemática que se trata en este trabajo.

El análisis que hace este autor acerca de la figura de los *tlamatinime* o sabios aztecas adopta una importancia fundamental. Es en su labor donde se encontraría plasmado un pensar filosófico.

---

[4] León-Portilla, Miguel. *La filosofía náhuatl*. México. Instituto de Investigaciones Históricas, 1974.

[5] León-Portilla, Miguel. «El pensamiento pre-hispánico». En *Estudios de historia de la filosofía en México*. México. UNAM, 1966, pp. 11-72.

La descripción que hace Sahagún[6] en su obra al respecto y la anotación que el mismo franciscano coloca en el manuscrito original: «sabios o filósofos», son dicientes. Según el mexicano, la función del sabio se diferenciaba de la de los sacerdotes, aunque se encontraban cercanas. Ello permitió una diversificación del trabajo intelectual y ritual que llevó a un proceso de duda y reflexión respecto de las verdades religiosas, en especial de la corriente místico-guerrera instaurada por el sacerdote Tlacaélel, base de la cosmovisión bélica del imperio azteca.

Teniendo en cuenta el bagaje cultural heredado de los civilizados toltecas de la antigüedad, los procesos históricos de transculturación fueron pensados por los *tlamatinime* y dentro del producto de dicho trabajo intelectual se encontrarían, por ejemplo, la concepción espacial del universo, la afirmación de una divinidad suprema de carácter dual y la superación de la *toltecayótl* con miras a buscar la «raíz» profunda o razón de ser de las cosas. En la lengua náhuatl, el término que se traduce por «verdad», *neltiliztli*, es derivado del mismo radical que *tla-nél-huatl* (raíz) del que a su vez directamente se deriva *nelhuáyotl*, que quiere decir cimiento o fundamento; luego, puede decirse que etimológicamente «verdad» entre los nahuas se refiere a la cualidad de estar firme, bien cimentado o enraizado. De esta forma adquiere sentido la pregunta «¿acaso son verdad los hombres?» que aparece en una de las fuentes que cita el autor[7], pues se trata de inquirir acerca de aquello que da razón de lo humano y a lo que la tradición religiosa no podía contestar por sí misma, o no de manera suficiente para aquellos que planteaban la posibilidad de respuestas diferentes, esto es, los tlamatinime.

Se trata de superar lo religioso y la costumbre, pues no bastaría con que la tradición ritual o la explicación mitológica afirmen algo para identificarse con la raíz profunda de las cosas.

La teoría del conocimiento estaría dada entonces, siguiendo esta línea de pensamiento, por las ideas de las «flores y cantos», es decir, la búsqueda de las palabras verdaderas como respuesta a las incertidumbres de la vida con el propósito de encontrar la «raíz-fundamento». Es interesante un documento que presenta el autor en torno a un diálogo entre sabios aztecas acerca del tema en el palacio de Tecayahuatzin, señor de Huexotzinco, acerca de la naturaleza real de las palabras verdaderas expresadas bajo la forma de la «flor y el canto»[8], así como recordar que incluso las comunidades amerindias, menos complejas en lo que respecta a la vida material, diferencian entre los diversos tipos de «palabras»[9] utilizadas por los integrantes de su conglomerado social, distinguiendo cuáles de ellas poseen una simple aplicación práctica o cotidiana y cuáles se encaminan hacia la búsqueda

[6] Sahagún, Fray Bernardino. *El México antiguo (selección y reordenación de la Historia General de las Cosas de la Nueva España)*. Edición, prólogo y cronología de J. L. Martínez. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1981.

[7] Cf. León-Portilla, Miguel. *La filosofía náhuatl,* ob. cit., p. 61.

[8] Cf. León-Portilla, Miguel. *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*. México: Fondo de Cultura Económica, 1961 (quinta reimpresión 1977), pp. 128-139.

[9] Con Michel Foucault se diría: los distintos tipos de discursos.

de la verdad, de la misma manera que la visión tradicional de la enseñanza de la filosofía cuando se privilegia el saber filosófico sobre el saber vulgar o corriente.

Ahora bien, no se puede pedir que los procesos vividos por sociedades distintas de la triunfante cultura occidental sean iguales a los que se constituyeron en el fundamento de su realización; esto se evidencia en la opción griega por la razón, es decir, el discurso de lo pensado por encima de los contenidos del discurso sobre lo real (el mito), como diría el helenista Walter Otto[10]. De tal modo que la palabra que busca la verdad no necesariamente debe ceñirse a privilegiar los mismos elementos que comprendemos desde Occidente como esenciales para su realización. Si al referirse a «flores y cantos» se da un tono poético fuerte donde la metáfora posee una importancia que supera lo estético y toca lo relativo a la búsqueda de la verdad, pues era esa la opción de estos sabios que difícilmente hubiesen podido ser influidos por Jenófanes o Aristóteles.

De otro lado, resalta el investigador la concepción antropológica de los sabios aztecas al afirmar que todo hombre es dueño de un «rostro y corazón», como ideas complementarias de lo que hoy llamaríamos la personalidad. Por ende, el educador debe enseñar a «hacer sabios los rostros y firmes los corazones».

El mismo autor redondea sus concepciones acerca de los procesos iniciados por los sabios aztecas: «Finalmente, al parecer como una continuación de ese inicial proceso de racionalización, encontramos en los antiguos documentos la aparición de dudas y problemas respecto de las doctrinas religiosas y de aceptación común. Pensando en función de categorías propias, como son las de "flor y canto", "rostro y corazón", "ensueño y raíz", "lo conveniente y lo recto", y otras más»[11]. Aquí se aprecia, por lo menos, una visión ética (lo conveniente y lo recto), antropológica (rostro y corazón), metafísica (ensueño), de búsqueda de la verdad (raíz) y gnoseológica (flor y canto), elementos presentes en cualquier tipo de saber occidental que tenga pretensiones de filosofía.

Este argumento, que alude a un proceso de racionalización, se complementa con la idea de una analogía con el pensamiento griego antiguo basada en los testimonios del México pre colonial: «por encontrar en esas fuentes el testimonio de un proceso y una actitud parecida en cierto grado a la de los filósofos griegos y del mundo occidental, aplicamos a las preocupaciones, dudas y problemas de los *tlamatinime*, el calificativo de filosofía»[12].

Ahora bien, dicho quehacer no podía dar frutos iguales a los que se han generado por parte de los pensadores occidentales y a quienes no se les niega de ninguna manera su calidad de filósofos: «Hemos visto que los *tlamatinime* no elaboraron

[10] Otto, Walter. *Teofanía*. Buenos Aires: Eudeba, 1968.
[11] León-Portilla, Miguel. «El pensamiento pre-hispánico», ob. cit., p. 13.
[12] Ib., p. 19.

ciertamente grandes sistemas lógicos o racionalistas, a la manera de algunos filósofos de Occidente. Encontramos en cambio testimonios de sus inquietudes o dudas que los llevaron a dialogar consigo mismos, hasta llegar a concepciones, símbolos y atisbos enteramente distintos, capaces de convertirse en novedad, al ser repensados por el hombre moderno de raíz occidental»[13].

La preocupación del intelectual mexicano por dar una base sólida a las ideas que expresa lo lleva a desarrollarlas con detenimiento en su tesis doctoral. Allí los testimonios se multiplican y las objeciones que se le hicieron tratan de ser respondidas desde las primeras páginas del documento. Ahora bien, sería iluso presentar la argumentación del pensador mexicano en tan pocos párrafos. La idea es apuntalar una visión general de cómo incide su concepto de filosofía en la posición que asume.

El autor posee una concepción donde la coyuntura histórica juega un papel fundamental. Por esto mismo alude a la crítica que estaban haciendo varios de los pensadores aztecas acerca de la tradición guerrera impuesta por Tlacaélel, basándose en la cultura tolteca, cuya herencia reclaman. El cuestionamiento genera una actitud en la que la consideración problemática se asume como un rasgo filosófico: «Interrogaciones como las contenidas en los textos transcritos ponen de manifiesto un pensamiento vigoroso que reflexiona sobre las cosas y sobre el hombre mismo, hasta llegar a contemplarlos como problema. Este empeño por descubrir problemas y tratar de resolverlos con la sola luz de la razón, elaborando nuevas doctrinas acerca del mundo, del hombre, y de la divinidad, es quizás lo que permite afirmar la existencia de cierta forma de pensamiento filosófico en el antiguo mundo náhuatl»[14].

El único interrogante polémico que cabría en dicha consideración estaría relacionado con el hecho de que el autor haya sobrevalorado o imaginado el aspecto filosófico de la cultura azteca, con lo que su discurso sería más bien apologético y estaría encaminado a glorificar mediante el aval filosófico los logros de los antiguos mexicas. Ante esto se puede decir que la serie de textos amerindios que el autor presenta, su conocimiento de la lengua náhuatl y la presentación de argumentos como los expresados aquí hablan en favor de su posición. El hecho de que el autor acompañe de manera constante su interpretación con los documentos indígenas permite apreciar que el lector puede cotejar ambas visiones, la del autor y la de la fuente, evitando riesgos de subjetividad extrema o direccionada por parte del pensador. No se aprecian valoraciones sueltas y al azar, ni párrafos desconectados de las fuentes y el contexto socio-histórico del cual fueron tomadas. Esto plantea que el aspecto valorativo de la opinión citada no toma la preponderancia a la hora de asumir una posición crítica y controversial, pues, por lo general, se acompañan las aseveraciones con documentos o elementos estrechamente relacionados con el momento socio-histórico de la cultura azteca, justo antes de la llegada de los conquistadores europeos, momento de síntesis problemática de tradiciones

[13] Ib., pp. 68-69.

[14] León-Portilla, Miguel. *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*, ob. cit., p. 124.

y cuestionamientos a lo establecido por parte de muchas esferas intelectuales amerindias inconformes, al menos en sus expresiones intelectuales, con la visión guerrerista establecida.

2.2. Enrique Dussel

Este pensador nacido en Mendoza, Argentina, es uno de los pilares de lo que ha sido denominado el movimiento de filosofía de la liberación en América Latina. Ha realizado múltiples investigaciones que van desde la ética latinoamericana hasta el pensamiento de Marx.

Uno de sus variados documentos conviene ser resaltado ahora. En su obra *Historia de la filosofía latinoamericana y filosofía de la liberación*[15], realiza una propuesta de periodización del pensamiento filosófico en América Latina, donde necesariamente hace referencia al tema de la presente investigación. El argentino realiza una cuidadosa reflexión acerca de la mejor manera de ordenar las etapas, períodos y fases que expliquen adecuadamente el recorrido del pensar filosófico en las tierras americanas.

Por ende, se enfrenta de inicio con la inquietud que se considera en estos momentos: ¿una historia de la filosofía en América Latina debe empezar por el pensamiento pre-europeo? La respuesta de Dussel es afirmativa: aduce que el período del pensamiento amerindiano debe ser la primera época en una «historia de las ideas» del subcontinente; pero se esfuerza en aclarar que esto no implica que dicho pensar pueda ser catalogado como filosofía: «los habitantes de nuestro continente, antes de la llegada de los europeos, tuvieron una cierta visión del mundo, poseían un producción simbólica con mayor o menor coherencia según el grado de desarrollo cultural. Lo que no tenían, de manera explícita y "técnica", era filosofía»[16].

Es interesante anotar que el argentino emite su opinión acompañada de un condicional: «Si por filosofía se entiende el discurso metódico que se inició históricamente con el pueblo griego y cuya estructura intrínseca viene definida por el uso de instrumentos lógicos o mediaciones metódicas perfectamente reconocibles en lo que explícitamente se denomina historia de la filosofía, no hubo filosofía amerindiana»[17].

No le niega Dussel al pensamiento aborigen el ser descriptible y racional, pero según él esto no debe confundirse propiamente con la filosofía. Incluso, piensa el autor, se puede realizar estudios filosóficos sobre el tema, aunque el objeto de estudio sea «pre-filosófico». Se nota entonces que más que los contenidos o la

[15] Dussel, Enrique. *Historia de la filosofía latinoamericana y filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América, 1994.
[16] Ib., p. 27.
[17] Ib., p. 27.

realidad cultural, el autor se fija en la «técnica» para catalogar de no filosófico al pensamiento indígena americano.

La posición planteada parece afirmarse en la ponencia titulada «Retos actuales de la filosofía de la liberación», presentada al III Congreso Nacional de Filosofía en México en 1985[18]. Allí plantea el polémico intelectual: «El amerindio, que tenía un pensamiento de alta cultura, no produjo filosofía en sentido estricto, pero sí un discurso crítico y simbólico "de los vencidos": palabra de protesta, de indignación, pero de una subjetividad que debe resignarse "por ahora" —pero nunca del todo— a postergar su futura liberación»[19].

Ahora bien, resulta interesante realizar un sondeo en otras obras del reconocido pensador para comprender mejor sus planteamientos. Así pues, en la recopilación de sus conferencias dictadas con ocasión del quinto centenario[20], se puede percibir una sugerencia interesante, se trata de ir hacia el origen de lo que denomina «el mito de la modernidad», pero no solo tomando como pauta metodológica al «ego europeo», sino también fijándose en la versión del «otro lado», desde la perspectiva del «en-cubierto por el des-cubrimiento»; por tanto, realiza un esfuerzo por repensar lo que fue el proceso conquistador visto desde el punto de vista del conquistado.

La coyuntura es propicia, pues la conmemoración del quinto centenario generó una serie de discusiones sumamente ricas acerca del acto primordial que fue la llegada de los europeos a estas tierras. La tercera parte de la recopilación de las conferencias dictadas por el argentino se dedica a analizar el «descubrimiento» como hecho fundamental del paradigma moderno, desde el punto de vista de los testimonios aborígenes respecto del hecho.

Para tal fin, retoma la figura de los sabios amerindios, en especial el *amauta* inca y el *tlamatini* azteca. Las difíciles tensiones entre las esferas sacerdotal y guerrera de la cultura del *anáhuac* muestran las dificultades que para la concepción amerindia tuvo la llegada de los europeos. Aquí la acostumbrada erudición del autor se evidencia en las fuentes que consulta y en las notas que constantemente utiliza, una de ellas por cierto, llama la atención: «Esperamos poder profundizar en el futuro todos estos elementos de la reflexión ontológica de la cultura náhuatl, para probar ante escépticas (*sic*) más contundentemente un inicio formal explícito de la filosofía en la protohistoria latinoamericana anterior al 1492»[21].

Se encuentra entonces un aspecto muy interesante dentro del análisis de la discusión que pretende abordar esta investigación. El mismo Dussel que niega la existencia

[18] Ib., pp. 143-159.
[19] Ib., p. 144.
[20] Dussel, Enrique. *El encubrimiento del indio: 1492 (Hacia el origen del mito de la modernidad)*. México: Cambio XXI, 1994.
[21] Ib., p. 143.

del pensar amerindio como filosofía presenta la idea de mostrar «contundentemente» un inicio explícito de la filosofía en la «protohistoria latinoamericana anterior al 1492». ¿Cómo es posible explicar esto? ¿Se contradice irresponsablemente un pensador tan connotado como Dussel? ¿Faltó seriedad al emitir estas opiniones?

Antes de apresurarse a emitir juicios, conviene tener en cuenta ciertos elementos que pueden ser de utilidad. Como primera medida, aunque pudiera ser superfluo mencionarlo, los intelectuales pueden variar, mitigar o cambiar sus opiniones de acuerdo con variadas circunstancias y momentos de su formación académica e incluso personal. Esto conviene resaltarlo, pues el documento en el cual el argentino pretende proponer una periodización adecuada para el pensamiento filosófico en América Latina proviene de una ponencia presentada en el II Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana, realizado en la Universidad Santo Tomás de Bogotá en 1982, si bien la obra donde se presenta se edita en 1994.

Tomando en cuenta lo anterior, es preciso recordar que la recopilación de conferencias sobre el «mito de la modernidad» se hace con ocasión del quinto centenario, y la obra se edita, curiosamente, también en 1994, lo que marca un período en el cual nuevas lecturas, intereses y discusiones pudieron tomarse en cuenta por parte del pensador mendocino. Ahora bien, es interesante ver cómo la inquietud de este académico por el quinto centenario lo llevó a reflexionar al respecto, utilizando la perspectiva de la filosofía de la liberación, para proponer un «giro copernicano» y analizar los sucesos relacionados con octubre de 1492 desde una perspectiva aborigen.

De otro lado, sería injusto no mencionar que ya, desde la ponencia de 1982, el tema se plantea como abierto y por desarrollar; así lo plantea en otra de sus notas al pie, luego de presentar las ideas expresadas por el mexicano León-Portilla relativas a la filosofía náhuatl: «De todas maneras creo que la cuestión deberá todavía ser debatida en el futuro»[22]. Lo que concuerda con el «esperamos profundizar en el futuro» que ya se mencionó en la cita anotada atrás. Esto permite afirmar que en opinión del pensador nacido en 1934 no se ha dicho (ni él ha dicho) la última palabra.

Conviene mencionar que el argentino toma en cuenta consideraciones que no sobra recordar en estos momentos. Un primer aspecto es el relacionado con la diversificación de las ocupaciones en las culturas aborígenes que poseían carácter urbano, donde la función del «pensador» es susceptible de ser rastreada. Por ello las referencias a la figura del *amauta* y el *tlamatini*[23]. Esto recuerda posiciones interesantes en torno del nacimiento de la filosofía griega como las de Vernant cuando relaciona estrechamente el surgimiento de este tipo de saber con la vida urbana de la antigua Hélade[24].

[22] Dussel, Enrique. *Historia de la filosofía latinoamericana*, ob. cit., p. 53.

[23] Así dice Dussel en una de sus tantas notas al pie: «El *tlamatini* azteca o el *amauta* inca será para todo latinoamericano el origen de una tradición de sabiduría que no deberíamos perder» (cf. ib.).

[24] Cf. Vernant, Jean-Pierre. *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*. Barcelona: Ariel, 1982, p. 364.

Por supuesto, resalta Dussel, muchos elementos del pensamiento aborigen se pueden rastrear hoy en la conciencia cotidiana de muchos latinoamericanos, especialmente en los sectores menos favorecidos de la población; es preciso recordar que el mendocino ha sido uno de los gestores de la filosofía de la liberación latinoamericana y encuentra valor en estas manifestaciones. Como parte de esta concepción se da su propósito de tratar el tema del quinto centenario de la llegada europea a tierras americanas desde el punto de vista del derrotado en dicho proceso.

De otro lado, el autor retoma a León-Portilla al indicar la estricta formación recibida en la institución educativa mexica del *calmécac*, donde se formaban los futuros sacerdotes y pensadores. Ante ello, Dussel expresa en otra de sus notas: «Argumento este fuerte para mostrar la existencia de una filosofía azteca»[25].

Ahora bien, no es clara una argumentación definitiva en torno de estas ideas, pero algunos elementos que da el argentino permiten perfilar la idea de que el cambio ocurrido en su concepción acerca de la existencia de la filosofía azteca corresponde con la idea general de la filosofía que maneja de acuerdo con la tendencia académica que lo identifica. La filosofía de la liberación plantea el rescate de saberes latinoamericanos ocultados por aquellos que se impusieron con la colonización, es así como algunas tendencias derivadas de allí plantean la recuperación del «saber popular»[26]. Por ende, la objeción hacia una filosofía autóctona radicaba más en la «técnica filosófica» que en los contenidos o profundidad rastreables en el pensamiento indígena.

La coyuntura del quinto centenario le permite al argentino adentrarse un poco más en el saber aborigen, de allí sus constantes alusiones a León-Portilla y sus fuentes. Se encuentra entonces con elementos nuevos que le permiten considerar y afirmar la idea de una filosofía en la «protohistoria» latinoamericana anterior a la llegada de los europeos. Lo anterior sin olvidar que para el autor el tema se encuentra aún abierto al debate.

2.3. David Sobrevilla

Este pensador peruano es una de las figuras fundamentales dentro del pensamiento filosófico en su país. De una sólida formación intelectual, ha abordado a lo largo de su carrera académica y docente temas tan interesantes como la estética de la modernidad, la teoría de la acción comunicativa, la fenomenología, entre otros. Pero son sus estudios sobre el pensamiento latinoamericano lo que interesa por el momento. En su artículo referido a los retos de dicho pensar[27], se puede encontrar

[25] Dussel, Enrique. *El encubrimiento del indio*, p. 138.

[26] En este sentido se hacen propuestas como la del argentino Juan Carlos Scanonne, quien pretende hacer un estudio de la «sabiduría popular» partiendo originalmente de la corriente de la «filosofía de la liberación».

[27] Sobrevilla, David. «Situación y tareas actuales de la filosofía en América Latina». En *Logos Latinoamericano*, 2, 1996.

una aseveración que interesa para el tema en cuestión: «En mi opinión la filosofía es en sentido estricto un producto occidental. En América Latina existió antes de la llegada de los españoles un pensar náhuatl, maya e inca, entre otros, pero que en rigor no puede ser considerado filosofía»[28]. Esto remite al desarrollo de las temáticas referidas al pensamiento amerindio desarrolladas por el autor en la compilación de textos de autores peruanos titulada *Búsquedas de la filosofía en el Perú de hoy*[29], publicado en 1992.

El texto muestra una marcada erudición y parte de la pretensión fundamental de realizar un análisis crítico de las ideas del mexicano León-Portilla y su defensa da la existencia de un saber filosófico náhuatl. Para ello, presenta en un inicio una síntesis de dicho documento, posteriormente hace un rico rastreo acerca de la cosmovisión helénica tradicional y el surgimiento de la filosofía griega, para, finalmente, expresar su opinión al respecto.

Basa su crítica, el pensador nacido en Huánuco, en la refutación de tres argumentos utilizados por León-Portilla. El primero se refiere a la diversificación del saber existente en el mundo cultural azteca, que llevó a una problematización de las dificultades intelectuales en general por parte de los *tlamatinime* o sabios. Ante ello, aduce el prestigioso pensador peruano que, si bien se habían iniciado procesos de racionalización entre los pensadores aztecas, no se podía esperar una crítica «al punto de llevar a un descreimiento masivo y a la necesidad de reemplazar las antiguas creencias religiosas no solo por otras nuevas creencias míticas, sino por un nuevo tipo de saber —la filosofía»[30]. Esto querría decir que, si bien hubo voces aisladas, no se cuestionó la visión tradicional del mundo.

Ahora bien, el argumento referido a la existencia de sabios claramente definidos como lo eran los *tlamatinime* tampoco convence a este autor, pues «eran figuras bastante tradicionales y que conservaban la tradición»[31]. En contraste, los pre socráticos sí se habrían opuesto a la visión religiosa tradicional.

En cuanto a la diversificación del saber, no lo considera un criterio definitivo, pues aun en la concepción del mundo físico, «tenía un sentido religioso, la cosmología náhuatl era a base de metáforas y con el ropaje del mito»[32]. De este modo muestra su aceptación de la distinción radical entre mito y razón.

Adicionalmente, se refiere el peruano al uso de la categoría de la invención, utilizada por León-Portilla, para justificar la aplicación del concepto de «filosofía» a

[28] Ib., p. 70.

[29] Sobrevilla, David. «¿Pensamiento filosófico o pensamiento mítico precolombino?». En *Búsquedas de la filosofía en el Perú de hoy*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, 1992.

[30] Ib., p. 203.

[31] Ib., p. 203.

[32] Ib., p. 204.

una invención cultural no occidental. Ante esto, piensa que las críticas que tan demoledoramente está realizando no van enfocadas en esa dirección sino al hecho de que este tipo de pensamiento se orienta por el mito y no por el logos.

Lo anterior se ve acentuado por la consideración que hace el autor en torno de la filosofía como un producto heterogéneo; esto, claro está, en regiones del mundo como Asia, África o América Latina, donde el quehacer filosófico no se presentó de forma homogénea como producto de su desenvolvimiento cultural. Este hecho traería consigo que la filosofía en estos heterogéneos ámbitos adquiere encargos peculiares, como la definición de la identidad nacional, el servir como instrumento de liberación, entre otros[33].

Al inicio de su exposición refiere que acerca del término «filosofía» se puede hablar en dos sentidos: el primero es amplio, es decir, relativo a las grandes formulaciones e interrogantes que se ha hecho la humanidad; y el segundo estricto, como el pensamiento que surgió en Grecia hacia el siglo VI a.C. Reconoce que lo verdaderamente valioso es considerar el problema en este segundo sentido, lo cual hace a todo lo largo del texto referido, pero sin mencionar en el resto de su argumentación este otro sentido del cual se libra intencionalmente[34].

La única referencia que hace de dicha visión es la referencia al libro del antropólogo Paul Radin[35], quien, según su opinión, realiza un buen trabajo acerca de ese sentido amplio. Sin embargo, considera que no cabe pronunciarse sobre dicha reconstrucción, truncando así la posibilidad de conocer su opinión al respecto, privando a los lectores de la calidad de sus meticulosos análisis.

Teniendo en cuenta lo anterior, se puede aventurar una explicación de dicha posición. Como primera medida, la idea de la filosofía que maneja el autor pertenece claramente a una concepción heredada de la modernidad, una visión clásica según la cual el logos occidental es el patrón válido para calificar la calidad de cierto tipo de saber. Prueba de ello es la distinción entre los dos sentidos de la filosofía, idea que reconoce tomar de Kant. Además, al finalizar su análisis recuerda a Habermas para reafirmar la distinción entre mito y logos, cuyo momento culminante fue precisamente la filosofía moderna, sobre todo la perteneciente a la ideología alemana, en especial en una línea diferente al romanticismo. La referencia hecha al autor de *El discurso filosófico de la modernidad* busca especificar que el mito es un tipo de pensamiento en el cual no se dan distinciones entre naturaleza y cultura. Además, sería una interpretación del mundo donde ambas se confunden, a lo que se añade que en ese tipo de concepciones no se podría hablar de aspectos subjetivos, objetivos e intrasubjetivos. No es conveniente referirse con detalle a este tipo

[33] Estos planteamientos se encuentran ampliados en: Sobrevilla, David. «Las filosofías heterogéneas. Los casos de filosofía en América Latina, África y el Japón». En *La palabra y el hombre. Revista de la Universidad Veracruzana*, julio-septiembre, 1985, pp. 3-16.

[34] Cf. Sobrevilla, David. *Búsquedas de la filosofía en el Perú de hoy,* ob. cit., p. 164.

[35] Radin, Paul. *El hombre primitivo como filósofo*. Buenos Aires: Eudeba, 1960.

de observaciones; lo que conviene anotar es que desde otras tendencias se puede apreciar al mito como un complejo sistema de saber, aspecto interesante, pero que desborda los límites de este trabajo[36].

El aspecto valorativo dentro de la toma de posición ante el problema que se ha venido tratando se aclara cuando afirma: «Presentar así las cosas no significa por cierto degradar al pensamiento mítico prehispánico, sino solo tratar de ver claro y en forma racional. Y tratar de ver claro y en forma racional es hacer filosofía»[37].

Este es un valioso elemento que brinda el autor para la problemática aquí referida. Es consciente del elemento valorativo que se ha tenido acerca del problema, sobre todo si se tiene en cuenta que varios estudiosos del pensamiento incaico pretenden otorgar el apelativo de «filosófico» a dicha construcción conceptual para acentuar su reconocimiento[38]. Aparentemente, el autor también se enfrenta a la dificultad de la subvaloración, pues insiste en aclarar que lo no filosófico del pensamiento prehispánico no es equivalente a una degradación. En este sentido la posición es clara y coherente, lo cual le da una gran estructuración a sus opiniones.

Ahora bien, los argumentos que utiliza el autor peruano pueden ser tratados de otras maneras. Afirma el pensador que los procesos de racionalización llevados a cabo por los sabedores mexicas no condujeron a un descreimiento masivo de los contenidos de tradición; situación que se habría observado en el caso de la supuesta ruptura del logos con respecto al mito a partir de los presocráticos. Pero el desenvolvimiento cultural de la civilización azteca no había llegado, según muchos entendidos, a un punto máximo o de no retorno. Tal vez con unos años más de dinámica transcultural el movimiento puramente intelectual de los *tlamatinime* se habría convertido en una propuesta ideológica, y aunque no hubiese sido así, posiblemente otra vía alternativa al *logos* se estaba cocinando en el *calmécac* a la par de la labor educativa de los sabedores que representaban una línea crítico-poética y no bélica. Además, en la historia del pensar en Occidente, muchos pensadores, lejos de proponer una ruptura con la tradición, la fundamentan mediante su quehacer teórico y práctico; no es muy plausible creer que Santo Tomás propusiera una revisión radical de los preceptos religiosos de la tradición de su momento o que Hegel renegara de la concepción de la religión y el Estado como realización plena del espíritu absoluto.

De otro lado, no todos los pensadores en la historia de la filosofía han tenido una aceptación inmediata por parte de una sociedad o al menos de las esferas intelectuales a las cuales pertenecían; eso sin mencionar el hecho de que personajes

[36] Al respecto pueden verse, entre otros, Duch, Lluis. *Mito, interpretación y cultura*. Barcelona: Herder, 1998; Losev, A.V. *Dialéctica del mito*. Santafé de Bogotá: Editores e Impresores, 1990.

[37] Sobrevilla, David, ob. cit., p. 208.

[38] Hace referencia al autor peruano Ántero Peralta, quien inicia un escrito acentuando el carácter de saber universal y efectivo de la razón humana, presente en el pensamiento incaico, sin mayor argumentación y en tono apologético.

como Nietzsche no presentaban una propuesta social o comunitaria y no por eso se les descalifica.

Sobrevilla invalida la figura del sabedor o *tlamatinime* como portador de un conocimiento filosófico y arguye que los presocráticos sí realizaron una ruptura radical con los paradigmas mitológicos anteriores. Lo interesante sería preguntar: ¿cuáles presocráticos? Pues si se habla de un Jenófanes no cabría duda de dicha afirmación, pero si se hace referencia a un Tales, un Anaximandro o un Parménides, se encontraría, según la autorizada opinión del helenista J. P. Vernant, una relación estrecha con aquello que muchos estudiosos creían superado: el mito.

Por último, el pensador peruano asegura que la concepción del mundo físico de los sabios del *anáhuac* era muy pegada a la visión tradicional. Ahora bien, el paradigma de la ciencia en Occidente tardó cerca de dos mil años después del inicio del esplendor griego para realizar un giro copernicano en lo tocante a la concepción que se tiene acerca del cosmos, aspecto que parece no tomar en cuenta el filósofo originario de las antiguas tierras del incario.

3. Conclusiones iniciales

En ocasiones los caminos, más que llegar a estaciones definitivas, arriban a puntos de referencia, determinantes para el futuro encuentro con similares y prometedores senderos. De alguna manera, el punto de referencia que se presenta para esta investigación es la ocasión, y a la vez posibilidad, de hacer balances necesarios y útiles a la hora de dar cuenta de lo recorrido.

Por ello se presenta como un aporte importante la visión propuesta por Leopoldo Zea acerca del afán de saber del pensar filosófico, solo que esto suele ser un afán de saber cosas distintas cada vez. Luego, existe una correspondencia con la instancia histórica que, por lo menos, permite dudar del pretendido universalismo por el que abogan muchos pensadores.

La pregunta por otras filosofías, que presupone una posición de apertura hacia otras realidades culturales[39], se ve impulsada por una rama de la filosofía de no mucha difusión entre los estudiosos: la filosofía comparada. La idea central se da en términos de establecer elementos comunes con otras tradiciones de pensamiento, a la vez que se hacen esfuerzos por comprender aquellas temáticas que se privilegian en realidades culturales distintas de la visión triunfante de Occidente. Autores como Copleston no solo pretenden mostrar la posibilidad de dichos conocimientos, sino que intentan una aproximación seria a ellos.

[39] Ya en otro trabajo se hizo un intento de fundamentación de las posiciones de apertura hacia otras maneras de ver el mundo. Esto es particularmente significativo en esferas de saber como la ética. Cf. Púa Mora, Franklin Giovanni. *Elementos para la identificación de una ética amerindia* (monografía inédita). Universidad Nacional de Colombia. Departamento de Filosofía, 1995.

Caso interesante el de Dussel, pues no son totalmente claras las razones que tienen para primero negar y posteriormente afirmar la filosofía amerindia. Para él, la reflexión hecha a raíz del llamado «quinto centenario» le haría retomar su posición negadora y lo lleva a afirmar el pensamiento filosófico en la protohistoria americana, dejando para más adelante la argumentación específica para demostrarlo.

León-Portilla afirma la existencia de tan particular conocimiento, pero más allá de ello, intenta explorar las categorías que puedan presentar los rasgos esenciales de dichas concepciones. Es necesario considerar el hecho de que este autor dedica obras completas al tema, en cambio el resto lo trata en algunas páginas, capítulos o a lo sumo en ponencias. Lo que da a entender que la negación de un pensar filosófico amerindio se da en muchos sentidos como algo sobreentendido, necesitando de esfuerzos intelectuales de consideración para poder afirmarse, hecho que mostraría la prelación de una valoración —si es indígena no es filosofía— anterior al esfuerzo reflexivo que podría bien afirmar o bien desvirtuar dicha valoración inicial.

El filósofo peruano David Sobrevilla afina su arsenal teórico al hacer una crítica muy precisa de las ideas expresadas en la obra «La filosofía náhuatl», y concluye que el pensar amerindio no es filosófico, aunque dejando un elemento determinante inconcluso, esto es, la posibilidad de una visión amplia en lo referente a la noción de la filosofía dada en términos de las grandes preguntas que se ha hecho la humanidad a través de la historia. Aquí, pareciera entonces que prima la noción del modo de hacer filosofía por encima del hecho de asumir actitudes filosóficas, que en sí mismas no conformarían un pensar filosófico, pues se precisa acudir al logos occidental para que sirva de garante inexpugnable de aquello que debe ser o no filosofía.

Pero, desafortunadamente no se han tomado en cuenta todas las opciones respecto del problema, pues es preciso recordar que esto es un punto de referencia más que una estación definitiva. Perspectivas diferentes podrían enriquecer el tema de manera necesaria además de deseable.

De otra parte, tendencias que afirman el pensar filosófico de las culturas tradicionales adoptan principios novedosos dados en términos de «interculturalidad»; pues, a menos que se afirme de manera radical la imposibilidad del llamado «diálogo» entre la visión occidental de la realidad y otras que no pertenecen de manera originaria a su concepción del mundo, es posible rastrear los elementos análogos que, en realidades culturales diferentes, cumplen funciones similares[40].

Ahora bien, un tema filosófico como el tratado en esta investigación debe echar mano de un principio interdisciplinario para enriquecer su propia visión. Así puede ocurrir con la historia y la antropología, pero también con disciplinas como

[40] Cf. Estermann, Josef. *La filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito: Abya Yala, 1998.

la lógica, cuyos desarrollos recientes pueden ofrecer perspectivas interesantes en lo que se refiere a las serias dificultades que ofrece la comprensión de estructuras de pensamiento diferentes de la propia.

Este tema, como otros, no puede seguir siendo ignorado por los pensadores latinoamericanos, pues si una conclusión general puede ser tomada de este esfuerzo investigativo, es precisamente que en el tema de esta ponencia se aprecian elementos de originalidad y autenticidad del pensamiento filosófico en nuestra América y se muestra claramente el espíritu crítico y creador de quienes hacen filosofía en el subcontinente.

Finalmente, conviene afirmar la importancia del estudio de los temas relacionados con el pensamiento aborigen de los pueblos americanos, y por razones que no son teóricas solamente, pues las problemáticas sociales, políticas y culturales relacionadas con lo indígena en América Latina lejos están de ser resueltas; entre todas ellas, una reflexión necesaria y necesitada de lo amerindio a la hora de abordar aspectos como la identidad cultural de los pueblos latinoamericanos.

Maria Luisa Rivara de Tuesta | Universidad Nacional Mayor de San Marcos | Perú

¿Filosofía o pensamiento prehispánico? El proyecto de creación filosófica y el pensamiento prehispánico

Hay que reconocer que la existencia de la filosofía afirmativa ha abierto a los pensadores peruanos un campo de estudio referido al análisis e investigación de los valores vigentes de la cultura del Tahuantinsuyo. Estarían así incluidas en esta corriente personas formadas académicamente en filosofía e interesadas en estudiar la cultura indígena desde la esfera de su reflexión. Existe, sin embargo, una tendencia en algunos de estos estudiosos a llamar «filosofía» a esa estructura de reflexión.

1. Los cronistas y la existencia de filósofos en el Tahuantinsuyo

Sin embargo, esta tendencia tiene su origen en el hecho de que algunos cronistas, al toparse con la existencia de amautas y quipucamayos —hombres dedicados a cultivar el saber o sabios—, los denominaron filósofos usando el concepto de filósofo usual en el siglo XVI.

Por los datos recogidos en las crónicas, podemos afirmar que efectivamente existieron en el Tahuantinsuyo hombres dedicados al saber y a la reflexión. La existencia de estos sabios dedicados al conocimiento la testimonia Murúa así: «y tenían juntamente estos incas unos médicos o filósofos adivinos que se decían Guacácue, los cuales andaban desnudos por los lugares más apartados y sombríos de esta región [...] sin reposo ni sosiego se daban a la adivinanza o filosofía»[1].

Garcilaso consigna el respeto que sobre todas las cosas de este mundo merecía el hombre sabio y discreto:

> Si yo (Inca Roca) hubiese de adorar alguna cosa de las de acá abajo, cierto yo adorara al hombre sabio y discreto; porque hace ventaja a todas las cosas de la tierra. Empero el nace niño y crece y al fin muere, el que ayer tuvo principio y hoy tiene fin; el que no puede librarse de la muerte, ni cobrar la vida que la muerte le quita, no debe ser adorado[2].

[1] Murúa, Martín de. *Historia del origen y genealogía real de los Reyes Inças del Perú*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Instituto de Santo Toribio de Mogrovejo, 1966, Tomo III, p. 155.
[2] Garcilaso de la Vega. *Obras completas del Inca Garcilaso de la Vega*. Madrid: Atlas, 1963, tomo II, cap. II, p. 140.

En esta forma se delimitaba, según el cronista, su esfera de actuación, separándola del campo teológico y controlando el peligro de su divinización. Igualmente Garcilaso consigna que:

> La filosofía natural que los Incas alcanzaron fue muy poca [...] aunque entre ellos hubo hombres de buenos ingenios, que llamaron amautas, que filosofaron cosas sutiles [...] La filosofía moral alcanzaron bien, y en práctica la dejaron escrita en sus leyes, vida y costumbres, [...] ayudábales para esto la ley natural que deseaban guardar, y la experiencia que hallaban en las buenas costumbres, y conforme a ella iban cultivando de día en día en su república[3].

Destaca así Garcilaso sus avances en «filosofía» moral y luego en el capítulo XXVII, referido a «La poesía de los Incas *amautas*, que son filósofos, y harauecos, que son poetas», señala puntualmente: «No les faltó habilidad a los *amautas*, que eran los filósofos, para componer comedias y tragedias»[4].

No podemos extendernos en las menciones de los cronistas sobre la existencia de filósofos en el Tahuantinsuyo, solo queremos reiterar que el trato con los cronistas y la denominación de filósofos que asignan a los *guacácue, amautas* y *quipucamayos* origina en los historiadores indigenistas la aceptación de la existencia de filósofos antes de la llegada de la filosofía occidental a tierras americanas[5].

2. Los historiadores del pensamiento prehispánico y la «filosofía» en Amerindia

A. Tal es el caso en México del historiador Miguel León-Portilla, quien escribió *La filosofía náhuatl*[6] en 1956, obra que influyó en pensadores indigenistas peruanos y, entre ellos, en Luis Valcárcel.

B. Es importante señalar que Luis Valcárcel no afirma que existió filosofía en el Tahuantinsuyo. En su *Etnohistoria del Perú antiguo* tiene solamente un capítulo

[3] Ib., p. 71.

[4] Ib., p. 79.

[5] Un ejemplo es el de Víctor Mazzi Huaycucho, quien en su *Presentación de Juan Yunpa* lo llama «filósofo», siguiendo a Felipe Guamán Poma de Ayala en su *Nueva crónica y buen gobierno.* Se trata de un antiguo *amauta, runa* o sabio llamado Juan Yunpa. Sostiene Mazzi, al mismo tiempo, que ya en el remoto Tahuantinsuyo «la filosofía y la ciencia se desarrollaron con características diferentes y peculiares al proceso europeo» (Mazzi, Víctor. *Presentación de Juan Yunpa.* Lima: Kollana, 1994, p. 5).

[6] Actualmente no habla de filosofía, sino de «pensamiento». En *El pensamiento náhuatl* dice: «Existen antiguas inscripciones, representaciones iconográficas, códices y otros manuscritos que ofrecen testimonios acerca de la visión del mundo y el pensamiento religioso prevalentes entre los pueblos prehispánicos de idioma náhuatl (conocido también como azteca), de la región central de México. Hay incluso, entre dichos testimonios, algunos que muestran que hubo sabios, *tlamatinime,* «los que saben algo», que llegaron a plantearse problemas en torno a la divinidad, el origen, ser y destino del hombre y el mundo, paralelos a los que, en otras latitudes y tiempos, han sido objeto de la que se conoce como reflexión filosófica» (León-Portilla, Miguel. «El pensamiento náhuatl». En *Filosofía iberoamericana en la época del Encuentro.* Madrid: Trotta, p. 79).

al final de su obra referido, entre doce áreas de la actividad cultural, a la filosofía[7]. Pero al iniciar su información se refiere, simplemente, a cosmovisión o concepción del mundo y afirma que: «No podemos conocer exactamente las ideas filosóficas del antiguo hombre peruano por cuanto nos faltan los medios necesarios para ello»[8].

Hay que agregar que en su *Historia del Perú antiguo* excluye la temática de la filosofía y la reemplaza por concepción del mundo, incluida en el área de religión, magia, mito y juego[9].

Así, pues, nuestro historiador no sostiene que haya existido «filosofía», sino que señala más bien dos cuestiones importantes sobre el Perú prehispánico que queremos relievar aquí: la pérdida de su unidad cultural devenida por el hecho de la conquista y los aportes del Perú antiguo a la cultura universal. En lo que respecta a la pérdida de la unidad cultural manifiesta:

> El Perú perdió su unidad cultural a lo largo del Dominio Español, fue quebrantada, rota, al incrustarse una cultura extranjera. Después de cuatrocientos años, el Perú se enfrenta al gran problema de su integración que no podrá solucionarse sin descubrir y respetar las esencias de su milenaria tradición cultural, que no es otra cosa que el entendimiento de cómo los peruanos comprendieron y supieron dominar el vastísimo y complicado territorio que nos tocó en suerte[10].

Enfatiza el mérito de experiencias que parten del estado de cazadores y logran una sociedad para el bienestar universal:

> No pueden ser menospreciadas las experiencias y las conquistas del hombre en el curso de muchos siglos de lucha con la naturaleza y con los seres de nuestra propia estirpe, aquí desenvuelta desde los primeros escalones de la evolución, desde el primordial estado de cazadores de huanacos hasta la culminación de una sociedad organizada como una gran empresa para el Bienestar Universal[11].

Por último, nuestra capacidad de superación, demostrada en la etapa prehispánica, debe ser afirmada en el presente en la lucha frente al subdesarrollo:

> Afirmando nuestra capacidad de superación, por nosotros mismos, como lo hicieron los antiguos, el país puede alcanzar la victoria sobre el subdesarrollo con un gran esfuerzo, orgulloso, potente, que nos haga devolver a nuestra patria el prestigio y el valimiento que alcanzó como maestro y guía de la civilización hemisférica[12].

---

[7] Valcárcel, Luis E. *Etnohistoria del Perú antiguo*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1959, pp. 179-180.
[8] Ib., p. 179.
[9] Valcárcel, Luis E. *Historia del Perú antiguo*. Lima: Juan Mejía Baca, 1964, tomo II, p. 366.
[10] Ib., pp. 102-103.
[11] Ib., p. 103.
[12] Loc. cit.

Y en lo referente a los aportes del Perú antiguo a la cultura universal, dice: «Es en el orden económico que el Perú antiguo ha ofrecido a la entera humanidad el fruto de sus experiencias»[13]. Luego se refiere a la eficiencia económica y justicia social:

> En estos días en que tanto se habla de la planificación, se recuerda que fueron los Incas remotos precursores, que la aplicaron con resonante éxito. No cabe la menor duda que el Estado Imperial de los Incas logró una organización sin paralelo que lo convertía, [...] en la gran Empresa para el Bienestar Universal. Ese solo ejemplo justificaría el máximo aporte peruano a la praxis socioeconómica de una colectividad sin miseria, en que se hizo realidad la conjunción de «eficiencia económica y justicia social». Ese aporte no ha sido aún aprovechado, pese a la imperiosa demanda de solución a los tremendos problemas que confrontan los pueblos, en su mayoría[14].

Con estas reflexiones, que sintetizan admirablemente el aporte de nuestra cultura amerindia, el historiador Luis Valcárcel marca, al igual que nuestros filósofos, un derrotero inmerso en el proyecto de afirmación de nuestros valores prehispánicos que deben ser incluidos en el proyecto de creación de un auténtico filosofar en esta parte del continente.

Hay que destacar la claridad con que Luis Valcárcel, desde la historia, armoniza sus ideas y conocimientos sobre la cultura tiahuanaquense con el proyecto de creación de una reflexión auténticamente latinoamericana.

Queda, sin embargo, un problema por dilucidar: ¿qué es más propio, referirse a filosofía o a pensamiento cuando estudiamos la reflexión prehispánica? Para concluir este estudio se darán las razones consideradas más pertinentes para hablar de pensamiento y no de filosofía.

3. ¿Filosofía o pensamiento en el Tahuantinsuyo?

Como se ha dicho en este trabajo, los estudios sobre el pensamiento en el incario constituyen una temática abordada por filósofos que consideran que ese pensamiento es una «filosofía». Conviene, por lo tanto, referirse a sus aseveraciones sobre el particular y a las razones que aducen para afirmar que es filosofía.

A. Ántero Peralta Vásquez

A la pregunta: «¿Qué hay de filosofía en el pensamiento inca?» responde que «no he llamado a mi trabajo "Filosofía inca" sino, con mucha prudencia, solamente "Vetas filosóficas en el pensamiento Inca" o "Chispas de filosofía" y nada más»[15].

[13] Loc. cit.

[14] Ib., p. 105.

[15] Peralta, Ántero. «Intervención». En *Coloquio sobre cultura y filosofía incas*. Cusco: Universidad Nacional de San Antonio Abad/Facultad de Letras y Ciencias Humanas, 1965, p. 72.

Para Peralta, aunque los fenomenólogos nieguen la concepción del mundo y de la vida inca, existen «razones para aferrarnos a la idea de que eso es también filosofía y perfecta filosofía, y por ende, la concepción incaica del mundo y de la vida» es filosofía, porque él interpreta el pensamiento de los incas más allá de los datos proporcionados por los cronistas, «valiéndose de otros elementos de juicio: de los datos arqueológicos, de las instituciones políticas, de las organizaciones económicas, etcétera»[16].

Vetas o chispas filosóficas encontradas por Peralta y el hecho de que él mismo haga la salvedad de que ha procedido con mucha prudencia, nos ofrecen una suerte de contradicción frente a su posterior actitud de aferrarse a la idea de que eso es también filosófico y perfecta «filosofía»[17].

B. José Tamayo Herrera

Se pregunta hasta qué punto es lícito hablar de Filosofía incaica. ¿Es posible decir que existe una Filosofía incaica? ¿Cómo se puede solucionar este problema?[18] A estos interrogantes responde:

> Los aportes fundamentales de los Incas a la Filosofía están en el campo de las disciplinas filosóficas que se denominan: Filosofía Social, Filosofía Política y Filosofía de la Historia. Porque en ese terreno sí, los Incas dieron un aporte tan extraordinario, que inclusive se convirtieron en precursores del Occidente, de ese Occidente tan orgulloso de su cultura[19].

A la última pregunta formulada por Tamayo, que se refiere a cómo puede solucionarse el problema de la existencia de una filosofía, contesta que:

> Quizás el método de acceso a los indígenas vivos actuales [...] En el indio actual, en todos nosotros sobrevive mucho del Incario [...] y [...] la expresión del alma indígena se grafica en una serie de fenómenos que no son occidentales, que no son europeos y cuya investigación empírica aquí [...] podría ser la base de una metodología adecuada para encontrar la Filosofía Incaica en su totalidad[20].

Las razones dadas por Tamayo aluden a que la filosofía incaica ha dado aportes a la filosofía social, la filosofía política y la filosofía de la historia, cuestión que no se discute, pero el hecho de que el pensamiento incaico haya influido en el pensamiento europeo posterior al siglo XVI no es razón suficiente para adjudicarle, *a posteriori*, el ser filosofía.

---

[16] Loc. cit.

[17] Loc. cit.

[18] Tamayo, José Armando. «Intervención». En *Coloquio sobre cultura y filosofía incas*. Cusco: Universidad Nacional de San Antonio Abad, Facultad de Letras y Ciencias Humanas, 1965, p. 55.

[19] Ib., p. 57.

[20] Ib., p. 58.

En lo que respecta a la metodología que sugiere, es decir, el acceso a los indígenas vivos actuales y a los otros argumentos que utiliza para encontrar la filosofía incaica en su totalidad, debemos considerar que esta metodología viene siendo utilizada desde hace mucho tiempo por etnólogos, antropólogos e historiadores. Igualmente, la filosofía inculturada representa una postulación filosófica que tiene como eje principal el acceso a los sabios indígenas actuales.

En síntesis, las razones aducidas por Tamayo, que se fundamentan en los aportes del pensamiento inca a la filosofía, no justifican el poder referirse a ella como «filosofía».

C. Juvenal Pacheco Farfán

En este estudioso los interrogantes se repiten: «¿Es posible sostener la existencia de un pensamiento filosófico andino-Inka? ¿Existía una Filosofía Inka? ¿Cuál es el contenido del pensamiento filosófico andino-Inka? ¿Quiénes fueron los principales representantes de la Filosofía Inka? ¿Qué problemas filosóficos lograron escudriñar los andino Inkas?»[21] A estos interrogantes contesta:

> Debemos sostener en forma categórica la existencia de una *filosofía inka*, como consecuencia directa de la interacción y convivencia armónica entre el hombre-medio ambiente andinos, cuya dimensión vital y práctica se materializó a través de una civilización *sui-géneris* en el mundo, con niveles de desarrollo integral, extraordinario, armonioso en todas las manifestaciones espirituales y materiales de la cultura, logrando alcanzar el *bien común*. Una civilización sin paragón en el mundo a través de toda la existencia de la humanidad y como prueba de ello, basta señalar que los habitantes andino-inkanos lograron satisfacer sus necesidades vitales, como: alimentación, vivienda, vestido, salud, a través del trabajo colectivo, solidario, recíproco como el *ayni* dentro de los cánones de fraternidad, hermandad y familiaridad[22].

Su interpretación filosófica parte de su concepción marxista y aplica las «leyes dialécticas al pensamiento filosófico andino-Inka»[23].

El considerar a la civilización inca como sin parangón en toda la existencia de la humanidad por haber logrado satisfacer las necesidades vitales como alimentación, vivienda, vestido, salud, a través del trabajo colectivo, solidario, recíproco como el *ayni*, y el haber servido de modelo utópico al pensamiento político occidental, no autoriza ni permite sostener en forma categórica que existió una filosofía inca, más aún el pretender explicar el pensamiento incaico aplicando las leyes dialécticas marxistas, surgidas posteriormente, nos resulta artificioso y forzado. Según

[21] Pacheco Farfán, Juvenal. *Filosofía Inka y su proyección al futuro.* Cusco: Universidad Nacional de San Antonio Abad, 1994, p. 68.
[22] Loc. cit.
[23] Ib., p. 306.

Pacheco, en la filosofía inca se habrían cumplido: la ley del cambio dialéctico, la ley de la acción recíproca, la ley de contradicción y la ley de transformación de la cantidad en calidad o ley del proceso por saltos[24].

El interés ideológico-político que se evidencia en la obra de Pacheco constituye una forma negativa de estudiar el pensamiento incaico. Si bien es cierto es necesario recurrir a la formación filosófica para utilizarla como herramienta de análisis y crítica del pensamiento en el Tahuantinsuyo, es preciso evitar el entrampamiento en una determinada concepción filosófica para su análisis y calificación. El aporte *sui generis* de esta civilización no deber ser encerrado dentro de parámetros que caracterizan una determinada corriente filosófica materialista surgida en el siglo XIX.

D. Víctor Díaz Guzmán

En *Filosofía y ciencia en el antiguo Perú,* señala que tratar el tema de la filosofía y la ciencia en el antiguo Perú es ya en sí mismo un problema bastante serio. Para él la ausencia de textos específicos que transmitan los conocimientos, tanto filosóficos como científicos, se suple con la comunicación oral de dichos conocimientos dados de generación en generación por los *amautas* y que fueron recogidos por los cronistas, además se cuenta con los restos arqueológicos, maravillosas obras, que indirectamente transmiten el informe cognitivo del quehacer filosófico y científico de los antiguos peruanos y por último en la actualidad en las comunidades aborígenes, en los *ayllus* actuales priman los elementos culturales (filosóficos y científicos) que heredaron de sus antepasados. Todo esto constituiría información suficiente para sostener que hubo filosofía y ciencia en el antiguo Perú[25]. Al referirse a la concepción estética de los incas, dice:

> No hay duda de que para responder la pregunta sobre si los Incas tuvieron o no una concepción estética, solo cabe responder que sí; sino que todo aquello constituye la prueba fehaciente de que aquel esfuerzo fue el resultado práctico de un sistema de pensamiento, perfectamente estructurado, que tuvieron dichos hombres y que los eleva a un nivel teórico y especulativo que se plasma en una típica actitud filosófica. Podrá decirse que el sistema filosófico de los Incas arrancaba de un humanismo integral y radical[26].

Díaz Guzmán reconoce que el problema de tratar el tema de la filosofía y la ciencia en el antiguo Perú es un problema bastante serio y concluye que «el resultado práctico de un sistema de pensamiento, perfectamente estructurado»[27] que tuvieron dichos hombres, los eleva a reconocerles una típica actitud filosófica.

---

[24] Ib., pp. 306-323.

[25] Díaz Guzmán, Víctor E. *Filosofía y ciencia en el antiguo Perú*. Lima: Nosotros, 1998, p. 17.

[26] Díaz Guzmán, Víctor E. *Filosofía en el antiguo Perú*. Lima: Nosotros, 1991, p. 20.

[27] Loc. cit.

No podemos extendernos más en el análisis de los autores que sostienen que existió una «filosofía en el Tahuantinsuyo». En términos generales, hay que destacar el esfuerzo realizado por todos ellos por darle la categoría filosófica al pensamiento inca, sin embargo la terminología utilizada es alternativa, algunas veces hablan de filosofía y otras de pensamiento, o indistintamente de concepción del mundo y de la vida.

4. Pensamiento prehispánico

El haber decidido que es más conveniente referirse a la estructura racional lograda en la cultura del Tahuantinsuyo como pensamiento y no denominarla «filosofía» obedece a las siguientes razones:

El término «filosofía», en sentido estricto, está referido a una forma de reflexión surgida en las colonias griegas de Jonia, forma de meditación que ha guiado al mundo occidental en el desarrollo de su cultura y que constituye el fundamento de su civilización.

Con respecto al Nuevo mundo, cabe hacer una distinción entre el pensamiento anterior a la conquista española y el pensamiento posterior, que podríamos denominar occidental-americano, ya que es, sin lugar a dudas, una proyección del filosofar occidental. Si bien es cierto en cuatro siglos y medio de quehacer filosófico nuestra filosofía no ha tenido carácter creativo y más bien sí imitativo, ha ido adquiriendo una actitud más *libre* y *crítica*, ha logrado un cierto estilo de pensamiento y ha llegado a la reflexión actual, que evidencia un cabal conocimiento de las últimas tendencias, sistemas y doctrinas filosóficas.

El pensamiento anterior a la conquista española, concepción *sui generis*, desarrollado principalmente por las culturas maya, azteca e inca, constituye inquietante tema de investigación para historiadores, etnólogos, antropólogos, sociólogos, que encuentran las proyecciones de esa estructura de pensamiento en las masas que han permanecido casi al margen de la cultura occidental. En la medida en que se profundiza en el estudio del pensamiento prehispánico más se afirma que nuestra secuencia filosófica tiene sus gérmenes primigenios de meditación en el enfrentamiento de estructuras culturales y valorativas de índole diferente.

Y es que con motivo del descubrimiento del Nuevo mundo se superpone al mundo indígena el mundo occidental. América es incorporada, a través de España, a Occidente. Sin discusiones y sin poner en tela de juicio las posibilidades de la implantación de la cultura y los valores desarrollados en Europa, se inicia el fenómeno de la transculturación.

Si aplicamos estas generalizaciones al caso de la cultura incaica, esta transculturación, aparte del drama humano que representó para el natural, fue esencialmente destructora de la cultura nativa.

Sin embargo, y ante el hecho concreto de la existencia de un grupo social que desarrolló una forma propia de civilización, no podemos dejar de interrogarnos: ¿pensaron estos hombres? ¿Tuvieron una concepción integradora de Dios, mundo y hombre? ¿Cómo y dónde encontrar respuesta a estas preguntas? De lo anteriormente planteado podemos decir:

En primer lugar, que no es posible hablar, ni sería propio, de filosofía en el imperio incaico, ya que el término está referido a una forma de pensamiento del hombre occidental. De lo que cabe hablar es de una estructura de pensamiento genuina y original y de los puntos de contacto que pueda tener con las expresiones del pensamiento universal. En segundo lugar, que la actitud más libre y crítica adquirida por nuestra filosofía afirmativa es una apertura que nos permite el trato filosófico de estos interrogantes. En tercer lugar, que el tratamiento filosófico puede ayudar a otras disciplinas al esclarecimiento de ancestrales problemáticas, como por ejemplo, la problemática indígena. Y, por último, que el fenómeno de transculturación siempre ha sido entendido como fenómeno de remisión de Occidente hacia América de cultura, técnica, religión, lengua, costumbres, pero no atiende suficientemente a lo recibido en el Viejo Mundo por el hecho de su encuentro con el Nuevo mundo, ya que en verdad con este hecho se realiza en Europa, y no solo en España, un cambio total en la concepción del mundo y del hombre.

Para sintetizar, diremos que se duplica la faz de la tierra y se acepta la humanidad de otros seres. El sabio estuvo alerto a las informaciones que elaboraban los primeros investigadores de nuestra naturaleza; el intelectual recreaba su ánimo por lo antitético, lo contrario, lo desconocido que ofrecían en sus relatos los cronistas de Indias.

Es por esta razón por lo que la crónica, género literario de naturaleza informativa sobre lo visto y acontecido a los pueblos conquistados, perpetúa paralelamente el relato de los *quipucamayos*, en el caso de la cultura inca, con lo cual el alma colectiva de este pueblo conquistado se fijaría en lengua y escritura castellana.

Y es así posible, en esta crónica, encontrar respuesta a los interrogantes que nos hemos planteado, investigando con minuciosidad, recopilando aquí o allá datos aislados, y aun contradictorios, con el fin de acercarnos a los fundamentos ideológicos sobre los cuales descansaba o se apoyaba la sociedad incaica.

Es necesario, igualmente, insistir en que se debe establecer en los estudios del pensamiento anterior a la conquista una línea demarcatoria, una nítida diferencia entre un pensamiento que se desarrolló en el transcurso de milenios y sin contacto con la cultura occidental, pensamiento original, genuino y auténtico que a la llegada de los españoles fue arbitrariamente interrumpido y desmantelado en todos sus aspectos al superponerle el pensamiento filosófico occidental que tenía, a su vez, un desarrollo de poco más de veinte siglos.

Sobre estos supuestos y si consideramos presentar históricamente el proceso total reflexivo en nuestro país y si debemos incluir, por su importancia y sus aportes a la cultura universal, el pensamiento anterior al encuentro con la cultura occidental, ¿cómo diferenciaremos estas dos etapas: la etapa de implantación de la filosofía occidental de la etapa anterior?, ¿cómo diferenciaremos entre la filosofía occidental y la reflexión pre-hispánica?, ¿cómo podemos hablar de un pensamiento propio, gestado en esta parte del continente, diferenciándolo del pensamiento impuesto, trasladado y superpuesto a esta reflexión?, ¿cómo efectuamos esa distinción?

Es un criterio histórico razonable ubicar a la reflexión incaica en una categoría más amplia, la de pensamiento —ya que pensamiento incluye al asiático, al indio y al occidental— y dejar la denominación de historia de la filosofía a la etapa de implantación y proceso de la reflexión occidental. Tendríamos así dos grandes etapas: historia del pensamiento en el incario e historia de la filosofía.

Otra consideración importante es que Amerindia postuló una forma de pensamiento que, si bien es cierto tiene conexiones con el pensamiento universal y por ende el occidental, no tuvo contacto alguno con su filosofía y su cultura hasta que se produjo el evento colombino. Debemos, por lo tanto, no caer en el eurocentrismo de considerar que la filosofía constituye el *non plus ultra* logrado por la humanidad. La tendencia eurocentrista considera que si logramos hacer entrar al pensamiento incaico en el cuadro de desenvolvimiento de la filosofía occidental estamos otorgándole el mayor y mejor signo interpretativo. Es por esta razón que se realizan esfuerzos comparativos para verla como tal o cual filosofía, o se recurre a la autoridad de filósofos como Dilthey, Ortega y Gasset y Bochenski; o sistemas filosóficos occidentales, como el humanismo, existencialismo o marxismo, que permitan la posibilidad de llamarla «filosofía». Los que realizan este esfuerzo de analogía quedan encerrados en el círculo interpretativo de dominación de la filosofía occidental y hay que liberar el estudio del pensamiento incaico de este prejuicio interpretativo.

Habría que agregar que es reconocer poco valor al pensamiento prehispánico el insistir tercamente en llamarlo filosofía. Lo que hay que procurar es su estudio sirviéndonos de la filosofía para su análisis y profundización más cabal, ya que ella constituye la mejor herramienta que tenemos para lograr un acercamiento a esa singular cultura que se apoyaba en una racionalidad orientada a establecer un orden económico y social para el bienestar de la comunidad.

En conclusión, para distinguir el proceso de reflexión prehispánico del traslado de la filosofía a nuestro continente hay que considerar dos grandes etapas: la del pensamiento prehispánico, que se dio sin contacto con la filosofía occidental, y la del proceso histórico de la filosofía en el Perú instaurado con la superposición de la cultura y la filosofía occidental sobre la cultura y el pensamiento indígena.

César Leonidas Ruiz | Instituto Científico de Culturas Indígenas / Amawta Runakunapak Yachay | Ecuador

La antidisciplinaridad en el saber andino

«Átak»[1]

La presente ponencia realiza un acercamiento preliminar a los saberes andinos desde una perspectiva que fractura las concepciones epistemológicas que han sido utilizadas para explicar cómo accedemos al conocimiento; así también cuestiona de forma abierta lo universalmente aceptado: que el conocimiento científico es válido siempre que cumpla con los presupuestos de la ciencia occidental.

¿Es posible que los andinos construyeran sus saberes desde enfoques diferentes a los propuestos por occidente? Claro que es posible. Por lo mismo, necesitamos urgentemente demostrar que la validez y la legitimidad de un conocimiento responden al carácter argumentativo que se pueda desarrollar en el discurso teórico, así como también de qué manera resuelve los problemas de vida.

La disciplinariedad como propuesta del dominante convoca a cumplir con un conjunto determinado de objetos y principios, así como también con un «corpus de proposiciones» que deben evidenciarse como verdaderas y que responden a ciertas reglas establecidas y tácitamente aceptadas, con la propiedad suprema de que a través de valoraciones subjetivas se puede definir qué es ciencia y qué no lo es.

Toda nuestra vida ha estado feliz o trágicamente vinculada a una forma exclusiva de acceder al conocimiento: los torrentes de horas de clases recibidas desde la infancia hasta la consecución de un título «académico» pueden estar atravesados por la desesperación espectacular de encontrar sentido a lo que aprehendemos, o también a lo que hemos dejado de aprehender.

En la medida en que somos capaces de subsumir nuestras propias inquietudes a la lógica de la racionalidad es que podemos apuntalar el reconocimiento tácito de ser aceptados como individuos exitosos. Si continuamos en el camino de aceptar la lógica lineal unidireccional, estamos subsumiendo nuestras aspiraciones de vida, con el vano objetivo de ser reconocidos como seres no fracasados.

Lo deficitario de la logicidad racionalizada subyace precisamente a la imposibilidad de convertir a las humanidades en exitosas, muy a pesar de las propuestas que nos han trasladado como certezas, comenzando por el cristianismo en el siglo XVI,

[1] Interjección pronunciada por el Inca Atahualpa, el 16 de noviembre de 1532 en Cajamarca, que significa dolor, que da a entender la pena que se siente.

como civilización en los siglos XVIII y XIX, como desarrollo en el siglo XX y hoy en día como globalización neoliberal. La verdad, sea dicho de paso, esta logicidad racional y racionalizada ha traído aparejado un sinnúmero de rompimientos tempo-espaciales en las sociedades intervenidas/colonizadas que su producto (para hablar en términos del desarrollo) ha sido el establecimiento de la depredación y la muerte.

Quiénes son los regentes del pensamiento actual latinoamericano sino aquellos que en un momento cumplieron el papel de justificadores de la subyugación epistemológica por considerarse «pensamiento lógico y fundamentado». Entonces la historia del pensamiento occidental cubrió de imposiciones lo subalterno —para ser más explícitos: lo andino—, lo enredó, lo descalificó, lo desclasificó e impuso una linealidad que comienza con Platón, Sócrates, Aristóteles, Santo Tomás, Kant, Spinoza, Descartes, Freud, Hegel, Heidegger, Husserl y Marx. El conocimiento andino no podía estar fuera de esta linealidad conceptual, entonces comenzó a ser subyugado por el cristianismo, luego por la Ilustración y más tarde por el marxismo.

Frente a esta realidad «universalmente aceptada» se levanta en el umbral de este milenio un pensamiento emergente, que cuestiona la epistemología occidental, que pone en duda la lógica aristotélica-hegeliana-marxista y que camina sobre la base del conocimiento comunitario, que legitima su existencia sobre la argumentación colectiva y el simbolismo celebrativo indio.

La epistemología andina, una relación antidisciplinaria

> A este tiempo los españoles, no pudiendo sufrir la prolijidad del razonamiento(¡), salieron de sus puestos y arremetieron con los indios para pelear con ellos y quitarles las muchas joyas de oro y de plata y piedras preciosas[2].
>
> «¡Santiago, a ellos!», fue la réplica del feroz cura Valverde «Cipriani», dando así la orden de ataque contra el Tahuantinsuyo, en esa, la emboscada de Cajamarca del 16 de noviembre de 1532[3].

¿Cuál fue el razonamiento que provocó esta actitud violenta de los españoles? ¿Cuál fue la base conceptual que promovió este extraño comportamiento por parte de las tropas de Pizarro contra los incas en Cajamarca? Resulta una necesidad imprescindible desentrañar las lógicas de la palabra de los pueblos originarios de Abya Yala, movernos en espacios desaprendidos para «descubrir» en el discurso de los Incas, Mayas, Aztecas otra forma de mirar la realidad y por lo tanto otra manera de explicarla y confrontarla con la palabra del constructo epistemológico de occidente, de por sí hegemónica y devastadora.

---

[2] Dussel, Enrique. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Quito: Abya Yala, 1994, p. 73.

[3] Inca Garcilaso de la Vega. *Comentarios Reales de los Incas*. Segunda parte, libro primero, capítulo XXIV.

La in-pertinencia de occidente se ve expresada claramente en la imposibilidad manifiesta de entender el razonamiento argumentativo desde sus presupuestos disciplinarios, entonces se produce un vacío de entendimiento, que es el resultado de la inhabilidad teórica racional del ser que esta convencido que es superior, por este motivo se produce un hecho de violencia que tiene como objetivo final el poner orden en un mundo caótico y catastrófico.

Hablar desde lo subalterno constituye un proceso de desconstrucción y reconstrucción epistemológica, en la medida en que somos capaces de entender coherentemente los procesos de generación de conocimiento desde lo local y en el caso particular de los Andes desde lo comunitario.

Ahora vale señalar la razón argumentativa de Atahualpa, en respuesta a la explicación que le diera el Padre Valverde sobre el cristianismo y que fuera relatado por el Inca Garcilaso de la Vega, resulta ser una de las argumentaciones importantes para diseñar una propuesta antidisciplinaria en lo andino:

> Alegría fuera para mí, que ya que me negáis todas las otras cosas que a vuestros mensajeros pedí, a lo menos me concedieras solo una, y era que me hablarán por intérprete (Felipillo) más fiel. Digo esto, porque no puedo entender las palabras que has hablado y que este faraute me ha dicho, porque a la lógica no corresponde; porque habiendo de tratar de paz, amistad y hermandad perpetua y aún de parentesco, como me dijeron los otros mensajeros, suena ahora en contrario todo lo que este Felipillo me ha dicho, que nos amenazas con guerra y muerte, con destierro y destrucción, y que por fuerza o de grado he de renunciar a mi reino, y hacerme tributario de otro[4].

El discurso de Atahualpa desde un inicio muestra preocupación, reclama para sí alegría, el comedimiento con el que empieza la respuesta es, desde el punto de vista de la lógica del dominante, una propuesta inoportuna, reclama para sí la presencia de otro intérprete, no está convencido de la palabra expresada a través de Felipillo, encuentra contradicciones profundas entre lo que expresaron los primeros mensajeros y lo que en ese momento expresan los conquistadores; «porque a la lógica no corresponde la palabra», tiene como base de sustentación principios conceptuales que van desconstruyéndose en el momento del discurso (respuesta) y que por lo tanto obedece a ciertos momentos psico-afectivos-simbólicos que tienen 'pre-textos' establecidos para entender la actividad del 'otro' y en el presente caso del dominante.

La posibilidad de ver el presente con nuestros propios ojos es lo que nos interesa y francamente la respuesta de Atahualpa —en este caso— nos facilita esas miradas; la proposición epistemológica es la de relativizar el conocimiento dominante, proponer quitarle un sustento ideológico. El discurso comunitario, o mejor, la razón comunitaria, juega un papel fundamental en la explicación. Ella aclara que

[4] Ib.

hay dos posibilidades: que «vuestro príncipe y todos vosotros sois tiranos» o que «sois ministros de Pachakmak». En un primer momento epistémico se observa claramente la influencia conceptual de occidente (del que recoge esta relación: entiéndase así): lo bueno frente a lo malo, para inmediatamente vislumbrar otro tipo de concepción que se resume en: «el Pachakamak tiene decencia y comprensión» y cuestionar por qué siendo mensajeros divinos han causado tanta muerte, robos y crueldades.

> Además de esto me ha dicho vuestro hablante que me proponéis cinco varones señalados que debo conocer. El primero es el Dios, Tres y Uno, que son cuatro, a quien llamáis Creador del Universo, ¿por ventura es el mismo que nosotros llamamos Pachacámac y Viracocha?[5]

Atahualpa, frente a lo desconocido, reflexiona sobre el imperativo de conocer y lo hace aceptando o aventurándose a aceptar la propuesta del dominante que se resume en ese *debo conocer*, lo que también se debería tomar como una disyuntiva metodológica, lo que me proponen es lo que debo conocer o ese conocer sirve para explicar lo desconocido. El establecimiento del diálogo con el conquistador pasa por una condicionante «me proponéis». Esto significa no renunciar a su condición de Inca, por lo mismo, a su poder territorial y conceptual. Este «me proponéis» pasa necesariamente por la elaboración de un discurso que tiene como referentes epistemológicos el tratar de comprender la propuesta del dominante expresado por el cura Valverde a través del interprete Felipillo, pero también evidenciamos la posibilidad de aceptar la propuesta del dominante desde su posición de igual. Como vemos en este momento, de ningún modo las expresiones de Atahualpa son de un inferior, de un dominado, a pesar de que sabía de la posibilidad de la muerte y la destrucción. No lanza improperios: cuestiona y reclama respuesta.

Va más allá y mediante una analogía pregunta si ese Dios que le proponen conocer es el mismo que ellos conocen: ¿Pachacámac y Viracocha? La pregunta, entonces, se vuelve transgresora, inquietante, desvirtuadora, valorativa y confrontadora.

El problema en ese momento queda planteado, la razón argumentativa comunitaria de Atahualpa cuestiona la racionalidad del conquistador, en realidad es una razón antidisciplinaria basada precisamente en su práctica colectiva de construcción del conocimiento, como también en los discursos construidos sobre espacios y tiempos distintos, diferentes. Aquí vale señalar lo que comenta Garcilaso de la Vega:

> Demás de adorar al Sol por dios visible, a quien ofrecieron sacrificios e hicieron grandes fiestas [...], los Reyes Incas y sus amautas, que eran como filósofos comenta Garcilaso de la Vega—, rastrearon con lumbre natural al verdadero sumo Dios y Señor Nuestro, que crío el cielo y la tierra [...] al cual llamaron Pachacámac: es nombre compuesto de Pacha, que es mundo universo, y de Cámac, participio presente del

[5] Dussel, Enrique, ob. cit., p. 72.

> verbo cama, que es animar, el cual verbo se deduce del nombre cama, que es alma. Pachacámac quiere decir el que da ánima al mundo universo, y en toda su propia y entera significación quiere decir el que hace con el universo lo que el ánima con el cuerpo [...]. Tuvieron al Pachacámac en mayor veneración interior que al Sol, que, como he dicho, no osaban tomar su nombre en la boca [...] y por esto no le hacían templos ni le ofrecían sacrificios, más que lo adoraban en su corazón (esto es, mentalmente) y le tenían por Dios no conocido[6].

En el discurso argumentativo comunitario subyacen en forma pre-meditada y pos-meditada dos categorías del conocimiento: a) el primero se expresa a través de la adoración, los sacrificios y las ofrendas; si admitimos el término, es lo tangible; b) el segundo es mucho más elaborado, tiene vinculación con la formación de juicios y conceptos, es una categoría de análisis que responde a un espectro más complejo al decir «el ordenador del universo», se nos plantea y nos provoca pensar que está categoría metafórica, como figura, es el elemento resolutor ideográfico, donde la imagen «mental» juega un papel de representación de la idea poiética del universo construido; más adelante Atahualpa responde:

> El segundo es el que decís «Adán», Padre de todos los otros hombres. Al tercero llamáis «Jesucristo» (al que amontonaron todos los pecados), que fue muerto por los pecados de todos. Al cuarto nombráis «Papa». El quinto es Carlos y es príncipe y señor de «todo el mundo». ¿Y entonces, este Carlos qué permiso puede requerir del Papa que no es mayor señor que él?[7]

La lógica es recurrente, hace referencia a los cuatro señores restantes y hace notar que las contradicciones que contiene la retórica española —léase «occidental»— para justificar la conquista van más allá de la palabra escrita y más bien son una especie de galimatías, una confusión, un enredo teórico que hay que desentrañar desde su propia perspectiva oral. Dentro de su razonamiento llega a conclusiones devastadoras; cuestiona la autoridad de Carlos y deja sentado que el Papa es el mayor señor y el más poderoso, aquí podemos decir que Atahualpa propone dos conclusiones a los que le plantean el diálogo: la primera, si los conquistadores consideraban a Carlos el Rey y Príncipe, qué necesidad había de pedir autorización al Papa y la segunda, entonces el Papa es la verdadera autoridad. Podemos notar que existe un proceso discriminatorio que necesitaba de elementos analíticos construidos social e históricamente.

Las conclusiones a las que se llegan luego de un diálogo asimétrico, son el producto de una elaboración conceptual de los hechos donde está en juego la psicología individual y colectiva de los pueblos, porque el ser responde desde su espacio territorial determinado y desde su construcción simbólica y teórica.

---

[6] Ib., p. 136.

[7] Inca Garcilaso de la Vega, ob. cit.

Atahualpa, como un experto retórico, señalando y aseverando lo expresado arriba continúa dando respuesta de la siguiente manera:

> También me admiro que digáis que estoy obligado a pagar tributo a Carlos y no a los otros, porque no dais ninguna razón para el tributo, ni yo me hallo obligado a darlo por ninguna vía. Porque si de derecho hubiese de dar tributo y servicio, paréceme que se debería dar a aquel Dios, y a aquel hombre que fue Padre de todos los hombres, y aquel Jesucristo que nunca amontonó sus pecados, finalmente se habían de dar al Papa [...]. Pero si dices que a esto no debo dar, menos debo dar a Carlos que nunca fue señor de estas regiones ni le he visto[8].

Encontramos que la razón argumentativa comunitaria —como correcta o incorrectamente le hemos llamado a la respuesta dada por Atahualpa— es en definitiva la propuesta de una lógica recurrente sagrada que enfrenta de manera directa a la lógica «lineal aristotélica» del llamado «requerimiento» que decían los conquistadores antes de proceder a guerrear en contra de los indios; se señala a los cinco personajes como parte de un todo, al separar las partes se hace con el propósito inclusivo de discriminar conceptos, de persuadir al «oyente» a aceptar el error que cometen al determinar mediante su lógica racional el modelo a seguir desde el dominante y la aceptación tácita del subalterno. «Porque no dais ninguna razón para el tributo». El reclamo va más allá del resultado —decidor para la época—, no prioriza de ningún modo la parte material de la petición que se le hacía (recuérdese los cuartos llenos de oro, producto de haber ordenado que se trasladen los tesoros desde todo el Tawantisuyu hasta Cajamarca), cuestiona la carencia de razones de los conquistadores para la exigencia del tributo, entonces exige en forma indirecta se le dé razones y explicaciones sobre cuál es el pensamiento superior que implique cumplir con las exigencias del dominante.

Únicamente con el objetivo de confrontar versiones de las respuestas dadas de los indios al «requerimiento» que se les leía y, de esta manera, acercar un análisis que nos permita vislumbrar la epistemología indígena, señalo lo que Martín Fernández de Enciso relata sobre las respuestas de los indios de Darién: «contestaron que lo que se les decía acerca de que no había sino un Dios que gobernaba el cielo y la tierra, que así debía de ser; pero que el Papa daba lo que no era suyo y que el Rey que lo pedía y lo tomaba debía de ser algún loco, pues exigía lo que era de otros; que fuese el capitán a tomarlo y le pondrían la cabeza en un palo, como tenían otras de sus enemigos, que le mostraron». De la misma manera, la respuesta de Atahualpa al bando: «Obedecer a ese que llamáis Papa, no me está bien, porque debe ser loco, puesto que da lo que es mío y no suyo»[9].

El discurso indígena se torna en ese momento contestatario, interrogador y, si se quiere, amenazante y señalan a la locura como una de las causas para que el

[8] Dussel, Enrique, ob. cit., pp. 72-73.

[9] Friederici, Georg. *El carácter del descubrimiento y de la conquista de américa*. México: FCE, 1973, p. 462.

conquistador en nombre del Papa «pida lo que era de otros» o, según la afirmación de Atahualpa, «da lo que es mío y no suyo». Se podría suponer que el discurso del dominante es elaborado sobre la dualidad del bien y del mal, sobre la premisa conceptual de aquellos que se someten serán respetados y aquellos que no aceptan el dominio serán exterminados o tomados como esclavos. Ello precisamente produjo una ruptura epistemológica que provocó una reacción amenazante por lo menos en el discurso—, que nos hace ver que los conocimientos del subalterno están en plena capacidad de ser expresados, aunque no cuenten con la posibilidad de ser entendidos. La intuición es ocultada por la lógica occidental.

El discurso «subalterno» de Atahualpa, casi al final de la crónica de Garcilaso de la Vega, encuentra una especie de conformidad, de aceptación, como si al renunciar a lo «propio» fuera una especie de premonición para aceptar lo «ajeno». Lo trata de la siguiente manera:

> Si después de esto, tienen algún derecho sobre mi, fuera razonable que me lo declares antes de hacerme amenazas con guerra, fuego, sangre y muerte, para que yo obedeciera la voluntad del Papa, «que no soy tan falto de juicio» que no obedezca a quien puede mandar con más razón, justicia y derecho que yo[10].

Aquí aparece en el discurso el sentido de correspondencia —las dudas asaltan a nuestro pensar «occidentalizado», a nuestra colonialidad conceptual—. Es posible que el dominante, el conquistador, haya entendido lo que les estaba comunicando Atahualpa. Esta previa aceptación de ser dominados apelando a razonamientos que él mismo señala que sí tiene juicio, y que esta afirmación sensata le permite admitir ser mandado, ordenado por aquel que puede gobernar «con más razón, justicia y derecho que yo».

Frente a la amenaza de fuego, destrucción y muerte, Atahualpa, desde su subalternidad, discierne con categorías del pensamiento propio, que para el español —representado por el cura Valverde— no eran de fácil comprensión o por lo menos, desde la actitud del dominante, la sugerencia epistemológica del subalterno no tenía ningún valor, y por eso mismo no iba a ser tomado en cuenta, no iba a ser escuchado. Lo más fácil y sencillo era negar abiertamente lo que el discurso argumentativo de Atahualpa estaba proponiendo.

Otra hebra de análisis andino para entender al «otro» por parte de Atahualpa y llegar a conocer el significado de la globalidad del pensamiento del conquistador se expresa en este «Además deseo saber de aquel curaca Jesucristo que nunca ha hecho pecados. ¿Murió de enfermedad o en la guerra?» El intento del subalterno es reconstruir sobre su propia «lógica» el discurso del dominante y para esto utiliza como instrumento metodológico su forma de entender la realidad vivenciada,

[10] Inca Garcilaso de la Vega, ob. cit.

pero además exige mediante la palabra conocer más de la realidad del «ajeno» y este deseo de saber va más allá y lo profundiza al manifestar que:

> También deseo saber si tenéis por dioses a esos 5 que me habéis propuesto, pues los honráis tanto; pues si es así tenéis más dioses que nosotros, que no adoramos mas que al Pachakamak por supremo, al sol por su inferior y a la Luna por hermana[11].

El discurso adquiere en estos momentos una trascendencia conceptual fundamental. Es como si hubiese estado esperando el final del monólogo para estampar con fuerza incontrovertible el pensamiento simbólico-sagrado. Era la última hebra que se necesitaba para completar los diferentes significados que se encuentran en el pensamiento inca.

Encontramos en esta respuesta, antes que nada, este «deseo de conocer», que a veces se puede volver impertinente, molesto, que cuestiona el razonamiento del conquistador —por extensión, de lo occidental, que pone en juego las posibilidades de establecer un diálogo con el «otro» —quiero reconocer, en honor a la verdad, que las condiciones históricas de ese momento no son ni un asomo a las actuales—, sin embargo, con el solo objetivo de desentrañar las dificultades del entendimiento y en procura de ir construyendo formas antidisciplinarias del conocer que nos acercamos a la respuesta de Atahualpa con otros ojos.

De manera magistral, el discurso de Atahualpa regresa al origen de su pensamiento, de su concepción, mediante la aplicación de un principio lógico denominado «sagrado recurrente». Es más, le sirve para enfrentar las dos concepciones contrapuestas que cubren todo el espectro de la conquista y utiliza este razonamiento para darse la razón, pero sabiamente sin negar lo que el «otro» tiene por verdadero. Aquí se nota de manera meridiana la aplicación del principio de «dualidad complementaria». Las contradicciones no son excluyentes, se puede lograr encontrar un tercer componente epistemo-simbólico que resume y resuelve las contradicciones, que nace como nuevo, con otras profundidades y alcances.

Es el momento también de indicar qué es lo que se piensa. Ello se hace a través de lo sagrado, de lo simbólico, de lo celebrativo, de la metáfora, de lo mítico, que era la forma de entender el universo y comprender la realidad: *no adoramos más que al Pachakamak por supremo, al sol por su inferior y a la Luna por hermana.*

Observaciones críticas

Este escrito constituye uno de los tantos acercamientos al saber andino desde una perspectiva diferente. Podríamos señalar que es un acercamiento desde una postura de respeto y comprensión. Además, hay que señalar que, habiendo partido

[11] Ib.

de la posibilidad cierta de equivocarnos en la «interpretación» de la palabra de Atahualpa, dejamos sentado que es un estudio preliminar que tiene como eje la honradez intelectual, así como también profundas limitaciones.

Si la disciplina necesita de «presupuestos teóricos incontrovertibles» para ser aceptada como ciencia, intentamos en este artículo dar inicio a una propuesta antidisciplinar que no cuestiona únicamente la conquista como un hecho físico innegable, sino que pretende ir más allá al tratar de dar forma al conocimiento andino desde la lógica del subalterno, desde el espacio del vencido.

El conocimiento no se elabora en «el aire», ni es el resultado de una casualidad o una inspiración divina. Es el constructo teórico que tiene como base la territorialidad, que tiene historia, que se sostiene en imaginarios comunitarios y en realidades manifiestas. Si se quiere, no es un constructo hueco y vacío sino más bien un espacio repleto construido colectivamente, que encuentra sentido en la medida que somos capaces de desconstruirlos y reconstruirlos.

El saber andino nos da la posibilidad de construir categorías del pensamiento que nos alejan de la lógica lineal de Occidente. Es una propuesta emergente que tiene el sustento del conocimiento ancestral, cuya tarea primordial es la de revalorizar este conocimiento, de proveerlo de un sostén académico mediante un proceso de sistematización que rompa los paradigmas de cientificidad y nos acerque a lo andino.

De hecho, existen innumerables escritos que contribuyen de manera sustancial a la ruptura de la subyugación epistemológica de occidente, que contribuyen de manera directa, franca y transgresora a descolonizar la ciencias y desde ese punto de vista nos muestran caminos que son iluminados desde perspectivas más comunitarias y lógicas que nos acercan a comprender nuestro pensamiento.

La desgracia de la humanidad está totalmente vinculada a las propuestas colonizadoras de occidente, que van desde los modelos de civilización, desarrollo y globalización neoliberal; cada una de estas propuestas ha venido trágicamente acompañada de una teoría social, política, económica y cultural que ha posibilitado la aplicación de cada uno de estos modelos a las comunidades andinas. Pero a pesar de este tipo de arrasamiento conceptual, las comunidades y los pueblos pobres de los Andes han logrado mantener vivos los saberes, a través de la construcción simbólica en la subalternidad.

Frente a los procesos de hegemonización del pensamiento, tenemos la obligación científica de poner en la mirada de los «ajenos» y los «propios» la posibilidad de conocernos con nuestros propios saberes. Esto nos permitirá antidisciplinar las ciencias, hacerlas más cercanas y aprender desde nuestros espacios territoriales y nuestros imaginarios compartidos.

Para finalizar, dejamos sobre la cientificidad occidentalizada y sobre la sabiduría de las nacionalidades y pueblos de Abya-Yala una respuesta poética de los Incas:

¿Qué arco iris es este negro arco iris
que se alza? [...]
El sol vuélvese amarillo,
anochece,
misteriosamente. [...]
Las nubes del cielo han dejado
ennegreciéndose;
la madre Luna, transida, con el rostro enfermo,
empequeñece.
Y todo y todos se esconden, desaparecen,
padeciendo[12].

[12] León Portilla, Miguel. *El reverso de la Conquista*. México: Joaquín Mortiz, 1977, pp. 172-173.

2.

La tradición filosófica iberoamericana
Ibero-American Philosophical Tradition

Augusto Castro | Pontificia Universidad Católica del Perú | Perú

Estética y libertad en la filosofía de Alejandro Deustua

El texto que presentamos trata del pensamiento filosófico de Alejandro Deustua. La filosofía de Deustua, como la de muchos otros filósofos latinoamericanos, ha sido muy poco estudiada a pesar de la importancia que tiene la filosofía para la comprensión de los problemas latinoamericanos. En el Perú, como en el resto de países latinoamericanos, existe una razonable preocupación por la tradición filosófica propia. No obstante, la reflexión filosófica contemporánea en América Latina y en el Perú, salvo honrosas excepciones, no se apoya lo suficiente en esta tradición. Incluso, debemos decirlo, no la conoce muy bien.

Conociendo estos límites, en este trabajo intentaremos destacar el trabajo filosófico de Alejandro Deustua. Su esfuerzo ha sido uno de los intentos más consistentes de hacer filosofía en América Latina y, naturalmente, en el Perú: un sólido esfuerzo de pensar desde y sobre nuestro pensamiento. Su pensamiento, formado en la filosofía y forjado en la realidad peruana de fines del siglo XIX y principios del siglo XX, es sin duda un intento sistemático de buscar la verdad y actuar en consecuencia con ella. Nuestro objetivo en este artículo es demostrar que la filosofía de Alejandro Deustua representa un punto de vista que enjuicia el pensamiento de la época y busca con su crítica construir un nuevo punto de vista filosófico no solamente válido para los peruanos con los que convive, sino para todos aquellos que buscan salidas consistentes a los problemas del ser humano. Ello lo constituye en filósofo, en amante de la sabiduría. En su filosofar hay crítica y propuesta, explicación y argumentación, que se inscriben en la tradición filosófica del momento, de cara a los problemas del Perú.

1. Alejandro Deustua, filósofo

Dadas a conocer las obras pedagógicas de Alejandro Deustua al público con anterioridad a sus escritos filosóficos, muchos han podido pensar que su esfuerzo se ha circunscrito al tema educativo. Sus viajes a países europeos, sus informes al Estado sobre temas educativos, su participación en debates nacionales sobre el punto, sus ideas sobre la educación y su papel como docente en la Universidad Mayor de San Marcos, reafirmaron la opinión en sus contemporáneos —y quizá en muchos estudiosos actuales— de que se trataba de un pensador centrado en cuestiones educativas. Eso es parcialmente cierto, pero no es toda la verdad. Existen dos imágenes de Deustua: una, la del profesor de filosofía y estética, conocida tan solo por sus estudiantes y por algunos especialistas, y la otra, la del pedagogo y maestro, que gozaría de mayor popularidad. En realidad solo hay un Deustua

y solo hay un núcleo en sus ideas. Deustua es centralmente un filósofo y un hombre preocupado por la educación como una derivación natural de su propia reflexión filosófica. Es por la filosofía que trabaja los temas educativos. Nuestro trabajo estará centrado en redescubrir al Deustua filósofo inmerso en las discusiones filosóficas de la época. Con ello, pensamos, sus planteamientos educativos adquirirán una nueva perspectiva.

Partimos, pues, de afirmar que la obra de Alejandro Deustua no es solo la de quien tuvo la voluntad y el interés incansable de mejorar la educación en el Perú, sino principalmente un esfuerzo sostenido de fundamentar un nuevo punto de vista y una alternativa ética y estética. Definimos su filosofía como una «estética de la libertad», donde la estética aparece como el terreno fundante de la libertad y viceversa; donde la libertad puede ser ella misma y expresarse en el terreno estético sin mediación de ningún tipo. Por esto sostenemos que el tema central de su obra busca el vínculo, legítimo por cierto, entre libertad y belleza. La fundamentación de esta perspectiva supuso el incansable trabajo de Alejandro Deustua durante toda su vida.

2. El contexto histórico y cultural de la obra de Deustua

Para situar adecuadamente la obra filosófica de Alejandro Deustua nos parece conveniente presentar en primer lugar el desarrollo del pensamiento y la filosofía en América Latina y el Perú. La obra de Deustua aparecerá así, de una manera nítida, de cara a la tradición filosofica y a las tendencias de su época.

2.1. El liberalismo deviene en positivismo determinista

Después de la victoria del liberalismo en la arena política a principios del siglo XIX, el movimiento liberal tuvo que hacer frente a grandes tentativas de restauración del poder conservador. Así, el siglo XIX es la lucha entre conservadores y liberales en Europa y en América Latina. El Antiguo Régimen logró retomar el poder en Europa. En América Latina el Antiguo Régimen —o dicho de otra manera, las viejas y arcaicas estructuras coloniales— se mantuvo en las recién formadas repúblicas formalmente liberales. De tal suerte que las luchas entre liberales y conservadores, las luchas contra la esclavitud, la servidumbre y la hacienda y el respeto a los derechos civiles fueron los ejes de la actividad política de las repúblicas latinoamericanas en ese siglo. Pero el Antiguo Régimen no solo pervivió en la estructura política sino también en el pensamiento filosófico. Muchos pensadores conservadores lograron hegemonizar el pensamiento político, como fue el caso de Bartolomé Herrera, defensor del agustinismo político en el Perú.

En la disputa entre el pensamiento filosófico conservador y el pensamiento liberal, aparecerá a mediados del siglo XIX una tendencia filosófica que influenciará decisivamente el espíritu y el pensamiento latinoamericano. Se trata del positivismo

fundado por Augusto Comte, que en México tuvo un gran desarrollo, lo mismo que en Brasil y Argentina. El positivismo en América Latina fue la voz de un sector que buscaba la modernización de la sociedad y fortalecer el desarrollo de la industria. Esta voz, sin embargo, se tornaba autoritaria en sociedades como las latinoamericanas, que no habían basado su revolución nacional en una revolución industrial. En términos filosóficos, el positivismo devino en determinismo cientificista. Proyectó sobre la realidad una estructura prefabricada por el pensamiento y creyó basarse en los hechos, en los datos, en lo positivo, para construir el edificio de la ciencia y de la filosofía. El positivismo creyó, como lo propugnaba Comte, que una ciencia al «servicio de la Humanidad» era ineludible, y que la industria y el progreso se impondrían inexorablemente.

La realidad se encargó de mostrar que los sueños de progreso del positivismo eran solo sueños. Países como México y Argentina tuvieron cierto desarrollo moderno gracias a su papel en el mercado internacional. Pero la gran mayoría de las naciones latinoamericanas vivieron de crisis en crisis los avatares del capitalismo internacional. En el caso peruano, a fines del siglo XIX encontramos un país destruido por una guerra devastadora con Chile —responsabilidad que puede atribuirse a la miopía de sus clases dirigentes— y la ausencia de progreso que el positivismo creía universal e inevitable. El positivismo fracasó en el Perú, como en la mayoría de países latinoamericanos, porque fue incapaz de mirar con objetividad su propia realidad y ubicación real en el mundo.

2.2. La afirmación del espíritu. La crítica al positivismo

Para cualquier observador, el siglo XIX fue en América Latina un momento complejo y trágico. No es un secreto que las nuevas repúblicas estuvieron enfrentadas unas a otras, en muchos casos en guerras y conflictos bastante dolorosos y sangrientos. Tampoco es un secreto afirmar que la modernización que habían preconizado los liberales de la Independencia, como acabamos de sostener, no se había realizado en el transcurso del siglo XIX. Este siglo concluía, se empezaba un nuevo siglo y América Latina no estaba a la altura de lo que el propio catecismo positivista había sostenido. La intelectualidad de la época, a principios del siglo XX, empieza a desembarazarse de las corrientes positivistas que tuvieron en Augusto Comte y en Herbert Spencer sus más grandes maestros.

Un gran movimiento de renovación del conocimiento científico se inauguraba con las teorías de Einstein y surgía una nueva mentalidad para enfrentar los problemas sociales y nacionales. Una nueva filosofía, ajena a todo determinismo, haría su aparición en esta época de crítica severa al dogmatismo cientificista. Era una filosofía que valoraba el papel del espíritu y del sujeto, no del objeto. Se trataba de una nueva manera de entender la realidad.

El movimiento tomó diversos rumbos en el mundo académico y en el mundo artístico. La filosofía desarrolló las ideas de Nietzsche, de Schopenhauer, de Bergson.

En el terreno artístico se abrieron paso nuevas corrientes como el surrealismo, el dadaísmo y otras. Se trataba de un cambio de perspectiva. En América Latina el movimiento tuvo un punto importante en el terreno artístico con el llamado modernismo de Rubén Darío. También creció el impacto del pensamiento social en la obra del uruguayo José Enrique Rodó, quien apeló directamente al espíritu para construir una nueva cultura de la sensibilidad que llamó «latina», tratando con ello de definir la particularidad del hombre latinoamericano.

3. La filosofía de Alejandro Deustua

3.1. La nueva orientación filosófica: estética y libertad

En términos filosóficos, el movimiento de renovación tiene representantes bastante bien definidos que apuntan a la reafirmación del tema de la libertad. Figuras como Alejandro Korn en Argentina y Antonio Caso en México son relevantes en este sentido. En el Perú fue Alejandro Deustua el que inició la crítica al positivismo introduciendo el pensamiento de Henri Bergson, de Guyau y de otros, y logrando formular un pensamiento que coloca al espíritu, al sujeto, como el creador de la realidad y pone a la libertad como el punto de partida de la sensibilidad, en particular de la sensibilidad estética.

Estética y libertad se confunden en Alejandro Deustua para mostrar, al igual que el poeta-filósofo alemán Schiller, que la posibilidad de encarar y mantener la viabilidad del proyecto moderno liberal frente a sus propios fracasos políticos pasa necesariamente por reconocer que la libertad fundamental del hombre no solo se reduce al reconocimiento de la libertad política, sino al reconocimiento más pleno y radical de la libertad del sujeto que se expresa en el arte. Por ello, el terreno por excelencia que Deustua reconoce como el escenario auténtico y profundo de la libertad es la capacidad para crear, vale decir, la capacidad estética que caracteriza al ser humano. El hombre es libre porque es un creador, y la definición de libertad no solo se inscribe en el horizonte de la libertad negativa (conciencia libre) o libertad positiva (ciudadanía conquistada) sino principalmente en la libertad para la creación, en una «estética de la libertad» como él la llama.

Hablar de estética es referirse al tema de la subjetividad en sus aspectos más profundos. Significa ingresar a los temas de la conciencia interior y psicológica y a los temas relacionados con la teoría de los valores. Significa que se coloca el punto de partida del pensamiento en la vida y ya no en la racionalidad formal y matemática del sujeto pensante, como lo planteaba el cartesianismo y la filosofía moderna, pero tampoco se puede ya recurrir al formalismo lógico de la escolástica. Se trata de reconocer al sujeto, no como razón, sino como tal, como viviente y sintiente. En suma, se trata de ahondar con más profundidad en la condición del sujeto. El sujeto es creación de sí mismo, el sujeto es expresión y concreción de su propia libertad, en síntesis, es una manifestación estética.

Deustua tiene el mérito de haber sido el primero en el Perú en sostener una postura alternativa al positivismo cientificista. Esta posición que él llama una «estética de la libertad», constituye a juicio nuestro un pensamiento que se ha desarrollado desde principios del presente siglo y que enfrenta la problemática de la filosofía desde un punto de vista original y propio. La perspectiva estética, diremos de paso, distingue a Deustua de Bergson. Bergson coloca como problema de fondo para la filosofía el tema religioso, en tanto que Deustua ubica el problema estético como la característica central del quehacer filosófico. La obra de Deustua se situa así engarzada y estrechamente vinculada con la tradición filosófica peruana y latinoamericana. Comparte con ella las preocupaciones de fundar un punto de vista que resuelva los problemas planteados en la tradición latinoamericana y de recoger la característica más propia de una tradición cultural que ha tenido en la expresión artística una de sus más notables expresiones.

3.2. El papel de la estética. La crítica al racionalismo y al moralismo

Al decir Deustua que la ciencia y la moralidad se fundan en lo bello nos está invitando a un cambio de perspectiva. Debemos decir entonces que la filosofía de Deustua no es un accidente. Su filosofía está enmarcada en la crítica al racionalismo que él observa desde los orígenes del pensamiento occidental en Grecia y que ve mantenido en la filosofía moderna con el positivismo, su última expresión. Deustua comparte, por ello, puntos de vista con pensadores —en particular franceses— de mediados del siglo XIX y principios del siglo XX, tales como Ravaisson, Broutroux, Lachelier, Bergson y algunos más. Deustua tiene ideas comunes con estos pensadores, pero tiene diferencias. Mientras algunos en crítica al intelectualismo, sea positivista o evolucionista llegan a la valoración de lo moral y de lo religioso como principios fundantes de la realidad —y en este sentido, se les puede llamar espiritualistas—, Deustua tiene una propuesta estética diferenciada de la moral, de la ciencia y de lo religioso. Deustua no ve la salida a los problemas humanos por el lado de la moral o la religión. Él la ve en la comprensión que fluye de la libertad a través de la percepción de lo bello.

La obra de Deustua recoge la crítica al racionalismo proveniente de la tradición francesa, mas no necesariamente todas sus conclusiones. Sin embargo, no se agota ahí. Recoge asimismo el esfuerzo de la tradición alemana para enfrentar el conocimiento de lo bello, en particular a Kant. Deustua deja establecido que el papel del conocimiento de lo bello entra en un nuevo escenario en la historia del pensamiento humano. Lo bello puede y es una forma de percibir lo que «es». Sin embargo, Deustua considera inconsistente la postura kantiana cuando advierte que su estética se construye desde el pensamiento y no emerge como una expresión de la vida libre. El intelectualismo descubrió el mundo de lo bello, pero no ha ido más allá. Esto queda señalado también para la obra de Schiller, que entiende lo bello como un ideal humano y no como una realidad constitutiva. En Schelling, Schopenhauer y Hegel el intelectualismo se afirma, opina Deustua, sin tener una

base empírica para su encaramiento como fenómeno objetivo. Lo bello no es solo un ideal, una expresión del espíritu, del intelecto o de la voluntad. Para Deustua es un hecho a la vez ideal y real.

Deustua, como la escuela francesa, coloca y funda la teoría estética en la conciencia, en el terreno de la psicología. La psicología permite enlazar, según él, con corrección, el doble carácter de la estética: el ideal y el real. La conciencia es el terreno del develamiento de lo bello y es a la vez una creación del propio develamiento. La estética abarca, funda y constituye por ello todos los ámbitos de la conciencia: la lógica, la ciencia, la moral, la religión y la propia reflexión sobre lo bello en sí mismo.

Deustua no se distingue solamente de los pensadores alemanes y franceses, sino también de los peruanos y latinoamericanos. Tiene discrepancias con pensadores positivistas del Perú, con los que sostiene polémicas en torno a la moral y a la educación, como son, por ejemplo, Joaquín Capelo y Manuel Vicente Villarán. Tiene también diferencias con las tendencias filosóficas que se desarrollan entre sus propios discípulos, como es el caso, por ejemplo, de Víctor Andrés Belaunde y José de la Riva Agüero, que veían en el factor religioso una salida a la crisis dejada por el racionalismo. Otro discípulo, Mariano Iberico, siguiendo más consecuentemente a Bergson, se distancia de Deustua precisamente en este punto. A Iberico le parece discutible que el supremo valor sea el estético y reconocerá, con Bergson, que el valor supremo es el religioso. La posición de Deustua se distingue también de pensadores latinoamericanos como José Vasconcelos, que coloca el fundamento de la realidad bajo inspiración religiosa y mística.

Para Deustua las distinciones entre estética y lógica, entre estética y moral, y entre estética y religión no son ociosas. En ellas están las respuestas al recorrido incansable hecho por su pensamiento. Estas distinciones expresan en lo que están interesadas las posiciones filosóficas de la época. La distinción con la lógica parte del reconocimiento de que la ciencia y el racionalismo han subordinado siempre el sentido de lo bello. La idea de orden, más ligada al mundo de las ideas y —por ende— al científico y matemático, ha tenido un dominio claro sobre la libertad, la creación y la realidad misma. El reconocimiento de lo bello como la expresión más genuina de la libertad supone y exige una toma de posición contra la práctica del racionalismo y del intelectualismo. Curiosamente, la postura de Deustua no deja espacio para una afirmación al estilo platónico de que la realidad es el mundo ideal. Para Deustua no hay dos mundos, la libertad está subsumida en lo real y es su fundamento. Por ello, su posición podría estar en el blanco de las críticas de Riva Agüero a los «sensualistas». No obstante, Deustua está bastante lejos de ser un sensualista. Su posición de crítica al intelectualismo y al racionalismo es clara: el error de estas maneras de pensar está en que subordinan la idea de libertad. No es una crítica a la razón, es a sus excesos. La razón y la ciencia juegan un rol importante para Deustua, pero solamente cuando están en armonía con el ideal de la libertad. No es, pues, una negación del conocimiento científico. Se trata, más bien, de su justa ubicación.

La articulación del papel de la ciencia con el de la estética es similar a la relación entre el bien y la belleza. Bien y belleza, si bien no son elementos contradictorios sino más bien complementarios, tampoco pueden ser confundidos. Según Deustua, la moral está subordinada a lo bello, a la libertad. El pensar de Deustua está fundado en la búsqueda de una moral que tiene a la libertad como su centro. La moralidad y el ejercicio de la libertad, en sentido estricto, tampoco se confunden. La libertad es el asiento de la moral. Por ello, le parece que la multitud de teorías morales expresan inequívocamente una crisis del racionalismo y del intelectualismo. La moral se afirma en la libertad y esta no tiene otro terreno más fecundo para expresarse que el espacio de lo estético. Lo estético y lo bello dan forma a los ideales morales. Se trata, pues, de una moral que reorienta su sentido a partir del reconocimiento del valor de la libertad y no por una deducción intelectualista de la razón.

Finalmente, la estética no puede confundirse ni basarse en la religión. Hay diferencias entre lo santo y lo bello. Lo santo busca una vinculación con lo divino y lo reconoce como principio. La estética y la libertad no tienen como principio la obediencia a la voluntad divina. La libertad solo puede tener un terreno de expresión y de desarrollo pleno cuando no existe mediación ni de la ley moral ni de la obediencia divina.

El terreno de lo bello es pura libertad y, por ello, verdadera creación. El esfuerzo filosófico de Alejandro Deustua ha consistido en precisar con nitidez el sentido y la valoración de lo estético como la manifestación más plena de la actividad humana.

4. La influencia filosófica y política de Alejandro Deustua

Alejandro Deustua fue un maestro. Como tal, su vida discurrió en las aulas universitarias y en las actividades vinculadas a los temas educativos. Conocido como propulsor de una reforma educativa, muchos no vieron que en el fondo de esta había un nuevo punto de vista filosófico, como ya lo hemos señalado. Es su punto de vista filosófico el que lo lleva a plantear una reforma en la cultura y en la educación nacionales. Este punto de vista se expresó también con fuerza en el terreno de la política y principalmente en la definición ideológica de los proyectos nacionales que surgirían avanzado el siglo XX.

No es exagerado afirmar que la influencia de Alejandro Deustua en el pensamiento político y filosófico del Perú es muy grande. En el terreno filosófico no solo influye en Mariano Iberico y en el desarrollo de las corrientes llamadas «espiritualistas» sino también en pensadores como Pedro Zulen, quien tuvo una postura crítica al bergsonismo.

En el terreno político la influencia sobre Víctor Andrés Belaunde es inmensa. No solo porque este fue su discípulo en las aulas universitarias sino porque el proyecto nacional de la peruanidad que enarbola Belaunde llama al esfuerzo

heroico de creación de la nación. Belaunde ve en la Conquista y en la Independencia el ejercicio de esta heroicidad y llama a emularlas para la construcción del Perú contemporáneo.

Deustua también influencia en Francisco García Calderón, que busca en el desarrollo de una élite democrática la base para la construcción del Perú contemporáneo. La construcción de una élite es para Deustua, como para García Calderón, el fermento de la libertad y la democracia. A pesar de sus contradicciones, Riva Agüero, alumno también de Deustua, lleva su influencia. La preocupación estética de Riva Agüero y su tendencia moralizante hacen eco en algún sentido de los aspectos religiosos del bergsonismo desarrollados en el Perú por Deustua.

Si bien no hay una influencia directa de Deustua con el pensamiento socialista y con José Carlos Mariátegui, podemos afirmar que Mariátegui, influido por Sorel —influenciado a su vez por Bergson— y por las corrientes esteticistas italianas de la época —que a su vez estudia y comparte Deustua— llega también a entender el socialismo como «una creación heroica». *Slogans* como «la lucha por el pan y la belleza» ratifican esta orientación. Debemos recordar que Mariátegui polemizó con Deustua precisamente sobre la cuestión educativa.

5. A manera de conclusión

Diremos para finalizar, que los temas planteados están en el corazón de las preocupaciones de la filosofía. La filosofía de la estética fue el gran tema de estudio de Alejandro Deustua. Tema, como hemos observado, espinoso y árido para el racionalismo filosófico, pero decisivo y fundamental para el planteamiento de los problemas vitales del hombre.

Las implicancias del pensamiento de Alejandro Deustua no solo se expresaron en el terreno de las ideas filósoficas que acabamos de señalar, sino que además se expresaron con toda su fuerza y claridad en varios aspectos relacionados con la educación, la sociedad y la política.

La consecuencia inmediata de la obra de Alejandro Deustua se expresa de manera profunda en el tema de la educación. La educación es entendida como formación de los ciudadanos. Esto significa que Deustua busca forjar hombres con sensibilidad en el quehacer social y político. La formación es principalmente a través del arte y de lo bello. El terreno de la sensibilidad artística como hemos sostenido puede superar la formación emprendida por el racionalismo positivista. Solo hombres con sensibilidad serán capaces de mantener un proyecto moderno adecuado y justo, o como dice el mismo Deustua, «solo los que tienen alma de héroes pueden construir la nación».

Deustua estudió durante muchos años el papel de la escuela primaria, de la escuela secundaria y la realidad de la universidad a través de múltiples viajes al extranjero

en los que analizó con profundidad cuál es la mejor manera de educar a la juventud. Su análisis lo llevó a destacar el papel de la universidad sobre la escuela primaria y la secundaria porque él pensaba que en el caso del Perú de lo que se trata es de formar una élite, lo suficientemente desinteresada en el sentido de lo utilitario, que pudiera dar cuenta de las tareas que necesitaba el Perú para transformarse en un país de hombres maduros y responsables. La obra de Deustua es vasta en este punto y obliga a un estudio pormenorizado de sus ideas y posiciones en este terreno.

En cuanto a lo social podemos decir que Deustua expresa un cambio de perspectiva en el desarrollo de la sociedad latinoamericana y peruana. La visión de lo social se transforma cuando aparecen los elementos de su filosofía, basados y asentados en la libertad. Para Deustua de lo que se trata es de comprender la sociedad peruana de fines siglo XIX como una sociedad que no ha tomado *conciencia* del papel del individuo, como espacio de la libertad. La sociedad no es un ente sobre el que se tejen una serie de planteamientos o de ideas, sino el terreno vivo donde se expresan los ideales y sentimientos vitales de las personas. Lo social no puede ser caracterizado más como un ente abstracto, sino como la expresión de la libertad o no de los individuos que participan en ella.

Esta concepción de la vida humana creativa e individual como la clave para la comprensión de lo social tiene en su interior la apuesta de una sociedad diferente a la que lleva el planteamiento positivista y mecanicista, que no respeta la libertad y no se basa en la creatividad y la sensibilidad de las personas.

La concepción que tiene Deustua de la política está vínculada al tema de la libertad. Deustua se piensa a sí mismo como un liberal. Pero, un liberal diferente a los liberales de la Independencia y a los de su época. Siente que ser liberal es estar formado por los ideales morales que la libertad plantea. La libertad según su pensamiento está vinculada a la estética y no al criterio utilitario, lo útil no es expresión de la libertad sino de la necesidad. Su propuesta política no lleva a una defensa del industrialismo ni del mercantilismo, sino a un encaramiento de una mayor libertad de espíritu y de conciencia de los hombres. Su papel en la política fue persistentemente un papel de crítica al utilitarismo moderno de los grupos de poder y a la ambición con el que se construyeron las naciones latinoamericanas.

Una nueva política para Deustua supone el reconocimiento de la ciudadanía, es decir, de una madurez en la asunción de los deberes y los derechos ciudadanos. La nación necesita según él más espíritu que negocios, más sensibilidad que utilitarismo y más maestros y héroes que industriales y comerciantes. Su participación en política estuvo asociada a los orígenes del Partido Civil, época turbulenta en que el los caudillos militares impedían el desarrollo de la democracia y la libertad. Para Deustua no hay proyecto político democrático y liberal si no parte de la voluntad misma del individuo tomada con la más plena libertad en lo más profundo de su conciencia.

Deustua pertenece a la generación que criticó los males políticos del Perú y de América Latina como expresión de una visión inmoral que se sustentaba en el maquiavelismo, vale decir, en el uso de la fuerza como método de acción político. Hablar de moralidad es hablar para Deustua contra el maquiavelismo y defender la democracia y la libertad individual. El Estado de pura fuerza, como él lo llama, y que caracteriza a los estados latinoamericanos, no es expresión de la moralidad ni del derecho. El Estado de puro derecho que él plantea está basado en la justicia y en la democracia.

El pensamiento de Alejandro Deustua, como el de otros pensadores y filósofos latinoamericanos se ubica en un momento de cambios políticos universales en los que tanto el Perú como el resto de América Latina debían asumir un nuevo comportamiento. El declinar inglés y con él el de Europa, inauguraba un nuevo momento para los pueblos de la periferia del mundo. El momento exigía una nueva sensibilidad y una nueva conciencia para poder *crear* con imaginación y libertad un camino propio de derecho y de bienestar. Deustua lo percibió y lo propuso desde sus planteamientos filosóficos, educativos, sociales y políticos. Por eso podemos decir, para finalizar, que con el pensamiento y las ideas de Alejandro Deustua, la filosofía en el Perú logró un importante momento en su definición.

Gustavo Flores Quelopana | Universidad Nacional Mayor de San Marcos | Perú

El ontologismo americanista de Orrego

1. Algunas posiciones interpretativas

La naturaleza poliédrica del pensamiento de Antenor Orrego ha sido objeto de las más variadas interpretaciones. Un filósofo cuyas predilecciones expresivas se cristalizaban en la joyante reverberación de un estilo literario denso, metafórico y barroco capaz de revelar la magnificencia de la visión profunda y la interpretación trascendente y original no podía dejar de generar las más dispares comprensiones.

Para los principales dirigentes comunistas que se limitaron a glosar el pensamiento de Marx, Lenin y Stalin, y a defender cada vez más una dogmática naturalista y cientificista, Orrego es un oportunista pequeño burgués, marxista a medias, revisionista reformista, neo-espiritualista, anticientista, que cree que las reformas políticas y económicas encuentran su base en la igualdad moral y espiritual[1].

Para otros escritores y políticos es un «filósofo del alma americana»[2], para los profesores Ántero Peralta y David Sobrevilla se trata de un «filósofo de la cultura»[3], para Augusto Salazar Bondy es un «irracionalista espiritualista» que evoluciona hacia un «socialismo no marxista»[4], mientras que para el crítico literario y líder aprista Luis Alberto Sánchez se trata de un «esteta», de un filósofo con una entrañable devoción por la belleza, que lo llevó incluso a servir como hombre de partido, demostrando que lo bello también es lo bueno y lo bueno es por excelencia la devoción a los demás, con desinterés y abnegación[5].

El escritor Luis Flores Caballero, mi padre, ha sostenido que Orrego no fue un idealista, sino un marxista latinoamericano, cabeza del ala izquierdista del Apra, sin abrazar el comunismo científico fue un «naturalista ideológico y un materialista

---

[1] Yo nunca fui un militante del PCP-Unidad, pero mis simpatías equivocadas allá por los años 1986-1990 me permitieron conocer de cerca la opinión de algunos de sus líderes sobre su enjuiciamiento de Orrego, juicio que compartí hasta 1990, año del derrumbe del supuesto «socialismo real».

[2] Cf. Townsend Escurra, Andrés. «Antenor Orrego, vida y obra para el pueblo peruano». En Orrego, Antenor. *Obras completas*. Lima: Pachacutec, 1995, tomo V, p. 247; Revilla, Medardo. «Orrego, filósofo de América». En ib., p. 282.

[3] Peralta, Antero. «Se nos fue Orrego». En ib., pp. 277-279.

[4] Cf. Salazar Bondy, Augusto. *La Filosofía en el Perú*. Washington: Unión Panamericana, 1954, p. 102. Aquí incluye a Orrego dentro de la reacción espiritualista; Salazar Bondy, Augusto. *Historia de las Ideas en el Perú Contemporáneo*. Lima: Moncloa, 1965, p. 360. En este otro libro dice que Orrego revela un cambio de actitud con su ensayo «Pueblo continente».

[5] Sánchez, Luis Alberto. «El gallo vuelve a cantar tres veces». En: Orrego, Antenor, ob. cit., tomo V, pp. 322-324.

ateo», que propugnó un humanismo moral basado en la categoría de la intrahistoria, entendida como realidad espiritual que plasma la genuina variable histórica[6]. Y por último, la interpretación que presento en este libro, según la cual Orrego es un «ontologista de lo americano», que antepone el ser al pensar y que ve el resurgir de una nueva realidad humana en el crisol telúrico de nuestro continente.

Esquema de las interpretaciones del pensamiento de Orrego

1. Idealista anticientista (comunismo criollo)
2. Filósofo del alma americana (Townsend, Revilla)
3. Culturólogo (Antero Peralta, David Sobrevilla)
4. Irracionalista (Alberto Izaguirre, A. Salazar Bondy)
5. Esteta (Luis Alberto Sánchez)
6. Materialista neo-marxista (Luis Flores Caballero)
7. De metafísico vitalista a socialista no-marxista (A. Salazar Bondy)
8. Ontologista de lo americano (Gustavo Flores Quelopana)

¿Orrego anticientista? En un artículo del 26 de agosto de 1957 llamado «Humanismo y espacialismo», publicado en *La Tribuna*, en su columna Efigie del Tiempo, sostiene: «Especialismo sí, pero con amplia base humanista [...] el hombre es un ser espiritual y moral que sobrepasa a todas sus otras dimensiones». En otro artículo del 17 de diciembre de 1957, en la misma columna y titulada «Profundización del hombre contemporáneo», dice: «Necesitamos una conciencia más flexible y más abierta hacia una iluminación integral [...] se trata de sucesivos e innumerables despliegues en el campo enigmático de lo desconocido, en el arte, en la ciencia, en el pensamiento, en la acción, en la experiencia vital del hombre». Y en otro artículo del mismo diario, «La era nuclear y la Historia contemporánea», del 7 de julio de 1960, diez días antes de morir, escribe:

> Hasta aquí, las conquistas técnicas y científicas permitían la existencia de expertos que podían darse el lujo de mutilarse espiritualmente, hasta cierto punto, encerrándose en sus compartimientos privados y especializados sin la debida preparación humanista y ética. De hoy en adelante no solo asumen una responsabilidad técnica y profesional, sino una decisiva responsabilidad humana de esencia espiritual y moral [...] el técnico debe convertirse en hombre integral, alcanzar el nivel en que lo ha colocado las fuerzas ascendentes que están forjando la historia contemporánea.

[6] Flores Caballero, Luis. *Humanismo y revolución en América Latina, bosquejo de interpretación materialista del pensamiento de Orrego*. Lima: ULEA, 1968.

Como es evidente, Antenor Orrego no está en contra de la ciencia, no es ni siquiera un tecnófobo y menos un anticientista. Por el contrario, valora el acervo del conocimiento científico y su utilidad práctica, pero sí es él un anticientificista, porque no cree en aquel dogmatismo idolátrico del método científico, por el cual se sostiene que la ciencia es capaz de dar respuesta y cuenta de todas las dimensiones de la realidad natural y humana.

Antenor Orrego ve con claridad meridiana que el mundo moderno ha caído víctima de un voluntarismo antropológico, que ha conducido a la consagración de la realidad material y al falso brillo del horizonte de lo inmanente, en medio de un mundo sin trascendencia espiritual ni moral. Este esquema mental que entroniza la muerte de Dios y la deificación de lo humano-natural toma cuerpo en el cientificismo filosófico de los positivistas, a la cual se adscriben los comunistas criollos con su culto a la ciencia, lo empírico y lo racional.

Por tanto, el reproche de anticientista no tiene justificación en el marco de su pensamiento y, por otro lado, el de idealista es también controvertible en cuanto su cuestionamiento de la modernidad arranca con la crítica del idealismo cartesiano: «El ser es una presencia extralógica que comienza a revelarse preontológicamente»[7]. Esto significa, la afirmación de un realismo que niega que el ser de las cosas solo se crea en tanto el hombre lo piense.

La afirmación del realismo gnoseológico no significa la suscripción del materialismo metafísico. Todo lo contrario, Orrego, en un artículo publicado en *La Tribuna* el 17 de abril de 1948 sobre el libro de Haya *Espacio tiempo histórico*, puntualizará resueltamente, demostrando su actualidad en el debate filosófico, que «la dualidad absoluta entre materia y espíritu ya no puede sostenerse frente a las últimas conclusiones de la física y de la ciencia moderna, y que, por consiguiente, materialismo y espiritualismo son simples palabras que no explican ni aclaran nada». Esta negación de la cognoscibilidad de toda verdad absoluta no significa, ciertamente, empero, la negación de la existencia de verdades absolutas, significa simplemente que todo conocimiento de una realidad se da dentro del marco de lo probable y aproximativo. Dicha posición está emparentada con el empirismo probabilístico del filósofo alemán Hans Reichenbach (1891-1953) y con la concepción científica de la autocorregibilidad.

De esta forma, el pensamiento de Orrego no puede adscribirse a ningún materialismo metafísico que se identifica con el atomismo filosófico, a ningún materialismo metodológico según el cual la única explicación posible de los fenómenos es la que recurre a los cuerpos y sus movimientos, tampoco al materialismo práctico, que reconoce al placer como única guía de la vida, menos aún al materialismo dialéctico y al materialismo histórico que reduce los aconteceres socioculturales a factores económicos.

[7] Orrego, Antenor. «Meditaciones ontológicas». En *Obras completas*, ob. cit., tomo V, p. 22.

Orrego no es un materialista, él se coloca más allá de un debate desfasado por los propios avances científicos. Idealismo y materialismo descansarían sobre falsos supuestos, para Antenor Orrego hay indudablemente un reino de lo «en sí», independiente de la conciencia, pero este reino se desdobla, por un lado, en el orden de la realidad que nos es dada en una experiencia no intelectual, y en el orden de las esencias y valores.

Para Orrego la certidumbre de la existencia del mundo tiene su fuente en elementos irracionales de nuestro ser (la fe), su posición es resueltamente anti-intelectualista, afirma la presencia de un ser in-objetivable, todo lo cual le confiere a su pensamiento una audacia que plantea la necesidad de una experiencia no intelectual dentro del marco de una metafísica que supere la antítesis «idealismo-materialismo». Así, Orrego en esta polémica se presenta como un realista crítico, según el cual el mundo exterior, la existencia o realidad no son inmanentes al saber, especialmente reflexivo, su imagen es inmanente a la conciencia pero jamás puede serlo su existencia.

Cuando Luis Alberto Sánchez interpreta a Orrego como un «esteta», lo que hace es expresar una profunda intuición del espíritu del filósofo. Orrego es un esteta doctrinario, como Novalis o Schelling, que ven en el arte la revelación de lo Absoluto, pero además asume lo bello y el arte como dos nociones separadas, la primera como la manifestación evidente de lo trascendente, y la segunda como técnica creadora de imágenes. Es un esteta porque su espíritu vive en la renuncia de quedarse meramente en la apariencia sensible, y por tanto se encuentra atraído sin cesar por aquella intuición metafísica donde lo bello y lo bueno son lo mismo en la manifestación de los valores, lo trascendente y el ser.

Su entrañable devoción por la belleza nace de una emoción volitiva y valorativa estrechamente ligada a aquella visión inefable y metafísica del fundamento trascendente del mundo. Es así como se entiende que desde su Monólogo Eterno pondrá en oposición el camino de la ciencia pura y el camino de la intuición. Es por ello que escribe: «artista, tú eres uno de los infinitos cauces de la divinidad que revela los infinitos modos de Dios. Conduces las cosas a Dios y este a las cosas»[8].

Esta misma oposición es puesta de relieve agudamente por Augusto Salazar Bondy, el cual reconoce a Orrego el lugar preferencial de filósofo dentro del aprismo. Considera que sus primeros libros (*Notas marginales*, 1922, *Monólogo eterno*, 1928, los artículos en *Amauta*, 1926-1929, recogidos en *Estación primera* de 1961) ponen de manifiesto una metafísica vitalista saturada de bergsonismo, por ejemplo, en la oposición entre el pensamiento y la materia, el enfrentamiento de razón e intuición, de ciencia y experiencia exterior, la supeditación del pensamiento racional a las formas afectivas del conocimiento y la imposición de la pasión sobre el intelecto.

[8] Es por ello que escribe en el *Monólogo eterno*: «Artista, tú eres uno de los infinitos cauces de la divinidad que revelan los infinitos modos de Dios. Conduces las cosas a Dios y este a las cosas» (en *Obras completas*, ob. cit., tomo I, p. 84).

Esta euforia irracionalista, dice Salazar, recuerda a la idea de la razón vital de Ortega pero mezclado fuertemente con doctrinas religiosas orientales que unen estrechamente la ética y la religión.

Así, la metafísica vitalista de Orrego se caracteriza, para Salazar, por un misticismo e irracionalismo, que predican la libertad interior y la condena de la lógica que define la vida moderna. El ensayo «Pueblo continente», 1937, representa un cambio de actitud filosófica en el que busca comprender a América y el Perú desde una perspectiva revolucionaria, asumiendo positivamente el valor de la ciencia y la técnica moderna y aplicando el marxismo de acuerdo con las condiciones concretas de la historia y la sociedad americana; aun cuando poco después añade un prólogo en el que culpa al marxismo del estrago mental que ha producido en la juventud de América.

Certeramente señalará Salazar que este socialismo no marxista de América revelará un cambio de actitud donde «la efusión mística y el desplante irracionalista son menos notorios»[9], es decir, menos notorios pero permanentes. Lo que Salazar no explica es cómo su mesianismo americanista abrazando un marxismo epidérmico no logra sacudirse de una visión metafísica esencial. Y es que no percibe que «Pueblo continente» es morfológicamente una obra neo-marxista, pero esencialmente sigue sosteniéndose sobre un armazón metafísico y vitalista, menos tecnofóbico y más cientista.

Las ecuaciones telúricas, biológicas y psíquicas constituyen el humus de una plasmante energía vital más vinculada a una metafísica esencial que a un marxismo formal. Además, Salazar no comenta el libro *Hacia un humanismo americano*, de 1966, y por supuesto menos conocerá las obras inéditas que aparecerían publicadas en sus *Obras completas* de 1995. Todo lo cual convierte a la interpretación de Salazar en un cuadro bastante limitado, que no le permite advertir la fuerte línea metafísica y ontológica de su pensamiento.

El socialismo no marxista del pensamiento de Orrego es solo un aspecto de su teoría pero no el esencial, define incluso parcialmente su ideario político, que va siempre más allá de las banderías partidarias. No es que su aprismo sea adjetivo y no sustantivo, no en vano fue ocho veces a prisión, sino de lo que se trata es que su visión filosófica cala más profundamente que lo político, se dirige hacia lo cósmico y universal.

Pueblo continente fue un libro que tuvo un eco inmediato en la crítica. Luis Alberto Sánchez, 1939, Serafín del Mar, 1940, Haya de La Torre, 1943, Carlos Manuel Cox, 1948, Luis Monguio, 1954, Alberto Zum Felde, 1954 y Andrés Townsend Escurra, 1957, coinciden todos ellos en destacar que la propuesta central de su obra es: que todos los países que constituyen el continente hispanoamericano están separados

[9] Salazar Bondy, Augusto. *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*, ob. cit., p. 360.

por barreras ficticias, porque tenemos una misma alma. La palpitación de su libro cala en el meollo de nuestra esencia americana, una realidad social, pero básicamente espiritual, rechaza el *ethnos* como base de la americanizad percibiendo más bien un *ethos* original al que imprime carácter el geos americano, allí se establece la relación telúrica del hombre, el suelo y la historia, ayuda a pensar los problemas del alma indoamericana, determina la nota característica de la conciencia de un pueblo, establece que de París a Berlín hay más distancia psicológica que de México a Lima[10].

Orrego como filósofo del alma americana se enfrenta en realidad con Hegel, de modo parecido a como en sus dos obras anteriores se había enfrentado a la tesis de Ortega sobre la deshumanización del arte oponiendo la humanización creciente y necesaria de la cultura. Hegel sostuvo que China, India, México y Perú fueron pueblos cuyo desarrollo constituyeron meros presupuestos para la historia del mundo, pero su desconocimiento sobre las grandes culturas americanas y asiáticas lo llevó a establecerlos como Estados naturales y además negó la existencia de un alma mundial, continental o nacional, ya que para él «el alma tiene su verdad efectiva solo como individualidad, subjetividad»[11].

En Orrego el alma no es la realidad más alta que ordena y gobierna el mundo, no la considera como sustancia, sino que es el reconocimiento de un conjunto común de experiencias psíquicas, que no solo es de carácter individual, para caracterizar a un pueblo, nación o continente. En este sentido, designa un conjunto de posibilidades o de capacidades telúricas de las cuales cada hombre en particular participa más o menos, esto es, que el alma tiene realidad fuera de las manifestaciones singulares, de los comportamientos particulares, pero no con carácter sustancial sino relacional, porque él no habla como Spengler de un metabolismo biológico de la cultura sino de un biometabolismo psíquico del continente.

De este modo, el alma americana tendrá una diferente profundidad metafísica respecto a las almas de Oriente y Occidente. En realidad, Orrego se anticipa a las tesis de Walter Schubart, expresadas en su libro Europa y el Alma de Oriente, aparecido en lengua castellana en 1947, la diferencia estriba en que mientras este sostiene que Occidente no está en decadencia porque se nutre de la savia de culturas milenarias, Orrego piensa que Europa se cristaliza y desintegra en América para recomponerse en una nueva síntesis, que parta y surja desde el caos para ser la continuidad vital de Occidente y de las culturas anteriores (ideas preliminares). De esta forma, la continuidad vital y orgánica de Occidente se daría en el continente hispanoamericano.

En este sentido, Orrego es un abanderado de nuestra afirmación cultural que se plasmaría en asumir una modernidad que traduzca una occidentalización a nuestro modo. Él no es un antioccidental, indigenista, antiuniversalista y antimodernizante,

[10] Algunos juicios críticos sobre *Pueblo continente*. En *Obras completas*, ob. cit., tomo I, pp. 241-258.
[11] Hegel, G.W.F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. Madrid: Alianza Editorial, 1997, § 391.

como lo son las sociedades musulmanas, ni un defensor a ultranza de un culturalismo occidentalizador que para modernizarse hace de lado su telúrica cultura, como lo hicieron en su momento Turquía y Chile. De esta manera, Orrego no puede ser entendido ni como partidario de un culturalismo autoctonista ni como adepto de un culturalismo occidentalizador sino de un culturalismo que sintetice lo telúrico con lo universal. Si lo quisiéramos ver en prospección frente a Samuel Huntington y su libro *El choque de civilizaciones*, 1997, lo veríamos refutando su planteamiento central, porque él, al contrario de Huntington, está convencido que nos encaminamos hacia una civilización universal, moderna y occidental, aunque lo occidental lo entienda como una nueva simbiosis surgida en el continente americano.

A la luz de todo ello, ¿es Orrego un filósofo del alma americana? Sí y no al mismo tiempo. Sí lo es en tanto toma en cuenta la realidad psíquica del continente, pero para él el alma es como el líquido que se adapta a la forma del vaso y dicho vaso es el *geos* telúrico que da la forma singular al *ethos*. Y por ello Orrego es más que un filósofo del alma americana, es un filósofo ontológico, porque para él el sentido de la historia no sigue un plan divino como en Bousset, no es expresión del espíritu universal como en Hegel, ni se encuentra determinado por la geografía como en Taine, o por las condiciones histórico sociales y la lucha de clases como en Marx, ni carece de regularidad como en los irracionalistas, sino que es un descenso del Ser al espíritu del hombre histórico.

Cuando Orrego menciona el *geos*, no está pensando solo en la geografía, como el factor determinante del hombre en su aspecto incluso moral e intelectual, sino en la cosa telúrica condicionada por el Ente supremo, que desciende sobre ella.

2. El ontologismo americanista

Para algunos, el ontologismo es un término desfasado y en desuso, usándose en su lugar la palabra «metafísica». Creo que ello es desorientador y equivale a olvidar que se da una metafísica teológica, que se basa en Dios, una metafísica ontológica, basada en el Ser, y otra metafísica gnoseológica, fundada en las posibilidades del conocimiento racional.

A esta última pertenece la ontología de Heidegger, como parte integrante de la corriente fenomenológica con la que Orrego discrepa en sus «Meditaciones ontológicas», al concebir la determinación del sentido del Ser a partir del ser del ente que plantea la pregunta, esto le parece a Orrego una posición que no se libra del subjetivismo de la «poderosa garra cartesiana»[12].

Ántero Peralta cuenta que en 1947 Orrego discutía las tesis de Heidegger, Hartmann y Jaspers, por lo que cabe pensar que tampoco admitiría la ontología de Hartmann,

[12] Orrego, Antenor. «Meditaciones ontológicas», ob. cit., p. 22.

según la cual el objeto de la ontología no es el Ser sino el Ente, porque el ser es únicamente «lo que hay de común en todo ente»[13].

En cambio, se puede encontrar una profunda coincidencia e influencia de Jaspers, para quien el Ser verdadero es Trascendencia, y el intelecto sin el auxilio de la fe no puede conocer la verdad y el Ser. Lo que al parecer no admitió Antenor Orrego es la idea jasperiana de la filosofía como un aprender a morir, su punto de vista es más optimista y tiende a acentuar más lo vital.

¿Y qué concepto del Ser implica la metafísica ontológica de Orrego? Aquí no se puede olvidar que para nuestro filósofo la cultura y la historia son encarnaciones sucesivas de los distintos aspectos de la esencia del Ser. Esto significa una coincidencia con Wolff, en tanto la metafísica ontológica debe incluir una exigencia descriptiva y empirista, que elimine el contraste entre el apriorismo deductivo de la metafísica ontológica de los escolásticos y la experiencia misma.

Fundándose en la misma exigencia, Orrego distingue implícitamente en su obra entre una culturología empírica, en la cual se establecen a partir de la experiencia los principios que pueden dar razón de lo que puede suceder en la cultura y la historia, y una culturología ontológica, como conocimiento de todas las cosas posibles en la cultura americana.

Es justamente esta distinción la que le permite hablar de un pueblo continente y del humanismo americano como realidades esenciales, eidéticas e ideales que discurren en el hontanar de la cultura empírica.

Podemos decir que Orrego está centrado en la determinación de la sustancia como hombre y como cultura, lo cual supone coincidir con la definición aristotélica de la metafísica como la teoría de la sustancia en cuanto tal. Esto es, que toda la ciencia y conocimientos suponen la metafísica del mismo modo que todas las determinaciones de la sustancia presuponen a la sustancia.

En realidad, en la obra de Aristóteles el concepto de la metafísica como teología se entrelaza con el concepto de la metafísica como ontología, o sea como ciencia del ser en cuanto a ser. Este entrelazamiento está presente en las primeras obras orregianas y mucho más atenuado en sus «Meditaciones ontológicas», tan atenuado que llega a predominar el concepto de metafísica como ontología. Pero esta asimilación del acervo aristotélico se llega a romper cuando incluye a la fe y al sentimiento como vehículos privilegiados en la intuición del Ser. No obstante, el sedimento aristotélico en Orrego es irrenunciable, y ello quizá condicionado por ser un intelectual realista, para quien lo práctico tuvo también un alto valor, y es justamente este aspecto lo que lo aproxima también a un Duns Scoto, para quien el Ser es común a todas las criaturas y a Dios, en cambio no lo aproxima a Santo Tomás, para quien el ser de

[13] Hartmann, Nicolai. *Fundamentos, ontología I*. México: FCE, 1955, p. 42.

Dios presenta una identidad de esencia y existencia que lo distingue nítidamente del ser de las criaturas en las que esencia y existencia son separables, y por tanto la Metafísica pierde su prioridad que pasa a la teología, como ciencia en sí que deriva sus principios directamente de Dios.

Más próximo al escotismo que al tomismo en este punto, pero profundamente coincidente con el tomismo, en cuanto al realismo metafísico que parte de las cosas empíricas y finitas para llegar al Ser, lo trascendente y a Dios infinito.

Y no solo en esto coincide con el espíritu tomista, sino también en su búsqueda de una filosofía equilibrada que admita la metafísica sin rechazar la ciencia, confíe en la razón sin desconocer sus límites y subraye la responsabilidad social del hombre sin olvidar que su fin último es la vida sobrenatural y la unión con Dios.

Por ello, justamente, sentía Orrego una repulsa instintiva por el aspecto ateo del existencialismo sartreano y heideggeriano, así precisamente pudo mantener un espíritu incólume y sereno ante prisiones infames, cabalmente fue admirado por propios y extraños en su talante puro, humilde y de cartujo, nunca escribió con saña ni con odio en medio de la persecución implacable.

Su vida pobre y sencilla, su temple moral sincero e impoluto, y su pensamiento que no pierde de vista la esencia trascendente del hombre y de la vida, describen un estado de perfección moral y espiritual que puede ser calificado de santidad, tanto en el sentido platónico de grado supremo de la virtud, o sea, la justicia, o en el sentido kantiano de conformidad completa con la ley moral, como también en el sentido tomista de perfección religiosa por obra de la Gracia divina. Pero con la salvedad que en Orrego esta perfección religiosa no tiene que ver con un respeto escrupuloso de ritos sino con la convicción fundamental que la religión se justifica como racionalidad no instrumental, ontológica y trascendente de la existencia humana, como amor al prójimo, la cual tiene su epicentro no en la razón sino en la emoción ontológica[14], porque Dios no es un problema racional sino vital. Antenor Orrego es un espíritu agónico como Unamuno, para quien lo trascendente se muestra y se oculta, escapando a lo conceptual pero no a lo existencial.

Orrego, para contradecir la «desesperación extrema»[15] a la que conduce el existencialismo sartreano, sostendrá que «la capa trascendente y eterna plenamente iluminada»[16] de la criatura humana constituye su ser más profundo y auténtico, y para rechazar la actitud antropocéntrica de la ontología heideggeriana afirmará que «no solamente el hombre, sino todos los seres del universo pueden ser y son

[14] Del sentimiento de la libertad como emoción ontológica inmanente de apertura la dimensión de la trascendencia humana es abordada en: «Meditaciones ontológicas», ob. cit., pp. 15-61.
[15] Orrego, Antenor. «Hacia un humanismo americano». En *Obras completas*, ob. cit., tomo II, capítulo XIV, p. 165.
[16] Ib.

una ventana, una revelación hacia el Ser»[17]; cuya realidad es una «presencia extralógica que comienza a revelarse pre-ontológicamente»[18]. Pero sobretodo enfatiza con fuerza que pensar que el ser de la cosas existe solamente en cuanto el hombre las percibe significa revolcarse en la jaula laberíntica de la garra cartesiana.

Esto nos demuestra que Antenor Orrego se sitúa en la orilla de quienes consideran de un modo exclusivo y parcial el objeto del conocimiento, como el primo del cual deriva la legitimidad del conocer mismo, convirtiendo así a la ontología en la base de la gnoseología y aún de la epistemología. Por ello, a diferencia de Sartre, él sí consideraría posible un análisis del ser en sí, sin admitir la primacía de la conciencia.

No es casual que emplee los términos «iluminación» y «revelación», lo cual indica la existencia de una finalidad religiosa en su pensamiento, dentro del cual el concepto de realidad natural y humana se inscribe como manifestaciones de un Principio sobrenatural o divino. En testimonio de su vívida fe, el filósofo entregó una Plegaria a su esposa para ser leída en su tránsito a la otra vida y ser llevada junto a su pecho en el ataúd, las primeras líneas dicen:

> *Desde los evos oscuros de la Eternidad*
> *Dios está descendiendo sobre mí…*
> *¡Grande espíritu del mundo, acompáñame*
> *en mi camino de Dios hacia Dios!*[19]

Es decir, la concepción orregiana no solo nos retrotrae al concepto de emanación divina de índole neoplatónica, sino que contiene también una teofanía, como proceso que Dios desciende al hombre y el hombre retorna a Dios. Este concepto reaparece también en la filosofía romántica de Fichte, Schelling y Hegel, para los cuales la revelación es manifestación y existencia de Dios. Está también presente en el segundo romanticismo de las filosofías de Maine de Biran, Rosmini, Gioberti y Mazzini, los cuales parten del principio que la conciencia es la revelación de Dios. La persistencia del concepto de Revelación en filosofía se demuestra también en el pensamiento de Heidegger, según el cual la revelación del ser no es aún perfecta y exhaustiva porque «se esconde a la vez que se revela»[20]. Por tanto, la presencia de este concepto está plenamente justificada en el pensamiento filosófico y no puede ser óbice para endilgar a Orrego un resabio anacrónico. Todo lo contrario, la idea ha sido tomada por la filosofía de la religión misma, siendo propias no solo de aquellas que tienen finalidad religiosa porque también ha sido abordada sin tonalidad piadosa, como es el caso de Heidegger.

[17] Orrego, Antenor. «Meditaciones ontológicas», ob. cit., p. 22.
[18] Ib.
[19] Ib., p. 246.
[20] Heidegger, Martin. *Los caminos del bosque*. Madrid: Alianza Editorial, 1995, p. 310.

Esta idea de revelación nos lleva hacia otra, según la cual pensar es aprender lo inteligible. Al respecto Orrego escribe: «la contemplación en su momento culminante es amor iluminado y la inteligencia misma se trasmuta [...] que es la proyección en el hombre de un conocimiento que le llega de una fuente desconocida, cuya esencia permanece siempre insondable para nosotros y que solo nos toca en rápidos vislumbres»[21]. Vislumbrar las ideas eternas y universales en Dios es lo característico de los ontologistas, no solo italianos, como Gioberti y Rosmini, sino que incluso Malebranche puede ser considerado como un ontologista al afirmar que Dios contiene el mundo inteligible y los espíritus finitos, y que estos están en directa comunicación con aquellos.

El ontologismo está en la base de la doctrina orregiana, de tal modo que lo ontológico no se puede derivar de lo psicológico o gnoseológico. Pero Orrego no es un ontologista radical, y esto se puede ver claramente contrastando su posición con la conocida condenación de la jerarquía católica en 1861 de las proposiciones ontologistas siguientes: el conocimiento inmediato de Dios, la no distinción real de los universales considerados objetivamente respecto a Dios, y la creación producida cuando Dios produce la criatura. Estas objeciones solo afectan, como lo dijeron sus adeptos al panteísmo pero no a la filosofía ontologista misma.

El ontologismo orregiano no nos lleva hacia un significado predicativo del ser, sino hacia un significado existencial y dentro de esta, concebida no como existencia en general, sino como existencia privilegiada o primaria, de la cual dependen todas las manifestaciones determinables. Aquí encontramos una coincidencia con el punto de vista de Aristóteles, el cual sostiene que el ser se menciona de muchos modos pero su significado primario y fundamental es uno solo. Ahora bien, son tres las modalidades por las cuales el ser puede ser enunciado: la necesidad, la posibilidad y la asertoridad; de lo que se trata entonces es de establecer si Orrego asume una metafísica de la necesidad o una metafísica de la posibilidad.

El problema no es simple, porque según la interpretación del ser como necesidad, concibe a la sustancia más alta como unidad, inmutabilidad y eternidad, y justamente Orrego afirmará: «El presente no dura, indica con su nombre que es pura presencia de la Eternidad, que no pertenece a la temporalización»; «Gracias al presente, la temporalidad [...] hace realidad la irrupción del Ser»; «La Eternidad aguarda al hombre en la profundidad de su propia conciencia».

Hasta aquí parecería Orrego un exponente de la interpretación del ser como necesidad, por la cual todas las cosas creadas en el ser de Dios son participación en la perfección e inmutabilidad de Él. En el medioevo la concepción dominante fue la de Avicena en el siglo XI, según el cual, todo el Ser en cuanto tal es necesario. En el mundo moderno este concepto fue reafirmado por Spinoza y Hegel, el primero vio en la necesidad el ser de Dios, y el segundo afirmó que la racionalidad de lo real

[21] Orrego, Antenor. «Meditaciones ontológicas», ob. cit., p. 57.

es su necesidad. Más tarde, Bradley ha hecho notar que tanto lo Absoluto de los idealistas como la materia de los materialistas son Ser necesarios. El mismo ontologista Rosmini ve en la universalidad y necesidad los caracteres primarios del Ser. La ontología de Nicolai Hartmann, que consideró la efectividad como significado primario del Ser, no logra darle a la asertoridad un significado diferente de la primacía de la necesidad.

Frente a esta se encuentra la concepción del ser primario como posibilidad, no teniendo determinaciones unívocas necesarias, sino que al mismo tiempo puede abarcar determinaciones opuestas o contradictorias. Platón llegó a esta conclusión en el *Parménides*, donde sostiene que el Ser no es uno o muchos, sino uno y muchos al mismo tiempo. Lo que en el fondo se afirma aquí es la irreductibilidad del Ser a una determinación conceptual y su significado de posibilidad. Todo lo cual significa que el Ser no es reducible a un predicado y que el Ser es una posibilidad que puede ser expresada solo a través de una proposición contingente. Es decir, la posibilidad es el significado primario atribuible al Ser. Pero Orrego a diferencia de Kierkegaard propondrá no solo una interpretación de la existencia humana en términos de posibilidad sino que hará de lo posible o la libertad la estructura no únicamente de la conciencia sino del Ser. Así escribe: «La Eternidad sencillamente es, está constituida por un presente permanente porque es creación y libertad constantes y perdurables»; «Así se explica por qué la libertad es el supremo valor. El Ser se identifica con ella porque solo por la libertad y en la libertad llegan al mundo todos los demás valores»; «La libertad solo puede existir en perpetuo estado naciente porque apenas toma carne terrena se niega a sí misma»; «Las realidades del misterio religioso o místico no pueden asirse por la inteligencia. Pertenecen a una dimensión extralógica en que no opera la estructura de las categorías racionales».

Orrego identifica el Ser con la libertad y, en consecuencia, la entiende como absoluta, incondicionada y causa sui, es decir, como la contingencia que puede abarcar determinaciones opuestas o contradictorias. Esto implica cierto indeterminismo en el sentido bergsoniano, en el que el acto libre es imprevisible y por tanto no se le puede aplicar la causalidad. Lo cual no hace sino volver a contraponer a Antenor Orrego con Sartre, para el cual mi libertad devora mi libertad, extingue al ser libre. Para Orrego esto equivale a llevar a límites extremos el concepto de libertad como autocausalidad.

Entonces, ¿es Orrego un exponente de la interpretación del Ser como necesidad o como posibilidad? En un primer momento da la impresión que se adscribe a la noción del ser como necesidad al caracterizarlo como Eternidad y en otro lugar da la impresión contraria, al ofrecer una interpretación del Ser como posibilidad a través del concepto de libertad. ¿Es posible que no fuese consciente de esta contradicción?, ¿se trata acaso de una contradicción aparente? Al parecer sí, porque Orrego repite el planteamiento parmenídeo, platónico y plotiniano, por el cual la Eternidad es lo que no era ni será sino que solamente es. Pero añadirá una pertinente precisión que se remonta al tomismo, según la cual la Eternidad es una vida

sin límites, es decir el *totum simul* que abarca todos los opuestos y contradicciones. Solo en este sentido es posible entender a Orrego en el marco de una metafísica del Ser como posibilidad.

Sin embargo, existe algo más que caracteriza al ontologismo orregiano, y ello es el americanismo. En la hora presente, Dios desciende al Espíritu de lo americano para suscitar sobre la fusión de gérmenes culturales distintos el surgimiento de un neo-humanismo, caracterizado por la supresión de las antinomias entre el blanco europeo, el indio americano y el negro africano. América está destinada a convertirse en el epicentro de una nueva época y cultura mundial porque su proceso culturológico está condicionado por un fundamento ontologista. La misma actividad creadora del hombre americano recoge la revelación del Ente que desciende sobre su espíritu, las mismas fuerzas arquetípicas que modelan la cultura brotan del hontanar y revelación que el Ente hace de sí mismo al hombre.

No es que el hombre sea aquí un mero receptáculo de órdenes hipostáticas, no, todo lo contrario, el llamado del Ser exige del hombre atención, valentía y libertad, exige al Hombre fehaciente, capaz de invocar al Ser y asumir su responsabilidad histórica y personal, pero tampoco excluye el Hombre perjuro, cobarde, indiferente al llamado del Ser y a la asunción de su libertad. Para Orrego la civilización contemporánea del hombre blanco se consagró febrilmente a la investigación científica, al desarrollo tecnológico, al desarrollo económico, a mejorar las estructuras sociales y el Estado pero olvidó lo fundamental: cómo transformar y revitalizar el ser humano. Este es el talón de Aquiles por los cuales se vienen abajo los valores europeos, y por ello cree que se convierte en un factor que acelera la unificación política y la unificación racial especialmente en América.

Es obvio, que el ontologismo americano a estas alturas no está libre de objeciones: ¿Si el destino de América es la integración por qué entonces el Viejo mundo también nos aventaja en este sentido? ¿No es esto caer en un americanocentrismo? ¿Por qué el Humanismo venidero tendría un carácter americano y no más bien ecuménico, si nos encaminamos hacia una etapa planetaria y global? Si el mestizaje es lo decisivo en la conformación de la cultura, entonces, ¿cómo es posible que comunidades tan ensimismadas, como la judía, haya dado tantos genios a la humanidad? ¿Por qué América tendría que ser la expresión del orbe entero cuando, por el contrario, el Viejo mundo es el centro de la inmigración negra, árabe, asiática e incluso latinoamericana? Si el neo-humanismo requiere de un marco político adecuado, ¿por qué pensar en la América hispana con una democracia tan incipiente y no en la Europa socialdemócrata? ¿Por qué tendría que ocurrir el florecimiento del neo-humanismo en una región con notable atraso tecnológico científico y con altos niveles de corrupción gubernamental como es la América del Sur? ¿Existe un destino americano como un destino asiático, africano, europeo u oceánico? ¿Existe acaso el destino histórico? ¿Por qué no hablar de un destino ecuménico para la humanidad entera? ¿El destino del hombre americano puede ser distinto al del resto del planeta?

No hay filosofía invulnerable y resulta ocioso responsabilizar a Orrego de «americanolatría» o «americanofilia». Más importante que juzgar su letra puntual es aquilatar su espíritu, no en vano escribirá: «filosofía que no trasforma al hombre que no agita ni promueve ninguna centella espiritual no es tal filosofía»[22]. La experiencia vital y dramática de alumbramiento interno que nos transmitió Orrego con desgarrante ansiedad fue su convicción de proporcionar al hombre una espiritualidad de motivación interna, que forje no solo ciudadanos del mundo, sino sobre todo ciudadanos del Ser, y en esta tarea fue consciente que los países subdesarrollados, como los de nuestra América del Sur, tienen una cultura más rica y profunda que los países industrializados, capaces de defender la democracia, la dignidad humana sin desvincularla con lo trascendente, y percibiendo que lo que hay que globalizar o planetizar no es la ganancia o la ciencia *per se*, sino la espiritualidad humana.

[22] Ib., p. 44.

Luz González Umeres | Universidad de Piura | Perú

Una teoría del arte peruano

Voy a referirme a la obra artística y al pensamiento de un hombre de cultura peruano, formado en los claustros de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos de Lima, en el lustro que va de 1910 a 1915, nacido en la ciudad imperial del Cusco en 1890 y fallecido en la Ciudad de los Reyes el 15 de julio de 1972. Su nombre es Francisco González Gamarra.

Intentaré su exposición animada por el inestimable aliento de María Luisa Rivara de Tuesta y ciñéndome a fuentes escritas e iconográficas del archivo de Francisco González Gamarra, propiedad de la sucesión de Francisco González Gamarra, el cual consta de documentos manuscritos, archivos fotográficos, partituras, bocetos, correspondencia varia, artículos periodísticos, así como bibliografía publicada sobre nuestro autor. He acudido, por cierto, a la obra pictórica del artista, meditando en ella y en diálogo con expertos peruanos y extranjeros, cuyo consejo unánime es estudiarla y divulgarla del mejor modo, pues tiene un calado profundo para la cultura peruana contemporánea. Por todo ello expondré una síntesis del legado intelectual de Francisco González Gamarra, en apartados que desarrollo sucesivamente.

1. Datos biográficos

Nace un 4 de junio en la familia constituida por don Tomás González y Martínez y doña Eufemia Gamarra y Saldívar. Ambos son amantes del arte, el padre de la pintura y la madre de la música. Ella es hija de don Mariano Lino Gamarra, sobrino del Mariscal Agustín Gamarra. Él es hijo de don Francisco de Paula González, promotor de las artes plásticas en la ciudad del Cusco.

Desde muy pequeño encuentra en la biblioteca paterna su lugar preferido, y se deleita con las colecciones de revistas europeas de arte que reciben sus padres. A los cinco años de edad empieza a copiar pinturas famosas allí reproducidas.

Efectúa sus estudios primarios y secundarios en el *Colegio Americano*, y durante la secundaria, por disposición del director, el doctor Sivirichi, es profesor de dibujo de sus condiscípulos. Luis Valcárcel era uno de ellos, muy amigo suyo y entre ambos promueven una revista juvenil, *Pinceladas*, cuyas carátulas reproducen caricaturas de personajes cusqueños, hechas por el joven artista autodidacta.

En 1910 la revista limeña *Variedades* —bien conocida en el Cusco por la familia González-Gamarra— promueve un concurso nacional para cubrir la plaza

de caricaturista. Francisco González Gamarra se presenta y obtiene el primer puesto, con veinte años de edad. Había iniciado sus estudios universitarios en la *Universidad San Antonio Abad*, y ahora se dispone a abandonar su ciudad natal. Llega así a Lima y vive en la casa de los tíos Gamarra-Hernández, en el distrito de Magdalena y empieza a trabajar en la revista dirigida por Clemente Palma, hijo de Don Ricardo, y a la vez continuará sus estudios en la Facultad de Letras de la *Universidad Nacional Mayor de San Marcos*.

Las caricaturas de González Gamarra se publican semanalmente durante un lustro. El tema lo elegía el director de la revista y de común acuerdo, el artista o Palma, redactaban los textos a pie de página. La vasta colección de caricaturas a color y en blanco y negro constituye una sugerente fuente iconográfica que permite estudiar con buen humor la vida política peruana entre los años 1910 y 1915. En opinión de Juan Manuel Ugarte Eléspuru esa colección «tiene la impronta de un artista maduro, de un maestro consumado de dibujo y acuarela, con tan solo veinte y pocos años de edad»[1].

En la redacción de *Variedades* conoce y hace amistad con Teófilo Castillo, quien prologa un primoroso *Álbum de dibujos a pluma* sobre Lima, fechado en 1915, elogiando las dotes del joven artista. También le dedicará diversas críticas de arte aparecidas en sucesivos números de *Variedades*. José Gálvez, por su parte, condiscípulo suyo en las aulas de la Facultad de Letras y amigo de la familia Gamarra-Hernández escribirá unas páginas muy elogiosas sobre el artista y sus dibujos a pluma de Lima en la Revista *Variedades*.

En 1915 también *Variedades* da cuenta de una renombrada tesis presentada por Francisco González Gamarra, en la Facultad de Letras de la Universidad de San Marcos, titulada *De Arte Peruano*. La había acompañado con más de 500 acuarelas y dibujos sobre motivos decorativos precolombinos. Es el primer estudio de su género en el siglo XX y el jurado presidido por Javier Prado, lo premia con las más altos calificaciones. *Variedades* informa, igualmente, de la decisión de González Gamarra de viajar al extranjero con el fin de dar a conocer los tesoros de arte del Perú[2].

Este realiza exposiciones en New York, en la Universidad de Columbia y en la Hispanic Society. En Washington expone en el Smithsonian. La revista *Arts and Decoration* de Nueva York, por su parte, publica varias de sus obras y una reseña de su tesis de arte peruano.

---

[1] Ugarte Eléspuru, Juan Manuel. «Imagen de un pintor» (manuscrito). En la Biblioteca Nacional del Perú se ha fichado cuidadosamente toda la colección de la Revista *Variedades* y aparecen todas las caricaturas de González Gamarra en este lustro.

[2] Castillo, Teófilo. «Crítica de Arte». En *Variedades*, 403, 1915. Dice así: «una parte exigua fue exhibida en la Universidad de San Marcos al momento de leer su tesis […]. Se recordará que el hecho le valió francos y ruidosos aplausos. La colección completa ha sido vista por muy contadas personas. Durante dos horas desfilaron por mis manos y de cuyo conjunto recuerdo dos maravillosos interiores de iglesia, cuatro magníficas reproducciones de tapices y varios tipos de pueblo, de vistosa vestimenta, tratados a la manera de Laso, sobrio y preciso el dibujo, hondamente sugestivas las expresiones».

González Gamarra viaja a Europa en 1925, a Italia, Florencia y Roma y en París organiza la exposición Arte Peruano[3] en la Galería Trotti de la Place Vendôme. Recibe la Medalla de Oro en el Salón de artistas franceses de 1927 en el cual participa. En 1928 regresa al Perú y se le otorga la Orden del Sol como reconocimiento por su importante labor de difusión de los valores peruanos del arte y la cultura, tanto en Europa como en América del Norte.

Radica en Lima e instala su taller en la calle de General la Fuente, en el centro histórico de la ciudad. Contrae matrimonio con Sofía Umeres Rodríguez, de familia cusqueña, y tiene tres hijos: Francisco, David y Luz. Es presidente de la Sociedad Peruana de Bellas Artes durante la década de 1940, realizando desde allí una intensa labor de promoción del arte en Lima. En la siguiente década es nombrado director de la Escuela Nacional de Bellas Artes de Lima. Recibe en ambas décadas importantes premios: en 1945 el Premio Nacional de Pintura *Ignacio Merino* y en 1950 el de Música, *Luis Dunker Lavalle*. El gobierno español lo condecora con la Orden del Mérito Civil por sus lienzos sobre Garcilaso Inca de la Vega pintados para la Mezquita de Córdoba, España. En los años sesenta la Ciudad del Cusco lo reconoció como hijo ilustre y la Universidad del Cusco le otorgó la medalla de honor por su prestigiosa labor artística, especialmente la musical. Fallece al inicio de la década de 1970.

A continuación expondré aspectos del pensamiento de González Gamarra, empezando por su visión del hombre, la naturaleza, la cultura y concluiré con la propuesta de una teoría del arte peruano presentada por el artista en 1937.

2. La condición humana

González Gamarra fue un humanista en el sentido cabal del término, es decir, alguien que tiene en alta estima la condición del hombre. Opino que esta alta valoración de la naturaleza humana la adquirió en las aulas universitarias, las del Cusco y las de Lima. Allí adquiere todo el saber superior que quiere, como lo ha dejado escrito José Gálvez, quien lo considera uno de los más distinguidos alumnos de la Facultad de Letras[4].

Pero no solo tuvo la fortuna de frecuentar las aulas con hambre de saber, con deseo de penetrar en el conocimiento del hombre y su dignidad, plasmado en la grandiosidad de las culturas precolombinas que tanto aprecia desde niño. No, también se le había otorgado el privilegio de nacer en el Cusco. La ciudad imperial es una pieza de museo toda ella —como lo es Florencia en Italia— y lleva cifrada la raigambre profunda de la cultura hispanoamericana en sus muros, en sus casas, en sus calles,

[3] El programa de esa importante exposición, la primera de su naturaleza en París, lleva un bello prólogo de otro pintor peruano, Felipe Cossío del Pomar. Cf. Archivo Francisco González Gamarra, Lima.

[4] Gálvez, José. «González Gamarra, artista» En *Variedades*, 333, 1914.

en sus plazas. Hace poco ha escrito al respecto un investigador valenciano: «El eje en torno al cual giró su producción y su vida misma —la de González Gamarra—, fue el hecho de ser consciente de su vigorosa identidad. El ser peruano se constituye en su punto de referencia constante, entendiendo dicha realidad como compendio de lo incaico y lo español. Indudablemente ese sentirse peruano se enraíza en su Cusco natal, ciudad que le dotó de personalidad y carácter permanentes»[5].

Pero su alta estima y respeto por el hombre no solo provienen de su formación humanística en las aulas universitarias o del privilegio de haber nacido en la ciudad imperial. Pienso que proviene de su familia. Recibió de esta fuertes influencias a través de una educación asimilada casi sin darse cuenta, en la cual sobresalía el aprecio por las bellas artes. En efecto, la valoración de la belleza artística se respiraba como el aire en la casa de la familia González-Gamarra. La madre era una excelente pianista y tocaba diariamente el piano[6]. El padre estaba dotado de talento para la pintura, y dibujaba y pintaba muy bien. Además, junto al amor a las bellas artes, se respiraba en esa casa el sentido del honor, el respeto y la ayuda fraterna entre los hermanos, el buen gusto y los buenos modales. Una huella de esa influencia familiar la encontramos en la dedicatoria que el joven pintor deja impresa en el álbum de sus dibujos a pluma. Dice: «A mis padres, que me infundieron, con el Arte, el amor al pasado y la constancia para conquistar el futuro»[7].

A través de estos ricos veneros —la Universidad, la ciudad del Cusco, el hogar paterno— González Gamarra aprendió a respetar al hombre, sin prejuicios de raza, sin distinción de lenguas. Aprendió a valorar las facultades propiamente humanas —la inteligencia, la voluntad, la memoria, la imaginación—, pues todas ellas intervienen en el proceso de creación artística, vocación a la cual se siente fuertemente llamado. González Gamarra tiene fe en el hombre, en sus altas potencialidades y apoyado en esa creencia desarrolla el andamiaje de su formación artística-profesional.

No frecuenta ninguna escuela de arte, pero se dedica a investigar por sí solo en museos del Cusco, en los de América del Norte, en los de Europa. Fue perfeccionando cada vez más sus medios de expresión artística, incluidos el lenguaje de la música y la propia lengua materna. Es un lector empedernido de los clásicos y frecuenta las bibliotecas públicas de todas las ciudades que visita. Atiende con cuidado el mejorar su dominio del quechua, que habla con soltura desde niño, y lo va manejando con perfección literaria y poética hasta componer versos que le servirán de letra para varias de sus composiciones musicales.

---

[5] Lozano, Pablo Sebastián. *Francisco González Gamarra: Arte, tradición e identidad*. Lima: Biblioteca Nacional del Perú, 1998.

[6] Tovar, Enrique. *Francisco González Gamarra*. Lima: Biblioteca de Arte Peruano, Serie Pintura Nº 1, Ediciones Forma, 1945.

[7] González Gamarra, Francisco. «Álbum de los dibujos a pluma». Lima: Moral, 1914.

3. La naturaleza

¿Qué pensaba este humanista sobre el paisaje natural que le rodeaba? ¿Qué es para él la naturaleza física? Voy a citar a continuación un documento inédito del Archivo González-Gamarra que recoge una intervención del artista durante un homenaje al Cusco organizado por Radio Nacional, bajo la Dirección de César Miró. Entonces pronunció las siguientes palabras:

> Quiero recordar aquellas mañanas radiantes y frescas, aquellas tardes doradas y tranquilas en la que recorría la campiña de los alrededores de las imponentes y majestuosas ruinas incaicas. Aquellos días inolvidables de mis primeros viajes por las provincias cercanas, mis excursiones por Chincheros, Ollantaytambo, Pisac, pintando lleno de entusiasmo y fe, todo lo que impresionaba a mis ojos, recogiendo en rápidas acuarelas paisajes típicos, escenas costumbristas, tipos pintorescos, estudios raciales indígenas, rincones evocadores, bellos[8].

Estos textos llevan cifradas actitudes fundamentales en la vida de González Gamarra en relación a la naturaleza. Como pintor que es, sus impresiones de los Andes peruanos, del Salcantay y sus vecinos, la nieve en las cumbres de esos picachos espléndidos, o la arcilla rojiza de la tierra cusqueña, el esplendoroso azul de su cielo límpido, o los dorados atardeceres en la pampa de Anta, donde veranea su familia, o en el valle Sagrado de los Incas del Urubamba, todos esos espectaculares paisajes los llevará guardados para siempre en su alma. Precisamente durante su estancia en los Estados Unidos, en su estudio de la calle Broadway, empezará a vislumbrar a un personaje, el *Willac Umu*, en medio de un extraordinario paisaje cósmico: un cielo límpido y estrellado, en una noche de luna en Machu Picchu. Otro de los óleos famosos se inspira en un amanecer extraordinario en la selva de la Convención, en el Cusco, en un lugar denominado «Tres Cruces» adonde el sol amanece en todo su esplendor y lo titula *El himno al Sol*[9].

Tales obras y otras muchas más dejan constancia de la admiración de nuestro artista por la naturaleza, por la belleza que ostenta y que su actitud de contemplativo la descubre en sus mil facetas. El paisaje natural estará, pues, presente en sus creaciones como fruto de su admiración ante la grandiosidad del mundo natural. También en sus composiciones musicales la inspiración nacerá de las impresiones de la naturaleza física en su alma, tal es el caso de una obra para piano titulada *Noche de luna en el Cusco*[10].

---

[8] González Gamarra, Francisco. «Homenaje al Cusco», Radio Nacional del Perú, s/f, Lima.

[9] Es ampliamente conocido este óleo, una de cuyas versiones se encuentra en la Municipalidad del Cusco.

[10] Esta obra forma parte de una suite para piano, la «Suite Cusqueña», incluida en el Premio Dunker Lavalle de 1950.

Como afirma el pintor en las líneas citadas anteriormente, su habitual contemplación de esos bellísimos paisajes va seguida de una reacción espontánea, al alcance de sus habilidades de expresión: pinta esos paisajes, «lleno de entusiasmo y fe», ya sea en rápidas acuarelas que le servirán de modelo para estudios posteriores, lienzos al óleo, o trazos a lápiz o al carbón que utilizará de ayuda memoria para futuras creaciones.

En los dibujos a pluma de Lima, además de bellos ambientes urbanos de la ciudad, hay espléndidos dibujos sobre elementos naturales, como es el caso de un centenario árbol en la Magdalena, cercano a su casa, que todo él refleja —además de un extraordinario dominio del dibujo— la sosegada y amorosa mirada del artista que va evocando con la imaginación diversas escenas del vivir cotidiano de generaciones de vecinos; o también esos dos rincones del puerto del Callao, la dársena y el muelle, en torno a los cuales las serenas aguas del Pacífico son ligeramente agitadas por el viento, que les imprime dinamismo y abre finos surcos sobre la superficie del mar.

4. La cultura

Veamos ahora el pensamiento de González Gamarra en torno a la cultura. El ha nacido en una de las ciudades más antiguas de América, en la cual la síntesis de lo mejor de la tradición cultural precolombina se encuentra con lo mejor de la tradición artística y cultural hispano-occidental. Ese alto nivel cultural está a ojos vistas en los monumentos, en las calles, en las casas, en los lienzos de la escuela cusqueña, en las plazas, en toda la ciudad. Posiblemente por eso manifiesta una gran fe en América y en su futuro. Ama la tradición, desde su duplicidad de las raíces precolombinas y occidentales y la concibe como un punto de partida para el progreso humano.

Dice en una entrevista periodística en 1949:

> Nací en el palacio imperial de Mayta Capac en el Cusco. En mi niñez medité largas horas entre los lienzos y retablos coloniales que adornan las iglesias de la augusta ciudad de los Incas. Este ambiente hizo que me sintiera casi obligado a ser pintor. No podía hacer otra cosa[11].

Y en otra ocasión, también ante un medio de comunicación, declara:

> Creo haber exteriorizado en muchas oportunidades y diversas formas de expresión mi profundo amor por el Cusco. No solo porque es una ciudad bella, una comarca de natural y poderoso encanto, una región privilegiada del suelo patrio, sino porque estoy convencido de que el Cusco es la esencia, la síntesis, el símbolo máximo de nuestro ser americano. En Lima o en el extranjero, donde quiera que me he hallado,

[11] González Gamarra, Francisco. «Entrevista». En *Ya*, 4, 1949.

> siempre me he sentido orgulloso de ser cusqueño, porque sintiéndome tal, me siento más limeño, más peruano, más americano[12].

La cultura para González Gamarra será pues obra del hombre, será el modo como este se sitúa en una región natural y la civiliza, dejando en esa obra su impronta y su genio. La cultura es obra de sucesivas generaciones, por eso avanza, debe avanzar siempre, con el aporte de unas y otras generaciones. Hay razones sobradas en la tradición cultural peruana para creer y esperar en ese avance hacia delante. La tradición cultural humaniza al hombre, lo ratifica en la identidad suya, le transmite los valores de los antepasados, su sabiduría, sus conocimientos, sus valores, en otras palabras, su *ethos* configurador del alma de cada hombre. Por eso todos tienen derecho de acceder a los bienes de la cultura, y ese acceso se realiza primariamente en la familia. El valor de la educación arranca desde estas raíces primarias del hombre. Es en la familia donde encuentra su propio origen, no solo el biológico, sino en todo el despliegue de sus posibilidades humanas. En la familia y la educación en ella recibida, la persona se reconocerá toda la vida. A esos orígenes volverá siempre en las sucesivas etapas de su desenvolvimiento. Por eso la educación familiar será insustituible para el hombre, también porque en ella se aprenden los hábitos y las buenas costumbres. Se aprende a trabajar, se aprende la honradez, el valor de la veracidad, la amistad, la justicia.

Después de la familia son decisivas las escuelas y la educación superior. En ambos niveles se transmite la cultura al hombre. Tanto en la escuela como en la universidad o escuelas superiores —él habla de esto mientras es director de la Escuela Superior de Bellas Artes de Lima— se debe introducir a los jóvenes, con cuidado y seriedad, en los diversos niveles y áreas del saber, las ciencias y las artes.

Cultura —para González Gamarra— va, pues, de la mano con desarrollo humano, con vida y educación familiar, con enseñanza escolar y universitaria.

5. Una propuesta de teoría del arte

Voy a referirme ahora a una declaración de principios que efectuó en 1937 y que llamó «Teoría del arte peruano en forma de decálogo». Pese a la referencia primaria a lo peruano, implica una visión muy amplia del papel del arte en la cultura, que podría también aplicarse en ámbitos universales.

En efecto, al afirmar, por ejemplo, que el arte debe estar desvinculado de otras actividades humanas, como es el caso de la política, no solo piensa en el Perú, sino en el ámbito universal. En otras palabras, el arte para González Gamarra no está subordinado a intereses pragmáticos o ideológicos, sino que es un quehacer humano creativo de índole propiamente espiritual, con un valor propio y específico.

[12] González Gamarra, Francisco. «Homenaje al Cusco». Radio Nacional del Perú, s/f, Lima.

1. Arte peruano es el lema de un movimiento estético que se propone forjar un arte que exprese el espíritu del Perú.

2. Este movimiento comprende todas las artes: arquitectura, escultura, pintura, música, literatura y artes aplicadas.

3. No es político.

4. No es extremista.

5. No es iconoclasta.

6. No es esclavo de los *ismos*.

7. Es intuitivo-creador.

8. Es del Perú y para el Perú.

9. Predica la buena voluntad y la comprensión.

10. Proclama lo esencialmente peruano antes que nada[13].

En esta declaración de principios se encuentran cifrados numerosos aspectos del pensamiento estético y antropológico de González Gamarra. Lo primero que salta a la vista es que concibe el arte como una tarea específica del espíritu humano y aunque la creación artística deba servirse de elementos materiales —puesto que el hombre es un ser corpóreo y sus facultades sensibles están imbricadas en la creación artística—, sin embargo hay una prioritaria actividad del espíritu en el fenómeno creativo.

Hay que resaltar también otro rasgo de su pensamiento estético-antropológico: González Gamarra propone un ideal humanizador para el arte en una comunidad: Puede ayudar a la configuración de la conciencia de nación entre los ciudadanos. De lo *esencialmente peruano* dice, aludiendo así precisamente a ese ámbito de «lo común» entre los peruanos. Si bien dirá con claridad que el arte no se confunde con la actividad política, no por ello dejará de tener una función social-educadora de primer orden.

También hay que subrayar la amplitud del horizonte de nuestro autor: para González Gamarra el arte no solo es pintura o música, disciplinas artísticas que él domina. Entiende bien que todas las bellas artes, —entre las cuales incluye la arquitectura y las artes aplicadas—, pueden y deben tener esa función configuradora del alma nacional en los ciudadanos. El artista tiene, por decirlo así, esa responsabilidad social: por la capacidad de penetrar con hondura en el alma humana —quizás más que el hombre de la calle—, y por ello, puede y debe efectuar con el ejercicio del arte este servicio de índole espiritual a sus conciudadanos.

[13] González Gamarra, Francisco. «Teoría del arte peruano en forma de decálogo». En *El Comercio*, domingo 14 de noviembre de l937, p. IV.

Nuestro autor sostiene que el movimiento que denomina De Arte Peruano *no es político*. Veamos qué quiere decir con ello. Para González Gamarra se distinguen y diferencian claramente por un lado la labor creadora de los artistas —de índole espiritual—, y de otro, la militancia en movimientos políticos. Esta última conlleva una actividad intensa que busca acceder al poder político, participar o influir en él. Con una clarividente visión, en unos momentos históricos en los cuales el arte se puso al servicio de las ideologías políticas, también de corte totalitario, y abandonó el silencio creador de los talleres artísticos para salir a las calles vociferando consignas de turno, González Gamarra toma la conveniente distancia y adopta una postura independiente. Esa independencia, por otro lado será una expresión de su fuerte personalidad[14].

Hay otro rasgo del pensamiento de González Gamarra que también aparece claramente expresado en su decálogo y conecta con su personalidad equilibrada: se distancia de los extremismos, de la esclavitud de los *ismos,* dice. Conoce bien lo que los griegos llamaron la *hybris*, esto es la desmesura, esa falta de sensatez que exagera, se sale del justo medio, y reduce la vida a esquemas rígidos, a posturas simples y antagónicas. Para nuestro autor la estrechez de visión y, más aún, la estrechez de espíritu, deben estar lejos de los verdaderos artistas, amantes de la belleza y de la libertad. Estos desean captar lo esencial y admiten las diferencias de perspectivas al expresarse: cada quien tiene «su mundo» y su propio talento creador. Esto es así porque todo hombre es distinto a otro. Los extremismos, por otra parte, traen de la mano conflictos y con ellos divisiones entre los hombres. Y al revés, los valores artísticos y su raigambre espiritual, también alimentados en la historia, el paisaje y la tradición, son un claro venero del cual los artistas pueden beber.

Otro principio para nuestro artista, está formulado en los siguientes términos: no quiere que el movimiento de arte peruano sea *iconoclasta*. Utilizando la nomenclatura usada en su día en Europa para designar a los destructores de las imágenes sagradas en el histórico debate de europeos orientales y occidentales sobre la posibilidad de representar plásticamente lo sacro, González Gamarra parece estar aludiendo a quienes en el Perú de sus días, en nombre de la revolución en el arte, desechaban o menospreciaban la pintura de los clásicos o del Renacimiento. Algo así como una revuelta que rompe con la tradición clásica de los cánones artísticos, arrasando en esa destrucción valorativa a la Escuela Cusqueña que él ha amado desde pequeño.

Tampoco el arte peruano es esclavo de *ismos*: esto es, la moda no puede ser el criterio para hacer arte. La moda es un modo, un estilo que se propone como modelo. Pero copiarlo como paradigma para el trabajo artístico, sin margen para la libertad

[14] En los años treinta, en los cuales reside ya en el Perú, ve cómo se inclina el espíritu de ese tiempo hacia la polarización entre el llamado indigenismo y, en contraposición, al hispanismo. Esa dualidad era el resultado de la aplicación del esquema dialéctico marxista al análisis de la realidad cultural y étnica del Perú. González Gamarra piensa por su cuenta, al margen de esta dialéctica de moda en el Perú de entonces.

creadora, eso es una forma de esclavitud. O dicho de otro modo, es una renuncia al vigoroso impulso creador de la propia libertad personal. Es sabido que a partir del Salón de los Impresionistas de 1888, los *ismos* en el arte se fueron sucediendo vertiginosamente en Francia, y el mundo occidental fue adoptando como moda ese modo de rebelarse frente al arte anterior. Arte academicista, se decía en ambientes peruanos. Alude González Gamarra a la esclavitud de los ismos. Hay que haber vivido esos años para darse cuenta la fiebre que significó el lanzamiento de los modos de descomponer las figuras, el famoso cubismo de Picasso, después del impresionismo, del simbolismo, etcétera. Y el apasionamiento para desvirtuar y desvalorar el trabajo creador fuera de esas modas[15].

Por eso, otro principio del decálogo sostendrá que el arte peruano es *intuitivo y creador*. La creatividad es un proceso complejo del espíritu, que requiere de mucho trabajo previo: se concibe a grandes rasgos una idea, y luego hay que bocetarla, darle forma, irla puliendo, hasta que finalmente sale la imagen intuida en la imaginación y luego pensada y proyectada. Lo mismo vale el proceso creador en la pintura o en la música, la escultura, etcétera[16].

Los restantes principios tienen que ver con su modo patriótico de entender el arte: debe inspirarse en el pasado peruano, en la cultura precolombina tan rica en todo tipo de manifestaciones, en los valores peruanos, también desde el siglo XVI y posteriores, en las gestas de tipo histórico, en la geografía espléndida de nuestro país, en todo aquello que los peruanos tenemos en común, y por ello nos vincula[17]. De allí que el patrimonio común —compartido— nos tiene que hacer fraternos, nos une y nos facilita el comprender nuestras diferencias. Por eso predica González Gamarra la buena voluntad y la comprensión. La colaboración, no el enfrentamiento. Son consideraciones de un espíritu noble que ama el Perú y desea para su patria lo mejor. Quizás por eso dirá que este Ideario es del Perú y para el Perú. Habría que añadir *en primera instancia*, porque la convivencia con las demás naciones, las relaciones internacionales, enriquecen a todos, y precisamente estamos llamados los peruanos a aportar a la comunidad internacional lo que nos es común y propio. Hablará de ello en otros contextos[18].

[15] Durante la década de 1940 y años siguientes ha sido un fenómeno generalizado, en ambientes artísticos, el sobrevalorar el modo de hacer arte rompiendo los cánones clásicos.

[16] Cf. Tatarckiewicz, W. *Historia de seis ideas: arte, belleza, forma, creatividad, mimesis, experiencia estética*. Madrid: Tecnos, 1996; Labrada, M.A. *Estética*. Pamplona: EUNSA, 1999.

[17] Se suele llamar hoy día «lo común» a todo aquello que vincula a los ciudadanos de una misma nación o país.

[18] En el discurso de homenaje al Cusco, ya citado anteriormente, el artista sostiene que «el Cusco es el símbolo máximo de lo americano». Dice igualmente: «Siempre me he sentido orgulloso de ser cusqueño, porque sintiéndome tal, me siento más limeño, más peruano, más americano».

Julio Israel Enríquez Silva | Colegio Stephen Hawking | Ecuador

Juan Montalvo, un paradigma del pensamiento liberal latinoamericano

Introducción

Juan Montalvo fue un defensor incansable de un país estropeado por dictaduras creadoras de dolor y sufrimiento, honor del Ecuador y paradigma del pensamiento liberal latinoamericano, maestro y artista de la palabra, pensador para el futuro, caballero de la pluma. Él se convirtió en el escritor insigne, lleno de talento, luchador infatigable por fortalecer la libertad, por desterrar la corrupción y combatir las tiranías de su tiempo: a los pésimos gobernantes, al clero corrupto y al militarismo poco ilustrado.

Juan Montalvo Fiallos nació en Ambato el 13 de abril de 1832. Sus padres fueron Marcos Montalvo y doña Josefa Fiallos. Sus estudios primarios los realizó en su ciudad natal. En 1846, su hermano Francisco lo lleva a Quito, donde ingresa en el colegio «San Fernando» y perfecciona los estudios de gramática latina y castellano. En 1848 se matricula en el Seminario Menor «San Luis», y se gradúa en 1851 de Maestro de Filosofía con las más altas calificaciones. En la universidad se matricula en la Facultad de Jurisprudencia, donde permanece dos años; más le apasionan los estudios, los libros de literatura, de historia y filosofía. Durante su vida escribió *Siete tratados*, *Mercurial eclesiástica*, *El antropófago*, *Joya literaria*, *El cosmopolita*, *Páginas desconocidas*, *Las catilinarias*, *Geometría moral*, *El regenerador* y muchos artículos de prensa. Todas estas obras se convirtieron en el instrumento de mayor difusión que tuvo el pensamiento liberal, hasta el punto de transformarse en una doctrina, no solo como propuesta política, sino también como una esperanza de cambio integral del ser humano y su entrono social, orientando su ética y voluntad acorde con las facultades de su inteligencia y los bríos de su espíritu.

Después de sus múltiples destierros, Juan Montalvo muere en París, Francia, el 17 de enero de 1889. Su memoria y sus ideales hacen de Montalvo el hombre de genio y el filósofo de cuerpo entero. Ambos valores lo convierten en una figura nacional, continental y universal. Este ilustre ambateño fue uno de los doce pares del intelecto y la dignidad de nuestra América Latina.

1. El proyecto liberal

Las contradicciones de todo orden del sistema colonial en su última etapa, la presencia cada día mayor de los criollos, el cambio de las mentalidades de la mayoría de los pobladores del país y la conmoción revolucionaria que luego de más de dos

décadas de lucha condujo a la independencia ecuatoriana prepararon el terreno al aparecimiento de la doctrina liberal que una incipiente burguesía supo asumirla como expresión de su proyecto histórico.

Los primeros brotes del proyecto liberal se pueden ubicar a finales de la Edad de oro de la Ilustración. Eugenio Espejo, por ejemplo, abogó expresamente en su *Memoria sobre la Corte de Quinas* (1972) por un comercio libre, sin estancos, restricciones, imposiciones y demás trabas que el régimen colonial había levantado; y abogó igualmente, en *Defensa de los curas de Riobamba* (1787), por nuevas formas de relaciones de trabajo que remplacen al trabajo servil y las relaciones feudales que habían sumido al indígena en una situación opresora.

Posteriormente, Mejía, en las Cortes de Cádiz, manejó las bases de un ideario liberal: soberanía popular, representación paritaria de las Provincias de ultramar, libertad de imprenta, comercio, tolerancia religiosa.

Con el primer presidente Ilustrado, Vicente Rocafuerte, los logros fueron muy notorios, al proponerse este superar la orientación y tónica de la tarea independencia o liberal. Rocafuerte contribuyó a señalar una exigencia, que luego retomó el liberalismo en ascenso, al insistir, por ejemplo, en que la ruptura del vínculo político con la metrópoli no era suficiente, pues el sistema colonial aun estaba con vida por medio del régimen social, económico y cultural vigente.

Existe un segundo frente doctrinal que años después, a finales de la consolidación del Estado terrateniente (1760-1790) y el aparecimiento del Estado oligárquico (1869-1890), se hizo evidente con incidencia significativa en la evolución de un pre-liberalismo independentista hacia uno verdaderamente liberal y reformista. En el Ecuador de mediados del siglo XIX y en casi todos los países latinoamericanos comenzaron a evidenciarse los efectos de la primera fase de la revolución industrial y de la expansión del sistema capitalista mundial, que a nivel doctrinal se expresó como la conquista de la civilización y el progreso que presionaba a que se superen los males que arrastrábamos de la vida colonial y ya no era posible prorrogarlos más, como condición para alcanzar el nivel de los países «desarrollados», cuyo prestigio era creciente. Pasaron así a ocupar un papel muy importante las ideologías y doctrinas abanderizadas como el «progreso», pese a las limitaciones que hicieron eclosión en los mismos países europeos en explosiones sociales como a pesar de la conformación de nuevas formas de neo-colonialismo que el progreso trajo de inmediato a los países dependientes.

La gran mayoría de representantes del proyecto liberal, liberal católico y aun algunos elementos conservadores, adhirieron con entusiasmo a la nueva «religión» del progreso y fueron en este aspecto hijos de su tiempo.

Los liberales pusieron interés en la modernización del país por medio de líneas férreas, caminos a las principales ciudades, servicio telegráfico, educación técnica

y agrícola, puertos, faros, inversión, comercio exterior, etcétera, y en este sentido, señala Oswaldo Hurtado, fueron «los continuadores del modelo económico concebido por García Moreno y practicado por los progresistas. No es una simple coincidencia que la más grande obra de infraestructura realizada en el país el ferrocarril de Guayaquil a Quito haya sido iniciada por Gabriel García Moreno y concluida por Eloy Alfaro, considerados como los caudillos conservador y liberal por excelencia»[1].

Con la llegada del ideario romántico, el optimismo ilustrado no decayó, sino que tan solo se reformuló. Los románticos destacaron el valor singular de cada pueblo y de cada cultura, valor, que a su criterio, venía dado por el grado de intensidad con que una nación se incorporaba a la corriente progresista de la humanidad, proceso general que cobraba vida a través precisamente de la riqueza o aporte de cada uno de los espíritus nacionales, que en su calidad de entidades vitales nacían, se desarrollaban y decaían hasta morir. «Los románticos vieron el tiempo histórico como un devenir eterno, como un proceso continuo e infinito de formación de las sociedades humanas»[2].

El desarrollo casi continuo de la industria, las ciencias, el intercambio comercial, etcétera, despertó realmente esperanzas de cambio y progreso en nuestros países. Los ferrocarriles, la luz, los trenes, el mercado mundial y las máquinas se convirtieron en símbolos de porvenir y en los medios requeridos para la construcción de una nueva sociedad, que no terminó por ser más que la calentura utópica de la burguesía europea y de las burguesías dependientes de nuestra América[3]. Alfaro, haciendo referencia al ferrocarril, que llegó a ser pieza clave de su actuación como presidente, decía: «realización de nuestra obra redentora, base eficaz del desarrollo industrial de algunas provincias andinas del Ecuador»[4].

En resumen: el resultado final de la reacción contra el ultrismo de Gabriel García Moreno fue una gran cantidad de liberalismos, que iban desde las posiciones de quienes suscribían un liberalismo radical hasta quienes adoptaron el nombre de liberales en cuanto contraposición al absolutismo Garciano. El ideólogo más destacado fue el escritor Juan Montalvo[5].

2. El ideario liberal de Juan Montalvo

La realidad histórica inmediata al asesinato de García Moreno, los desarrollos logrados por la doctrina ilustrada y romántica sobre el progreso y sobre lo que

[1] Hurtado, Oswaldo. *El poder en el Ecuador*. Quito: PUCE, 1977, p. 84.

[2] Agoglia, Rodolfo. *Pensamiento romántico ecuatoriano*. Quito: Banco Central del Ecuador, 1980, p. 24.

[3] Cf. Roig, Arturo Andrés. *El pensamiento social de Montalvo*. Quito: Tercer Mundo, 1984, pp. 55ss.

[4] Citado por Malcon Deas en su estudio introductorio de Eloy Alfaro «Narraciones históricas». Quito: Biblioteca de Historia Ecuatoriana, 1983, pp. 51 y 410.

[5] Ib., p. 169.

hemos llamado como ideario pre-liberal, fueron los antecedentes que recogió el liberalismo emergente, los mismos que una vez estructurados, fundamentalmente por obra de Juan Montalvo, elevaron el ideario al grado de una doctrina lo suficientemente desarrollada como para enfrentar y alimentar los cambios que se avecinaban.

Como afirmaba Montalvo, «el liberalismo consiste en la Ilustración, el progreso humano y por aquí en las virtudes, ni puede haberlas en medio de la ignorancia y el estancamiento de las ideas. Aguas que no mueven se corrompen. Los conservadores beben en el Mar Muerto [...] El ferrocarril, el telégrafo, la navegación por vapor son liberales [...] Los conservadores hasta ahora tienen el ferrocarril por invento del demonio, y lo que es peor de los demonios. Su religión es no salir del círculo en donde alcanzan a oler sus narices. Paréceles que un buen cristiano, cristiano viejo, no puede, sin mostrarse antipapista y heresiarca, subir a bordo de un buque de vapor [...] Fulton, Samuel Morse, Sirus Feld, todo lo que se mueve, discurre, imagina, crea, da vida y poder al mundo, corriendo en un frenesí bienhechor, impelido por el espíritu de perfectibilidad humana, todos son liberales. El liberalismo anda soplando por el mundo en forma de viento fresco y oloroso: de cuando en cuando cobra proporciones de huracán y se precipita sobre los pueblos echando por tierra furiosamente los alcázares del fanatismo y la tiranía»[6].

Progreso-liberalismo-civilización, terminaron así por ofrecer a la nación un esquema integral de organización y resolución de los más inquietantes y variados problemas, optimismo que salía ya de los límites de la utopía y en cuanto tal pasó a convertirse como un objeto terminal u horizonte último al cual debía acceder el Ecuador; especie de «utopismo constitucionalista», «discurso escatológico» de rasgo secular y ya no milenarista[7].

La doctrina liberal, parte esencial de la civilización, incluyó dentro de sí la defensa de todas las libertades, de todas las virtudes y de todos los principios; más allá de sus dominios dibujó un cuadro en el que no había más que las tinieblas y el retroceso. En palabras de Cevallos García: «Los del primer mundo bautizaron de progreso a las actividades que desplegaban, y de fanatismo a la línea de conducta de otros. Estos a su vez llevaban a lo suyo sana doctrina, tildando de herejes a los del frente. No hubo término medio»[8].

Esta línea de progreso apoyado en una fuerte crítica anticlerical y anticonservadora, exigía para su realización, a criterio de Montalvo, el robustecimiento de las virtudes humanas y de los valores morales. El país debía fundamentarse en las virtudes de los ciudadanos, tanto de los individuos como del pueblo en general. Se apeló a

[6] Deas, Malcon, ob. cit., pp. 20-21.

[7] Cf. Roig, Arturo A. *Pensamiento utópico ecuatoriano*. Quito: Banco Central del Ecuador/CEN (obra en preparación). Estudio introductorio.

[8] Cevallos García, Gabriel. *Evocaciones*. Cuenca: Publicaciones Municipales, 1977, p. 158.

las virtudes, pero laicas, si no como condición suficiente, al menos como necesaria para la concreción histórica del progreso.

El laicismo comenzó a invadir el mundo de los valores y orientaciones fundamentales de la educación, que tradicionalmente habían sido coto cerrado de la Iglesia. La meta fue formular una nueva concepción del mundo y de la vida, una nueva fundamentación de la moral y la ética, una inédita visión de la dignidad humana. Fue tarea en la que hubo que dejar viejos esquemas y estructurar un discurso bajo parámetros hasta entonces desconocidos, y fue finalmente más difícil generar un consenso lo suficientemente hegemónico como para levantar una fuerza capaz de incidir en las huestes protagonistas de la acción política, que pocos años más tarde se lanzaron a la toma del poder.

Los siete tratados: *De la nobleza*, *De la belleza*, *Del genio*, *De la moral y de la tolerancia*, *Del juramento*, *Sobre el amor* y *Sobre la virtud*, al igual que la *Geometría moral* —considerada como el tratado octavo— y una serie de artículos editados en *El Cosmopolita,* en la *Mercurial Eclesiástica*, *El Espectador*, *El Buscapiés*, etcétera, se convirtieron en el medio más eficaz que tuvo el liberalismo para abrir una problemática nueva y consolidar a lo largo y ancho del país la nueva cosmovisión. Aquí radica uno de los notables méritos de Juan Montalvo y quizá el de mayor trascendencia, el haber llevado al liberalismo a constituirse en un cuerpo doctrinario, en una interpretación global de la realidad y, a su vez, en una alternativa frente a los tradicionales modelos de legitimación y fundamentación de la totalidad de la realidad.

La obra montalvina constituye, por lo tanto, el trabajo sistemático más serio y amplio que se ha dado en Ecuador, aun hasta hoy, por establecer una nueva cosmovisión, una nueva escala de valores y sentar las bases irrenunciables del hombre desde una óptica intramundana. Fundamentar la realidad en niveles profundos del ser humano, sin recurrir a la divinidad, fue la tarea de Montalvo y la primera tentativa holística que se dio en el país por situar al hombre en un medio laico, trazando un programa de vida liberado de las tutelas eclesiásticas y dibujando una existencia dirigida hacia el desarrollo de las condiciones de los humanos gracias a la dedicación y sacrificio del mismo esfuerzo de las personas. La posición montalvina comprende, por lo mismo, no solo una propuesta política, sino también la esperanza de operar un cambio integral del ser humano, gracias a su potencial interior y a la riqueza de la subjetividad, capaz de superar los prejuicios, las concepciones tradicionales y aun a los gobiernos despóticos, por más poderosos que ellos pudiesen parecer. Por lo afirmado, Montalvo aparece como el más famoso creador de la cultura secular de su tiempo y aun de la que vino después. Por ejemplo, Jorge Carrera Andrade afirma: «Los libros de Montalvo fueron el fundamento de la emancipación espiritual del pueblo ecuatoriano. Juan Montalvo se presentó como un campeón de las libertades democráticas y enseñó el odio a los tiranos, el respeto a la dignidad del hombre y la tolerancia religiosa»[9].

[9] Carrión, Benjamín. *El pensamiento vivo de Montalvo*. Buenos Aires: Losada, 1961, p. 29.

El análisis montalvino del conocimiento humano en el último capítulo del tomo I de *El Cosmopolita*, es una excelente muestra de esta tarea de fundamentación secular de un aspecto relevante de la realidad. Rodolfo Agoglia resume esta tarea así: «Montalvo distingue entre inteligencia y espíritu al que le llama conciencia. La manifestación más alta de esta conciencia es la razón, y por ella sobrepasamos el mundo empírico. La conciencia es la fuente de nuestra libertad y de nuestra elevación a los altos valores»[10].

Para reforzar los valores supremos ínsitos a un humanismo secular, Montalvo procedió también a destapar, con la capacidad que le brindaba la maestría de su pluma, el cofre de vicios y deficiencias de un clero que había llegado al colmo de la disolución y la más bárbara ignorancia; el clero se convirtió, así, en uno de sus principales acusados. Su obra *Mercurial eclesiástica* fue el ejemplo más patético de su acusación. En esta obra condena los más grandes vicios y desvela las ambiciones y las pasiones y prácticas más desenfrenadas[11]. Pero más grave que el engaño o el contenido ideológico y encubridor tanto de la teología vigente como de la religión tal como era practicada en aquel tiempo, era el cierre de puertas y rechazo que practicaba el clero contra los más mínimos elementos del progreso de la sociedad humana de dicho siglo. La lectura, las artes y las sociedades estaban prohibidas. En definitiva, lo que pedía Montalvo era un clero ilustrado, virtuoso y útil, no ignorante, perjudicial y lleno de vicios[12]. Se trataba de la crítica propia de un cristianismo laico y quijotesco, opuesto a los mercaderes del templo y contrario a la pretensión ultramontana de situar a la Iglesia, dada su fuerza material y cultural, por encima del Estado, lo cual llevó a Montalvo a enfrentar al principal instrumento de consolidación ideológica de que dispuso: utilizó fríamente a la aristocracia terrateniente, no tanto por aspectos de dogma o de fe cuanto por las acciones y omisiones que cotidianamente ejecutaba.

La demoledora crítica montalvina amparada en la misma crisis del clero, admitida sin vacilaciones por progresistas y radicales, logró a la larga encontrar eco incluso en la misma jerarquía de la Iglesia, que terminó por considerar que la reforma del clero no era solo recomendable sino necesaria e impostergable.

Finalmente el cultivo de las virtudes humanas, entendidas como la práctica del alma de lo bello y grande, por encima de la maldad y egoísmo de los hombres, también sirvió a Montalvo para postular la tarea humana como la realización de una «vocación secular», que indudablemente exigía determinados grados de altruismo sin los cuales no era factible arrastrar las dificultades que tarde o temprano se hacen presentes al tratar de derribar tradiciones centenarias[13].

[10] Cf. Agoglia, R., ob. cit., pp. 50-51.
[11] Cf. Montalvo, Juan. *Mercurial eclesiástica*. Latacunga: Cotopaxi, 1967, p. 26ss.
[12] Cf. ib. p. 9.
[13] Cf. Carrión, Benjamín, ob. cit., p. 29.

Montalvo, así, se convirtió en el alma quijotesca, impulsada por el anhelo de enderezar entuertos, deshacer agravios y limpiar el mundo de pícaros y follones[14]. Este anhelo de heroicidad libertaria, idealismo romántico, que tanta importancia signó al mundo del espíritu y de los valores —libertad, progreso, moral, civilización—, sin embargo, cayó también en una trampa, que se explica en parte por la poca atención que prestó a las mediaciones materiales y a las estructuras sociales y económicas que tarde o temprano cierran el paso o afianzan las posibilidades de concreción de los ideales. Progreso, futuro y libertad se mencionan insistentemente en uno de los textos más interesantes del liberalismo en ascenso, publicado en *El Regenerador*. Las sociedades en América Latina durante el siglo XIX estaban ansiosas de que se terminen las distintas formas de opresión y reclamaban determinadas fórmulas de solución: libertad de pensamiento, separación de Iglesia y Estado, abolición del feudalismo, negación del trabajo inhumano, denuncia de las tiranías y gobiernos despóticos, ejercicio de los deberes sociales, progreso gradual, defensa de los derechos populares. Montalvo, en definitiva, supo integrar dialécticamente —tanto en su frase destructiva o crítica de la institucionalidad vigente como en su momento reconstructivo o de la elaboración de la alternativa que hacía falta al país— en su discurso la «topía», «lugar desde el que se partía» y la «u-topía», el «no-lugar» que se contraponía al primero y se orientaba hacia aquel.

3. Conclusión

El proyecto liberal de Juan Montalvo siempre se inspiró en el concepto de libertad. La libertad ha sido un valor que poco a poco hemos ido logrando. En pasos lentos, en grupos a lo mejor reducidos, la hemos conseguido y el trabajo sigue hacia el futuro. Por ello nos molestan a los latinoamericanos y ecuatorianos las imposiciones necias; por ello los gobiernos no han podido hacer lo que ellos han querido y por ello mismo algunos han caído; por eso los fundamentalistas fracasan.

La libertad de prensa y de conciencia, la libertad religiosa, la libertad política son valores queridos por todos. Desgraciadamente, aún no son gozados por muchos latinoamericanos aprisionados entre los barrotes de la corrupción, la miseria, la pobreza, el desempleo, la demagogia y las imposiciones del Fondo Monetario Internacional, que impiden la vivencia de toda libertad.

El liberalismo como doctrina ha sido capaz de inspirar acciones y gobiernos. Ha sido una gran lección histórica que debe servir de fundamento para las acciones futuras y para el desarrollo material y humano de los países latinoamericanos. El proyecto liberal estaba muy lejos de una corriente que está actualmente internacionalizada: el neoliberalismo. Este neoliberalismo es totalmente contrario a ese proyecto liberal montalvino, es nada más y nada menos que el culto al capital,

[14] Cf. Paladines, Carlos. *Sentido y trayectoria del pensamiento ecuatoriano*. Quito: Banco Central del Ecuador, 1990, p. 195.

que sacrifica al ser humano en su vida diaria. Es la privatización a ultranza que entrega la riqueza a unos pocos, mientras se mantiene reprimida toda práctica social.

Por lo tanto, es hora de recuperar al proyecto liberal de Montalvo en sus fuentes y raíces y que este sirva de paradigma para construir el edificio de una América Latina más unida. Ya es tiempo de que comience a brillar una nueva luz en el oscuro túnel de nuestros países latinoamericanos, un nuevo horizonte que la pluma y la palabra del «Caballero de la pluma» siga iluminando con signo de la libertad. Ya es tiempo de que su vida y su pensamiento representen una llama viva, donde los niños y los jóvenes refresquen sus almas e incrementen su ciencia. Con el mismo ideal de lucha de Juan Montalvo, quiero cerrar el telón de esta ponencia:

«Nací libre, por eso no gimo bajo el yugo de la servidumbre, y mi alma se encumbra por las regiones altas, al paso que mi cuerpo se contonea sin temor ni cadenas, ni mordazas».

Carlos P. Lecaros Zavala | Universidad Nacional Mayor de San Marcos | Perú

Filosofía de la liberación: vigencia y perspectivas frente a la globalización

Introducción

¿Tiene vigencia la filosofía de la liberación en un mundo del que se dice, si no «globalizado», en proceso de serlo? ¿Qué perspectivas podría tener dentro de la dinámica de ese proceso?

El desarrollo de este ensayo se orienta a dar una respuesta afirmativa a ambas preguntas, partiendo de la tesis de que esa vigencia —y por ende, las perspectivas— no es solo un asunto de temas que cobran actualidad, sino que permite colocar a la *filosofía de la liberación* en una posición privilegiada en el debate actual de lo que representa en fondo (sus «objetivos») y forma (su «metodología») la globalización imperante.

Sin embargo, cabe precisar que en el esfuerzo de ir respondiendo a las preguntas planteadas se va a hacer cada vez más evidente una consideración muy importante que, antes que eludirla, asumirla significa un desafío: reconocer o darle legitimidad a la *filosofía de la liberación*; lo que ha de implicar, además, que la expresión *liberación* se constituya en categoría filosófica. Hasta podría decirse que, precisamente, el debate que suscita esta «nueva» y compleja realidad de la globalización contribuye a que se consolide esa legitimidad, situándola en la línea de las grandes corrientes de pensamiento filosófico, terreno este al que, por cierto, en otros tiempos le fuera difícil ingresar.

Desde la perspectiva de este ensayo, tener que reconocer y aceptar esa legitimidad ya no corresponde a razones de «respeto intelectual» a una forma particular de reflexión, sino, fundamentalmente, al hecho de que la *filosofía de la liberación*, como otras corrientes, penetra en lo esencial de los asuntos humanos y en ello intenta una fundamentación[1]. ¿Acaso no es tema del filosofar la *condición humana* de pueblos concretos? ¿Acaso la globalización actualmente dominante no está afectando la esencia misma de la *condición humana*, en lo individual y colectivo?

Con las premisas anteriores, puestas de trasfondo para el desarrollo de este ensayo, lo que se expone a continuación lleva toda la intención de demostrar cuán vigente —quizás, cuánto más vigente sigue siendo la *filosofía de la liberación* y cómo es que ella puede afirmarse como inspiradora e impulsora de un nuevo humanismo.

[1] La *filosofía de la liberación*, mediante el principio de *alteridad,* no solo introduce un nuevo objeto en el filosofar —la *liberación*—, sino, principalmente un sujeto distinto, un *otro* (el *pobre*, sea este una persona, una comunidad o un pueblo).

De ahí que el recorrido que va a realizarse se inicie con una revaloración de aquellos tres elementos constitutivos que marcaron su aparición formal —*realidad*, *identidad* y *praxis*—, para proyectarlos como un vector, como la punta de una flecha, que marca el sentido —el verdadero sentido— que debería tomar ese proceso inexorable de aproximación que experimenta la humanidad.

1. Filosofía de la liberación: autenticidad y fundamentación

Cuando la filosofía de la liberación irrumpe en el escenario latinoamericano, lo hace como resultado del proceso formativo de un pensamiento propio, genuino, que habría de asumirse en dos dimensiones: como una continuidad, porque hunde sus raíces en la historia de los pueblos precolombinos; es decir, anterior al llamado encuentro; y, como un punto de partida, porque constituía una nueva manera de reflexionar —esto es, ver, interpretar y optar por su futuro— que hace suyo el hombre latinoamericano sobre su propia existencia.

Su aparición se da, pues, como pensamiento *situado* en una tempo-espacialidad concreta; sellando de esta manera el proceso de desarrollo de su propia identidad, con respecto a lo que, hasta entonces, había representado el modo de hacer filosofía. Es así que la *filosofía de la liberación* encuentra su lugar y su momento para manifestarse como pensamiento propio. Su *lugar*, porque se trataba de una realidad concreta —América Latina, África, Asia— caracterizada por una situación de pobreza y opresión; originada, históricamente, por lazos de dependencia, incluso, aún no superados; y su *momento*, porque las décadas de su aparición «formal» (décadas de los sesenta y setenta del siglo XX) marcan una etapa significativa en la historia del mundo —un «punto de inflexión»—, en la que todo parece indicar una cierta tendencia a la toma de conciencia de que los problemas humanos tienen dimensión planetaria.

En ese contexto, la filosofía de la liberación, como tal, se vería comprometida en la búsqueda permanente de autenticidad, al apostar por un *pensamiento* latinoamericano *situado*; encontrando la oportunidad —quizás no realizada— de reafirmarse, además, como una doctrina inspiradora e impulsora de cambios económicos, sociales y políticos en el mundo aquel, marcado por los «viejos» paradigmas de la «dependencia», de los «bloques», del «intercambio desigual», etcétera. Un viejo desafío que hoy pareciera actualizarse en el nuevo escenario del mundo —el de la llamada *globalización*— en el que evidentemente resurgen dichos viejos paradigmas convertidos, sin lugar a dudas, en «viejas ataduras con nuevos nudos».

Con esa lectura de su pasado inmediato, aceptar la hipótesis de que la filosofía de la liberación se mantiene vigente —esto es, de reafirmarse— como *pensamiento situado* en el actual escenario del mundo, ha de depender de la fuerza argumentativa de sus postulados iniciales para enfrentarse y superarse a sí mismos; de actualizarse. Es decir:

- Como perteneciente a una tempo-espacialidad concreta (visión de la *realidad*);
- Tratando de reafirmar, primero, y fundamentar, luego, su propia *identidad*. Identidad con profundas raíces en la historia de sus pueblos, en la que el hombre latinoamericano habría de verse a sí mismo y ser visto por los demás, como radicalmente *otro*;
- Constituirse en un instrumento de liberación, impulsando acciones concretas (*praxis*)

Por tanto, reconociendo como legítimo que la filosofía de la liberación constituye una forma particular de pensamiento filosófico, su vigencia y sus posibilidades dependen de su capacidad para responder positivamente a una nueva lectura de sus postulados primigenios a la luz del proceso de globalización vigente. Si no, será necesario iniciar un serio proceso de replanteamiento de dichos postulados.

2. La filosofía de la liberación en el proceso actual de globalización

La globalización ha ido ganando espacios como el paradigma que va anunciando la presencia de un fenómeno que se opera a escala planetaria, a través del cual se reconoce que las naciones que conforman el planeta se encuentran inmersas en un franco proceso de acercamiento; en vías, incluso, de conformar una síntesis humana. Representa, en buena cuenta, un modelo idealizado de sociedad, basado en la lectura de un conjunto de acontecimientos que ponen en evidencia que pueblos y culturas se encuentran más comunicados entre sí y, por tanto, haciéndose interdependientes, como consecuencia principalmente de los adelantos tecnológicos que actúan como elementos mediáticos.

Sin embargo, de manera contradictoria, esa misma realidad en la que se percibe dicho acontecimiento planetario pone de manifiesto que pese a ese creciente acercamiento que se da en las diferentes expresiones de la actividad humana, el sentido y rasgos característicos que presenta el fenómeno están lejos de evidenciar algún tipo de tendencia unificadora.

Este nuevo contexto de la globalización dominante bien puede compararse con aquel escenario del mundo en el que se produce el surgimiento formal de la filosofía de la liberación, ya que pone en evidencia:

1. Que la *realidad* sigue siendo uno de los referentes fundamentales de la *filosofía de la liberación*. Pero lo que más importante es que, bajo esa dinámica con la que se presenta en el plano de lo real la *era de la globalización* poco o nada ha significado para América Latina y el Tercer Mundo. «Veinte años después, por desgracia "la realidad" se ha tornado dramática y contradictoriamente acentuada en su injusticia»[2] —dirá Enrique Dussel.

[2] Dussel, Enrique. *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América, 1994, p. 163.

2. Que en el intento de querer «universalizar» valores histórica y espacialmente pertenecientes a una realidad distinta, busca imponer el pensamiento liberal como único y exclusivo sistema de creencias, pretendiendo así imponer una *identidad* uniforme; y,
3. Que su *praxis* ingresa e invade los espacios privados y públicos de pueblos enteros a escala mundial, para imponer, a través del dinamismo del mercado ampliado, patrones de conducta —vale decir, estilos de vida— homogéneos; neutralizando o eliminando en el proceso las posibilidades que tienen las personas para ejercer plenamente su libertad de elección.

Para el modelo globalizador inspirado en los mecanismos del mercado y promotor del *pensamiento único*, no hay más praxis que la de hacerse exclusivo y por ende dominante en el mundo interdependiente. Su lógica es la de del mensaje que invita a participar como «socios» de los beneficios del progreso técnico por la vía del comercio, en el que los países capitalistas hegemónicos, actuando como agentes globalizadores, tratan de someter bajo su dominio al resto de países, induciéndolos a adoptar patrones propios de una cultura ajena para muchos —la occidental, capitalista, en su versión norteamericana o europea—, en lo que ya se conoce como el *pensamiento único*.

La praxis que lleva implícito el modelo globalizador es, por definición y naturaleza —hay que insistir en ello—, una praxis de dominación y exclusión toda vez que ser hombre o ser pueblo no cuenta más allá de la utilidad[3] que pueda significar para la consolidación del *sistema* sacar el mayor provecho de los recursos, humanos y naturales, que el mercado ampliado les posibilita.

En este sentido, para los países del Tercer mundo, los de la llamada *periferia del sistema*, la praxis que promueve el modelo de globalización vigente, esto es, la de la moda; la del reemplazo de valores; de la imitación de actitudes; la del éxito; etcétera, no significa la apertura real de posibilidades para, por lo menos, responder a lo que Salazar Bondy llamaba «mecanismo necesidad-satisfacción»[4] de la acción humana, sino que responde a lo que él mismo definía como *praxis degenerada*, para referirse a aquello que «produce un empobrecimiento de la vida, una pérdida de su condición de vida creadora»[5]. *Praxis degenerada* que solo produce excluidos, según palabras de José Ignacio González Faus:

---

[3] Con la expresión *utilidad* nos queremos referir al aspecto esencial e inherente del capitalismo: mantener intacto el patrón de acumulación que se sostiene en la dinámica de expansión y concentración del capital, que solo puede ser garantizado por una tasa de ganancia elevada. De ahí que el sistema capitalista, y por ende su modelo de globalización, tenga la pretensión de hacerse no solo dominante, sino, además, necesariamente exclusivo.

[4] Salazar Bondy, Augusto. «Bases para un socialismo humanista peruano». En *Entre Escila y Caribdis*. Lima: Rikchay Perú, 1985, p. 102. La referencia que hace a este doble mecanismo es la de «motivaciones más concretas e inmediatas» (ib., p. 101).

[5] Ib., p. 102.

> Los excluidos van sustituyendo en nuestro lenguaje a los oprimidos de antaño. Una buena parte de la humanidad no tiene ya importancia ni siquiera para ser explotada [...]
>
> [...] la fría objetividad de los datos entraña un espantoso drama humano: esa sensación de ser no ya pobres, sino inútiles; no maltratados, sino inservibles, basuras humanas de las que el mundo de la globalización no tiene más que encontrar la mejor forma de desprenderse de ellas[6].

En resumen, desde la perspectiva de la filosofía de la liberación, el actual discurso de la globalización pone nuevamente como punto de partida de su reflexión aquellos mismos elementos que la inspiraron en sus inicios: la *realidad*, la *identidad* y la *praxis*. Los coloca en la misma posición crítica que lleva a concluir que esta globalización dominante no significa otra cosa que el viejo colonialismo, la vieja dependencia con un ropaje nuevo; aunque, definitivamente, sí, más sutil.

3. ¿Globalización o mundialización?

Las características que han puesto en evidencia y tienden a acentuar el actual fenómeno de la globalización son, en sí mismas, argumentos sustantivos como para afirmar que la filosofía de la liberación tiene ante sí un gran desafío. En efecto, un asunto es reconocer que la humanidad está inmersa en un franco proceso de aproximación por la mayor comunicación y contacto, principalmente virtual, existente entre las personas[7], hecho este que se puede considerar, incluso, como inexorable e irreversible; y otro asunto es aceptar, sin más, que dicho proceso esté conduciendo realmente a la humanidad a una especie de síntesis humana[8], en la que nadie queda excluido por razones económicas, sociales, políticas y culturales.

Ese sesgo mercantil que es inherente al proceso de globalización, que lo convierte en un modelo de carácter exclusivo y excluyente, lo descalifica para constituirse en *el* paradigma del progreso de la humanidad. Precisamente, el desgaste que ha tenido dicha expresión, en forma y contenidos, ha originado el surgimiento de nuevas corrientes que impulsan, entre otras categorías, el uso de *mundialización*[9] como una palabra que mejor refleja el sentido de universalidad de la que careció aquella por su acentuado determinismo. Dado que de por medio está el carácter y sentido de todo un proceso que compromete la realización personal y colectiva

---

[6] González Faus, José Ignacio. «La mundialización cosmovisional. Hacia una «oekumene» entre no creyentes y creyentes de diversas religiones». En *¿Mundialización o conquista?* Santander: Sal Terrae, 1999, p. 204.

[7] Aunque habría que asumir que todas las personas, sin exclusión, participan de ello, aspecto este que no queda necesariamente garantizado.

[8] Hecho negado por la realidad, bajo el actual modelo dominante.

[9] Expresión que, vale aclarar, ya viene siendo utilizada por otros autores, motivados por la misma razón expuesta.

del hombre, como especie, esta marcada distinción hace que tener que elegir entre el uso de una expresión o de otra no sea un asunto irrelevante. Al respecto, Joaquín García Roca señala:

> La mundialización, que amplía la conciencia de pertenencia al mismo mundo y crea un planeta interconectado e interdependiente, es un fin; la globalización, que posibilita el intercambio de bienes y servicios, el flujo de riqueza a lugares donde jamás habría arribado con barreras arancelarias y fronteras, es un simple medio. Mientras la mundialización es una nueva forma de comprender el espacio que se amplía y el tiempo que se acelera, la globalización económica es simplemente la última fase del capital; mientras las mundializaciones significan la pertenencia a un mundo único más humano y habitable, la globalización es el itinerario por el cual no solo nace único, sino también desigual y antagónico[10].

En el marco de esta distinción entre *globalización* y *mundialización*, la elección de esta última se hace en razón de pertenecer a un ámbito de *realidades* y de constantes *actualizaciones*, como expresaría Xavier Zubiri, en el que es posible establecer como atributos:

- *Primero*, el reconocimiento de un *fenómeno* de escala planetaria que tiende inexorablemente a aproximar a las personas;
- *Segundo*, que este proceso de aproximación parte de un *movimiento* ya iniciado basado en un conjunto de relaciones económicas, sociales, culturales y políticas que hace actualmente del mundo un espacio marcadamente interdependiente;
- *Tercero*, que se percibe que en esta interdependencia creciente, los adelantos científico-tecnológicos se han constituido en *elementos vinculantes*, no fines en sí mismos, para la constitución de un *solo mundo*.
- *Cuarto*, que la irrefutable objetividad de este *solo mundo* que se hace evidente para la humanidad crea condiciones y, por tanto, abre posibilidades ante la indeterminación del futuro, para la realización del ideal de unificación social en la que ningún elemento se considera excluido del proceso y de la finalidad;
- *Finalmente*, que la toma de *conciencia planetaria* a la que nos arrastra la constitución de este *solo mundo* depende de la puesta en común de todas las potencialidades humanas; lo que solo es posible con la *liberación* del hombre de toda forma de opresión y dominación; de la que ejerce y de la que se ejerce sobre él.

Estas consideraciones de contenido, que implican el reemplazo del término globalización por el de mundialización, responden con mayor consistencia a los objetivos

[10] García Roca, Joaquín. «La globalización entre el ídolo y la promesa». En *Éxodo*, 39, 1977, p. 35. Citado por: Alegre, Xavier. «La mundialización kath-ólica». En *¿Mundialización o conquista?*, ob. cit., p. 18.

de universalidad que pretende la filosofía de la liberación como reflexión situada en cada tempo-espacialidad concreta. Se trata, como decía Teilhard de Chardin, de dirigirse hacia el futuro como una «humanidad colectiva, en la que la plena conciencia de cada individuo se apoyará sobre todos los demás hombres»[11]; lo que significaría ver, interpretar y transformar la realidad inspirados en una idea de *progreso* en la que queda ampliamente puesta en evidencia la liberación de la humanidad.

4. Vigencia y perspectivas de la filosofía de la liberación

Con más elementos de análisis y reflexión es posible responder a las preguntas iniciales —sobre vigencia y perspectivas— señalando que en el contexto actual del modelo de globalización imperante, la situación aquella que hace treinta o más años inspirara el surgimiento de la filosofía de la liberación antes que verse superada se ha acentuado; al punto de haberse sumado a los problemas ya existentes nuevas y complejas relaciones que generan, a su vez, desafíos. En concreto, la atrofia cultural que ha significado la pérdida de identidad en los pueblos excluidos —ayer bajo la forma de dependencia, hoy bajo la apariencia de globalización— mantiene aún limitada la capacidad de América Latina y el Tercer Mundo para impulsar una praxis capaz de superar las condiciones de opresión e injusticia.

Lo anterior implica que resulta un imperativo la reafirmación de la vigencia de la filosofía de la liberación en el mundo actual, impulsando la reversión del modelo vigente de globalización y, de manera paralela, dando lugar a una re-valoración de sus principios constitutivos, basados en los criterios siguientes:

- Una lectura de la *realidad* de carácter universalista u holística; esto es, que no excluya del análisis y la reflexión a elemento alguno;
- Una lectura de la realidad basada en el respeto de las culturas de los pueblos; esto es, de su propia identidad, como condición de posibilidad para impulsar la unificación humana con criterios de justicia y equidad; y, finalmente,
- Una lectura de la realidad que mueva, simultánea e ineludiblemente, a la acción; es decir, a una praxis liberadora que haga posible la superación de toda forma de eliminación y exclusión de las posibilidades y oportunidades de acceso de las personas a los frutos del progreso humano.

Bajo esta triple visión, la filosofía de la liberación no solo será capaz de retomar plena vigencia, sino que, fundamentalmente, podrá asumir el desafío de la mundialización como el proceso que, contrario al de la actual globalización, promueva, fortalezca e impulse ese acercamiento inexorable de las personas mediante vínculos de solidaridad. En síntesis, hará posible que la filosofía asuma una función liberadora,

[11] Teilhard de Chardin, Pierre. «Nota sobre el progreso». En *El porvenir del hombre*. Madrid: Taurus, 1965, p. 32.

inspirando proyectos políticos capaces de consolidar las diferentes problemáticas de los pueblos y dar respuestas integrales y sostenibles en lo económico, político, social, cultural y ambiental.

Por tanto, en esa perspectiva de desafíos y posibilidades para crear condiciones para una mundialización, como alternativa al modelo vigente de globalización, los tres elementos constitutivos de la FL (realidad, identidad y praxis) pueden reafirmarse de acuerdo al siguiente enfoque:

- La realidad: nuevas lecturas para viejos y nuevos desafíos.
- La mundialización de la identidad y la realización humana del otro.
- La praxis comprometida en la transformación de la realidad.

4.1. La realidad: nuevas lecturas para viejos y nuevos desafíos

La historia sigue poniendo en evidencia cómo es que las *relaciones de dependencia* cuyos rasgos característicos preocuparon a los filósofos de la liberación en la década de 1960, se mantienen vigentes, actualizándose, ahora, como *relaciones globalizadas*.

Para hacer visibles esas relaciones es necesario: (i) analizar el proceso de actualización que le es inherente a la *realidad* sin dejar de situarse en la tempo-espacialidad concreta, lo que supone indiscutiblemente distinguir entre aquello que la globalización aparenta ser y lo que realmente es; y, (ii) evaluar cómo es posible avanzar desde la tempo-espacialidad concreta, como determinante de una *identidad* propia, hacia una posible unificación social; toda vez que ante nuestra mirada se torna cada vez más inexorable e irreversible ese fenómeno de acercamiento de pueblos, razas y culturas. Este ejercicio reflexivo no solo hace posible poner en evidencia la «astucia» de la globalización vigente como nueva forma de dominación, sino que coloca a la filosofía de la liberación en la posición ineludible de que tiene mucho que aportar a la mundialización.

Pero una vez cuestionado el proceso de globalización actual en sus diferentes manifestaciones (económica, social, política, cultural), la interrogante que surge es hacia qué *nueva* realidad —o a qué realidad radicalmente distinta— habrá que orientar la praxis humana. Al optar por la mundialización, surge de inmediato la pregunta ineludible: a qué mundialización se estaría aludiendo. La respuesta no podría ser otra que la de una mundialización de los vínculos humanos —económicos, sociales, políticos, culturales— que respondan o representen expresiones o manifestaciones de una praxis humana orientada bajo principios de armonía y unidad. En otras palabras que no excluya a nadie (persona, pueblo, cultura); ya que se trata de construir una sola realidad mundial en la que se logre, como única garantía para el futuro de la especie, la armonía entre lo económicamente equitativo y sustentable, lo políticamente participativo, lo culturalmente pluralista y lo socialmente solidario.

En el contexto de una realidad distinta, la mundialización económica a la que debe contribuir con su reflexión la filosofía de la liberación debe tener como objetivo estratégico superar la economía de mercado como modelo predominante y exclusivo. Básicamente, promover como eje común el establecimiento de un nuevo tipo de relaciones internacionales, basadas en principios de equidad.

En el mismo sentido, cualquier referencia a una mundialización política debe significar, en el marco de esa globalización de los mercados, romper con el falso manto de tecnocracia neutral de lo económico, en la que subyace un liberalismo político que ubica la libertad del individuo no al individuo, en tanto persona— en la cima de un sistema político, el democrático, de carácter representativo y no participativo[12].

4.2. Mundialización e identidad

La identidad, como rasgo constitutivo de los pueblos y sus culturas, representa el aspecto más sensible en el proceso de actualización de la realidad; es decir, la que está más expuesta a los procesos de cambio y transformación, sean estos positivos o negativos. En otras palabras, en el marco del actual modelo de globalización, es la identidad de los pueblos dependientes, dominados, la que, sin lugar a dudas, se enfrenta a los mayores riesgos, o si se quiere, a mayores probabilidades de verse afectada negativamente.

Bajo esa premisa, de manera similar a cuando está referida al ámbito económico y político, la mundialización socio-cultural[13] refleja la necesidad de revertir la incidencia negativa que ejerce la globalización sobre los pueblos y sus culturas. En este sentido, la mundialización socio-cultural equivale, entonces, a mundialización de la identidad; si por el término *cultura* se quiere comprender (i) el respeto a la tempo-espacialidad de las personas, de los pueblos, de las culturas; y, (ii) el reconocimiento del mismo derecho que asiste a todos los pueblos y razas para asumir la mundialización como condición de posibilidad para impulsar un proyecto de unificación humana con criterios de justicia y equidad.

Cuando desde la filosofía de la liberación se asume el desafío de promover e impulsar el proyecto de mundialización socio-cultural, lo que se pretende es, fundamentalmente, reconocer una visión de cultura que comprende, entre otros aspectos, un acervo de conocimientos y tradiciones que se enlaza constitutivamente con las formas y expresiones que posee cada pueblo y raza, para: (i) sistematizar y transmitir su historia, incluidos sus mitos; (ii) explicar y transformar su realidad circundante, es decir la geografía y el entorno ambiental; y (iii) exponer su espíritu a través de patrones de comportamiento, del arte, la literatura, la poesía, etcétera.

[12] En este aspecto, habría que puntualizar que la filosofía de la liberación debe formular e impulsar replanteamientos serios sobre los derechos humanos en todas sus dimensiones: el carácter y sentido de la democracia como sistema, la libertad del individuo, la conciencia social, etcétera.

[13] O también *mundialización social y cultural*.

La filosofía de la liberación, al asumir el rol de inspiradora e impulsora del proceso de mundialización, deberá estar orientada a contrarrestar el efecto perverso de la enajenación de las culturas a la que induce el modelo actual de globalización, y conducir a la realización humana del otro (pueblos y razas). Se trata de hacer posible que las personas y pueblos puedan aproximarse unos a otros sin el menor riesgo o temor a perder, cada cual, sus propias notas o rasgos distintivos, su identidad. En otras palabras, la posibilidad de que, conservando las diferencias, sea posible construir un solo mundo multicultural, multiétnico y multilingüístico; opuesto totalmente al proyecto de la globalización dominante que busca imponer la ideología del pensamiento único. O, como diría Xavier Alegre, «para que la solidaridad se imponga a la competitividad y la justicia social a la ley de la selva»[14].

Desde esta perspectiva, para la filosofía de la liberación el proyecto de mundialización pasa de ser una simple tarea primaria de ver e interpretar una realidad —necesaria porque en ella se reflejan las formas de identidad de pueblos y razas a escala planetaria— para adoptar necesariamente la dimensión de un compromiso ineludible para transformarla. Es en este sentido que en la filosofía de la liberación la reflexión deviene en *praxis*.

4.3. Praxis y transformación de la realidad

¿Por qué, entonces, hacer suyo el discurso —análisis y reflexión— de la mundialización?; y ¿por qué este discurso tiene que devenir en praxis? Para la filosofía de la liberación, la transformación de la realidad en el contexto actual debe significar promover e impulsar el total abandono del modelo de globalización vigente por ser un modelo opuesto al proyecto de constitución de una sociedad planetaria justa y solidaria.

La praxis negativa del modelo globalizador dominante, que ha excluido antes que incluir; que ha pretendido uniformizar, antes que unificar, obliga a no referirse a dicho modelo simplemente como un paradigma ya agotado, porque hacerlo significaría darle una legitimidad inmerecida. Por esta razón, su reconocimiento como una realidad actualizada negativamente, esto es, devenida en nueva forma de dominación, constituye una primera aproximación para que la filosofía de la liberación asuma una praxis comprometida con la realidad; adoptando el proyecto de mundialización como praxis positiva, cuyo objetivo sería revertir esa tendencia negativa que presenta la globalización dominante.

En concreto, son tres las tareas que implica asumir una praxis comprometida en ese nuevo desafío que significa para la filosofía de la liberación asumir el proyecto de mundialización:

[14] Alegre, Xavier. «La mundialización kath-ólica». En *¿Mundialización o conquista?* Santander: Sal Terrae, 1989, p. 41.

- Renovar el discurso práxico,
- Avanzar hacia una sociedad mundial,
- Hacer de la praxis de la liberación una praxis de reafirmación de una ética.

a. La renovación del discurso práxico

En el contexto anterior, solo un renovado discurso práxico constituye, hoy en día, el elemento fundamental para hacer realizable el proyecto de liberación. La praxis a la que se invoca desde este nuevo enfoque de la filosofía de la liberación no se debe limitar a promover e impulsar una liberación entendida en la simpleza de una superación de algo, sino, sustancialmente, como el logro de una realidad radicalmente distinta. Es, en palabras de Dussel nuevamente, «construir efectivamente la utopía posible, las estructuras o instituciones del sistema donde la víctima pueda vivir, y "vivir bien"; [...] es el hacer libre al esclavo; es el culminar el "proceso" de la liberación como acción que llega a la libertad efectiva del anteriormente oprimido. Es un "liberar para" el *novum*, el éxito logrado, la utopía realizada»[15].

En síntesis, entendida como una acción con sentido, históricamente la praxis no ha perdido legitimidad. Ya sea que haya estado situada de cara a las implicancias que tuvo el encuentro; que haya tenido que afrontar las exigencias anti-dependentistas de los años sesenta y setenta; y que, finalmente, esté dispuesta a aceptar los desafíos del nuevo escenario «anti-globalización» que viene tomando forma en la actualidad, la *praxis* está en la esencia misma de la filosofía de la liberación.

Es decir, el que la praxis se tenga que visualizar bajo expresiones y urgencias diferentes de acuerdo a cada época, no implica de modo alguno que la filosofía de la liberación pierda contenido; siempre y cuando en dicha visualización sus objetivos conserven su dimensión histórica, desde sus orígenes hasta su prolongación en el futuro. Porque si bien esto último refuerza aquello de que «la praxis es finalista y se prolonga a través de una serie de actos concretos, unidos por un elemento conductor consciente»[16], lo nuevo que se añade a esa historicidad es, en definitiva, el hecho que ella, la praxis, asume ahora una dimensión espacial, ya que pasa de la escala de lo nacional/regional) a lo universal o planetario. Y no solo eso, sino que se proyecta hacia el futuro como un desafío ineludible e inexorable.

b. Avanzar hacia la sociedad mundial

A través de su discurso práxico, la filosofía de la liberación debe avanzar desde la esfera de lo local hacia la esfera de lo mundial; es decir, desde lo que nos es propio por identidad de pueblo, raza o cultura, hacia lo que nos es propio por especie

[15] Dussel, Enrique. *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, ob. cit., pp. 560-561.
[16] Salazar Bondy, Augusto. «Bases para un socialismo humanista peruano». En *Entre Escila y Caribdis*, ob. cit., p. 101.

en el conjunto de singularidades. Y puesto que en el dinamismo de esta praxis comprometida está presente el principio de alteridad, lo está también el otro, la exterioridad; la base o fundamento, en fin, de la ética. Por tanto, la liberación por la que se invoca solo puede estar referida a aquel proceso —el de la mundialización que persigue como objetivo central la transformación de la realidad. Una realidad nueva entendida como una actualización de los actos humanos —tomados individual y colectivamente— en la que ellos (los actos) se constituyen en fuerzas positivas conducentes a hacer realizable el proyecto futuro de una sociedad mundial unificada en la que nadie, pueblo, raza o cultura, quede excluido. En otras palabras, un nuevo humanismo; en la línea, quizás, como lo presenta Roger Garaudy:

> Crear un humanismo abierto significa elaborar una cultura que ya no esté hecha solo de respuestas provenientes del pasado, sino de las interrogantes que plantea la invención del futuro; una cultura que ya no sea privilegio y ornato de unos pocos, sino la posibilidad del desarrollo humano de todos; una cultura que no encierre al hombre en sí mismo, sino que lo abra a una creación sin fin del futuro por la emergencia poética y profética de lo que hay de divino en el hombre. La primera tarea consiste en rehacer el tejido social desintegrado por el capitalismo rapaz, por el colonialismo destructor de las culturas, por el individualismo sin amor[17].

Vista así, la praxis que promueve la filosofía de la liberación es una praxis de inclusión; una praxis de análisis, reflexión y compromiso que va en pos de un nuevo humanismo, concebido como objetivo del proyecto de mundialización. Es lo opuesto a la praxis de exclusión, aquella praxis irreflexiva del pensamiento único en cuya expresión vigente del modelo liberal de globalización subyace, como diría Augusto Salazar Bondy, una filosofía de la dominación.

c. La praxis de la liberación como reafirmación de una ética

La praxis de la liberación es una praxis de reafirmación de una identidad situada en su propia tempo-espacialidad; alejada de cualquier forma o pretensión de fundamentalismo. Es la praxis que, según Emmanuel Lévinas, respeta el carácter de la exterioridad del otro, convocando a la construcción de un solo mundo, por lazos de solidaridad. Es una praxis basada en «una ética de la vida»[18]. Una ética, cuyo contenido esencial, como remarca él mismo, es la vida humana, pero vista desde el pobre, el excluido.

Esta «ética crítica desde las víctimas»[19] es la que conduce a la necesidad de impulsar transformaciones profundas; más profundas, quizás, que aquellas que inspiraron y motivaron el surgimiento de la filosofía de la liberación, allá por las décadas de los sesenta y setenta; cuando un grupo de filósofos latinoamericanos, optando por

[17] Garaudy, Roger. *El proyecto esperanza*. Buenos Aires: Lumen/Humanitas, 1997, p. 11.
[18] Dussel, Enrique. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión,* ob. cit., p. 91.
[19] Ib.

la praxis comprometida, tomaron la iniciativa de hacer visible un viejo conflicto ético que estuvo latente en la historia del continente[20].

Las profundas transformaciones que exige la realidad actual demandan una praxis que tiene que recuperar, sobre todo, su carácter y sentido orientador de los procesos de cambio, a la vez que romper con las inercias y mediaciones que han contribuido a ahondar toda forma de injusticia. De ahí que la vigencia de la filosofía de la liberación, como manera de ver, interpretar y transformar la realidad, se vea reforzada por la creciente necesidad de construir una sociedad humana basada en la solidaridad de las personas, sin desmedro de sus libertades individuales. Como dirá Dussel, «un 'pasaje' dialéctico entre un orden y otro orden [...]»[21].

5. Conclusiones: el futuro como proyecto realizable de liberación humana

Contraponer a la globalización dominante y excluyente la mundialización, como una alternativa liberadora, ha permitido arribar al mismo tema que, en definitiva, preocupó al grupo aquel de filósofos que optaron por una filosofía radical desde América Latina: la transformación de la realidad.

El impacto del modelo de globalización ha hecho que recobre actualidad, toda vez que pone en vigencia nuevamente el carácter y sentido que tienen las categorías realidad, identidad y praxis como elementos constitutivos de la filosofía de la liberación. En otras palabras, la lucha contra el fenómeno de la globalización desde la perspectiva de los países pobres y excluidos ha tenido como efecto la ampliación conceptual y el fortalecimiento de la línea de continuidad de los planteamientos teóricos iniciales de la filosofía de la liberación. Es decir:

- Que la realidad no solo conserva intacto su carácter de realidad concreta, es decir, de ser una realidad temporal y espacialmente situada; sino que, en razón de su dinamismo que la hace realidad actualizada (Zubiri), deviene, además, en universalizada;
- Que estando el otro formando parte de una realidad universal, su identidad como la de un otro situado en cualquier tempo-espacialidad local, se hace también, o debería hacerse, un otro universalizado; y
- Que la praxis continúa siendo la impulsora de los procesos de cambio.

---

[20] Cf. «Declaración de Morelia». En: *Latino América. Anuario/Centro de Estudios Latinoamericanos*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, Nº 11, 1978, p. 333.
La *Declaración de Morelia* es el documento que llevó por título *Filosofía e independencia*, y que sirviera de base para la discusión en el Primer Coloquio Nacional de Filosofía realizado en Morelia (México), en 1975. Los firmantes de la Declaración fueron: Enrique Dussel, Francisco Miró Quesada, Arturo Andrés Roig, Abelardo Villegas y Leopoldo Zea.

[21] Dussel, Enrique. *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*, ob. cit., p. 166.

Aceptada la hipótesis inicial de la vigencia de la filosofía de la liberación como inspiradora de una vía alternativa a una globalización que por su naturaleza excluyente, es cada vez más inhumana; y vistas sus perspectivas en un escenario radicalmente distinto —la mundialización—, quedaría por reflexionar sobre sus posibilidades de realización.

Realizar el proyecto de liberación es pasar de lo que se ha reconocido y reconoce como el producto de una actualización negativa de la realidad, la globalización, a otra positiva, la mundialización. Es un volver a encontrar, o re-descubrir, que en la praxis «hay siempre una necesidad creadora más una satisfacción expansiva»[22]. Creadora porque «constituye un impulso hacia más ser»[23]; y expansiva, porque es «promotora de nuevas necesidades y nuevas realizaciones»[24]. Equivale a reconocer, como ya se ha expresado, que por la mundialización la humanidad ha optado por su realización como especie. O, lo que es lo mismo, que en el proceso liberador ningún elemento —esto es, pueblo, raza, y cultura— quede excluido o pierda algo que le sea sustancialmente propio, como es su identidad.

La realización del proyecto de liberación es, en definitiva, un desafío que sitúa al ser humano, como individuo y como especie, de cara al futuro; y no en la nostalgia del pasado. Vista desde la praxis, la realización del proyecto de liberación se sostiene en el optimismo. Y es en razón de ese futuro cargado de optimismo, que la filosofía de la liberación es, en su radicalidad, esperanza.

a. El futuro como proyecto de liberación: realidad y autenticidad

Cuando la filosofía de la liberación asume el futuro como proyecto de liberación es porque lo reconoce como posibilidad siempre abierta; como una realidad que se actualiza. La realidad es, en este sentido, posibilidad de ser. Es el ahí —el lugar— donde se manifiesta y se fundamenta, también, nuestra identidad como condición de posibilidad de ser nosotros mismos, de ser auténticos. Por esta razón, actuar desde la realidad constituye el primer paso para alcanzar ese objetivo que reclamaba Salazar Bondy para la filosofía: liberarse de la inautenticidad y reafirmarse en la autenticidad; esto es, hacer respetar el espacio que nos corresponde como otros, por el hecho de ser otros, en el mundo; en el único y solo mundo que tenemos que compartir.

De ahí que responder al llamado de una filosofía de la liberación latinoamericana, africana o asiática, como reafirmación de la autenticidad del pensamiento propio, de la identidad, significa asumir un proceso que haga posible, desde las

[22] Salazar Bondy, Augusto. «Bases para un socialismo humanista peruano». En *Entre Escila y Caribdis*, ob. cit., p. 102.
[23] Ib., p. 102.
[24] Ib.

particularidades de cada realidad, de cada tempo-espacialidad, la convergencia de cada pueblo, raza o cultura, en el mismo y único mundo que compartimos.

b. Filosofía de la liberación: utopía y esperanza

Por esta apertura al futuro es que la praxis puede devenir en utopía. En la utopía, tanto como en el mito, principalmente cuando este se encuentra en la naturaleza misma del ser otro, en su identidad, como posibilidad de ser, hay lugar para la esperanza.

Precisamente, en la larga historia del continente, en aquella historia de dominación, subdesarrollo y dependencia, el hombre latinoamericano, esa víctima, pobre y excluido, ha tenido que apostar también a la esperanza, a fin de poder sobrevivir sin consumirse en el reclamo secular por el lugar que, por derecho, le corresponde en el mundo. En la esperanza, el hombre latinoamericano ha actualizado la realidad, su realidad, transformando el porvenir en una utopía realizable.

El pobre deposita en el futuro su esperanza. El pobre, el excluido, siempre espera y para reafirmarse en la esperanza ha aprendido, y es conciente ahora, en situar sus utopías, sus mitos, por delante de él, no en el pasado. Enfrentarse al porvenir sin temores. Tanto así como en la respuesta que da el personaje aquel, apellidado Villena, en *La tumba del relámpago*, de Manuel Scorza, cuando le recriminan por qué quemaba unos tejidos si en ellos estaba escrito el provenir: «[...] — ¡Por eso mismo los quemé! Porque no quiero el porvenir del pasado sino el porvenir del porvenir. El que yo escoja con mi dolor y mi error»[25].

Para este enfoque de la filosofía de la liberación transformar la realidad no se reduce al desafío de las contingencias del presente sino, fundamentalmente, a la ineludible tarea de enfrentarse al futuro. Porque la filosofía de la liberación está ineludiblemente ligada la futuro, y por ello, a la esperanza. Porque invita a promover una praxis que anuncia lo nuevo y distinto.

Y en esta aspiración por lo nuevo y distinto, en donde no están ausentes la utopía y el mito, aparecen en el horizonte, también como objetos de reflexión filosófica[26], el futuro y la esperanza. Como bien lo expresa Ernst Bloch:

> […]el hombre que aspira a algo vive hacia el futuro; el pasado solo viene después, y el auténtico presente casi todavía no existe en absoluto. El futuro contiene lo temido o lo esperado; según la intención humana, es decir, sin frustración, solo contiene lo que es esperanza[27].

[25] Scorza, Manuel. *La tumba del relámpago.* Lima: Peisa, 1987, ob. cit., p. 227.

[26] De manera idéntica a la expresión «liberación».

[27] Bloch, Ernst. *El principio esperanza*. Madrid: Aguilar, 1977, tomo I, Prólogo, p. XII.

Esta cita de Bloch es coincidente con la posición de los filósofos de la liberación latinoamericana que apostaron por el discurso práxico, liberador, de hacer de la filosofía de la liberación una filosofía de la esperanza.

De esta manera, la esperanza se constituye, así también, en el símbolo de la filosofía de la liberación porque en una sola expresión, de dimensión epistemológica y práxica, reúne lo que de trascendente y vigente tienen nuestros actos de cara al futuro. Porque no se trata «solo romper las cadenas [...], sino «desarrollar» [...] la vida humana»[28]. Pero desarrollarla en la esperanza, con la mirada puesta en un proyecto de humanidad unificada por lazos de solidaridad, que se ubica por delante de nosotros, como una posibilidad siempre abierta a transformar positivamente la realidad. Como en aquellas palabras de Jorge Basadre, reflexionando sobre el Perú:

> Quienes únicamente se solazan con el pasado, ignoran que el Perú, el verdadero Perú es todavía un problema. Quienes caen en la amargura, en el pesimismo, en el desencanto, ignoran que el Perú es aún una posibilidad. Problema es, en efecto y por desgracia el Perú; pero también, felizmente, posibilidad[29].

En fin, sea que se denomine principio esperanza (Bloch), proyecto esperanza (Garaudy), principio liberación (Dussel), o posibilidad (Basadre), el futuro está siempre abierto a lo nuevo y distinto; pero, fundamentalmente, a lo superior y trascendente. En síntesis, está abierto a las posibilidades de liberación.

[28] Dussel, Enrique. *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, ob. cit., pp. 560-561.
[29] Basadre, Jorge. *Perú: Problema y posibilidad*. Quinta edición. Lima: Studium, 1987, p. 7 (véase el capítulo primero, titulado «El sentido de la Historia Peruana»).

Johan Méndez | Universidad del Zulia | Venezuela

La concepción de la historia en Laureano Vallenilla Lanz*

* Adscrito al programa de investigación «La intelectualidad venezolana del siglo XX ante la condición humana».

Introducción

Laureano Vallenilla Lanz es considerado por muchos pensadores como el apologista de la autocracia venezolana y por esta razón su obra ha sido prácticamente condenada al ostracismo.

Para quienes pretendemos ser críticos resulta imposible obviar la abundante producción intelectual de los autores positivistas y mucho menos borrarlos de nuestra historia, sea cual sea el juicio que tengamos sobre su actuación.

De allí pues, la necesidad de una aproximación a sus argumentos, con el propósito de caracterizarlos y tener una idea general de su postura ante los problemas reinantes de nuestra patria en esa época. Por ello, nuestro trabajo se centrará en resaltar las ideas fundamentales desarrolladas por Laureano Vallenilla Lanz en sus obras. En este sentido, solo se analizará su concepción de la historia en la evolución de la sociedad venezolana y latinoamericana, para finalmente resaltar la importancia y vigencia de este pensador en la historia de las ideas venezolanas.

1. Aspectos biográficos

Laureano Vallenilla Lanz nació en Barcelona el 11 de octubre de 1870, cursó estudios secundarios en el Colegio Nacional de dicha ciudad y se graduó de bachiller en 1886. Fue, sin embargo, esencialmente un autodidacta. Aunque inició sus estudios de ingeniería en la universidad de Caracas, no persistió en ello más que un bienio, su verdadera universidad fue su biblioteca, que muchos críticos la consideraban como tal. En octubre de 1904 partió hacia Europa, nombrado cónsul en Ámsterdam por Cipriano Castro; allí siguió, como oyente, en las clases de los historiadores Seignobos y Langlois. En 1908 pasó a ser cónsul en Santander, participó con Gil Fortoul representando a Venezuela en la Conferencia Mundial de la Paz en La Haya. A comienzos de 1910 regresó a Caracas, ya bajo la férrea bota de Gómez. Desde ese momento Laureano inicia sus estudios como hombre político. Su apoyo a Juan Vicente Gómez y a su régimen es un hecho que nunca pretendió negar. Consideró a Gómez como el elemento necesario para cerrar definitivamente la etapa del caudillismo de las guerras civiles en Venezuela. Nombrado primero superintendente de instrucción y después director del Archivo Nacional, desde 1915 se hizo cargo de la dirección del *Nuevo Diario*, vocero principal del gobierno e infalible defensor de la dictadura gomecista. Desde 1931 ocupó el cargo de Ministro

plenipotenciario en París, al que renunció en 1935, tras la muerte de Gómez, «El Loquero». Muere en París el 16 de noviembre de 1936. Además de discursos y alocuciones menores, destacan en su producción escrita *Cesarismo democrático* (1919), *Crítica de sinceridad y exactitud* (1921), *El sentido americano de la democracia* (1926) y *Disgregación e integración* (1930).

2. Su concepción de la historia

Para Laureano Vallenilla Lanz el propósito más significativo fue el querer encontrar la razón última de las cosas y para ello nada se le adecuaba mejor que la explicación positiva de la historia, basado en el método científico. En este sentido, comienza por denunciar la pretensión de muchos escritores de querer explicar la sociedad por medio de la óptica «metafísica y teológica». Al respecto señala:

> Todavía existe, no solo entre nosotros, sino en la América entera, muchas mentalidades encasilladas en las viejas teorías teológicas, metafísicas y racionalistas que desconocen por completo las leyes fundamentales de la evolución y del determinismo sociológico; todavía hay quienes creen en el imperio absoluto de la razón y del libre albedrío, y en la posibilidad de reformar la sociedad según el método especulativo y deductivo cuyo natural desenvolvimiento conduce forzosamente a apartarse de la observación de los hechos históricos, como bases positivas de la evolución social[1].

Vallenilla no puede comprender que existiendo una manera científica de aproximarse a la verdad de los hechos, existan todavía historiadores que sigan cometiendo los mismos errores que sus colegas del siglo anterior, adoptando las viejas teorías metafísicas que atribuyen a influencias extra naturales o a la voluntad libre del hombre las causas esenciales de todo fenómeno social, lo que produce un alejamiento de toda verdad. Para ellos, dice Vallenilla:

> Todo parece surgir en nuestra historia por arte de magia; y la tendencia del espíritu humano, que lo induce a solicitar en las vaguedades teológicas y metafísicas la causa de los fenómenos cuya explicación no encuentra fácilmente, se halla entre nosotros de tal manera acentuada por la mezcolanza de razas, por el medio y por la educación que al más ligero examen podemos encontrar sus perniciosas influencias en cada una de nuestras manifestaciones intelectuales[2].

Así, acusa a Baralt, por ejemplo, de aplicar el concepto bíblico de la creación del mundo al nacimiento de la nación venezolana, aunque en su descargo anota que cuando él escribía su *Historia* (1840), hacía muy pocos años que se había iniciado

[1] Vallenilla, Laureano. «Disgregación e integración». En *Cesarismo democrático y otros textos*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1991, p. 372.

[2] Ib., pp. 365-367.

en Europa el movimiento científico basado en el método experimental, es decir, el positivismo. Según sus mismas palabras:

> Nuestro ilustre historiador Baralt, después de contar con su brillante estilo las proezas colosales de la conquista y exponer sucintamente el régimen político, religioso, judicial y de hacienda de la Capitanía General de Venezuela, estudia las costumbres públicas emanadas de aquella viciosa organización, y sintetiza en estas frases el estado de la colonia en vísperas de la revolución: 'la ínfima clase se hallaba embrutecida y pobre; la más elevada era, con excepciones, ignorante y vanidosa. Por doquiera se veía enseñoreada la superstición; en los ricos el lujo y los vicios que este engendra [...] la libertad, empero, el alma de lo bueno, de lo bello y de lo grande, diosa de las naciones, brilló por fin sobre la patria nuestra; y en ese día, ¡cuánta luz no brotó de aquellas tinieblas, cuantos héroes no salieron de aquella generación de esclavos![3]

Para Vallenilla, ninguna tarea es más noble y urgente que la de aplicar al estudio de la evolución histórica de Venezuela los fecundos métodos positivos, a fin de que ese pasado tan oscurecido por los viejos conceptos, por la literatura épica y por las pasiones banderizas, se transformen en realidad en fuente de saludables y fecundas enseñanzas[4].

Por otra parte, Vallenilla Lanz también ataca a los «historiadores esquemáticos» que interpretan los hechos a partir de una idea o de un sistema de ideas[5], así sean estas las del cientificismo. En contraposición, plantea como método histórico el que los historiadores deban atenerse a los hechos y documentos, y esperar a que estos le dicten las conclusiones[6]. A su juicio, el método de la historia debe ser heurístico, es decir «basado en el trabajo analítico, en el método científico y objetivo»[7] y debe apartarse en consecuencia del método intuitivo que da como resultado una obra que no se separa de la poesía y la pintura.

En este sentido, podemos considerar a Vallenilla Lanz como un defensor a ultranza del empleo del método científico-positivo de observación, experimentación y comparación en la historia. De hecho, este método le sirvió para estudiar su sociedad, es decir, la sociedad venezolana, sus orígenes, las leyes de la evolución que, rastreadas desde el pasado, pueden arrojar un conocimiento preciso de la sociedad presente. Habrá de llegar en este análisis a afirmaciones revolucionarias

---

[3] Ib., p. 373.

[4] «Juzgamos por ello como la más noble labor a que pueden consagrarse nuestros modernos hombres de ciencia, la de aplicar al estudio de la evolución histórica de Venezuela los fecundos métodos positivos, a fin de sacar a la luz aquellos hechos oscurecidos por los viejos conceptos metafísicos y teológicos» (ib., p. 374).

[5] El dogma científico, como el religioso, es la negación completa de todo espíritu de investigación. Visto desde la óptica positivista, claro está.

[6] Vallenilla tomó este método histórico de Fustel Coulanges, un historiador positivista europeo frecuentemente citado por Vallenilla en toda su obra.

[7] Vallenilla, Laureano. *Criticas de sinceridad y exactitud*. Caracas: Imprenta Bolívar, 1921, p. 373.

que iremos señalando, siempre aplicando el método científico o positivo de observación, experimentación y comparación. Hay que resaltar, según nuestro ilustre pensador, que para que la historia tenga credibilidad —o, si se quiere, validez— debe estar respaldada por documentos y hechos, además del prestigio o autoridad del historiador; afirmaciones que para la época se convierten en una dura crítica a la historiografía tradicional en Venezuela.

A pesar de que esta crítica metodológica exige que la historia esté respaldada por los hechos, el investigador debe dar un buen manejo a los documentos de que dispone. Estas ideas se expresan claramente en la primera parte de su obra, *Crítica de sinceridad y exactitud,* en la que establece —como ya dijimos— los criterios metodológicos que deben servir como garantía de objetividad en el análisis del documento histórico. En el prefacio de este texto señala:

> Estas operaciones —partiendo de la heurística, que consiste en la rebusca y clasificación de documento— comprenden la crítica externa, de procedencia y de interpretación. Y la interna o psicológica, que es la crítica de sinceridad y exactitud[8].

Y más adelante:

> Nada más fácil, en apariencia, que la lectura e interpretación de un documento histórico; pero nada más difícil, en realidad, cuando los maestros nos hacen ver los tropiezos y los peligros que para la verdad histórica representan la falta de preparación, la ligereza, la candidez o la prevención con que algunos escritores se dan a fabricar historias sobre documentos que no han sido concienzuda y científicamente analizados[9].

En otras palabras, no es posible hacer historia con seriedad si no se aplican ambas críticas. La externa, que tiene que ver con la determinación de la procedencia del documento, con su ubicación espacio-temporal y su caracterización general; y la interna o psicológica, que es la crítica propiamente dicha, mediante la cual el historiador «interpreta» el documento «tratando de poner de relieve todos los indicios propios, no solo a la personalidad del autor, sino al tiempo, a las circunstancias y a las influencias de todo género que pudieron pesar sobre él»[10]. Esta crítica se debe hacer con «sinceridad y exactitud».

Podemos decir, por otra parte, que lo más novedoso de esta concepción de la historia es que ella no puede construirse solo a partir de los documentos oficiales, pues se corre el riesgo de no entender para nada lo que realmente ocurrió. Es necesario, nos dice Vallenilla Lanz, ir al estudio pormenorizado de los hechos, a su ubicación histórica, geográfica, social, etcétera; en fin, intentar dar cuenta de todos los factores que inciden en ellos.

---

[8] Ib., p. v.
[9] Ib., p. vi.
[10] Ib., p. 166.

En síntesis, esta manera de ver la historia desde la óptica del método científico, contribuyó para que Vallenilla Lanz sacara a la luz hechos un tanto olvidados y no estudiados[11], además de que con ella pudo cumplir con el objetivo primordial de la ciencia: el de buscar la verdad, y con esta percepción contribuye significativamente al estudio de la historia y al análisis de las condiciones bajo las cuales se da el progreso de la humanidad[12].

[11] Estudiados, pero con los viejos conceptos metafísicos, teológicos, que no daban una explicación coherente y concreta de la realidad.

[12] Resaltando que la humanidad avanza de forma evolutiva hacia mejores condiciones y con ella, la historia.

Vignny Moreno Ortega | Universidad del Zulia | Venezuela

La autodeterminación o autonomía: independencia de los pueblos indígenas en Venezuela

La tendencia de los pueblos indígenas es a luchar por sus derechos, los cuales les han sido negados durante muchos siglos. Estos derechos históricos les pertenecen como pueblos originarios de esta tierra y por ellos batallan cada vez más.

Impera la necesidad de retomar el enfoque de pueblo, sostenida, por una parte, en el compartimiento del idioma, territorio y visión del mundo; y, por la otra, por la existencia de autoridades locales y estatutarias sobre las que descansa la articulación societaria y guía al interior de ellos, que permite fundar la relación entre la sociedad nacional y los indígenas.

La visión que el Estado venezolano ha tenido de los pueblos indígenas ha estado matizada por una concepción asimilacionista e integradora a la sociedad nacional: las comunidades eran percibidas como una especie de asentamientos que giraban alrededor de la asistencia pública, totalmente separada de un contexto nacional y alejados en las tomas de decisiones. Por ello, el Estado nacional aborda la realidad social indígena corno un grupo humano en alto riesgo, donde se aplicó la necesidad de preservar, rescatar y promocionar a una cultura que no participaba de lo nacional.

En Venezuela habitan unos 34 pueblos indígenas, cuyos idiomas corresponden a diversos troncos lingüísticos y que son la continuidad histórica, cultural y lingüística de las sociedades contactadas por los conquistadores españoles a partir de finales del siglo XV. En consecuencia, estos pueblos son primeros a la formación del estado nacional venezolano, al cual se han agregado como segmentos cultural y lingüísticamente diferenciados y se les denomina *pueblos indígenas*. Estos pueblos, de origen pre-hispánico, se identifican por poseer sistemas de organización socio-política y económica; usos y costumbres; tecnología, conocimientos propios: tradiciones; sistemas jurídicos; idioma; religión; historia común, así como una conciencia de su identidad étnica que lo diferencie de otros similares.

La organización socio-política de los pueblos indígenas se fundamenta en los nexos de parentesco de sus miembros y la unidad política principal son las aldeas o comunidades, las cuales se integran a través de vínculos múltiples sin que exista una instancia política mayor que las reúna más allá de la propia identidad étnica, es decir, de pertenencia a un pueblo indígena establecido. En general, existe la tendencia a confundir estos dos términos. El primero envuelve una conciencia de identidad basada en un origen, un acervo cultural y un idioma común; mientras el segundo es la concreción de esa especificidad social en un espacio determinado y la unidad sociopolítica.

En la actualidad y producto de los cambios constitucionales, los pueblos indígenas tienen derechos y deberes más explícitos e implícitos, cambiando el discurso de la participación en una acción central de la nueva legislación.

La autodeterminación definida por el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos y el Pacto Internacional de Derechos Económicos y Sociales proclamados en 1966 «es el derecho que tienen todos los seres humanos a perseguir su desarrollo material, cultural y espiritual como grupo social, es decir, controlar su propio destino, sin ningún tipo de limitaciones». Este concepto general aplicado a la persona equivale al de libertad total para decidir en cada momento lo que uno desea. Solo se pueden autodeterminar los sujetos que son libres y no dependen teóricamente de nadie.

Por lo tanto, podemos afirmar que esta definición de carácter individual es aplicable a la definición de autodeterminación de los pueblos en cuanto a su independencia. Es decir, sobre la autodeterminación, el párrafo primero del Artículo 1º del Pacto Internacional de los Derechos del Hombre señala: «Los pueblos tienen derecho a la autodeterminación. En virtud de ese derecho determinan libremente su estatus político y persiguen en toda libertad su desarrollo económico, social y cultural».

Aparte de esto, existe la definición de autodeterminación con carácter nacionalista, que se ha comenzado a utilizar de manera equivocada para conceptuar el derecho de secesión de ciertos territorios insertos desde hace un tiempo en un Estado, de acuerdo con las reivindicaciones de grupos o partidos nacionalistas.

En otro sentido, la «autodeterminación» es política cuando se identifica con el derecho a la autonomía política en los regímenes democráticos. Este comprende, a su vez, dos significados: uno es que un territorio puede adquirir la capacidad de autogobierno dentro de un Estado, de acuerdo con una soberanía subrogada, pero limitada a ese territorio. Por otra parte, significa también que en una democracia, con elecciones periódicas, los ciudadanos de un Estado o de las partes en que se puede dividir el mismo, se autodeterminan políticamente.

Al referirnos al concepto de autodeterminación debemos considerar otros términos íntimamente relacionados a él. Así tenemos:

La libertad: concebida dentro de una sociedad en la forma generalizada en que se produce la intervención del pueblo para exigir el respeto. El pueblo reivindica de modo progresivo su derecho a la libertad en múltiples términos, haciendo referencia a los derechos y a las libertades fundamentales de algunos colectivos de la sociedad[1].

[1] Moreno, Vignny. *Francisco de Vitoria: Derechos Humanos en la época de la Conquista y su vigencia en la actualidad americana*. Maracaibo: Universidad del Zulia, 2001, p. 47.

La autonomía: esto es el manejo autónomo de los recursos existentes en las regiones étnicas por parte de sus poseedores. No solo recursos naturales, territoriales y económicos, sino también culturales y políticos. El control y no solo el derecho al uso de estos recursos económicos, de acuerdo a sus propias necesidades y sus propias lógicas de producción y consumo.

La autodeterminación: con la aparición del autogobierno de las poblaciones indígenas, incorporando y adecuándose al derecho consuetudinario indígena. Esta se mantiene en el plano de las ejecuciones realizadas en función de normas establecidas, ya sea ajustándose a ellas, ya sea incumpliéndolas deliberadamente o combinándolas de modo peculiar. La verdadera significación de la autodeterminación tiende a subrayar que el sujeto operatorio no tiene por qué considerase autónomo en el proceso de su libre determinación[2].

Es importante diferenciar el termino «autodeterminación» del término «autonomía», ya que suelen confundirse.

El concepto de autonomía en el derecho internacional se entiende como la aceptación de que hay asuntos internos de la comunidad que solo a ella compete examinar y resolver. Sin embargo, el alcance del derecho a la autonomía no puede ser absoluto, sino que requiere de una armonización con las leyes del Estado. De esta forma, la organización social y política de los grupos indígenas tiene que ser respetada en todo aquello que no afecte a la estructura social y a la política estatal.

No se trata de crear un Estado dentro de otro Estado, sino de encontrar modalidades justas y dignas para que se protejan los derechos culturales y grupales de los pueblos indígenas, sin vulnerar la soberanía estatal.

En Venezuela, a partir de la promulgación de la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela en 1999, se consagra el reconocimiento de los pueblos indígenas; desde el preámbulo de la misma podemos percibir esta afirmación, ya que hace mención del heroísmo y sacrificio de nuestros antepasados aborígenes y de los precursores y forjadores de una patria libre y soberana; asimismo, reconoce la existencia de la diversidad de grupos indígenas al señalar el establecimiento de una sociedad democrática, participativa y protagónica, multiétnica y pluricultural.

El capítulo VIII está dedicado por completo a los pueblos indígenas. Además, cuenta con otros nueve artículos vinculantes y tres disposiciones transitorias. A partir del nacimiento de esta Constitución, el Estado venezolano deja de ser tutelar y etnocida, para convertirse en garante. Otro aspecto a señalar es el reconocimiento del idioma indígena, consagrándose su uso oficial. Así queda establecido en la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela: Articulo 9: «El idioma oficial es el castellano. Los idiomas indígenas también son de uso oficial para los pueblos

[2] *Principios de autodeterminación de la bioética materialista*. Cf. www.filosofía.org/filomat.

indígenas y deben ser respetados en todo el territorio de la República por constituir patrimonio cultural de la Nación y de la Humanidad». Esta Constitución dedica todo un capítulo a los derechos reconocidos y otorgados a los pueblos indígenas, bien sea a nivel territorial, cultural, político y económico.

Se ha manifestado que en la Constitución venezolana no hay reconocimiento propio de la «autodeterminación», sino que se plantea una «autonomía» manifestada en las decisiones que tienen las comunidades sobre los problemas que afectan su entorno.

Si consideramos que la autodeterminación hay que verla como un valor de la cultura nacional que constituye la identidad de cada pueblo y que sobre esa base se establece el derecho de que los pueblos indígenas interesan a la nación y, por lo tanto, el Estado debe proteger y garantizar dicha obligación, ello es un indicio de que en Venezuela existe autodeterminación.

La autodeterminación y la autonomía no simbolizan primicia alguna para los pueblos indígenas, ya que las han podido ejercer desde épocas remotas, debido a su aislamiento y, en gran medida, han sido factor determinante de su sobrevivencia. Estas formas de organización sociopolítica se encuentran arraigadas en la propiedad comunal y en la conciencia grupal de cada población indígena. Factores so pena de haber permanecido durante siglos a los acometidos hegemónicos de una civilización diferente, hoy se ven en grave peligro debido a la expansión de la reproducción del sistema capitalista, ameritando un reconocimiento y el establecimiento de una normativa jurídica sobre ellos partiendo de diversos motivos.

La autodeterminación es un proceso por el cual se está luchando en Venezuela, se han producido resultados positivos y esta continúa siendo una meta. Un ejemplo de ello está representado en la solicitud de activación de la demarcación de las tierras indígenas. Para ello se han ejecutado actividades en los estados Zulia Anzoátegui, Amazonas, Delta Amacuro y particularmente en Bolívar, donde la federación indígena ha efectuado una evaluación de la situación. Asimismo el reconocimiento del derecho a conservar y desarrollar su identidad étnica y cultural, incluso la vigencia del idioma indígena. Se ha materializado el acercamiento del gobierno para un mayor conocimiento de la realidad de los pueblos indígenas orientado a un mejor entendimiento, observándose voluntad del Gobierno para aceptar las propuestas de los pueblos indígenas para lograr un desarrollo sostenible y equitativo.

Los derechos especiales, tanto individuales como colectivos, al igual que los servicios excepcionales, se encuentran previstos en la Constitución Bolivariana e indican para los indígenas la representación y el reconocimiento constitucional que hace justicia a un sector de la población venezolana y renueva la legislación nacional en esta materia, que con el transcurrir de los años se había hecho obsoleta.

El articulado que comprende el capítulo VIII de la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela, denominado «De los Derechos de los Pueblos Indígenas»,

está integrado por los siguientes: Art. 119: Autonomía y derecho a la propiedad colectiva de sus tierras. Art. 120: Derecho a los recursos naturales en los hábitats indígenas. Art. 121: Derecho a la identidad cultural y religiosa y a la educación intercultural y bilingüe. Art. 122: Derecho a la salud y a la medicina tradicional Art. 123: Derechos económicos-sociales y laborales. Art. 124: Propiedad intelectual colectiva. Art. 125: Derechos políticos. Art. 126: Limitación al derecho de autodeterminación.

Podemos concluir que la autodeterminación puede contribuir a la independencia de los pueblos indígenas, pero una independencia entendida en el sentido de reconocimiento a su libertad como derecho a llevar las riendas de su propio destino, permitiendo la conservación de sus recursos, cultura, valores y conocimientos ancestrales reconocidos y garantizados por la Constitución de la Republica Bolivariana de Venezuela. Esto no constituye un impedimento para reafirmar su autodeterminación o autonomía. Esto es, partiendo del cuestionado artículo 126 de la Constitución Bolivariana, encierra una contradicción con el capítulo VIII y sobre todo con el articulo 23 de la misma Constitución, puesto que reconoce la existencia de los pueblos indígenas y esto configura una consecuencia fundamental de su autodeterminación.

Angel Muñoz García | Universidad del Zulia | Venezuela

La esclavitud de los negros en la Colonia: Diego de Avendaño y Luis de Molina

Según Angel Losada, el dictamen ético que Avendaño da en su *Thesaurus Indicus* acerca de la esclavitud de los negros influyó decisivamente para que las Cortes europeas abolieran tal esclavitud[1]. No entraremos ahora a discutir este aspecto. Lo cierto es que nuestro autor es uno de los pocos en abordar decididamente el tema y uno de los que más espacio le dedica, convencido de que «se trata de un asunto de tal modo riesgoso para las conciencias cristianas que, de ceñirse a las normas de la justicia, apenas habrá algo en lo que puedan estar totalmente tranquilas en tales contratos»[2].

El autor al que Avendaño parece dar más crédito en este tema es el también jesuita Luis de Molina, quien según el autor del *Thesaurus*, «estudió el asunto con sumo cuidado al escribir respecto a los portugueses»[3]. No es de extrañar, ciertamente, que vinculado Molina a la Corona española por nacimiento, y conocedor de cómo manejaba el asunto la portuguesa, por haber desempeñado su labor docente en Coimbra, no solo tuviera especial interés en emitir opinión al respecto, sino que habremos de pensar también que estuvo en mejores circunstancias que otros autores para poder opinar.

Habiendo sido presentado frecuentemente Avendaño como defensor de indios y negros en las colonias, pretendemos indagar ahora en qué medida —si lo hizo— nuestro autor defiende una ética que, con respecto al por él considerado concienzudo estudio de Molina, supone o no una mayor defensa de los esclavos negros. Incidentalmente, ambos autores son jesuitas. Sin que podamos olvidar que la Compañía —al igual que otras órdenes religiosas, clérigos y aun prelados de la Iglesia— se sirvió en su actuación en las colonias de un buen número de esclavos. El famoso Colegio de San Pablo, de los jesuitas limeños, contaba en 1764 con 1550 esclavos negros[4].

---

[1] Cf. Losada, A., «El jesuita segoviano Diego de Avendaño, defensor de los negros en América», en Cuesta, Domingo, M., (ed.), *Proyección y presencia de Segovia en América*, Segovia, 1992, pp. 423-444; específicamente, pp. 432ss.

[2] Diego de Avendaño, *Thesaurus Indicus,* Amberes, 1668, vol. I, Tít. IX, n. 180; las referencias que se den aquí a esta obra corresponden siempre a dicho Título. La edición castellana de los Títulos VI-IX se encuentra actualmente en preparación.

[3] Ib., n. 190. Cf. Luis de Molina, trata fundamentalmente el tema en *De iustitia et iure*, tr. II, Disp. 32-36; hemos manejado la edición de Amberes, 1615.

[4] Cf. Martín, L., *La conquista intelectual del Perú*. Barcelona, 2001, p. 89.

Mientras Avendaño pasa por alto el dar una descripción de qué sea la esclavitud, quizá por considerarla suficientemente conocida, quizá porque lo que a él le interesa es la doctrina específicamente ética al respecto, el Maestro de Coimbra la describe como el dominio no solo de jurisdicción sino también de propiedad, sobre la libertad del esclavo[5]. Sin embargo, a lo largo de las varias *Disputas* que dedica al tema, no queda claro cuál sea en definitiva ese dominio de propiedad. En efecto, tras haber afirmado de entrada que la esclavitud es un dominio y sostener que es con el tercer tipo de esclavitud (al que enseguida nos referiremos) con el que no se adquiere dominio de propiedad[6], negará tal dominio también de los dos primeros, en repetidas ocasiones. Así, por ejemplo, al discutir la licitud de los que compran como esclavos a los hijos de quienes no se encuentran en grave necesidad, sostiene que deben restituir la libertad, «cuyo dominio nunca adquirieron»; y los tales hijos no pierden la libertad, de la que son *domini*, esto es, de la que siguen manteniendo el dominio[7]. A propósito de la que Avendaño llama tercera aserción condicional de Molina[8], este hace la afirmación de que en la compra del esclavo no se compra el *dominio* de la libertad: habríamos de concluir que lo único que ahí se compra sería la *posesión* de la misma.

En el caso de Avendaño, por alguna razón —por viveza, porque no le queda claro, porque prefiere elegir la parte más benigna—, se acoge al beneficio de la duda, que en él es tanto como decir que aplica su probabilismo. En ello resulta tajante, y sostiene que el derecho de dominio que creen tener los dueños de esclavos, dominio que dicen ser perfecto, es totalmente dudoso[9].

Lo que sí queda claro en Molina, en contra quizá de una opinión demasiado extendida en nuestra época, es que propiedad o posesión no la hay —en la esclavitud— sobre la persona del esclavo, sino sobre su libertad. Cada quien es dueño de la suya, por lo que puede venderla libremente, sostiene[10], y no se puede coaccionar a alguien para que vendan la libertad[11]. Lo que nos lleva a referirnos al concepto un tanto peculiar de libertad en aquella época. Molina considera que así como el hombre es dueño de sus bienes externos, también lo es de otros bienes internos, como su propio honor y fama, y su libertad[12]. Un bien interno es la libertad, cuyo dominio puede por tanto venderse, permutarse o regalarse, igual que si se tratara de una heredad o cualquier bien externo. Y nótese que se trata de un caso muy distinto al del artista (pintor, actor) o deportista que vende o alquila *el producto* de su arte. Se trata de la venta de la libertad misma. Y por eso tanto Molina como

[5] Luis de Molina, *De iustitia et iure*, tr. II, Disp. 32, col. 235.
[6] Ib., Disp. 32, col. 236.
[7] Ib., Disp. 35, col. 272.
[8] Avendaño, n. 187.
[9] Ib., nn. 192 y 205.
[10] Cf. Molina, Disp. 33, col. 242ss.
[11] Ib., Disp. 35, col. 272.
[12] Ib., Disp. 33, col. 242.

Avendaño hablan de casos en que, dudándose de la legitimidad de la esclavitud, se está obligado a una restitución *parcial* de la libertad.

Siguiendo a Aristóteles[13], Molina señala dos clases de esclavitud: la esclavitud natural y la esclavitud civil o legal. A pesar del casi instintivo repudio que hoy podamos tener hacia la primera, Molina suaviza ampliamente el concepto griego de esta esclavitud y la describe como la que tendría lugar con individuos rudos y tardos de ingenio, y más robustos de físico, a quienes, por tanto, por naturaleza les conviene más estar sometidos al mando y gobierno de otros, que gobernar ellos mismos. Por naturaleza, pues esta pide —*natura postulat*— que por su propio bien se sometan espontáneamente a los más sabios y cultos, quienes solo tendrían derecho sobre tales esclavos *ex quadam aequitate*: para mantener cierto orden de rectitud. De todos modos, Molina no parece aceptarla. En su opinión, atendida la primera constitución de las cosas, esta esclavitud sería *contra naturam*; pero, al sobrevenir ciertas circunstancias, se introdujo lícita y justamente por el derecho de gentes. De ahí que todas sus disquisiciones posteriores en torno a la licitud de la esclavitud se centran en el segundo tipo, la civil o legal. En general, tampoco Avendaño se refiere al primer tipo de esclavitud; aunque en algún momento parece hacer alguna concesión a la misma cuando, atribuyendo la opinión a otros («según muchos consideran»), «tales esclavos parecen haber nacido para servir»[14].

La esclavitud legal es, según Molina, aquella por la que todo lo que los esclavos son, pertenece a los dueños, en orden al beneficio que estos pueden percibir de ellos[15]. Si Molina veía en la esclavitud natural un beneficio *ex quadam aequitate*, considera que la civil o legal fue introducida por el derecho de gentes también *en beneficio de los propios esclavos*[16], en cuanto que ser privados perpetuamente de su libertad es un perjuicio menor que el de ser privados de la vida, tras ser capturados en guerra justa[17]. Ambas esclavitudes serían, por tanto, beneficiosas para los esclavos. Incluso llega a considerar la esclavitud no solo situación más benigna que la muerte, sino castigo más benigno también que el de ser condenado a galeras[18]. Avendaño se alineará también en este parecer de Molina, al afirmar que estos etíopes «son los más bajos entre los hombres» y que «no sobrellevan con desagrado» la esclavitud[19]. Pero, como hemos señalado, a este segundo tipo de esclavitud se refieren todas las consideraciones que los dos jesuitas hacen en sus respectivos escritos.

---

[13] Aristóteles, *Política*, I, caps. 4-6; aunque Molina da como referencia los caps. 3ss.

[14] Avendaño, n. 204.

[15] «*Id quod sunt, dominorum sunt ad operas et utilitates quae ex eis percipi possunt*».

[16] «*In bonum ipsorum servorum introducta sit*»: Disp. 32, col. 235ss.

[17] «*Servi autem ex eo appellati sunt, quod imperatores captivos vendere iubent ac per hoc servare nec occidere solent*»: «Se les llama esclavos (*servi*), porque los vencedores ordenan vender a los cautivos y con esto suelen con-*servarlos* y no matarlos»: *Instit.* 1, 3.

[18] «*Quoniam durior multo est poena miserandaque magis est servitus remigantium in triremibus quam sit servitus communium servorum*»: «Pues la pena de remar en naves es mucho más dura y digna de compasión que la esclavitud de los esclavos comunes»: Molina, Disp. 35, col. 270.

[19] Avendaño, n. 204.

Antes de pasar a ellas, Molina —en un párrafo que pudiera resultar incómodo a la conciencia de la sociedad del siglo XXI— añade una tercera a las dos expuestas esclavitudes de Aristóteles, que considera intermedia entre ellas: la de los fámulos contratados por un salario para ejecutar algún trabajo y servicio, aunque sin adquirir dominio de propiedad[20]. Aquí, por tanto, parece no haber ningún dominio —ni de propiedad ni de posesión—, ni sobre la persona del esclavo ni sobre su libertad; solamente sobre el producto de la actividad de los esclavos: *ad operas et famulatum*. Único aspecto este último que justificaría el que Molina incluyera este famulado como un tipo peculiar (aunque suavizado) de esclavitud, por cuanto parece haber algún tipo de posesión de libertad.

Pasando a estudiar la moralidad de la esclavitud civil, Molina considera manifiesto que es algo lícito y justo, si hay título legítimo para ella; aduciendo a favor de su aserto el común asentimiento de los doctores, del derecho civil[21] y canónico[22], y hasta el de la Sagrada Escritura[23]. Y sale al paso de la posible objeción de quienes, basándose en el Derecho[24], argumentaban que era una institución ilícita, por cuanto era *contra naturam*. Responde que la esclavitud, atendida la primera constitución de las cosas, sería *contra naturam*; pero, al sobrevenir ciertas circunstancias, se introdujo lícita y justamente por el derecho de gentes.

Esas circunstancias vendrían a constituir los tradicionalmente considerados títulos justos para la esclavitud, aceptados comúnmente por los autores[25]:

---

[20] «*Servitus famulorum mercede conductorum ad aliquas operas et obsequia praestanda, quorum proinde non comparatur dominium proprietatis, sed solum ius ad operas et famulatum praestandum*»: Disp. 32, col. 236.

[21] «*Servi autem in dominium nostrum rediguntur aut iure civili aut gentium: iure civili, si quis se maior viginti annis ad pretium participandum venire passus est. Iure gentium servi nostri sunt, qui ab hostibus capiuntur aut qui ex ancillis nostris nascuntur*»: «Los esclavos pasan a nuestro dominio o por derecho civil o por derecho de gentes. Por derecho civil, cuando alguien mayor de veinte años aceptó ser vendido para participar del precio. Por derecho de gentes son esclavos nuestros los capturados a los enemigos, o los que nacen de esclavas nuestras»: *Digestum*, 1.5.5.1.

[22] «*Si quis servum alienum occasione religionis docet dominum suum contemnere et eius ministerium destituere, ac non potius docuerit eum suo domino bona fide et cum omni honorificentia deservire, anathema sit*»: *Decretum Gratiani*, II, Causa XVII, Quaest. IV, Cap. *Si quis servum*, del Concilio de Grange (hoy Kiangeri, en Turquía), ed. Basilea, 1696, col. 719; cf. ib, otro cap. con el mismo título y texto similar, del Concilio del Papa Martín V.

[23] «*Si paupertate compulsus vendiderit se tibi frater tuus, non eum opprimes servitute famulorum, sed quasi mercenarius et colonus erit... Servus et ancilla sint vobis de nationibus quae in circuitu vestro sunt. Et de advenis quae peregrinantur apud vos, vel qui ex his nati fuerint in terra vestra, hos habebitis famulos; et haereditario iure transmittetis ad posteros*»: «Si movido por la pobreza se te vendiera tu hermano, no le impongas trabajos de esclavos, sino que sea como tu jornalero o colono... Vuestros siervos y siervas serán de las naciones que os rodean. Tendréis esclavos tomados de los extranjeros que residen entre vosotros y de los nacidos de ellos en vuestra tierra. Y los transmitiréis en herencia a vuestros sucesores»: *Lev.*, 25, 39s. y 44-46. Cf. también: *I Tm*. 6, 1; *I Cor*. 7; *Efes*. 6, 5; etc.

[24] «*Servitus est constitutio iuris gentium, qua quis dominio alieno contra naturam subiicitur*»: «La esclavitud es una institución del derecho de gentes, por la que alguien queda sometido contra la naturaleza a dominio ajeno»: *Digestum*,1.5.4.1, *Instit*. 1, 3.

[25] Molina, Disp. 33.

1) El *ius belli*; esto es, el haber sido capturado en guerra justa, lo que daba derecho al vencedor a matar a los cautivos o, en una decisión normalmente considerada favorable al cautivo, conmutar esa muerte por la esclavitud, con-servando como *servus* (esclavo) al cautivo. Esto, por otra parte, Molina lo considera un castigo en sus bienes de fortuna a la República vencida, en cuyo número estaría la libertad.

2) Haber sido condenado a esclavitud por legítima autoridad, como pena de un delito digno de ella. Alude, entre otras, a la disposición del Papa Urbano II para que las mujeres que hubieren tenido trato carnal con aquellos que tuvieren Órdenes Sagradas, fueran sometidas a esclavitud[26], los hijos nacidos de tales uniones quedaban también como esclavos de la Iglesia de tal ministro[27].

3) Que alguien se venda a sí mismo como esclavo, o que —en grave necesidad— venda a sus hijos. Esto vendría justificado porque —como se dijo— el hombre no solo es dueño de sus bienes externos, sino también de los internos, entre los que está la libertad. Dueño de sus bienes y de los de sus hijos, por derecho natural puede venderlos; aparte de que, según la conocida norma del Derecho, «a quien lo sabe y consiente en ello no se le hace injusticia»[28]. Molina aduce el ejemplo edificante de San Paulino, Obispo de Nola, quien se entregó como esclavo en lugar del hijo de una viuda. Venta total o parcial, como quien vende toda o parte de una heredad que le pertenece. Venta parcial en el tiempo, ya prevista en la Sagrada Escritura[29], o parcial en dominio, como sería la tercera clase de esclavitud o famulado. Con respecto a la venta de los hijos, Molina dice textualmente: «No me atrevería a rechazar absolutamente esta negociación en Guinea, ni leí que hasta ahora alguien la condene o la ponga en duda»[30].

4) La *conditio nativitatis*, esto es el nacido de madre esclava, según el aforismo jurídico *partus sequitur ventrem*[31]. Ni Molina ni Avendaño parecen dudar demasiado de este título, de cuya licitud no encontramos discusión alguna en ninguno de los dos autores. Molina acota que esto era uso común en las Españas.

---

[26] *Decretum Gratiani*, I, Dist. XXXII, Cap. X *Eos qui*, ed. Basilea, 1696, col. 107. Lo mismo ordenaba el IV Concilio de Toledo, del año 633, en su canon 43: «Algunos clérigos, no teniendo consorte legitima apetecen los consorcios prohibidos de mugeres extrañas ó de las criadas; y por lo tanto cualquiera de estas que se encuentre así unida á los clérigos sea separada por el obispo y vendida, reduciendo á los clérigos por algún tiempo á la penitencia, porque se mancharon con su liviandad».

[27] *Decretum Gratiani*, II, Causa XV, Quaest. VIII, Cap. III *Cum multae*, ed. Basilea, 1696, col. 660. También otro Concilio de Toledo, el IX, del año 655, contiene la misma condena en su canon 10: «Cualesquiera desde el obispo al subdiacono, constituidos en el honor, que en adelante engendraren hijos de comercio detestable ó con mujer sierva ó con ingénua, serán condenados á sufrir las censuras canónicas; y la prole de semejante profanación, no solo no recibirá jamás la herencia de sus padres, sino que permanecerá siempre sierva de aquella iglesia en que servía su padre de sacerdote ó ministro para ignominia propia».

[28] Según el aforismo jurídico «*Scienti et consentienti non fit iniuria*»; cf. *Digestum*, 50.17.145.

[29] *Ex*. 21; *Deut*. 15.

[30] «*Negotiationem hanc in Guinea ex hoc capite damnare non auderem, neque legi hactenus quin eam damnet aut in dubium ex hoc capite eam revocet*»: Disp. 35, col. 275. El texto dice —erróneamente, a nuestro entender— «*negationem hanc*» por «*Negotiationem hanc*».

[31] «El hijo sigue al vientre», basado en textos del Derecho como «*Partum ancillae matris sequi conditionem*»: *Codex Iustinianus,* 3.32.7.

Por cualquiera de estos títulos, generalmente aceptados, sería justo según Molina imponer la esclavitud a alguien, y no en ningún otro caso. Avendaño no se refiere específicamente a estos títulos, pero podremos colegir su opinión al respecto cuando opine sobre cada una de las conclusiones de Molina sobre la licitud de la esclavitud.

Establecidos estos presupuestos y protestando porque se siente obligado a tratar el asunto —por cuanto son pocos los autores que lo hacen y no se atreve a decidir él solo sobre el tema— sino solo aportar alguna luz al respecto, Molina pasa a establecer sus conclusiones cuanto a la moralidad de la esclavitud[32].

Seguiremos aquí la esquematización que de ellas hace Avendaño[33], quien comienza diciendo que tres de ellas son condicionadas y otra absoluta. Esta, según la resume Avendaño, sería que «la negociación de los que compran esclavos de entre los infieles es injusta e inicua, y todos los que la ejercen están en estado de condenación eterna; de no ser quizá alguien a quien le excuse una ignorancia invencible, de la que [Molina] se atreve a afirmar que ninguno de ellos la tiene»[34]. Esta afirmación, expresada de una forma tan categórica como para desechar de entrada cualquier discusión sobre ella, no resulta sin embargo tan clara en el texto de Molina. Basándose en el primer título justo, el del *ius belli*, justifica esta aserción por el hecho de que tales hombres no fueron hechos cautivos en guerra justa de los portugueses, y las guerras entre los etíopes raramente puede presumirse que fueran justas. La opinión coincidente de Avendaño se expresa en lenguaje igualmente absoluto y categórico: «Cuanto a la mayor parte de los esclavos que se compran en aquellas regiones, esta negociación es ilícita, injusta y con obligación de restitución»[35]. Sin embargo, al comienzo de su exposición de los títulos justos, Molina había justificado esas esclavitudes. Y no será esta la única contradicción que encontramos en Molina; contradicciones en su mayor parte subrayadas por Avendaño, quien las hará observar para optar por la línea más favorable a los esclavos.

Las respectivas condiciones de las otras tres conclusiones tienen que ver con que el sometimiento a esclavitud se haga de acuerdo a alguno de los señalados títulos justos de esclavitud. Esto es, «Es lícita la compra, si los que son comprados fueron capturados en guerra justa por quienes los venden, como sucede a veces en las ventas que hacen los portugueses»[36]. Es decir que si fueron hechos esclavos en guerra justa de Portugal, no será necesaria en conciencia indagación sobre la licitud de la esclavitud. Menos aún será necesaria en quienes compran ya en Portugal, pues se presume que los vendedores venden lo suyo. Notemos con todo que poco antes le hemos visto afirmar que los mercaderes se encuentran *todos* en estado de

[32] Molina, Disp. 35.
[33] Nn. 187ss.
[34] N. 187.
[35] N. 203.
[36] N. 187.

condenación eterna y no pueden alegar ignorancia invencible[37]. Y poco más adelante acusará a los mercaderes de avaros y de no preocuparse por indagar la licitud de los títulos de esclavitud[38].

La segunda conclusión condicional tiene que ver con el título justo de condena por crimen: «es igualmente lícita si los que se venden fueron hechos esclavos por sus crímenes, cuando el crimen es tal que la esclavitud resulta proporcionada a su pena»[39]. Molina señala que esta conclusión, de no tratarse de un crimen horrendo, no es aplicable a los hijos o familiares de los delincuentes. Los mercaderes, avaros, no suelen preocuparse por esto; por lo que no debe compráreles esclavos. Tampoco si se sospecha de ello, aunque la sospecha solo se refiera a algunos de los que ponen en venta.

Y la tercera se relaciona con el título de justa venta: «También es lícito cuando los padres, acosados por el hambre, venden a sus hijos, como cualquiera puede hacerlo; de modo que si esto se practica entre los etíopes, pueden acogerse en esto al derecho natural»[40]. Es la razón por la que Molina no se atreve a condenar esta venta, ni ha visto que nadie la condene[41]. Pensamos que la justificación de esta práctica podría hacerse porque, a fin de cuentas, el caso del esclavo por compra, en tal caso de gran necesidad, sería comparable al del cautivo en guerra, a quien se conserva como esclavo salvándolo de una muerte segura. Pero, como sea, aquella primera conclusión absoluta parece perder aquí su carácter categórico.

A pesar de todo, y de que estas aserciones estarían fundamentadas en títulos justos, Avendaño opina que con ellas su autor «se opone totalmente a la compra de esclavos […] no puede encontrarse nada más transparente», acota. Sin embargo, si con eso parece subrayar su opinión general en contra de esta negociación, ha de aceptar que su admirado Molina opina de otro modo respecto a los apresados en guerra[42].

Avendaño continúa sintetizando cinco conclusiones más de Molina[43]: «Cuando no hay otra vía para introducir la fe cristiana en aquellas regiones, ha de fomentarse esa negociación en cuanto, con conciencia segura, sea posible; porque así, y no de otro modo, se conseguiría ese gran bien: sacarlos de la barbarie, en la que se sabe que viven más al modo de brutos animales que de hombres». Una aserción que no puede achacarse solamente al origen eclesiástico de quien la emite, sino incluso al carácter religioso que permeaba el ambiente de la época; y una aserción en la que se manifiestan de nuevo los titubeos de Molina, por cuanto que, mientras parece

[37] Véase la recién citada aserción absoluta.
[38] Molina, Disp. 35, col. 270.
[39] Avendaño, n. 187.
[40] Ib.
[41] Disp. 35, col. 275.
[42] Avendaño, n. 190.
[43] Avendaño, nn. 188ss.; Molina, Disp. 35s.

retractarse de ella reconociendo que «*non est faciendum malum ut eveniant bona*», termina sosteniendo de nuevo que «los reyes portugueses no pueden prohibir a otras naciones el comerciar con infieles mientras no proporcionen suficientes evangelizadores»[44].

Sin embargo, como para justificar la ingerencia religiosa en este tema, Molina añade un nuevo aserto: «Solo será permisible la esclavitud de estos y de cualesquiera otros cuando conste más claro que la luz que es justa»[45], lo exige, según Molina, la piísima causa de la libertad y el que la fe cristiana pueda propagarse más fácilmente en aquellos lugares. Nuevos titubeos de Molina, que no parece decidirse sobre qué favorecerá más la extensión de la fe: si la libertad o la esclavitud. Quizá por ello Avendaño pone a este aserto una condición: «Cristo no quiere que la fe se consolide mediante injurias», dice —lo que ya nos indica su desacuerdo con la opinión de Molina—; en este asunto, los mercaderes no van movidos por la causa de la libertad, sino por la de lucro; por lo que solo acepta el aserto «en cuanto pueda hacerse con conciencia segura».

Condición que Avendaño parece pensar que nunca se da, por cuanto considera que tal consolidación de la fe no se realiza sino mediante injurias, en modo alguno equiparables a la libertad, más preciosa que todo oro o lucro[46]. Parece no querer dejar en mal lugar a su admirado hermano en religión; pero, en definitiva, Avendaño no está de acuerdo con esta aserción. Muy sutilmente por esto, insiste en la condición ya puesta por Molina, pero a la vez cierra la puerta que este había dejado abierta y termina rechazando el aserto[47]. Asimismo —y por más que pretende otra vez dejar en buen lugar a Molina— evidencia una nueva contradicción de este, por cuanto esta pretendida licitud de la esclavitud contradice al aserto que de modo absoluto la declaraba como injusta: «está, en verdad, dicho piadosa y sabiamente; pero de la primera aserción ciertamente habremos de deducir que, para permitir la esclavitud, no es necesario que su título sea más claro que la luz». En todo caso, y ya que solo sería factible en cuanto pueda hacerse con conciencia segura, el probabilista Avendaño no exigiría que el título para ello fuera más claro que la luz, sino simplemente que fuera probable; ya que una teoría probable da suficiente seguridad de conciencia. Y de todos modos, si es necesario un título más claro que la luz, no podría hacerse esclavos a los angoleños, por cuanto que la justicia de sus guerras no es más clara que la luz[48].

---

[44] Avendaño, n. 188; Molina, Disp. 35, col. 287.

[45] Avendaño, n. 188s.; Molina, Disp. 35, col. 288.

[46] Avendaño alude al conocido adagio «*Libertas fulvio pretiosior auro*», «La libertad es más preciosa que el oro amarillo», deducido de «*Libertas pecunia lui non potest*», «La libertad no puede estimarse en dinero»: *Digestum,* 40.7.9.2. De ahí, el poeta medieval (siglo XII) Walter Anglicus, *De cane et lupo,* v. 25, escribía: «*Non bene pro toto libertas venditur auro*», «La libertad no se vende por todo el oro del mundo»: cf. Boldrini, S., (ed.), *Uomini e bestie: le favole dell'Aesepus latinus*, Lecce, 1994.

[47] Avendaño, n. 191.

[48] Ib.

Dos aserciones más de Molina introducen el tema de la restitución: en el caso de esclavitud injustamente infligida por quien compró de buena fe —«el que compra de quien comenzó a poseer de buena fe, y luego dudó sobre el justo título, no está obligado a restituir íntegramente; sino que, una vez puesta la diligencia sin haber podido averiguar la verdad, solo está obligado a restituir una parte, de acuerdo a la magnitud de la duda»—. O por quien compró con ignorancia invencible acerca de si su esclavo fue hecho tal lícitamente: «Quien compra con ignorancia invencible, en caso de que luego comience a dudar, no está obligado a restituir si, una vez hecha la diligencia, permanece la duda, debido a la mejor condición del poseedor, en razón de la cual no está obligado a restituir nada; de modo que ni en parte ni todo, cuando comenzó la posesión de buena fe»[49].

A pesar de que —como ya se vio— la libertad era considerada al modo de cualquier bien externo y por tanto «fraccionable», surge de inmediato una primera duda: ¿cómo puede restituirse parcialmente la libertad?; ¿es posible ser esclavo a medias? Y, en honor de la verdad, se trata de una duda que también asaltó a Avendaño.

La restitución que plantea Molina, teóricamente muy bien montada, no deja de ser excesivamente teórica y con poca viabilidad en la práctica. Podría resumirse diciendo que la restitución ha de estar en proporción al tamaño de la duda sobre la legitimidad del título de esclavitud, lo cual nos parece que no aclara demasiado. Y que esa restitución parcial no se mide en base al valor del esclavo, sino —lo que le parece mucho más— en una parte de lo interesado que estuviere el esclavo en ser libre, ya que en eso es en lo que se le perjudicó; lo cual nos parece que no aclara nada[50]. No aclara, a pesar de la congruencia de su respuesta con su opinión —a la que se aludió anteriormente— de que los esclavos no perdían el dominio de su libertad y la restitución habría de consistir en restitución de libertad y no de dinero[51].

Avendaño, por su parte, no parece que esté muy de acuerdo con una restitución parcial, ya que califica de probable la opinión de Molina de que no hay obligación de manumisión. Consecuentemente, y casi como una objeción, plantea la duda de cómo sería esa restitución. Su respuesta es mucho más práctica y clara: disminúyanse las obligaciones del esclavo y trátesele mejor, como a un fámulo; es decir, inclúyasele a partir de entonces en el famulado, ese estado que Molina consideraba algo así

[49] Molina, Disp. 35 (al final) y 36, cols. 288-290.

[50] «…*pro quantitate dubii aut praesumptionis remanentis; non quidem partem valoris mancipii, sed partem eius quod sua, mancipii scilicet, intererat liberum esse, quod sane longe plus est quam commodum quod alii ex ipsius servitute reportant atque adeo quam valor mancipii aliorum comparatione. Dixi sed partem eius quod sua, mancipii scilicet, intererat liberum esse; quoniam illud est damnum quod mancipio intulit, quodque illi est restituendum et non valor illius*»: «…según la cantidad de la duda o presunción que le quede; ciertamente no una parte del valor del esclavo, sino una parte de aquello en lo que interesaba al esclavo ser libre, que claramente es mucho más que el beneficio que otros reportan de su esclavitud, y más también que el valor del esclavo en comparación de otros. Dije una parte de aquello en lo que interesaba al esclavo ser libre; porque ese es el perjuicio que se infiere al esclavo y que ha de restituírsele, y no su valor». Molina, Disp. 35, col. 283.

[51] Cf. Molina, Disp. 35, col. 284.

como una tercera clase de esclavitud, pero en la que no había ninguna propiedad sobre el esclavo, sino contrato de prestación de servicios. Esto es, Avendaño se pronuncia sobre la restitución de la libertad. Solo como concesión a la opinión probable de Molina, y ya que este acepta que los esclavos puedan tener dominio sobre algunas cosas[52], ve como viable que el esclavo acepte un pago en dinero, o que lo «anote en cuenta» para redimirse con otros pagos, añadiendo que el dueño podría ser obligado por un juez a conceder la manumisión[53].

De todos modos, ambas aserciones parecen estar de más para Avendaño. La permisividad de Molina en ellas contradice a la condena de la compra de esclavos que hizo en su primera aserción categórica. El propio Molina afirma que no se atrevería a admitir ignorancia invencible en ninguno de quienes la practican[54].

Igualmente señala Avendaño contradicción entre esa aserción categórica y otra más de Molina. En esta, refiriéndose ya a compradores subsecuentes y no a los que primero compraron esclavos en el país de estos, Molina acepta que «los esclavos traídos de sus países pueden ser comprados lícitamente, pues el averiguar si las mercancías son traídas al reino lícitamente no corresponde a los súbditos, sino al Príncipe; puesto que este parece aprobarlo, no hay que averiguar más en detalle al respecto»[55]. Por lo demás, Avendaño señala asimismo la contradicción de esta aserción con aquella en que hablaba de quienes vendían con ignorancia invencible, porque —argumenta— si determinados esclavos no se pueden vender, tampoco se pueden comprar. Ni —por más que acepte que el Rey permita este comercio— le convence que, debido a ello, Molina exonere por ello a los súbditos. Estos comprarían esclavos que en su mayoría provenían de guerras entre los etíopes, de las que rara era la que fuese justa; por ello resultaba injusto comprarlos. Y, aun en el caso en que alguno de tales esclavos fuera producto de guerra llevada a cabo por los portugueses, tampoco consta que hayan sido hechos esclavos justamente. Por ello ha de evitarse todo comercio de esclavos[56], por pequeño que sea el número de estos, o por mucho que sea el tiempo que llevan de esclavos, ya que contra la libertad no hay prescripción[57].

Estas son las opiniones de estos dos jesuitas sobre el tema de la esclavitud de los negros en las colonias. Dos opiniones, por cierto, de especial relevancia: los dos estuvieron implicados más vivencialmente que otros autores en el tema y quizá por eso mismo dedicaron más espacio que otros a opinar sobre el mismo. Que Avendaño

[52] Cf. ib., Disp. 38.

[53] Avendaño, n. 192. Esto estaría de acuerdo con el Derecho: «*Quotiens dubia interpretatio libertatis est, secundum libertatem respondendum erit*»: «Cuando es dudosa la interpretación de la libertad, debe decidirse a favor de la libertad»: *Digestum*, 50.17.20; «*In obscuro libertatem praevalere*»: «En los casos dudosos, debe prevalecer la libertad». Ib., 40.5.50; cf. ib., 50.17.122.

[54] Molina, Disp. 35, col. 282.

[55] Ib., Disp. 36.

[56] Avendaño, nn. 193s.

[57] Ib., n. 203.

lo tomara como referencia no pudo deberse solamente a la preferencia que siempre muestra por los autores de la Compañía de Jesús, ni al peso específico que el Maestro de Coimbra pudo adquirir por sus teorías teológicas.

A pesar de los titubeos que hemos podido ir viendo, Molina se nos presenta, dentro del contexto histórico en que escribe, como un autor no solo especialmente preocupado por el tema, sino con una clara tendencia, a pesar de todo, favorable a la mitigación de la situación de los esclavos negros. Hemos señalado cómo Avendaño reconoce este aspecto, y manifiesta siempre interés por dejarle en buen lugar. Afirma, por ejemplo, que Molina «estudió el asunto con sumo cuidado», y que sus opiniones —por más que en algunos momentos no las comparta— están formuladas «piadosa y sabiamente», tanto como para que piense que por sobre ellas «no puede encontrarse nada más transparente»[58]. Indudablemente esa debió ser la intención del de Coimbra, por más que confiese que no se atreve a decidir él solo y totalmente el asunto, aunque sí a aportar alguna luz sobre el mismo. El mero hecho de decirnos al comienzo del tema que se siente obligado a abordarlo pudiera indicarnos ya su intención de establecer parámetros éticos más severos cuanto a la licitud de la esclavitud.

Sin embargo, resulta claro que Avendaño va más allá que Molina. Por más que inicialmente lo considere guía en el tema, son varias las ocasiones en que lo corrige y establece nuevos parámetros más favorables a los esclavos. Quizá no tan favorables como hubiéramos esperado o deseado; pero no olvidemos que todo autor es fruto de una época y que nunca podremos juzgarlo con las categorías de la nuestra.

En efecto, le hemos visto señalar las repetidas ocasiones en que Molina hacía asertos claramente contradictorios con su aserción inicial categórica, ocasiones en que Avendaño opta por la línea más favorable a los esclavos. O puntualizar la opinión permisiva de la esclavitud que exponía Molina, con una condición —«en cuanto pueda hacerse con conciencia segura»— que dejaba poco margen a esa permisividad[59]. Que se vea obligado, por ejemplo, a aceptar la esclavitud de los apresados en guerra debido a la opinión común y a sentencias judiciales indica que personalmente no estaba de acuerdo con tal título de esclavitud; en todo caso —y precisamente basándose en la autoridad de Molina— el asunto quedaría dudoso, con lo que su propia opinión quedaba aplicable, al menos como probable[60]. Porque que los dueños de esclavos se empeñaran en ejercer en esta materia un dominio dudoso sería tener que caminar con los ojos cerrados para que no les cegara la luz de la verdad[61].

[58] Ib., nn. 190s.
[59] Ib., n. 191.
[60] Ib., n. 190.
[61] Ib., n. 205.

Al momento de exponer su opinión en contra de la esclavitud, Avendaño da rienda suelta al temperamento sanguíneo que señalaban en él sus superiores, ya desde los años de sus estudios[62], y hace —al menos en principio— afirmaciones tajantes: «Se trata de un asunto de tal modo riesgoso para las conciencias cristianas que, si ha de ceñirse a las normas de la justicia, apenas habrá algo en lo que puedan estar totalmente tranquilas en tales contratos»[63]. Rechaza todo comercio de esclavos, ya este se realice en sus lugares de origen, ya en Indias o en Europa; ya se compren muchos, ya solo uno o dos esclavos; aunque hayan tenido varios dueños, porque contra la libertad no hay prescripción[64]. Por ello, cuando los autores hablan de restitución parcial a los esclavos, y por más que conceda que se trata de una opinión probable, Avendaño prefiere que, al menos, se transfiera al esclavo a la condición de fámulo, aunque defiende que el dueño pueda ser obligado por un juez a conceder la manumisión[65].

Hay, sin embargo, en Avendaño un párrafo, al final de sus consideraciones condenatorias de la esclavitud, en el que pareciera que el jesuita deshace con una mano lo que construyó con la otra[66]. Un párrafo en que deja la posibilidad de que algunos justificaran de algún modo la trata de esclavos, aspecto que ha llevado a algunos estudiosos a negar que Avendaño pueda ser considerado defensor de los negros[67]. Los motivos principales de esa posibilidad nos parecen tres. El que miembros destacados de la jerarquía eclesiástica como son los obispos no tuvieran escrúpulos en tener esclavos hubo de ser razón poderosa en un religioso que, a fin de cuentas, veía en ellos a los depositarios del Magisterio de la Iglesia. En segundo lugar, que los Reyes permitieran este comercio e incluso lo practicaran, debió tener fuerte peso también en una época y en un moralista que se regían en gran parte por el derecho positivo. Y, sobre todo, el que destacados doctores no condenaran, o incluso —como el propio Molina— favorecieran la compraventa de esclavos, obligó a Avendaño a aceptar este negocio como moralmente dudoso; lo que suponía, en consecuencia, que nuestro jesuita hubiera de considerar la opinión de tales doctores como sostenible y probable; cosa que como probabilista no podía menos de aceptar.

No entramos a discutir si Avendaño fue o no quien inspiró a los abolicionistas europeos. Como sea, nos parece indudable que su obra supone algún paso adelante —uno o muchos— camino de la abolición. Al menos en relación con su hermano en religión Luis de Molina.

---

[62] Egaña, *Avendaño*, p. 197, citando, respectivamente, la carta del P. Diego Álvarez al General de la Orden, P. Vitelleschi, Fondo Gesuitico, Collegia 160/II, sin foliar; y al P. Grijalva, Fondo Gesuitico, Collegia 115/III, *Catálogo de los difuntos de esta provincia de los años 1688-1689 y noventa*, ff. IV y sgte.

[63] Avendaño, n. 180.

[64] Ib., nn. 193ss., 203. Para corroborar esta imposibilidad de prescripción aduce el *Cod. Iust.*, 7.33.2.

[65] Avendaño, n. 192.

[66] Avendaño, nn. 204s.

[67] Por ejemplo, Pena González, M., *Francisco José de Jaca. La primera propuesta abolicionista de la esclavitud en el pensamiento hispano*, Salamanca, 2003, pp. 138s.

Xabier Palacios | Universidad del País Vasco | España

Recepción de la Ilustración en la cultura vasca*

* Este trabajo forma parte del proyecto de Investigación *Jean-Jacques Rousseau y la modernidad del País Vasco,* financiado por el Departamento de Educación, Universidades e Investigación del Gobierno Vasco (P.I. 1997-73).

Manuel Ignacio de Altuna y Portu (1722-1762) conoció a Jean-Jacques Rousseau en el año 1743 en Venecia, donde había ido para cultivar su gusto en las bellas artes. Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) dedica a Manuel Ignacio de Altuna y Portu un largo y emotivo texto en *Las confesiones*:

> En Venecia había conocido a un vizcaíno amigo de mi amigo Carrión y digno de serlo de cualquier hombre de bien. Aquel amable joven, nacido para todos los talentos y todas las virtudes, acababa de recorrer Italia por afición a las bellas artes, y pensando que ya no tenía más que aprender, quería volverse directamente a su patria. Yo le dije que las artes solo eran el solaz de un genio como el suyo, hecho para cultivar las ciencias, y le aconsejé, para aficionarse a ellas, un viaje y seis meses de estancia en París. Me creyó y se fue a París. Estaba allí y me esperaba cuando yo llegué. Su alojamiento era demasiado grande para él, me ofreció la mitad y lo acepté. Lo encontré enfervorizado con los altos conocimientos. Nada estaba fuera de su alcance; devoraba y digería todo con una rapidez prodigiosa. ¡Cómo me agradeció haber procurado ese alimento a su espíritu, que la necesidad de saber atormentaba sin que él lo sospechara siquiera! Sentí que era el amigo que necesitaba, nos hicimos íntimos. Nuestros gustos eran los mismos: siempre estábamos disputando. Tozudos los dos, nunca estábamos de acuerdo en nada. Por eso no podíamos separarnos y aunque nos lleváramos la contraria sin cesar, ninguno de los dos hubiera querido que el otro fuese distinto[1].

Manuel Ignacio de Altuna y Portu siguió efectivamente el consejo de Jean-Jacques Rousseau trasladándose a París en 1744 con la idea de estudiar ciencias, donde permaneció hasta enero de 1746, fecha en la que tomó posesión del cargo de Alcalde de la villa de Azcoitia. Desde este momento hasta su muerte, Manuel Ignacio de Altuna y Portu está ligado a la política institucional impulsando un doble proyecto para la modernización del País Vasco. Por una parte, la puesta en marcha de los avances científico-técnicos europeos y por otra, la aplicación de un proyecto moral con miras a una transformación de las costumbres, muy especialmente dedicado a la formación de la juventud.

Para tales efectos, impulsó el nacimiento —juntamente con Xavier María de Munibe e Idiáquez y Joaquín María de Eguía y Aguirre— del grupo denominado «Los Caballeritos de Azcoitia». En 1748 aparecen los tres personajes mencionados formando una Junta Académica con un sencillo reglamento que regulaba la alternancia de

[1] Rousseau, Jean-Jacques. *Las confesiones*. Madrid: Alianza Editorial, 1997, pp. 446-447.

los debates. Los lunes los dedicaban a la discusión de las matemáticas. Los martes se ocupaban de la física. Los miércoles leían historia y traducciones realizadas por ellos mismos. Los jueves se ejercitaban en la música. Los viernes estudiaban geografía. Los sábados tenían conversaciones sobre los asuntos de actualidad y los domingos volvían a ocuparse de la música[2].

Relata Jean-Jacques Rousseau que juntamente con Manuel Ignacio de Altuna y Portu programó ir a Azcoitia para vivir allí permanentemente:

> Nos entendimos tan bien que hicimos el proyecto de pasar juntos el resto de nuestros días. Al cabo de unos años yo debía ir a Azcoitia para vivir con él en su tierra. Fue la víspera de su partida cuando acordamos todos los detalles de este proyecto. Solo falló lo que no depende de los hombres en lo planes mejor concertados. Los sucesos posteriores, mis desastres, su matrimonio y finalmente su muerte nos separaron para siempre. Se diría que solo las negras maquinaciones de los malvados triunfan: los proyectos inocentes de los bueno casi nunca se realizan[3].

Jean-Jacques Rousseau pudo haber venido a Azcoitia, pero el precio que debió haber pagado era muy alto. Se le pidió nada menos que se retractase de las ideas vertidas en sus libros censurados por la Inquisición:

> Mientras que el espíritu de reforma no declaró abiertamente la guerra a la autoridad civil y religiosa, los ministros españoles fueron protectores de todos los hombres de luces, así nacionales como extranjeros. Juan Jacobo Rousseau quiso ir a gozar de los dulces placeres del campo en compañía de su amigo Altuna, y aceptó el ofrecimiento que éste le hizo de una quinta situada en un paraje pintoresco en Ibarluze, a corta distancia de Urrestilla, cerca de Azpeitia. El Marqués de Narros, que contribuyó tanto al lustre de la sociedad vascongada, tomó a su cargo lograr el beneplácito del Gobierno y le consiguió al punto sin la menor dificultad, no obstante haber ya publicado el filósofo de Ginebra obras atrevidas, parte de su ardiente admiración, las cuales abundan en muy extrañas paradojas. Si Rousseau no llegó a realizar su pensamiento, el obstáculo no vino de los ministros del rey, sino del Santo Oficio, el cual, aunque consintió también en que fuese a vivir a España, puso por condición que retractase las doctrinas o proposiciones que la Inquisición había conservado en sus libros; condición que no quiso aceptar el filósofo, diciendo que así como estuviera pronto a dar su palabra de no escribir libro alguno en lo venidero, así también rehusaba retractar lo que había escrito con entera persuasión y pleno conocimiento. Con espíritu no menos tolerante procedió el Gobierno en otras ocasiones[4].

---

[2] Menéndez Pelayo, M. *Historia de los heterodoxos españoles*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1946, tomo V, p. 264.

[3] Rousseau, Jean-Jacques, ob. cit., pp. 448-449.

[4] Muriel, A. *Historia de Carlos IV*. Madrid: Atlas, 1959, p. 273.

Manuel Ignacio de Altuna y Portu hubo de replegarse sobre sí mismo sin renunciar en ningún momento a su acción innovadora de modernidad. Jean-Jacques Rousseau estaba ya incluido en el *Índice* de autores prohibidos. El diálogo entre ambos amigos no podía ser público. La casa de Altuna de Azcoitia empieza a ser tenida como sede del diablo por su amistad con el ateo y corruptor de almas llamado Jean-Jacques Rousseau. Una disposición de 1754 dirigida a impresores, mercaderes y tratantes en libros pedía la pena de muerte e incautación de bienes por publicar libros o papeles sin licencias sobre doctrina sagrada y religión de la santa fe católica. La ordenanza decía también que habían de quemarse públicamente los libros. La prohibición afectaba igualmente a la impresión, reimpresión, venta y posesión de libros sin licencia. La orden prohibía asimismo que entrasen en el reino libros u obras impresas o por imprimir que estuviesen vedadas y prohibidas por el Santo Oficio de la Inquisición en cualquier lengua y de cualquier calidad y materia[5].

Los *Índices* de 1756, 1764, 1766, 1781, 1786 y 1787 elaboran amplias listas de autores prohibidos en las que Jean-Jacques Rousseau aparece como hombre vago, enemigo de la sujeción, ladrón, lascivo, con otros vicios, citando el *Emilio* por el daño que su lectura puede causar a la fe, a la religión y a la moral[6].

Los ilustrados vascos que fueron procesados por la Inquisición tuvieron todos algo que ver en sus condenas con la lectura de las obras de Jean-Jacques Rousseau. Es el caso de Joaquín María de Eguía y Aguirre, que fue procesado por la Inquisición en 1768. En el proceso se le acusa de poseer las obras de Jean-Jacques Rousseau y la *Enciclopedia*. No delató a la persona que le dio para leer los libros de Jean-Jacques Rousseau. La misma suerte corrieron Pedro de Arco, José de Landa, Bernardino Ureta, Félix María Samaniego. Entre 1789 y 1794 más de doscientas personas fueron investigadas por la Inquisición en el País Vasco por su vinculación con las ideas ilustradas de Francia. Jean-Jacques Rousseau aparece en todos los procesos[7]. Guillermo de Humboldt (1767-1835) fue al País Vasco en 1799 en su primer viaje, trayendo en su baúl varios libros, entre los que se encontraba el *Emilio*. La ignorancia de los aduaneros, que tuvieron el libro en sus manos, hizo posible que Guillermo de Humboldt no fuese procesado.

Para ocultar la identificación del autor fue práctica habitual confeccionar trabajos en los que se parafraseaba el texto de referencia ilustrado. Los autores del País Vasco burlaban así los férreos controles del Santo Oficio, presentando trabajos supuestamente propios con textos fácilmente localizables de autores sobre todo de lengua francesa entre los que mayormente se encuentra Jean-Jacques Rousseau. Es el caso de Manuel de Aguirre, que utiliza el *Contrato social* en su réplica a Cristóbal Cladera por su discurso «Sobre el origen de las sociedades civiles o de la suprema

[5] Cf. A.H.G. *Órdenes y reglamentos sobre impresos y libros*, folio 3532.

[6] Sarrailh, J. *La España ilustrada*. México: FCE, 1957, pp. 299-300.

[7] Reguera, I. «Represión inquisitorial» En Palacios, X. *Ilustración y Revolución Francesa en el País Vasco*. Vitoria: Instituto de Estudios sobre Nacionalismos Comparados, 1991, pp. 77-83.

autoridad»[8]. Se modificó el reglamento de impresión en 1788, ordenando que en las traducciones o discursos de otras obras nacionales y extranjeras que se insertasen en dichos papeles, se pondrá el nombre o cita del autor de donde se haya sacado.

Manuel Ignacio de Altuna y Portu fue alcalde de Azcoitia desde el 29 de setiembre de 1745 hasta el 29 de setiembre de 1746. El 7 de octubre de 1745 se leyó una carta suya en el pleno municipal en la que agradecía su elección como alcalde. En la sesión del 31 de diciembre todavía estaba en París, pero el 5 de enero de 1746 tomó posesión recibiendo la vara real que simboliza la justicia.

De la correspondencia existente entre Manuel Ignacio de Altuna y Portu y Jean-Jacques Rousseau se conserva una de este último firmada el 30 de mayo de 1748. La carta de referencia es una contestación a otras de Manuel Ignacio de Altuna y Portu enviada el 7 de mayo del mismo mes y año. Dos cuestiones evoca Jean-Jacques Rousseau en esta carta. En primer lugar, valora la nueva invitación que le hace Manuel Ignacio de Altuna y Portu para ir a vivir a Azcoitia y en segundo lugar le comunica que ya le ha mandado los libros que le había pedido[9].

De 1746 a 1762 Manuel Ignacio de Altuna y Portu ocupa puestos de relevancia en la política institucional. El año 1756 ocupa el cargo de Diputado General en Guipúzcoa. Su acción política va dirigida a la elaboración de un proyecto de modernidad para el desarrollo científico-técnico y la formación moral de la juventud. En 1756 figura como Diputado General. Las Juntas Generales encomiendan a Manuel Ignacio de Altuna y Portu que emita su opinión sobre los libros que en aquel momento la Diputación de Guipúzcoa se disponía a editar y a elaborar informes científico-técnicos. Ese mismo año se le comisiona para estudiar la conveniencia de las nuevas tecnologías para la fabricación del acero en Guipúzcoa. Se le pide en las mismas fechas su opinión sobre las fábricas de alfarería, aconsejando por su parte la declaración del oficio de alfarero como trabajo digno de la nobleza. Se le comisiona para estudiar la conveniencia de crear fábricas de cerrajería y cuchillería. En 1757, se le pide el parecer para la edición de la obra *Geometría práctica necesaria a los peritos agrimensores* de Francisco Xavier Echeverría, obra que se edita y se distribuye por los ayuntamientos de Guipúzcoa. En repetidas ocasiones encarga Manuel Ignacio de Altuna y Portu al señor Zabala la preparación de un libro para la formación moral de la juventud[10].

En el año 1758, apareció una obra editada con el pseudónimo de Dn. Antonio Cogollor con el título *Los aldeanos críticos o cartas críticas sobre lo que se verá*, obra irónicamente dedicada al Príncipe de los peripatéticos D. Aristóteles de Estagira,

[8] Aguirre de M. *Cartas y discursos del militar ingenuo al correo de los ciegos*. Madrid: San Sebastián, 1983, pp. 365-372; Areta, M. «Presencia de Rousseau en el país vasco». En *Boletín de la Institución Sancho el Sabio*. 1977, tomo XXI, p. 37.

[9] Rousseau, Jean-Jacques. *Lettres philosophiques*. París: J. Vrin, 1974, pp. 22-23.

[10] A.H.G. Juntas de 1756, folios 30-33 y Juntas de 1757, folio 170.

en contestación al *Fray Gerundio de Campazas* del jesuita P. Isla (1703-1781). *Los aldeanos críticos* fue rápidamente identificada como obra de los Caballeritos de Azcoitia: «El P. Isla supo muy pronto de dónde le venía el golpe y se quejó amargamente al Conde de Peñaflorida, entablándose entre ellos una correspondencia no poco desgarrada y virulenta, en que, después de haber competido en improperios, acabaron por hacer las paces y quedar muy amigos[11]. De acuerdo con el panorama descrito, aparece la edición de *Los aldeanos críticos* sin la firma del autor que sin duda escondía su condición de ilustrado en todos los sentidos del término. Todo parece indicar que el autor no pudo ser otro que Manuel Ignacio de Altuna y Portu, formado en centros extranjeros (Academia Real de Ciencias de París, citada en el mismo texto), profundo conocedor de la ciencia moderna, lector de autores ilustrados y amigo íntimo del denostado Jean-Jacques Rousseau. Los profundos contenidos de *Los aldeanos críticos* me llevan a establecer esta hipótesis de trabajo, sobre la que atribuyo a Manuel Ignacio de Altuna y Portu la autoría de la obra y no a Xabier María de Munibe e Idiáquez, Conde de Peñaflorida, como afirma Julio de Urquijo sin pruebas ni consideraciones críticas[12]. *Los aldeanos críticos* es una respuesta a la obra *Fray Gerundio de Campazas* del P. José Francisco de Isla (1703-1781). En esta respuesta se recoge en su integridad la física de Newton en el contexto de la filosofía moderna. El autor lamenta en tono satírico el tradicionalismo aristotélico que se superpone a la filosofía moderna con olvido e ignorancia de las tesis científicas elaboradas en la revolución científica de los siglos XVI y XVII.

El P. Isla había estudiado en la Universidad de Salamanca, en la que la escolástica más decadente se enseñaba en las clases de filosofía y teología. Tuvo como maestro al P. Luis de Losada que reconocía ciertos méritos a la filosofía experimental, pero en modo alguno para que el aristotelismo fuera sustituido por los filósofos modernos. El P. Isla conocía los planteamientos filosóficos de Descartes, Galileo, Bacon, Hobbes, Locke, pero defendió a ultranza la superioridad de Aristóteles sobre todos ellos. Tradujo varias obras del francés del P. Duchesme, P. Croiset y Fléchier. En 1754 comenzó a escribir *Fray Gerundio de campazas,* cuya primera parte apareció el 23 de febrero de 1758. Se hicieron 1500 ejemplares, de los que 800 se vendieron en las primeras 24 horas. La Inquisición ordenó la suspensión de la segunda parte, siendo condenada la obra en 1760 y 1776. La segunda parte, editada clandestinamente en 1768, fue igualmente condenada por la Inquisición. La causa de las condenas parece ser que no fue de signo ideológico, sino simplemente la ridiculización que se hace de los clérigos.

Los jesuitas fueron expulsados de España en 1767 y en 1773 se promulgó la extinción de la Compañía de Jesús. El P. Isla llegó a Italia para morir en Bolonia en 1781.

El P. Isla defiende en *Fray Gerundio de Campazas* el pensamiento de los filósofos antiguos frente a los filósofos modernos que plagian las tesis de la filosofía antigua.

[11] Menéndez Pelayo, M., ob. cit, p. 264.

[12] De Urquijo, Julio. «Menéndez Pelayo y los Caballeritos de Acoitia». En R.I.E.V., XXVII, 1936, p. 242.

La sátira se construye contra la filosofía moderna en la que, según el P. Isla, solo se aprecian simples conjeturas experimentales. *Fray Gerundio de Campaza* termina haciendo una apología del nacional-catolicismo que tanta fuerza tendrá en España desde entonces hasta nuestros días. El mensaje evangélico es descrito en contra de la psicología nacional del momento, describiendo burlonamente frailes glotones, ávidos de bebidas alcohólicas y, al mismo tiempo, perezosos. El P. Isla intentó reformar la oratoria del siglo XVIII, pero termina como reformador de las costumbres religiosas.

El menosprecio por la filosofía moderna y la inconsistencia de las argumentaciones en contra de la ciencia moderna provocó, sin duda, la reacción del autor de *Los aldeanos críticos.* Los contenidos teóricos de *Los aldeanos críticos* son los propios de la filosofía moderna como reflexión de los avances obtenidos por la revolución científica de los siglos XVI y XVII. La obra viene estructurada en cinco cartas que tratan de ridiculizar la incomprensión de la filosofía moderna por parte del P. Isla. El tema principal de *Los aldeanos críticos* es la física de Newton, nervio y síntesis de la revolución científica europea y fundamento de la secularización que se desarrolla en la Ilustración francesa. La física de Newton posibilita la revolución industrial que cambiará los procesos de producción para modernizar Europa. El autor de *Los aldeanos críticos* oculta su nombre por temor a las represalias de un sistema político-religioso anclado en el conservadurismo más recalcitrante. Se propone difundir el paradigma científico que socavaría los cimientos de la sociedad del Antiguo Régimen. La obra defiende una filosofía racionalista y cartesiana en franca oposición con la filosofía de la tradición aristotélico-tomista.

Frente al tradicionalismo inmovilista de las universidades españolas del siglo XVIII, *Los aldeanos críticos* se expresa en un lenguaje científico propio de la Academia Real de Ciencias de París en cuyo ambiente se formaron tanto Manuel Ignacio de Altuna y Portu como el mismo Jean-Jacques Rousseau. El autor de *Los aldeanos críticos* ridiculiza al P. Isla que descalifica injustamente a los autores de la filosofía moderna: «¿Quién ha de hacer caso de unos perros, herejes, ateístas y judíos como Newton, que fue un herejote terrible, un Descartes, que a lo menos en lo que toca a los animales era materialista, un *Lebbnytz* que sabe Dios lo que fue, un Galileo de Galileis que según su nombre debió ser algun archi-judío o proto-judío o proto-hebreo y otros que hasta los mismos nombres causan horror»[13]. El autor de *Los aldeanos críticos* critica las enseñanzas que se impartían en las universidades de Salamanca y de Valladolid en las que no se enseñaba ni geometría ni cálculo, disciplinas necesarias para entender a Descartes y consiguientemente también para impugnarle. Critica, asimismo, el autor de *Los aldeanos críticos* al P. Losada, maestro del P. Isla, «que no sabía más física que Newton pudo saber de teología». Critica igualmente a las universidades de Valencia y de Aragón, que ignoraban el lenguaje científico de la Academia Real de Ciencias de París. Se lamenta finalmente

[13] De Cogollor, Roque. *Los aldeanos críticos o cartas críticas sobre lo que se verá*. Madrid: Evora, 1759, p. 55.

de la situación general en que se encontraban en España las ciencias y las artes en el siglo XVIII:

> Contentémonos, pues, con llorar la suerte de nuestra Nación, que con tener las llaves de las ciencias depositadas en manos de estos obstinados partidarios de la antigüedad, que cierran las puertas a todo lo que huela a novedad, se ve privada del conocimiento de la verdadera física y de la gloria que se adquiriera sin duda ninguna en la república de las letras si tuviese proporción de hacer en ella los progresos y adelantamientos que ha hecho siempre en todo género de ciencias y artes a que se ha aplicado[14].

Los nuevos planteamientos científicos, así como los avances tecnológicos descubiertos en Europa y conocidos por Manuel Ignacio de Altuna y Portu, posibilitaron la puesta en marcha de la modernización del País Vasco. Se renovaron las antiguas ferrerías del país para la fabricación del acero que las compañías económicas rentabilizarían en el mercado.

En el orden educativo, se confeccionaron los programas oportunos para la formación de la juventud en el espíritu de los ilustrados franceses y muy particularmente en el diseño de Jean-Jacques Rousseau. Del espíritu de los Caballeritos de Azcoitia, nació en 1764 la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País. El 8 de abril de 1765, Grimaldi, ministro de Carlos III, expidió la autorización para la fundación de la Sociedad, aconsejando a las demás provincias del reino que imitasen tal iniciativa. En 1771 la Sociedad funda el Seminario de Vergara en el antiguo Colegio de los jesuitas donado por Carlos III, alrededor del cual surgirá una pléyade de ilustrados que impulsarán la vida del país en consonancia con el proyecto científico-técnico y moral que elaborara Manuel Ignacio de Altuna y Portu, coincidiendo con los escritos de Jean-Jacques Rousseau de los dos primeros *Discursos*.

El proyecto educativo de la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País intentó formar a los alumnos del Seminario de Vergara en ciencias útiles como las matemáticas, la filosofía, la física, los fueros, las leyes políticas y la historia, siendo la educación del entendimiento y del corazón los objetivos principales[15]. El contacto con los ilustrados franceses fue constante a pesar de los controles de la Inquisición. En 1770 la Sociedad poseía ya los volúmenes publicados de la *Enciclopedia*, cuya lectura estaba prohibida desde 1759. Hubo que entregar la *Enciclopedia* al vicario de la parroquia de San Pedro de Vergara hasta que se obtuviera la licencia para su lectura, que se concedió el 7 de febrero de 1772[16]. En 1793, sin embargo, la Inquisición mandó recoger de nuevo la *Enciclopedia*, siendo devuelta a la Sociedad ese mismo año.

[14] Ib., pp. 139-140.
[15] A.H.T.A. Caja 14, Nº 7, folios 2 y 5.
[16] Sarrailh, J., ob. cit., pp. 241-242.

La cultura vasca recibe un segundo impulso innovador a través de la influencia ejercida por Guillermo de Humboldt, quien visitó dos veces el País Vasco. La primera fue en el otoño de 1799, fecha en la que conoció San Juan de Luz, Guipúzcoa y Vitoria. De aquí continuaría su viaje hacia Castilla, Madrid, La Mancha, Andalucía, Levante y Cataluña. Las impresiones de este viaje están recogidas en el *Viaje español*, obra que Humboldt quiso dedicar a Goethe y que tradujo al castellano Justo Gárate en 1946. Su segundo viaje al País Vasco lo hizo de mayo de 1801 sobre el que escribe *El diario del viaje vasco*, obra que posteriormente refunde en *Los vascos*. Ambas obras fueron traducidas al castellano por Telesforo de Aranzadi. De 1821, data *Primitivos pobladores de España y lengua vasca.*

Humboldt aprendió la lengua de los vascos y sobre su base elaboró los fundamentos de su lingüística comparada. Por otra parte, su concepción del lenguaje como acepción del mundo repercutió en la cultura vasca para la toma de conciencia de su propia identidad, labor esta que se inicia con las obras de Astarloa y Moguel, con quienes Humboldt entabló una profunda amistad. Humboldt introduce el euskera en el campo de la lingüística comparada al tiempo que inyectó en la cultura vasca el *Volksgeist* a través del cual el pueblo vasco empieza a tomar conciencia de nación.

La historiografía de la cultura vasca reconoce en Humboldt no solo la personalidad del gran lingüista que sitúa al euskera en el contexto internacional de las lenguas, sino también la figura del antropólogo que estudia al hombre vasco. A través de la lengua enseñó a extraer la acepción del mundo. Humboldt se convirtió en el gran educador de la cultura vasca en los aspectos relativos a la lengua. Distinguió en el euskera tres niveles de aplicación: uso instrumental de comunicación, acepción del mundo con una simbología propia y configuración de la idiosincrasia de pueblo vasco «llamado a desaparecer». Esta tercera dimensión despierta en la cultura vasca la toma de conciencia de su propia supervivencia en base a la conservación de la lengua.

Miguel de Unamuno se percata del triple mensaje que Humboldt transmite a la cultura vasca en la breve introducción que le dedica a la traducción de *Bocetos de un viaje a través del País Vasco* (1889): «Humboldt depuró y universalizó las doctrinas de nuestros eruditos y diligentes Larramendi, Astarloa y Mogel, etcétera, llama a los vascos *Nation*, dictado que conservo»[17].

A principios del siglo XX los trabajos de Arturo Farinelli, entre los que cabe destacar sus obras *Guillaumme de Humboldt et l'Espagne*, así como *Guillermo de Humboldt y el País Vasco* prueban las dependencias del pensamiento de Humboldt respecto a Herder y a Kant. Respecto a Herder cabe señalar la común aceptación de las relaciones existentes entre la naturaleza, el paisaje, el clima, la vegetación y el lenguaje. Hay como una armonía secreta entre la naturaleza, la interioridad del hombre y las

[17] De Unamuno, M. «Introducción». En Humboldt, Guillermo. *Bocetos de un viaje a través del País Vasco*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1925.

fuerzas morales. En cuanto a las dependencias con Kant, A. Farinelli insiste en el hecho de que la esencia misteriosa del lenguaje hace triunfar la libertad individual exigiendo que el individuo proyecte su progreso moral e intelectual tan lejos como sea posible gracias a la relación entre la filosofía del lenguaje y la filosofía de la historia. En Humboldt la lingüística comparada se prolonga en filosofía de las lenguas, así como la ciencia de la lengua termina siendo historia de la filosofía de la humanidad. Ambas concepciones responden a la concepción de la historia kantiana como filosofía en sí misma. Humboldt llega al País Vasco convencido, afirma A. Farinelli, de que en la lengua se imprime la individualidad del hombre, aparece el reflejo espiritual de la vida de una nación, la lengua es el órgano de la vida interior, alma verdadera de un pueblo. Humboldt se entusiasma con la riqueza del euskera y su acepción del mundo transmitiendo sus impresiones a Wolff, Jacobi, Goethe, Schiller, Federico Schlegel, a la vez que recomienda al Gobierno español que «procure atraerse al pueblo vasco, no desdeñarlo, porque quitarle la libertad hubiera sido bajar y enflaquecer el espíritu nacional». A. Farinelli nos recuerda que Humboldt «dolíase al realizar la excursión aquí, de la suerte que amenazaba a la lengua vasca por la incuria, dureza y mala voluntad del Gobierno de España, y de que continuase despreciada y neciamente perseguida en las escuelas, de modo que pocos entonces osaban escribir en su lengua nativa, y no aparecía el vasco ni aun en las cartas». O en frase del mismo Humboldt: «El Gobierno español trata a las provincias vascongadas con dureza y envidia».

Justo Gárate dedicó varias obras al pensamiento de Humbolt estudiando sus dimensiones lingüísticas y antropológicas: *Guillermo de Humboldt. Estudios de sus trabajos sobre Vasconia (1933), La época de Astarloa y Moguel (1936), El viaje español* (1946). En la segunda de las obras citadas estudia Justo Gárate el periodo comprendido entre la guerra de la Convención y la Zamacolada (1796-1804). Reconoce Justo Gárate que no hay separación entre el método filológico y el método histórico. Sobre Humboldt afirma que no solo impulsa la vascología, sino que con él entra el romanticismo que predomina en la cultura vasca desde Chao hasta 1885.

Luis Michelena reconoce en las obras de Fichte, Hegel y hasta en Heidegger no solo la aparición de una nueva filosofía sino de nuevos juegos del lenguaje. En sus últimos escritos aparecen referencias a la época de Astarloa, Moguel y Humboldt. Tanto Luis Michelena como Antonio Tovar resaltan la dependencia de Humboldt respecto a Astarloa, pero no a la inversa. Michelena, a propósito de un comentario sobre el *Perú Abarca* de Moguel, afirma que este es el primer escritor vasco que defiende la prioridad de la lengua respecto al Fuero[18].

En otro comentario que hace Michelena a la obra de Antonio Tovar, *Mitología e ideología de la lengua vasca* (1980), reconoce en Astarloa, Moguel y Hervás la creación de un proyecto de reacción defensiva frente a la ofensiva concertada

[18] Michelena, L. «El texto de Perú abarca». En *Sobre historia de la lengua vasca II*. Madrid: San Sebastián, 1988, p. 934.

que se preparaba desde Madrid a finales del siglo XVIII en contra de la instituciones vascas y, en consecuencia, también contra la lengua. El arraigo y peculiaridad de la lengua aparecía ya, afirma Michelena, como prueba y peculiaridad de las instituciones vascas. Pero ni Michelena ni Tovar, a quien comenta, resaltan el hecho de la recepción de la teoría romántica través de Humboldt en Moguel y Astarloa. Ambos son presentados simplemente como ilustrados. La herencia romántica es notoria desde el momento en que lengua y cultura ofrecen una acepción diferenciada del mundo como fundamento de la teoría nacionalista del *Volksgeist*. Tanto Tovar como Michelena eluden el compromiso de afirmar el *Volksgeist* de los primeros románticos en las obras de Astarloa y Moguel y no pasan de reconocer la aplicación al euskera del método comparativo en auge ya para estas fechas en Alemania. Tovar, sin embargo, cita un texto de Astarloa, al que dedica un comentario exclusivamente filológico pero en el que existe una resonancia inequívoca del *Volksgeist*, a pesar de que ni él ni Michelena lo quisieran percibir: «Nuestra lengua es una historia verdadera y completa de sí misma: en ella se hallan dibujados con el mayor primor la descendencia, las costumbres, las ciencias, las artes, la religión de nuestros primeros abuelos».

La independencia de la lengua respecto al Fuero coincide con la introducción del euskera en los modernos estudios de lingüística histórica y comparada, al tiempo que se fundamenta la teoría nacionalista con la lengua como acepción del mundo tal como Humboldt defiende en la obra *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad (1836)*. El texto que Tovar trae a colación sobrepasa el tratamiento lingüístico tanto en su aspecto histórico como comparativo, remitiéndonos a la función de la lengua como acepción del mundo, *Volksgeist* o nación a la que le asiste el derecho de dotarse de un Estado como aparato protector de su propia cultura. La nación es el resultado de la conciencia colectiva que Astarloa preludia siguiendo las enseñanzas de Humboldt. En la medida en que las Constituciones de los Estados-nación en cuyo marco sobrevive la cultura vasca rechazan esta posibilidad, la necesidad de un Estado para la cultura vasca se hace imperiosa. Su desaparición es una amenaza real. Tal es el diagnóstico de Guillermo de Humboldt.

Milko Hamilton Pretell | Universidad Nacional Mayor de San Marcos | Perú

Ildefonso de Peñafiel, S.J. (1594-1657). La instauración del nominalismo en el Perú

La presente ponencia tiene como finalidad presentar algunos datos puntuales sobre la presencia de la Escuela Nominalista en el Perú del siglo XVII, formulada en su versión conceptualista por el jesuita peruano Ildefonso de Peñafiel, la misma que se desarrolló tomando en cuenta el «debate sobre los universales».

1. El debate de los universales

El debate tiene larga data[1]. Formulada por Porfirio en su *Isagoge*[2], fue recogido y tratado con amplitud durante el Medioevo —el escolasticismo. La discusión se centra en precisar ¿cuál es la génesis y el status ontológico de los conceptos universales? Las soluciones a estas cuestiones dieron origen a tres grandes escuelas: tomismo[3], escotismo[4] y nominalismo[5].

El tomismo consideraba a los universales como producidos por el intelecto, en la medida en que son abstraídos de la realidad. El escotismo concebía la existencia formal e independiente de los universales. El nominalismo, por su parte, los consideraba como inexistentes en la realidad, siendo meros productos de la mente humana.

Tal fue el escolasticismo que posteriormente se remozó como segunda escolástica[6], remozamiento que también se vivió en el Perú del siglo XVII, puesto que con

---

[1] Este problema parte de la célebre teoría platónica de las «ideas», pero su formalización será planteada siglos más tarde en la obra *Isagoge* de Porfirio, y cobrará relevancia después de que Boecio (480-527) tradujera al latín la mencionada obra.

[2] El filósofo neoplatónico Porfirio (232-304) al comentar un pasaje de Aristóteles y sus categorías, dejó planteado el problema, a saber: ¿cuál es el tipo de existencia que tienen nuestras ideas y cuál es su relación con los objetos particulares?

[3] Sustentada por Santo Tomás (1225-1274), consideraba que el hombre solo puede acceder a la verdad mediante el recurso a la experiencia sensible. Esto es, el conocimiento únicamente es posible a través de los sentidos y las ideas generales o universales son abstracciones elaboradas desde la realidad sensible por medio de los fantasmas —impresiones sensoriales. Tal teoría del conocimiento se acerca a un realismo empirista moderado.

[4] Postulado por Duns Scoto (1266-1308), filósofo y teólogo escocés, planteó la posibilidad de un conocimiento directo —opuesto al modo indirecto de Aristóteles y Santo Tomás—, el conocimiento intuitivo que nos permite acceder a las realidades inmutables y necesariamente inteligibles que son los universales.

[5] Esta corriente hizo irrupción en Europa con Roscelino de Compiegne (1050-1125), pero fue Guillermo de Ockham (1290-1349) quien llevó a su maduración plena tales ideas.

[6] Etapa de la filosofía comprendida entre los siglos XIV y XIX en la que se separan la filosofía y la teología y se profundizan los temas lógicos. Además, tras tenerse noticias de las tierras americanas,

la llegada de los españoles a tierras americanas se dieron a conocer nuevos pueblos con extrañas lenguas que carecen de universales[7], lo que hizo volver la mirada a aquella antigua disputa.

Este nuevo impulso a la actividad filosófica en el Perú, desarrollado durante la segunda escolástica que comenzaba a rozar con elementos del pensamiento moderno, tuvo como figuras participantes a Fray Jerónimo de Valera[8], defensor del escotismo y cuyo *Curso Filosófico* es prueba palpable de este hecho; también se encuentra Juan Espinoza Medrano[9] —el Lunarejo—, defensor acérrimo del tomismo; e Ildefonso de Peñafiel[10], instaurador del nominalismo en el Perú.

2. El nominalismo

El nominalismo no fue una doctrina filosófica monolítica; por el contrario, congregó una variedad de matices que van desde el conceptualismo, para el cual no existen los Universales en la realidad sino únicamente como «conceptos» de nuestra mente, como ideas abstractas; hasta el terminismo, que niega radicalmente la existencia de entidades abstractas y de conceptos abstractos, afirmando que ellos solo son «nombres» o «términos» comunes para designar tales o cuales entidades particulares.

El nominalismo, en general, ve en el realismo —que concibe entidades universales, y que es auspiciado tanto por el tomismo como por el escotismo— una concepción que atenta contra la fe católica: la libertad y omnipotencia de Dios; puesto que concebir un «*esse reale*» —el universal—, significa que Dios no puede obrar sobre

se abrieron nuevos tópicos de investigación como la antropología, ética, derecho, política, etcétera. Para mayor información sobre los autores y obras, así como bibliografía sobre este periodo, consultar: http://www.ulb.ac.be/philo/scholasticon/index.html

[7] El tema de la evangelización ha sido tratado históricamente con amplitud. Véanse los trabajos publicados por el Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de las Casas». Para una perspectiva filosófica, cf. Ballón, José Carlos y José de Acosta. «Naturalismo, Historia y Lenguaje». En *Logos Latinoamericano*. 5, 2000, pp. 129-156. En especial las pp. 141-149.

[8] Fray Jerónimo de Valera (1568-1625), filósofo franciscano de tendencia escotista, nacido en Chachapoyas, Perú. Su obra magna son los *Commentarii ac quaestiones in universam Aristóteles ac subtilissimi Doctoris Ihoannis Scoti Logicam* (Lima, 1610), primera obra de filosofía editada en América del Sur. Cf. Rivara de Tuesta, María Luisa. «La influencia de los clásicos en la filosofía colonial. Fray Jerónimo de Valera (1568-1625)». En Hampe, Teodoro M. (comp.) *La tradición clásica en el Perú virreinal*. Lima: UNMSM, 1999, pp. 47-68; cf. Céspedes Agüero, Víctor. «Lógica in vía Scoti de Jerónimo de Valera (1568-1625)». En *Logos Latinoamericano* 5, 2000, pp. 157-171.

[9] Juan Espinoza Medrano (1632-1668), natural de Aimaraes, fue un brillante literato y un gran filósofo. Su curso filosófico solo cuenta con el primer tomo correspondiente a la Lógica: *Philosophia Tomística seu cursus philosophicus* (Roma, 1688). Un estudio completo de esta obra la ha llevado a cabo Redmond, Walter. *La lógica en el Virreinato del Perú*. Lima: PUCP/FCE, 1988.

[10] Ildefonso de Peñafiel (1594-1657). Es poco lo que se conoce de su vida. Natural de Riobamba, Cusco. Realizó sus estudios en Quito y Lima (Colegio San Pablo y la Universidad de San Marcos) Fue profesor de Prima de Teología en el Colegio del Cuzco y luego en el Colegio San Pablo de Lima. Redactó un *Cursus Integer Philosophicus* (Lugduni, 1653-1666), y un *Cursus Theologici Scholastici Naturalis* (Lugduni, 1678).

aquella entidad eterna, incorpórea y necesariamente inteligible. Dios no tendría poder alguno sobre los universales, se daría cierto determinismo, y Dios dejaría de ser Dios[11].

Es por ello que para los nominalistas el único «*esse reale*» es Dios, y en la realidad solo se dan estados de cosas, existiendo únicamente entidades singulares e individuales, sobre los que se opera libremente la voluntad de Dios.

3. El conceptualismo de Peñafiel

En 1972, cuando el doctor. Walter Redmond[12] tradujo y analizó el *Curso filosófico* de Juan Espinoza Medrano, apareció el único rastro del nominalismo a través de la figura de Peñafiel, el cual esgrimía ciertos argumentos contra la tesis escotista de la «naturaleza común positiva»[13]. Sin embargo, este pasaje no pudo ser refrendado al carecer del texto de Peñafiel citado por el Lunarejo.

Es recién que en este año se ha podido corroborar lo ya indicado, tras haberse dado con la obra del padre Peñafiel[14]. El estudio del cual está siendo objeto, está revelando datos sumamente importantes para la historia de nuestro quehacer filosófico y de nuestra biografía intelectual como cultural, así como relevantes para la filosofía en general[15]. He aquí algunos pasajes.

A. Signos. Dicciones. Suposición

El escolasticismo ha hecho uso de la teoría del «signo»[16] y la «suposición»[17] para dar cuenta del proceso cognitivo humano. La segunda escolástica sustituye «signo»

---

[11] Cf. Quezada Macchiavello, Óscar. *El concepto-signo natural en Ockham*. Lima: UNMSM, 2002.

[12] Cf. Redmond, Walter, ob. cit.

[13] Ib. pp. 191-200.

[14] *Cursus Integer Philosophicus. Tomus Primus. Complectens disputationes de summulis, de universalibus ac in libros Aristotelis de intepretatione & de posteriori resolutione* (Lyon, 1653). El ejemplar fue encontrado por el grupo de investigación dirigido por José Carlos Ballón en un depósito de la biblioteca de los jesuitas en Lima, sin codificar. Consta de 522 folios numerados. Un índice de materias de 12 folios colocado al final y un índice general de 7 folios al inicio de la obra, precedido de una presentación general del autor sobre el propósito de la obra y una serie de censuras y recomendaciones para su publicación que ocupan un total de 27 folios.

[15] El período colonial en el Perú, en su aspecto filosófico, ha tenido connotaciones negativas. Escolasticismo se concibió como sinónimo de doctrinas confusas, frías y estériles. Sin embargo, las investigaciones que se vienen realizando permitirán tener una visión más clara al respecto.

[16] Fue San Agustín quien forjó una célebre definición de signo, consagrando la semántica que permitió distinguir entre referencia y significado: «*Signum est enim res, praeter speciem quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se fascines in cogitationem venire*» (San Agustín. *Obras*. Madrid: BAC, 1957, tomo XV: De la doctrina cristiana, libro II, capítulo I, 1, p. 112).

[17] La teoría de la suposición aparece tentativamente en algunos escritos teológicos de principios del siglo XIII, siendo los primeros codificadores de esta teoría Guillermo de Sherwood y Pedro Hispano, que lo han dejado por escrito en sus *Summulae Logicales* (Cf. Quezada Macchiavello, Óscar, ob. cit., pp. 133ss).

por «término», haciendo hincapié en su carácter lingüístico; así, Peñafiel nos indica que para sus contemporáneos «el término es un signo ponible o una voz significativa»[18], empero, nuestro filósofo les objeta que «este no puede contraerse hacia el término no significativo»[19], por ello nos remite a las «dicciones» que copan a todos sus inferiores: las voces significativas y no significativas, señalando claramente que:

> Las dicciones son accidentes ya que o son conceptos, voces o lo escrito, razón por la cual siempre están en el sujeto y no pueden estar fuera de él, porque, o están en la mente, o en la lengua, o en lo escrito. Están en la mente como cogniciones de las cosas [...] y las vocales son sonidos proferidos[20].

Es decir, las dicciones son contingentes y accidentales. La dicción mental es el concepto o la cognición de algo —siendo natural e intraducible—; la vocal es la emisión de sonidos articulados: y la escrita es la utilización de grafías. Pero, es la dicción mental el sustento de las otras dos, que son absolutamente convencionales.

Sobre esta concepción de las dicciones define a la suposición como «la sustitución de la dicción por algo en la proposición»[21]. Pero solo la *dictio mentalis*, al ser natural, tiene la propiedad de suponer por algo, en oponiéndose tanto que la vocal y escrita tienen la particularidad de significar. Esta posición la asume a Pedro Hurtado de Mendoza[22], la razón es que:

> Toda sustitución está en relación a afirmar o negar algo, y fuera de la proposición no se da afirmación o negación alguna [...] comprendiendo que la dicción mental es la que hace las veces de la cosa significada por ella en la proposición, y ejerce el oficio de tal cosa significada; es la dicción mental, por tanto, la que supone[23].

Por esto, la suposición solo puede darse con la emisión de un juicio —entiéndase proposición—, y es ella la que permite la unidad interna de su verdad o falsedad, empero, únicamente como proposición mental ya que, la proposición vocal y escrita mantendrán siempre su dependencia hacia la mental[24].

---

[18] De Peñafiel, Ildefonso. *Cursus Integer Philosophicus. Tomus* Primus (CIP). Sum., Disp. I, Cuest. 2, sec. 1, subsec. 1, § 8.

[19] Ib.

[20] CIP. Sum., Disp. I, Cuest. 5, sec. 1, § 78.

[21] CIP. Sum., Disp. I, Cuest. 2, sec. 1, subsec. 1, § 29.

[22] Pedro Hurtado de Mendoza (1578-1641). Filósofo jesuita español, catedrático salmantino perteneciente a la segunda oleada de pensadores influenciados por el Nominalismo en la península ibérica (siglo XVII). Entre sus obras impresas se conocen: *Disputationes a summulis ad metaphysicam* (Valladolid, 1615), reimpresa con otros títulos. Disputationes scholasticae et morales de tribus virtutibus theologicis (Salamanca, 1631).

[23] CIP. Sum., Disp. I, Cuest. 2, sec. 1, subsec. 1, § 29.

[24] CIP. Sum., Disp. I, Cuest. 2, sec. 1, subsec. 2, § 32-35.

B. Entes. Individuos. Realidad

En el ámbito gnoseológico los escolásticos no conciben ni objetos ni sujetos, solo conciben entes. Tal escisión es imposible por los presupuestos en que radica su concepción.

Los griegos nos legaron la metafísica clásica, que corresponde a la onto-logía, vale decir, *al hablar del Ser*. Visión que los escolásticos modificaron influidos por el judeo-cristianismo, convirtiéndolo en la onto-teo-logía, es decir, *al hablar de Dios*. Dios se manifiesta a través de su creación, pero no es la creación —el error panteísta.

La segunda escolástica, por su parte, roza en algunas ocasiones con la Metafísica Moderna, la que corresponde al despliegue de la antropología, es decir, *al hablar del hombre*. Concepción que dividirá la realidad en sujeto y objeto, y que nos presentará la dualidad cosa en sí-apariencia, noúmeno-fenómeno y otras.

Por su parte, Peñafiel señala que:

> […]la naturaleza antes de toda operación intelectual, en realidad no posee unidad común opuesta a la unidad individual, por el contrario, la naturaleza siempre y en todo estado real es contraída por sus diferencias individuales [...] y Dios solo puede producir naturalezas singulares e individuas; ya que Dios solo puede crear de facto y de manera actual a través de la acción existente, más la acción existente es individual y singular; por tanto, lo que puede ser creado, necesariamente es singular e individual[25].

Como apreciamos, no es posible, para nuestro filósofo, que en la realidad exista alguna naturaleza común[26] —como lo postularan los Escotistas. Muy por el contrario, la realidad es contingente, plural y fluyente. Si se concibiese alguna naturaleza común a varios, existente en la realidad, se estaría separando esencia y existencia[27], lo que para Peñafiel es imposible. Pero, por sobre todo, concebir una naturaleza común presupone que tal comunidad exige la unidad en el término común, en tanto que la unidad excluye la multiplicidad y la pluralidad, quiere decir que «el ser es unívoco». Es en razón de esto que solo Dios puede gozar de tal status ontológico, ser UNO y TRINO; esto nos hace ver que el SER —Dios— escapa necesariamente a nuestra experiencia y queda fuera de nuestro alcance. Estamos aquí, reducidos a la facticidad de nuestra contingencia existencial.

---

[25] CIP. Log., Disp. II, Cuest. 8, sec. 2, § 12 y 14.

[26] Peñafiel desarrolla una amplia argumentación para refutar la tesis escotista, que en la realidad se dan naturalezas comunes positivas. Le dedica toda la cuestión 11 de su Lógica (folios 217-242), donde hace un despliegue total de seis argumentos —los mismos que reseña el Lunarejo (Cf. Redmond, Walter. *La Lógica en el Virreinato del Perú*. Lima: PUCP/FCE, 1988, pp. 191-200).

[27] Este punto en especial no queda claro. Tal y como se encuentra planteado, Peñafiel está admitiendo que todas la entidades poseen una esencia propia y exclusiva. Sin embargo, considerando el conjunto de la exposición, Peñafiel estaría apuntando hacia una peculiar teoría existencialista. Para tener más en claro esto, se hace imprescindible contar con el texto correspondiente a su Metafísica.

C. Conocimiento mediado y finito. Autoconciencia

La base empírica del conocimiento fue aceptada por los escolásticos. Esta nos remite directamente a lo que se está conociendo. Sin embargo, presenta una escisión: conocimiento intuitivo y abstractivo[28].

El conocimiento intuitivo es el que nos permite aprehender la realidad dada. Así, para el Escotismo, inteligimos los universales; y, para el Nominalismo, la realidad tal y como es. El conocimiento abstractivo, por su parte, toma lo aprehendido por la intuición y prescinde de la existencia actual de eso conocido, o lo abstrae.

Esta distinción, es quizás, lo más relevante del armazón lógico-filosófico de Ildefonso de Peñafiel, puesto que para él:

> La cognición intuitiva es por la que directamente se conoce al objeto en sí mismo, exista o no exista; por lo cual, es la cognición por la que Dios conoce las cosas futuras, posibles y actuales, ya que en sí misma las conoce. La cognición abstractiva es con la que se conoce algo no como es en sí mismo, sino por algo distinto[29].

En otros términos, la cognición intuitiva está reservada en su integridad a Dios y de manera inusual a los beatos que podrían conocer únicamente a Dios tal y como es en sí mismo —experiencia supraterrenal. Y solo Dios puede conocer a las cosas en sí mismas. Las criaturas y, por sobre todo el hombre, no pueden conocer las cosas en sí mismas, sino que las conocen de manera mediada, a través de algo distinto.

Exactamente, las criaturas estamos dotados de ciertas facultades: los sentidos y el intelecto, con los que podemos dar cuenta de la realidad. Los sentidos nos permiten recibir la gama de impresiones sensoriales externas e internas, tal es así que: «nada hay en el intelecto que antes no haya estado en los sentidos»[30]. Por otra parte, el intelecto intelige en tres modos: «la simple aprehensión, el juicio y el razonamiento»[31]. Una somera explicación.

La simple aprehensión corresponde a la cognición simple, al dato sensible inteligido sin realizar o agregar juicio alguno. Tal aprehensión puede ser abstractiva si aísla algo en lo que estamos percibiendo, o comparativa, si es que por medio de ella conocemos algo con disposición o en relación a otra, comparando una y otra. Peñafiel la subdivide en simple y compuesta[32].

---

[28] Fue Duns Scoto el propulsor de esta distinción, la que remetía contra la teoría Tomista de un conocimiento mediado (los fantasmas). Para Scoto el intelecto intelige directamente los Universales a través de la intuición, en tanto que los sentidos perciben a las cosas en su contingencia.

[29] CIP. Sum., Disp. I, Cuest. 5, sec. 1, § 80.

[30] CIP. Log., Disp. II, Cuest. 13, sec. 2, § 15.

[31] Ib, § 19.

[32] Ib.

La cognición comparativa simple es la que nos permite conocer algo en relación a otra cosa pero sin emitir juicio alguno, por ejemplo, cuando la oveja conoce al lobo como perjudicial a ella. La segunda cognición, llamada compuesta, es con la que el intelecto conoce dos cosas a la vez, atribuyendo y afirmando una de ellas sobre la otra. En realidad se trata de la emisión de un juicio o de una proposición[33].

Tenemos pues la recolección de datos sensoriales o la recepción de los mismos, en base a los cuales el intelecto podrá establecer determinadas relaciones que le permitirán dar cuenta de la realidad.

De manera rotunda, Peñafiel se anticipa a Immanuel Kant en postular la finitud del conocimiento humano, en la medida que le está impedido la intuición intelectual propia de Dios. Para el hombre solo existe el conocimiento mediado o el conocimiento abstractivo, que puede ser directo cuando se opera frente al objeto, y refleja cuando se dirige a sí mismo, es decir, es la cognición de la cognición. En buen romance, se despliega la autoconciencia[34] sin necesidad de dudar de la propia existencia.

El postulado es que, la realidad alcanza a configurarse en la medida que existe un sujeto consciente de que la está conociendo, y, tiene la posibilidad de dar cuenta de ella por medio del lenguaje.

D. El universal

Siguiendo a Aristóteles ha afirmado Peñafiel que nada hay en el intelecto que no haya estado antes en los sentidos, es decir, sin haber dejado una especie impresa o una imagen. A estas impresiones se las denomina «forma sin materia», puesto que se las recibe sin su materialidad. En el fondo, nuestra mente es como una tabula rasa.

Frente a la cuestión de la génesis de los universales, Peñafiel cita las tres posiciones que se erigían en su entonces:

- La primera nos indica que el universal se produce por abstracción del intelecto. La defienden los nominalistas Toledo, Durando y Hurtado. La naturaleza abstraída desde los individuos es el predicable, ya que tal naturaleza se predica de sus inferiores, es decir, únicamente se refiere a las cosas en tanto abstracciones de ellas, además, esa naturaleza es una sola y apta para ser en muchos[35].
- La segunda, sustentada por Francisco Suárez, quien distingue dos tipos de universales —absoluto y relativo—, considera al universal absoluto producto

[33] Ib.

[34] Fue René Descartes quien dio cuenta del giro que realizó el pensamiento medieval hacia el pensamiento moderno, a través de su consabida frase: *Cogito, ergo sum*. Dando inicio a la subjetividad psicológica denotada por la auto-conciencia.

[35] CIP. Log., Disp. II, Cuest. 13, sec. 1, § 2-6.

de la abstracción; y al universal relativo, producto de la comparación. El primero se concibe como una relación trascendental. Lo segundo como una relación de razón y predicamental de acuerdo al ser[36].

- El tercero, postulado por Santo Tomás y defendida por tomistas como Flandria, Soto, Zumel, e incluso Averroes. Para ellos, el Universal se produce por abstracción del intelecto agente. Este convierte al fantasma en inteligible en acto, es decir, el fantasma contrae sus caracteres universales específicos o genéricos[37].

Nuestro filósofo se aparta de ellos. Si bien para él, el universal se produce gracias a la acción comparativa del intelecto —de manera similar a lo postulado por Suárez—, se diferencia de Suárez por concebir un solo tipo de universal. Sus razones son que una abstracción no puede determinar una relación, sino únicamente puede concebir al objeto particular sin su materialidad[38].

De otro lado, si se considera que el universal se produce por el intelecto agente, se está indicando que los fantasmas —especies impresas de las cosas— abstraen la naturaleza intrínseca de la cosa o se convierten en los propios individuos, cuando en realidad solo se están abstrayendo las características comunes para producir el universal.

Concluye Ildefonso de Peñafiel indicando que el universal formalmente se produce por medio de la comparación por parte del intelecto, teniendo en cuenta que todo acto intelectivo abstrae o compara. El primero permite conocer algo de manera directa y no en relación a otros, porque conocer en relación a otros es compara. Precisamente, por la comparación es que decimos que el universal es apto para ser en muchos.

Llega así Peñafiel a definir al universal como un «nombre connotativo o término connotativo»[39]. Tal término encierra las características o semejanzas reales que el intelecto percibe entre distintos objetos, las que son abstraídas y posteriormente reunidas en un todo unitario, en un concepto, el universal.

Conclusión

Como se ha podido apreciar, Ildefonso de Peñafiel se erige como el instaurador del nominalismo en su versión conceptualista, corriente que es asumida frente al ya conocido «debate sobre los universales» que se inauguró durante el siglo XVII ante la necesidad de comprender por qué las lenguas índicas carecían de universales.

[36] Ib., § 7-9.
[37] Ib., § 10-14.
[38] Ib., sec. 4, § 107-116.
[39] Ib., Cuest. 2, § 18.

De otro lado, vemos que Peñafiel se anticipa a Kant en plantear la finitud del conocimiento humano, así como la escisión dual de sujeto-objeto y de fenómeno-cosa en sí, lo que lo ubica en parte del horizonte de visión del mundo moderno.

Por último, considero que los presentes datos servirán de acicate a futuras y nuevas investigaciones sobre este período aún nebuloso de nuestra biografía intelectual.

Pablo Quintanilla Pérez-Wicht | Pontificia Universidad Católica del Perú | Perú

Jorge Polar y el desencanto del positivismo

Jorge Polar Vargas nació en Arequipa (Perú), el 21 de abril de 1856 y murió en la misma ciudad el 6 de julio de 1932. En 1874 obtuvo, en la Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa, los grados de bachiller, licenciado y doctor en Jurisprudencia. Asimismo, en 1878 obtuvo, por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, en Lima, los grados de bachiller, licenciado y doctor en Letras. Para optar estos grados escribió y sustentó las tres siguientes tesis, respectivamente: «La revolución social causada por el establecimiento del Cristianismo fue indispensable para la realización del progreso», «La revolución filosófica de Sócrates», y «La única forma de gobierno conveniente a la forma americana de la vida es la forma republicana». Desde muy joven se dedicó a la docencia, tanto escolar como universitaria. A partir de 1882 enseñó filosofía moderna y contemporánea, historia del arte y, principalmente, estética, tema en que se especializó, en la Universidad de San Agustín. Fue diputado por Caylloma (1895-1907). Paralelamente fue rector de la Universidad de San Agustín (1896-1907) y Ministro de Justicia, Culto e Instrucción (1904-1906). Nuevamente fue rector en la Universidad de San Agustín de 1916 a 1920, rectorado que interrumpió en 1919 para ejercer el cargo de Ministro Plenipotenciario del Perú en Cuba. Publicó los siguientes libros: *Lucía* (1886), *Biografía de don Juan Manuel Polar* (1886), *Estudios literarios* (1886), *Algo en prosa* (1887), *Poesías* (1887), *Blanca* (novela, 1888), *Nuestro Melgar* (1891), *Arequipa*, (1891), *Filosofía ligera* (1895), *Estrofas de un poema* (1896), *Nociones de estética* (1903), *Confesión de un catedrático* (1925) y *Curso de filosofía moderna* (1928).

1. El encantamiento del positivismo

Desde mediados del siglo XIX, las doctrinas positivistas[1], sobre todo de Comte y Spencer, influyeron notablemente en la filosofía latinoamericana. En el Perú, los más importantes representantes de esta escuela fueron Javier Prado Ugarteche, Mariano H. Cornejo, Manuel Vicente Villarán y Manuel Gonzáles Prada, entre otros autores. Estos compartían la fe en el progreso social y epistemológico que el desarrollo científico traería consigo, una vez que se extirpasen todos los obstáculos que se anteponen al libre ejercicio de la razón. A fines del siglo XIX el Perú salía de una devastadora guerra contra Chile, así como de varias guerras civiles. Frente a este caótico estado de cosas, los postulados de orden y progreso que traía el positivismo prometían resolver los males principales que impedían el desarrollo

[1] He redactado este artículo sobre Jorge Polar sobre la base de mi texto inédito más amplio titulado «Del espejo al caleidoscopio: aparición y desarrollo de la filosofía en el Perú».

del país. Por otra parte, el positivismo era visto como la defensa de la pura razón y de la ciencia, las cuales habían sido subyugadas y manipuladas por la tradición escolástica y por los prejuicios conservadores. Sin embargo, los filósofos peruanos solían interesarse por el positivismo, principalmente en tanto este pudiera tener aplicaciones beneficiosas sobre todo para la organización social, jurídica y política del país, así como para el desarrollo de la educación o de la tecnología. Estos filósofos tenían menos interés en el positivismo como doctrina filosófica en sí misma, en sus postulados epistemológicos o en sus presupuestos conceptuales.

En cambio, y a pesar de no haber sido suficientemente apreciado como filósofo, Jorge Polar fue quizá el más filosófico de los positivistas de esta generación, porque desde el comienzo se consagró a la discusión de temas auténticamente filosóficos por sí mismos, y no necesariamente con el objetivo de aplicarlos a otras actividades. Salazar Bondy sostiene, y pienso que con razón, que Polar fue el primer filósofo académico peruano que propuso ideas propias[2]. Polar es, además, un autor de alguna manera paradigmático del giro hacia el espiritualismo que sufre su generación, por lo que resulta interesante analizar en este autor cómo se produjo este desplazamiento, por qué se dio y qué cosas presupuso, además de qué tan radical fue el cambio.

En diversas publicaciones, que suelen proceder de discursos que dio siendo rector de la Universidad San Agustín de Arequipa, Polar propone la necesidad de definir de manera objetiva y clara los conceptos principales de la epistemología y de las ciencias[3], en otro lugar discute algunos de los presupuestos de la teoría de la evolución de Darwin[4] y en algún otro discurso delibera acerca de las relaciones entre el conocimiento científico y la libertad académica[5], haciendo naturalmente una defensa de la tesis de que no se puede dar una sin la otra. Sin embargo, su mayor reflexión filosófica giró en torno de la filosofía del arte.

Polar pretendió aplicar los principios positivistas a la estética. Incluso publicó un manual de estética totalmente naturalista[6] en el que pretende definir los valores estéticos en términos de procesos físicos, como el sonido y la luz, sin utilizar ningún concepto *metafísico*. Piensa que la belleza es solo ritmo y combinación de ritmos, o, como él lo llama, *euritmia*. El proyecto máximo del Polar positivista era construir una ciencia positiva de la belleza. Así, la belleza es entendida como un ritmo de la luz y el sonido, que a su vez no son sino un ritmo del éter o del aire[7].

---

[2] Salazar Bondy, Augusto. *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo. El proceso del pensamiento filosófico*. Lima: F. Moncloa, 1965.

[3] *Discurso pronunciado por el señor rector D. Jorge Polar al inaugurar el año escolar de 1896*. Arequipa: Tipografía Cáceres, 1896.

[4] *Discurso pronunciado por el Dr. D. Jorge Polar en la apertura del presente año escolar*. Arequipa: Empresa Tipográfica, 1897.

[5] *Discurso pronunciado por el rector Dr. D. Jorge Polar al inaugurar el año escolar de 1896,* ob. cit.

[6] Polar, Jorge. *Nociones de estética*. Arequipa: Tipografía Cáceres, 1903.

[7] Polar, Jorge. *Confesión de un catedrático.* Arequipa: Tipografía Cuadros, 1925, p. 32.

Pero lo que hace de Polar un positivista no es el intentar explicar el fenómeno estético mediante el uso de las ciencias naturales, sino el sostener que lo bello puede ser *reducido* a lo físico, es decir, el sostener que esta es la única explicación válida del fenómeno estético. Si él hubiera aceptado la viabilidad de varias explicaciones posibles, no reducibles entre sí, habría estado varios pasos más lejos del positivismo. En su última etapa, Polar apuntó en esa dirección pero nunca llegó a desarrollar una posición sólida al respecto. Sin embargo, su objetivo último era poder elaborar una explicación que no recurriese a los conceptos de la metafísica tradicional, lo que, a su juicio, no llevaba sino a la confusión y el error. Naturalmente, para él como para la mayor parte de positivistas, la palabra «metafísica» aludía a cualquier género de discurso que no fuese reductible o analizable en términos de objetos físicos espacio-temporales o conceptos lógicos. Pero el caso de Jorge Polar es particularmente interesante. Su trayecto intelectual comenzó con la formación escolástica que tuvo en la Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa, donde estudió derecho y letras, pasando por un positivismo spenceriano con aire kantiano, que aparece en su libro *Filosofía ligera*[8] y recalando finalmente en el espiritualismo de Boutroux, como lo cuenta en su finamente escrita autobiografía intelectual, *Confesión de un catedrático*, de 1925. Sin embargo, a lo largo de su obra, incluyendo su etapa de positivista, Polar intentó conciliar el positivismo con su fe católica, tarea no fácil de realizar, por lo que es frecuente encontrar gruesas contradicciones en sus planteamientos. Piensa, por ejemplo, que todo conocimiento debe ser demostrado racionalmente, y cree que no es posible el conocimiento racional de las cosas en sí mismas, pero sostiene que se puede conocer racionalmente la existencia de Dios a partir del principio de causalidad, lo que puede ser considerado un remanente de su etapa escolástica. También afirma la existencia del alma, aunque sostiene que el alma «es una serie de fórmulas que determinan las leyes de los fenómenos de consciencia»[9]. Lo que está claro es que el positivismo de Polar se constituye, sobre todo, a partir de un ambivalente rechazo a la escolástica española en la que había sido formado.

> Nuestra Universidad es la hija postrera de la vieja ciencia española, confusamente fecundada por el espíritu de la libertad. Sobre la filosofía española, semi-escolástica, semi-platónica, ingertáronse (sic), no se sabe cómo, algunas ligeras humanidades libres, atrevidas, brillantes. Y nuestras generaciones universitarias han llevado así, dentro del cerebro entendiéndose no sé como, ideas metafísicas y lógicas viejas, mezcladas con ideas juveniles inquietas y aventureras[10].

Si, por una parte, Polar afirma que toda metafísica es un abuso de la razón, por otro lado sostiene la posibilidad de conocer racionalmente un objeto metafísico: Dios. Hay aquí una contradicción no resuelta que debió haberlo conducido a desarrollar una concepción más compleja del conocimiento, cosa que no llegó a hacer

[8] Polar, Jorge. *Filosofía ligera.* Arequipa: Tipografía Cuadros, 1895.

[9] *Discurso leído por el Dr. D. Jorge Polar al tomar posesión del cargo de Rector*, ob. cit., p. 13.

[10] Ib., p. 14.

ni siquiera en su época de espiritualista. Al final de su vida, según cuenta en su *Confesión de un catedrátic*o, volvió a Arequipa a sus clases de estética y a disfrutar de la vida en la tranquilidad del campo, pero no llegó a desarrollar, o por lo menos no por escrito, una nueva epistemología.

Polar sostuvo que el positivismo era una herencia natural de Kant, combinada con una reacción a los delirios del idealismo post-hegeliano. «Anotación de *hechos,* anotación de manifestaciones de fuerzas que no sabemos lo que son en sí mismas: he aquí el material de la ciencia»[11].

Aunque la influencia de Kant condujo a los positivistas a sostener que los hechos pertenecen al ámbito fenoménico y no al numenal, la idea de conocimiento como representación no sufrió mayor modificación. Polar piensa, por ejemplo, que Kant y el positivismo nos enseñaron a no pretender tener conocimiento de lo real en sí, sino solo de lo fenoménico, cuyo conocimiento sí es posible si se sigue el método científico apropiado. Esta idea está, naturalmente, vinculada con el monismo metodológico y ontológico, el cual afirma que solo hay un método científico válido, así como solo hay una forma de existencia, la material, que es propiamente la espacio-temporalidad. También se halla asociado a esta idea el supuesto de que hay un solo concepto de conocimiento subyaciendo a las diversas disciplinas. Así, por ejemplo, cuando hablamos de formas de conocimiento físico, matemático, histórico o psicológico, estas diferentes disciplinas y actividades tendrían en común un mismo concepto de conocimiento que subyacería a sus respectivas instanciaciones o aplicaciones. Lo que el positivismo está presuponiendo es, pues, que subyaciendo a la diversidad de usos de la palabra «conocimiento» hay una esencia común, un mismo significado básico, que podemos rastrear, y que es la capacidad de reproducir en la mente o en el lenguaje algo que existe originalmente fuera de ellos. He aquí el presupuesto representacionalista que atraviesa las diversas formas de positivismo. Pero, como hemos visto, es la versión matizada del positivismo inglés el que influye en nuestros intelectuales. El propio Polar confiesa sus preferencias en el siguiente texto:

> Por dicha mía no aprendí el Positivismo ni en Moleschot, ni en Büchner, ni en Haeckel, infilósofos ellos, de los que no hay para qué hablar en horas verdaderamente espirituales. Tampoco aprendí el Positivismo en Comte, del que solo conocí algunos fragmentos; su clasificación de las ciencias; su ley de los tres estados y edades humanas, la teológica, la filosófica y la positiva, la positiva que hubiera sido interesante llegar a ver. Por dicha mía yo aprendí el positivismo en Taine, Spencer y Guyau, que procedían de la alta tradición empirista inglesa[12].

En todo caso, lo característico de este tipo de positivismo fue su cientificismo y su pretensión inductivista de encontrar leyes naturales para explicar todos los

[11] Ib., p. 8.

[12] Polar, Jorge. *Confesión de un catedrático*, ob. cit., p. 18.

fenómenos. Lo primero se entiende como la reducción del concepto de conocimiento al conocimiento científico, es decir, la tesis de que no hay formas no científicas de conocimiento, donde por científico se comprende únicamente las ciencias de la naturaleza. Lo segundo se entiende como la afirmación de que la naturaleza está gobernada por regularidades ineluctables que pueden ser descritas, gracias a la inducción, mediante leyes. Encontrar las leyes que gobiernan el comportamiento de todos los fenómenos era pues considerado el epítome del conocimiento. Por ello, una disciplina que no tuviese como pretensión (o que teniendo la pretensión no pudiese realizarla), el describir las leyes que gobiernan los fenómenos objeto de su estudio, no produce ningún tipo de conocimiento. Está también presente en Polar el clásico presupuesto positivista de la unificación de las ciencias: buscar la ley de la naturaleza que subsuma a todas las demás[13]. Pero, en defensa de Polar, puede decirse que él tuvo conciencia de cierta forma de estructuralismo u holismo epistemológico y ontológico que, si bien pueden encontrarse implícitos en Kant, su formulación explícita era novedosa para la época de Polar.

> Un objeto al que no pudiéramos encontrarle ninguna relación con algún otro objeto, ¿cómo podríamos entenderlo? ¿Qué podríamos pensar, qué decir de un ser que a ningún otro pudiéramos referirlo. Solo por sus relaciones podemos, pues, conocer a las cosas y, por lo tanto, nunca llegaremos a conocer a ningún ser en sí mismo o por sí mismo[14].

2. El desencantamiento

La mayor parte de positivistas peruanos tuvieron un especial interés por la estética y el arte, lo que no siempre resultó fácil de integrar con el positivismo; más aún, algunos de ellos fueron también poetas, como González Prada y Polar. Todo esto prepararía el terreno para el abandono final del positivismo hacia el pluralismo, que me parece sería una mejor manera de describir la diversidad de posiciones que surgieron después del colapso del positivismo, porque no todas las posiciones que se generaron estaban influidas directamente por Bergson, como el vocablo «espiritualismo» erróneamente sugiere.

Pero este desplazamiento se dio también en otros ámbitos. Por ejemplo, en el pensamiento de Honorio Delgado (Arequipa, 1892-1969), hay un movimiento desde una concepción positivista y biologizante del psicoanálisis, que precisamente él introdujo en el Perú, hacia una posición cercanamente dualista, que sostiene que la vida mental es irreducible a las explicaciones biológicas[15].

---

[13] Ib., p. 20.

[14] Ib., p. 19.

[15] Estas tesis las desarrolla en su libro *Psicología*, escrito con Mariano Iberico y publicado en 1933.

En su época de transición, Jorge Polar piensa que las deficiencias principales del positivismo son, en primer lugar, la pretensión de explicar la realidad en términos de leyes, es decir, el reductivismo fisicalista y, en segundo lugar, el prescindir de lo absoluto[16], que es entendido por Polar como Dios.

Pero, ciertamente, esas no fueron las únicas limitaciones de nuestros positivistas. A pesar que todos ellos creían que el método científico por antonomasia es la inducción, ninguno de ellos se planteó la famosa paradoja de Hume. Esta es la paradoja según la cual la inducción no puede ser fundamentada mediante la deducción ni mediante la experiencia, por lo que la única justificación que tenemos para creer en la inducción es la inducción misma; es decir, confiamos en la inducción porque hasta ahora ella nos ha permitido predecir correctamente el curso de la naturaleza. Pero, como Hume vio, si uno considera que el método científico es la inducción, justificar la inducción en la inducción misma tiene como consecuencia que todo el edificio de la ciencia, del cual los positivistas se sentían tan orgullosos, reposa en última instancia en una circularidad. De ser así, ¿cómo podría la ciencia ser el paradigma del conocimiento cierto? Nuestros positivistas no tenían el suficiente conocimiento de epistemología clásica para formularse estas preguntas que cuestionaban los cimientos mismos de sus planteamientos. Es más, en el caso de Polar, se puede suponer que no tenía una idea clara de lo que era la inducción, porque en su *Discurso* con frecuencia parece confundirla con la deducción[17].

Otras objeciones al positivismo están dirigidas contra el determinismo. Así, Polar considera a Emile Boutroux, y no a Bergson ni a Deustua, como su liberador del positivismo. Boutroux sostenía que nuestro mundo no es el único posible[18] y, por tanto, no reina en él el azar sino la contingencia. A partir de la tesis de que el mundo es contingente en su origen y en su devenir, Polar pretende inferir que la causalidad no rige al mundo, lo cual es claramente una inferencia injustificada.

Pero lo que en verdad condujo a Polar al espiritualismo fue el cansancio por lo que él veía como la esterilidad del positivismo; su incapacidad para decir algo relevante acerca de muchos de los problemas más importantes que afectan al ser humano. También fue su catolicismo y su auténtica vocación metafísica y poética, que eran claramente incompatibles con el positivismo, lo que lo acercó al espiritualismo. Debe decirse, sin embargo, que aparte de cierta retórica filosófica, no hay muchos ni muy sólidos argumentos en la defensa que Polar hace del espiritualismo. Un ejemplo de estos argumentos es el que menciono a continuación: La materia está hecha de átomos, pero los átomos son solo «remolinos de energía, torbellinos de energía». Luego, la materia es energía. «No hay sino energía en el universo».

[16] Polar, Jorge. *Confesión de un catedrático*, ob. cit., p. 25.

[17] «Observar los hechos y deducir las leyes que los rijen (sic): he aquí toda la ciencia» (*Discurso leído por el Dr. D. Jorge Polar al tomar posesión del cargo de Rector*, ob. cit., p. 10).

[18] Polar, Jorge. *Confesión de un catedrático,* ob. cit., pp. 43-46.

«Extraña conclusión casi espiritualista de la física moderna»[19]. Aquí la confusión radica en equiparar ontológicamente energía y espíritu. La energía, como probaría Einstein, es materia enrarecida y la materia es energía condensada. Materia y energía pertenecen a la misma categoría ontológica, no así el espíritu. Aunque en algunas ocasiones Polar menciona a Einstein, no es consciente de estar cometiendo una confusión de categorías ontológicas.

Sostiene Polar que la energía es pura espiritualidad[20], pero afirma que esta espiritualidad «al distenderse se extiende en materialidad»[21]. Este parece un argumento innecesariamente oscuro pero, en medio de esta confusión, hay una cierta intuición que está en la línea de lo que mucho tiempo después se llamaría «la doctrina de los dos puntos de vista», o «de los dos aspectos». Hay varias versiones de esta tesis. La más débil sostiene que la realidad es en sí misma física pero que también puede ser descrita como mental, solo que esta descripción es irreducible a la física. Esta es la posición de Daniel Dennett. La versión más radical sostendría que la realidad no es en sí misma ni física ni mental; de lo único que se podría predicar «físico» o «mental» sería de la descripción que hacemos de ella. Esta posición fue defendida de manera clásica por Peter Strawson[22], aunque, por supuesto, de manera más remota por Spinoza. Una tesis parecida a esta fue defendida y bautizada por Bertrand Russell como «monismo neutral». Actualmente Richard Rorty sostiene una versión de ella, que puede ser rastrearse hasta William James, quien fue leído y apreciado por Polar, como lo relata en su autobiografía[23]. Es importante reconocer que Polar se encontraba auténticamente informado de la mayor parte de discusiones internacionales de su época, como lo prueba su conocimiento del pragmatismo. Polar, hombre fascinado por la ciencia y movido por una fuerte inclinación religiosa, encontró una manera de integrar ambos intereses ayudado por el famoso libro de William James, *Las variedades de la experiencia religiosa*[24]. De este incorpora la tesis pragmatista de que

> [T]oda distinción teórica debe traducirse en una distinción práctica. Para resolver una cuestión especulativa, el mejor método es determinar cuáles serían las consecuencias prácticas en una y otra de las dos alternativas, y si no las tienen, la discusión filosófica es inútil y vana. ¿A qué ocuparse de la verdad o falsedad de una proposición si en ningún caso ha de tener resultado práctico? Una idea que no puede modificar en nada

[19] Polar, Jorge. *Confesión de un catedrático*, ob. cit., p. 65.

[20] Ib., loc. cit.

[21] Ib., p. 66.

[22] Strawson, Peter. *Freedom and Resentment and Other Essays*. Londres: Methuen, 1971.

[23] Cf. Dennett, Daniel. *Brainstorms: Philosophical Essays on Mind and Psychology*. Cambridge, Mass: MIT Press, 1981; *The Intentional Stance*. Cambridge, Mass: MIT Press, 1987; «The Interpretation of Texts, People and Other Artefacts». En *Philosophy and Phenomenological Research*. 50, 1990, pp. 177-194; *Consciousness Explained*. Londres: Penguin Books, 1991; «Real Patterns». En *The Journal of Philosophy*. 88, 1991; *Kinds of Minds: Towards and Understanding of Consciousness*. Nueva York: Basic Books, 1996; Cf. Rorty, Richard. «Inquiry as Recontextualization: An Anti-dualist account of interpretation». En *Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers Volume One*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

[24] Que Polar cita como *La experiencia religiosa*. Cf. Polar, Jorge. *Confesión de un catedrático*, ob. cit., p. 104.

> nuestra conducta, ¿qué valor tiene en efecto? Para desarrollar todo el sentido de un pensamiento, basta determinar los actos a los que puede dar lugar: de ellos saca todo su valor. El pensamiento de un hombre está orgánicamente vinculado a su conducta. [...] En la acción nacerá, pues, la verdad para el hombre. El pensamiento hay que vivirlo[25].

Otro aspecto valioso de Jorge Polar es su reconocimiento del carácter temporal y transitorio de toda filosofía, así como su consciencia de las proporciones. Esto le da profundidad y sabiduría, así como cierta humildad intelectual y lo hace inmune al dogmatismo, lo que no es fácil de encontrar en otros filósofos de la misma época.

[25] Polar, Jorge. *Confesión de un catedrático*, ob. cit., pp. 102-103.

Saúl Rengifo Vela | Universidad Nacional Mayor de San Marcos | Perú

Alejandro Octavio Deustua ante la condición humana

1. Sobre la vida de Alejandro O. Deustua

Hijo de don Remigio Deustua y de doña Teodora Escarza, Alejandro Octavio Deustua Escarza nació el 22 de marzo de 1849 en la ciudad de Huancayo. En 1868 ingresó a la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, donde, en brillante sucesión, optó los grados de Bachiller (1870), Licenciado (1871) y Doctor en Letras (1872) e inmediatamente los de Bachiller (1872), Licenciado y Doctor en Jurisprudencia, llegando incluso a recibirse en 1875 como abogado.

En 1882 se le eligió como profesor adjunto de Literatura General y Estética; más tarde, regentó también las cátedras de Historia del Arte (1887) y Filosofía Subjetiva (1902). En 1898, el gobierno de Piérola lo comisionó para estudiar los métodos pedagógicos aplicados en diversos centros europeos de enseñanza primaria y secundaria, por lo que viajó a Francia, España, Suiza e Italia, país este último cuya realidad pedagógica y desarrollo cultural lo impresionaron vivamente y del cual recibió una profunda influencia intelectual que marcó notablemente su sensibilidad estética y filosófica. Este periplo dio lugar a una serie de informes presentados por Deustua al gobierno, a partir de 1898, sobre la instrucción pública en Europa y se constituyó en la base de un fallido intento de reforma educativa propugnado en 1902.

Deustua regresó al país en 1911 y se consagró a sus labores académicas en la Universidad de San Marcos. El año en que fue elegido decano de la Facultad de Letras (cargo que ocupó de octubre de 1915 a agosto de 1919) todavía asistió como delegado al segundo Congreso Científico Americano realizado en Washington, DC. En noviembre de 1918, Alejandro Deustua recibió de manos de nuestro célebre tradicionalista don Ricardo Palma la dirección de la Biblioteca Nacional, la que retuvo hasta mayo de 1928, esto es, a lo largo de todo el oncenio leguiísta.

En 1924 fue comisionado una vez más por Leguía para continuar en Europa sus observaciones y estudios pedagógicos e históricos, lo que aprovechó para asistir y participar en el cuarto Congreso Internacional de Filosofía realizado en Nápoles, Italia. Y todavía recibió de Leguía, siendo ya casi octogenario, el encargo de asumir el rectorado de la Universidad Mayor de San Marcos, de la que fue Rector entre mayo de 1928 y agosto de 1930. Dedicado desde entonces por entero a la redacción y edición de sus obras, Deustua recibió de su Alma Mater, al cumplir los 90 años de vida, en 1939, un sentido homenaje a través de un número especial de Letras, la emblemática revista de la Facultad de Letras de la Universidad San Marcos.

Alejandro Deustua dejó de existir en Lima un día tan nefasto para la humanidad como lo fue el negro día que estalló la primera bomba atómica sobre un objetivo civil, Hiroshima, el 6 de agosto de 1945[1].

La austeridad y disciplina destacadas por Jorge Basadre, célebre sucesor de nuestro filósofo al frente de la Biblioteca Nacional, como características de Deustua se materializaron en una vasta obra filosófica de primer nivel, pionera en su tiempo y de profunda significación. Si bien empieza su producción escrita, en el campo del periodismo, en fecha tan temprana como 1872, no es sino hacia fines del siglo y principios del siguiente —a partir sobre todo del doble influjo que significa para él su desempeño en la cátedra de Estética y el encargo recibido de investigar a fondo el tema pedagógico— cuando tanto sus preferencias e ideas filosóficas como sus inquietudes y preocupaciones por la crítica y lacerante situación nacional, cristalizan en una profusión de artículos y reflexiones que, lenta y cuidadosamente, irán tomando la forma de sendos libros que, como tales, recién saldrán de la imprenta durante los últimos veinticinco años de su vida. Tales libros son los siguientes: *Las ideas de orden y libertad en la historia del pensamiento humano* (dos volúmenes, 1919 y 1922); *Estética general* (1923); *Estética aplicada: lo bello en la naturaleza* (1929); *Estética aplicada: lo bello en el arte. La arquitectura* (1932); *Estética aplicada: lo bello en el arte. Escultura, pintura, música* (1935); *La cultura nacional* (1937); *Los sistemas de moral* (dos volúmenes, 1938 y 1940) y *La estética de José Vasconcelos* (1943). Buena parte de estas obras constituyen recopilaciones de artículos que Deustua fue escribiendo y publicando en revistas y periódicos a lo largo de las tres primeras décadas del siglo XX sobre temas filosóficos como los expresados por los títulos consignados —específicamente temas estéticos, éticos y axiológicos—, pero también es preciso mencionar que a la par de estos temas Deustua se interesó también en gran manera por el problema político, pedagógico y cultural del país. Muchos de esos trabajos publicados entonces fueron recogidos en ese libro fundamental para entender su pensamiento social y pedagógico que es *La cultura nacional*. Muchos otros trabajos en torno al tema, como los diversos informes presentados por él sobre los sistemas pedagógicos argentino, francés, italiano o suizo, contribuyeron en su momento no solamente a difundir las ideas del filósofo huancaíno sobre un tema que le era tan caro y sobre el que había realizado incluso propuestas concretas, sino que contribuyeron también a atizar toda una controversia que marcó el debate cultural y académico de las dos primeras décadas del siglo XX y que tuvo en Manuel Vicente Villarán y Alejandro Octavio Deustua a sus más caracterizados representantes[2].

[1] Otras fuentes, además de las mencionadas, consultadas sobre la vida de Deustua son las siguientes: Rivara de Tuesta, María Luisa. *Filosofía e Historia de las ideas en el Perú*. Lima: FCE, 2000, tomo II, p. 284; Arriola Grande, Maurilio. *Diccionario literario del Perú*. Lima: Universo, 2ª edición, 1983, pp. 281-284; Milla Batres, Carlos (ed.). *Diccionario histórico y biográfico del Perú* (siglos XV-XX). Lima: Milla Batres, 1986, tomo III, pp. 209-211; Sobrevilla, David. *La filosofía contemporánea en el Perú*. Lima: Carlos Matta, 1996; Himelblau, Jack. *Alejandro O. Deustua, Philosophy in Defense of Man*. Florida: University of Florida Press, 1979; http://www.Minedu.gob.pe/maestros/biografías/alejandro-deustua.htm.

[2] En lo que a la bibliografía de Deustua se refiere, la fuente más completa se encuentra en la citada obra de María Luisa Rivara (pp. 285-304). También resulta útil consultar: Barboza, Enrique y otros.

2. Sobre el pensamiento filosófico de Alejandro O. Deustua

Cuando Alejandro Deustua se formó inicialmente en las aulas sanmarquinas, entre 1868 y 1873, el ambiente universitario e intelectual peruano estaba aún sujeto al influjo del romanticismo filosófico que nuestros políticos e intelectuales habían asimilado de Europa con el propósito de procurar cierta base ideológica para la tarea de enfrentar el reto de fundar y dar viabilidad a la República, lo que se expresó en las célebres polémicas entre conservadores y liberales que se prolongaron hasta promediar el siglo XIX. Primaban por entonces el eclecticismo espiritualista del francés Victor Cousin (1792-1867) y el idealismo alemán, en particular a través de la versión neokantiana de Karl Krause (1781-1832), tan apreciado por los españoles y que tan importante llegaría a ser para Deustua. No obstante, el paso a un nuevo período filosófico se estaba operando paulatinamente, desde 1860, aproximadamente, con la gradual introducción del positivismo, tanto en la versión original del francés Augusto Comte (1798-1857), como en la versión de su más entusiasta difusor británico, Herbert Spencer (1820-1903).

En el Perú, el positivismo toma cuerpo durante el período que sigue a la debacle nacional que resulta de la desastrosa guerra del Pacífico. Tuvo en el célebre crítico y anarquista Manuel González Prada (1844-1918) a su más ilustre representante fuera de las aulas universitarias y, dentro de ellas, fueron acaso Jorge Polar (1856-1932) y Javier Prado (1871-1921), dilecto amigo de Deustua, sus cultores filosóficos más representativos. Generacional o cronológicamente hablando, habría cabido esperar que Alejandro Deustua adhiriese —al menos al inicio— al positivismo. Contemporáneos suyos e incluso intelectuales más jóvenes lo habían hecho. Ahí estaban su amigo Isaac Alzamora (1850-1930), Carlos Wiesse (1859-1945), Alejandrino Maguiña (1864-1935), Mariano Cornejo (1866-1942), Clemente Palma (1972-1946), Manuel Vicente Villarán (1873-1958), Horacio Urteaga (1877-1952), entre otros, representando los diversos campos de la política, la educación, la sociología, la historia, el derecho y el arte[3].

Pero Alejandro Deustua no solo no adhirió al positivismo de fines del siglo XIX y principios del siglo XX, sino que se opuso frontalmente y encabezó la reacción académica que llevaría a cierto predominio del espiritualismo filosófico en nuestro medio durante buena parte de las tres primeras décadas del siglo XX. Acaso ello se debió a las obras y autores de que se nutrió cuando asumió la responsabilidad de dictar las cátedras de Estética, primero, y la de Filosofía subjetiva más tarde. Se entusiasmó entonces con Krause, en primer lugar, de quien toma la noción fundamental de libertad —que le sirve al filósofo alemán para explicar la gracia y,

«Seminario de letras, bibliografía de las obras del Dr. Don Alejandro O. Deustua». En *Letras*, 13, 1939, pp. 197-223; Mejía Valera, Manuel. *Fuentes de la historia de la filosofía en el Perú*. Lima: UNMSM, 1963, pp. 145-149; y las citadas obras de Augusto Salazar Bondy y Jack Himelblau.

[3] Los datos de la periodificación de la filosofía nacional han sido tomados principalmente de Salazar Bondy, Augusto. *La filosofía en el Perú*. Lima: Universo, 1967, y de las citadas obras de María Luisa Rivara y David Sobrevilla.

con ella, el acceso a lo absoluto— como clave para ensayar una apropiación intuitiva del mundo y de la vida. Luego, Deustua emplea esta intuición de la libertad para proponer una explicación del fenómeno estético y de la belleza en general para, finalmente, concebir la libertad como esa actividad creadora de que se vale el espíritu no solo para dar cuenta de la belleza, sino también de su propia actividad, por la que «inventa, sin cesar, nuevas formas en las que (el espíritu) plasma su potencia germinal»[4].

Tales, en breve, los momentos básicos por los que pasa el pensamiento de nuestro filósofo según «un leal discípulo de Deustua»[5], Julio Chiriboga. Así, según Chiriboga, la doctrina estética de Alejandro Deustua se resolverá en una doctrina axiológica, en la que la libertad asumirá el carácter de valor supremo.

Pero nos estamos adelantando solo por mencionar uno de los factores que inspiran la reflexión filosófica de Deustua. No fue el único, naturalmente. El propio Chiriboga reconoce como mérito del maestro haber sacado el tema estético del mero campo psicológico para, fundamentándolo, llevarlo al terreno de lo filosófico. Y es que, inspirado también por el actualismo y voluntarismo del psicólogo y filósofo Wilhelm Wundt (1832-1920), Deustua denuncia el «naturalismo» al que el positivismo conduce al reducir toda actividad del alma a un conjunto de procesos psíquicos, lo que no constituye otra cosa, según nuestro filósofo, que la consagración de un substancialismo de carácter más bien materialista. La tercera fuente crucial de inspiración del sistema filosófico de Deustua la constituye el pensamiento del célebre inventor de la «evolución creadora», el filósofo francés Henri Bergson (1859-1941) y la manera como entiende la libertad, esto es, como espíritu, «como la esencia del espíritu en oposición a la ciega necesidad de la materia»[6].

Ahora bien, el pensamiento de Deustua no se agota en un sistema filosófico que empieza en una reflexión estética y culmina con un sistema moral. Como hemos visto, Alejandro Deustua fue un hombre de su siglo que asumió decididamente los retos que le impuso su tiempo y su lugar, retos enormes cuya gravedad y alcance nunca se le escaparon y a los que enfrentó desde el bastión que eligiera como trinchera de combate: la universidad. Es así como Deustua dedicó gran parte de su tiempo y esfuerzos a reflexionar y a escribir sobre el tema pedagógico, que él consideró crucial, decisivo, en la gama de dificultades por las que atravesaba el país. Fiel a su temperamento, levantó la voz para señalar lo que a su juicio eran las causas de la postración que caracterizaba al país en el plano educativo. Aun ni cuando su diagnóstico del estado de la educación nacional ni lo que avizoraba para su futuro, ni lo que propugnaba para reformar tal estado de cosas tendrían la menor posibilidad de granjearle mayores simpatías de parte de los destinatarios

[4] Chiriboga, Julio, «Deustua y la filosofía de los valores». En: *Letras*, 13, 1939, p. 183.
[5] Barboza, Enrique. *Alejandro Deustua, filósofo y maestro*. Lima: UNMSM, 1964, p. 85.
[6] Chiriboga, Julio, ob. cit., p. 186.

de su mensaje —el conjunto de la sociedad, valgan verdades—, Deustua no se calló nada.

Uno de sus más lúcidos y críticos intérpretes, Enrique Barboza, no puede menos de reconocer la valía de un hombre que, dados sus méritos y capacidades y su proximidad al Partido Civil que se había hecho del poder en más de una ocasión, pudiendo haber conseguido ventajas personales de todo tipo, apostó, con el verbo y con el ejemplo, por la vía que consideró mejor, la ascendente, la más difícil:

> Deustua decidió encontrar los medios adecuados para la reconstrucción del espíritu nacional. Esos medios debían ser lo más eficaces, los verdaderos, los efectivos. No los que alivian el mal transitoriamente. No los que sugestionan con espejismos seductores. Además, debían estar en relación con la magnitud de la obra, con la excelencia de los fines. Por eso pensó en la educación. Deustua comprendió que solo por la educación era posible transformar un mercado de bajas apetencias, sin otro incentivo que el lucro, en vertiente poderosa de limpia moralidad creadora, en palestra desinteresada de capacidades, de personalidades cultas destinadas a realizar la felicidad del país. Por patriotismo fue maestro, en el noble y auténtico sentido del vocablo. Por amor a la cultura sumergió su espíritu en el agua castalia de la Filosofía[7].

Finalmente, tenemos que señalar que la concepción pedagógica de Deustua, si bien tributaria en gran medida de su sistema filosófico, esto es, de un espiritualismo estético-valorativo, no lo es menos de sus presupuestos sociológicos, nítidamente visibles en su concepción de la cultura. Y aquí es preciso señalar que si bien nuestro filósofo fue quien encabezó la reacción espiritualista contra el positivismo al que consideraba —en tanto naturalista, materialista y determinista— una limitación inaceptable al espíritu y a la expansión que le es inherente, con todo, decíamos, este líder de la reacción espiritualista no pudo contrarrestar el influjo que logró en él cierta sociología positivista, el cual se manifestó, limitante, empobrecedor, en su teoría de la cultura y en su interpretación sociológica de la realidad peruana.

Y a todo esto, ¿qué hay de la antropología filosófica de Deustua? ¿Qué de su posición ante la cuestión de la condición humana? Brevemente, hemos de señalar que Alejandro Deustua no tuvo una antropología filosófica como tal. Es decir, no formuló un sistema antropológico como sí formuló todo un sistema estético axiológico. No redujo a un todo sistemático, ordenado, jerarquizado, sus ideas sobre la condición humana. No que no hubiese reflexionado al respecto, sino que no lo organizó de manera que fuera absolutamente distinguible, como un todo coherente, de sus reflexiones filosóficas, pedagógicas o sociológicas. Pero es que tampoco ha habido hasta hoy un pensador que lo haya hecho. Solo sabemos de un proyecto que quedó trunco por la prematura desaparición de otro entrañable

[7] Barboza, Enrique, ob. cit., p. 70.

maestro sanmarquino, Augusto Salazar Bondy[8]. Eso no significa, naturalmente, que nuestros pensadores —Deustua entre ellos— no se hayan interesado en el tema del hombre. En realidad, si bien faltan antropologías filosóficas sistemáticas en el Perú, abunda con todo la preocupación por el tema del hombre en prácticamente todos los representantes de los diversos campos de la cultura nacional. Si solo nos limitáramos al campo filosófico, la simple enumeración de autores y textos en los que tal preocupación es más que evidente nos alejaría excesivamente de nuestro derrotero. Y acaso sea así puesto que cuesta creer que una doctrina o sistema coherente, que diga algo interesante o importante sobre algún aspecto relevante de la vida nacional o universal, pueda prescindir del hombre como referente, si no primero, último de su discurso. Costaría aún más tratándose de la filosofía o tratándose de Alejandro Deustua. Como lo veremos, el tema antropológico es ínsito al pensar deustuano en cada una de las vertientes que hemos señalado: la filosófica, la pedagógica y la sociológica.

3. Sobre la antropología filosófica de Alejandro O. Deustua

En lo que respecta al tema de la condición humana, ya señalamos la falta de una antropología *strictu sensu* en la obra filosófica de Alejandro Deustua. Pero también debemos señalar la existencia de elementos que permitirían identificar más de una antropología filosófica latente en las diversas vertientes del amplio y complejo panorama que alcanzó la reflexión filosófica, pedagógica y sociocultural de nuestro pensador. Sin duda, la que más justicia le hace es aquella que alienta y vivifica su sistema estético-axiológico. Si bien lo pinta de idealista de cuerpo entero, en el mejor sentido del término, también reivindica a su favor la fe en una naturaleza última viva, dinámica, esperanzada del ser humano que Deustua, con pasión y porfía, caracteriza como libertad a secas. Con ella y su derivado, el orden, nuestro filósofo construye poderosas herramientas que utilizará para reinterpretar prácticamente toda la historia de la filosofía occidental, así como para proponer una metafísica personal, original, explicativa de la realidad física y espiritual del ser humano. Insistimos en lo de original porque, si bien es cierto Deustua —en clara expresión de honestidad intelectual— se reitera tributario de la atmósfera filosófica espiritualista imperante en Europa hacia fines del siglo XIX y el primer tercio del XX, y del espiritualismo bergsoniano en particular, también es cierto que, a diferencia de Bergson y de la mayor parte del espiritualismo europeo, Deustua fue consecuente con su secularismo auroral y se mostró refractario hasta el fin a resolver su esteticismo espiritualista en una metafísica del absoluto, de carácter místico o religioso o de cualquier tipo. Fiel a su convicción de la experiencia estética —la libertad— como la que franqueaba el acceso al más alto grado de conciencia libre y realizadora, propia del espíritu en expansión, siempre insistió en que ella no estaba fuera del alcance del hombre y más bien le

[8] Salazar Bondy, Augusto. «Antropología de la dominación». En *Dominación y liberación. Escritos 1966-1974*. Lima: UNMSM, 1995.

era inherente en tanto ser, en tanto hombre. Es esta convicción reiterada una y otra vez por nuestro filósofo lo que acaso impulsó a un estudioso norteamericano a afirmar que «la filosofía estética de Deustua es, en último análisis, una filosofía en defensa del hombre»[9].

También en su utópica visión de la pedagogía como un proceso destinado a la conformación de un «hombre completo», integral, palpita como ideal una antropología tributaria de su esteticismo axiológico: la visión de un hombre que alcanza gracias a la educación su más acabada plenitud a través de un proceso continuo de expansión personal que incorpora ese hombre social al que por solidaridad y en ejercicio inteligente y moral de su libertad, asume con el fin de enriquecerlo, enriquecerse y, consigo, enriquecer también al orden social al que pertenece. Pero es aquí cuando, confrontado con la realidad, el ideal antropológico de Deustua deviene cada vez más platónico y utópico, cada vez más distante y ajeno. Y en su lugar asoma poco a poco, con crudeza descarnada y contornos teratológicos, ciertos atisbos antropológicos que cuesta creer procedan de la pluma del filósofo del orden y la libertad. Y es que aquí el filósofo cede el paso al político, el libertario al conservador, el progresista al reaccionario. Y cuesta creerlo porque esa antropología no se detiene en el nivel social, político o pedagógico del análisis. Cuesta creerlo porque pretende alcanzar un plano filosófico, ontológico. ¿Llegar —un filósofo del siglo XX— a negarle calidad de ser, de persona, al indio? ¿Equipararlo con los animales y mezquinarle incluso el sentimiento de dignidad humana? ¿Declararlo irremisible, cerrarle el acceso a un mínimo de educación y rotularlo y tratarlo de mera máquina? Es un odio atávico, arraigado, lo que se expresa aquí como producto, quizá, de considerarlo —al indio, a la raza «perdedora»— causante de todos nuestros persistentes males nacionales que son también, en una u otra medida, males colectivos y, por tanto, individuales, personales. Pero también en la boca del filósofo hablaba ya entonces el ciudadano común y corriente. No podemos evitar preguntarnos, ¿ha cambiado mucho, poco, en algo, ese peruano común y corriente en el siglo que casi ha pasado desde la época de los textos que hemos considerado? Lo cierto es que fue nuestro pensador el que franca, cruda, llanamente dijo lo que dijo, mostrándose de ese modo como una suerte de bifronte Jano antropológico, expresando una especie de antropología esquizofrénica en la que una visión ideal, abstracta, «filosófica», del hombre contrasta violenta, irreconciliable, escalofriantemente con una manera concreta de sentir al hombre, a este tipo concreto de hombre, de carne y hueso.

Sin duda existen atenuantes ideológicos, idiosincrásicos, históricos, a los que podríamos apelar para edulcorar el juicio que a este siglo pueda merecer una sociología racista y reaccionaria como la que en su momento enarboló nuestro autor. Dado el aristocratismo intelectual y espiritual —en el buen sentido de la expresión— que caracterizó a Alejandro Deustua, no creemos que los aceptaría. Tampoco creemos que los precise. Puesto que si procuramos serenidad para

[9] Himelblau, Jack, ob. cit., p. 113.

ponderar el juicio que la historia le reservó a nuestro filósofo, reconociéndole con toda justicia su calidad de patriarca de la filosofía nacional, el valor de la renovación filosófica que emprendió exitosamente al iniciar el siglo XX, el magisterio que desplegó generosamente en las aulas sanmarquinas a lo largo de fructíferas décadas, el ejemplo vivo con que acompañó a todas y cada una de sus lecciones en las que preconizaba la necesidad de una conducta leal, moral y desinteresada en bien de la patria, es perfectamente justo, reiteramos, recordar a don Alejandro O. Deustua como el filósofo del orden y la libertad en defensa del hombre —también del peruano—, inquietud y meta que asumirán a cabalidad nuestros filósofos e intelectuales más representativos a todo lo largo del siglo XX.

Carmen Zavala | Sociedad Peruana de Consejería Filosófica y Práctica Filosófica | Perú

Concepciones de González Prada sobre la condición humana y la tolerancia

González Prada (1844-1918) fue uno de los más influyentes pensadores peruanos de fines del siglo XIX e inicios del siglo XX y a pesar de haber nacido en el seno de una acomodada y poderosa familia conservadora y católica, sus reflexiones sobre la condición humana se mantuvieron siempre dentro del marco del pensamiento científico. Por ello fue un escéptico, aunque con declarada simpatía por el positivismo. En su pensamiento político, de una primera etapa nacionalista que se derrumba cuando presencia la cobardía y oportunismo de los grupos de poder enquistados en el Perú frente a la propia población peruana, durante la guerra con Chile (1879-1883), pasa a una etapa anarquista de reflexión más profunda.

La condición humana, según González Prada, depende únicamente de los propios hombres: «Lo que fuimos, lo que somos, nos lo debemos a nosotros mismos»[1]. Esto debe entenderse, por una parte, como respuesta teórica al determinismo religioso que sugiere que hay un Dios que determina nuestros destinos, y por otra, como arenga para la acción consciente y revolucionaria, contra la cobardía frente al ultraje y la humillación, disfrazada de tolerancia, por parte de la mayoría de nuestros intelectuales peruanos. Estos dos aspectos fueron gravitantes a lo largo de toda su obra y motivadores de su pensamiento.

Dentro del marco de su enfrentamiento teórico al poder y la intolerancia del clero, se proclama a favor de la ciencia como actividad liberadora opuesta a la religión. En ese sentido es a través del conocimiento científico acompañado de una buena dosis de valor que el hombre puede tomar su destino en sus manos, en vez de delegárselo a los que ejercen poder sobre él. Influenciado por la idea comteana de un progreso científico, González Prada divide la historia en cuatro períodos: «Período natural o primitivo: arreligiosidad absoluta; período medio: superstición pura; período actual: mezcla de superstición y ciencia; período futuro: exclusión de la superstición por la ciencia»[2], siendo este cuarto período la etapa más elevada del progreso humano y de su libertad. Avanzando hacia esta cuarta etapa viviremos una vida más consciente y vislumbraremos «la organización científica de las sociedades»[3] necesaria para llegar a «la etapa lógica de la evolución humana»[4], que es como él denomina la organización racional que se debe dar en una sociedad anarquista.

---

[1] González Prada, Manuel. «La muerte y la vida». En *Pájinas Libres*. Lima: Páginas Libres, 1960, p. 287.

[2] González Prada, Manuel. «Memoranda». En *El tonel de Diógenes*. México: Tesontle (Fondo de Cultura Popular), 1945, aforismo 243.

[3] González Prada, Manuel. «La anarquía». En *Prosa Menuda*. Buenos Aires: Imán, 1941, p. 414.

[4] Ib., p. 413.

Por todo ello alienta a acudir a la ciencia, «ese redentor que nos enseña a suavizar la tiranía de la naturaleza», como un método de explicar la realidad libre de dogmatismos de todo tipo. Especifica que con «ciencia» no se refiere a «la ciencia momificada que va reduciéndose a polvo en nuestras universidades retrógradas, hablo de la ciencia robustecida con la sangre del siglo, de la ciencia con ideas de radio gigantesco, [...] de la ciencia positiva que en solo un siglo de aplicaciones industriales produjo más bienes a la Humanidad que milenios de Teología y Metafísica»[5].

Estas posiciones defensoras de la ciencia siempre son criticadas por los representantes de la Iglesia con el argumento de que la ciencia, y más aún los científicos, son falibles y que en última instancia la ciencia se basa en supuestos no probados, de modo que preferir a la ciencia humana en vez de la fe religiosa no sería más que una vana y absurda pretensión del ser humano de superar el conocimiento y poder de un supuesto dios. González Prada responde a esta tergiversación de lo que es ciencia, afirmando que solo en las matemáticas hay certezas absolutas y que todas las demás ciencias son «una serie de conceptos aproximativos», por lo que debiéramos «considerar nuestras convicciones como un simple vestido que hoy usamos y mañana podemos cambiar»[6], pues «los mismos sabios la miran (a la ciencia) como un cúmulo de verdades provisionales, no como un edificio inamovible y definitivo. Ellos no la juzgan infalible ni destinada a origen y fin de las cosas, sino a estudiar y explicarnos el cómo de los fenómenos ocurridos a nuestro alcance: listos siempre a cambiar de hipótesis cuando la antigua no satisface»[7].

Por otra parte, a pesar de ser profundamente humanista, González Prada[8] rechaza el antropocentrismo, pues considera que los animales y las plantas poseen iguales derechos a la existencia en la tierra que nosotros y que «la Naturaleza no ajusta sus leyes a nuestras concepciones cerebrales, (porque) el Universo no fue creado para la Tierra ni la Tierra para el hombre, la Humanidad y el planeta desaparecerán un día sin que el Universo se resienta de la desaparición»[9]. Con ello responde a las acusaciones que la iglesia hace a los ateos, en el sentido de que estos creerían que el ser humano es todopoderoso e infalible y que pretendería reemplazar o superar la supuesta autoridad divina. Más bien, González Prada destaca la necesidad de tomar conciencia de los límites de las certezas del ser humano y el absurdo de las posiciones dogmáticas e intolerantes, sin olvidar, sin embargo, que «el no declararnos infalibles, el no imponer nuestras convicciones, implica el no someternos a las ajenas, ni reconocer derechos de autoridades individuales o colectivas. Lo que otorgamos a los demás, lo reclamamos para nosotros»[10], punto en el que opta por una alternativa más creativa y dignificante que la de los pseudoescépticos

[5] González Prada, Manuel. «Discurso en el Politeama» En Pájinas Libres, ob. cit., p. 89.
[6] González Prada, Manuel. *Nuevas Páginas Libres*. Santiago de Chile: Ercilla, 1937.
[7] Ib.
[8] González Prada, Manuel. «Perú y Chile». En *Pájinas Libres*, ob. cit., p. 101.
[9] González Prada, Manuel. «¿Qué hacer?». En *Nuevas Pájinas Libres*, ob. cit., p. 354.
[10] Ib.

postmodernos contemporáneos que bajo la excusa de no poseer una verdad única, se someten y propagandizan solapadamente el sometimiento de los intelectuales a los intereses de los grupos dominantes.

Además, consecuente con su espíritu científico, González Prada reconoce que en última instancia nuestra percepción es relativa a nuestros órganos sensoriales cambiantes y que en última instancia no se puede hablar de una «verdad absoluta»[11]. Por ello, aconseja que «para evitar el engaño, nada más cuerdo que mantener el juicio en suspenso. Donde faltan las pruebas irrefragables, la prudencia estriba en dudar: la duda representa la situación más luminosa del alma; el estado en que de todos lados recibe diferentes luces, no dejándose deslumbrar por ninguna»[12].

Este escepticismo responde a una clara influencia nietzscheana en la obra de González Prada que se refleja no solo en su crítica a la religión, al clero, a la ciencia mal entendida y en su propuesta moral y apuesta por la vida, sino también en su forma literaria, y en este sentido conscientemente elige diferentes estilos literarios en su obra, tales como el irónico, la denuncia, la poesía o el aforístico. Así por ejemplo, sus 261 aforismos recopilados póstumamente y publicados bajo el subtítulo «Memoranda» en *El tonel de Diógenes*, inmediatamente nos hacen recordar por su forma a los aforismos nietzscheanos. También se deja ver la influencia de este filósofo cuando González Prada sugiere que la elección de la moral puede tratarse en el fondo de una mera opción estética. Así, González Prada llega a declarar que «mientras la metafísica, la teología, la historia, la jurisprudencia son mentiras graves, rastreras y enojosas, la poesía es una mentira alegre, alada, luminosa. Mentira por mentira, me declaro por la más bella»[13].

Sin embargo, esta influencia nietzscheana no pasa a ser determinante en su pensamiento. Hay que tomar en cuenta que en realidad González Prada parte del supuesto platónico de que «lo bello puede llamarse una cristalización de lo verdadero»[14], y que por ello, al evaluar las dos «mentiras», si bien opta por la belleza de la poesía en base a una evaluación estética, también hay que tomar en cuenta que de esta concepción resulta que la poesía es más bella, porque está más próxima a la verdad o, lo que en contenido es lo mismo, es menos mentirosa que aquellas. Y en esto último difiere totalmente de Nietzsche, pues para González Prada «la poesía no tiene por objeto conducirnos a la ciencia; pero no debe alejarnos de la verdad»[15]. Es más, aclara,

> la literatura que desdeña basarse en las deducciones de la ciencia positiva puede constituir una restauración arqueológica, digna de archivarse en las galerías de un museo, pero no es un edificio viviente que arranque el aplauso de los contemporáneos

[11] González Prada, Manuel. «Un rato de Filosofía». En *Nuevas Pájinas Libres*, ob. cit.
[12] Ib.
[13] González Prada, Manuel. «Memoranda», ob. cit.
[14] González Prada, Manuel. «La educación de los jesuitas». En *Propaganda y ataque.* Buenos Aires: Imán, 1939, p. 71.
[15] González Prada, Manuel. «Memoranda», ob. cit., aforismo 67.

> y despierte la admiración de la posteridad [...] La ciencia tiene flores inmortales de donde pueden las abejas extraer miel de poesía[16].

Esta compatibilidad entre escepticismo y el amor por la ciencia positiva es posible, en este caso, porque para él «escepticismo no significa negación absoluta, sino más bien, una triple serie de afirmaciones: afirmación del pro, afirmación del contra y afirmación de la igualdad de las razones contrarias»[17].

Sin embargo, la constatación de que podríamos estar equivocados no tiene por qué llevarnos a la pasividad, ni se puede deducir de la probabilidad de que estemos equivocados, que los demás estén menos equivocados. Deducción falaz tras la cual suelen escudarse intelectuales temerosos. Por ello González Prada aclara «el convencimiento de nuestra pequeñez no exime de la acción»[18] y alienta a que «luchemos por nuestras convicciones actuales y hasta ofrezcamos la vida por ellas, sin dejar de esconder en lo íntimo del alma un escepticismo risueño, ni olvidar que tal vez combatimos por una ilusión o nos sacrificamos por una bobería»[19].

González Prada reconoce pues la posibilidad del error en la acción por la que se lucha y llega a decir «Como el hombre realiza el heroísmo y la santidad creyendo en falsedades y cometiendo injusticias, debe admitirse que la perfección moral no estriba en poseer la verdad ni en formarse un concepto preciso de la justicia, sino en profesar lo que estimamos verdadero y en hacer lo que nos parece justo»[20].

Encontramos así en González Prada un precursor del existencialismo del siglo XX, pues para él es la acción responsable la que determina lo que finalmente ES el hombre.

En este mismo sentido denuncia el hecho de que se hable de una supuesta libertad inherente al ser humano como proclama la Iglesia, sino que tenemos que luchar por esa libertad, y para ello debemos vencer a «la ignorancia de los gobernantes y la servidumbre de los gobernados» a través de la ciencia[21], pues «los pueblos no cuentan con más derechos que los defendidos o conquistados con el hierro; y la libertad nace en las barricadas o campos de batalla»[22].

En cuanto al aspecto de la educación y la moral, González Prada consideraba que si bien los hombres individualmente podían perfeccionarse, «la elevación moral no parece un rasgo característico de la especie, sino más bien el don excepcional

[16] Gonzáles Prada, Manuel. *Pájinas Libres*, ob. cit.
[17] González Prada, Manuel. «¿Qué hacer?», ob. cit., p. 352.
[18] Ib.
[19] Ib.
[20] Ib.
[21] González Prada, Manuel. «Discurso en el Politeama», ob. cit., p. 89.
[22] Ib.

de unos cuantos individuos»[23]. Este supuesto, resultado de la observación de la corrupción en todos los niveles de la vida institucional peruana, sin embargo, no lo lleva a deducir que la educación debiera ser elitista, sino que más bien promueve la educación pública laica y científica para todos. Pues el origen de la ignorancia y la vileza en América Latina se debía, según González Prada, sobre todo a la educación religiosa y a la influencia del clero en general. «Erradiquemos de nuestras entrañas los prejuicios tradicionales, cerremos nuestros oídos a la voz de los miedos atávicos, rechacemos la imposición de toda autoridad humana o divina, en pocas frases creémonos un ambiente laico donde no lleguen las nebulosidades religiosas, donde solo reinen los esplendores de la razón y de la ciencia. Procediendo así, viviremos tranquilos, orgullosos, respetados por nosotros mismos»[24]. Porque, destaca González Prada, «la moralidad requiere más elevación del alma que la religiosidad, así, mientras en los hombres de gran cultura florece una moral sin religión, en las mujeres y los hombres incultos abunda la religión sin moral»[25].

Cabe recordar que para González Prada «La verdadera moral no veda sacar a la vida todo el placer y toda la felicidad posibles: tenemos derecho de chupar la fruta para extraerle el jugo, de respirar la flor para sentir toda su fragancia»[26] y en ese sentido es una moral racional, con un toque de naturalismo nietzscheano, esto es, una moral que saluda a la vida y opuesta a la de la Iglesia que profesa una moral basada en el sufrimiento autoimpartido, que para él sería una perversión moral.

No basta, pues, estudiar para instruirse intelectual y moralmente, enfatiza González Prada, es necesario adquirir el modo de pensar científico, pues la educación religiosa, si bien puede instruir al hombre, lo mantiene «en la bajeza y la servidumbre»[27], en vez de formar personas rebeldes y con firmeza de voluntad, que es lo que realmente libera al hombre.

Esta libertad, que para González Prada solo se consigue con la ayuda de la ciencia, es fundamental en su pensamiento. Se refiere a ella no como la libertad de unos cuantos criollos y extranjeros, que era la libertad defendida y aceptada por gran parte de la intelectualidad dominante, sino a «la libertad para todos, sobre todo para los más desvalidos»[28].

En este mismo sentido, en su publicación «Nuestros indios», afirma: «Nuestra forma de gobierno se reduce a una gran mentira, porque no merece llamarse república democrática un Estado en que dos o tres millones de individuos viven fuera

[23] Ib.
[24] González Prada, Manuel. «Librepensamiento de acción». En *Horas de lucha*, Lima: Universo, 1985, p. 49.
[25] González Prada, Manuel. «Nuestros conservadores». En *El Tonel de Diógenes*, ob. cit.
[26] González Prada, Manuel. «Memoranda», ob. cit., aforismo 179.
[27] González Prada, Manuel. «Nuestros indios». En *Horas de lucha*, ob. cit., p. 208.
[28] Ib.

de la ley»[29]. En este sentido, no creía que la opresión del indio pudiera combatirse con leyes, pues «mensajes, leyes, decretos, notas y delegaciones se reducen a jeremiadas hipócritas, a palabras sin eco, a expedientes manoseados. Las autoridades que desde Lima imparten órdenes conminatorias a los departamentos, saben que no serán obedecidas; los prefectos que reciben las conminaciones de la Capital saben también que ningún mal les resulta de no cumplirlas»[30]. Aclara que la cuestión del indio «que más que pedagógica es económica»[31], solo puede resolverse de dos maneras: «o el corazón de los opresores se conduele al extremo de reconocer el derecho de los oprimidos, o el ánimo de los oprimidos adquiere la virilidad suficiente para escarmentar a los opresores»[32]. Como la primera opción es refutada de plano por toda la experiencia histórica, González Prada propone que es necesario que el indio responda a la violencia con la violencia «escarmentando al patrón que le arrebata las lanas, al soldado que le recluta en nombre del Gobierno, al montonero que le roba ganado y bestias de carga», pues «el indio se redimirá merced a su esfuerzo propio, no por la humanización de sus opresores»[33]. Por todo ello añade «al indio no se le predique humildad y resignación sino orgullo y rebeldía»[34]. La resignación, la tolerancia frente a la injusticia, tan promovida hoy en día entre los que afirman aspirar a la «paz social», es desenmascarada por González Prada, que acusa que «esa palabra resignación (léase «tolerancia») inventada por los astutos que gozan, para encadenar el brazo de los inocentes que sufren iniquidades y atropellos, debe desaparecer de todos los labios, porque resuena como sinónimo de ultraje en el opresor, de cobardía en el oprimido. Quitemos al poderoso algo de su poder, al rico de su riqueza, y veremos si conocen y preconizan la resignación»[35].

Se le ha acusado a González Prada de teñir todo su discurso filosófico y moral de política, pero esto es justamente parte esencial de su pensamiento. Pues para él «la verdad política no se diferencia de la verdad moral, porque si la política no es una moral en acción, es el arte de engañar y explotar a los hombres»[36].

Como por ejemplo los políticos que predican la prudencia, nos dice González Prada, nombre con el que llaman al miedo, a la confabulación de callarse, a la mentira sin palabras. Si queremos eliminar la corrupción en el ámbito político, tenemos que cambiar en el aspecto moral, y esto implica, por una parte, una educación científica, ya que la moral va ligada a la ciencia y por otra parte, dejar de ser tolerantes frente a la injusticia, el abuso y la humillación, esto es, como dice González Prada, «romper con el pacto infame de hablar a media voz»[37].

[29] Ib., p. 204.
[30] Ib., p. 202.
[31] Ib., p. 209.
[32] Ib.
[33] Ib., p. 210.
[34] Ib.
[35] González Prada, Manuel. *Pájinas Libres*, ob. cit.
[36] González Prada, Manuel. «Memoranda», ob. cit., aforismo 167.
[37] Ib.

ASPECTOS DIVERSOS DE LA TOLERANCIA

VARIOUS ASPECTS OF TOLERANCE

3.

Tolerancia, arte y filosofía
Tolerance, Arts and Philosophy

Gordon C.F. Bearn | Lehigh University | EE.UU.

The Enormous Danger*

* Este texto fue publicado en William Day & Victor J. Krebs, eds., *Seeing Wittgenstein Anew*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010, pp. 338-356.

Where is this going to end?
Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*[1]

In the midst of Wittgenstein's discussion of aspect seeing he warns us of what he calls an enormous danger.

Here we are in enormous danger [*ungeheure Gefahr*] of wanting to make fine distinctions.

> —It is the same when one tries to define the concept of a material object in terms of «what is really seen». —What we have to do is to accept the everyday language-game and to note false accounts of the matter as false. —The primitive language-game which children are taught needs no justification; attempts at justification need to be rejected[2].

I think Wittgenstein's fear of wanting to make fine distinctions goes to the heart of his philosophy. If he gave in to his desire for fine distinctions, he would no longer be able to stop doing philosophy when he wanted to[3]. And since the way he brings philosophical investigations to an end, is by bringing words back from their metaphysical to their everyday use, it becomes plausible that the enormous danger which grips Wittgenstein in the midst of his discussion of aspect seeing is the enormous danger of metaphysics[4].

Giving in to the desire to make fine distinctions may plausibly be interpreted as permitting yourself to be drawn into the deep disquietudes [*tiefe Beunruhigungen*] from which it was Wittgenstein's goal to release us[5]. The hope of his philosophizing, throughout his life, was to release us from care and anxiety to peace, to peace and security, *Ruhe* und *Sicherheit*[6].

---

[1] Wittgenstein, Ludwig. *Philosophical Investigations*, Oxford: Blackwell, 1976, third edition (1967), p. 202. Part I of this book was more or less complete by 1945 and will be referred to by section number, using the abbreviation PI §. Part II was finished by 1949 and will be referred to by page number, using the abbreviation PI p.

[2] PI, p. 200.

[3] PI, § 133.

[4] PI, § 116.

[5] PI, § 111.

[6] PI, § 607. I discuss the distinction between certainty (*Gewissheit*) and security (*Sicherheit*) in Wittgenstein's mature philosophy, including the text known as *On Certainty* in: Bearn, Gordon. «Wittgenstein and the Uncanny». In *Soundings*, 76, 1993, pp. 29-58.

There is nothing revolutionary about these goals. Even for those philosophers who have not, like some Hellenistic philosophers, made *ataraxia* the explicit goal of their work, some form of intellectual and therefore existential peace remains their traditional goal. In Wittgenstein's case the worries he sought to calm were worries about how to describe, or about what words to use to describe, the human world. In 1937, thinking back over his early work with Russell, Wittgenstein wrote:

> In the course of our conversations Russell would often exclaim: «Logic's hell!» —And this perfectly expresses the feeling we had when we were thinking about the problems of logic; that is their immense difficulty, their hard and slippery texture....But that is the difficulty Socrates gets into in trying to give the definition of a concept. Again and again a use of the word emerges that seems not to be compatible with the concept that other uses have led us to form. We say: but this isn't how it is! —it is like that though!— and all we can do is keep repeating these antitheses[7].

This is a linguistic problem, and I will criticize Wittgenstein below for his exclusive concern with linguistic expression. But it is important to note that while this is first of all a linguistic problem, it is not the merely linguistic problem that it seems to some of Wittgenstein's detractors; because language, itself, is not merely linguistic. Thinking about our lives and the troubles of our lives —thinking about hatred disappointment jealousy betrayal— depends for its power on our knowing what for example betrayal is, what to call and what not to call betrayal. The problems of philosophy are «deep disquietudes; their roots are as deep in us as the forms of our language and their significance is as great as the importance of our language»[8].

But now there is something puzzling about the enormous danger. For if Wittgenstein is concerned to release us from deep disquietudes by attending to what we would say, why is he so afraid of the tendency to make fine distinctions? You might have thought that when you were pulled this way and that

«But this isn't seeing!» — «But this is seeing!»[9]

that fine distinctions would be just what we needed, fine distinctions that we could use to capture the precise sense in which a given case was or was not seeing. But for Wittgenstein, the quest for fine distinctions is not the answer; it is rather the enormous danger, itself. What is the danger? Well, what is he trying to do?

The enormous danger surfaces in various places in the Investigations, but the passage I cited occurs when Wittgenstein is trying to describe the difference between two uses

---

[7] Wittgenstein, Ludwig. *Culture and Value*. Trans by Peter Winch. Chicago: University of Chicago Press, 1980, p. 30. This is a collection of remarks written by Wittgenstein in notebooks dating from 1914 to 1951. The Chicago edition makes the date of each remark plain.

[8] PI, § 111.

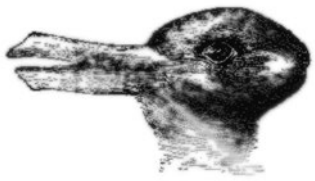
[9] PI, p. 203.

of the word «see»[10]. In one use what I see is a fairly standard object. Suppose it is a grandmother's face. In the other use, what I see is a similarity between a toddling little grandson and the grandmother's face. In the second case while the grandmother's face has not changed, I may suddenly see the little boy in her face. In the first use of seeing, in order to see something different I must be looking at a different object, but in the second use of seeing, what I see, the likeness is novel, although the object of sight, the grandmother, is unchanged. The enormous danger looms just when Wittgenstein is trying to understand this second use of seeing, which he calls «noticing an aspect»[11].

Let's see how it presents itself. When we express the fact that we have noticed a change in aspect, for example noticing the family resemblance between the grandson and the grandmother, we seem to be doing two things, first we are expressing the fact that we are seeing something new —«Now, I see the resemblance!»— but at the same time by continuing to look at the same grandmotherly face, we show that what we are looking at has not changed. So what kind of seeing is this, which without getting near hallucination, seems to offer a change in visual perception without a change in the perceptual object? And now I can feel the need to make fine distinctions. The enormous danger looms.

Suppose we didn't notice the danger, suppose we did try to capture the way it felt to notice an aspect. In the case of the family resemblance, what we noticed might be that we could see the geography of the grandson's face in the geography of the grandmother's face. But what is that like? Is it as if the faces were merged together into one face? Not quite, for I would not normally see one new combined face, rather what I see is a new aspect of the grandmother's face, almost as if I was seeing both faces together one on top of the other. But, again, it is not really like that. What is it really like? Here we will be inclined to make finer and finer distinctions to capture the precise modality of seeing which characterizes noticing a family resemblance.

Change cases. Suppose the case was the now famous figure reproduced in Jastrow 1900 which Wittgenstein calls the duck-rabbit[12].



[10] PI, p. 193.

[11] PI, p. 193.

[12] Thanks to Don Campbell for the gift on 4 December 1987 of his copy of Jastrow 1900. The illustration appears on page 295 with the caption: «Do you see a duck or a rabbit, or either?» (From *Harpers Weekly*, originally in Fliegende Bl).

The figure can be seen as a duck and again as a rabbit. The puzzling use of seeing that Wittgenstein is struggling with is the way we can see something different —duck or rabbit—when quite obviously the object seen, the figure from Jastrow, has not changed at all. Again pretend that we do not notice the enormous danger and imagine trying to describe the difference between seeing the duck in the figure from Jastrow and seeing the rabbit. In this case we might find ourselves describing something like the trajectory in space of what we see. As a duck, the figure's momentum carries it to the left, whereas when I see it as a rabbit, its momentum carries it to the right. But not really. The figure has no momentum. What I am trying to describe, I am, once again, failing to describe. We could try again, but there is little reason to hope that we will ever hit upon a precise, perfect description of what it is like to see the figure one way rather than another. That is the point of Wittgenstein's pained «Where is this going to end?»[13] And that is why there is an enormous danger of wanting to make fine distinctions. You think making fine distinctions will be able to bring your disquietude to an end, but if you start making fine distinctions, you may never come to an end of it.

In another part of the Investigations, Wittgenstein describes the enormous danger as a dead end. He is worrying the question of how sentences manage to represent when he comments:

> Here it is easy to get into that dead-end in philosophy where one believes that the difficulty of the task consists in our having to describe phenomena that are hard to get hold of, the present experience that slips quickly by, or something of that kind. Where we find ordinary language too crude, and it looks as if we were having to do, not with the phenomena of every-day, but with ones that «easily elude us, and, in their coming to be and passing away, produce those others as an average effect» (Augustine: *Manifestissima et usitatissima sunt, et eadem rusus nimis latent, et nova est inventio eorum*)[14].

There is a tangle here because it is not clear whether Wittgenstein is worried that his investigations will come to a dead end or whether they will never be able to end. I take seriously Wittgenstein's interest in bringing philosophical anxiety peace, by learning how to bring philosophical investigations to an end[15]. (And it is important to recognize that this end is not one final apocalyptic end, it is rather, as Cavell puts it that each investigation comes «to an end somewhere, each in its time, place by place»[16]. But in that sense of an ending, it remains true that the point of Wittgenstein's writing is to be able to bring our philosophical investigations to

[13] PI, p. 202.
[14] PI, § 436.
[15] PI, § 133.
[16] Cavell, Stanley. «The Division of Talent». In *Critical Inquiry*. 11, 1985, pp. 519-553 (p. 531).

an end: «The difficulty here is: to stop»[17]. The enormous danger is that once you start looking for fine distinctions there will be no end of it. Ordinary language is on this account simply too crude to make the fine distinctions which would satisfy us, which would be able to bring our worries to an end. And so if we gave in to the desire to make fine distinctions, philosophy would never end. No security. No peace.

Wittgenstein's solution? Just say No. «The strange thing about philosophical disquietude [*Beunruhigungen*] and its resolution might seem to be that it is like the suffering of an ascetic who stood raising a heavy ball, amid groans, and whom someone released by telling him: "Drop it"»[18].

The solution to the enormous danger is to «accept the everyday language-game, and to note false accounts of the matter as false»[19]. So how do we describe, in everyday language, that kind of seeing which Wittgenstein calls noticing an aspect, for example, an aspect of the figure from Jastrow. Here is his answer: «You can think now of this, now of this, as you look at it, can regard it now as this, now as this, and then you will see it now this way, now this. —What way? There is no further qualification»[20].

You will see it in different ways depending upon what you are thinking of. The desire to describe the different seeings of the same object is simply to be resisted. Don't give in. Resist the temptation. Think about the grandson's face as you look at the grandmother, and you will (probably) see the family resemblance. That's it. That's all. Stop. It's a matter of will. Don't give in to the desire to make fine distinctions.

But why? Why should we not give in to that desire? In yet another place where Wittgenstein considers the enormous danger, the answer comes more plainly into view. He is once again worrying the question of how sentences can represent the world, and he remarks:

> Here it is difficult as it were to keep our heads up, —to see that we must stick to the subjects of our every-day thinking, and not go astray and imagine that we have to describe extreme subtleties, which in turn we are after all quite unable to describe

[17] Wittgenstein, Ludwig. *Zettel*. Berkeley: University of California Press, 1967, § 314. The remarks included in this collection come from typescripts Wittgenstein dictated between 1945 and 1948. I refer to section numbers using the sign §.

[18] Wittgenstein, Ludwig. «Philosophy» (1933), p. 175, a chapter of The Big Typescript. The Chapter appears in German and English in: Wittgenstein, Ludwig. *Philosophical Occasions: 1912-1951*. Edited by James C. Klagge and Alfred Nordmann. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1993. I will refer to this book by page number.

[19] PI, p. 200.

[20] Ib. Punctuation altered by GCFB.

> with the means at our disposal. We feel as if we had to repair a torn spider's web with our fingers[21].

The vigor of the final figure is so powerful that until recently I didn't realize what was going on here. We can't repair the spider's web with our fingers, so stop trying. But the spider's web still needs fixing. So what Wittgenstein is asking us to do is not to notice that the spider's web is torn or to notice that it is torn but not to want to do anything about it. The important thing for me is that the web is still torn and no amount of Wittgensteinian theatrics can do anything except hide that fact from me.

It begins to sound as though Wittgenstein is simply saying: if you take that demand —for fine distinctions— seriously, you will never find peace and security; so stop. Just stop. But who ever told us that we would be able to answer every question we can ask. Who ever thought that the riddle does not exist[22]. It would be nice if there were a metaphysical proof against unanswerable questions, but it begins to look as if Wittgenstein is making the very unanswerability of a question into a sign that the question cannot be seriously meant. In Lyotard's terms, this is to make differend's impossible by reducing what is real to what can be meaningfully given to this or that subject[23].

If this proves correct then we will have to adjust our response to a famous moment towards the end of Wittgenstein's discussion of aspect seeing. I am thinking of the place where he addresses himself to security, Sicherheit, which Anscombe translates as certainty. The passage comes in the midst of a discussion of different kinds of certainty. «But, if you are certain [sicher], isn't it that you are shutting your eyes in the face of doubt». —They are shut[24].

If certainty or security is a product of closing our eyes to doubt, then it would just be pretend certainty. So it is important that Wittgenstein deny that certainty is simply a matter of closing our eyes to doubt. And this is what he says. He says that we do not actively close our eyes to doubt.

Rather we can think ourselves into a position, or be led by Wittgenstein's theatrical writing into a position in which we find our eyes naturally closed to doubt. Thus the involuntary construction of «Sie sind mir geschlossen», «They are shut».

---

[21] PI, § 106.

[22] Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921). Trans. D. F. Pears and B.F. McGuinness. London: Routledge and Kegan Paul, 1961, 6.5. Citations will be by proposition number, not by page.

[23] Lyotard, Jean-François. *The Differend: Phrases in Dispute* (1983). Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988, § 3. I refer to section numbers using the sign: §. This is the kind of reduction that my colleague Michael Mendelson thinks of as incestuous, the refusal to conjugate with anyone outside the family. See his: «Victor Walton: Empathy and Moral Incest in Shelley's Frankenstein» (Under review).

[24] PI, p. 224.

But it is not clear that interpretation of discovering our eyes involuntarily shut is consistent with Wittgenstein's discussion of Jastrow's figure of the duck-rabbit. The insecurity here concerns the difference between the two kinds of seeing, on the one hand simply seeing the figure in Jastrow 1900 and on the other hand seeing either the duck or the rabbit in the figure. The difference between these two kinds of seeing is just the kind of difference whose insecurity is the source of philosophical disquietude[25]. Trying to understand aspect seeing, we may feel that we have to make very fine distinctions to characterize seeing it as a rabbit and differentiating that seeing from seeing it as a duck. But each fine distinction breeds another. They breed like duck-rabbits. And now if quieting these worries required an act of will —saying No to the desire to make fine distinctions— then philosophical security will never be more than willful. «Drop it».

Can it be? Can it be, as Wittgenstein's detractors (and those of his defenders inspired by Rorty) always said, that stopping doing philosophy did not depend on discovering grammatical essences but only on an act of will? Can it be that Wittgenstein's peace is held in place by gritting our teeth, holding back tears?[26] For so long we had been hoping for more. We were hoping for philosophical peace. And there is Wittgenstein, giving out earplugs.

When Wittgenstein names the enormous danger, he remarks almost parenthetically, «the primitive language-game which children are taught needs no justification; attempts at justification need to be rejected»[27]. The implication is that the roots of the enormous danger rest in that old epistemological earth: the demand for justification, in particular, the demand for a justification of the difference we want to draw between seeing the figure as a duck and as a rabbit. And Wittgenstein does devote considerable attention to showing that we will not be able to differentiate seeing the duck in the figure and seeing the rabbit in the figure by discovering that there «is really something different there in me»[28]. It is a natural move. The figure, out there, is unchanged, and yet what we see has changed, so it can seem that the only other place to look for a difference which would justify our experience of the difference between seeing the duck and seeing the rabbit will be to look for something different there in me. However these inner objects were already dismissed in the sections of the *Investigations* devoted to the question of whether we can imagine a necessarily private language. And if you follow Wittgenstein in denying that we can imagine this possibility, then the demand for a justification of the difference between seeing a duck and seeing a rabbit can be grounded neither from the outside —the figure in the book doesn't change— nor from the inside —there are no private objects. But I want to go over some of that material again.

[25] PI, § 111.
[26] Wittgenstein, Ludwig. «Philosophy», p. 161.
[27] PI, p. 200.
[28] PI, p. 202. Emphasis GCFB.

I will hurry things along by relying on Cavell's discussion of these questions in *The Claim of Reason* (1979). Cavell singles out as something like the climactic moment in the discussion of privacy, the moment where the writing of «S» in a diary of my private sensations is realized to be, itself, an expression of the sensation, and not merely a dehydrated reference to the sensation[29]. Cavell:

> I understand Wittgenstein's teaching to be something like this: My references to my pain are exactly my expressions of pain itself; and my words refer to my pain just because, or to the extent, that they are (modified) expressions of it [...] The picture of a connection needing to be set up between an experience and the words for it is symbolic of the giving of expression to the experience, giving vent to it. If the expression is broken, the reference itself cannot establish the connection. Then what are my references to another's pain? They are my (more or less) modified responses to it, or to his having had it, or to his anticipations of it; they are responses to another's expressions of (or inability to express) his or her pain[30].

For Cavell the remark of Wittgenstein's which most obviously asks for his interpretation is this: «For how can I go so far as to try to use language to get between pain and its expression»[31].

The relevance of these considerations for my discussion of the enormous danger is this. If linguistic reference depends on expression, and expression is far more inclusive than everyday language, then what —besides begging the question— justifies Wittgenstein's insistence that in trying to express the difference between seeing the family resemblance and simply seeing the grandmother's face we must, at all costs, «stick to the subjects of our everyday thinking»?[32] Again: If expression is more inclusive than everyday linguistic expression, why should we not try to express the differences in question with more than simply everyday linguistic tools? Wittgenstein might in some sense be right about the enormous danger but still wrong about this larger question. I mean the enormous danger can be narrowly construed as the enormous danger of trying to make everyday language more precise, more scientific, more icy[33]. And I can agree that an attempt to make very fine distinctions, the dream of icy cold precision, will not do the trick. But that means to me that (a) the rough ground of everyday language and (b) the supped up precision of scientific language are both of them unable to express the sensual singularity of what it is like to see the figure as a duck or to see the family resemblance[34]. But are those two our only options? The result of trying to

[29] PI, § 270. I owe my understanding, such as it is, of Cavell's reading of this passage to the teaching of Norton Batkin.
[30] Cavell, Stanley. *The Claim of Reason*. New York: Oxford University Press, 1979, p. 342.
[31] PI, § 245.
[32] PI, § 106.
[33] PI, § 107.
[34] Ib.

imagine a private language is not the ascendancy of everyday language. It is the ascendancy of expression.

Last fall I was teaching a course on beauty and sensual experience with a friend, a scene designer from the Department of Theater[35]. One morning, without class, we were walking barefoot on the sand of a beach volleyball court on our campus. The sand was some of it in the sun and some of it still shaded from the night, so some of it was colder and some warmer, and it was all over lumpy. We were walking around on the sand talking to each other about how the sand felt. And then Drew asked us to express what we were feeling with our feet. All I could think about was broadcasting for example the temperature of the sunny warm and clammy cold parts of the volley ball court, I couldn't shake the thought that to express what my feet were feeling of the sand would be something like translating what I felt into semaphore so it would become legible at a distance. This is a picture that goes with the idea of a private object only contingently related to expression. But one of the central meanings of the verb to express is to press out, as when milk is expressed from a mother's breast. And this was a clue, a clue that expression might be an essential part of sensation, that perhaps there are no unexpressed sensations. And this is of a piece with the ascendancy of expression in Cavell's reading of the *Investigations* discussion of privacy.

Think of how your sweater feels. It's a knit wool sweater and so it feels wooly. But you know that without even feeling it. When I reach out to it and pick it up off the floor, I notice the thickness of the knit, and holes in the sleeves. But this is still a long way from the feel of the sweater. When I concentrate on how it feels in my hands, I rub it gently between my fingers, the way I sometimes fondle the fingers of those I love. As I concentrate more on the way the sweater feels my eyes close and I bring the sweater to my face only to find that I am disappearing into the dirt smells in the sweater, suddenly thinking of the dry dirt floor of an old root cellar I can remember lying on. What I want to emphasize here is that in order to feel the sweater, I have to open myself to it. I have to attend to, reach out to, the sweater. There are touchings, feelings that are more receptive and those that are less so. Pressing a button and feeling the sun on your naked neck[36]. Examining an arm and caressing it. But in order to feel the sweater I have to do something, I have to be ready to receive. And the way I get ready to receive the feeling of the sweater has the effect of broadcasting the fact that I am listening to the feel of the sweater. My first reaction to Drew's request that we express what the sand felt like on our bare feet restricted expression to this additional semaphore effect. But expressing is also, and for my purposes more importantly, what brings sensual experience into being. You cannot see what you do not express. The expression may be dehydrated and minimalistic, as from example when all I do is point down

[35] I owe the stimulus for all my recent thinking about expression and color to this dear friend, Drew Francis.

[36] Last Fall again.

the hill: there's our dog Islay. But the expression and the sensation can become together richer and more robust.

Return to aspect seeing. Wittgenstein himself tells us that seeing the Jastrow figure as a rabbit goes with trying to see it as a rabbit[37]. Trying to see it as a rabbit is an expression. And as expression, it is opening yourself to the rabbit in the figure much as I opened myself to the smells of the sweater when I closed my eyes and inhaled the past. And there is nothing private about this. What I see in the figure, the rabbit for example, I see in the figure, not in some private space behind my eyes. And the feel of the sweater is the feel of the sweater. There is nothing private about it, either. It is the sweater and the figure that we are discovering things about. Wittgenstein probably addressed himself to the problem of privacy during these remarks on aspect seeing because the difference between seeing the figure as a duck and seeing it as a rabbit is a difference which seems not to be a difference in the figure itself. But there is no need to run away to a private object. Nor is there any need to force yourself to stick to the everyday language, we can express our sensual awareness of the world otherwise. Sometimes linguistically, sometimes not, it doesn't matter. We are moving closer to Bergson.

When Bergson addresses himself to the immediate data of consciousness, his constant effort is to draw our attention to the qualitative differences between those of our experiences we think of as differing only in quantity. So for instance we are convinced that each object has more or less one color, and when such an object is placed in brighter light, we convince ourselves that what we see is qualitatively the same color, the change, we say, only affects the quantitative intensity of that one color. We compare the change in color of the object to an oboe playing one note louder and louder, instead of to an orchestra with more and more instruments joining or leaving the oboe[38]. This is even true if we begin not with the color of an old sweater but with what we take to be «pure colors of the spectrum»[39].

> As the luminous source is brought nearer, violet takes a bluish tinge, green tends to become whitish yellow, and red a brilliant yellow. Inversely, when the light is moved away, ultramarine passes into violet and yellow into green; finally, red, green and violet tend to become whitish yellow. Physicists have remarked these changes for some time[40]; but what is still more remarkable is that the majority of men do not perceive them, unless they pay attention to them or are warned of them. Having made up our mind, once for all, to interpret changes of quality as changes of quantity, we begin by asserting that every object has its own peculiar color, definite

[37] PI, p. 206.

[38] Bergson, Henri. *Time and Free Will: An Essay on the Immediate Data of Consciousness* (1889). New York: Harper and Row, 1960, p. 35.

[39] Ib., p. 51.

[40] On these pages Bergson cites both Rood and Helmholz, and there might be some connection to Wittgenstein's early psychological experiments conducted at Cambridge.

> and invariable. When the hue of objects tends to become yellow or blue, instead of saying that we see their color change under the influence of increase or diminution of light, we assert that the color remains but that our sensation of luminous intensity increases or diminishes[41].

In order to see the color of a wall, you have to attend to it, you have to try to see the orange in the shadows. The supposedly pure color was already so many different colors. We would not ordinarily say that the yellow wall is also at the same time green. But don't think! Look![42] Even a white sheet of paper under different illuminations is different shades of white[43]. But you have to pay attention to the sheet of paper, you have to look for the changing shades as you look for the rabbit or the duck or the family resemblance between the grandmother and the grandson. This is what I mean by saying that sensual experience is essentially linked to expression. In order to taste the soup you can't just swallow, you have to reach for it, taste it, hold it in your mouth. Savoring is expressing. Savoring is caressing.

Colors and tastes were perhaps an easy case for Bergson, but he famously demonstrates that even if all you do is make a fist and squeeze gradually harder and harder, you should not describe this in the everyday way as if the pressure on your fingers (one quality) were getting more and more intense. It's not just Wittgenstein who gives us commands that can change our philosophical lives. Here's Bergson: «Try, for example, to clench the first with increasing force»[44]. Sure enough, as you clench tighter and tighter, what you feel is your hand, wrist, arm, shoulder, until what you finally feel is way over on the other side of your body, your other hand shaking.

The qualitative changes of sights tastes and feelings are enormous. We can describe many of them, and although sometimes we will get some help from very fine distinctions, these will not always help at all. Consider temperature. «Close attention can easily discover specific differences between the different sensations of heat, as also between the sensations of cold. A more intense heat is really another kind of heat»[45]. This is the one that stopped me. Perhaps it was the fact that there are thermometers that made me skeptical of this one. But then, in my shirt sleeves, I stepped outside into the winter air, and there it was, a sharp biting that I almost recognized, but which I had never addressed as a modality of the cold, itself.

Wittgenstein nearly explicitly combats Bergson over the enormous danger of wanting to make fine distinctions. Wittgenstein's example of the kind of

---

[41] Bergson, Henri. *Time and Free Will: An Essay on the Immediate Data of Consciousness*, ob. cit., p. 51.
[42] PI, § 66.
[43] Bergson, Henri. *Time and Free Will: An Essay on the Immediate Data of Consciousness*, ob. cit., p. 53.
[44] Ib., p. 24.
[45] Ib., p. 47.

phenomenon that ruins the hope of finding the perfect, fine distinction is «the present experience that slips quickly by»[46]. But this is the very phenomenon which Bergson seeks to draw our attention to: the «succession without distinction» which he calls «pure duration»[47]. «Pure duration is the form which the succession of our conscious states assumes when our ego lets itself live, when it refrains from separating its present state from its former states [...] the notes of tune, melting, so to speak, into one another»[48]. Expressing pure duration takes more than the tools of everyday language, and if, like Wittgenstein, we stuck to the subjects of our everyday thinking, we would never attend to the continuously changing features of our experience. If, like Wittgenstein, you would like philosophical investigations to end, the effort to express the sensual singularity of what it is like to see the duck in the figure from Jastrow, the effort to express the sensual singularity of the feeling of bitter cold, will never help. «Where is this going to end?»[49] For Wittgenstein the only move is to stop expressing your sensual experience at a dehydrated everyday level. You can, by an act of will, stop this, but what you miss is the delight of sensual enjoyment.

John Wisdom once parenthesized «(If I were asked to answer, in one sentence, the question "What was Wittgenstein's biggest contribution to philosophy?", I should answer "His asking of the question: Can one play chess without the queen?")»[50]. This says it all. (The quotation marks say it all.) There is the appearance of sensitivity, for I can imagine being told that of course after you have lost your queen and are proceeding as usual to lose the game, you have definitely not stopped playing chess. But there is at the back of this appearance of sensitivity, the tough, gruff implication that if you started without the queen, you would be playing a game related to chess, but definitely not chess. Period. Everything's in its place. And don't be fooled by psychology. Some people might think that if we were playing checkers with chess pieces, there would be an odd feeling about the game which would be important to describe[51]. Don't. Drop it. You will miss the delight of sensual enjoyment, but at least you will not be troubled by questions your everyday language cannot answer. The traditional philosopher's bargain. Purchasing peace at the price of excitement. What a bargain.

I want to end by using this discussion of aspect seeing to reveal a feature of Wittgenstein's philosophical practice, in general, that is open to the same objections. The enormous danger is one of never knowing what to say. The danger is that the world will slip through, or overflow, our (linguistic) representations. The whole

[46] PI, § 436.
[47] Bergson, Henri. *Time and Free Will: An Essay on the Immediate Data of Consciousness*, ob. cit., p. 100-101.
[48] Ib., p. 100.
[49] PI, p. 202.
[50] Wisdom, John. «Ludwig Wittgenstein 1934-1937». In *Paradox and Discovery* (1952). Oxford: Blackwell, 1965, p. 88.
[51] Wittgenstein, Ludwig. *Zettel*, § 448.

point of Wittgenstein's writing is to teach us how to find our way around the language of our life. «Language is a labyrinth of paths. You approach from one side and know your way about; you approach the same place from another side and no longer know your way about»[52].

The whole point is to master the labyrinth, to get out. The problem is that we can find ourselves in situations where our language seems unable to control or to represent the world, and we have to reclaim our «mastery of language», to reclaim the representational powers of language[53]. Language has gotten away from us, it seems to have a life of its own, and we have to exercise our mastery in order to bring it back in line. Peace and security achieved through mastery. Our words slide dangerously between the metaphysical and the everyday, and to achieve peace, Wittgenstein tells us that what we must «bring words back from their metaphysical to their everyday use»[54]. And it is possible. Wittgenstein is right. It is possible to achieve peace. But only for a spell. Wittgenstein's knows that this peace cannot last for more than that, because he knows that «what dawns here lasts only as long as I am occupied with the object in particular way»[55].

All of this is well known to Wittgensteinians. They know that peace will not be achieved apocalyptically, once and for all, but rather that each philosophical investigation must be brought to an end, peacefully and momentarily, «each in its time, place by place»[56]. But what is rarely interrogated is the metastability of disquietude and quietude, the metastability of the icy smooth and the earthy rough, the metaphysical and the everyday. What I am interested in is what the world must be like for its Wittgensteinian investigation to issue in this metastability. I am interested in another labyrithine metaphysics, the metaphysics revealed by this metastability. What does the metastability of Wittgenstein's philosophical investigations tell us about the world? We already know the answer.

The traditional metaphysical description of the world, aiming at icy precision slips slidingly into the everyday description of what we all already know, and back again[57]. The metastability of philosophical unease and philosophical peace shows that representational simplicity, whether rough or smooth, floats atop an untamed world of barely nameable sensuality. That is the other metaphysics. That is the labyrinth. The point is not to get out by following a frictionless beam of light nor by following rough jute twine, the point is to disappear into a labyrinthine sensuality as near to you as your tongue. Go ahead. Taste it. Put it in your mouth.

---

[52] PI, § 203.
[53] PI, § 20.
[54] PI, § 116.
[55] PI, p. 210.
[56] Cavell, Stanley. «The Division of Talent», p. 531.
[57] PI, § 128.

As much as I have learned from Wittgenstein, I do not share his conception of the point of philosophy: achieving peace and security. I have different aims: to make our lives beautiful, to achieve intense pleasures by riding the very multiplicity and pointlessness which it was Wittgenstein's aim to overpower. Wittgenstein's work therefore presents itself to me as problem, the problem of determining philosophy's goal. Should that goal be the achievement of peace, resting in security and comfort, or should it risk the worst as it aims at the best: riding delirious desires, becoming beautiful. Becoming becoming.

Carlos H. Betancourt | Columbia University | EE.UU.

Ciudad, tiempo y memoria

Mi compromiso hoy es presentar a ustedes algunas ideas sobre ciudad y tiempo que he estado desarrollando en los últimos anos. Este es un trabajo que esta conectado con el tema de ciudad pero no es exclusivamente sobre la observación de la ciudad. Este es un trabajo sobre la espacialidad del tiempo como fundamental a los procesos de globalización y a la dinámica de ciudades-región globales.

Pero en la medida en que iba organizando este material no pude dejar pasar desapercibido lo que nadie puede dejar desapercibido, es decir, la presencia que la violencia y el terror están teniendo actualmente en el espacio urbano. Entonces lo que voy a hacer hoy es tratar de combinar estos dos temas: ciudad y tempo y los nuevos principios de organización del espacio urbano. Me gustaría que hubiese tiempo para discutir estos temas especialmente porque mucho de lo que voy a presentar es experimental, sin terminar, crudo, no bien pensado. Estoy seguro que va a haber muchos desacuerdos y me encantaría oírlos.

1. Introducción. La imagen de la ciudad, la tecnología de la exclusión sumaria y la construcción de espacio geo-político

Es casi imposible escribir sobre la ciudad y no notar que la imagen de ciudad que predomina en la geografía imaginaria y real es la de una ciudad como espacio de barbarie y salvajismo. La imagen de la ciudad que prolifera hoy es la de una selva. En dicha selva urbana la ley se privatiza, el caos es la regla, y los ciudadanos son forzados a vivir en cuevas en busca de seguridad. La relación arquetípica entre civilización y barbarismo se voltea al revés: la vida urbana se convierte casi en un estado de salvajismo natural, y el terror reina, llenando a sus habitantes con un miedo omnipresente. Este miedo no es el miedo al castigo que sigue a la trasgresión de la ley pero surge de saber que ya no hay ley que transgredir. Hay cierto «realismo mágico» operando detrás de las espaldas de la vida urbana contemporánea: De acuerdo a esta extraña «fantasía» la ciudad es un lugar impredecible y peligroso para la supervivencia; una jungla urbana. Y claro, el héroe repite el mito fundador de civilización y sociedad, creando zonas de seguridad de la misma manera que lo hizo el soberano en el Leviathan de Hobbes. A través de este acto, se establece una separación entre ley y caos, entre humanidad y vida sin valor.

Históricamente nos hemos imaginado la ciudad como un espacio disciplinario atrincherado por paredes y murallas, que se originan en un doble acto de inclusión y de exclusión. Dicho atrincheramiento establece una separación muy clara

entre lo que esta por fuera y por dentro de la ciudad, entre los sujetos-ciudadanos y los bandidos. Lo que esta por fuera está separado de la ciudad a través de un acto soberano que divide lo urbano de lo no urbano. Desde el tiempo de los griegos espacio y orden están estrechamente ligados. El orden se conceptualiza aquí en términos espaciales como espacio domestico, ciudad, estado, afuera el desorden reina.

La pregunta que me gustaría explorar con ustedes hoy es hasta dónde esta idea, esta manera tradicional de imaginarnos, describir y organizar la ciudad como atrincheramiento y encerramiento todavía es adecuada para describir la ciudad contemporánea, que ya no parece estar caracterizada por una separación entre interior y exterior sino mas bien por una multiplicidad de flujos cruzados en todas las direcciones.

Hoy, el encercamiento disciplinario parece ser uno entre al menos tres principios de organización urbana.

Pero la ciudad contemporánea también esta organizada de acuerdo al *principio del control* basado en la regulación y codificación de los flujos.

Finalmente, la ciudad contemporánea también esta organizada de acuerdo a la práctica de la violencia y el terror.

Se hace entonces necesario investigar la manera cíclica y temporal a través de la cual los tres principios de urbanismo-el el disciplinario del encerramiento, los el control y el terror en sus diferentes temporalidades, co-existen el en la geografía imaginaria y real de la ciudad contemporánea. Propongo elaborar en este punto a través de enfatizar en la relación paradójica que existe entre afuera y adentro, entre inclusión y exclusión.

Por ejemplo, sabemos que la ciudad griega o *polis*, de donde se deriva nuestra idea de lo político (ciudadanía viene del latín *civitas*), excluía de ciudadanía a través de incluir, o de manera mas física, excluía a través de encerrar parte de su población dentro de un espacio domestico en donde y contrario a lo que sucedía en el espacio publico de la plaza del mercado, la asamblea y el tribunal, reinaba la desigualdad de acceso a la libertad de expresión que definían el animal político.

Esta relación paradójica que existe entre afuera y adentro, entre inclusión y exclusión conforma espacios de no-distinción (espacios en donde es difícil establecer una clara separación entre interior y exterior). Estos son espacios en donde predomina la relación de excepción (en donde la ley ha sido suspendida), es decir, en donde predomina una forma de relacionarse a través de la cual algo es incluido en el orden jurídico y social, únicamente a través de su exclusión (espacio no-político). En dicho estado la relación clásica entre espacio y orden desaparece.

O para decirlo de manera más jurídica: el ejercicio de la soberanía opera a través controlar el movimiento en base a bordes (el arte moderno de gobierno). Dicho ejercicio coincide con la emergencia de *la persona sin Estado y sin ciudad*, así como también con la idea de la *vida sin forma y sin valor*, que son a su vez la reencarnación mas reciente de la antigua institución del derecho del soberano de excluir y producir cierta humanidad cuya destrucción no implicaba castigo ni tenia importancia alguna. La producción de la vida despojada de forma y de valor es la vida de aquellos que condenados por un crimen no son sacrificados pero quien les asesine no serán condenados de homicidio. La soberanía funciona entonces a través del abandono de los ciudadanos y su reducción a vida sin forma ni sentido.

Vale la pena señalar brevemente que dicha tarea de clasificar, incluir y excluir estuvo acompañada en la etapa inicial de la fase moderna de otra gran aventura moderna: la invención y clasificación de *tierra virgen* usada como basurero de los indeseables y como tierra prometida para aquellos que no alcanzaban a abordar el vehículo del progreso. Este ejercicio de clasificación se basaba en la diferencia de poder entre centro y periferia. La *metrópolis* del centro podía declarar el espacio habitacional de las «tierras salvajes, atrasadas, de la periferia», nulos y vacíos, así como también redefinir sus habitantes como la vida sin forma y sin valor (*homo sacer*) colectiva de la metrópolis. Más tarde la *tecnología de la exclusión sumaria* de la raza humana desarrollada en la conquista de tierras lejanas se practicaría en Europa en la forma de *campo de concentración*.

Pero lo que es importante notar para lo que ahora nos ocupa es sugerir que gran parte de la vida urbana hoy en día está situada en «zonas de no-distinción» semejantes a estas. Hay varios espacios que son prototipos de dicha zona indistinta. En este sentido, me gustaría regresar al final de esta charla al espacio prototipico de la no-distinción: el campo de refugiados; de desplazados, de inmigrantes tanto externos como internos. En cierto sentido estos espacios representan la versión mas reciente de la lógica de la tecnología de exclusión. Estos son espacios en donde predomina la relación de excepción. Los «habitantes» de estos lugares que son personas sin Estado y sin ciudad, personas sin papeles, están suspendidos en un espacio vacío en donde el tiempo se detiene, y en donde predomina la idea de la vida sin forma ni valor. Estas personas en estos espacios no están ni asentadas ni en movimiento, no son ni sedentarios ni nómadas. Es decir aquí el mundo ni arranca ni se detiene. Por un lado, aquí en estas zonas indistintas, el tiempo no es el tiempo de la movilidad a la Bergson/Deleuze. El tiempo tampoco es aquí el tiempo de la tranquilidad momentánea a la Bachelard y de los ambientalistas contemporáneos. Por el otro lado, estas zonas indistintas están caracterizadas por el tiempo de la globalización, de la movilidad y de un mundo en transito a un estado generalizado de circulación que se acelera continuamente.

Pero antes de meternos en este tema es importante comenzar con la idea de ciudad como *multiplicidad de flujos cruzados en todas las direcciones*. Esto a su vez demanda

que nos metamos un poco en el tema sobre *ciudad y territorio* en el contexto de la globalización. El tema de la globalización y de ciudad global también es importante abordarlo de manera breve porque es allí en donde podemos sentir con mayot claridad el porqué de la importancia de el tiempo en la cultura contemporánea. Miremos esto un poco.

2. ¿Por qué la dimensión temporal es importante? La globalización como fenómeno espacial

Primero, la lógica de la globalización económica, el cambio tecnológico (y el imperativo de lo sostenible) han tendido hasta ahora a enfatizar en la dimensión espacial a costa de la dimensión temporal. A primera vista la globalización parece ser un fenómeno espacial. La época actual parece ser la época del espacio. La organización del espacio se ha convertido en un problema importante en nuestras culturas. Hoy vivimos en la época de lo simultáneo, de las yuxtaposiciones, de lo cercano y lo distante, de lo disperso.

Vivimos en una sociedad post tradicional que esta gobernada (más que la por la proximidad) por la conectividad acelerada entre las decisiones diarias y los resultados globales, y entre el nivel global y su influencia en la vida individual. En el contexto de la globalización la experiencia del mundo no es la experiencia de una vida desarrollándose a través del tiempo, sino de mallas y tejidos que conectan puntos y se interceptan con la propia piel. La experiencia de la vida no es temporal sino espacial. El tiempo se substrae de la simultaneidad espacial. Espacio y tiempo se oponen entre sí (el espacio es estático y el tiempo es dinámico). Pero antes de seguir adelante con este tema, abramos un breve paréntesis y notemos el efecto de dicha transformación en el espacio.

Las consecuencias de la conectividad acelerada y su temporalidad de lo instantáneo/simultáneo para el ordenamiento espacial: una pequeña desviación por Europa/Holanda

El fenómeno de la conectividad acelerada ya nos obliga a hacernos muchas preguntas. Por ejemplo: el paso de proximidad a conectividad acelerada tiene implicaciones serias sobre los presupuestos de la *política espacial*. La conectividad acelerada sugiere que las organizaciones sociales están cada vez más estiradas a través del espacio. Esto implica que las actividades sociales tienen lugar en mallas urbanas. Un nuevo concepto de organización de ciudad emerge que es el concepto de mallas de ciudades transnacionales. Dichas mallas operan con un sentido muy distinto de la experiencia de espacio y tiempo.

La creciente (auto) *movilidad* es un indicador de estos procesos. Pero el efecto más importante para el planeamiento es que en dicha estructura enmallada, la proximidad y la cercanía se hacen menos importantes para la organización social.

Nuevas configuraciones espaciales comienzan a surgir que se pueden caracterizar a través de describirlas como flujos entre nodos mas que en términos de patrones de uso del suelo. Dado de que en dicha estructura enmallada la distancia se mide en tiempo, la estrategias de localización tienden a escoger lugares que son óptimos en términos de conectividad mas que de proximidad.

La condensación del tiempo y el espacio y la aceleración del ritmo de la vida

Transporte

Vale la pena señalar que desde la perspectiva de la economía política esta organización de sociedad enmallada y de urbanismo transnacional es el resultado conjunto de la aceleración del proceso de producción, la innovación tecnológica, la re-estructuración político-económica, y las nuevas estrategias empresariales. Esta gran aceleración esta relacionada con los desarrollos y la expansión y consolidación de las mallas de transporte (ferrocarriles, y vías) y de comunicación (telégrafo, teléfono, y sistemas inalámbricos).

En un primer momento de condensación de tiempo/espacio (mediados del siglo XIX-primera guerra mundial), los desarrollos en la tecnología del trasporte y de velocidad y la expansión de las mallas de comunicación reducen el tiempo de transporte entre y en las ciudades y nos permiten estar en dos lugares distintos a el mismo tiempo. Dichos procesos *homogenizan la experiencia de el tiempo* (como en el caso de los ferrocarriles) y crean un marco temporal común para comunidades/ ciudades que antes tenían tiempos distintos.

En un segundo momento de condensación de tiempo y espacio (siglo XX) el espacio se encoge en la forma de una villa global de telecomunicación y una nave espacial de interdependencia económica y ecológica. Los tiempos se reducen a tal punto que lo único que existe es *el presente*. El ritmo de vida se acelera y el futuro corre hacia nosotros. La distancia geográfica se encoge, la localización y la posición se alteran. El espacio se disuelve y con el, el sujeto humano.

Lo importante es notar que las innovaciones tecnológicas en el transporte y en el manejo del transporte resultan en la disminución de la fricción de la distancia a través de la cual el espacio se encoge en base a la aceleración de el movimiento Es interesante ver como dicho proceso encuentra expresión en la arquitectura a través de el paso de la *superficie* a el *pliegue y el plano enrollado* en el cual el piso, la pared, y el techo fluyen como si fueran un único elemento.

El surgimiento de la «telemática» genera cambios en la organización del proceso productivo y en la fuerza de trabajo global, cambios caracterizados por la desintegración vertical y la separación espacial de actividades funcionalmente interdependientes manejadas a través de complejos sistemas logísticos. En la medida en que las nuevas tecnologías permiten la producción de bienes en otros lugares

(una fuerza de trabajo global caracterizada por desintegración vertical, *subcontracting* y «*outsourcing*»), así como también el movimiento rápido de bienes, personas dinero e ideas («*electronic and smart highways*», «*just-in-time production*» que acelera el proceso de producción), la proximidad espacial pierde importancia.

Tiempo real

La proximidad espacial se hace cada vez menos importante para la organización espacial de la sociedad. Lugares distantes se conectan de manera tal entre si que ellos pueden funcionar como un todo en tiempo real (*real time*). Lugares separados por grandes distancias geográficas se pueden conectar entre ellos sin tardanza y como si estuvieran el uno al lado de el otro. La creación de una infraestructura de telecomunicación global (a través de la industria militar y bases militares diseminadas por todo el mundo) es fundamental para ser capaz de amarrar unidades dispersas en una sola entidad que pueda funcionar en tiempo real.

Espacio rural

Por ejemplo: hasta en la agricultura muchas actividades tienen lugar en redes extendidas en el espacio: no hay necesidad de estar cerca de los mercados siempre y cuando las tecnologías de la logística y el transporte garanticen una entrega veloz de productos a los lugares apropiados.

Ciudad-territorio global y centros financieros

La ciudad pierde su forma familiar y se reduce a ser un interruptor en un espacio global de flujos. Lo que lógicamente debe de estar junto no necesita estar en el mismo lugar para poder funcionar como un todo. Por primera ves es posible estar geográficamente disperso y a el mismo tiempo poder actuar como una unidad en tiempo real. Nuevos espacios para la interacción social emergen. En este espacio la interacción tiene lugar en tiempo real a través de grandes distancias (Castells llama a este espacio *the space of flows*).

Este es un espacio creado para y por el movimiento constante de gente, bienes, e información en la larga distancia. Dicho espacio no esta organizado para mover bienes de un lugar a otro, pero para mantenerlos en constante movimiento. En dicho espacio el arrivar es elusivo y difícil de distinguir de la partida, como en el caso de los grandes aeropuertos y los mercados financieros.

Las ciudades globales (Nueva York, Tokio, Londres) son ejemplos de este urbanismo transnacional. Estas ciudades son los nodos más importantes de las redes financieras globales. Por lo tanto son capaces de comunicarse muy bien entre sí. Sin embargo, son *las diferencias temporales* lo que unen estas ciudades entre sí. En particular es su localización en *diferentes zonas de tiempo* lo que les permite operar como una unidad de 24 horas. Las grandes firmas de servicios financieros circulan

sus portafolios constantemente entre ciudad y ciudad de manera tal que dichos portafolios puedan estar en circulación permanente. Por lo tanto, dichas ciudades son interdependientes y diferenciadas las unas de las otras al mismo tiempo.

Dicha estructura de espacios enmallados y tiempos instantáneos desafía el concepto de *ciudad compacta* que usa la proximidad y la cercanía espacial como su principio organizador. El espacio se caracteriza por conectividad más que cercanía y proximidad. Las mallas urbanas más que las ciudades compactas constituyen la nueva forma urbana. Podemos entonces referirnos a esta transformación en la naturaleza y experiencia del tiempo/espacio (tiempo simultáneo espacio enmallado) como la condensación del tiempo y espacio Esto a su ves nos conecta con el tema de la aceleración de la vida.

3. El proceso de aceleración de la vida y las tensiones que crea en el espacio global

Desde lo hasta aquí dicho se puede entonces sugerir que la globalización es también un proceso temporal porque ella implica la reestructuración de la temporalidad y de los horizontes temporales. Hay dos procesos en este sentido que vale la pena repetir: la distanciacion y la compresión espacio-temporal.

Distanciacion. El primer proceso implica la extensión de las relaciones sociales en el tiempo y en el espacio de tal manera que las relaciones se pueden controlar y coordinar en largos periodos de tiempo (incluyendo el cada ves mas distante futuro) y en las grandes distancias, grandes áreas y/o en más escalas de actividad.

La condensación del tiempo-espacio implica la intensificación de eventos discretos en tiempo real, y/o la cada vez mayor velocidad de los flujos materiales e inmateriales en una distancia dada. Las relaciones se aceleran, el tiempo elimina el espacio y la importancia de la distancia física disminuye. Todo sucede más rápido, por lo tanto el tiempo es comprimido, y los eventos suceden a través de las grandes distancias: el espacio es comprimido.

Consecuencias

Dicha experiencia de condensación de tiempo y espacio implica el colapso *postmoderno* del tiempo linear (nuestra orientación lineal hacia el futuro, y/o la lógica lineal y cronológica de la producción en masa), y el surgimiento del tiempo sin tiempo (el tiempo eterno) de lo simultáneo y del espacio de flujos como lugar sin lugar (a la Castells). El capital y lo económico se libera del tiempo y opera (y/o podría operar) en el espacio global en tiempo real gracias a las nuevas tecnologías de la información de la comunicación y transporte. El tiempo eterno, el tiempo sin tiempo, caracterizado por la condensación de tiempo/espacio para producir lo instantáneo, se convierte en la temporalidad dominante en nuestra sociedad.

La estética de la simultaneidad: el espacio postmoderno

Aquí se hace importante mostrar que este espacio de la simultaneidad que es un espacio global es también el espacio de lo postmoderno (la espacialización como una clara característica de postmodernidad.

La fábrica urbana se ve como un espacio en el cual convergen eras históricas diferentes. Este cambio se puede interpretar como la transformación del tiempo del progreso en un espacio de yuxtaposiciones. El postmodernismo y la ciudad postmoderna están caracterizados por el abandono de la continuidad histórica y el saqueo de la historia a través de absorber cualquier cosa que se encuentre en ella en el presente. El postmodernismo destruye la narrativa histórica como cronología y secuencia (el tiempo del progreso), y promueve un collage sincrónico y sin profundidad que yuxtapone los momentos pasados y presentes en una ciudad fragmentada.

Lo postmoderno esta caracterizado no por el desarrollo lineal y cumulativo de un estilo fundamental pero por la coexistencia de una multiplicidad de estilos muy diferentes en un estado de fluctuación constante. En lo postmoderno el espacio es entendido como un sistema de conexiones instantáneas y de relaciones simultáneas en un momento determinado (algo así como el destello de una maquina *pin ball*, o la idea de superficie).

Como resultado de la coexistencia de una multiplicidad de estilos y etnias diferentes, el espacio y la ciudad postmoderna se puede describir de manera similar al *Aleph* de Borges, es decir, como un espacio en el que la suma total de el espacio universal y todos los tiempos, pasados, presentes y futuros coexisten de manera simultanea, o el espacio de la «eternidad».

Como resultado de esta coexistencia, la hibridación y multiculturalidad se convierten así en dimensiones claves de los nuevos paisajes urbanos. Los «mejores momentos» de la vida urbana en Estados Unidos y en Europa se deben a estos inmigrantes que se escapan de lugares peores que Chicago, Detroit, Los Ángeles y Miami.

La ciudad como teatro de memoria

La estética de nuestras ciudades tercermundistas también esta caracterizada por un postmodernismo pero esta ves involuntario, con diferentes periodos y narrativas históricas yuxtapuestas en su paisaje urbano. El paisaje de nuestras ciudades se pudo haber bautizado como postmoderno mucho antes de que los arquitectos comenzaran a hablar de postmodernismo.

Dichas ciudades postmodernas se comportan como teatros de memoria en donde lugares y edificios de épocas distintas traen el pasado al paisaje del presente. Paseamos a través de diferentes momentos temporales en la medida en que nos movemos a través del espacio. El espacio urbano esta marcado por variados

paisajes superimpuestos entre si creando niveles espaciales en radio y múltiples superficies temporales. Estos no son desarrollos urbanos ordenados alrededor de un centro urbano tradicional, pero la justapocision espacial de periodos radicalmente diferentes. Estilos separados por centurias se oponen entre sí en un patrón de crecimiento competitivo (Pasamos de lugares arqueológicos a bloques de oficina metropolitano en un segundo). El paisaje urbano es un álbum de recortes en el cual algunos lugares históricos están marcados, mientras que otros están no tanto enterrados como borrados. Dicho álbum de recortes crea una temporalidad discontinua; de la ciudad antigua brincamos directamente a el presente con pocos momentos históricos de por medio. Dicha ciudad desafía una cronología sistemática de progreso histórico. El pasado no es un horizonte que desaparece sino una presencia. Este teatro de memoria trabaja a través de ver el espacio como un receptáculo de paquetes equivalentes y discontinuos de tiempo.

Me atrevo a sugerir que la visión postmoderna del tiempo es de un tiempo distribuido en el espacio, como justapocision y mapa de conocimiento, es una visión del tiempo como teatro y arte de la memoria. La postmodernidad entiende la memoria como un campo en el cual objetos e imagines de el pasado se acumulan. Parece que la idea del *collage* postmoderno toma esta idea de representaciones fijas y paquetes equivalentes de espacio tiempo para crear con-fusion espacial y temporal. ¿Pero es esta la mejor manera de especializar el tiempo, es el tiempo un teatro de memorias?

4. ¿Cuál es el problema con el espacio global de la simultaneidad y tiempo real? La idea de ciudad postmoderna y la idea de espacio como espacio de memoria

El hilo conductor del argumento en este punto es la idea de que la malla global de dependencia mutua no es fácil de controlar, por lo tanto es una malla vulnerable. Esta vulnerabilidad tiene varios niveles que de una u otra manera se relacionan con el tema de la ciudad.

Desde el punto de vista de la economía política, el énfasis creciente en la velocidad y en la aceleración de la vida cotidiana y social que la condensación del tiempo/espacio implica, tiene efectos disociadores y de desorientación en la sociedad. Al menos hay cinco tensiones que dicha condensación genera en la economía global que valen la pena señalar pero sobre las cuales no entraremos en detalle: la primera es la tensión ecológica, la segunda es la tensión existencial, la tercera se refiere a la tensión entre los factores económicos y no económicos de la acumulación, y la cuarta y quinta son internas al proceso de valorización. El año pasado realicé una investigación en Holanda que sugiere que lo que esta en el centro de dichas tensiones es un espacio que genera homogeneidad temporal. Por lo tanto, la temporalidad re-emerge como estrategia fundamental para el manejo de estas tensiones.

Ahora, dado de que el espacio de la simultaneidad es global y postmoderno, y de que dicha malla global de dependencia mutua es difícil de controlar y vulnerable,

vale la pena preguntarse sobre la vulnerabilidad del espacio y la ciudad postmoderna, y si existen estrategias temporales para regular dicha vulnerabilidad.

Como dije arriba, la simultaneidad del espacio global reaparece en la fábrica urbana como un espacio en el cual convergen distintos momentos históricos, es decir, dicha simultaneidad reaparece como la transformación del tiempo del progreso, de la narrativa histórica como cronología y secuencia en un espacio de yuxtaposiciones. Desde el punto de vista estético, lo postmoderno esta caracterizado no por el desarrollo lineal y cumulativo de un estilo fundamental, sino por la coexistencia de una multiplicidad de estilos muy diferentes en un estado de fluctuación constante.

Es como resultado de la coexistencia de una multiplicidad de estilos y etnias diferentes, que el espacio y la ciudad postmoderna se pueden describir como espacios en el que la suma total del espacio universal y de todos los tiempos, pasados, presentes y futuros co-existen de manera simultánea. Se podría sugerir que el espacio postmoderno de la misma manera del espacio global de la simultaneidad genera homogeneidad temporal. Es en dicha homogeneidad temporal donde radica la vulnerabilidad de dichos espacios enmallados.

Esta vulnerabilidad se manifiesta a través del hecho de que a pesar de que la simultaneidad genera coexistencia, hibridación y multiculturalidad como dimensiones claves de los nuevos paisajes urbanos, y de que los mejores momentos de la vida urbana en USA y Europa se deben a los inmigrantes multiculturales que se escapan de lugares peores que Chicago, Detroit, Los Angeles y Miami, la producción de localidad en South-Central Los Angeles, o en Chicago's *West Side*, y en lugares similares de las grandes ciudades americanas y europeas es un proceso extremadamente difícil y complicado. ¿Por qué?

La mayoría de quienes ocupan estos espacios híbridos multiculturales son inmigrantes externos e internos. El espacio que estos personajes habitan es un espacio mucho más complejo que el espacio simultáneo de la postmodernidad. Este es un espacio que al comienzo denomine como espacio de no-distinción para la producción de la vida sin forma y sin valor. Dicha hibridizacion y multiculturalidad esta relacionada con la transformación de zonas urbanas en campos de concentración, ghetos basureros y en campos armados, es decir, en una jungla urbana. Dicha jungla y tierra de frontera —el espacio de la no ley— está adentro, aquí, en la ciudad y sus centros urbanos. En la tierra de frontera lo que cuenta son las armas y la astucia, la agilidad y la destreza. Los adversarios están en movimiento constante. Su poderío y habilidad depende en la velocidad y lo aleatorio de sus movimientos. Los adversarios en la tierra de frontera son extraterritoriales.

Estas nuevas guerras urbanas y la naturaleza de estos dramas urbanos obligan a los individuos y a los grupos a buscar tranquilidad en ciudades más «pacíficas» a donde ellos están deseosos de llevar y ofrecer sus capacidades y sus pasiones. Estos inmigrantes, a su vez, generan la hibridación y multiculturalidad que caracteriza a la celebración postmoderna.

Los refugiados se encuentran cada vez más en fuego cruzado y en un lazo doble. Se le expulsa por fuerza de sus países de origen, pero se les rechaza entrar en otro. Ellos no cambian de lugar, ellos pierden espacio en la tierra, ellos son catapultados hacia un ninguna parte, en un lugar flotante sin lugar que existe en sí mismo, cerrado en sí mismo, y al mismo tiempo se entrega a la infinidad del mar, en un desierto, la tierra no-habitada, la tierra que resiente a los humanos y es raramente visitada por ellos.

De acuerdo con el *Haut Commissariat des Nations Unies pour les Réfugiés* (UNHCR), hay entre 13 y 18 millones de víctimas de el desplazamiento forzado luchando por sobrevivencia más allá de las fronteras de sus países de origen, sin contar los millones de refugiados internos en Burundi y Sri Lanka, Colombia y Angola, Sudan y Afganistán, condenados a ser vagabundos por las interminables luchas internas. Muchos de ellos están encerrados con llave en campamentos.

Dichos campamentos se hacen permanentes a través de cerrar las salidas. Los reclusos no pueden regresar al sitio de origen: los países que dejaron no los quieren de regreso. Pero no hay futuro por delante: ningún gobierno quiere aceptar millones de desplazados. Los refugiados están en lugares que son permanentemente temporales, pero no son parte de ellos. Ellos no hacen parte del país en el cual sus tiendas son levantadas. Ellos están separados del resto del país recibidor por la pared invisible pero gruesa de la desconfianza la sospecha y el resentimiento. El espacio de habitación es un espacio permanentemente temporal, es decir, estos habitantes están suspendidos en un vació espacial en el cual el tiempo se ha detenido. No son únicamente los intocables, sino los impensables. En nuestro mundo de comunidades y ciudades imaginadas, ellos son los inimaginables. La pregunta surge sobre como levantar y sacar esta vida sin forma y sin valor de estos espacios vacíos en los cuales el tiempo se ha detenido.

Hipótesis

Los principios dominantes de la organización de lo urbano mencionados brevemente al comienzo de esta charla nos serán de mucha ayuda.

El principio clásico del atrincheramiento, encerramiento y separación del adentro y el afuera que mencione al comienzo no será de mucha ayuda. El espacio de la simultaneidad es un espacio extraño porque la experiencia de la globalización también nos hace entender que el planeta que habitamos es una esfera y que esto tiene consecuencias serias. Nosotros permanecemos y nos movemos en la superficie de dicha esfera, no tenemos otro lugar a donde ir y por lo tanto estamos obligados a vivir para siempre juntos nos guste o no nos guste.

Una característica importante del espacio global y simultáneo es que es un espacio que tiende a llenarse y por tanto no deja espacios vacíos a donde uno pueda escaparse. El mundo se llenó. El mundo en su totalidad se esta convirtiendo en una

tierra de frontera planetaria. Tarde o temprano, no va a haber más espacio vacío al cual aquellos que ya sienten que los espacios y ciudades muy poblados no son lo suficientemente cómodos se puedan escapar. Ya no quedan espacios seguros donde esconderse. El mundo tampoco se puede dividir en dos partes separadas: una rica y segura detrás de sistemas anti-misiles modernos, la otra abandonada a sus guerras y anarquismos. Después del 11 de setiembre, se ha vuelto claro que los países lejanos no se pueden abandonar a su anarquía si los ricos y seguros quieren seguir siendo ricos y seguros. Es decir en el espacio de la simultaneidad y de la ciudad como una multiplicidad de flujos cruzados en todas las direcciones todos estamos adentro y nada queda por fuera.

La sacrosanta división entre adentro y afuera que marca el espacio de la seguridad ha sido borrada. Todos estamos adentro con nada por fuera. Lo que antes estaba afuera se ha metido sin tocar y sin pedir permiso y se quedó adentro. Las tierras de frontera (las zonas de no distinción) siempre han sido conocidas simultáneamente como fábricas de desplazamiento y plantas de reciclaje para los desplazados. Durante los doscientos años de historia moderna, los refugiados, los trabajadores migratorios voluntarios e involuntarios, las personas desplazadas, se asumían como un problema del país o el territorio acogedor y era manejado como tal. A veces de buena gana, otras veces de mala gana, todos ellos tenían que aceptar la presencia de forasteros dentro del territorio y todos tenían que admitir las olas sucesivas de inmigrantes que escapaban o eran perseguidos desde otros estados soberanos. Una vez dentro, los forasteros caían bajo la jurisdicción del país recibidor. Dicho país era libre de poner en práctica la versión modernizada de las dos estrategias que han sido descritas en el *Tristes tropiques* de Claude Lévi-Strauss como las maneras alternativas de tratar con la presencia de extraños.

La primera opción consistía en «comerse» a los extranjeros literal o simbólicamente a través de la asimilación de manera tal que los forasteros sean digeridos en el cuerpo de la nación y dejen de ser extranjeros. La segunda solución consistía en vomitar a los extraños en vez de comérselos, acorralándolos y expulsándolos del reino del poder estatal o del mundo del ser vivo (o lo que Oriana Fallaci sugirió que nosotros debemos hacer con las personas que adoran otros dioses o que se comportan de manera distinta en los inodoros)

Permítanos notar sin embargo que aplicar una u otra de estas dos soluciones tiene sentido únicamente si asumimos una división territorial clara entre lo que estaría por «dentro de» y lo que quedaría por «fuera de», así como también si asumimos la integridad del poder soberano que aplica una u otra estrategia. Ninguno de estos dos presupuestos tienen mucha credibilidad hoy, en nuestro mundo global líquido-moderno; y las oportunidades de aplicar una u otra estrategia son pocas.

El principio de organización urbana del control basado en la regulación y codificación de los flujos también puede ser muy limitado. Las amenazas de ataques terroristas (tipo 11 de septiembre), emanan de la inseguridad existencial generada masivamente

dentro el espacio extraterritorial de flujos y sin temporalidad. La materialización de dichos ataques reproduce la lógica del espacio global de conectividad acelerada: arrastra lo invisible a la vista y lo distante en el vecindario. La seguridad global se traduce como seguridad personal y todas las partes separadas del planeta son igualmente vulnerables.

Parece no haber estrategia para manejar a los extranjeros internos tanto como externos. La asimilación cultural pierde peso en una situación en la que la construcción de nación y la movilización patriótica han dejado de ser los principales instrumentos de integración social. Y dada de que la deportación y la expulsión son mala propaganda, los gobiernos prefieren cerrar las puertas a aquellos que tocan preguntando por protección. Las puertas se pueden cerrar, pero el problema no va a desaparecer, no importa qué tan cerrados estén los candados. Los candados no hacen nada para reducir las fuerzas que causan el desplazamiento. Los candados ayudan a olvidarse del problema, pero no ayudan a resolverlo.

Esta situación nos obliga a ver la hospitalidad reciproca como el mandato supremo que necesitaremos y tendremos que aceptar. Dicha hospitalidad es, debe ser y pronto debe convertirse en la primera regla de conducta de la humanidad. Únicamente una comunidad/ciudad que todavía no existe (excepto en el discurso político) ni en la vida ni en el tiempo real, es decir, una comunidad global, una comunidad que a diferencia de los principios urbanos mencionados arriba incluye sin excluir, podría sacar a los refugiados de hoy desde los no-lugares (espacios vacíos sin tiempo) a los cuales han sido lanzados. La unidad de la especie humana se hace cada vez más importante. El descontrol continuo de la malla global de dependencia y vulnerabilidad mutuas no mejora la posibilidad de dicha unidad. Esto lo único que quiere decir es que en ningún otro momento la búsqueda de una humanidad en común y de la practica que le sigue a tal búsqueda, ha sido tan urgente e imperativa como ahora. Es en este sentido que se hace importante pensar en espacios que no generen homogeneidad temporal (un tiempo pasado fácil de predecir).

Como ya lo sugerí arriba las ciudades postmodernas se comportan como teatros de memoria en donde lugares y edificios de épocas distintas traen el pasado al paisaje del presente. La postmodernidad entiende la memoria como un campo en el cual objetos e imagines de el pasado se acumulan. Este es la idea del tiempo como representación, como teatro de memoria. Parece que la idea del collage postmoderno toma esta idea de representaciones fijas y paquetes equivalentes de espacio/tiempo para crear confusion espacial y temporal. Desde la perspectiva de el arte de la memoria (visualizar conceptos y dibujarlos en mapas de conocimiento), una localiza lugares, monumentos paisajes que nos recuerden lo que ya sabemos acerca de una u otra ciudad.

El problema con dichos mapas es que son cortes que representan el mundo en un instante de tiempo. Es decir el arte de la memoria no puede organizar tiempos múltiples en el presente paisaje urbano. Por ejemplo, uno trata de encontrar en el mapa de memorias un objeto que ya dejó de existir y a veces no puede encontrar

los lugares recordados. Dicho *paisaje substraído* deja memorias de lugares que uno no puede encontrar. Esto, a su vez, revela el problema fundamental de mapear el pasado en los paisajes reales y/o imaginados: no se puede confiar en el espacio como contenedor del tiempo.

El problema es que el espacio se ve como aquello en el cual el devenir del tiempo se marca. El problema aquí es que el tiempo se entiende como tiempo «identitario», es decir momentos discretos en una sucesión cronológica (el t1, t2, el t3…, tn) que ve el tiempo como igual a el espacio. El pasado no es mas que una extensión espacial de el presente, el tiempo se usa como una dimensión de equivalencia (a el oriente, occidente, norte y o sur se le añade fecha, tiempo, día, etcétera). La espacializacion del tiempo reduce el tiempo a un hecho de diferencias cuantitativas de grado. El arte de la memoria y la ciudad postmoderna se basan en dicho espacio vació para ubicar objetos en el tiempo. ¿Dicho espacio se supone es para garantizar la estabilidad pero la pregunta es hasta donde el espacio puede garantizar estabilidad?

Dicho tiempo identitario y dicha espacialización del tiempo le adjudican al cuerpo en movimiento la inmovilidad de el punto a través de el cual pasa. Es difícil entender cómo el movimiento puede coincidir con la inmovilidad. Dicho tiempo no puede distinguir entre movimiento/tiempo y distancia cubierta. Dichos modelos espacializados de tiempo crean una ilusión cinematográfica: la secuencia de puntos no son más que paradas imaginarias. El tiempo es diferente de el espacio y las metáforas espaciales de el tiempo obscurecen esto. Por lo tanto, la memoria no debe entenderse como un espacio en el cual objetos o imagines de el pasado se acumulan (como en el caso de la ciudad postmoderna).

El problema con esta visión de tiempo y espacio es que no nos permite ver la idea dinámica de la presencia virtual del pasado: el presente incluye el pasado a través de un proceso de atención que se contrae hacia el futuro y se dilata hacia el pasado. El presente y el pasado coexisten en un orden virtual: No es fácil aceptar que el pasado sobrevive porque creemos que el pasado significa lo que ya no es, lo que dejo de existir. También es difícil aceptar que el presente no es, que el presente es devenir, transformación, siempre por fuera de si mismo. El presente no es, actúa. El pasado de otro lado ha dejado de actuar y de ser útil. Pero no ha dejado de existir. Inactivo, y sin uso, pasivo, el pasado todavía existe. Hay que cambiar la manera como a menudo entendemos el tiempo, el pasado no se queda atrás ni retrocede sino que avanza hacia el presente ejerciendo presión y abriéndose camino hacia el futuro.

Es importante desarrollar un sentido de espacio que admite esta manera de pensar el tiempo. El desafío, entonces, es crear espacios que más que comportarse como teatros postmodernos de memoria, es decir, que más que como espacios que entienden la memoria como un espacio en el cual objetos e imágenes del pasado se acumulan, sea capaz de ofrecer la co-presencia de diferentes tiempos, no la representación del tiempo pasado como en lo postmoderno, sino la presencia virtual de tiempos pasados.

John Carvalho | Villanova University | EE.UU.

Thinking with Images

Toward an «aesthetics of the visible in the visual arts, I argue that the meaning of such a work of art is a function of how, in the interstice between what is visible and invisible, the visual image itself thinks, how it speculates, conjectures, theorizes and opines. More globally, I argue for an approach to the philosophy of the visual arts that multiplies the points of entry into a painting, a group of photographs, an object, video, or film, to generate, and dare to hold together, a plurality of related perspectives risking, in every interpretation, losing itself in the plurality of related perspectives without ever losing its way. This aesthetics thrives on works of art generally thought to be «difficult», in the sense a child is said to be «difficult», unruly, having a mind of her own.

The title for this paper is taken from the title for the Introduction to a collection of essay I am hoping to see in print soon. It is also, of course, taken from an expression introduced by Gilles Deleuze in his comments on film making; more about that in a moment. The volume I have assembled was originally conceived as a place to collect several essays about philosophy and the visual arts. Some of the essays were already written. Some were projected to fill divisions of the visual arts drawn, not altogether arbitrarily, along lines laid out by the work already in print. I had no more ambition, at first, than to expand the fields I had begun to explore in my reflections on painting, photography, film, and the installations of Marcel Duchamp. What I'd like to explore with you, today, is whether what I've written in these expanded fields has come to something more, something that connects the otherwise individual essays and my various thoughts about philosophy and art, something greater than the sum of its parts, something I would venture to call an «aesthetics of the visible»[1].

If there is something connecting my thoughts and these essays, this aesthetics turns up on two different levels. Locally, observations about what is visible and invisible in particular works or groups of related works of visual art lead to reflections about the complicity between thinking and the creative process at that locale. The point is not to say what the works of art in question mean. The idea is to show that meaning is a function of how, especially, in the interstice between what is visible and invisible, the work of art itself means, how it thinks, speculates, conjectures, theorizes and opines. More globally, this aesthetics of the visible argues for an

[1] The concept, which is taken from the title of the volume I have collected, «Aesthetics of the Visible in the Visual Arts», compares nicely with that proposed in a recent volume by SHAPIRO, Gary. *Archaeologies of Vision: Foucault and Nietzsche on Seeing and Saying*. Chicago: Chicago University Press, 2003. What Shapiro uncovers in the itinerary of the human faculties I locate in the objects themselves.

approach to the philosophy of art that multiplies the points of entry into a painting, a group of photographs, an object, or a film, to generate, and dare to hold together, a plurality of related perspectives offered as an interpretation. This approach thrives on works of art generally thought to be «difficult», in the sense a child is said to be «difficult» —unruly, hard to pin down, having a mind of her own— and it risks, in every interpretation, losing itself in the plurality of related perspectives without ever, or so I am prepared to say, losing its way. For the hedge against getting lost in the multiplicity of meanings rendered is a commitment to selecting perspectives or points of entry suggested by the works of art themselves rather than by the demands of a theory or theories these art works are supposed to illustrate.

This last point, especially, flies in the face of much that has been practiced as aesthetics or the philosophy of art up to the present. It challenges the principle assumptions of every aesthetics that takes particular works of art as exemplary of art in general and philosophy of art as a general theory of art as such. As it is ordinarily conceived and practiced, aesthetics or the philosophy of art regards works of art, insofar as they are works of art, as the sites of something entirely and generally ineffable (Heidegger) or transformative (Adorno) or exemplary (Greenberg). An aesthetics that accounts for the relevance of properties discounted by the dominant philosophy of art (Danto's, perhaps) advances on the traditional model of aesthetics, but it falls back into this tradition when it generalizes these properties across different works and derives claims about the art of commonplace objects from its own theory. But what can it mean to give an aesthetics of a particular work or a particular group of related works of art, as I am proposing, here? Do the works in question share no features with ostensibly unrelated works that could be relevant to a theory that accommodates them? Does the theory in each case, assuming for the moment that something so particular could count as a theory, admit of no generalizations that would make the interpretation of one work relevant to the interpretation of another?

Nothing is compromised for the alternative view I am proposing by answering the last question in the affirmative so long as what is generalized is a resistance to elaborating a theory in advance that can be applied, with only slight variations, to various, however «difficult», works of art we might find. And, following that very general proviso, there is much to be gained by allowing works of art to direct our interpretations of them, taking as clues answers to questions about the medium, the subject matter, or the formal properties of each work, the social and historical context in which they were created and in which we find them, their provenance, as well as the theories and practices relevant to the production, exhibition, appreciation and evaluation of the particular work in question, and so on. It is, precisely, by exploring, in every case, the number of different interpretive possibilities for a single work and the possible interpretations of several different works of art that, on my view, something generalizable and provisional as a theory of the visual arts begins to take shape and make a background against which to figure new interpretations of the same, related, or quite different works of art.

Moreover, by restricting my studies and my claims to the visual arts, I believe I am able to take advantage of the shared material qualities of the works considered, the manifestly visible forms from which these paintings, photographs, films, and installations are composed, to draw real connections between these works of art and their interpretations. At the same time, I contend, attention to these visible forms reveals what is more profoundly shared by these works, namely, what is invisible in them, what, for the sake of the visible, is not seen or seen only in its absence, by the connections formed or indicated by what we do see. On the one hand, then, an aesthetics of the visual arts of the sort I am proposing gives an interpretation of the convergences (connective, disjunctive, conjunctive syntheses) of the constituent features of a particular work of art, an account of how, for example, the medium and the specific qualities of this particular pigment covered canvas and the conditions of its becoming covered give meaning to the forms that take shape on it without recourse to an overarching theory or philosophy of art. And so far this is nothing extraordinary. It is a variation of the formalism or neo-formalism that has dominated modernist art criticism for over a half century (in the U.S. at least). On the other hand, this «aesthetics of the visible» connects the features of this particular painting, say, to other works of visual art, other paintings but also other photographs, installations, and film, that all, in their own way, ambiguate the field of visibility and invisibility in them and, by doing so, think, that is to say, posit and defend some belief about the function and value of representation in art. There's a lot to clarify here. What I mean by «fields of visibility and invisibility», what it means to «ambiguate» those fields, and how ambiguity can be a form of productive thinking, a form of thinking capable of positing and defending beliefs rather than the sort of metaphoric rambling that begs, precisely, to be disambiguated. I promise to repay your patience with examples that demonstrate concretely what I have in mind if you will indulge a brief discussion of the context for these thoughts, a short account of what has prompted my turn to thinking with images.

What I've described as an aesthetics, so far, could be most generally characterized as a logic of sensuous experience. But that's probably too broad to be very helpful. What counts as sensuous experience, whether that's even the way to describe the phenomena, what counts as logic, and what might possibly link the two are all debatable. Beyond that, whatever this logic or these sensations might be, aesthetics has a history, and I am convinced that history must be accounted for in any aesthetics or philosophy of art. I have not come to this way of thinking in a vacuum. It has not been demonstrated (to my satisfaction) that there is a God or a Form of Art or the Beautiful or a «sending» of Being or beings that could communicate a Truth to us beyond the truths we have come to by our own devices. For better or worse, and if we would truly love our fate, as Nietzsche recommended, it must be for the best, indeed, what we think when we think about aesthetics has been formed by indeterminate histories of «art» (a term whose current meaning owes to a 200 year history that overlaps the history of the term «history») and philosophy (a much older term with many more histories). For this reason, it will be well worth the short detour I will take to retell the history that brings me to the aesthetics so far schematized above.

In an Article for *The Journal of Aesthetics and Art Criticism,* Arthur Danto recounts some of the history of aesthetics that's important for my purposes, tracing, there, a subtly Hegelian arc «From Aesthetics to Art Criticism and Back»[2]. More specifically, Danto writes as art critic for *The Nation* against Hilton Kramer, the critic at *The New Criterion*, by attacking Kramer's mentor, Clement Greenberg. Danto shows how the major principles supporting Greenberg's view, the purposivelessness and universality of taste, tenets derived from Kant's aesthetics, fail in the face of «art after the end of art», art from 1960 forward, art inspired by Duchamp, exemplified by Warhol, art of the sort I have described above as «difficult», art discussed in the bulk of the book I am shamelessly promoting. Kantian aesthetic theory, Danto says, was worked out over a period of art history that was remarkably stable «in its practice and conception». And so stabilized it could support an aesthetics that even fit Duchamp under its description. It reduced the readymades to rare and beautiful accidents of the relation between form and content. And it dismissed as non-art —work by Andy Warhol, Joseph Beuys, Robert Morris, and others— anything lacking such «aesthetic quality». Against this view, Danto recommends an art criticism that can «put into words» the «meaning of beauty» in works of art[3].

In an account that attempts to marry his avowed essentialist convictions about the universality of art to his declared historicist commitments to the variability of the necessary and sufficient condition for art, Danto offers what he calls «a few reckless words» about the relation of beauty in art to the eroticism of symmetry in the processes of natural selection. He adduces, from Schopenhauer, the example of ruins, whose beauty is not symmetrical, to suggest that artistic beauty surpasses beauty that is only natural by asking us to consider the meaning of the beauty we respond to in relation to the «means of presentation» of the beautiful in art. «The mistake of Kantian art criticism», Danto concludes, «is that it confuses form with content»[4]. Beauty, he argues, is part of the content of the works Greenberg and Kramer prize, and the mode of presentation of beauty in those works asks us to think about the meaning of the beauty in them. By going back to Hegel, Danto proposes an aesthetics that can be the basis for the kind of art criticism that finds Robert Morris's *Box with the Sound of its own Construction* (1961) «brilliant and inspired».

Much about this view is attractive. Once it's conceded that the controversial phrase «art after the end of art» describes the passing of a form of art that is art by virtue of having been all we knew of art until very recently, that is, art as representation, it's clear that Danto is applying his considerable abilities to understanding art that interests me for something of the same reason as it interests me. Danto describes

[2] Danto, Arthur. «From Aesthetics to Art Criticism and Back». In *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 59, 1996, pp. 105-115.

[3] This kind of criticism has been taken up in a volume titled *Beauty Matters* that includes a preface by Danto where he echoes these same ideas. See Zeglin Brand, Peggy (ed.). *Beauty Matters*. Indianapolis: Indiana University Press, 2000.

[4] Danto, Arthur. «From Aesthetics to Art Criticism and Back», p. 114.

contemporary art and what modern art critics think about the meaning of the work of art in terms of the mode of presentation of it. The example of the ruin, a metaphor for the ruination of art as representation and, in the same stroke, an example of the art Danto convicts Kantian aesthetics of failing to explain, suggests that contemporary art, if it doesn't yet think for Danto, compels us think about it as much as we appreciate it for what it means. What's nonetheless troubling about Danto's view, for my purposes, is his commitment to beauty with its affinity for a concept of quality that may not be aesthetic but that threatens to be as «odious and chauvinistic» as it was, and still is, in the criticism of Greenberg and his followers. In the name of beauty, Danto dismisses as «an unforgiving sort of relativism» the *cultural* criticism art criticism, shorn of its protective aesthetics, became to counter the attempts of modernist art critics, like Greenberg to reduce culturally diverse forms of art to the «rightness of form» that had been realized by modern, western, abstract art.

In *The Anti-Aesthetic*[5], Hal Foster collects some samples of the unforgiving relativism and cultural criticism Danto said made him «no happier, as an art critic, [...] than I was with Greenberg»[6]. In his introduction to that volume, Foster explains that the designation anti-aesthetic «is *not* intended as one more assertion of the negation of art and representation as such»[7]. Foster and the writers collected in this volume (with the notable exception of Jürgen Habermas) take negation as the fundamental principle of the art theory and cultural theory they oppose. Against it, and against the emancipatory ideal modernist critics use to justify it, these «postmodernists» (twenty years ago the term was still meaningful) point to reactive and exclusive forms of politics, social and cultural disenfranchisement, and practices of sexual, gender, racial, ethnic, and economic abuse as signs of the persistence of an order of representations Danto said died with Warhol. And they seek, by the art they study and the critical studies of art and culture they fashion, to «destructure» and «reinscribe» the modernist order of representations that serves as a standard of truth for these exclusive and abusive politics and practices[8].

Foster Envisions these anti-aesthetics as «a practice of resistance» that can move beyond the captivating but romantic idea that art and the aesthetic could function subversively as «a critical interstice in an otherwise instrumental world»[9]. The idea is to fashion an alternative to the modern order of representation that does not depend on that order even for the manifest content of a dream about the end of the exclusive politics the order underwrites. In an «Introduction» to a collection of his own essays, Foster locates this practice of resistance in minimalist and conceptual art and in criticism that, by «a complex relay of anticipation and reconstruction»,

---

5 Foster, Hal. *The Anti-Aesthetic*. Port Townsend, WA: Bay Press, 1983.

6 Ib., p. 112.

7 Foster, Hal. *The Return of the Real*. Cambridge, MA: MIT Press, 1996, p. xv.

8 Ib., p. xv.

9 Ib., pp. xv-xvi.

produces the present as different and the past in a different focus[10]. The theoretical touchstones for Foster, in this context, are Freud's concept of deferred action and Foucault's genealogy of the present. The artistic starting point is Duchamp's *Fountain* (1917). Anti-aesthetics is not relativist but perspectival and pragmatic. Its greatest shortcoming is a temptation to think of its practice as the solution to the modernist impasse and, correlatively, its greatest failure is to present resistance as little more than a refusal to play by the rules of the game[11].

But Foster's anti-aesthetic is not a complete failure. In fact, I have fastened on some of the themes Foster and those writing with him had targeted in *The Anti-Aesthetic,* not as a blanket endorsement of the politics of the oppressed articulated there but, rather, as an indication of a shared interest in the root issue of representation[12]. In my case, rather than charge representation with crimes against women, gays, and the disenfranchised in general, the aim is to show where and how representation fails to hold its own, where it is falling into ruins. Because this is what, on my view, images are thinking and artists, some artists, the difficult ones, are thinking with images in the visual arts. They're thinking with images «the ruin of representation» in art[13]. Danto has jumped the gun. By announcing «the end of art», he declares only that the «truth» of art has been realized, that representation is art's «truth», and that the truth of representation is conformity with status quo reality. But as his beloved *Brillo Boxes* (1964) show, that «reality» is a consumerist facsimile of a world no longer open to competing claims about its truth. What «difficult» art represents (Warhol's installation for the Stable Gallery included) is the ruination of healthy competition about what is «real» and «true». What is needed to understand this art is neither a theory of «art after the end of art» nor an anti-aesthetic (the term is unfortunately misleading) but an aesthetics of what otherwise would remain invisible in works of art —meaning, thinking, believing— that is taking shape in the arrangements of images and in the relations of images to one another in works of art. This is what I want to make visible in an aesthetics of the visual arts.

As stated at the very beginning of these remarks, the expression «thinking with images» was introduced by Gilles Deleuze. He invoked it, in the first place, to describe the case of film-makers who, he said, think with images, with variations of what he calls «movement-images» and «time-images»[14]. But the point was, arguably, already realized by Michel Foucault in his ekphrasis on Diego Velázquez's

[10] Ib., pp. xii-xiii.

[11] Cf. De Duve, Thierry. *Kant After Duchamp*. Cambridge, MA: The MIT Press.

[12] See my «Repetitions: Appropriating Representation in Contemporary Art». In *Philosophy Today*, 35:4, 1991, pp. 307-324.

[13] See Olkowski, Dorothea. *Gilles Deleuze and the Ruin of Representation*. Berkeley: University of California Press, 1999.

[14] Deleuze, Gilles. *Cinema I: The Movement-Image*. Trans. Hugh Tomlinson and Barbara Habberjam; *Cinema 2: The Time-Image* Trans. Hugh Tomlinson and Robert Galeta (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986, 1989). See also Deleuze, Gilles and Felix Guattari. *What is Philosophy?* Trans. Hugh Tomlinson and Graham Burchell. New York: Columbia University Press, 1994.

Las Meninas (1654) in the opening pages of *Les mots et les choses*[15]. There, one meaning of Velázquez's painting is shown to be a statement, a thought, about a decisive shift in the very structure of representation that is not accomplished in the visible content of the painting but is seen, rather, in the perspective and the formal arrangements of the figures from Ferdinand's court that Velázquez uses to compose this image and question, on Foucault's description, the saliency of the classical model of representation itself.

Deleuze Might add to Foucault's accomplishment the insight that, while philosophers have labored for so long to satisfy a certain «image of thought», a picture of thinking as earnest, governed by the ideal of common sense and the model of recognition, guided by an honest pursuit of the truth and the avoidance of error, for the purposes of producing representations as solutions to the difficulties besetting like minded individuals[16], artists thinking with images make a monument of sensations that extends their finite compositions to infinity, to the ends of the earth, on a plan that recommends, for philosophers thinking with concepts, an alternative to the «image of thought»[17]. On this plan, the proximate goal of a philosophy of art or aesthetics would be to multiply the possible interpretations of selected works of visual art and to extend them, if not to infinity, to the point where we can see what they are trying to think, conceive, conjecture, opine, and, most of all, question about the claims of representation and the claims of representational thinking to tell the truth about the world and our experience of it. And, following this plan, I am proposing to enhance our understanding of selected works in the visual arts and to give an example, no doubt provisional, of thinking philosophically outside the image of thought.

To that end, I draw, for my interpretations, on the art of Velásquez, da Vinci, Sherrie Levine, Duane Michals, Jean Cocteau. Jean-Luc Godard, and Marcel Duchamp. I contrast Velásquez with Cézanne to highlight senses of the visible and invisible that are featured in all my interpretations[18]. I emphasize that these terms do not stand exclusively for what can and cannot be literally seen nor, especially, do they establish an opposition suggesting that what is visible needs to be supplemented by what can only be drawn from an invisible register, in other words, that what is «truly» visible in the visual arts, what paintings, photographs, installations, and films «mean», is invisible until somehow rendered visible by a specialized theory applied to each concrete case. Rather, as much in evidence in treatments of Renaissance Annunciations as in interpretations of French new wave cinema, what is «invisible» in these arts is what becomes «visible» in the map of particularities

[15] Foucault, Michel. *The Order of Things*. Unidentified collective translation. New York: Pantheon Books, 1971, 3-16.

[16] See Deleuze, Gilles. *Difference and Repetition*. Trans. Paul Patton. New York: Columbia University Press, 1994, 129-169.

[17] Deleuze, Gilles and Felix Guattari. *What is Philosophy?*, pp. 169-199.

[18] See my «The Visible and Invisible in Merleau-Ponty and Foucault». *International Studies in Philosophy*, 25.3, 1993, 35-46.

and partial elements drawn on the already visible surfaces of the works of art in question. Da Vinci's representation of the Annunciation to Mary (1472-75), for example, faithfully repeats all the particulars of the subject —Mary on the right, angel, a staff of lillies between them— repeated in endless renderings from the 14th to the 16th century. And, yet, a subject Leonardo distinctively captures the middle ground of Mary's sexuality, a reflective space between the competing claims of orthodox celibacy, represented by Simone Martini (1333) or Sandro Boticelli (1489) and heterodox passion for the entreaties of a spiritual father and carnal lover, represented by Ambrogio Lorenzetti (1344) or Alesso Baldovinetti (1467)[19].

But the Principle demonstration of what it means to think with images would have to found in the art of Marcel Duchamp and in the difficulties posed not so much by his readymades as by his large installations, *The Bride Stripped Bare by Her Bachelors, Even* (1917-23) and *Given: 1. The waterfall, 2. The illuminating gas* (1946-66). Clearly, issues of visibility and invisibility dominate these works. *The Large Glass* as the first is also know, is to be seen and seen through from all sides. To see the *Given*, the later work, you walk into a small room at one end of which is a door with peep holes which you peer through onto a n-dimensional tableau. Were I inclined to follow Deleuze strictly at this point, I would say Duchamp's late installations think by managing the convergences of several different, already heterogeneous series by highlighting an «empty space», the «invisible», that both conditions their convergence and is the effect of their having converged[20]. The works are by themselves «heterogeneous series» because they conjoin apparently different elements, in the case of *The Bride Stripped Bare*, for example, the fact that it is painted but not a painting, that what is seen through the *Glass* is also seen in it, the n-dimensionality of the work, it's having been left «permanently incomplete» by the artist, the accidental intentionality of its having been shattered in transit and painstakingly reassembled, and so on. All these elements come together in a sense that is «invisible» and must remain so even as I draw it out by setting alongside these conjunctions —seen through *and* in, complete *and* incomplete, shattered *and* assembled competing theoretical claims about framing and framework, margins and marginal forms of life.

But I'm not convinced I have to go that far, or let's say I'm willing to go that far only to the extent that, by so construing the point, the weaknesses in the model of representational thinking and the image of thought are made more pronounced

[19] The competing claims of repetition and representation turn up, again, in close attention to the photographic techniques of Sherrie Levine who literally copies the work of known artists, including Edward Weston's images of his own son as a classic Greek kouros [SLIDE], (mis)represents it as her own art, and remakes the subject an object of (illicit) desire. This theme of (illicit) desire turns up as well in Duane Michals's photographs which make visible the gay pleasures otherwise invisible (because they cannot be shown) and non-representational (because they does not reproduce the social norm) in his images.

[20] DELEUZE, Gilles. *The Logic of Sense*. Trans. Mark Lester with Charles Stivale. New York: Columbia University Press, 1990, pp. xx.

and more transparent to those who do not yet see things this way. Above all, it is important, on my view, that whatever way the point is put, it does not give in to the romantic notion that it can do anything to hasten the demise of representational thinking, that it will solve anything or save anyone, at the same time as it advances on Danto's resignation in the face of art and theory that left him «no happier». That said, to get a truly robust aesthetics from the trajectory I have plotted here, following a suggestion by Joseph Margolis[21], I want to be guided by successful strategies for interpreting art works that do not help us revision philosophy so much as they support creative understanding of human experience, innovate interpretations of human life not yet imagined. This will not be accomplished by insisting that experience, any more than art, is in principle indiscernable or undecidable. We should start, rather, by daring to grasp the meaning of human experiences, as the meaning of a work of art, in relation to the specific practical situations in which we find them. If our appreciation of art can serve as a model for understanding human experience, we must give up, on the one hand, our slavishness to a model of representation whose passing Danto prematurely laments and, on the other hand, our dreams of a non-representational future *à venir*, as it is now fashionable to add. We must focus, instead, on how images are arrayed to make representations visible and how images think when they become difficult, when the empire of the visible in them is challenged by what is invisible in that visible regime. When we are guided by what images are thinking we can begin to let go of the image of thought that still today depreciates the value of art and of life itself.

[21] See Margolis, Joseph. *What After All is a Work of Art?* University Park: The Pennsylvania University Press, 1999 and *Selves and Other Texts*. Berkeley: University of California Press, 2001.

Mihaela C. Fistioc | Washington College | EE.UU.

On Beauty, Concept Formation, and Toleration: A Reading of Kant's Account of the Judgment of Taste

1. Introduction

My topic today is Kant's account of the experience of beauty as it comes out of his Critique of the Power of Judgment. My goal is threefold. First, I want to offer a reading of Kant's account of the experience of beauty in terms of concept formation. Second, I want to show that my reading of Kant's account makes sense of his claim that beauty is a symbol of the morally good. Third, and in connection with this relationship between beauty and the morally good, I want to suggest that, appearances notwithstanding, Kant views the experience of beauty as an exercise in toleration. As a point of terminology I should note that, more often than not, Kant describes the experience of beauty in terms of the judgment of taste. He also speaks of «the judging of the beautiful», and the text makes it clear that the two formulations are equivalent. Throughout the paper I will be using the expressions «experience of beauty», «judgment of taste», and «judgment of beauty» interchangeably.

The reading of Kant's view which I am about to offer comes out of my doctoral dissertation, published last year by Routledge. I should note that there has been a debate on the status of the judgment of taste in relation to cognition. Some of the scholars who have written recently on this topic are Henry Allison, Hannah Ginsborg, and Beatrice Longuenesse[1]. To situate my own position within this debate, I find that my own view comes closest to that of Longuenesse.

Beauty, on Kant's view, is a matter of «purposiveness without and end» and it is also, as Kant sometimes puts it, «without a concept». Puzzling as they may be, these characteristics, I suggest, can be made sense of on an interpretation of beauty in terms of concept formation[2]. Such concept formation, as we shall see, has to do with creativity. To see beauty, on the view I am going to present, is to create a new image of a slice of the world; it is to exercise one's capacity to see things

---

[1] See Ginsborg, Hannah. «Aesthetic Judging and the Intentionality of Pleasure»; Longuenesse, Beatrice. «Kant's Theory of Judgment, and Judgments of Taste: On Henry Allison's *Kant's Theory of Taste*»; and finally: Allison, Henry. «Reply to the Comments of Longuenesse and Ginsborg», all published in *Inquiry*, 46, 2003.

[2] I am not the first to read Kant's view in these terms; see also Cassirer, Ernst. *Kant's Life and Thought* and Ginsborg, Hannah. *The Role of Taste in Kant's Theory of Cognition*. In his *Kant's Theory of Taste*. Henry Allison describes the reflecting power of judgment in terms of concept formation, but refuses to acknowledge that the experience of beauty must be understood along the same lines.

ever differently, from new angles. We do not tire of beauty as long as we remain inquisitive and thus creative.

2. Purposiveness and the Reflecting Power of Judgment

To understand Kant's view of the connection between beauty and concept formation we need to begin with a brief detour through Kant's account of the power of judgment [*Urteilskraft*]. On Kant's view, this power of judgment is, in general, «the faculty for thinking of the particular as contained under the universal»[3]. The universal can be a rule, a principle, or a law. Kant views concepts as rules; subsuming an object (the particular) under a concept (the universal) is an application of our power of judgment. Now either we already have the rule, or we don't. If we do, the power of judgment applied to the case is «determining» [*bestimmend*]; if we don't, it is «reflecting» [*reflektierend*]. It is the latter type which concerns Kant in the *Critique of the Power of Judgment*. So the book is an attempt to explain our capacity to make judgments when faced with a particular for which we do not yet have a rule. Kant's question is how we come up in the first place with the rule under which we can then subsume this particular. We must, he thinks, have some other rule or principle which we follow when we come up with rules in our encounter with the world. Kant's solution to this puzzle is the notion of purposiveness.

The concept of purposiveness can be best understood by contrasting it with the concept of purpose. Consider the following example. On my desk I have a pile of plastic pieces: a dark gray square plastic slab at the bottom, another light gray square plastic slab on top, a coiled plastic string, and another longish plastic slab connected with the coil and lying on top of the light gray square. And now let me offer a different description: it is the result (or the object, as Kant would put it) of an idea in the mind of an engineer at Bell Phone; the engineer had in mind a tool which could allow people like me to communicate with other people all over the world. And now you know that what I have before me is a telephone. Suddenly, the longish plastic slab on top is not just a slab, but a receiver; it can capture my voice and transmit it down the coiled line, through the circuit inside the phone, and then on to the line in the wall. Now to be able to treat it as a telephone, I must view this object as the effect of the engineer's idea. As soon as I take that idea away, I am left with an odd arrangement of plastic pieces, produced on some assembly line. This idea is what Kant, with Aristotle, would identify as the «final cause» of the object. In Kant's own terminology, this idea is the *Zweck*, that is the end, the purpose of the object.

[3] *Kritik der Urteilskraft* (1790), Academy edition vol. 5. *Critique of the Power of Judgment*. Edited by Paul Guyer; translated by Paul Guyer and Eric Matthews. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. Henceforth the citations from this text have the form: *KU*, §<section.paragraph>, Ak. <page no>; <translation page no>. «Introd» refers to the published Introduction. EE = *Erste Einleitung* refers to the First Introduction, translated in the same volume. *KU*, Introd. IV.1, Ak. 179; 66.

With this notion of end in mind, we can now move on to the distinction, which is at the heart of Kant's project in the *Critique of the Power of Judgment* between an end or purpose (*Zweck*) and purposiveness (*Zweckmäßigkeit*). As we have just seen, in Kant's view an end is the instantiation of an idea which originated in the mind of an intelligent being, such as God or ourselves. In this light, we can easily regard artifacts, such as telephones, as ends, since they are the result of ideas in the mind of human beings. However, we cannot regard nature as having an end, either in part or as a whole, because we do not have knowledge of a mind behind it, such as God. The most we can say of objects or complexes of objects in nature is that they look designed, that they appear to accord with, to be in the style of (*mäßig*) an end or purpose[4] (*Zweck*) and that they therefore show purposiveness (*Zweckmäßigkeit*). Now an object can have A) both an end and purposiveness or B) only purposiveness. (A) An object has both when the end can in principle be ascertained. This is the case of purposiveness with an end. And here we have two cases. 1) The first is when we know the end, as in the case of a telephone. 2) The second is when we don't know the end, but are reasonably confident that the object came about so as to meet a specific end; for example, I might see in an antique store an object, perhaps a household implement, whose use I do not know; yet while I do not know how to use the implement, I am sure it was conceived by a human being to meet a certain end[5]. (B) By contrast to a human artifact, a product of nature is such that we have no way of knowing whether it was designed by an intelligence. If it happens to look as if it were designed, then the most we can say is that it has the look of design, which is nothing else but purposiveness. Now this, in Kant's view, is the case with all nature when regarded from the human perspective: nature looks designed, yet it can never be proven to have a designer behind it.

3. Creativity and Concept Formation

Now I am in a position to start making a case for the connection between beauty and concept formation. Kant claims that the experience of beauty is made possible by our reflecting power of judgment. We have just seen that the reflecting power of judgment is exercised in those situations where we do not already possess a rule; indeed, the very task of the reflecting power of judgment is to come up with this rule. We have also seen that the reflecting power of judgment involves awareness of purposiveness and therefore awareness of design. So, as a type of reflecting power of judgment, the experience of beauty itself must have to do with design and with creating a new rule. To say that an object of nature is beautiful is, on Kant's

[4] I offer here «purpose» as an alternative translation for *Zweck* so as to bring out the connection with purposiveness (*Zweckmäßigkeit*), which is relevant at this point in my discussion. I nevertheless agree with the point made by the editor of the Cambridge translation in support of the choice of «end» over «purpose»: «purpose» for *Zweck* obscures the connection between Kant's aesthetics and his ethics (*KU*, Editor's Introduction, xlviii).

[5] I owe this example to Seyla Benhabib, who gave it in a different context during a course lecture at Harvard.

view, to express one's satisfaction at its looking designed in spite of the fact that, as far as one knows, the object has no determinable end. In Kant's terminology, the judgment of beauty is an expression of satisfaction, of disinterested pleasure when faced with purposiveness without an end[6]. Let me take an example. I'm on a hiking trip in the Rockies; I look at the mountains and the lake and I'm suddenly struck by how well everything fits together; it almost looks as if someone put all this together with something in mind. Of course I can't tell what the end might be, nor do I really think that there could be such an end, yet I cannot shake off the impression that the calm silence of the scene is saying something to me (Kant himself mentions «the cipher by means of which nature figuratively speaks to us in its beautiful forms»[7].

At various points Kant's remarks suggest that he views the judgment of taste as unrelated to concepts. For example, he talks of satisfaction which is expected of everyone «without grounding it on a concept»[8] and of «a universality that does not rest on concepts of objects»[9]; the very title of §6, with which he opens his discussion of this issue, is «The beautiful is that which, without concepts [*ohne Begriffe*], is represented as the object of a universal satisfaction»[10].

However, a closer look at the text shows that what Kant rejects is not a relation to concepts, but rather the application of *definite* concepts: «[i]f one judges objects merely in accordance with concepts, then all representation of beauty is lost. Thus there can also be no rule in accordance with which someone could be compelled to acknowledge something as beautiful»[11]. Another one of Kant's comments states the issue a little differently; he says that the beautiful «seems to be taken as the presentation of an *indeterminate concept* of the understanding [*Darstellung eines unbestimmten Verstandesbegriffs*]»[12]. It is this idea of an indeterminate concept that, I suggest, should be understood in terms of concept formation. When I'm in the Rockies and I look around at the scenery, I leave behind what I learned from my geography book about mountains, lakes, and valleys. I concentrate on how the various parts of the scenery fit together. Perhaps I bring into focus the mountain and the lake: they strike me as fitting together. So, in a sense, I am forming a new concept, call it «mountlake», in that I see these elements (the mountain and the lake) as working towards a whole, as showing design. Now we don't give new names to every new way of looking at things which seems to us to reveal a design, but it is the case that we often re-slice the world in this way. In fact we do it much more often than we realize; the difference between regular experience and the appreciation of

[6] For reasons of space I will not discuss in this paper the issue of disinterestedness in any detail.
[7] *KU*, § 42.8, Ak. 301; 180.
[8] *KU*, § 8.2, Ak. 214; 99.
[9] *KU*, § 8.3, Ak. 214; 99-100.
[10] *KU*, § 6, Ak. 211; 96.
[11] *KU*, § 8.6, Ak. 215; 101.
[12] *KU*, § 23.2, Ak. 244; 128.

beauty is that in the second case we are more likely to become aware of (and thus reflect on) the way our minds process reality and the way we react to this process. Indeed, the job of every artist is to interpret reality in a new and unexpected way, and the extent to which each of us is involved in reinterpreting the world in this way is the extent to which each of us is an artist.

There is a second way of interpreting the «indeterminate concept» mentioned by Kant. It is not the case that, every time we experience beauty, we put together two or more separate objects, such as a lake and a mountain. We sometimes simply look at one object, such as a rose (Kant's example), and find it beautiful[13]. On such occasions, I suggest, we replay concept formation, rather than form a new concept. Say I am looking at a rose. I already possess the concept of a rose; wilted or only budding, I can identify roses correctly when I encounter them in experience. But now I am looking at this object in front of me as if I didn't know what a rose was. Say the arrangement of the petals draws my attention; I concentrate on one of them, which has come a little apart. The features of the object now cluster around this one petal and its special shape. Suddenly the object conveys to me a particular kind of order which I have not experienced before; it has a new center of gravity. Then again I can shift my attention and look at the object differently, and the proportion between the stem and the flower now seems to convey an even better order.

Kant thinks of concepts as rules which unify identifying marks [*Merkmale*][14]. Putting this together with the account which I have just given, to find that an object is beautiful is to reinvent, or try to reinvent, the rule by which its marks fit together. Or, perhaps even closer to our experience of beauty, it is to come up with several slightly different rules which make the marks fit together into a pattern, as in example above. Beautiful objects are those objects which invite such repeated reinvention; Kant says that «[w]e linger over the consideration of the beautiful because this consideration strengthens and reproduces itself…»[15]. At certain times we pay special attention to nature; we scan it with an attentive eye, searching for intelligent pattern. This search for form is self-sustaining —it is a sort of feedback loop— and this is why the reflecting power of judgment itself is a guide in our approach to nature.

---

[13] *KU*, § 8.5, Ak. 215; 100.

[14] «A *perception* that refers to the subject as a modification of its state is a *sensation* (*sensatio*); an objective perception is a *cognition* (*cognitio*). The latter is either an *intuition* or a *concept* (*intuitus vel conceptus*). The former is immediately related to the object and is singular; the latter is mediate, *by means of a mark* [*vermittelst eines Merkmals*], which can be common to several things». (*A*320/*B*377; 398-9; underlined emphasis mine). Also, «[t]he schema of the triangle can never exist anywhere except in thought, and signifies a *rule of the synthesis* of the imagination with regard to pure shapes in space… The concept of a dog signifies a *rule* in accordance with which my imagination can *specify the shape* of a four-footed animal in general.» (*A*141/*B*180; 273; underlined emphasis mine).

[15] *KU*, § 12.2, Ak. 222; 107.

Now all this may sound rather far from Kant's text. In particular, one might point out that the account of purposiveness in terms of design and the account of reflecting power of judgment in terms of coming up with a rule apply primarily to teleological, rather than to aesthetic judgments. In other words, the objection goes, what Kant says regarding the reflecting power of judgment may apply to nature as a whole in our search for species and genera, but not to particular objects in our assessment of their beauty. So I wish now to look at some passages which provide support for my interpretation. First, here is a passage in which Kant links purposiveness and the reflecting power of judgment to the experience of a particular object:

> (1) In our power of judgment we perceive purposiveness insofar as it merely reflects upon a given object, whether in order to bring the empirical intuition of that object under some concept (it is indeterminate which) [auf irgendeinen Begriff (unbestimmt welchen) zu bringen] or in order to bring the laws which the concept itself contains under common principles. . . . We will shortly indicate the way in which the concept of the reflecting power of judgment, which makes possible the inner perception of a purposiveness of representations, can also be applied to the representation of the object as contained under it. Thus the power of judgment is properly technical; nature is represented technically only insofar as it conforms to that procedure of the power of judgment and makes it necessary (Marginal note, probably not Kant's: «We put, it is said, final causes into things, and do not as it were draw them out of their perception»)[16].

The passage comes from the first in a sequence of four paragraphs in the First Introduction in which Kant describes purposiveness at the level of the object. Since the interpretation I propose comes out of this whole stretch of text, in what follows I will discuss, in order, all four paragraphs. For the sake of clarity I have numbered the four paragraphs correspondingly.

Let me start with a general explanation of the account of purposiveness offered by Kant in these four paragraphs. Both in the case of beauty and in the case of concept formation in general, we proceed with the assumption that there is a meaning to be read, a structure to be discerned in the object. This comes down to assuming that the object has a reason to it, a rationale. If only we knew that the objects of our experience were the creation of an intelligence, we would say they had an end. We don't know that they are indeed created by design. But being intelligences ourselves, we cannot help but assume that a meaning is there. So we hold the objects to the standard of our own thinking, the standard of meaningfulness; we say the objects ought to have a meaning. And so we read purposiveness, or finality, into objects, as the marginal note suggests[17].

[16] EE, VII.2, Ak. 20:220; 22-3; underlined emphasis mine.

[17] Even if, as it appears, the note does not belong to Kant, I find that it is a good summary of Kant's position.

In the passage just quoted, Kant promises to explain purposiveness at the level of the object; he says he will show «shortly» how the reflecting power of judgment, and with it purposiveness, «can also be applied to the representation of the object». The promised account spans the next three paragraphs; It starts with a description of the faculties involved in the experience of an object:

> (2) To every empirical concept, namely, there belong three actions of the self-active faculty of cognition: (1) the apprehension (*apprehensio*) [*Auffassung*] of the manifold of intuition; (2) the comprehension [*Zusammenfassung*], i.e. the synthetic unity of consciousness of this manifold in the concept of an object (*apperceptio comprehensiva*); (3) the presentation (*exhibitio*) [*Darstellung*] of the object corresponding to this concept in intuition. For the first action imagination is required, for the second understanding, for the third the power of judgment [*Urteilskraft*], which, when it is an empirical concept that is at issue, would be the determining power of judgment[18].

This passage, I suggest, describes the very activity of finding meaning. We first grasp the parts of an object (apprehension), we then put them together (comprehension) and finally regard them as a whole (presentation). It is this last task, presenting the whole, which belongs to the reflecting power of judgment, and it is here that meaning-finding takes place. This presentation is meaning finding because to see something as a whole is different from just seeing the parts. It is to see a structure which has a significance that goes beyond that of each part. This is what the marginal note, mentioned earlier, meant by saying that we read purposiveness, or finality, into the object rather than abstract it from perception. The meaning of the object emerges in virtue of our own interpretation; it is the theme that we find in it.

Moreover, the meaning arises as a result of holding the object against a standard. This standard, or ideal, is the proper functioning of our own thought mechanism or, as Kant puts it, the mutual agreement of understanding and imagination:

> (3) But since in the mere reflection on a perception it is not a matter of a determinate concept, but in general only of reflecting on the *rule* concerning a perception *in behalf of the understanding, as a faculty of concepts*, it can readily be seen that in a merely reflecting judgment imagination and understanding are considered in the relation to each other in which they *must* stand in the power of judgment in general, *as compared* [*verglichen*] with the relation in which they actually [*wirklich*] stand in the case of a given perception.
>
> (4) If, then, the form of a *given object* in *empirical intuition* is *so constituted* that the apprehension [*Auffassung*] of its manifold in the imagination agrees with the presentation [*Darstellung*] of a concept of the understanding (though which concept be undetermined) [*unbestimmt welches Begriffs*], then in mere reflection understanding and imagination *mutually agree* for the advancement of their business, and the

[18] EE, VII.3, Ak. 20:220; 23.

> object will be perceived as purposive merely for the power of judgment, hence the purposiveness itself will be considered as merely subjective; for which, further, no determinate concept of the object at all is required nor is one thereby generated, and the judgment itself is not a cognitive judgment. —Such a judgment is called an *aesthetic judgment of reflection*[19].

Here are a few remarks about what Kant is saying here. First, notice the reference to concept formation in the first sentence of the third passage: the task of the power of judgment is to reflect on the rule of a perception, so as to help the understanding with its conceptual work. This reference to concept formation supports my earlier account of the reflective power of judgment in terms of searching for a rule which can unify various elements such that they gain the unity of meaning possessed by a concept. Second, I should point out that the third paragraph is ambiguous; the German «verglichen» can be translated both as «by comparison» and as «in opposition». So the passage can be read as saying that in reflection we look only to the standard as opposed to a real object («in opposition»), or that we look both at the standard and at the real object, and compare the two («by comparison»). I read it as comparison, which fits better with the next (fourth) paragraph. This fourth paragraph describes a real (rather than ideal) case, the case in which the imagination and the understanding do agree so that one can make sense of the object. Notice the reference to the presentation of a concept; I take the presentation to refer to one of the several possible ways of organizing the manifold with which the imagination comes up and which it, as it were, presents to the understanding. This comparison, described in the third passage, introduces the idea of assessment —comparing how the faculties are working at this moment with how they ought to. This in turn implies that we do have an ideal of how they ought to work. Third, notice Kant's direct acknowledgment in the last sentence of the fourth paragraph that what he has just described is the aesthetic experience. Put together with the references to concept formation which I have pointed out earlier, this acknowledgment lends direct support to an account of beauty as related to the activity of forming a concept.

As I interpret Kant's account, the experience of beauty involves, on the one hand, expecting nature to show meaningful structure and, on the other hand, reacting with pleasure when such structure is found. To seek such structure is to compare what is with how it ought to be, with an ideal. It's as if we assumed that every object were the creation of an artist, and we proceeded to assess just how good her work was. The ideal against which we measure the work is how well we, each of us, can make sense of it. To make sense involves being able to understand how each part fits into the whole, how it relates to the other parts and what role it plays in the structure, so that the structure gains the meaning it has. To say that an object is purposive is to say that it looks as if it were created for us to make sense of it. It is purposive for, or meant for our thought. We, on the one hand, are the authors of the meaning, which implies that we add something to every pattern of experience,

[19] EE VII.3-4, Ak 20:220-221; 23; all underlined emphasis mine.

namely our interpretation of how and why the content of our experience hangs together. Nature, on the other hand, lends itself to such meaning-finding[20].

It is remarkable that we human beings should assess nature in this way[21] and that, moreover, we should react with pleasure to such assessment. We could have been such that we would have always accepted things just as they are and we could have been such that the presence or absence of intelligible structure would have left us cold —we could have been indifferent to whether or not we can make sense of the world. As it is, we do search for meaningful structure and we react with pleasure when we find it.

4. Beauty as Freedom

Leaving these problems aside, the interpretation of beauty in terms of concept re-formation illuminates an important claim which Kant makes in the Critique of the Power of Judgment, namely the claim that beauty is analogous to the morally good, among other things, in respect of freedom: «The freedom of the imagination (thus of the sensibility of our faculty) is represented in the judging of the beautiful as in accord with the lawfulness of the understanding (in the moral judgment the freedom of the will is conceived as the agreement of the latter with itself in accordance with universal laws of reason»[22]. In what follows I will offer a reading of this claim in light of my interpretation of Kant's account of the judgment of taste.

Interpreted as concept re-formation, the experience of beauty is an exercise in creativity. The beautiful object surprises us with its richness and invites us to regard it in a new light. Here, it is the surprise which is the really striking element; for how come we can be thus surprised? In this light, the experience of beauty offers an insight into our own capacity to envisage matters in a new, unexpected way, a way which had escaped us before —beauty is a case study in the freedom, the spontaneity of our own thought. It is also an invitation to explore every situation in freedom rather than under whatever strictures may bind our thought at any given moment. And this is where the parallel with moral thinking comes in. Just as looking at an object in a matter-of-fact way, applying an already available concept, as Kant would put it, precludes the aesthetic experience, so looking at a certain situation which requires a moral decision in light of what has always been the case may preclude a genuinely moral act.

Beauty is a matter of revelation. To reform the concept of an object is to hold open the possibility of seeing it from a novel, unexpected and possibly more enlightening

[20] See also Floyd, Juliet. «Heautonomy: Kant on Reflective Judgment and Systematicity». In *Kant's Aesthetics*, ed. Herman Parret, Berlin: Walter de Gruyter, 1997.

[21] See here the opening paragraphs in Korsgaard, Christine. *Sources of Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, 1-2.

[22] *KU*, § 59, Ak. 354; 228.

perspective. At every turn, we have the choice to stick to the way things have always been, to regard them as hopelessly predetermined by antecedent factors («Why bother trying to persuade this woman to snap out of drugs and turn her life around? She's lived too long in this muddle to be able to turn a new page»). And again, we may stop and reconsider. We may give the unexpected, even the unbelievable, a chance: we can let our thought take a new course, in the face of all evidence against it («All right, so she's been preying on the passers-by with her little spiel for who knows how long, and there's the guy who drops her off in the morning and picks her up at night —he probably pays her with a dose of crack for a day's worth of begging; but perhaps she is not hopeless, perhaps something can be done, perhaps with help she can, after all, turn a new page»). Beauty offers the revelation of the unexpected and of the power to envisage how things ought to be, rather than how they are. In this sense, it is a self-revelation —the discovery of one's own capacity to think otherwise. Moral thought, on Kant's view, is much similar, and here it is worth looking at his comments on Plato's *Republic* which he makes in the Dialectic of the *Critique of Pure Reason*: there is no morality in the proper sense of the word in the absence of a vision of how things ought to be as contrasted to how they may have been all the way until now[23].

5. The Experience of Beauty as Toleration

There is a second way in which beauty constitutes a revelation, and here I am offering some thoughts on the parallel between the aesthetical and the ethical inspired by Kant's text rather than extracted from his argument for the communicability of taste. People have a desire to be understood, and in the process of explaining themselves they refine and firm up their own thoughts. Beauty is a case-study in the possibility of communication: one can look at an object in so many different ways that the possibility of sharing one's vision may come to seem very remote. Yet it is obvious that a meeting of the minds does happen. What is interesting about beauty is that a meeting of the minds happens when one has let one's own imagination fly —when one has thought in freedom. That communication does happen shows that the freedom of thought itself is not random —it works according to laws which seem to be shared by others. Beauty is a revelation of community as contrasted with solitude. Another person's understanding of, say, a novelist's vision of beauty is a concrete proof to all involved that solitude does not, after all, have to be our lot in life.

This has a parallel in moral thinking. I may intend to do good, but what if nobody else shares my views? Worse still, what if nobody else can share my vision of what ought to happen? What if all those around me are too tied down by the image of how things have always been to be capable of seeing how things could be changed for the better? Yet the human capacity to communicate beauty (consider not only

[23] Cf. A314-5/B371-2.

Shakespeare, and Homer, and Dante, but also the vast store of folk music, dance, and craft passed on for centuries) gives me some hope that others will be capable of sharing my vision of a better world. Note that the word here is «hope», not «certainty» —we have to put ourselves on the line with only so much going in our favor. Beauty is only the indication of a possibility.

There is yet more to this parallel between the capacity to appreciate beauty and the capacity to take a moral stance, for beauty is also the revelation of one's capacity to create on one's own an orderly account of the world —the issue of form. Images of beauty are not random; they have structure. This in turn shows that the play of imagination around a beautiful object may well be free, but is not random; freedom of the imagination does not involve the fall of all rules in favor of some drunken dance of shapes and colors flashing before one's eyes with no rhyme or reason (it is this order governing the aesthetic experience that Kant has in mind when he claims that, in the experience of beauty, the faculty of imagination as a whole is subsumed under the faculty of understanding.) Similarly, making a moral choice in freedom does not mean making a random choice. The will may be free, but it remains lawful[24]. Beauty offers each of us a vivid, indeed visible example of the difference between servitude and freedom of thought. For until one has looked with one's own eyes, patiently and open-mindedly, the unmistakable experience of beauty simply does not occur; this is what Kant means when he says that the beautiful pleases immediately in reflecting intuition[25]. Here is an example:

> I'm with friends at the New York Museum of Modern Art. They rave about Andrew Wyeth's *Christina's World*. I honestly don't know what they find so great about it, but I don't want to look stupid so I, too, pretend to find the painting beautiful. After three years I go back and this time I find it fascinating; I stand before it for a long time and then start thinking about friends whom I should take there to see it.

On both occasions there is no doubt in my mind as to what happened: one time I lied in order to look sophisticated, while another time I discovered something which wasn't there for me before. And there is satisfaction in such discovery —my world has become richer. This aesthetic revelation of one's capacity to snap out of automatic thought and reaction into independent assessment parallels the revelation of one's capacity to make moral decisions on one's own rather than under the whip of outside orders or of one's own knee-jerk reactions to external impositions.

On my reading, Kant views the aesthetic experience as a type of concept formation, or rather concept reformation. Such concept reformation in turn involves creativity and freedom of thought. Moreover, Kant insists that when we judge beauty

[24] For an account of the lawfulness of the free will see Korsgaard, Christine. «Morality as Freedom» and «Kant's Analysis of Obligation: The Argument of *Groundwork I*». In *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. See especially 162-166 and 62-64.

[25] Cf. *KU*, § 59.6, Ak. 353-4; 227.

we speak with what he calls a universal voice[26]. At first blush Kant's account of the universality of the judgment of taste may seem rather authoritarian: one passes judgment on the beauty of an object and then one simply expects the others to agree. A second look proves matters to be different. We argue about beauty, and we think that such argument is meaningful[27]. So our own expression of pleasure is not enough. As Kant points out in the Antinomy of Taste, we are not willing to give up such argument. The important point is that we expect a response, whether or not it is in agreement with our own judgment. Indeed we need such a response, for if we did not need it, we would not insist on distinguishing between cases where we do expect others to agree with us and cases where we do not expect such agreement.

The fact that we expect a response shows that in the aesthetic experience we are willing to open ourselves to dialogue. To have a genuine dialogue, one must tolerate another person's opinions; one must be willing to change one's own view, should it prove to be wrong. Not only that, but such dialogue involves one's thinking in freedom (the province both of aesthetics and ethics). The fact that we do engage in such dialogue of free thoughts regarding value in aesthetics should give us hope that we can have a similar dialogue in morals: the experience of beauty is an exercise in treating others as one's equals. In this sense, the experience of beauty is an exercise in toleration.

[26] Cf. KU, § 8, Ak. 216; 101.
[27] Cf. *KU*, § 56, Ak. 338; 214.

Anders Johansson | University of Gothenburg | Suecia

The Experience of Evil and the Goodness of Literature: an Adornian Critique of Metaphysical Assumptions in Post-Metaphysical Thinking

After the so called fall of the Grand Narratives, there has been an increased philosophical interest in literature. In short, literature has been considered to contain a kind of knowledge, or truth, that analytical philosophical thinking lacks. An illustrative and handy example of this position can be found in the essay «Narrating Evil: A Postmetaphysical Theory of Reflective Judgment» by María Pía Lara. Her essay is an attempt to answer the question why «stories seem to offer a better approach to evil than abstract or formal theories»[1]. Behind this question lies the observation that narratives, unlike abstract philosophical systems or theological dogmas, can do justice to the singular experience, for example the experience of the concentration camps of World War Two. In that sense, every narrative harbors a unique experience, every story seems to bring something new this is what Lara calls «the power of storytelling»[2].

However interesting, her essay gives rise to a few important objections. Firstly it tends to disregard that every narrative also contains generalizing traits: all narrating forces the singular narrated fate into a genre with very tangible conventional limitations and demands. The singular is thus necessarily subordinated to the general, even in the most innocent or original of literary narratives. Secondly, the question is if a narrative free from the in Lara's perspective— unwanted metaphysics might not as well serve evil as good. Is there, for example, anything that prevents the nazi executioners to turn narratives to *their* advantage against their victims? It is, in my opinion, an implicit truth, a blind spot so to speak, in Lara's reasoning, that literary narratives in the end always serves *good*. Her attempt to treat evil in a «post-metaphysical» manner seems thus to rest on another metaphysics: the goodness of storytelling or, in a wider perspective, of literature.

Still I think Lara points to something important and true. I believe she is right when she says, referring to Walter Benjamin, that storytelling has the power to create a moral —and, I would like to add, political space, which is crucial when it comes to remembering and understanding for example the Holocaust[3]. I also agree with her that literary narratives —or rather art in general contains a possibility to do justice to the singular experience. The point is that we, if we want to avoid leaning on prefabricated conceptions of «the power of storytelling», the power of art,

---

[1] Lara, María Pía. «Narrating Evil: A Postmetaphysical Theory of Reflective Judgement». In Lara, María Pía (ed). *Rethinking Evil: Contemporary Perspectives*, Berkeley: University of California Press, 2001, p. 239.

[2] Ib., p. 241.

[3] Ib., p. 244.

the power of literature etc., have to be able to answer *how* that can be, in every particular case[4]. If we skip this «how» we are deemed to fall back onto the same old idealist notions of literature as automatically more truthful and moral than other discourses. However post-metaphysical our ambitions, our way of thinking will still rest on a metaphysical foundation[5].

On this point I think it might be fruitful to turn to Theodor W. Adorno, and his remarks on writing poetry after Auschwitz. To a certain point Adorno's perspective coincides with the recent efforts, for example by Lara, to ascribe a certain knowledge and a unique possibility to understand evil to literature. The difference is that Adorno, at the same time, paradoxically *denies* this possibility. To understand this enigmatically aporetic standpoint we have to take a closer look at his famous, or perhaps *in*famous, comments. Why is it at the same time impossible *and* necessary to write poetry after Auschwitz?

The statement that writing poetry after Auschwitz is barbaric is made in the end of the essay «Cultural Critique and Society» which Adorno wrote in 1955. His point is, in short, that society has become so totalized or reified that it has become virtually impossible for «the mind» (*Geist*) —including both poetry and Adorno's own critique— to emancipate itself from reification[6]. All thought and all poetry inevitably turns as barbaric as society in its entirety has become. There is no position outside of reification —no safety, no innocence, immunity or radicalism.

Seven years later he defends his —by now heavily criticized— statement. He specifies, somewhat enigmatically, that the problem is not only to be found in the external relation between literature and society; the problem is immanent in literature as such. He also points out, however, that there still is a great need for art, since «in hardly no other place can suffering still find a voice, and a consolation that isn't a deceit»[7].

Another four years later, in the end of the important *Negative Dialectics* (1966), he underlines this aspect and admits, incidentally, that his first statement on poetry

[4] Or in Lara's own words: «it is important to think more precisely about exactly what makes them [literary narratives] significant in conceptualizing and understanding evil» (Ib., p. 242).

[5] With «metaphysical» I aim at something *unconditioned*; that which —explicitly or implicitly— is supposed to have no premises outside itself.

[6] To give an impression of the self-critical complexity —that inevitably gets lost in every attempted summary— it may be a good idea to listen to Adorno's own words: «The more total society becomes, the greater the reification of the mind and the more paradoxical its effort to escape reification on its own. Even the most extreme consciousness of doom threatens to degenerate into idle chatter. Cultural criticism finds itself faced with the final stage of the dialectic of culture and barbarism. To write poetry after Auschwitz is barbaric. And this corrodes even the knowledge of why it has become impossible to write poetry today». Adorno, Theodor W. *Prisms*. Transl. Samuel & Shierry Weber. London: Neville Spearman, 1967, p. 34. («Kulturkritik und Gesellschaft» (1951), *Gesammelte Schriften*, ed. Rolf Tiedemann et al, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1970-1986] vol. 10.1, p. 30.)

[7] Adorno, Theodor W. «Engagement» (1962), *GS* vol. 11, p. 422.

after Auschwitz might have been false, since «Perennial suffering has as much right to expression as a tortured has to scream», as he puts it[8]. He immediately adds, however, that one rightly might ask whether it is at all possible to *live* after Auschwitz. The earlier hyperbole is replaced with a new, yet stronger one; what looked like an aesthetic problem is made into an existential one.

As the Norwegian philosopher Espen Hammer points out, an impediment to actualizing Adorno's standpoint is that the name «Auschwitz» today, directly or indirectly, is sometimes used to legitimize the Israeli violations on Palestinians[9]. Yesterdays sufferings become an excuse for today's violations, and the disadvantages with putting a name on evil become obvious. There is, however, an aspect of Adorno's questioning of art after Auschwitz that isn't specifically connected to the nazi crimes against humanity. A peculiarity with the remarks referred to above is that art, on the one hand is treated as a privileged discourse: only the artwork can give a voice to the suffering. On the other hand it is emphasized that art is as reified and barbaric as everything else. In other words, art is *both autonomous and heteronomous*, according to Adorno. But if this a dilemma, it is also from this very tension art draws its strength, its ability to offer a consolation that isn't a deceit. To uphold this tension, however, and not lose its autonomy, the artwork is forced continuously to turn against itself, its own reification, its own form and even the very concept of art. Hence every artwork is a becoming, perishable throughout, and there is no form except for the one that is established processually in the becoming of the aesthetic experience. This means that there is nothing certain or self-evident about art anymore, «not its inner life, not its relation to the world, not even its right to exist», as it is stated in the very first sentence of *Aesthetic Theory*[10].

This can be compared with Lara, who tends to treat *narrations* as a kind of historically indifferent, ready-made solution. The form (narration) is silently presupposed to exist before and independently of the formed (the experience of evil); the solution is thus transcendent or prior to the situation. Since it presupposes the formability of the singular experience —or in other words, that the experience can be incorporated into any narration at all— this solution (the narration) will always imply a certain

---

[8] «After Auschwitz, our feelings resist any claim of the positivity of existence as sanctimonious, as wronging the victims; they balk at squeezing any kind of sense, however bleached, out of the victims' fate. And these feelings do have an objective side after the events that make a mockery of the construction of immanence as endowed with a meaning radiated by an affirmatively posited transcendence […]. Perennial suffering has as much right to expression as a tortured has to scream; hence it may have been wrong to say that after Auschwitz you could no longer write poems. But it is not wrong to raise the less cultural question whether after Auschwitz you can go on living» (Adorno, Theodor W. *Negative Dialectics*. Transl. E. B. Ashton, New York: Continuum, 1994, pp. 361-363. [*Negative Dialektik* (1966), *GS* vol. 6, pp. 354-355]).

[9] Espen Hammer, «Herfra til Adorno (og tilbake igjen?) —Adornos aktualitet i samtidskunsten» [From Here to Adorno (and back Again?)— The Actuality of Adorno in Contemporary Art] http://www.kunstkritikk.no/kk/

[10] Adorno, Theodor W. *Aesthetic Theory*. Transl. Robert Hullot-Kentor. London: Athlone Press, 1997, p. 1. (*Ästhetische Theorie*, *GS* vol. 7, p. 9.)

amount of violence. To put it bluntly: every experience can be communicated and shared —as long as it fits in the form of the existing short story, novel, Hollywood-movie, sit com or whatever.

For Adorno it is not so much evilness that is the problem, but rather the *singularity* of the experience as such. In a way it is just as difficult to do justice to an experience of joy as an experience of evil; to a certain point, the difficulty is the same in both cases: how to avoid that the singular experience is subordinated to a general form. Or, with Adorno's Hegelian terminology: how to avoid that *the non-identical is made identical*. As this is a difficult but crucial point, it needs further explication.

In the Preface to his *Logic*, Hegel stipulates «the identity between identity and non-identity» as the basis for all thought[11]. This is a passage Adorno returns to over and over again. In a way, he agrees with Hegel: what actually happens when we are thinking is that an identity is established between the identical and the non-identical, that is between thought and the subject of thought. The problem is, however, that this implies that everything alien to thought or the concept —«the other», the non-identical— is forced into the identity of conceptual thinking, where it disappears, so to speak. No matter if the world is reasonable or not —that is what we *make it*, in our very act of thinking. Adorno's critical conclusion is that conceptual thinking consequentially cannot do justice to reality in its irrationality, multiplicity, singularity, materiality —in its non-identity. We are stuck in our own identity, which will always be a *false* one, since it contains no sensibility of non-identity. This is in principle Adorno's objection to Hegel.

As you can see, this is roughly the problem that Lara points out in the beginning of her essay, and, interestingly enough, it is also —indirectly— the fundamental reason for Adorno's interest in art. For the point is that the kind of thinking every artwork constitutes, contains a possibility to establish an identity which can harbor the non-identical in its non-identity. In other words, Adorno would agree with Lara that the artwork can do justice to the singular experience (of evil, for example) in a way that conceptual thinking cannot. The reason for this is not that artworks are less evil, guilty or reified than anything else in this world, but that the material and mimetic rationality of the artwork is more adaptable, more vulnerable, and thus in a way *more tolerant* than the rationality of conceptual thinking, whose identity is always established by force[12].

[11] «Der Identität der Identität und Nichtidentität». (Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Wissenschaft der Logik*. *Gesammelte Werke* vol. 11, ed. Friedrich Hogemann & Walter Jaeschke, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1978, p. 37.

[12] Behind this view one might sense the Kantian vision of the aesthetic experience as an autonomous judgment. Even though Adorno, in some regards, is highly critical towards Kant (mainly to his idealist disregard of the object), he could be said to defend this notion and the unique possibilities of the aesthetic experience. For Adorno the aesthetic experience is the only place —or rather, the only *moment*— in the totally reified society where the ethical (and political) space Lara points to subsists. Cf. Kant, Immanuel.

If we follow Adorno, the perspective has thus to be widened —from «the power of narrations», to the power of aesthetic objects —but at the same time limited. For although art could be seen as a more tolerant discourse than philosophy, it cannot but fail in its efforts. Every artwork stretches against a *true identity*, a reconciliation which isn't a deceit, but this identity is never really reached. In this failure to reconcile the identical with the non-identical, we can, however, experience the *possibility* of a true reconciliation, a possibility which reality under the present conditions denies. Thus «[t]he reality of the artworks testifies to the possibility of the possible»[13]. Or with the earlier quotation: to «a consolation that isn't a deceit»[14].

In this perspective it might look as though Adorno introduced a transcendent moment into the aesthetic experience: the artwork contains an option to raise *above* evil, to present a reconciliation *beyond* this society. In that view, Adorno's aesthetic appears as traditionally romantic, and, to be honest, not that interesting to the post-metaphysical needs of today. There is however another possibility to understand his idea of an aesthetic reconciliation. As I already indicated, that possibility is connected to the very materiality of the artwork. In contrast to conceptual thinking, the artwork *needs* the non-identical, since the necessary identity of the artwork is nothing but the immanent tension between identity and non-identity. Or more specifically: between the *generality* of the rules of storytelling (to have a beginning, a middle and an end; to have some kind of inner consistency), and the *contingency* of all the details recounted (What *kind* of fruit did Eve give Adam? What was the first name of the husband of Madame Bovary?). This points to a possibility of reconciliation on a micrological level, so to speak, in the materiality of the artwork[15].

Perhaps this could be visualized, finally, through an example. In choosing the film *Funny Games*, by the Austrian director Michael Haneke, we could also widen the perspective a little, and implicitly demonstrate that the matter of discussion does not have to be storytelling in a narrow sense, but could just as well be any aesthetic object. On one level *Funny Games* is an extremely cold narration about sadistic violence, a naked study in extreme evil, reminding of Stanley Kubrick's *A Clockwork Orange*. In this perspective, Haneke's film belongs to a tradition of relatively uncomplicated storytelling, where the message, to put it bluntly, is more important than the medium. Seen in this way, *Funny Games* could perhaps illustrate Lara's points about «the power of storytelling» and the experience of evil.

Kritik der Urteilskraft. Gesammelte Werke bd 5, red. Der preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin: Georg Riemer, 1908, «Einleitung», chapter III, IV (http://www.gutenberg2000.de/kant/kuk/kuk.htm).

[13] Adorno, Theodor W. *Aesthetic Theory*, p. 132. (*Ästhetische Theorie*, p. 200.)

[14] Adorno, Theodor W. «Engagement», p. 422.

[15] For an exhaustive interpretation of Adorno's aesthetic theory along these lines, see Menke, Christoph. *Die Souveränität der Kunst: Ästhetische Erfahrung nach Adorno und Derrida*. Frankfurt a.M.: Athenäum, 1988, pp. 156-169.

But there is one more level, or rather one more aspect, of Haneke's film, an aspect that isn't really found in the narration, but rather in the breakdown of the narration. On one occasion in the movie, one of the tormented victims manages to overpower and kill one of the two tormentors. The other tormentor immediately turns furious (so far in the film, he has only showed a creepy combination of extreme politeness and relentless evilness), grasps a remote control, turns it toward the viewer, and literally *rewinds the film* —the film in which he himself is a character, the film I am discussing here— a few seconds, whereupon everything continues as before, but this time the overpowering fails, and the victims are by and by killed in a slow and meaningless sadistic play.

What is so uncanny about *Funny Games* is its total lack of all reconciliation. I can't remember ever seeing a film where a happy ending was so distant. In the erasing of the attempted overpowering something very interesting happens, however: the winding back of the film visualizes the immanent violence of the form itself. Suddenly we become aware of the constraint the narration of every movie implies: that everything in principle is decided from the outset; that every redundant little detail which could possibly break the necessary unity of the work has to be cut off; that everything non-identical has to be sacrificed on the altar of identity. Paradoxically enough, the film thus presents —negatively— a kind of image of the multiplicity of immanent non-realized possibilities, non-identical protuberances, and anomalies which the identity of the work could not harbor, but which nevertheless becomes visible in this rupture. This *second image* —as we could call it— that emerges exactly in the breakdown of the story —the first image— is what Adorno would call the *Erscheinung* (appearance, semblance) of the artwork. This is the emphatic moment of the film, its simultaneous destruction and realization: the film virtually explodes, the process becomes image, and we experience a reconciled identity between the identical and the non-identical aspects of the work[16]. There is nothing transcendent in this *Erscheinung*, nothing metaphysical in a traditional sense, only an immanent reconciliation between the necessity for the movie to hold together as a unity, and the need to do justice to the particular in its particularity. If there ever was a goodness of literature, film or art, it is in this moment one should look for it.

[16] Adorno, Theodor W. *Ästhetische Theorie*, p. 131-132, 262-266.

Sabine Knabenschuh de Porta | Universidad del Zulia | Venezuela

Verificación wittgensteineana o el arte de preguntar

La idea de la «fase verificacionista» de Ludwig Wittgenstein ya es prácticamente un lugar común. Pareciera que el rótulo le resulta muy cómodo a muchos comentadores en su intento de superar las perplejidades originadas por el pensamiento del Wittgenstein —intermedio—, es decir, por el problemático período comprendido entre 1929 y 1933. Pero tal comodidad tiene su precio y no puede sino convertirse en incomodidad si se considera que la mencionada fase verificacionista suele interpretarse como una especie de entreacto *neopositivista* y, por consiguiente, como un elemento en última instancia *extraño* dentro del desarrollo de la filosofía de Wittgenstein en general.

Ciertamente, los mismos textos wittgensteineanos pertenecientes a los primeros años después de su regreso a Cambridge[1] parecen dar pie para la citada apreciación. Solo recordemos afirmaciones como las siguientes:

- «Entender el sentido de una proposición significa saber cómo ha de encaminarse la decisión de si es verdadera o falsa».
- «Si se quiere conocer el significado de una proposición, hay que preguntar por su verificación».
- «El sentido de una proposición es el método de su verificación»[2].

No cabe duda de que aquí *hay*, efectivamente, algo así como un «verificacionismo», el cual, a primera vista, se insinúa tan consonante con las visiones de los empiristas lógicos como disonante de las demás ideas filosóficas del propio Wittgenstein. Por otro lado, no debe olvidarse que Wittgenstein habla de «verificación» o «verificabilidad» de una manera muy peculiar; tan peculiar que, después de todo, no aplica ninguna de las dos conclusiones proclamadas por las lecturas tradicionales. Evidenciar esto constituye el objetivo del presente intento de reinterpretar

---

[1] Cf. Waismann, F. y B.F. McGuinness (comp.). *Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis* (1967). En Wittgenstein, Ludwig. *Werkausgabe*, tomo 3, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1984 [*WWK*]; Wittgenstein, Ludwig. *Philosophische Bemerkungen* (1964), ed. Rush Rhees, Werkausgabe, tomo 2, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1984 [*PB*]; Lee, Desmond (ed.). *Wittgenstein's Lectures. Cambridge, 1930-1932*. Oxford: Basil Blackwell, 1980 [*WL30/32*]; Ambrose, Alice (ed). *Cambridge 1932-1935* (1979) Trad. J. Schulte. En *Ludwig Wittgenstein. Vorlesungen 1930-1935*. Frankfurt a/M: Suhrkamp, [2]1989, pp. 141-442 [*WV32/35*]; Wittgenstein, Ludwig. *Philosophische Grammatik* (1969), ed. Rush Rhees, Werkausgabe, tomo 4, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1984 [*PG*]. Las traducciones al castellano son de mi responsabilidad.

[2] *PB* 43, p. 77; *WV32/35* I 25, p. 182; *WWK* 02/01/1930, p. 79. Respecto a la distinción entre «sentido» [*Sinn*] y «significado» [*Bedeutung*] debe recordarse que, en los años 30, Wittgenstein empieza a desinteresarse de ella y a referirse con ambos términos a lo que podría sintetizarse (en castellano) como «significación» o «significatividad».

—y revalorizar— la concepción propiamente wittgensteineana del *método de verificación* como *criterio de significatividad*.

A tal fin, habrá que empezar con algunas aclaraciones conceptuales.

El eje epistemológico de toda nuestra temática es la noción de *espacio (lógico)*[3]. Proveniente del *Tractatus* y básicamente prefigurado desde aquella época, ese constructo designa un «elemento formal de ordenamiento»[4] que rige nuestros encuentros con el mundo —y los correspondientes usos del lenguaje— según los diferentes modos de registrar lo dado[5].

El cómo conocemos y cómo articulamos lo conocido depende —según este punto de vista— de los *espacios lógicos* que se constituyen *por igual* desde nuestras posibilidades de captación y desde las potencialidades manifestativas del mundo[6], de manera que las actividades de esperar, buscar o —sencillamente preguntar solo *tienen sentido* si la expectativa, la búsqueda o la pregunta se insertan en un espacio (lógico) *pertinente*, susceptible de abarcar simultáneamente el interrogante y la posibilidad de lo buscado. «[L]a expectativa […] —enfatiza Wittgenstein— […] debe estar en el mismo espacio que lo esperado»[7], así como «[n]o se puede buscar con el sentido táctil una impresión visual»[8], así tampoco tiene sentido enunciar, por ejemplo, «Esto no es un ruido, sino un color»[9], pues ni la pregunta por una impresión visual es pertinente en el espacio táctil, ni lo es la pregunta por un fenómeno acústico en el espacio cromático (o viceversa).

Percatarnos de tales pertinencias (o no-pertinencias) consiste, entonces, en ser conscientes[10] de un *espacio lógico* en el cual sabemos movernos y que constituye,

---

[3] Cf. mis trabajos «Apuntes epistemológicos al *Tractatus* wittgensteineano: en torno al *espacio lógico*» [*Revista de Filosofía*, 36, 2000, pp. 31-46]; «Espacios lógicos y experiencia vital: una relectura de Wittgenstein» [*Actas del XI Congreso de Filosofía de la Asociación Filosófica de México (ago. 2001)*, UNAM, ed. electr. (CD), México, 2002]; y «Del *espacio lógico* a los espacios de incertidumbre. Wittgenstein, 1929-1933» [*Revista de Filosofía*, 39, 2001, pp. 7-24].

[4] *PB* 119, p. 140.

[5] En este orden de ideas, Wittgenstein distingue, primero, entre lo que podríamos llamar los espacios *empíricos* (tales como el espacio visual, el auditivo y el táctil) y los espacios *abstractos* o matemáticos (el aritmético, el algebraico y el geométrico); segundo, entre el espacio (empírico) de la *experiencia inmediata* y el espacio (empírico) «*físico*» o *medido*; y tercero, entre diferentes espacios específicos dentro del marco de esos ámbitos básicos [cfr. p.ej. *PB* 1, p. 51; 42, p. 76; 45, p. 79; 73, p. 102; 82, p. 110; 162, p. 191; 185, p. 228; 206, p. 257; 212, p. 265; 214, p. 268; 215, pp. 269-271; *WWK* 05/01/1930, pp. 86 y 89; *WL30/32* A II, p. 6].

[6] Evidentemente, la diversidad de los espacios-registro posibles es sumamente compleja (y en principio ilimitada), pues cualquier proceso puede inscribirse en distintos ámbitos. Un fenómeno cromático, por ejemplo, es registrable por medición de sus ángulos de refracción, por un análisis de pigmentos, por su ubicación relativa en el espectro, o simplemente por nuestra sensibilidad visual.

[7] *PB* 28, p. 68.

[8] *PB* 43, p. 77.

[9] Cf. *PB* 8, p. 55.

[10] Al hablar de nuestra *conciencia* de espacios lógicos, me refiero a un grado de concienciación que de cierta manera se ubica entre una captación instintiva o tácita, y la conciencia reflexiva o argumentativa (compárese con las nociones de *awareness* e *Innesein* en inglés y alemán, respectivamente).

en tanto que ámbito de *incertidumbres y posibilidades pertinentes*, lo único «de lo cual uno, al buscar, puede tener certeza»[11].

El criterio, finalmente, que fundamenta tal «certeza» es —siguiendo a Wittgenstein— la coincidencia entre articulación y ámbito cognitivo en cuanto a su respectiva *multiplicidad*[12]. «El signo —leemos en las *Observaciones filosóficas*— debe tener la multiplicidad y las propiedades del espacio»[13]; exigencia esta ante la cual es casi inevitable pensar en la noción matemática de *variedad*, es decir, en sistemas de *coordenadas* que, por posibilitar la diferenciación de puntos espaciales, determinan también las *dimensiones* del respectivo espacio. En efecto, la idea de Wittgenstein es esta: «en todas partes [= en todos los ámbitos] […] damos a la realidad una coordenada; un color, una luminosidad, una dureza, y así sucesivamente»[14].

Nuestra certeza respecto a la pertinencia —o no— de una pregunta o un planteamiento surge, así, de una conciencia de *dimensiones*. Rechazamos, por ejemplo, la proposición «Esto no es un ruido, sino un color», porque presupone inapropiadamente que el espacio auditivo y el visual tienen la misma dimensión y permiten el mismo sistema de coordenadas. Y desdoblamos nuestro dispositivo verbal en virtud de una análoga conciencia de dimensiones, al aplicar, por ejemplo, los términos «círculo» y «recta» de manera diferente en el espacio visual y en el «físico», o la expresión «hallarse entre» según se trate del espacio cromático de los colores puros o el de los mixtos[15]. En última instancia —así mi lectura—, cada ámbito experiencial o cognoscitivo tiene su propia multiplicidad, y cada diferencia entre multiplicidades señala la presencia de espacios lógicos diferentes.

Ciertamente, nuestros movimientos en los diferentes espacios lógicos, y nuestra certeza acerca de la pertinencia —o no— de tales movimientos, son —dentro del marco de la filosofía wittgensteineana— movimientos y certezas *gramaticales*, es decir, de organización conceptual. Sin embargo, ello no significa que la gramática fabrique los espacios lógicos, sino más bien que los espacios lógicos *fundamentan* la gramática o, mejor, *las* gramáticas. Lo cual implica para la relación entre lenguaje

[11] *PG* II 22, p. 365.

[12] Cf. mi estudio «Multiplicidad y conocimiento. Alcances y trasfondos de un concepto wittgensteineano» [*Ideas y Valores*, 121, 2003, pp. 3-39].

[13] *PB* 177, p. 216. —Si bien esta observación se refiere al Espacio propiamente dicho (como posibilidad de ubicación de objetos extensos), cabe extenderla a todo tipo de espacios lógicos.

[14] *WWK* 02/01/1930, p. 76.

[15] Cf. PB 215, p. 270: «[E]l círculo y la recta tienen, en el espacio visual, otra multiplicidad que … en el espacio físico, pues una sección corta de un círculo visto puede ser recta, aplicando precisamente 'círculo' y 'recta' en el sentido de la geometría visual»; PB 221, p. 277: «[S]i la expresión 'hallarse entre' designa en una ocasión la mezcla de dos colores simples, y en otra, el componente simple [que es] común a dos colores mixtos, entonces la multiplicidad de su aplicación es, en cada caso, distinta». —Nótese que la primera diferencia de dimensiones se origina en nuestra *decisión* (de considerar o no el factor *medición* como parte constitutiva del respectivo espacio), y la segunda, en la diversidad de nuestras *capacidades* (de percibir —por ejemplo— el rojo en cuanto rojo, y el violeta en tanto que contiene rojo y azul).

y mundo (vital) que estos siempre se conectarán «en algún sentido»[16], vale decir, a través de *alguno* de los posibles espacios de incertidumbre[17], del cual depende, en cada caso, la *significatividad* de los elementos lingüístico-conceptuales que en él inscribimos. Y la capacidad de tal inserción en un espacio lógico adecuado es lo que aparece en los textos wittgensteineanos como disponibilidad de un *método*:

> A una pregunta corresponde, de forma inmediata [*unmittelbar*], un *método* de encontrar. —O se podría decir: una pregunta *designa* un método del buscar—. Solo se puede buscar en un *espacio*. Pues solo en el espacio se está en una relación con el Allá en donde no se está[18].

Esta viene siendo la base de lo que Wittgenstein concibe, en los respectivos textos, como «verificación».

Saber cómo se *verifica* una proposición equivale —según el pensamiento wittgensteineano de comienzos de los años 30— a moverse con propiedad en un espacio lógico en tanto que uno de los espacios en principio disponibles. Con ello, la idea de *la* verificación o verificabilidad de una proposición se vuelve obsoleta como criterio de su significatividad, y es sustituida por una concepción flexible según la cual hay tantas significaciones potenciales como maneras o «métodos» de verificación posibles. El factor decisivo no está en saber cuál *es* la verificación de una oración, sino de qué nos servimos, qué *admitimos* en cada caso y contexto como tal. Uno de los ejemplos que Wittgenstein aduce al respecto es este:

> [S]i digo: «Esto es amarillo», entonces lo puedo verificar de muy distinto modo. Según el método que al respecto admito como verificación, la proposición tiene un sentido completamente diferente. Si por ejemplo admito la reacción química como medio de verificación, entonces tiene sentido decir: «Esto se ve *gris*, pero en realidad es *amarillo*». Si en cambio tomo por verificación lo que veo, entonces ya no tiene sentido decir: «Esto se ve amarillo, pero no es amarillo»[19].

Captar el sentido de una proposición a través de la concientización del «método de verificación» que le corresponde consiste, entonces, en determinar y aceptar los *criterios* que señalan un espacio lógico específico y rigen la pertinencia de lo que dentro de su marco se pretende articular. La pregunta «¿Cómo se verifica esto?» siempre se traduce para Wittgenstein en el interrogante «¿Cuál sería el criterio de (decir) esto?»

---

[16] *PB* 225, p. 282.

[17] Cf. *PB* 32-33, p. 70: «¿Cuál es la conexión entre signo y mundo? ¡¿Podría buscar algo sin que estuviese el espacio en el cual lo busco?! […] La idea sería entonces que lo que la expectativa tiene en común con la realidad, es, que se refiere a otro punto *en el mismo* espacio».

[18] *PB* 43, p. 77.

[19] *WWK* 22/03/1930, p. 97.

Y es obvio que tal procedimiento implica, para cada una de las visiones posibles, un *compromiso* de insertarse en la dimensión (el «sistema de coordenadas») pertinente. Con lo cual se revela, primero, la diferencia entre una verificación y otra como un fiel reflejo de la diferencia entre las multiplicidades de espacios lógicos distintos[20], y segundo, la correspondiente concientización como el presupuesto de la afirmación wittgensteineana «[El] cómo se verifique una proposición, eso lo dice ella [misma]»[21]. Queda claro también que tal concientización no equivale a enunciar con exactitud las condiciones de verdad de la respectiva proposición. Equivaldría, en todo caso, a poder describir —o mejor, ejemplificar— algunas peculiaridades de un espacio pertinente y por tanto determinador de dichas condiciones de verdad.

Esto mismo es lo que hace, efectivamente, Wittgenstein en sus textos[22], logrando no solamente fundamentar su postulado «Allí donde hay verificaciones diferentes, también hay significaciones [*Bedeutungen*] diferentes»[23], sino además evidenciar que su concepto de *verificación* no se limita, en lo absoluto, a la contrastación empírica: funge más bien como denominador común para la *proposición matemática*, la *hipótesis* del lenguaje «físico», y la *proposición «genuina»* del lenguaje de la experiencia inmediata. Este curioso alcance del «verificacionismo» wittgensteineano merece —según creo— algunas reflexiones más detalladas.

La idea de Wittgenstein acerca de la relación entre una *expresión matemática* y su prueba se asemeja en algunos importantes aspectos a su concepción respecto de la relación entre una proposición empírica y su fuente. En ambos casos habla de «verificación», sin que ello deba entenderse como una *extrapolación* de un principio de verificación *empírico* a la matemática[24]. Pues la «búsqueda» en el espacio matemático (abstracto) es algo muy diferente de la búsqueda empírica, por consistir en una *visualización* de un sistema ya expresado en su totalidad por la misma proposición que se trata de probar. «Lo que [en matemática] se llama proposición —subraya Wittgenstein— es solo un nombre abreviado para el método»[25],

---

[20] Cf. p.ej. *WWK* 30/12/1929, p. 66n: «*Viendo*, puedo ciertamente distinguir entre 2 y 3 trazos, pero no entre 100 y 101 trazos. Hay aquí dos verificaciones diferentes, una verificación al ver, [y] la otra al contar. Aquel sistema tiene otra multiplicidad que este. El sistema visual reza: *1, 2, 3, 4, 5, muchos*».

[21] *PB* 166, p. 200 y *PG* II 39, p. 458.

[22] Fiel a su lema de no edificar «teorías», Wittgenstein presenta también su peculiar acepción de la equivalencia entre significatividad y «método de verificación» a través de ejemplificaciones y descripciones. Muchas de estas están al servicio de la diferenciación entre el espacio «físico» y el espacio de la experiencia inmediata [cfr. p.ej. los ya citados pasajes *WWK* 22/03/1930, p. 97; 30/12/1929, p. 66n], o entre el espacio empírico y el matemático [cf. p. ej. *PB* 166, pp. 200-201; *PG* II 39, pp. 458-459]; sin que, desde luego, con ello se agote la gran variedad de ilustraciones aducidas.

[23] *WWK* 25/12/1929, p. 53.

[24] El problema es que Wittgenstein gusta de usar el término 'verificación' en dos acepciones: una que abarca *todo* control de admisibilidad de enunciados, y otra que se limita a la pertinencia de proposiciones *empíricas*. En el primer sentido, su pregunta por la «verificación» rige indistintamente sus planteamientos acerca de la matemática y de los ámbitos empíricos [cf. p. ej. *PG* II 33, p. 413]; en el segundo, separa categóricamente los procedimientos de ambos [cf. p. ej. *PG* II 22, p. 361].

[25] *WWK* 18/12/1929, p. 33.

de manera que «[u]na proposición matemática siempre dice lo que prueba su prueba»[26]. Tanto la proposición matemática como su prueba son —según esto— expresiones de las mismas reglas; con la única (pero importante) diferencia de que la primera se presenta en una forma menos compleja que la segunda. Y, siendo precisamente la complejidad de la prueba la que suele revelarnos con mayor claridad lo que ambas expresan, es esta la que nos sirve de «verificación» de aquella: «Lo que lo inmediatamente *dado* es a una proposición del lenguaje común a la cual verifica, lo es la relación aritmético-estructural *vista* a la ecuación a la cual verifica»[27].

Verificación esta última que —como queda dicho— es visualización abstracta[28] en vez de búsqueda empírica, de modo que la conocida fórmula «toda proposición es un indicador para una verificación»[29] adquiere, aquí, la forma específica «la proposición matemática es un indicador para un discernimiento [*Einsicht*]»[30].

Otra es, evidentemente, la problemática de la verificación de *hipótesis* y de la correspondiente diferenciación entre estas y las proposiciones «genuinas». A pesar de pertenecer ambas expresiones al lenguaje empírico, también ellas se distinguen —según Wittgenstein— en sus multiplicidades, espacios lógicos y, por tanto, *gramáticas*. «La hipótesis —afirma— se diferencia de la proposición por su gramática. Es una configuración [*Gebilde*] gramatical distinta»[31]. Y es debido a su naturaleza gramatical que la hipótesis no puede verificarse concluyentemente por la experiencia[32]. A este respecto convergen, en los textos wittgensteineanos, varias ideas:

En primer lugar, la «probabilidad» de una hipótesis no se origina en una determinación inconclusa de su verdad[33], sino en el hecho de que «mantiene con la realidad, por así decir, una conexión más laxa que la de la verificación»[34]. En segundo lugar, esa «conexión más laxa con la realidad» es la de «una ley para la formación de proposiciones [= aserciones]»; constituyendo cada una de estas, a la inversa, un «corte a través de la hipótesis en un lugar determinado»[35]. En tercer lugar, siendo precisamente una ley para la formación de aserciones, la hipótesis «mira hacia el futuro»[36], conectando, a modo de una predicción o «profecía», experiencias actuales y posibles. En cuarto lugar, dicho carácter de predicción implica,

[26] *PB* 154, p. 181.
[27] *PB* 166, p. 200 (cursivas mías).
[28] En este orden de ideas, Wittgenstein habla también de un «control» o «método de control» [cfr. p.ej. *PG* II 23, p. 366; 31, p. 401].
[29] *PB* 150, p. 174.
[30] *PB* 174, p. 212.
[31] *WWK* 01/07/1932, p. 210.
[32] Cf. *WL30/32* B XI, p. 53.
[33] Cf. *WWK* 01/07/1930, pp. 210-211.
[34] *PB* 227, p. 284.
[35] *PB* 228, pp. 285-286 y *PG* I apénd. 6, p. 219.
[36] *WL30/32* A IX, p. 16.

en última instancia, que una hipótesis «no puede ser verificada en absoluto»[37], o, en todo caso, que «aquí las palabras «verdadero» y «falso» […] tienen una *significación* [*Bedeutung*] *diferente*»[38]: puesto que «siempre se verifican *facetas* de la hipótesis»[39], no cabe hablar sino de la aceptabilidad de esta en virtud de la verdad (o falsedad) de algunas de aquellas.

De todo ello se deduce que *hipótesis* es toda oración empírica que exprese *más* de lo que sería capaz de expresar una mera aserción; de manera que «En los casos […] en que da la impresión de que hemos verificado la misma proposición de diferentes maneras, hemos verificado en realidad diferentes cortes de la misma hipótesis»[40].

Y queda claro que la *hipótesis* así entendida pertenece, desde luego, tanto al lenguaje científico como a los más diversos ámbitos del así llamado lenguaje común.

Inesperadamente polémica resulta ser, finalmente, la caracterización de aquella oración empírica que *no* es hipótesis, es decir, de la *proposición «genuina»* o aserción. Basándose en ciertos comentarios de Moore[41], muchos autores han llegado a la conclusión de que, alrededor de 1932, el pensamiento wittgensteineano sobre el particular haya experimentado un cambio esencial, por haber «descubierto» —según lo formula, por ejemplo, Malcolm— «que el concepto de verificación no es aplicable a algunas oraciones psicológicas en primera persona» en tanto que «oraciones completamente comunes del lenguaje cotidiano que ciertamente tienen sentido y son verdaderas (o falsas) pero que no son «comparadas con la realidad»»[42]. «Descubrimiento» este que, para Malcolm y otros, motivó a Wittgenstein a «abandonar el principio de verificación»[43] y —según lo presenta García Suárez— a reemplazarlo por la idea de que «la pregunta por la verificación de una proposición es, cuando más, una contribución a la gramática de la proposición»[44].

Ahora bien, considero que esta última idea es justamente la que Wittgenstein venía manejando desde el mismo año de su regreso a Cambridge: el que a todo empleo de una oración dentro del marco de nuestro lenguaje pertenece, como característica

---

[37] *PB* 226, p. 283.

[38] *PB* 228, p. 285 (cursivas mías).

[39] *PG* I apénd. 6, p. 221 (cursivas mías).

[40] *WWK* 04/01/1931, p. 159.

[41] Cf. Moore, G.E. «Wittgenstein's Lectures in 1930-1933». En *Philosophical Occasions 1912-1951* (1993), eds. James C. Klagge y Alfred Nordmann. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, ²1994 (pp. 45-114), pp. 59-60, 98-99.

[42] Malcolm, Norman. *Wittgenstein: Nothing is Hidden* (1986). Oxford: Basil Blackwell, 1989, pp. 136, 148 (traducción mía). —Cf. también, p.ej., Hacker, P.M.S. *Insight and Illusion. Wittgenstein on Philosophy and the Metaphysics of Experience*. Oxford: Clarendon Press, 1972, pp. 110-111; Ib. *Wittgenstein. Meaning and Mind (Part I: Essays)* (1990). Oxford/Cambridge, Mass: Basil Blackwell, 1998, pp. 112-113, 248.

[43] Cf. Malcolm, Norman, ob. cit., p. 136.

[44] García Suárez, Alfonso. *La lógica de la experiencia. Wittgenstein y el problema del lenguaje privado*. Madrid: Tecnos, 1976, p. 58.

gramatical, algún «método de verificación» en tanto que ubicación en un espacio lógico pertinente.

Lo importante es, a este respecto, que *no* les niega a las aserciones experienciales la posibilidad de verificación, sino que llama la atención sobre una *peculiaridad* esencial de esta: el que su inmediatez origina, más que un conocimiento racional, una *certeza* vital[45]. Es así como lo formula en una de las últimas clases presenciadas por Moore:

> Las aserciones «Yo tengo dolor de muelas» y «Él tiene dolor de muelas» se verifican de manera distinta; pero [además] «verificación» no tiene en los dos casos la misma significación. El que yo tenga dolor de muelas *se verifica por yo tenerlo* […] Referente a «Él tiene dolor de muelas», tiene sentido preguntar «¿Cómo lo sabes?», y se puede nombrar criterios que en el propio caso no son aducibles. En el propio caso no tiene sentido preguntar «¿Cómo lo sabes?»[46].

Y estas afirmaciones, lejos de señalar un cambio en el pensamiento wittgensteineano de los años 1932 y 1933, reflejan la misma convicción que ya en 1929 había expresado en sus conversaciones con Schlick y Waismann: «Cuando A tiene dolor de muelas, entonces puede decir: Ahora duele la muela, y *con ello termina la verificación*. B, en cambio, debería decir: A tiene dolor de muelas, y esta proposición ya no es el final de la verificación»[47].

Todo lo cual significa que el criterio de la verificación de aserciones o proposiciones «genuinas» no es observacional-argumentativo sino meramente *experiencial*; es decir —puesto que las maneras de ubicarnos experiencialmente se manifiestan en la(s) gramática(s) de nuestro lenguaje—, constituye, en última instancia, un criterio *gramatical*. «El modo en que se verifica una proposición […]» —recalca Wittgenstein en 1935 (tal vez con la finalidad de precisar su posición, pero no de rectificarla)— «[…] pertenece a su gramática»[48]. Y es la consideración gramatical la que nos revela, por ejemplo, si una proposición adquiere, en una situación determinada, carácter de hipótesis o de aserción; y con ello, en cuáles espacios lógicos puede insertarse pertinentemente. Pues una oración no pertenece por naturaleza a un determinado tipo de proposición, sino exclusivamente en dependencia del *contexto* en que se articula[49].

---

[45] Acerca de dicha diferenciación entre conocimiento (racional) y certeza (vital) —prefigurada en las *Observaciones filosóficas* y elaborada posteriormente en *Sobre la certeza*—, cf. mi estudio «En torno a la experiencia: L. Wittgenstein y C.I. Lewis» (*Areté*, XIV/2, 2002, pp. 211-247).

[46] *WV32/35* I 16, p. 168 (cursivas mías).

[47] *WWK* 22/12/1929, p. 50n (cursivas mías).

[48] *WV32/35* III 3, p. 309.

[49] Cf. al respecto *WL30/32* C V, pp. 76-77. —El pasaje antes citado (*WWK* 22/03/1930, p. 97) proporciona un buen ejemplo de tal flexibilidad: la oración «esto es amarillo», proferida como *aserción*, pertenece inevitablemente al espacio visual de la experiencia inmediata, y su verificación termina en la misma percepción de algo como amarillo; pero, empleada a modo de *hipótesis*, puede inscribirse —dentro del marco del espacio «físico»— en tantos espacios específicos como facetas presenta, con la consiguiente diversidad de los posibles métodos de verificación.

En resumen, la célebre «fase verificacionista» de Wittgenstein no constituye un elemento extraño en su filosofía, sino una etapa de pensamiento que se integra orgánicamente en el desarrollo de aquellas indagaciones que gustaba de llamar sus «investigaciones gramaticales», y que se basaban en gran medida en inquietudes (también) epistemológicamente relevantes.

«Método de verificación» es —para Wittgenstein— ante todo (y para *toda* clase de proposición) «método de contestar» o de «encontrar», es decir, en última instancia, «método de buscar»[50]: una manera de *localizar un camino para ver conexiones pertinentes*. No en el sentido de una estrategia, de una metodo*logía* que se supone garantice, en un último paso, un contacto decisivo con la realidad, sino en el sentido de una *vía* la cual nos indica el *tipo* de respuesta que cabe esperar legítimamente para una pregunta, o el *tipo* de interrogante que se puede relacionar legítimamente con una proposición.

Por tanto, el único criterio *necesario* para la verificabilidad de una proposición es la certeza de que existe tal vía; y esta certeza —pienso que debe subrayarse— *no es argumentativa*. Es una certeza *gramatical* y, podríamos decir, *vital*: la de saber preguntar pertinentemente.

[50] *PB* 27, p. 66; 43, p. 77.

Victor J. Krebs | Pontificia Universidad Católica del Perú | Perú

La cabeza de león. Ver aspectos y el sentido de la tolerancia en Wittgenstein

[…] el espíritu [...] se cierne sobre las cenizas de la cultura como testigo eterno —casi como vengador de la divinidad. Como si esperara una nueva encarnación[1].

Ludwig Wittgenstein, *Movimientos del pensar*

Johannes Climacus, uno de los múltiples pseudónimos bajo los que se ejercitó la pluma de Kierkegaard, escribió una vez la siguiente observación: «Mi idea central es que en nuestra época, debido al gran incremento de conocimiento, nos hemos olvidado casi lo que quiere decir *existir,* y lo que significa la *interioridad* [...]».

Pienso que esta preocupación es no solo compartida por Wittgenstein sino que además informa su obra filosófica de principio a fin. Aunque no podré justificar esta afirmación aquí, sí quisiera empezar a mostrar cómo sus discusiones póstumas sobre la visión de aspectos terminan forjando una concepción revisada de la subjetividad, no solo de manera teórica sino en su misma práctica, y que así recupera para la reflexión filosófica la primacía de lo vivencial. Pero además —y en vista del tema que nos ha congregado en Lima, cabe anotarlo—, tanto esta redefinición de nuestro concepto de la subjetividad como el ejercicio reflexivo mismo que ocasionan e ilustran los textos wittgensteinianos, son parte de una lucha encarnizada en contra de unas prácticas y hábitos del pensar de nuestra tradición que no son sino formas de intolerancia, que Wittgenstein lamentó y rechazó durante toda su vida pero que seguimos practicando hasta nuestros días.

Desde la perspectiva que adopto en este ensayo, la preocupación de Wittgenstein es la misma que expresaba William Blake cuando denunciaba nuestra pérdida de la capacidad de imaginación —algo que él llamó «el adormecimiento de la conciencia» o «la visión simple» de Newton—, que habría descendido sobre Occidente con el advenimiento de la Nueva Ciencia. Tanto para Blake como para Wittgenstein, en otras palabras, se trata de una batalla en contra de la tendencia, al parecer constante de nuestra tradición, de privilegiar a la racionalidad intelectual desconociéndole a los sentidos y al cuerpo todo poder cognitivo, y así toda pertinencia para el tipo de conciencia o los modos de saber que importan al conocimiento humano.

---

[1] Wittgenstein, Ludwig (1930). *Movimientos del pensar. Diarios 1930-1932/1936-1937.* Valencia: Pre-Textos, 2000, p. 41.

Invoco para empezar a Kierkegaard y a Blake porque pienso que Wittgenstein, aparte de hacer eco de la misma preocupación por la inconciencia cultural a la que ellos dan voz, comparte además el mismo tono o la misma inflexión «religiosa», en el sentido en que Wittgenstein mismo una vez le confesara a su amigo O'Drury que no podía dejar de ver todos los problemas «desde una perspectiva religiosa». Sus textos efectivamente transmiten —a través de su estilo confesional, del uso constante de imágenes y metáforas, de diálogos e interrogaciones imaginarias— una urgencia que nos hace pensar que el asunto de fondo contra el cual se alza la crítica wittgensteineana es aquel al que Emerson se refería como «el adúltero divorcio entre el pensar y lo sagrado» que habría ocurrido en la época moderna.

Esta urgencia espiritual en los textos wittgensteinianos se predica sobre lo que podríamos llamar una certeza *vivencial* en la potencialidad abierta de sentido que tiene el lenguaje, en la inagotable espontaneidad del propio ser del hombre y, más que nada, en su poder innato de trascendencia. Para ponerlo de otra manera, la visión filosófica de Wittgenstein y su pasión imaginativa están inspiradas por la capacidad de nuestras palabras *de encarnar* nuestro sentimiento y por la nuestra, de conmover y ser conmovido por ellas. Esta gestualidad lingüística, como quisiera llamarla, nos transporta al ámbito de lo que Wittgenstein tematizará como «la visión de aspectos», un ámbito más rico de sentido y de experiencia que el de la visión simple que sigue rigiendo a nuestra conciencia colectiva desde hace más de doscientos cincuenta años.

1. La mirada del milagro

«Tomemos el caso en que a uno de ustedes súbitamente le creciera una cabeza de león y empezase a rugir». Así, quisiera decir, pretende Wittgenstein a veces empezar la filosofía: como un ejercicio imaginativo. Le impone al lector (o, en este caso específico, a la audiencia) la tarea de involucrarse imaginativamente en casos ficticios, situaciones posibles, ejemplos contrastantes que de alguna manera logren aflojar la rigidez de nuestros conceptos y pre-juicios conectándonos más sensiblemente a la experiencia. En este caso particular, Wittgenstein estaba intentando superar las trabas intelectuales que se oponen al reconocimiento de lo que llama «el asombro ante el mundo», y para ello recurre a esta imagen fantástica a fin de evocar en su audiencia lo que sería la aparición súbita de un fenómeno milagroso. De esa manera, la rigidez intelectual que nos hace insensibles a esa vivencia de asombro ante la impredicibilidad y contingencia del mundo se convierte en el blanco principal de su método filosófico. Así nos dice: «Quien crea que ciertos conceptos son absolutamente los correctos y que quien tuviera otros no se percataría de lo que nosotros nos percatamos, que se imagine que ciertos hechos naturales muy generales fuesen distintos a los que conocemos, y entonces se le hará comprensible la formación de conceptos distintos a los conocidos»[2].

[2] IF, II, xii, p. 523b.

La apelación a la imaginación que hace aquí Wittgenstein tiene el propósito de introducirnos dentro de contextos vivenciales distintos a los nuestros, pero no para mostrarnos cómo conceptos diferentes resultarían de esos nuevos contextos como de causas a efectos. El cambio de perspectiva que busca Wittgenstein *no* consiste en una nueva comprensión lógica o intelectual sino en un cambio en nuestra mirada y a la vez en un nuevo tipo de compromiso, más bien sensible e imaginativo con la experiencia, que active en nosotros la capacidad de ver el mundo de manera distinta a la que estamos acostumbrados[3], asociando y constituyendo sentidos en función de relaciones gramaticales o internas, como las llama Wittgenstein, en lugar de relaciones lógicas o causales. Para ponerlo de otro modo, lo que busca Wittgenstein es que se active nuestra percepción fisonómica o gestual del mundo, a través de la cual adquiere una dimensión estética que permite, entre otras cosas, la comprensión del otro más allá de las estructuras conceptuales ya canonizadas y las ideologías; en función de sus intenciones y sus afectos, de sus características humanas más elementales. El propósito de estos ejercicios imaginativos es producir un cambio de conciencia a partir del cual conceptos diferentes se nos hagan comprensibles, incluso independientemente de que los hechos mismos cambien o no.

Por eso cuando el interlocutor intelectualista de las *Investigaciones* sugiere que lo que de verdad importa son más bien los hechos naturales responsables de la formación de nuestros conceptos que la gramática misma, Wittgenstein hace una aclaración importante:

> Ciertamente, también nos interesa la correspondencia de conceptos con hechos naturales muy generales [...] Pero [...] nuestro interés no recae sobre *estas posibles causas* de la formación de conceptos; no hacemos ciencia natural; tampoco historia natural —dado que también nos podríamos *inventar* una historia natural para nuestra finalidades. No digo: Si tales y cuales hechos naturales fueran distintos, los seres

[3] Es útil aquí trazar una línea de convergencia y afinidad con la distinción de hace Pascal entre el espíritu geométrico, que correspondería a las ansias literalistas del filósofo moderno, el interlocutor de Wittgenstein, y el espíritu de finura, que vendría a ser la actitud ejemplificada por la apelación de Wittgenstein a los imponderables de la lengua, o a la visión de aspectos. «En el espírtu de sutilidad los principios son de uso común y se preentan ante los ojos de todo el mundo. No hay que volver la cabeza sin hacerse violencia, Solo se trata de tener buena vista. Pero eso sí que es bien necesario, tenerla buena, ya que los principios estpan tan desleídos y son entan gran número, qu es casi imposible que no se escapen algunos. Y la omisión de un principio conduce al error; así es necesario tener la vista clara para ver todos los principios, y luego el espíritu recto para no razonar falsamente sobre los principios conocidos (los sutiles) penetran viva y profundamente las consecuencias de los principios» (*Pensées*, XV). Este espíritu de sutlidad es una cuestión de actitud, que al cambiar hace visible un aspecto de las cosas invisible hasta ese momento (Wittgenstein se refiere a ese aspecto como la «evidencia imponderable»). Merleau-Ponty, por su lado, nos dice que esa percepción es un asunto del cuerpo, la cual ocurre cuando integramos en nuestro pensamiento aquel nivel de nuestra conciencia en el que se amplía lo intelectual con lo irracional e incluso lo inconsciente.
IF, II, xii, p. 523b.

> humanos tendrían otros conceptos (*en el sentido de una hipótesis*). Sino: Quien crea que ciertos conceptos son absolutamente los correctos [...] *que se imagine*...[4]

Nuestra finalidad, en otras palabras, es muy distinta de la del científico que busca verdades empíricas. Como filósofos, advierte Wittgenstein, estamos a lo más *imaginándonos* historias naturales, pues lo que nos interesa no es confirmar hipótesis sino *ver* el mundo de diversas maneras. Tampoco pretendemos encontrar «la Verdad» sino comprender la gramática de nuestro lenguaje a fin de reconocer las diversas formas en que puede *verse* la verdad.

Pienso que es por eso también que en la *Conferencia de Ética*, Wittgenstein enfatiza que para poder apreciar lo extraordinario es necesario aprender a resistir nuestra tendencia a objetificar el mundo con nuestra mirada científica. Así, considerando la fantástica aparición de la cabeza de león en su audiencia, Wittgenstein reflexiona de la siguiente manera:

> Una vez que nos hubiéramos recuperado de nuestra sorpresa, lo que yo sugeriría sería ir a buscar a un médico e investigar el caso científicamente, y si no fuera porque le produciría daño, haría que se le practicase una vivisección. Pero entonces ¿dónde quedaría el milagro? [...] La verdad es que la manera científica de mirar a un hecho no es la manera de mirarlo como un milagro[5].

Pero es importante que a lo que nos está conduciendo Wittgenstein mediante este ejemplo es a una aproximación más sensible, menos intelectual, que se arriesgue ante la espontaneidad de la vivencia como no lo hacemos cuando entramos armados ya de conceptos, teorías y (pre)juicios.

Lo que quiero empezar a sugerir en lo que sigue es que es precisamente de esta mirada del milagro de lo que se trata la consideración de la visión de aspectos en las *Investigaciones*, esa experiencia donde a pesar de que «vemos que nada ha cambiado, sin embargo vemos todo diferente». Pero además, que Wittgenstein efectúa —a través de esas mismas exploraciones— una revisión de nuestro concepto de lo subjetivo que hace posible esta nueva mirada. Se tematiza así un ámbito de la experiencia humana, más allá de la mera percepción, donde suceden desplazamientos que no se corresponden necesariamente con cambios en el mundo empírico, pero que pueden cambiar nuestra percepción y transformar totalmente su sentido.

---

[4] IF, II, xii. No se trata de relaciones empíricas sino del tipo de relaciones entre las cosas que hila nuestra imaginación. Aquella trama que nos hace visible por ejemplo el resplandor del rostro de la persona amada por un súbito cambio en nuestra conciencia. Se trata de las relaciones internas entre las cosas que súbitamente se nos hacen visibles y transforman no el mudo empírico sino sus aspectos en virtud de un cambio de actitud.

[5] Wittgenstein, Ludwig. «Conferencia de Ética». En *Ocasiones filosóficas,* p. 64.

2. Subjetividad e interioridad

«Contemplo un rostro —escribe Wittgenstein— y súbitamente me percato de su semejanza con otro. Veo que nada ha cambiado, y sin embargo lo veo diferente»[6]. Esta extraña experiencia nos dice que involucra «una vivencia visual [*Seherlebnis*] particular» que él vincula explícitamente con aquella otra vivencia [*erleben*] que podemos tener del significado de una palabra cuando, por ejemplo, la palabra «banco» se siente diferente cuando se refiere al banco que guarda mi dinero y al banco donde me siento; o cuando sentimos el absurdo (el ejemplo es obviamente de Wittgenstein) de que la firma de Goethe podría haberle pertenecido a Kant (nosotros podríamos decir: que Bush tuviese la voz de Fujimori, o Toledo la de Pavarotti); o incluso cuando nuestra familiaridad con una palabra se desvanece al repetirla muchas veces. Wittgenstein nos está diciendo que la vivencia visual que tenemos cuando vemos aspectos es el mismo tipo de experiencia que estas.

Ahora bien, la pregunta acerca del sentido de esta vivencia o del tipo de experiencia que es, no solo tiene consecuencias importantes para comprender el fenómeno de «ver aspectos». Nos permite además observar que la exploración de este fenómeno no es en absoluto una curiosidad aislada dentro del pensamiento de Wittgenstein, sino parte integral de un esfuerzo por recordar para una época que casi ha olvidado «lo que significa la interioridad». Pero para ello, antes que nada, tiene que combatir ciertas formas de rigidez e intolerancia que resultan inevitablemente del concepto cartesiano de lo subjetivo, el cual convierte toda referencia a la interioridad en algo mental o privado. Este mentalismo o internalismo psicológico mantiene literalmente secuestradas a la vivencia y a la interioridad, aun en nuestros días, haciendo muy difícil —cuando no imposible— cualquier otra comprensión de su sentido desde la filosofía.

Es justamente en un afán por desvincularse de esa tradición —y de compensar la resistencia en contra del cuerpo y los sentidos implícita en ella—, que Wittgenstein insiste en que al hablar de esta «vivencia» no estamos hablando de una *experiencia interna,* del mismo modo que insiste que cuando hablamos del pensamiento, *no* estamos hablando de imágenes o procesos psicológicos que acompañen nuestras palabras. Pero la apelación constante que hace Wittgenstein a la propia vivencia y a la imaginación es incluso más importante que su rechazo sistemático y sostenido de la reducción mentalista de la subjetividad, porque nos hace tomar conciencia, a través de sus propios ejercicios imaginativos, precisamente del tipo de vivencia que se hace teóricamente inarticulable dentro de ese contexto.

---

[6] PI, p. 193c [*mis cursivas*. Cf. *Last Writings in the Philosophy of Psychology* (LW1), vol, 1, § 719, § 682, § 692; PI, pp. 205, 210. La experiencia de sorpresa y de conciencia agudizada que se señala aquí es enfatizada especialmente, cuando Wittgenstein articula este tipo de ver con las diversas mutaciones del verbo alemán *Bemerken*: *auf etwas aufmerksam werden, die Aufmerksamkeit auf etwas richten* (percatarse de algo, prestarle atención a algo).

Hay algo nuevo, entonces, en esta discusión de «la vivencia» que va más allá y más bien completa el bien conocido rechazo wittgensteiniano del internalismo. Aunque rechaza terminantemente la intepretación cartesiana de la subjetividad, Wittgenstein no descarta sino que regresa una y otra vez a «la vivencia del significado de una palabra», e insiste en *la vivencia visual* que acompaña a la visión de aspectos. Nos pide, además, que le prestemos atención *a lo que queremos decir al hablar de la «vivencia»*, sugiriendo que hay algo importante que rescatar de nuestra expresión. Y ese rescate no solo depende de una escucha que se activa en la inmersión vivencial que propician los ejercicios de Wittgenstein, sino además en una confianza en el sentido profundo de nuestra inclinación más allá del significado literal de los términos.

Para ese efecto, nos hace considerar, por ejemplo, lo que quiere decir que dos personas tengan «la misma experiencia» de pensar en alguien al escuchar una palabra[7] y propone que podría significar que al oír la palabra cada uno tiene la misma conversación interna que tiene el otro consigo mismo[8]. Pero aunque esta explicación tiene la virtud de responder y darle voz a nuestra inclinación natural, Wittgenstein la refina un poco más para distanciarse del internalismo con el que nos amenaza. En lugar de ser literalmente «palabras internas» lo que constituye la experiencia, nos dice, pensemos más bien simplemente que consiste en una inclinación a hacer un gesto. Entonces, al escuchar alguna palabra no produzco palabras internas, sino que te miro con un gesto espontáneo y cuando me preguntas más tarde «¿por qué me miraste así al oír esa palabra?»[9] me explico diciendo que «pensé en Menganita» o, que «de pronto me acordé de la noche aquella en el Caffè Florián».

Ambas descripciones, tanto la que menciona mi diálogo interno como la que apela a mi gesto, dan voz a la misma vivencia, pero el gesto elimina el contenido mental que sugieren las «palabras internas» y saca a la luz el importante hecho —que además constatamos imaginativamente— de que hasta el momento en que me articulo en una explicación verbal, la «vivencia» es *expresivamente* plena[10] aun cuando *representacionalmente* tan muda como lo es un gesto[11]. Esta plenitud expresiva

[7] PI, p. 217e.

[8] PI, p. 201j.

[9] PI, p. 217g.

[10] Pero es precisamente esa plenitud lo que Wittgenstein está tratando de rescatar para la reflexión y la conciencia filosófica a través de su apelación constante a la imaginación.

[11] También muestra que la explicación que me inclino a dar («pensé en» o «súbitamente recordé») surge tan espontáneamente como el gesto. Podríamos decir también: lo que contiene a estas palabras es lo mismo que lo que contiene al gesto. Ambos surgen del silencio que precede al lenguaje, y es a este silencio prelingüístico, a esta potencial direccionalidad o intención sin objeto que la experiencia se refiere. Podríamos decir que lo que Wittgenstein está haciendo aquí es recobrar el sentido de la radical espontaeidad del lenguaje, la diferencia entre el lenguaje institucionalizado y lo que Merleau-Ponty llama«lenguaje auténtico» Cf. Merleau Ponty : «Nous vivons dans un monde où la parole est instituée. Pour toutes ces paroles banales, nous possédons en nous-mêmes des significations déjà formées. Elles nes suscitent en nous que des pensées secondes; celles-ci à leur tour se traduisent en d'autres paroles qui n-'exigent de nous aucun véritable effort d'expression et ne demanderont à nos auditeurs aucun

a la que Wittgenstein está llamando nuestra atención al apelar a lo gestual pasa desapercibida por la mirada literalista la cual, insensible a lo corporal, busca solo estados internos o representaciones mentales. Pero es precisamente esa plenitud lo que Wittgenstein está tratando de rescatar para la reflexión y la conciencia filosófica a través de su apelación constante a la imaginación.

Al pronunciar las palabras que manifiestan este tipo de «vivencias» no estamos entonces realmente describiendo nada (en el sentido literal de la palabra) sino haciendo gestos[12], o anunciando intenciones, o haciendo promesas. Cuando exclamamos «¡ahora ya sé cómo continuar!», por ejemplo, usamos las palabras para señalar una intención que ya se anuncia y se empieza a encarnar en ellas. Nada está sucediendo «dentro de mí» y mis palabras son tan poco la expresión de una experiencia interna como lo es: «lo tengo en la punta de la lengua»[13]. Pero es necesario insistir que esto no quiere decir que no haya —y de hecho Wittgenstein a propósito *no está negando* que haya— una «actividad interna» a la que nuestra mención de «experiencia» de voz; es solo que esa actividad interna, aun cuando sea efectivamente una vivencia, no tiene contenido. Únicamente adquiere contenido en la manera como y el momento cuando nuestras palabras y nuestras acciones —es decir, nuestro comportamiento verbal y no verbal— comienzan a articularla[14]. Las palabras con las que nos expresamos en estas oportunidades son señales de una direccionalidad anímica de la que nos hacemos conscientes a medida que se va concretando en ellas y en acciones, en diversas y difusas consecuencias, y en evidencia ponderable e imponderable, abierta a la inspección de los demás[15]. Pero el sentido de estas palabras debe seguir forjándose en función de un retorno a la vivencia misma que, como piedra de toque, constituye una base viva que no se reduce a los conceptos que ya tenemos sino que los amplía y los ensancha. Por eso nos dice Wittgenstein que estas palabras o expresiones en las que expresamos nuestra vivencia (*Äußerungen*) son *semillas* [*Keim*][16] o «ballotas de las que pueden crecer robles».

effort de compréhension. [...]Nous perdons conscience de ce qu'il y a de contingent dans l'expression et dans la communication, soit chez l'enfant qui apprend à parler, soit chez l'écrivain qui dit et pense pour la première fois quelque chose, enfin chez tous ceux qui transforment en parole un certain silence [...] Notre vue sur l'homme restera superficielle tant que nous ne remonterons pas à cette origine, tant que nous ne retrouverons pas, sous le bruit des paroles, le silence primordial, tant que nous ne décrirons pas le geste qui rompt ce silence» (*Phénoménologie de la perception*, p. 214)].

[12] PI, p. 218a-b.

[13] PI, p. 219f.

[14] PI, p. 220d-e.

[15] Cf. PI, p. 218i. La experiencia no está relacionada *directamente* a lo que digo; no es lo mismo que el sentido de las palabras, pero está relacionada *indirectamente* a esas palabras a través de lo que ellas *evocan* en mí, por lo que Wittgenstein llama su «campo de fuerza» (*Feld,* PI, p. 219c) [cf. El «primer sentido» de Davidson en su discusión de los malapropismosen «A Nice Derangement of Epitaphs»]. Por lo tanto, en virtud de, pero también más allá de, su sentido literal o convencional es que estas extensiones son posibles. La importancia de rescatar este sentido de «experiencia» de su eliminación como parte de la subjetividad cartesiana, reside en que parece estar íntimamente relacionado a la constitución de lo que Wittgenstein llama «sentidos secundarios».

[16] PI, p. 217e.

3. Hacia la tolerancia en la filosofía

Pero la actualización de esa potencialidad de nuestra vivencia es una labor que solo se realiza en la interacción lingüística, dinámica y comprometida con el otro. Implica, en otras palabras, no solo la disposición a abrirse a otros modos de conocimiento que el intelectual, sino que además requiere de una apertura hacia el otro, tanto de escucha como de auto-revelación. La posibilidad de describir nuestra vivencia, por ejemplo cuando de pronto percibo la mala intención de alguien que conocemos y de la cual no me había percatado antes, requiere de que el otro comparta o esté dispuesto a compartir conmigo esa misma visión. Nuestra expresión en estos casos de ver aspectos dependen para su inteligibilidad de la receptividad del otro, de su capacidad para extender sus propios poderes de imaginación a través de los tentáculos sobre el mundo que nuestras propias palabras pretenden extender. Y entonces la labor de describir nuestra percepción o nuestra vivencia es como la labor de producirla otra vez, de hacerla accesible otra vez, para el otro. Expresarme, en este sentido, no es lo mismo que hacer una demostración. Se asemeja más bien a una confesión. La expresión en este caso no consiste de proposiciones constativas sino de lo que Wittgenstein llama proferencias [Äußerungen] proposiciones expresivas, cuyo propósito no es el de establecer una verdad sino el de encontrar comunidad. «Son reacciones», nos dice Wittgenstein, «en las que la gente puede encontrarse»[17]. Pero aunque ello puede ser una ocasión de intimidad, puede también determinar nuestro aislamiento.

La visión de aspectos, al mismo tiempo que describe una forma extendida de la percepción, nos propone entonces una tarea; una tarea, sin embargo, que pareciéramos evadir por una tendencia casi constitucional en nuestra naturaleza, una tendencia institucionalizada en ciertos hábitos del pensar que se afianzaron en la modernidad. La propuesta de Wittgenstein es, por lo tanto, esencialmente *ética*, pues al abrir un espacio para el reconocimiento de la vivencia, exige además un cambio de actitud— de apertura gramatical deliberada y de sensible escucha a la raíz corporal y la gestualidad natural del lenguaje. Se trata de una labor moral de transformación interna, o como me inclino a pensarla, una búsqueda de la plena integridad intelectual, del concurso de la sensibilidad en el pensar, que tendría como resultado la reubicación del discurso filosófico, trasladándolo del ámbito de lo verdadero y lo falso, de lo correcto y lo incorrecto, al ámbito de los aspectos, de las «conexiones» o relaciones internas entre las cosas. Se trata en realidad, pienso yo, de la introducción de la tolerancia en tanto apertura vivencial como principio de reflexión filosófica.

El fenómeno de «ver aspectos» resulta de la apertura a lo afectivo y esto, por diversas maneras es algo a lo que nos resistimos, con lo que tenemos gran dificultad. El malentendido en el caso de las proposiciones que proferimos en estas ocasiones radica en nuestra incapacidad o resistencia para conectarnos más profundamente

[17] RPP1, §874.

que a través del intelecto; en nuestra resistencia a entrar en el ámbito de la autorevelación que implica. Sin esa inversión o apuesta afectiva, sin un interés y un compromiso nuestras palabras se hacen ininteligibles o incluso vacías y carentes de sentido. Se abre así con Wittgenstein una dimensión de nuestras palabras de otra naturaleza, a otro nivel, con otra textura y propósito que la del lenguaje indicativo y referencial. Se abre una dimensión del lenguaje que bien podríamos llamar estética.

Si como lo pienso, la investigación de ver aspectos es la culminación de un intento por parte de Wittgenstein de forjar en su filosofía un nuevo modo de ver, entonces ese proyecto consiste en el reconocimiento del concurso de la afectividad en la constitución del sentido de nuestras palabras y en nuestra relación con el mundo y con los demás. Toda la filosofía de Wittgenstein puede leerse como la introducción, como quisiera ponerlo, de la imaginación como una gramática del deseo, algo contra lo cual se erigió la actitud filosófica de la modernidad y la concepción de experiencia subjetiva que la acompaña.

La filosofía de Wittgenstein, hemos estado sugiriendo, está dedicada a la recuperación de aquella conciencia sensible que fue reprimida y desplazada a la sombra de la conciencia occidental moderna. La práctica imaginativa de Wittgenstein, en la medida en que amplía nuestra concepción de la experiencia humana abre un espacio al reconocimiento de la actividad pulsante y secreta del cuerpo y ayuda a hacer posible un sentido más amplio de la tolerancia del que heredamos de la modernidad, el cual es no solo natural para nuestra época, sino además inmediatamente relevante para sus necesidades y carencias[18].

[18] Agradezco a Lorena Rojas Parma y a Gianfranco Casuso Guerra por sus sensibles sugerencias y comentarios a diversas versiones de este ensayo.

Raúl Meléndez | Universidad Nacional de Colombia | Colombia

Hechos y maneras de ver

Al estudiar el pensamiento tardío de Wittgenstein asistimos muy frecuentemente a una confrontación, no pocas veces dramática, entre dos maneras de tratar los problemas filosóficos y de comprender aquello que nos produce perplejidad, o incluso desasosiego, cuando filosofamos. De acuerdo con una de ellas, las cuestiones filosóficas deben verse como cuestiones empíricas y, por consiguiente, deben resolverse haciendo uso de métodos de explicación causal y de teorización característicos de las ciencias naturales. Para Wittgenstein esta manera cientificista de filosofar es fuente de confusiones y oscuridades. A ella él opone otra forma de practicar la filosofía, mediante la cual se busca disipar nuestras inquietudes de carácter filosófico por medio de descripciones y comparaciones que lleguemos a aceptar como satisfactorias y que puedan llevarnos a cambiar nuestra actitud frente a lo que nos parece problemático, de modo que ya no lo veamos como tal, sino como algo natural, ordinario, que no necesitemos o queramos explicar. A través de este cambio en nuestra actitud y en nuestra manera de ver lo que nos inquieta, la filosofía y nosotros seríamos llevados de la confusión e intranquilidad al reposo. A esta oposición que estamos presentando aquí de modo tan general se refieren las siguientes palabras de las *Lecciones sobre estética*:

> I am in a sense making propaganda for one style of thinking as opposed to another. I am honestly disgusted with the other.
>
> [...] How much we are doing is changing the style of thinking and how much I'm doing is changing the style of thinking and how much I'm doing is persuading people to change their style of thinking[1].

En esta ponencia se tratará, en primer lugar, de examinar cómo se oponen estos dos estilos de pensar en un caso particular, a saber, el de cómo comprender ciertas experiencias o impresiones estéticas. Intentaremos, pues, aclarar, tanto la posición de Wittgenstein contra el uso de explicaciones causales en este caso, como su forma de entender el tipo de «razones» o consideraciones, que, a diferencia de las primeras, sí serían relevantes y adecuadas para disipar nuestras perplejidades respecto a cuestiones estéticas. También discutiremos brevemente la cuestión de si hay criterios generales y objetivos para decidir si un problema específico debe o no resolverse mediante consideraciones empíricas, en particular, recurriendo a hipótesis causales. Finalmente, se harán algunas sugerencias acerca de cómo el caso

[1] WITTGENSTEIN, Ludwig. *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*. Compiled from Notes taken by Yorick Smythies, Rush Rhees and James Taylor, edited by Cyril Barrett, Basil Blackwell, Oxford, 1966, III, §§ 37 y 40, p. 28.

de la estética puede arrojar luz sobre el asunto más general de cómo se oponen estos dos estilos de pensar en la filosofía tardía de Wittgenstein.

El vehemente rechazo de Wittgenstein a la idea de que los problemas de la estética son de carácter empírico y que, como tales, deben ser solucionados por medio de explicaciones, teorías o procedimientos científicos, queda expresado muy tajante y claramente en algunos pasajes de sus *Lecciones*:

> One interesting thing is the idea that people have of a kind of science of aesthetics. I would almost like to talk of what could be meant by Aesthetics.
>
> You might think Aesthetics is a science telling us what's beautiful —almost too ridiculous for words. I suppose it ought to include also what sort of coffee tastes well[2].
>
> People often say that aesthetics is a branch of psychology. The idea is that once we are more advanced, everything —all the mysteries of Art— will be understood by psychological experiments. Exceedingly stupid as the idea is, this is roughly it.
>
> Aesthetic questions have nothing to do with psychological experiments, but are answered in an entirely different way[3].

Para comprender esta oposición a la idea de una ciencia de la estética, tendríamos que tener alguna claridad sobre la idea de ciencia que se está presuponiendo aquí, y una comprensión de esta, si bien muy parcial, puede obtenerse si se toma en consideración la discusión de Wittgenstein acerca del papel de las explicaciones causales en estética, lo cual requiere, a su vez, tomar en consideración los sentidos de causa que Wittgenstein distingue en estas *Lecciones*. En el parágrafo 12 de la parte II de ellas, se distinguen tres usos del término 'causa':

1. Un uso que podría denominarse estadístico y que se da cuando se halla empíricamente una correlación entre instancias de dos tipos de fenómenos. Se da este uso, por ejemplo, cuando se dice que el maltrato infantil es una de las causas de la violencia en cierta región y se busca confirmar tal afirmación recurriendo a datos estadísticos que muestren que un alto porcentaje de personas adultas que viven allí y muestran un alto grado de comportamiento violento han sufrido maltratos en su niñez. En este sentido de causa, puede haber, claro está, varias posibles causas de la violencia (cabe anotar que este uso estadístico de causa puede verse complementado con explicaciones causales en sentido mecanicista, ver [3] abajo).
2. Como ejemplo de un segundo uso del término «causa», Wittgenstein da el siguiente: se pregunta a alguien por la causa de que haya saltado y este responde que escuchó un ruido. Una diferencia clara con respecto al uso estadístico es que en este segundo uso se puede hablar de relación causal entre dos fenómenos particulares, mientras que en el primero la correlación se da entre

[2] Ib., II, §§ 1-2, p. 11.
[3] Ib., II, §§ 35-36, p. 17.

fenómenos que se dan repetidamente formando clases o grupos. Queda abierta aquí la pregunta de si aquí cabría hablar más bien de «razón» o «motivo» en lugar de «causa» y la cuestión de cómo aclarar estas distinciones.

3. El tercer uso de «causa» se aplica a casos en los que las relaciones causales pueden explicarse en términos del funcionamiento de algún tipo de mecanismo. Ejemplos de este uso de causa pueden ser, entonces, los siguientes[4]: «la causa de que este pistón se mueva es la presión con que el aire calentado empuja esta parte de la máquina», «la causa de que el brazo se mueva así es que este músculo se contrae así» o «le duele porque tales partes de su cerebro están estimuladas». Se podría hablar entonces de causas mecánicas y es claro que este tipo de causa juega un papel muy importante en la física moderna que se apoya precisamente en una imagen mecanicista del universo, de acuerdo con la cual este es concebido como un complejo mecanismo regido por leyes naturales comparables a aquellas que gobiernan el funcionamiento de una máquina fabricada por el hombre (por ejemplo el motor de un carro). Cabe mencionar aquí que es principalmente la mecánica newtoniana el paradigma de ciencia, que, según Wittgenstein, ha ejercido una perniciosa influencia en filósofos que han querido volver a la filosofía un actividad científica[5].

Estos tres usos de «causa» pueden darse como respuesta a preguntas de la forma «¿Por qué...?», pero no todas las respuestas a tales preguntas tienen que ser de alguno de estos tres tipos. En el contexto de estas *Lecciones*, a Wittgenstein le interesan en particular, aunque no exclusivamente, preguntas (que pueden plantearse en esta forma) en las que se expresa nuestra perplejidad acerca de ciertas experiencias o impresiones estéticas. Se trata de experiencias como las que vivimos cuando escuchamos una melodía que nos gusta y a la vez nos entristece mucho o leemos un poema que nos produce (no prejuzguemos y pensemos de inmediato que se trata de algo producido por una «causa» en el sentido (3)) una profunda emoción o cuando casi rompemos en llanto al mirar un paisaje en un remoto y abandonado lugar que solíamos visitar en nuestra infancia.

> Para Wittgenstein las «explicaciones estéticas» (si se las quiere llamar así) que uno esperaría recibir cuando nos planteamos preguntas como: ¿Por qué esta pintura me impresiona de manera tan honda? ¿Por qué esta interpretación de esta pieza musical me provoca esta profunda tristeza?[6] —no son explicaciones causales ni en sentido

[4] Se podría incluso pensar que el ejemplo anterior de Wittgenstein debe completarse de modo que se muestre que ilustra este tercer uso de 'causa'.

[5] Cf. Wittgenstein, Ludwig. *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, iv, § 1.

[6] Un ejemplo que parece ser muy diferente, pero que de hecho Wittgenstein discute en este contexto, es el de nuestra reacción de desaprobación al ver que el sastre ha cortado un vestido, dejándolo demasiado largo. Este tipo de ejemplos (otro podría ser el del sabor del café) servirían para mostrar que desde el punto de vista de Wittgenstein la estética *no solo* debe ocuparse de objetos tan «sublimes» como las grandes obras de Arte (por ejemplo, una composición de Charles Mingus o un cuento de Juan Rulfo). Asimismo, otra clase de preguntas que valdría la pena considerar y comparar con las anteriores estaría constituida por aquellas en las que se piden justificaciones de juicios que expresan valoraciones estéticas:

> estadístico, ni en sentido mecanicista[7]. De acuerdo con su punto de vista, estos tipos de explicaciones serían en estos casos completamente irrelevantes, no tocarían ni se acercarían en lo más mínimo a las cuestiones que nos inquietan o intrigan. Se trataría de explicaciones como las siguientes: «las vibraciones de aire que entran en sus oídos hacen mover estas partes, lo que a su vez excita estos nervios que conducen una señal eléctrica a estas neuronas y, entonces, etc.». o «de acuerdo al último estudio estadístico realizado por un grupo de psicólogos experimentales de la Universidad X el 83% de un grupo de personas cuya formación educativa ha tenido estas y estas características tienen tal y tal impresión cuando observan esta pintura de Rembrandt, mientras que el 92% de este grupo de personas cuya formación educativa no tiene tales características no reciben la impresión en cuestión al ver la misma pintura. La evidencia empírica habla claramente a favor de que usted recibe esa impresión porque etc. ..».

Al respecto de este tipo de explicaciones se lee en las *Lecciones*:

> The sort of explanation one is looking for when one is puzzled by an aesthetic impression is not a causal explanation, not one corroborated by experience or by statistics as to how people react[8].

Pero, entonces, ¿qué tipo de comprensión de nuestras impresiones estéticas hemos de buscar, si no es el que puedan aportar las explicaciones causales, científicas? ¿Cómo debe responderse, según Wittgenstein, a nuestras preguntas estéticas, dado que él rechaza como irrelevantes tales explicaciones? Moore relata en sus notas de unas clases dictadas por Wittgenstein lo siguiente:

> Dijo que *las razones* en la Estética tienen «la naturaleza de descripciones añadidas»: por ejemplo, se puede hacer ver a una persona qué es lo que Brahms quería decir mostrándole distintas obras de Brahms, o comparándolo con un autor contemporáneo; y todo lo que hace la Estética es «atraer la atención a una cosa», «colocar las cosas una al lado de otra». Dijo que si, al dar este tipo de «razones», se hace que otra persona «vea lo que uno ve» pero sin embargo esto «no le atrae», ése es «un final» de la discusión; y que lo que él, Wittgenstein, defendía «en el fondo» era «la idea de que las discusiones estéticas se parecían a discusiones en un tribunal de justicia», donde se intenta «aclarar las circunstancias» de la acción que está siendo juzgada, con la esperanza de que, al fin, lo que se dice «atraiga al juez». Dijo que el mismo tipo de «razones» se dan, no solo en Estética, sino también en Filosofía[9].

¿Por qué considera usted que este intérprete ha echado a perder la sonata? ¿Por qué piensa que estas notas deben tocarse así y no de esta otra manera? ¿Por qué dice usted que Dostoievski es más profundo que Tolstoi?

[7] De estas últimas él llega a decir incluso que es imposible darlas, cf. Wittgenstein, Ludwig. *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, iii, § 8, p. 20.

[8] Ib., iii, § 11, p. 21.

[9] Moore. «Las clases de Wittgenstein durante el período 1930-1933». En L. Wittgenstein. *Ocasiones filosóficas*. Madrid: Cátedra, 1997, p. 130.

Un primer punto que queremos resaltar de esta manera de entender las «razones» en estética —y, significativamente, también en filosofía— es que ellas pueden verse como comparaciones. Se las denomina «descripciones añadidas», pero, a juzgar por el ejemplo de Brahms, se trataría de describir casos que uno debe comparar con, «poner al lado de», el caso que uno desea comprender (y no, claro está, de describir cualidades verificables empíricamente en el objeto que provoca una impresión estética y que puedan concebirse como las causas de ella). Tales comparaciones deben llevarlo a uno a prestar atención a ciertas cosas y finalmente a ver el caso que lo inquieta o intriga de cierta manera, como nos lo quiere hacer ver quien nos da las «razones»[10]. Ellas, para que sean efectivas, para que nos conduzcan a una manera de ver el «objeto estético» que le dé un sentido y un valor particulares al mismo y que nos permita comprender la impresión o experiencia que vivimos al contemplarlo (o escucharlo, etcétera), deben, pues, tener un carácter persuasivo. Quien las recibe debe aceptarlas como satisfactorias o correctas; dicho en otras palabras, debe reconocer que la manera de ver el fenómeno estético que fue sugerida por las razones o comparaciones es esclarecedora y aporta una comprensión de este que despeja nuestras perplejidades e inquietudes. El fenómeno se ve ahora bajo una luz que permite una comprensión de él que se acepta como suficiente y satisfactoria (en el mejor de los casos como plena). Pero puede ocurrir que a través de las comparaciones y prestando atención a ciertos rasgos o detalles de aquello que nos provoca la perplejidad o la impresión estética, uno no vea lo que se nos quiere hacer ver, o que finalmente uno lo vea, pero que no le «atraiga», es decir, que no aceptemos la manera de ver a la que llegamos a través de las «descripciones añadidas» o las comparaciones, como satisfactoria. Las «razones estéticas» que se nos dan deben, pues, ser aceptadas por nosotros como buenas razones y esto dependería de que la manera como hemos llegado a ver lo que nos intriga nos deje satisfechos y calme nuestra ansia de explicarlo. Esta aceptación es, pues, para Wittgenstein, un criterio importante para decidir si las razones dadas son correctas:

> Aesthetic questions have nothing to do with psychological experiments, but are answered in an entirely different way. [...] The answers in these cases is the one that satisfied you, e.g. someone says (as we often say in philosophy): «I will tell you what is at the back of your mind: …»
>
> «Oh yes, quite so».
>
> The criterion for it being the one that what was in your mind is that when I tell you, you agree. This is not what is called a psychological experiment.
>
> [...] You could say: «An aesthetic explanation is not a causal explanation»[11].

[10] Wittgenstein relaciona explícitamente sus observaciones sobre «ver y ver como» y sobre el «fulgurar de aspectos» en la segunda parte de sus *Investigaciones filosóficas* con lo que suele decirse en discusiones sobre asuntos estéticos: «Aquí se me ocurre que, en conversaciones sobre objetos estéticos, se usan las palabras: «Tienes que verlo *así*, esta es la intención»; «Si lo ves *así*, ves dónde está el error»; «Tienes que oírlo en esta clave»; «Tienes que expresarlo *así*» (y esto puede referirse tanto al escuchar como al tocar)». *Investigaciones filosóficas*, parte II, XI, p. 465.

[11] WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigaciones filosóficas*, II, §§ 37-38, pp. 17-18.

Comparemos ahora los ejemplos que dimos de explicaciones causales con estas otras «razones estéticas»: «¿Acaso no lo ve? Esta pintura es el mejor retrato del dolor del mundo cayendo sobre nuestra alma. Fíjese en el rostro desgarrado que muestra que el alma ya no soporta ese enorme peso; piense en el horror de la guerra y, etcétera... » u «Oiga bien el sonido de la trompeta cuando empieza el solo, ... suena como un niño tendido en el suelo gimiendo porque extraña a su madre. No trae a la memoria esto aquella ocasión en que etc..».. Mucha gente podría decir al oír estas «explicaciones» o «razones»: «no comprendo nada de lo que está diciendo» o «¡Qué absurdo! ¡Sus palabras son ininteligibles!». También se puede reaccionar a ellas diciendo: «¡Sí, podría vérselo como usted lo pone, pero creo que aquí se está expresando algo diferente. En todo caso, eso que usted ve no es lo que me impresiona tanto!». Y, quizá, ese sería el final de la discusión, o habría que buscar otros símiles que resulten más iluminadores. Pero supongamos que el que formula las preguntas y está realmente inquietado por ellas, reacciona de manera muy diferente y dice con toda sinceridad y seriedad: «¡Claro! ¡Eso es! ¡Ha dado usted en el clavo! ¡Es *exactamente* como usted dice! No se puede expresar esto de manera más acertada a como usted lo hace y ahora comprendo perfectamente porque la obra me impresiona así»[12]. La persona ha recibido el tipo de explicación que esperaba, queda satisfecho con ella y la acepta como la explicación correcta. Esta aceptación es, para Wittgenstein, en estos casos, un criterio para juzgar que la explicación o las razones dadas son correctas y no solamente parecen correctas. Aquí se aprecia una diferencia importante entre las razones estéticas y las explicaciones causales. En efecto, una explicación causal que acepto como satisfactoria puede ser rechazada luego de ciertos experimentos o pruebas empíricas como totalmente errónea. Mi aceptación de la explicación causal como satisfactoria no vale como criterio de su corrección. Podríamos decir que la validez o corrección de las explicaciones depende de los hechos y cómo ellos están conectados entre sí (por ejemplo si se dan ciertas correlaciones empíricas entre ellos), mientras que la corrección de las razones estéticas depende, más bien, de nuestras maneras de ver los hechos y de las conexiones que nosotros mismos establecemos entre ellos por medio de comparaciones, énfasis, ordenaciones. Estas maneras de ver los hechos y estas maneras de establecer, y no descubrir, relaciones entre ellos no parecen estar determinadas causalmente por los hechos mismos; aunque un psicólogo podría insistir en explicar causalmente por qué hacemos ciertas comparaciones o valoraciones estéticas y por qué ciertas razones nos dejan satisfechos y otras no. La pregunta que surge aquí es si tales explicaciones son posibles y de serlo, si nos ayudan a aclarar lo que podríamos denominar «nuestras perplejidades estéticas».

[12] Es *como si* las palabras del otro hubiesen hecho en él un «clic»; Wittgenstein usa esta expresión, pero decir esto, creo, revela una inclinación muy profundamente enraizada en nosotros a ver y formular el asunto a través de imágenes mecánicas; después de todo, «clic» es lo que uno suele oír en un mecanismo que está funcionando de cierta manera; oprimo el interruptor, se oye el 'clic' y se prende la luz o se empieza a escuchar la música o el ruido de la aspiradora.

Hasta aquí hemos tratado de aclarar la oposición entre dos maneras de tratar cuestiones estéticas, en particular aquellas que tienen que ver con la forma en que nos impresionan ciertas experiencias estéticas y la forma en que tratamos de comprender su sentido y valor. Pero no ha quedado aún claro qué tipo de razones pueden esgrimirse para adoptar una de estas dos maneras y rechazar la otra, para mostrar que una de ellas es, en algún sentido, correcta y la otra inadecuada. ¿Da Wittgenstein razones para rechazar el cientificismo en estética y, en general, en filosofía? ¿Se trata más bien de una aversión personal, si bien puede ser compartida por muchos otros, que él siente (como lo reconoce explícitamente en el primer pasaje que citamos de sus *Lecciones sobre estética*) por el estilo de pensar de cuyo uso en filosofía él quiere disuadirnos? ¿Hay criterios objetivos y generales para establecer si un problema ha de solucionarse o no recurriendo a explicaciones causales? Acerca de esta última pregunta haremos a continuación algunas breves observaciones.

Que algo sea un problema o no y, si nos parece un problema, que requiera un tipo de solución u otro, ello mismo no parece ser un problema puramente empírico que dependa exclusivamente de los hechos y sus conexiones causales. En muchos casos, algo nos resulta problemático o deja de serlo, dependiendo de nuestra actitud frente a las cosas, nuestra manera de verlas[13]; y nuestras actitudes y maneras de ver las cosas pueden cambiar o hacerse cambiar sin que cambie aquello frente a lo cual adoptamos tal actitud, aquello que vemos así y no así. También la manera de resolver un asunto que nos parece problemático parece, muchas veces, depender, de cómo se ve el asunto y de nuestra actitud frente a él. No estamos forzados por los hechos a adoptar tal o cual actitud frente a ellos, a verlos de esta manera o de la otra, como tampoco estamos obligados a tenerlos en cuenta o a un modo particular de tenerlos en cuenta para resolver lo que consideramos un problema. Tratemos de ilustrar estas palabras tan generales y vagas por medio de ejemplos concretos.

Miremos, en primer lugar, el caso de cómo se juzga acerca de los hechos en discusiones frente a un tribunal de justicia, siguiendo la sugerencia de Wittgenstein de que estas discusiones son similares a las discusiones estéticas. Nosotros, apoyados en nuestras reglas judiciales, que no nos han sido dictadas por la realidad empírica ni por nuestro conocimiento científico de ella, decidimos cómo tener en cuenta los hechos y sus conexiones causales a la ahora de juzgar o establecer si una acción es imputable como un delito o no, y como cuál delito. Establecemos, mediante tales reglas, cómo valorar y juzgar los hechos y qué explicaciones y justificaciones son aceptables para decidir acerca de responsabilidades, culpabilidades, exenciones, etcétera. Además, establecemos en cada caso particular, cómo hemos de aplicar tales reglas. Decidimos, hasta cierto punto autónomamente, acerca del valor y la relevancia que la otorgamos a las explicaciones causales y a otras clases de razones en estas discusiones.

[13] Piénsese, por ejemplo, en la cuestión de si en determinadas circunstancias de nuestra vida, el carecer de mucho dinero es o no un problema para nosotros. En tales situaciones suelen hacerse consideraciones del tipo: «visto así es un problema, pero visto de esta otra manera no lo es».

Algo análogo puede decirse acerca de nuestras discusiones de carácter moral y de nuestras maneras de aprobar o reprobar moralmente actos de nuestros semejantes. En buena medida somos autónomos, en el sentido, nuevamente, de no estar completamente determinados por los hechos mismos y por nuestro conocimiento científico de ellos y sus conexiones causales, al hacer nuestras valoraciones y juicios morales. Podemos decir que nosotros decidimos cómo aplicar términos tales como 'bueno', 'justo' y similares y que, incluso si hay reglas morales de carácter general para el uso de dichos términos, ellas no determinan de manera inexorable cómo se deben aplicar en casos nuevos[14].

Lo anterior, de acuerdo con Wittgenstein, puede decirse también de términos que empleamos para hacer juicios estéticos. Para Wittgenstein la gramática del término 'bueno' es similar a la del término «bello». En las notas de Moore de las clases sobre estética, se lee:

> Lo que sí trató con detalle fue, no la Ética, sino la Estética, diciendo no obstante: «Prácticamente todo lo que digo sobre 'bello' se aplica de un modo ligeramente distinto a 'bueno'[15].
>
> En cuanto a la palabra 'bueno', dijo igualmente que cada uno de los modos distintos en que una persona, A, puede convencer a otra, B, de que tal y tal es 'bueno' fija el significado en que se usa 'bueno' en esa discusión —«fija la gramática de la discusión».
>
> [...] Para descubrir cómo usamos la palabra «bello», dijo que necesitamos considerar (1) qué es una controversia o investigación estética real, y (2) si tales investigaciones son de hecho investigaciones psicológicas «aunque parezcan tan diferentes»[16].

Para Wittgenstein las razones morales o las razones estéticas que de hecho empleamos y aceptamos en nuestras discusiones contribuyen a fijar el significado de conceptos como 'bueno', 'bello', 'correcto'. Su aceptación no está, entonces, del todo determinada por el significado previo de estos conceptos. Dicho incidentalmente, esta posición de Wittgenstein es concordante y comparable con su idea de que las demostraciones matemáticas determinan el sentido de los conceptos que aparecen en el teorema que se demuestra.

Lo que venimos diciendo conduciría a pensar que en los casos que se han considerado no hay un límite que esté ya trazado, en virtud de lo que podría considerarse como la naturaleza objetiva de los problemas, entre aquellos para cuya solución son adecuadas y relevantes las explicaciones causales y aquellos que deben resolverse mediante otro tipo de consideraciones o razones. Asimismo se podría llegar a pensar que somos libres en nuestra decisión de tratarlos de una manera o de otra.

---

[14] A juzgar por las observaciones de Wittgenstein acerca del seguimiento de reglas, este punto valdría en general para cualquier clase de reglas (también, entonces, para las reglas de inferencia en lógica y para las reglas de calcular en matemáticas).

[15] Moore. «Las clases de Wittgenstein durante el período 1930-1933», ob. cit., p. 172.

[16] Ib., pp. 128-129.

Sin embargo, no puede desconocerse que ya hay de hecho para muchas discusiones, por ejemplo aquellas que se dan en ciertas comunidades ante tribunales de justicia o aquellas discusiones estéticas que se dan dentro de una cierta tradición crítica compartida, maneras más o menos establecidas de explicar o justificar y también maneras de excluir o rechazar algunas explicaciones o razones. Desde el punto de vista de Wittgenstein, se han de tener en cuenta las controversias o investigaciones estéticas reales para determinar si es adecuado o no recurrir a explicaciones psicológicas en ellas. De acuerdo con esto, su razón principal para rechazar el uso de estas explicaciones y para oponerse al cientificismo en estética radicaría en que en la práctica no las aceptamos como satisfactorias. Pero nada impide que uno trate de cambiar ciertas tradiciones, ciertas reglas, ciertas maneras de aceptar o rechazar formas de resolver problemas, por ejemplo, los estéticos. Esto, en todo caso, implicaría una enorme labor de persuasión para hacer cambiar el estilo de pensar de la gente y si no se tiene éxito en esta labor difícilmente puede evitarse el riesgo de quedarse hablando solo.

Para finalizar unas breves y, como las precedentes, muy tentativas indicaciones acerca del rechazo de Wittgenstein del cientificismo, ya no solo en estética, sino en filosofía. No es claro, en este caso más general, que haya reglas o tradiciones argumentativas y críticas bien establecidas bajo las cuales uno pueda cobijarse para justificar este rechazo. Hay, sin embargo, ciertas preguntas filosóficas para las cuales ya contamos con respuestas que se hallan, digámoslo así, ante nuestros ojos, contenidas en nuestro uso del lenguaje ordinario y en las reglas gramaticales que rigen dicho uso. Si se pregunta, por ejemplo qué es significar o qué es comprender, se puede responder aclarando cómo se usan los conceptos de significar y comprender en distintas circunstancias, cómo difieren y se asemejan dichos usos y comparándolos con usos de otros conceptos. En nuestro uso de concepto de significar se manifiesta una comprensión que puede hacerse explícita, si es necesario, a través de lo que Wittgenstein concibe como una indagación gramatical. Esto no excluye la posibilidad de realizar una indagación empírica, científica que explique la noción de significar como si se tratase de un proceso mental. Pero si la hipótesis de que significar es un proceso mental, cuya esencia pueda ser finalmente explicada recurriendo a los avances de la psicología o la neurofisiología, resulta incompatible con la gramática de este concepto, ¿Por qué habríamos de abandonar nuestros habituales y acreditados usos de él a favor del nuevo concepto explicado científicamente? ¿Qué justificaría esta reforma de nuestro lenguaje ordinario? No se trata de concebir nuestros usos ordinarios de los conceptos como intocables. Pero dado que nos hemos servido efectivamente de nuestros conceptos ordinarios en ciertos contextos, una explicación de ellos que no sea compatible con los usos habituales que les damos debería ser justificada. Se trataría, entonces, de saber si las explicaciones científicas nos dan una comprensión más clara y satisfactoria que la que obtenemos (o, mejor, recordamos) a través de una indagación gramatical. La cuestión se complica si el cientificista objeta que sus propósitos son diferentes al de lograr una comprensión clara para disipar nuestras inquietudes filosóficas, pues, entonces, habría que discutir acerca de los propósitos que se quisieran perseguir en filosofía.

Sea esto como fuere, el cientificismo en filosofía no es una extravagancia o excentricidad de unos pocos a los que podamos ignorar fácilmente (cabe preguntarse hasta qué punto el psicologismo en Estética lo es o lo era cuando Wittgenstein dictó sus *Lecciones*). Por ello y dado que no hay un límite objetivo, natural en cuya existencia uno pueda apoyarse para determinar si los problemas filosóficos en general, o alguno en especial, son de carácter empírico y deben resolverse con los métodos de las ciencias naturales o son de carácter gramatical y deben disolverse por medio de las descripciones y representaciones perspicuas que propone Wittgenstein, parece requerirse de una difícil y delicada labor de persuasión (propaganda suena todavía más feo), para oponerse al cientificismo en filosofía y para abogar por una manera distinta de practicarla. Por medio de esta labor de persuasión, Wittgenstein trataría de llevar a sus lectores a una manera de ver los problemas filosóficos que nos permita abandonar la exigencia que nos hacemos de solucionarlos dando explicaciones científicas. Ella nos debe permitir, asimismo, sentirnos satisfechos con descripciones gramaticales y comparaciones o símiles entre usos de los conceptos que nos muestren lo que se nos presentaba como un problema, como algo ordinario y natural que no requiere de explicaciones científicas ni de justificaciones últimas. El papel importante que juega la persuasión en el pensamiento tardío de Wittgenstein está, pues, íntimamente vinculado con su idea de que las dificultades en filosofía son más de la voluntad que del entendimiento y con su concepción del trabajo en filosofía como «un trabajo sobre uno mismo. Sobre la propia concepción Sobre cómo ve las cosas uno. (Y lo que se reclama de ellas)»[17].

[17] Wittgenstein, Ludwig. «Filosofía». En *Ocasiones filosóficas*. Madrid: Cátedra, 1997, p. 172.

Lizette Nava de Müller | Universidad Católica Andrés Bello | Venezuela

Los aspectos proféticos de las metáforas personales

En la segunda parte de las *Investigaciones filosóficas*, Wittgenstein nos habla de las diversas experiencias visuales cuyas distinciones se manifiestan en nuestros modos de hablar. En la familiaridad con las cosas mantenemos una «visión continua» de sus aspectos, pero hay un 'ver como' que solo tiene lugar mientras dura la sorpresa ante lo que vemos. Observo a un extraño durante unos instantes y de pronto lo reconozco; es un viejo amigo, que ha cambiado mucho. Una niña juega con una caja de cartón y comienza a verla como una casa: «Por acá está la cocina, por acá la habitación, por acá el baño». En estos casos hay una experiencia momentánea en la cual algo familiar se nos presenta bajo un nuevo aspecto. Wittgenstein destaca el modo en que esta experiencia se articula en el habla: «Miro un animal; me preguntan: "¿Qué ves?" Respondo: "Un conejo". —Veo un paisaje; de repente pasa corriendo un conejo. Exclamo "¡Un conejo!"»[1].

En la primera respuesta la persona reporta lo que ve; en la segunda, el reporte es, además, una exclamación que expresa el reconocimiento de lo que se ve. Así pues, la diferencia entre estas experiencias visuales no es una diferencia entre los objetos vistos, sino que está esencialmente ligada a los modos de responder ante ellos. Entonces, cuando hay un cambio repentino en nuestra experiencia visual —aun a sabiendas de que, en otro sentido, nada ha cambiado en el objeto de nuestra percepción— el cambio se manifiesta en nuestro modo de responder ante el objeto. Al respecto comenta Marie McGinn:

> Las diferencias en la experiencia visual vinculadas con el reconocimiento repentino no se relacionan con ninguna alteración objetiva en el objeto, sino con un cambio en el modo en que el sujeto se sitúa, o se dispone a actuar, ante el objeto; esto es, con el cambio en lo que Wittgenstein llama «finos matices del comportamiento».

Este uso del verbo «ver» es, entonces, utilizado para revelar una conexión interna entre el concepto de experiencia visual y el concepto de responder o comportarse de cierta manera. Pues no podemos hacer las distinciones entre las experiencias visuales que los ejemplos requieren sin apelar a los criterios que se relacionan con las diferencias en la respuesta del sujeto, y no con los cambios objetivos de la escena[2].

Tras los distintos ejemplos de «ver» y «ver como», Wittgenstein nos habla de la «elasticidad» de nuestro concepto de «representación». Decimos, por ejemplo,

---

[1] Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones filosóficas*. México: Crítica, 1988, p. 453.

[2] McGinn, Marie. *Wittgenstein and the Philosophical Investigations*. Londres: Routledge, 1997, pp. 197-198.

que un sujeto ve tal o cual cosa cuando él representa o describe lo que ve. Pero el problema surge precisamente cuando lo que se quiere *representar* es esos aspectos de la experiencia visual vinculados con la reacción del sujeto ante el objeto visto, y ya no con sus características. La «elasticidad» del concepto de «representación» radica, pues, en que este no solo abarca las descripciones fieles del objeto observado, sino también los gestos, las imitaciones, las comparaciones y las evocaciones, entre muchas otras posibles reacciones del sujeto ante lo que ve. Si queremos referirnos a la tridimensionalidad de un dibujo, por ejemplo, nuestra representación de ese aspecto seguramente incluirá una serie de movimientos para dar la idea de que nuestro cuerpo está inserto en un espacio; en este caso, serán nuestros gestos los que harán las veces de *representante* de ese aspecto al que nos queremos referir. Pero más allá de los movimientos de nuestros brazos, quizá acompañados de algunas expresiones faciales, no podemos representar la tridimensionalidad de otro modo sino reaccionando naturalmente ante lo que vemos, y esperando que nuestro interlocutor entre en sintonía con nuestras reacciones específicas.

Entonces, es en el uso «elástico» del concepto de «representación» donde podemos encontrar las distinciones entre la forma de «ver» que persigue una descripción objetiva, y esas otras formas de «ver» en las que lo amigable de una sonrisa, o la incomodidad en la postura de una estatua, solo se registran en nuestro comportamiento y en nuestras formas de hablar. Según McGinn, «[...] lo que Wittgenstein quiere destacar es que hay un número indefinido de descripciones de lo que vemos [...] cada una de las cuales sirve un propósito diferente»[3]; con lo cual podemos concluir que su investigación es mucho más fructífera si, lejos de abordarla mediante una teoría de la percepción, nos concentramos en la gramática de los conceptos referidos a la experiencia visual.

Asumiendo, entonces, la «elasticidad» de los conceptos, en lo que sigue me propongo aplicar la noción de «ver como» al caso de la auto-percepción: cuando hablamos de la «visión» o la «imagen» que tenemos de nosotros mismos. Para ello abordaré la propuesta de Gemma Corradi[4], quien concibe la metáfora como la función psíquica que promueve el fenómeno de «ver una cosa como otra».

Según Corradi, el desarrollo cognitivo y personal de los individuos está condicionado por las sucesivas interacciones que el sujeto ha mantenido con sus semejantes a lo largo de su vida. Por consiguiente, el esfuerzo de poner en palabras los sucesos de su pasado le brinda al «narrador-protagonista» la oportunidad de acceder a las conexiones entre sus vivencias y su lenguaje, para así re-examinar las posibles asunciones implícitas en las palabras que aprendió.

[3] Ib., p. 204.

[4] Corradi, Gemma. *The Metaphoric Process. Connections between Language and Life*. Londres: Routledge, 1995.

¿Pero qué son estas *asunciones implícitas*? Lakoff y Johnson[5] las conciben como la matriz de relaciones metafóricas que gobierna nuestro sistema conceptual, donde se estructura tanto lo que percibimos como los modos en que nos conducimos por el mundo. Ahora bien, nuestro sistema conceptual no es algo de lo cual normalmente podamos estar conscientes. Por el contrario, en nuestra vida cotidiana actuamos casi automáticamente de acuerdo con ciertos lineamientos; es decir, adoptando una «visión continua de aspectos». Los autores encuentran las evidencias de estos lineamientos en el propio lenguaje[6]. Por ejemplo, lo que entendemos por *discutir* está estructurado por la metáfora *la discusión es una guerra*, lo cual se evidencia en una variedad de expresiones cotidianas como:

- Ella *arrasó con* sus argumentos.
- Él *atacó* cada *uno* de mis *flancos débiles* en la discusión.
- Tu *posición* es *indefendible*.
- Si usas esa *estrategia* argumentativa eres *hombre muerto*.

En palabras de los autores:

La esencia de la metáfora es entender y experimentar un tipo de cosa en términos de otro. No se trata de que las discusiones sean una subespecie de la guerra. Las discusiones y las guerras son distintos tipos de cosas —discursos verbales, en un caso, y conflictos armados, en el otro— y las acciones que en cada caso se llevan a cabo son de distinto tipo. Pero lo que es una *discusión* está parcialmente estructurado, comprendido, ejecutado y expuesto en términos de lo que es una *guerra*[7].

Ahora bien, si esto ocurre con nuestro lenguaje cotidiano en general, es de esperarse que las palabras que cada individuo utiliza para hablar de sí mismo también se apoyen en metáforas básicas o asunciones implícitas.

Es de hacer notar que durante los primeros años de la vida del niño, la madre suele dirigirse a él mediante atribuciones muchas de las cuales son netamente metafóricas, como «mi ángel», «mi sol», «mi tesoro». Según Corradi, los niños toman estas descripciones como objetos de observación de sí mismos al asumir el punto de vista de su madre. De este modo, se convierten en sujetos reales de su acción en la medida en que progresivamente se reconocen como esa unidad conformada por atribuciones y cualidades provenientes de otros. En esta comunicación temprana, el lenguaje metafórico funge de transmisor de creencias, propensiones y valores que, al ser compartidos, promueven la intimidad indispensable para que se dé la comunicación entre el infante y las figuras paternas. Ahora bien, tales creencias,

---

[5] Lakoff y Johnson. *Metaphors We Live By*. Chicago: University of Chicago Press, 1980.

[6] Esta búsqueda se apoya en el supuesto de que la comunicación, el pensamiento y la acción están estructurados por un mismo sistema conceptual.

[7] Lakoff y Johnson. *Metaphors We Live By*, ob. cit., p. 5.

propensiones y valores son muy difíciles de evaluar si para el infante no existe todavía un lenguaje literal al cual pueda traducir de algún modo las metáforas. En palabras de Corradi:

> Cuando ciertos esfuerzos lingüísticos muy especiales tienen receptividad, ello efectivamente refuerza un sistema de valores profundo —lo cual es algo que nunca podría registrarse en la paráfrasis de ese lenguaje. En nuestra intimidad pre-literal «aprendemos» con intensidad e inmediatez si el peligro viene de adentro o de afuera, si existe el individuo o solo el grupo; tales interacciones tempranas incluso nos «enseñan» si las palabras mismas son herramientas o armas, si son preciosas o carentes de valor[8].

De ser así, nuestra adquisición del lenguaje está signada por estas metáforas personales mediante las cuales se nos atribuyen cosas. Corradi sostiene que ellas tienden a funcionar como *profecías auto-cumplidas*. Sobre la base de que se las haya proclamado y absorbido lo suficientemente, estas metáforas pueden predeterminar la ocurrencia de lo que subrepticiamente sugieren o implican. Cuando se cree en una profecía —especialmente si es de modo inconsciente—, el comportamiento que de ella se deriva tiende a propiciar los contextos que en definitiva no se producirían en ausencia de la metáfora profética. Su asimilación no es, pues, algo que provenga de la evaluación consciente de su verdad o falsedad; más bien, es la creencia a priori en ellas la que genera las condiciones que sustentan su «elevado» —e incuestionable— valor de verdad. De este modo, es posible que nuestra reacción ante el comportamiento de otros llegue a producir en ellos esa conducta específica que entonces «justifica» nuestro propio comportamiento[9].

Permítanme ilustrar este peculiar mecanismo con la siguiente descripción de Stanley Cavell[10]:

> Algunos niños descubren que son desagradables para quienes los rodean; y aprenden a hacerse desagradables, a afectar no solo su apariencia externa sino también su piel y sus membranas para provocar esa familiar reacción natural hacia ellos; como si ya solo eso pudiese probarles su propia identidad y existencia. Pero no todos están destinados a reaccionar de la manera automática en que el niño desesperadamente desea, y desesperadamente no desea que reaccionemos. A veces un extraño no encuentra al niño desagradable del mismo modo en que sus padres sí. A veces el extraño es un doctor y le enseña al niño algo nuevo al aceptarlo. Esto no lo logra *acostumbrándose* gradualmente a la desagradable criatura. Es un *rehusarse* a la reacción prevista [...].

---

[8] Corradi, Gemma. *The Metaphoric Process. Connections between Language and Life*, ob. cit., p. 105.

[9] Cf. ib., p. 127.

[10] Cavell, Stanley. «Normal y natural». En *Revista Venezolana de Filosofía*, 41-42 (2001), p. 68. (Traducción del original: «Normal and Natural». *The Claim of Reason. Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy*. Oxford: Oxford University Press, 1979).

Este texto me permite elaborar algunas reflexiones. Anteriormente dijimos que las distinciones entre los casos de «ver como» descritos por Wittgenstein estaban esencialmente ligados a los diversos modos de responder ante el objeto visto. Pues bien, considero que el «verse a sí mismo» es un caso más de «ver como», en donde las actitudes que el individuo adopta ante sí no solo definen el modo en que él se ve, sino también el modo en que otros lo ven. Tales actitudes, sin embargo, no responden al mero capricho individual, sino al «entrenamiento» implícito en nuestras interacciones lingüísticas desde que nacemos. Mi conjetura es que ese inadvertido «entrenamiento» es el que se manifiesta en la actitud del «ver continuo de aspectos» que el sujeto mantiene ante sí mismo.

Ahora bien, si es a través de la matriz metafórica del lenguaje como esta auto-imagen se nos impone, cabe entonces pensar que es a través de esa misma matriz como podemos desactivar los modos de ver que nos condenan. Si un niño se ve a sí mismo, digamos, como una criatura monstruosa, esto quiere decir que, en principio, él está en capacidad de verse como otra cosa. Precisamente la reacción del doctor puede ser el detonante del 'fulgurar' de un nuevo aspecto en su auto-percepción. Podemos imaginarnos un diálogo en el que el niño comienza a hacer explícita la asimilación de las connotaciones negativas en las palabras que utiliza para autocalificarse, un diálogo en el que, a su vez, el médico le muestre esas otras connotaciones de las palabras en las que quizá el niño nunca había pensado.

Y es que, según Lakoff y Johnson, el mecanismo metafórico que nos permite ver claramente ciertas cosas es el mismo que necesariamente nos impide o eclipsa la conciencia de otras. Refiriéndose a la metáfora *la discusión es una guerra* ellos explican:

> Por ejemplo, en medio de una discusión acalorada, cuando intentamos atacar la posición de nuestro oponente y defender la propia, podemos perder de vista los aspectos cooperativos de la discusión. Alguien que discute contigo puede ser visto como el que te concede su tiempo [...] en un esfuerzo por alcanzar la mutua comprensión. Pero cuando estamos preocupados por el aspecto combativo, frecuentemente perdemos de vista los aspectos cooperativos[11].

De este mismo modo podemos imaginarnos que en su «visión continua de aspectos» un sujeto tiende a perder de vista otros aspectos de sí mismo. Para Corradi, las consecuencias de estos descuidos pueden ser devastadoras: «[...] el dominio de ciertas metáforas que afligen la infancia no solo oscurecen ciertas capacidades específicas, sino que, al ignorar consistentemente sus funciones, causan su atrofia definitiva»[12]. Sin embargo, los sucesivos intentos de relatar nuestra historia particular a lo largo de nuestra vida son la ocasión para mentalizar —para hacer conscientes— las asunciones implícitas que rigen nuestra auto-imagen, y de ese

[11] Lakoff y Johnson. *Metaphors We Live By*, ob. cit., p. 10.

[12] Corradi, Gemma. *The Metaphoric Process. Connections between Language and Life*, ob. cit., p. 132.

modo despojarlas de su poder profético al comprenderlas como posibles «maneras de ver», al diagnosticarlas como simples metáforas.

En este sentido, Corradi destaca la importancia decisiva de las conversaciones de los *padres lúdicos* —promotores del pensamiento metafórico— con sus niños pequeños. En particular, se refiere a la efectividad con la que algunos adultos mantienen la conversación a pesar de la impericia del bebé para tomar turnos:

> [Ellos] tratan a los niños como sus interlocutores desde una edad muy temprana e, inicialmente, aceptan casi cualquier cosa [...] como lo que constituye el turno del bebé. [...] [E]stos «juegos de lenguaje» tempranos pueden influir profundamente en la calidad, el rigor y la creatividad del raciocinio humano, pues otros eventos pueden efectivamente originarse a partir de las experiencias iniciadas por tales interacciones «innecesarias» y lúdicas[13].

Al considerar el tema de la tolerancia en el que se enmarca este Congreso, deseo finalmente resaltar la importancia de estos juegos lingüísticos tempranos en la promoción del entendimiento entre las personas. Cuando no se comparte la misma cultura (los mismos valores, creencias o asunciones), la mutua comprensión es muy difícil. Ella solo puede lograrse a través de la búsqueda de metáforas que nos ayuden a resaltar lo que hay de común con las otras personas. Entonces, son precisamente los padres quienes primeramente incentivan esta búsqueda al familiarizar a sus hijos con la *representación elástica* del lenguaje; esto es, con el poder expresivo que tienen las palabras para hacernos ver las cosas de un modo distinto.

[13] Ib., p. 111.

Rodrigo Pulgar | Universidad de Concepción | Chile

El valor de la metáfora como recurso filosófico en Unamuno y María Zambrano*

* Esta ponencia corresponde a uno de los resultados del proyecto de investigación *El sentido filosófico de la metáfora o una aproximación a la razón poética en dos pensadores hispanos: Miguel de Unamuno María Zambrano*. Proyecto financiado por la Dirección de Investigación de la UDEC-DIUC Nº 202063.002-1.0.

1. Presentación

Resulta interesante ver cómo la crítica platónica a la poesía[1] dejó cautivo al pensamiento en su forma filosófica, de modo que lo obliga a someter a examen continuamente al valor de la metáfora como vehículo, como instancia o lugar de desvelamiento del ser de las cosas. En esta línea ubicamos los trabajos de Heidegger cuando ensaya respuestas, por ejemplo, desde el estudio hermenéutico de la obra de Hörderlin sobre la esencia de la poesía[2]. En Heidegger, al igual que algunos otros pensadores[3], cuando de buena fe se acepta la posibilidad de la poesía —por tanto, de la metáfora— como forma posible de transcripción filosófica, se parte del presupuesto de la tolerancia de la filosofía respecto de la poesía como forma que asume el pensamiento sistemático para dar cuenta de sus avances y descubrimientos.

En general, se reconoce que los textos que tratan el problema se construyen desde el presupuesto indicado. Sin embargo, tanto en Miguel de Unamuno como en María Zambrano existe un avance en la materia, pues no solo se descubre la tolerancia filosófica respecto de la poesía, además existe la tolerancia de la poesía respecto de lo filosófico.

En efecto, una lectura de sus obras permite comprender que la poesía adquiere talante filosófico del mismo modo que la filosofía se puede escribir poéticamente; en especial, si el *logos* en cualquiera de sus formas —filosófica o poética— procura hacer inteligible el ser.

Diremos así que en estos dos pensadores se consolida el paradigma del poema como forma de la palabra y, por tanto, ya desde una consideración eminentemente filosófica es este un excelente lugar en donde el ser se permite descubrirse a los ojos del hombre.

---

[1] Platón, *La República*, L. VII (en particular, El mito de la caverna). En el ejercicio de explicación mítica para explicar su doctrina, Platón hace de la condena a los poetas un elemento sustantivo. No obstante —cuestión discutible para algunos— en la misma condena se usan argumentos metafóricos como es visible en el relato mítico cuyo afán —no discutimos aquello— es mostrar verdad y bien.

[2] Heidegger, Martin. *Arte y poesía*. México: FCE, 2001, dice Heidegger en la p. 127 del texto: «Buscamos precisamente lo esencial de la esencia que nos fuerza a decidir si en lo venidero tomamos en serio la poesía y cómo; si junto obtenemos los supuestos para mantenernos en el dominio de la poesía y cómo».

[3] El argentino Vicente Fatone es un ejemplo más cercano de investigación sobre la relación filosofía y poesía, cuestión claramente patente en su libro *Filosofía y poesía*. Buenos Aires: emece, 1954.

Es evidente, además, que la discusión no está agotada, pero en ellos adquiere notas de originalidad que nos obligan a leer lo propuesto como instancia o lugar de novedad. Aún más, quizá en las fórmulas teóricas de ambos se puedan encontrar respuestas al dilema planteado por Platón cuando condena al poeta y de paso condena también al filósofo.

Este trabajo parte de la condición de lectura siguiente: en las obras *Del sentimiento trágico de la vida* y *Filosofía y poesía*, tanto Unamuno como Zambrano logran —del mismo modo que en Heidegger un hacerse cargo de la intelección de esa forma de la palabra que es la poesía bajo un perfil filosófico.

La forma de percibir el problema de la relación filosofía-metáfora difiere entre ambos. De partida, existe una diferencia en términos de tiempo y horas dedicados al problema, pues, dejando de lado la creación poética unamuniana que es abundante, en Zambrano hay un destino de la reflexión que persigue casi como única cuestión, precisamente, resolver el asunto de la relación filosofía-metáfora a favor del *logos*.

En este trabajo, por razones de tiempo, nos dedicamos a ofrecer una aproximación al tema, no obstante esto, pretende ser riguroso y exhaustivo a la hora de ensayar interpretaciones sobre algunas fórmulas que los dos autores escriben. Sin duda, y en honor a la verdad, muchos tópicos quedarán por lo mismo fuera, por lo que pido las disculpas del caso.

2. El sentido de la discusión en Unamuno (elementos generales)

En Unamuno existe una inquietud intelectual por descubrir y señalar el papel de la poesía y el valor correspondiente de la metáfora desde un sentido filosófico. En este contexto, bien podemos —haciendo violencia sobre el carácter asistemático de la obra unamuniana— establecer que perfectamente en él se descubre una comprensión de la metáfora cumpliendo la tarea de establecer la relación entre significado y verdad. Asunto coincidente con la consideración de Ricoeur que dice: «La metáfora es el proceso retórico por el que el discurso libera el poder que tienen ciertas ficciones de redescribir la realidad»[4].

Si seguimos la descripción de Ricoeur sobre la metáfora, y la aplicamos como principio de interpretación de la reflexión de Unamuno, se puede concluir que la consideración de la metáfora se vincula a una propuesta epistemológica y, por lo mismo, a una forma que el *logos* se da a fin de desvelar sentido de realidad humana; vale decir, tiene que ver con la necesaria presencia de un vehículo que comunica y hace inteligible materias relacionadas directamente con la existencia y sus avatares.

[4] Ricoeur, Paul. *Metáfora viva*. Madrid: Cristiandad, 1980, p. 15.

En el fondo, al momento que Unamuno señala al lector su declaración de principio constitucional que es el siguiente: «[...] soy hombre, a ningún otro hombre estimo extraño. Porque el adjetivo *humanus* me es tan sospechoso como su sustantivo abstracto *humanitas*, la humanidad. Ni lo humano, ni la humanidad, ni el adjetivo simple, ni el sustantivado, sino el sustantivo concreto: el hombre. El hombre de carne y hueso, el que nace, sufre y muere —sobre todo muere—, el que come, bebe y juega y duerme y piensa y quiere, el hombre que se ve y a quien se oye, el hermano, el verdadero hermano»[5]; podemos afirmar que, y desde el instante que define su marco de interés, va a necesitar de una forma de textualización de lo que el proceso de interiorización sobre aquellas materias descubra, y, por tanto, también de una vía epistemológica coincidente con todo aquello declarado por el autor.

Coincidente con nuestra interpretación es la lectura que García Bacca realiza de la figura de Unamuno. Para García Bacca, la declaración de principios que trae consigo la determinación de las materias de preocupación filosófica unamuniana tiene, precisamente el valor que este «nos pone eficiente y eficazmente ante una realidad nueva y nuestra; nos revela con toda su fuerza un componente real de nuestra realidad que hasta ahora no había sido valorada filosóficamente»[6].

Al respecto, y siguiendo la idea de Bacca, es del todo plausible sostener que es la poesía, la metáfora, una de las formas escogidas por don Miguel para reaccionar y proponer lo que su discurso anticipa como materia principal de preocupación.

Lo que afirmamos tiene su correlato de autoridad en Unamuno mismo, pues, es evidente que el juego filosófico-literario que en el texto se desarrolla y, por lo tanto, se descubre, es un juego que encierra una declaración que perfila el sentido filosófico de la metáfora. Esta interpretación se deriva de la declaración de propósito observada en la formula unamuniana de presentación de su universo de preocupaciones y, en ello, la inevitable presentación de un conjunto de criterios de reflexión acordes con este universo. De aquí que se pueda mantener la idea de que el producto derivado del trabajo de investigación realizado en este continente de preocupaciones filosóficas exige, por parte del rector de Salamanca, la conexión filosofía-poesía que nace de una situación ciertamente común a ambas.

En efecto, cuando Miguel de Unamuno deja entrever esa raíz única que existe entre poesía y filosofía, este substrato se revela como condición de principio para su propia constitución como sujeto filosófico y también como sujeto poético; pues en él, más que en cualquier otro pensador contemporáneo, ambas dimensiones se con-funden. En este sentido, la relación o el vínculo sostenido entre acto poético y acto filosófico en don Miguel de Unamuno no es un mero accidente.

---

[5] Unamuno, Miguel de. *Del sentimiento trágico de la vida*. Madrid: sarpe, 1984, p. 25.

[6] García Bacca, Juan David. *Nueve grandes filósofos contemporáneos*. Barcelona: Anthropos, 1990, p. 84.

En efecto, la relación que existe entre filosofía y poesía es un vínculo reconocido por él en términos que se establecen a partir de una matriz y universo de preocupaciones comunes. De este modo, cuando Unamuno piensa y declara el lazo, la frase ya textualizada se construye como afirmación a partir de la certeza que la racionalidad filosófica y poética al mismo tiempo le presentan: «Cúmplenos decir, ante todo, que la filosofía se acuesta más a la poesía que no a la ciencia»[7], agregamos, cuando de la verdad sobre el ser humano se trata.

En el contexto de interpretación unamuniana, el error que conduce a la calificación de una obra como exclusivamente filosófica o como puramente poética no ocurre por obviedad. En el universo del discurso de Unamuno, el error calificativo obedece —entre otros factores que separan las obras como irreconciliables— a entender el lenguaje de un modo unilateral; vale decir, se considera de exclusivo valor un solo mecanismo de comunicación de la verdad descubierta y conquistada, por ende, se reconoce valor a aquel instrumento que —aparentemente nos diría Unamuno— está más de acuerdo con el criterio o vía epistemológica que «descubre» la verdad y, por tanto, de un juego que pretende hacer inteligible la realidad por medio de recursos unilaterales que dejen de considerar la riqueza de las múltiples formas comunicativas del lenguaje. En este sentido, Unamuno pretende dejar claro elementos de corrección a propósito de los modos filosóficos posibles, en razón a entender que por ser —precisamente— la verdad lo que se desvela y se comunica por medio del lenguaje, la palabra usa para efectos de inteligibilidad de lo desvelado de recursos variopintos que tienen su origen en la matriz común originaria. A propósito del error y su corrección, podemos entender mejor lo que viene a ser uno de los párrafos medulares de su talante filosófico-poético: «[…] no digo filósofos metidos a poetas, porque poeta y filósofo son hermanos gemelos, si es que no la misma cosa»[8].

Al momento que Unamuno entiende el punto originario de encuentro en el espacio que hemos denominado *raíz común*, se comprende aún más por qué la posibilidad de que la metáfora sea un territorio de investigaciones filosóficas; en especial, si hacemos caso de lo declarado por el autor: «pero la filosofía, como la poesía, o es obra de integración, de conciencización, o no es sino filosofería, erudición pseudofilosófica»[9].

La investigación de la metáfora desde lo filosófico, y, por consecuencia, el rescate del sentido filosófico que ella deja entrever, encuentra justificación en Unamuno en la medida en que existe en su discurso un deseo de integración de un conjunto de problemáticas que, asumidas para su intelección y comunicación por la poesía, se convierten en una vía abierta para la comprensión de lo que podemos identificar como propio de la realidad humana concreta y terráquea. Bajo la consideración

[7] Unamuno, Miguel de. *Del sentimiento trágico de la vida*, pp. 26-40.
[8] Ib.
[9] Ib.

hecha, no es una violencia hecha al pensamiento sistemático el párrafo: «Un Miserere, cantado en común por una muchedumbre, azotada del destino, vale tanto como una filosofía»[10], agregando a continuación, «No basta curar la peste, hay que saber llorarla. ¡Si, hay que saber llorar! Y acaso esta es la sabiduría suprema. ¿Para qué? Preguntádselo a Solón»[11].

Además, refuerza la posición el hecho que merced al valor descubierto, la metáfora viene a ser la mejor respuesta al límite de la razón que por su especificidad no puede captar la esencia de la realidad que se caracteriza por su propio dinamismo. Entendido esto, el echar mano de los recursos imaginativos que son parte de la creación poética no es arbitrario; en especial, si los recursos que de ahí provienen son de una naturaleza tal, que en ellos se recogen no los simples accidentes humanos, sino lo que de esencial en él se dan o persisten.

Al final, lo que resulta de este complejo proceso —complejo por los elementos de intencionalidad presentes en ello— es, estimo, no solo importante para la creación de una obra humana que persiga entender mejor la figura del ser persona, sino, y desde un punto de vista más fenomenológico y, por lo mismo más filosófico, tomado el propio resultado de la actividad imaginativa, la determinación de objetos de estudios como también de la posibilidad de hallar allí en estos un curso de acción epistemológico ciertamente válido cuando la finalidad es poder hacerse de cuotas de inteligencia en materias de existencia, en especial, si estos refieren a lo ontológico, y que en Unamuno se percibe muy bien en esa conciencia que agoniza por creer.

Aún más, bien vale la pena recordar el alegato unamuniano en defensa de la matriz común que, en sentido estricto, no está lejos de lo que ensayamos en la medida que comprendemos que al parecer filosofía y poesía son, al decir de María Zambrano, dos mitades o dos caras de una misma moneda[12]. Dos mitades que coinciden en el objetivo final: ver y mostrar el sentido más propio de lo que hemos venido en llamar mundo humano.

3. El problema de la relación según María Zambrano (consideraciones generales desde el origen)

Chantal Maillard, una de las estudiosas de la obra de María Zambrano, escribe algo que no se puede dejar de lado al momento de enfrentarnos al problema y al modo como lo trabaja la discípula de Ortega. La idea sostenida por Maillard es la siguiente:

> La filosofía no puede, piensa Zambrano, cerrar ya los ojos ante lo heterogéneo de la vida, ni ante ese ritmo propio del acontecer. Y para ello, para expresar la vida no

[10] Ib.

[11] Ib.

[12] Zambrano, María. *Filosofía y poesía.* México: FCE, 1987, p. 13.

> tanto como para aclararla, necesita de la poesía como la necesitó Nietzsche, como la necesitó Platón a pesar de todo, porque es la poesía la expresión misma de la vida en su misterio[13].

El comentario nos sirve para indicar la hipótesis del impacto de Unamuno en Zambrano y, por tanto, la comunión de propósito filosófico entre ambos. Sin embargo, es innegable que el tratamiento dado por María Zambrano a la poesía como forma del *logos*, adquiere en ella alturas que en Unamuno no se logran, en particular en su propuesta respecto de la razón poética que, a lo largo de casi toda su obra, pasa a ser la nota de originalidad de la pensadora española.

No obstante, e independiente de la estimación de originalidad que Zambrano muestra en su obra, ella misma hace notar, en el fondo de sus reflexiones, la presencia de la figura de don Miguel de Unamuno, quien, se percibe alimentando la forma filosófica de su discurso; en especial, cuando de modo semejante que el primero, esta entiende que por la filosofía se logra completar el hombre. Esta imagen unamuniana en Zambrano se lee, por ejemplo, en las frases siguientes: «[...] la filosofía es la voz del optimismo, la salida de la fatalidad. A la carne va a salvarla también el filósofo, encontrando lo que parecía imposible: su unidad en el amor […] El filósofo busca porque se siente incompleto y necesitado de completarse, porque siente su naturaleza alterada y quiere conquistarla»[14]; es decir, encontrarse a sí mismo para llegar por fin a poseerse. Dato no menor a la hora de realizar una lectura de conjunto de ambas obras, cuestión viable pues no solo comparten la misma lengua, sino también intereses comunes.

En Zambrano, el estudio destinado a dilucidar la esencia de la poesía en función de determinar de ese modo lo común de ambas formas de la palabra, así como lo distinto, responde a un programa de investigación que se articula desde el objetivo descrito, y que permite luego establecer conclusiones en distintas áreas, por ejemplo: ética, metafísica, epistemología. A consecuencia de esto, la primera cuestión que llama la atención del programa de Zambrano es la estructura del texto estudiado. En este se observa un itinerario de reflexión destinado a lograr, al final del proceso, una aprehensión de la esencia de la poesía bajo el criterio de la razón y, por tanto, actuando o siendo un modo también filosófico. Al respecto, y para dejar no solamente establecida la diferencia entre estas dos formas de la palabra, en lo que sigue la poesía se descubre filosófica al modo que Unamuno desearía y del cual María Zambrano no puede huir. Escribe: «Entonces la poesía es huida y busca, requerimiento y espanto; un ir y volver, un llamar para rehuir; una angustia sin límites y un amor extendido»[15].

[13] Maillard, Chantal. *La creación por la metáfora.* Barcelona: Anthropos, 1992, p. 28.
[14] Ib., p. 63.
[15] Ib., p. 107.

Pero en el momento que esta precisión conceptual la relaciona con lo medular de la filosofía unamuniana, se conquista en Zambrano una peculiaridad que se descubre al estudiar el itinerario seguido en el texto. Aquí en efecto, no solo demuestra que está instalada en la tradición filosófica más certera a partir de una programa que demuestra ser riguroso y coherente en su desarrollo, sino que además, se muestra a los ojos del estudioso de su obra con una personalidad propia y original, pues, merced a ese proyecto que identifica una forma del *logos*, y que bajo la formula de la razón poética entendida entre —otras posibles determinaciones de su significado— como «razón amplia y total a la par metafísica y religiosa»[16], es capaz de dar cuenta de un saber racional y pasional que tiene la condición de posicionar «un saber de reconciliación, un nuevo extrañamiento»[17].

De ahí que no resulte extraño en ella el destinar entonces esfuerzo intelectual por descubrir la esencia de la poesía. Coincidente con ello, se define, por efecto, un proceso que, a partir de una investigación sobre los orígenes de ambas formas del *logos* —filosofía y poesía—, procure desde el estudio de la diferencia, del estudio de lo propio, así como de lo común de estas dos formas, hacer claridad sobre el sentido de ambos modos del *logos*.

Este presupuesto de interpretación destinado a entender fenomenológicamente la esencialidad del problema, supone como primer paso dedicar esfuerzo a resolver la cuestión del origen. Aquí, en la hermenéutica sobre este aspecto primario, cree Zambrano se inicia el recorrido tendiente a obtener claridad sobre el sentido y ser de ambas, pero también lo relativo al enfrentamiento mismo. Para este fin, se debe considerar que la clave de interpretación es la función o el carácter epistemológico de las dos formas del *logos* en lo relativo al conocimiento de lo ontológico, y que el texto se preocupa de acentuar. Para estos efectos, viene a ser imprescindible estimar el valor del párrafo siguiente en donde Zambrano deja en claro el entorno, universo y valor epistemológico de cada forma de la palabra, por tanto, de cada uno de los modos que el *logos* se da: «[…] hoy poesía y pensamiento se nos aparecen como dos formas insuficientes; y se nos antojan dos mitades del hombre: el filósofo y el poeta. No se encuentra la totalidad de lo humano en la poesía. En la poesía encontramos directamente al hombre concreto, individual. En la filosofía al hombre en su historia universal, en su querer ser. La poesía es encuentro, don hallazgo por gracia. La filosofía busca, requerimiento guiado por un método»[18].

En el párrafo se encuentran claramente definidos los términos de la búsqueda de Zambrano, y en ello también un adelanto de los puntos de comunión pero también de conflicto. Asimismo, en esta declaración de la geografía de preocupaciones que el párrafo señala, se permite descubrir conexión de estos dos modos al momento que

[16] Zambrano, María. *El sueño creador*. Madrid: Turner, 1986, p. 77.
[17] Zambrano, María. *Pensamiento y poesía en la vida española*. En *Obras reunidas*. Madrid: Aguilar, 1971, p. 266.
[18] Zambrano, María. *Filosofía y poesía*, ob. cit., p. 13.

se pretenda tener claridad sobre el ser de la figura humana. Por demás, ciertamente esto es una conquista de elementos de respuesta al dilema histórico planteado.

Entendido lo anterior, es plausible aventurar cierto juego teórico que podemos traducir en la hipótesis que refiere al deseo por mostrar la peculiaridad de ambas en el proceso de «desvelamiento» ontológico.

Definido así el deber filosófico de Zambrano, el ejercicio se inicia por el reconocimiento de una doble vertiente que tendría el origen del pensamiento en su modo de ser filosófico.

La primera proviene de la condena platónica que descubre violencia, la segunda del sentido de la admiración que indica Aristóteles[19], y que viene a ser o corresponder a aquella condición necesaria para el pensar lógico en el sentido que lo admirable se convierte en posibilidad misma del desarrollo filosófico: «Porque la admiración que nos produce la generosa existencia de la vida en torno nuestro no permite tan rápido desprendimiento de las múltiples maravillas que la suscitan. Y al igual que la vida, esta admiración es infinita, insaciable y no quiere decretar su propia muerte»[20].

Sin embargo, cuestión que se reconoce sin mayores dificultades, ante la admiración como causal del aparecer del pensamiento filosófico, Zambrano independientemente del valor de la admiración —que quizá permanece detrás de la violencia pero oculta sosteniéndola a fin de evitar el tropiezo definitivo del *logos* filosófico—, establece un reconocimiento a la violencia como factor determinante en última instancia del origen de la filosofía, y cuyo antecedente o matriz está o arranca desde el seno poético al momento que se descubre su limitante en la conquista de la unidad o de la verdad metafísica que los es por su conexión con la idea de bien.

En este sentido, la afirmación de Zambrano siguiente: «La verdad es que pensamiento y poesía se enfrentan con toda gravedad a lo largo de nuestra cultura»[21]—, y que Platón se encarga de agudizar por su radical condena, podría ser considerada el mejor lugar de resolución del problema que es la disputa entre poetas y filósofos.

Lo anterior se indica por fidelidad al texto de Zambrano: «[…] el ser primeramente pasmo extático ante las cosas y el violentarse en seguida para liberarse de ellas»[22], agregando a continuación: «Diríase que el pensamiento no toma la cosa que antes sí tiene más que como pretexto y que su primitivo pasmo se ve enseguida negado y quien sabe si traicionado, por esa prisa por lanzarse a otras regiones, que le hacen romper su naciente éxtasis. La filosofía es un éxtasis fracasado por

[19] Aristóteles. *Metafísica*. l. i, 982b.
[20] Zambrano, María. *Filosofía y poesía*, ob. cit., p. 15.
[21] Ib., p. 13.
[22] Zambrano, María. *Filosofía y poesía*, ob. cit., p. 16.

un desgarramiento»[23]; preguntando a continuación: «¿Qué fuerza es esa que la desgarra? ¿Por qué la violencia, la prisa, el ímpetu de desprendimiento?»[24]

Aventuramos que la causa de tal desgarramiento es deseo de inteligencia del Ser, pero que —extrañamente— siendo su deseo el ser aprehendido, sin embargo se esconde —penosamente— para el hombre de la filosofía; es decir, para el hombre que experimente en su pretensión metafísica el pasmo extático.

Si entendemos bien a María Zambrano, aquí es donde empieza efectivamente el afán filosófico por poseer el ser; asunto que interpretamos de la siguiente manera: en la intencionalidad de la conciencia cuando claramente se dispone por hacerse de algo que no se tiene pero que se desea como forma de establecer incluso la figura de lo humano y sus justificaciones existenciales.

En este contexto hermenéutico, resulta aclarador el antecedente aportado por la autora española. Antecedente que —dicho sea de paso— tiene la particularidad de conectar con lo ontológico— escribe:

> […] definir un poco los términos del conflicto en que un ser necesitado se debate. Vale, sí, la pena de manifestar la razón de la doble necesidad irrenunciable de la poesía y de pensamiento y el horizonte que se vislumbra como salida del conflicto. Horizonte que de no ser una alucinación nacida de una singular avidez, de un obstinado amor que sueña una reconciliación más allá de la disparidad actual, sería sencillamente la salida a un mundo nuevo de vida y conocimiento[25].

En fin, las derivaciones que del texto se pueden extraer no son menores; puesto que en sus líneas se revela la obligación y conveniencia, de preguntar sobre la raíz del pensamiento filosófico como del poético, pues, es la forma de no solo comprender lo distinto, lo peculiar y lo común, sino para también avanzar en la aprehensión del ser que es lo que de verdad importa. En principio, y como referencia de interpretación que permitiría lo anterior, va a sostener del mismo modo que la tradición, que ambas —filosofía y poesía— son formas que la palabra hace suyas para un propósito específico que consiste en lograr la inteligibilidad del ser. Ambas, por tanto, formas de respuesta a una necesidad que se muestra doble pero sigue siendo una.

[23] Ib.
[24] Ib.
[25] Ib.

SIMPOSIO DE LA SOCIEDAD IBEROAMERICANA NIETZSCHE

SYMPOSIUM OF THE IBERO-AMERICAN NIETZSCHE SOCIETY

Cristina Ambrosini | Universidad de Buenos Aires | Argentina

El juego: *paidía* y *ludos* en Nietzsche

El símbolo del juego en Nietzsche

El pensamiento contemporáneo eleva la idea del juego a una dignidad insospechada. En el caso de Nietzsche el juego es visto como objeto teórico, esquema crítico-interpretativo y proyecto incondicionado[1]. En este caso, el juego designa un paradigma que descarta toda instancia a priori, exterior o trascendente ya que es considerado una actividad, una práctica que redunda en una ruptura respecto al esquema tradicional del conocimiento. El juego simula una ontología que resulta crítica respecto a la tradición metafísica.

El juego, como clave interpretativa, es ubicado por Nietzsche en el inicio y en el final de la filosofía. Por un lado, es colocado en el origen del pensamiento filosófico, al identificarlo con la figura de Heráclito, mientras reserva para sí mismo el lugar de la clausura del pensamiento occidental a la vez que el anuncio de una nueva experiencia del mundo. Dentro de las distintas facetas que presenta el fenómeno del juego, Nietzsche rescata y valora el elemento creador, previo a la instauración de formas, de allí la elección de la figura de Heráclito y su identificación con el juego del niño que produce solo por placer. Esta actitud coincide con su oposición a Platón y a la tradición metafísica de donde rescata a los presocráticos.

Nietzsche destaca la grandiosa soledad en que cultivaron el conocimiento los grandes maestros: Tales, Anaximandro, Heráclito, Parménides, Anaxágoras, Empédocles, Demócrito y hasta el mismo Sócrates[2]. Cuando Nietzsche alude a la noción de juego rescata el carácter mimético y azaroso que se continúa en la metamorfosis del comediante, del juglar, del hechicero bajo el conjuro de la máscara y el disfraz. A partir de su metafísica del artista valora el juego en un sentido opuesto a Platón cuando coloca al drama, lo extático, la danza, el coro ditirámbico por encima de lo apolíneo. Contra las pretensiones del «mundo verdadero», Nietzsche propone una justificación estética de la existencia al rescatar la euforia de un arte arrogante,

---

[1] Nietzsche inaugura la tradición de la razón lúdica a partir de la exploración filosófica de la inmanencia operatoria. Este tema introduce dos cuestiones: 1) ¿Cuál es el status discursivo de esta exploración?, 2) ¿Cuál es la estructura propia de la práctica adecuada a esta operación? La inmanencia operatoria es la puesta en obra de una estrategia y un equipo conceptual concebidos para disuadir las figuras de la trascendencia. Cf. Lenain, Thierry. *Pour une critique de la raison ludique, Essai sur la problématique nietzschéenne*. Paris: J. Vrin, 1993.

[2] Nietzsche, Friedrich. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari*, Munich/Berlin/Nueva York: DTV/Walter de Gruyter, 1980. En adelante: KSA. Cf. KSA 1: *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, p. 807.

vacilante, danzante, burlesco, definitivamente «infantil». Desaparecidas las esencias y fundamentos reaparece el elemento trágico: la excitación, la incertidumbre, el vértigo, la ambigüedad recuperan la importancia perdida.

¿De dónde procede el anhelo del mito trágico, de dar imagen a las cosas terribles y enigmáticas que hay en el fondo de la existencia, qué significa desde este punto de vista la moral?[3] El arte y no la moral justifica la existencia, el conocimiento trágico no puede ser mera contemplación indiferente, por el contrario pone en juego nuestro destino, plenifica el azar. El riesgo intenta renovar el esfuerzo creativo que desdeña o repele toda tranquilizadora etapa final. En *El nacimiento de la tragedia* se manifiesta el Nietzsche filólogo. En esta obra, todavía bajo la fuerte influencia de Schopenhauer y Wagner, da una nueva visión de Grecia. Nietzsche presenta la sabiduría trágica como la lucha entre dos principios antagónicos: Apolo y Dionysos. Esta concepción trágica del mundo supone una visión artística de la vida que los griegos experimentaron hasta la aparición del socratismo. Con Sócrates muere la tragedia a la vez que comienza la época de la razón y del hombre teórico. Sócrates aparece como el refutador de Homero, Píndaro, Esquilo, Fidias, Pericles, Pitias y Dionysos. La contraposición entre Apolo y Dionysos representa la dualidad entre cosa en sí y fenómeno, entre embriaguez y sueño. En la música, Nietzsche destaca el engaño apolíneo el cual está destinado a salvarnos de la inmediatez de la música dionisíaca. En esta obra, Nietzsche ve al mundo como un juego trágico ya que la tragedia es quien mejor expresa su modo de ser. Apolo simboliza la forma, la medida, la belleza mientras que Dionysos es el dios de lo caótico y lo desmesurado, de lo informe, lo exuberante de la vida. Estas dos figuras son tomadas como símbolos para expresar instintos artísticos (*Kunsttrieb*) contrapuestos. Esta contraposición aparece en la metáfora del sueño y de la embriaguez como fenómenos fisiológicos antitéticos. Apolo representa el hombre individual, apoyado en el *principium individuationis* ya que alcanza su expresión más sublime en esta confianza incontestable (*unerschutterte*). La analogía con la embriaguez sirve para caracterizar el impulso dionisíaco. Ya sea bajo el influjo de las bebidas narcóticas o del júbilo por la renovación de la vida en primavera, esta fuerza simboliza la fiesta de la alianza entre las fuerzas vitales y el hombre. Desde la prehistoria, pasando por la lejana Babilonia, hasta los coros báquicos, aparece el elemento dionisíaco. En la orgía desaparecen las diferencias sociales y se produce una transfiguración mágica a partir del baile y el canto. Apolo no podía vivir sin Dionysos[4].

Lo apolíneo necesita lo titánico y lo bárbaro que se manifiesta también entre los joviales olímpicos. Lo dionisíaco y lo apolíneo dan a luz constantemente criaturas nuevas, intensificándose mutuamente hasta conformar el instinto artístico que da lugar a la tragedia ática y el ditirambo dramático. El mito trágico muestra un juego

[3] Cf. Nietzsche. KSA 1: *Die Geburt der Tragödie* (en adelante GT), en castellano: *El nacimiento de la tragedia. Ensayo de autocrítica*. Madrid: Alianza Editorial, 1984.

[4] Nietzsche. GT, § 4, p. 40. *El nacimiento de la tragedia,* ob. cit., p. 59.

artístico entre lo feo y lo no armónico, juego que la voluntad juega consigo misma[5]. Este fenómeno se hace comprensible en la disonancia musical. En este sentido, lo dionisíaco es la matriz común de la música y del mito trágico, que asocia al placer primordial de construcción y destrucción por juego, ya comparado por Heráclito al juego de un niño que construye montañas de arena y luego las derriba[6].

La relación entre Apolo y Dionysos, el significado de sus símbolos sufrirá alteraciones a lo largo de la obra de Nietzsche ya que lo dionisíaco llegará a absorber todos los caracteres del ser hasta llegar a concebir lo apolíneo como un momento en el desarrollo de lo dionisíaco. En el *Ensayo de autocrítica* (1886) rechaza la idea de un antagonismo entre los dos símbolos. Quince años después de haber dedicado *El nacimiento de la tragedia* a Wagner, el propio Nietzsche juzga a su primera obra como un libro imposible, mal escrito, torpe, penoso, sentimental, azucarado hasta lo femenino, un libro para iniciados. El nacimiento de la tragedia entre los griegos lo encuentra ahora como un problema que requiere de la mayor cautela para ser tratado. «Lo que yo conseguí aprehender entonces, algo terrible y peligroso, un problema con cuernos, no necesariamente un toro precisamente, en todo caso un problema *nuevo*: hoy yo diría que fue el problema de la ciencia misma»[7].

Admite Nietzsche que todo el libro no reconoce más que un sentido, un ultrasentido de artista, un dios artista completamente amoral que se desembaraza de su sufrimiento en la creación de mundos.

En *Ecce homo* rechaza nuevamente el punto de partida, ahora lo encuentra impregnado de un repugnante olor hegeliano a la vez que en algunas fórmulas, encuentra un amargo perfume cadavérico de Schopenhauer. Reconoce que las dos grandes innovaciones del libro son la comprensión del fenómeno dionisíaco entre los griegos y la comprensión del socratismo. Recorre el libro un hostil silencio hacia el cristianismo, al que considera un fenómeno profundamente nihilista. Nuevamente, entre todos los filósofos anteriores a él, Nietzsche reconoce en Heráclito a su antecesor por cultivar la sabiduría trágica. Admite Nietzsche que la doctrina de Zarathustra podría haber sido enseñada por Heráclito o al menos por los estoicos que heredaron gran parte de su filosofía.

La imagen del superhombre es la del tirador de dados, del niño inocente que, al crear e inventar formas, se desembaraza de su sufrimiento. El dolor quiere su finitud, quiere pasar, quiere superarse. Todo lo que sufre quiere herederos, no se quiere a sí mismo, de allí que el creador no busque la felicidad ni la compasión, sino su obra. Dionysos, el dios del juego, simboliza los aspectos fundamentales del pensamiento de Nietzsche:

[5] Ib., p. 152. Ib., p. 188.
[6] Ib.
[7] Ib., p. 13. Ib., p. 27.

Ser deviniente: Dionysos es lo opuesto a la concepción sustancialista del Ser como permanente presencia. Dionysos es muerte y resurrección.

De tiempo y de devenir es de lo que deben hablar los mejores símbolos[8].

Voluntad de poder (Der Wille zur Macht): Dionysos simboliza a la vida en su impulso de superación, su voluntad de ser más de lo que es.

Eterno retorno de lo mismo (Die Ewige Wiederkunft): Dionysos, al representar el eterno retorno, pretende ser lo opuesto a la concepción metafísica del tiempo. En Nietzsche, el tiempo es triplemente extático. El instante *(Augenblick)*, como unidad y presencia de los tres éxtasis temporales.

En cada instante comienza el ser; en torno a todo «aquí» gira la esfera «allá». El centro está en todas partes. Curvo es el sendero de la eternidad[9].

Dionysos reúne la multiplicidad de los caracteres de la vida, cuando se manifiesta como impulso creador, eternamente deviniente y retornante, como superabundancia de fuerza, como un principio destructor y constructor de fuerzas. En *El ocaso de los ídolos* se reconoce como el primer filósofo en comprender el maravilloso fenómeno del dionisismo entre los griegos y éste solo puede ser explicado como un exceso de fuerzas[10]. En el símbolo de Dionysos, el griego santifica el misterio de la sexualidad, de la generación y del nacimiento que justifica el dolor. Solo el cristianismo, dice Nietzsche, que actúa en contra de la vida, hizo del sexo algo impuro, ocultando, bajo caracteres morales, sus caracteres auténticos. Dionysos es, también, el dios del misterio puesto que esta unidad indescifrable nunca se muestra en toda su verdad. En *Más allá del bien y del mal* aparece por primera vez el nombre de Ariadna en la obra de Nietzsche y se refiere al dios como «el genio del corazón». El dios tanto se manifiesta como se oculta, en un misterioso juego de seducción cuando «adivina» tesoros ocultos en montañas de barro. Dionysos se expresa con palabras calladas, secretas, permaneciendo en la dimensión del juego[11].

---

[8] Nietzsche. KSA 4: *Also sprach Zarathustra*, p. 110. En castellano: *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza Editorial, 1983, pp. 132-133.

[9] Ib., p. 273. Ib., p. 300.

[10] «Yo fui el primero que, para comprender el instinto helénico más antiguo, todavía rico e incluso desbordante, tomé en serio aquel maravilloso fenómeno que lleva el nombre de Dionysos: el cual solo es explicable por una *demasía de fuerza* [...]. En la doctrina de los misterios el *dolor* queda santificado: «los dolores de la parturienta» santifican el dolor en cuanto tal, —todo devenir y crecer, todo lo que es una, garantía del futuro *implica* dolor....Para que exista el placer del crear, para que la voluntad de vida se afirme eternamente a sí misma, *tiene que* existir también eternamente el «tormento de la parturienta». Todo esto significa la palabra de Dionysos» (Nietzsche. KSA 6: *Götzen Dämmerung*, p. 159. En castellano: *Crepúsculo de los ídolos*. Madrid: Alianza Editorial, 1980, pp. 133-135.

[11] «El genio del corazón [...] el dios Dionysos, ese gran dios ambiguo y tentador a quien en otro tiempo, como sabéis, ofrecí mis primicias con todo secreto y con toda veneración [...] yo, el último discípulo e iniciado del dios Dionysos». Nietzsche. KSA 5: *Jenseits von Gut und Böse*, § 295, p. 237. En castellano: *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Alianza Editorial, 1983, pp. 252-253.

Paidía y *ludus*

El sociólogo francés Roger Callois[12] distingue en los juegos una gradación que va desde la *paidía* al *ludus*. En un extremo, domina la diversión, la turbulencia, la libre improvisación y la despreocupada alegría donde se impone el reino de la fantasía y de la creación de formas que designa la palabra «paidía», dado por su raíz etimológica «pais» (niño). En el extremo opuesto, esta exuberancia está absorbida en una tendencia complementaria e inversa, en varios aspectos: una necesidad de someterse a convenciones arbitrarias e imperativas, a este componente lo designa *ludus*. *Paidía* alude, principalmente, a las características de los primeros juegos infantiles: la alegría por el sonido del sonajero, los movimientos bruscos y caprichosos provocados por una sobreabundancia de vitalidad. La mínima presencia o la ausencia de reglas caracterizan a estos juegos que parecen responder a una necesidad de movimiento destinado a crear o a destruir formas u objetos. A pesar de representar la nota más baja de formalización y de estabilidad, la *paidía* presenta los aspectos fundamentales del juego: actividad voluntaria, convenida, separada y gobernada. En general, estas manifestaciones primarias del impulso lúdico, no tienen nombre pero, en cuanto aparecen las reglas, aparecen los juegos reconocibles con sus instrumentos y espacios de juego, es decir, el *ludus*. Las competiciones deportivas, en general, las loterías, los espectáculos artísticos, las actividades de riesgo como el alpinismo o el ski, representan actividades emergentes del espíritu lúdico donde prima el sometimiento y respeto a las reglas.

La clasificación de los juegos elaborada por Callois es el punto de partida de varias críticas dada la falta de determinación de un criterio clasificatorio firme. La riqueza del dominio lúdico refuerza la convicción de que no es posible elaborar un pensamiento filosófico del juego buscando identificar los caracteres esenciales de un juego ideal. Por el contrario, son las múltiples actividades practicadas por los hombres las que aportan el material interesante para configurar tal pensamiento. En este sentido, se impone la necesidad de descartar toda búsqueda del origen incontaminado y esencial. Por el contrario, el pensamiento filosófico del juego requiere una reconstrucción genealógica de la presencia de la actividad lúdica en los distintos ámbitos de la cultura. Según Caillois, el denominador común de todos los juegos se encuentra en las siguientes notas:

1) Libre: es una actividad voluntaria de la que se entra y se sale cuando lo decide el jugador. La idea de un juego obligatorio es un contrasentido.
2) Separada: limitada en un espacio y tiempo fijados de antemano.
3) Incierta: el resultado no debe conocerse de antemano ya que en ese caso pierde sentido el desarrollo del juego.

[12] Caillois, Roger. *Teoría de los juegos*. Barcelona: Seix Barral, 1958. La edición original es Caillois, Roger. *Les Jeux et les hommes*. Paris: Gallimard, 1958. La citada clasificación se encuentra en la reedición de 1967, Gallimard, «Idées».

4) Improductiva: no crea bienes ni riquezas, ni nada nuevo. En el caso de los juegos por dinero, desplaza la propiedad en el círculo de jugadores.
5) Reglamentada: sometida a leyes que instauran un orden inapelable.
6) Ficticia: acompañada de la conciencia de irrealidad o simulación.

El multifacético fenómeno del juego obstaculiza la posibilidad de encontrar un criterio de clasificación. Callois propone dividir los juegos en cuatro categorías: los juegos de destreza y competición (*agon)*, los de azar (*alea),* los de imitación *(mimicry)* y los de vértigo (*ilinx)*.

Agón: En este grupo ubica los juegos de competición, donde se produce un enfrentamiento entre contendientes que compiten en igualdad de oportunidades. El *agón* puede depender de la fuerza muscular (boxeo, fútbol, tenis, esgrima, toda clase de carreras, golf, etcétera) o de tipo mental (el ajedrez y todo tipo de juego de tablero o de cartas). En estos casos se divide a los contendientes en categorías para garantizar la igualdad de oportunidades de tal manera que el campeón aparezca como el mejor de una cierta categoría de proezas. Esta necesidad de igualdad de oportunidades constituye un requisito previo y esencial pero no se produce de un modo perfecto ya que puede darse el caso, en algunos juegos, que ser el primero en mover representa una ventaja y en otros conviene ser el último. El hecho de tener el viento a favor o en contra, el sol de frente o de espalda puede representar una pequeña ventaja o provocar la derrota. Los niños realizan juegos escasamente reglados, desafíos de resistencia o pruebas severas que anticipan el espíritu del *agón*. Mirar al sol sin pestañear, resistir las cosquillas sin reír, soportar el dolor de una quemadura, son pruebas iniciáticas comunes entre los niños y los adolescentes.

Alea es el nombre que utiliza Callois para designar a un juego que tiene caracteres antitéticos al *agón.* La competencia se basa en la destreza para aprovechar las oportunidades que otorga la suerte. Los casos emblemáticos de esta categoría son la ruleta, los dados, las loterías y los juegos de cartas. En la apuesta, el jugador arriesga una postura que dará como resultado una desgracia total o un favor absoluto. La mayoría de los juegos de suerte son una mezcla de *agón* y *alea*.

Mimecry es el nombre que se utiliza para denominar a los juegos de simulación o de ilusión que, en la mayoría de los casos, consiste en interpretar un personaje. La máscara, el disfraz, la peluca son elementos presentes en estos juegos ligados al teatro y a la producción de un espectáculo. Aun cuando estas actividades resultan escasamente regladas, suponen el concurso de otros elementos lúdicos: libertad, convención, suspensión de lo real, limitación de espacio y tiempo. Antes que la sumisión a las reglas, en estos juegos se privilegia la invención y la capacidad de crear formas.

Ilinx es el nombre de los juegos que concitan el vértigo y, en ocasiones, el pánico. El tobogán, la calesita, la hamaca, conviven en el parque de diversiones con la montaña rusa y todo tipo de artefactos ingeniosos destinado a utilizar la velocidad

y el movimiento brusco como elemento de juego. La embriaguez, la hipnosis, el miedo, el aturdimiento y la náusea son provocados y tolerados a condición de darse bajo situaciones controladas. Los aparatos de giro, velocidad, caída y propulsión utilizan los poderes de la física para suscitar el vértigo en el espacio cerrado y protegido del juego. La confusión de los sentidos y la falta de coordinación de los movimientos también puede provocarse por medios químicos pero, en estos casos, se pierden de vista algunos caracteres propios del fenómeno lúdico.

En esta clasificación Caillois intenta destacar los caracteres antitéticos de los distintos tipos de juegos. En el *agón* se da el concurso o el conflicto donde el resultado depende, principalmente, de la destreza de los jugadores. A la inversa, en la *alea* el jugador se entrega a la suerte que define el resultado. La mayoría de los grandes juegos resaltan la ambición de triunfar gracias al mérito propio como la entrega pasiva a las sentencias de la suerte junto a la necesidad de simulación y vértigo.

El *ludus Dei* en Nietzsche

Massimo Cacciari admite que pensamiento del *ludus Dei*, en Nietzsche, conduce a una deconstrucción histórica de los conceptos metafísicos de Ser y Sujeto que se puede encontrar, básicamente, en los escritos póstumos de 1885 a 1889. En estos escritos se concentra la crítica a los fundamentos de la concepción moderna del lenguaje y permiten encontrar las bases para una epistemología liberada de conceptos mecanicistas. A juicio de Cacciari, la genialidad de Nietzsche consiste en concebir la verdad como organización-falsificación conjunta. El proceso de logicización, racionalización, sistematización, descubre que este orden no es a priori sino que resulta de nuestra «necesidad». Esta epistemología radical, transformada, no aniquila el devenir, por lo que seguirá siendo «falsa». Lejos de aniquilar la búsqueda del conocimiento científico o de negar valor a la lógica, lo que se afirma es que «el mundo nos parece lógico porque nosotros lo hemos logicizado antes»[13].

La forma lógica no es un deber-ser sino un querer-poder. En contra de las interpretaciones que ubican concepción nietzscheana del arte en la tradición irracionalista-vitalista donde el arte representaría un *lapsus* en la actividad lógico-discursiva, para Cacciari, el arte no es lo negativo del *logos*. El gran estilo no es lo contrario de la lógica, expresa la profunda necesidad de conocimiento, libera el pensamiento hacia formas nuevas, hacia armonías difíciles. La náusea de Zarathustra aparece cuando los poetas «mienten demasiado», pierden lucidez, exceden la medida de lo falsificante para buscar un significado comunicable. Para Cacciari, la auténtica mentira del gran poeta afirma la verdad de la apariencia que para la metafísica

[13] Nietzsche, fragmento póstumo. 1888-1889. Apartándose de las tendencias esteticistas, Cacciari encuentra en este fragmento la nota característica del proceso de apropiación-transformación de la realidad que nace del formalismo más radical. Cacciari, Massimo. *Desde Nietzsche. Tiempo, arte, política.* Buenos Aires: Biblos, 1994. Cf. Ambrosini, Cristina, *El «Nietzsche» de Cacciari. Estudio crítico sobre Massimo Cacciari.* En *Perspectivas nietzscheanas,* 3, 1994, pp. 95-101.

es no verdad e indica, a la vez, la verdad de la ausencia de fundamento. El carácter abisal, desfondante del gran estilo expresa la verdad de la no-verdad. Cacciari encuentra que el Arte en Nietzsche es invisible, no puede reducirse a imágenes, es divinización del *individuum*, transfiguración crítico-intelectual en Sí trágico, en aceptación alegre del juego del mundo.

Aun cuando Cacciari destaca el carácter musical del pensamiento de Nietzsche, que lo aparta de la tradición metafísica sin que ello implique un abandono hacia posturas irracionalistas, es con el tema del tiempo, en los símbolos del eterno retorno, donde se advierte la máxima tensión en lo que respecta a la superación del nihilismo y la posibilidad de vislumbrar la temática de una voluntad decisora. Desde el planteo de la *Wille zur Macht,* como fuerza logicizante y esquematizadora, hasta la concepción del instante *(Augenblick),* como una instancia previa a todo esfuerzo de logicización, la orgía dionisíaca simboliza el instante donde el miedo pánico, la pesadilla, se transforma en un «así lo quise».

En Nietzsche la esencia de la verdad consiste en una evaluación. *Evaluar* significa tomar algo como valor y usarlo como tal. Valor quiere decir: *condición perspectivista de la intensificación de la vida. La verdad tiene el carácter de una creencia.* Toda evaluación es expresión de condiciones de conservación y de crecimiento. Para Nietzsche el arte, como transposición transfigurante, demostrativa de las formas superiores de vida, es el valor más alto. Según Heidegger, hay dos tipos de verdad en Nietzsche:

1. La verdad como fijación del ente (la verdad errónea)
2. La verdad como acuerdo con lo deviniente (el arte)

La verdad como tener-por-verdadero es una falsificación, es un error que puede ser inútil (cuando consolida los valores decadentes) o útil (cuando permite la esquematización del caos). El arte, concebido como transfiguración, es un acuerdo con el devenir y de allí que lo considere el valor más alto. Desde este punto de vista, el arte también es un conjunto de mentiras. El arte, como configuración, como creación de formas, es un falseamiento del devenir que no puede ser detenida por ninguna creación formal. Ya que no hay más que un mundo y este es cruel y feo, es necesario el arte como poder transfigurador, como juego estético. La filosofía, la ciencia, el arte, dan forma a lo real, se implantan como errores, errores útiles en la medida en que están al servicio de la superación de la vida.

> [...] hay tan solo un único mundo y éste es falso, cruel, contradictorio, seductor, carente de sentido... Un mundo así constituido es el mundo verdadero... *Tenemos necesidad de la mentira* para lograr la victoria sobre esta realidad, esta «verdad», esto es, para vivir… El que la mentira sea necesaria para vivir, también esto mismo forma parte del carácter terrible y dudoso de la existencia...
>
> La metafísica, la moral, la religión, la ciencia —todas ellas son tomadas en consideración en este libro exclusivamente como diversas formas de la mentira: con

> su ayuda se cree en la vida. «La vida *debe* inspirar confianza»: la tarea, así planteada, es colosal. El hombre, para darle solución, tiene que ser un mentiroso por naturaleza; más que cualquier otra cosa tiene que ser, además, *artista*[14].

En este pasaje podemos reconocer tres planos de la verdad en Nietzsche:

1. *El plano de la verdad metafísica:* Este es el plano de las verdades consagradas por la Metafísica como parte del «mundo verdadero», en oposición al «mundo aparente». Estas verdades, morales y religiosas, son el producto del espíritu de venganza ya que son verdades eternas e inmutables que vacían de sentido al tiempo. Estas verdades, propias de la voluntad de verdad, deben ser dejadas de lado como mentiras decadentes.
2. *El plano del pragmatismo vital:* Estas verdades falsean el devenir pero están puestas al servicio de la vida como voluntad de poder. La aparición de estas «verdades» es un refugio. En el plano del conocimiento, la concepción de la voluntad de poder requiere la esquematización del devenir en algún conjunto de creencias que se saben provisorias. La batalla iniciada por Nietzsche contra el nihilismo decadente, necesita de la instauración de nuevos mitos que aseguren una nueva cohesión para la experiencia. El desafío consiste en evitar transformarse en el fundador de otra religión. ¿Cómo instaurar un nuevo mito sin recrear el rasgo socrático o cristiano? Estas verdades parecen ser postuladas como simulacros, como formaciones estratégicas destinadas a fundamentar alguna perspectiva.
3. *El plano de la verdad originaria:* La contradicción, la lucha, la alternancia de creación y destrucción, el placer y el dolor, pueden ser liberados de los ocultamientos que efectuó la metafísica. La justicia, en oposición a la creencia, permite al devenir mostrarse en su verdad última. Esta verdad se opone al error útil del pragmatismo vital y al error destructivo de la metafísica. El develamiento de la verdad originaria implica la afirmación de la inocencia del devenir, el sí dionisíaco dicho a la vida, la aceptación del tiempo. La justicia pretende ubicarse en las antípodas de la concepción de verdad como adecuación y concordancia. El develamiento de esta verdad originaria, requiere del hombre el mayor coraje, el mayor valor *(Mut)* ya que se puede perecer a causa de esta verdad. Constantemente Nietzsche alude al peligro, al abismo, al coraje heroico del hombre dionisíaco. Dionysos, como divinización del juego representa el abismo de la verdad. En este punto se presenta uno de los aspectos cruciales del pensamiento de Nietzsche: la vida habla el lenguaje de la verdad a través del error. La voluntad de poder necesita de máscaras, de no-verdad para mostrarse pero sobrepasa la potencia de la verdad. De allí que la verdad originaria permanezca en el misterio y Zarathustra, como portavoz de la vida, es un descifrador de enigmas y un adivino[15].

[14] Nietzsche. KSA 12: *Nachgelassene Fragmente*, 1887-1889, 11 [415], pp. 193-194.

[15] «Zarathustra el que dice la verdad (*Wahrsager*), Zarathustra el que ríe verdad (*Wahrlacher*)» (Nietzsche. AsZ, p. 366; AHZ., p. 392).

El tema del juego, expulsado de la filosofía por Platón, relegado a un plano inferior como irrealidad, es rescatado por Nietzsche para transformarlo en metáfora cósmica con la que da lugar a la idea de una naturaleza creadora pero también destructora, donde el devenir es simbolizado como un laberinto inabarcable. La imagen de los dioses jugando a los dados resalta la inutilidad, la sin razón del juego, expresa el azar, la inocencia del devenir. La imagen del superhombre alude al jugador, al hombre sin culpas ni cargas morales, capaz de soportar la pura nihilidad de su existencia, la contingencia, precariedad y finitud de su participación en un juego que lo sobrepasa y lo desborda, que lo envuelve y lo transforma[16].

Conclusión

Como dijimos en el inicio, el pensamiento contemporáneo eleva la noción de juego a dignidades insospechadas. Los temas capitales del pensamiento nietzscheano están orientados a la superación de la metafísica aunque, en contra de la interpretación trivial de esta tarea, la invocación al juego invierte el principio mismo de toda evaluación. Estos temas, más que representar categorías, parecen cumplir con la función de desorientar o dispersar unidades de significación[17]. La ontología que corresponde a este régimen simulador no es una ontología más que a título de simulacro. La victoria, en la guerra entablada por Nietzsche contra el nihilismo, necesita de la instauración de nuevos mitos, sin caer en el invento de una religión más. En este sentido, la mistificación del juego más que una idea fundacional parece representar una formación estratégica destinada a cumplir el papel de un contra-mito. La lectura de Nietzsche requiere de un «lector cómplice». Este coautor debe ser capaz de leer entre líneas, de interpretar las citas escondidas, de seguir, con ánimo de rabdomante, la arquitectura laberíntica que resulta defensiva y ofensiva a la vez. La utilización irónica del vocabulario metafísico solo puede realizarse en el marco de un juego que se desenvuelve en el límite entre el sentido y el sin-sentido. Este juego artístico y galante es el que necesita del guerrero y el danzarín. «Quienes más saben de felicidad son las mariposas y las burbujas de jabón, y todo lo que entre los hombres es de su misma especie»[18].

En este punto, la metáfora del juego, marca un rasgo común con la comprensión wittgensteineana del lenguaje y con una filosofía caracterizada por la remarcación de los límites de la racionalidad. En el plano de la filosofía del lenguaje, la metáfora del juego destruye la idea de una forma general de la proposición pero, a diferencia del relativismo, concibe al juego como convencionalidad que vive en el proceso mismo de quien lo juega. Esta corriente, signada por la experiencia de extinción y decadencia de una cultura, emparentada con Wittgenstein y sus contemporáneos

[16] Cacciari, Massimo. *Desde Nietzsche. Tiempo, arte, política*, ob. cit., p. 135.
[17] Lenain, Thierry. *Pour une critique de la raison ludique, Essai sur la problématique nietzschéenne.* Paris: J.Vrin, 1993, p. 66.
[18] Nietzsche. AsZ, p. 49; AHZ, p. 70.

—Hugo von Hofmmannstahl, Karl Kraus, Franz Kafka y Fritz Mauthner— anuncia la pérdida de confianza en el poder de la palabra y la creencia en la mendicidad del lenguaje.

En un extremo de la actitud lúdica aparece un principio común de diversión, de turbulencia, de libre improvisación y de despreocupada alegría. Esta exuberancia traviesa y espontánea encuentra una tendencia complementaria de su naturaleza anárquica y caprichosa en la necesidad de establecer reglas. Las reglas son inseparables del juego tan pronto como éste adquiere una entidad especial. Pero, en el origen de ese invento artificioso encontramos un primer momento de libertad que le otorga a la creación una potencia primaria de improvisación y alegría que evidencia el instinto del juego. En general, las primeras manifestaciones de la *paidía* no tienen nombre al carecer de elementos distintivos y clasificables. En cuanto aparecen los elementos del juego, la repetición de algunos gestos, la necesidad de la regla, se anuncia el espíritu del *ludus.* Al deseo primitivo de juguetear y divertirse, el *ludus* agrega obstáculos arbitrarios, perpetuamente renovables para malgastar sin provecho útil la capacidad de resistir el sufrimiento, la fatiga, el pánico o la embriaguez del vértigo.

La voluntad de poder del filósofo artista es también voluntad de forma, de racionalización. En contra de la interpretación meramente estetizante, asociada al romanticismo, en la metáfora del juego encontramos los dos principios: *paidía y ludus*[19]. Dionysos, el dios del juego, también simboliza el abismo de la *verdad originaria*. El juego del dios-niño configura el mundo. Inocencia del devenir, azar, caos, son parte de los caracteres de la vida, desocultados por el héroe trágico. Este hombre del *amor fati* domina el miedo, mira el abismo con orgullo, se aferra con garras de águila al borde del abismo de la verdad trágica.

El superhombre, el niño, el jugador de dados, perfora el engaño apolíneo y es capaz de intuir la profundidad insondable de la verdad trágica. A través de su productividad lúdica, el hombre se siente parte del gran juego cósmico. El superhombre conoce el peligro del juego pero no lo rechaza, lo *quiere* dentro de sí, sin culpas ni resentimientos, sin esperar premios ni castigos. La creación de nuevos órdenes responde a la necesidad de racionalizar el caos, de estabilizar el devenir, de hacer habitable el mundo sin que ello implique la estatización ni la consagración de algún mito fundacional. El escepticismo de Nietzsche se orienta hacia la destrucción de las grandes totalidades, de los grandes relatos, sin que ello implique una pérdida en la disgregación de los fragmentos ni la refundación de un nuevo orden más seguro. La crítica nietzscheana a la metafísica se orienta a la sustitución de los conceptos

[19] «El término "razón imaginativa" pareciera sugerir la idea de una propuesta esteticista o ludicista, incluso romántica. Sin embargo, la razón imaginativa no implica una complacencia en lo lúdico por lo lúdico mismo: que se asuma el "juego del mundo" —como horizonte de sentido— no significa que se lo asuma "por puro juego"» (Cragnolini, Mónica. «Nietzsche y el problema del lenguaje en la perspectivas de la música. Variaciones en torno al Doktor Faustus». En *Cuadernos de Filosofía*, 41, 1995, p. 115.

de Ser y Verdad por el de juego. La totalización ya no tiene sentido puesto que la naturaleza del campo, el lenguaje, incluye la idea del límite[20].

El juego, presente en la aurora de la filosofía, adquiere en la filosofía contemporánea una dignidad no siempre reconocida. El retorno al espíritu del juego debe evadir un peligro: la puerilización[21], la neutralización masiva provocada por la postulación del simulacro generalizado donde todo tiene cabida y se legitima cualquier orden. Como afirma Lenain, el pensamiento del juego concita entusiasmo y adhesión solo a partir de la constatación de no incurrir en una trivialidad más.

> Si se admite que la razón lúdica trata la ontología al modo de un dispositivo de simulación, es importante no dejarse llevar y abusar de una comprensión trivial de la noción de simulacro[22].

Si es cierto que no hay profundidad sin abismo, la *náusea* expresa este vértigo frente a lo desfondado, frente a los que interpretan «patéticamente» el juego del mundo. Pero la náusea puede transformarse en *risa*.

[20] «En cuanto se enfoca hacia la presencia, perdida o imposible, del origen ausente, esta temática estructuralista de la inmediatez rota es pues, la cara *negativa*, nostálgica, culpable, rousseauniana, del pensamiento del juego, del que la otra cara sería la *afirmación* nietzscheana, la afirmación gozosa del juego del mundo y de la inocencia del devenir, la afirmación de un mundo de un mundo de signos sin falta, sin verdad, sin origen, que se ofrece a una interpretación activa. *Esta afirmación determina entonces el no centro de otra manera que como pérdida del centro.* Y juega sin seguridad. Pues hay un juego *seguro:* el que se limita a la *sustitución* de piezas *dadas y existentes, presentes*. En el azar absoluto, la afirmación se entrega también a la indeterminación *genética*, a la aventura *seminal* de la huella» (Derrida, J., «La estructura, el signo y el juego», ob. cit., p. 400).

[21] El «puerilismo» es señalado por Huizinga para denominar una actitud que distorsiona y degrada el espíritu lúdico. El puerilismo se expresa en actividades que se califican de juegos pero que pierden las calidades del juego, por el modo como son efectuadas. A estas últimas pertenecen las aficiones y los juegos de sociedad o de ingenio que pierden de vista el espíritu del ludismo. En la cultura actual existe un alto grado de puerilismo, afirma Huizinga. «La característica principal de todo juego es que llega un momento en que se acaba. Los espectadores se van a sus casas; los jugadores se quitan las máscaras; el juego ha terminado. Y aquí es donde aparece la dolencia de nuestro tiempo: que su juego en muchos casos no terminan nunca, y, por consiguiente, deja de ser juego. Se ha verificado una confusión». El juego se contamina cuando se lo toma «demasiado en serio». Pierde las cualidades imprescindibles de alegría y provisoriedad. Esta confusión se presenta en el íntimo contacto entre heroísmo y puerilismo. Cuando se juega en la acción política, en el estruendo de la oratoria y en el adiestramiento del pueblo y se conserva el matiz de la grave seriedad, no hay más que puerilismo, dice Huizinga. Otro rasgo que evidencia el puerilismo de la sociedad contemporánea es el culto de la juventud, el que puede ser visto como un síntoma de senilidad. Cf. Huizinga, Johan. *Entre las sombras del mañana, diagnóstico de la enfermedad cultural de nuestro tiempo.* Madrid: Revista de Occidente, 1936, XVI, «Puerilismo», pp. 174-188.

[22] Lenain, Thierry. *Pour une critique de la raison ludique*, ob. cit., p. 74. Las afirmaciones de Lenain refieren a algunos intérpretes de Nietzsche que, desde su punto de vista, trivializan la idea del juego. No alcanza con afirmar «el ser es juego» ni con proponer esquemas ludológicos para revitalizar el corazón del proyecto de la razón lúdica. Un malentendido ontologismo toma la forma del simbolismo ontológico del juego donde Eugen Fink y Kostas Axelos son los campeones, según Lenain.

Miguel Angel de Barrenechea | Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro | Brasil

O aristocrata nietzschiano: para além da dicotomia civilização/barbarie

De tudo o que se escreve, aprecio somente o que alguém escreve com seu próprio sangue. Escreve com sangue; e aprenderás que o sangue é o espírito.

F. Nietzsche, *Assim falou Zaratustra, «Do ler e do escrever»*

Bárbaros e civilizados; dionisíacos e apolíneos

Desde O nascimento da trágedia, Nietzsche vai sustentar que a «civilização», incluindo as expressões que são consideradas como mais elevadas da humanidade, não se opõe às suas pulsões mais sanguinárias e cruéis. Ao contrário, toda forma societária se instaura a partir de instintos bestiais. Assim, a civilização repousa na barbárie ou, melhor ainda, não é possível distinguir os impulsos «civilizados» das denominadas tendências «bárbaras».

Neste sentido, lembremos a compreensão nietzschiana, desta primeira época, segundo a qual o mundo e o homem estão configurados pela duplicidade de forças dionisíacas e apolíneas: há um fundo dionisíaco, essência da natureza, que adota formas apolíneas, belas *aparências*. Portanto, o substrato dionisíaco da realidade está permeado de potências caóticas, titânicas, violentas. Como contraponto, surge a tendência à harmonia, ao equilíbrio, à paz, que permite limitar esses poderes caóticos: «Aqui temos, diante dos nossos olhares, aquele mundo apolíneo e seu substrato, a terrível sabedoria de Sileno, e percebemos, pela intuição, a sua recíproca necessidade»[1].

Na natureza, a violência impera, a tendência a submeter e escravizar, a dominar o alheio, o estrangeiro, impulsiona todos os seres. Tudo almeja digerir, eliminar aquilo que se lhe opõe. Não há limites para esta dinâmica sanguinária e cruel da vida; por sua vez, a harmonia, a paz, o equilíbrio são apenas o resultado de negociações temporárias entre forças.

---

[1] Nietzsche, F. *O nascimento da tragédia*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, # 3. Desde a época de *O nascimento da tragédia* Nietzsche interpreta a cultura grega a partir dos impulsos apolíneos e dionisíacos. O dionisíaco, vinculado nesse parágrafo à sabedoria do sátiro Sileno, companheiro de Dioniso, manifesta um fundo amargo e doloroso da realidade, sintetizado na concepção popular que diz que o melhor para o homem: «é morrer logo».

Nietzsche, partindo destas idéias, em *O nascimento da tragédia*, vai tentar esclarecer o devir da cultura, a gênese do processo dito civilizado. Nesta ótica, como já apontei, o homem está influenciado por dois impulsos: o dionisíaco e o apolíneo. A cultura é, então, uma resultante desses instintos naturais. É preciso, porém, estabelecer uma distinção no agir dessas duas forças[2].

O dionisíaco é fundamental, fundador. Já o apolíneo é periférico, superficial, embora esteja presente em toda a natureza. Trata-se do véu de Maia que esconde potências terríveis, caóticas, sem freios nem limites. Vemos, neste ponto, a influência schopenhaueriana, na compreensão nietzschiana da cultura. Dela toma o conceito de Uno originário que constitui o fundo dionisíaco do mundo: princípio da dor e da destruição universais, do contínuo esfacelamento, do êxtase da auto-destruição de todas as individualidades[3]. Na perspectiva nietzschiana dessa época, a cultura se constrói a partir desses impulsos divergentes, porém complementares. O dionisíaco exprime o titânico, desmesurado, violento, já o apolíneo leva ao equilíbrio, à medida, à paz. O apolíneo, representante da cultura ateniense, das belas formas, constitui uma aparência que serve de anteparo ao fundo medonho dionisíaco, que está na espreita, que é o substrato doloroso da existência dos helenos, ou seja, o elemento titânico, bárbaro não resulta alheio aos gregos, *é próprio da sua condição*:

> «Titânico» e «bárbaro» pareciam ao grego apolíneo o efeito que o *dionisíaco* provoca: sem com isso dissimular a si mesmo que ele próprio, a pesar de tudo, era ao mesmo tempo aparentado interiormente àqueles titãs e heróis abatidos. [...] toda sua existência, com toda beleza e comedimento, repousa sobre um encoberto substrato de sofrimento e conhecimento, que lhe era de novo revelado através daquele elemento dionisíaco. [...] O «titânico» e o «bárbaro» eram, no fim de contas, precisamente, uma necessidade tal como o apolíneo[4].

Nietzsche adotará, na sua primeira obra, duas estratégias complementares para interpretar o nascimento da civilização helênica. Por um lado, vai analisar como, na natureza, dionisíaco-apolíneo coexistem em precário e tenso equilíbrio, em luta constante, até chegarem à síntese trágica. Neste primeiro sentido, Nietzsche analisa a ação dessas forças, considerando-as impulsos naturais que ecoam no universo e nas ações humanas. Ambos os princípios teriam, inicialmente, um sentido, por assim dizer, *ontológico*. Como já assinalei, o dionisíaco e o apolíneo estão vinculados ao Uno-originário, essência da realidade. O eco schopenhaueriano é claro: Dioniso representa o fundo da natureza que se presentifica em aparências apolíneas.

---

[2] Ib., # 1.

[3] Machado esclarece a presença do apolíneo como uma aparência que encobre o fundo dionisíaco, lembrando, aqui, a influência de Kant e Schopenhauer, na ótica nietzschiana da época: «A questão da aparência é central em toda a filosofia de Nietzsche. Em *O nascimento da tragédia* e nos escritos e fragmentos póstumos desta época seu pensamento se estrutura, inspirado em Kant e Schopenhauer, utilizando as dicotomias essência e aparência, coisa-em-si e fenômeno, vontade e representação» (Machado, R. *Nietzsche e a verdade*. Rio de Janeiro: Graal, 1997, p. 19).

[4] Nietzsche, F. *O nascimento da tragédia*, ob. cit., # 4.

Na constituição da cultura, os impulsos *bárbaros* e *civilizados* participam, se fusionam, se interprenetram. Poderia interpretar-se o *pathos* apolíneo como propriamente civilizado, que estruturaria as tendências *bárbaras* dionisíacas. Nietzsche alude ao dionisíaco, diversas vezes, como um impulso bárbaro, caótico e titânico. O apolíneo desativa essas pulsões medonhas, levando ao auto-conhecimento, à individuação, à aceitação de regras coletivas. O homem, devido a essa procedência dicotômica, tende tanto para o brutal como para o harmonioso. Ele possui tanto o *pathos* bárbaro quanto o civilizado, nele habitam tanto a ferocidade destemida do tigre como a mansidão, placidez e autocontrole do sonhador apolíneo.

Num segundo momento da argumentação, em *O nascimento da tragédia*, Nietzsche apresenta uma outra abordagem para explicar a irrupção das tendências *bárbaras* e *civilizadas*. Esta outra ótica, longe de se opor à primeira, que denominei *ontológica*, influenciada pela metafísica de Schopenhauer, a complementa. Trata-se de uma abordagem pretensamente *histórica* —que ele posteriormente criticaria por ter resonâncias da dialética hegeliana—, i.é., Nietzsche pretende descrever como as tendências apolíneo-dionisíacas influenciaram, de fato, a cultura grega arcaica. Ele visa esclarecer como, nas relações entre gregos e asiáticos, essas tendências determinaram as suas relações sócio-políticas até chegarem a uma «síntese» com a consagração da tragédia grega.

Nietzsche parte da hipótese de que os gregos tiveram que tornar-se essencialmente apolíneos, após um primeiro contato com a realidade. Após a sua experiência inicial com o fundo medonho da natureza, após terem padecido o sabor terrível da sabedoria de Sileno —instigadora do pessimismo e a tendência à autodestruição— tiveram que reagir num gesto desesperado, derradeiro.

O contato com a verdade dionisíaca, manifestada pelo cético Sileno, companheiro de andanças de Dioniso, denunciou a vacuidade da existência humana. Essa sabedoria amarga revelou ao heleno que a vida humana é transitória, momentânea, que o homem nada é, que teria sido preferível não ter nascido. Como consolo ficaria a possibilidade de morrer logo. Esse fundo medonho, noturno, titânico, bárbaro, exigirá ao grego uma saída desesperada. A arte salvaria a Hêlade com a criação de um universo apolíneo luminoso, anteparo da sórdida e insuportável verdade dionisíaca. Os helenos construíram grandes e maravilhosas estátuas para ocultarem o negro abismo. Surge o Olimpo, terra de sonhos e beleza, que permitirá esquecer o terror e o vácuo da existência humana[5]. Assim, Homero foi o campeão, o trovador, do universo de luz que, porém, não conseguiu eliminar a terrível noite, que ficou na espreita. Os deuses, semideuses e heróis homéricos permitiram aos gregos

[5] «Para poderem viver, tiveram os gregos, levados pela mais profunda necessidade, de criar tais deuses, cujo advento devemos assim de fato nos representar, de modo que da primitiva teogonia titânica dos terrores, se desenvolvesse, em morosas transições, a teogonia olímpica do júbilo, por meio do impulso apolíneo de beleza –como rosas a desabrochar da moita espinhosa.» (Ib., # 3).

sonharem com beleza e harmonia, encontrando no formoso Apolo seu símbolo mor: senhor da luz, das formas, da estabilidade.

Homero tornou-se paradigma do poeta ingênuo que exalta a civilização ateniense, plena de maravilhas e façanhas, porém construída sobre o pântano bárbaro do dionisíaco. A *ingenuidade* homérica consiste em sonhar que tudo é belo, até a morte e a derrocada dos heróis têm uma dimensão estética. Assim, a civilização ateniense sonha sonhos de luz e alegria, esquece os pesadelos titânicos, que em algum lugar estão na espreita, assim como o ladrão espera sua vez, para tomar de assalto, durante a noite, a festa dos ricos.

O ateniense, então, torna-se, para Nietzsche, sinônimo de olímpico, de homérico, de apolíneo. A cidade grega mantém dentro de suas muralhas a arte, a lei, o equilíbrio, o impulso civilizado. Porém, aos poucos, os sentimentos bárbaros, titânicos, dionisíacos —distantes das muralhas de Atenas— eclodem, em territórios asiáticos. De todos os confins do mundo antigo, as orgias dionisíacas, as exageradas bacanais que quebram todos os parâmetros culturais, tomam conta —infeccionam— os mais diversos povos:

> De todos os confins do mundo antigo [...] de Roma até a Babilônia, podemos demonstrar a existência de festas dionisíacas [...] Quase por toda parte, o centro dessas celebrações consistia numa desenfreada licença sexual, cujas ondas sobrepassavam toda vida familiar e suas venerandas convenções; precisamente as bestas mais selvagens da natureza eram aqui desaçaimadas [...][6].

Nesta contextualização histórica, realizada de forma bastante geral por Nietzsche, surge a dicotomia aparente de bárbaros e civilizados, numa perspectiva, que poderíamos chamar, sociológica. Os romanos e asiáticos dionisíacos —os bárbaros—, com suas festas, sua alegria e violência descontroladas, avançam e cercam a controlada e civilizada Atenas. Aos poucos, as muralhas atenienses acabam sendo sitiadas. Os bárbaros dionisíacos querem invadir os portais da civilização apolínea de Atenas. Porém, Apolo esgrime a sua resistência derradeira criando a arte dórica, cuja suprema rigidez tenta desarmar e resistir a esses orgiásticos desregrados:

> Contra as excitações febris dessas orgias, cujo conhecimento penetrou até os gregos por todos os caminhos da terra e do mar, eles permaneceram, ao que parece, inteiramente assegurados e protegidos durante algum tempo pela figura, a erguer-se aqui em toda a sua altivez de Apolo [...] É na arte dórica que se imortalizou essa majestosa e rejeitadora atitude de Apolo[7].

Esta resistência é infrutuosa. Atenas, mesmo com esse último esforço dórico, acabará por abrir as portas para os *monstros* estrangeiros. Porém, a invasão não

[6] Ib., # 2.
[7] Ib.

será completa. A capital não será tomada pelos vândalos invasores; a cidade não cairá subjugada pelo domínio externo. Não, pois os denominados *bárbaros* asiáticos não se contrapõem simplesmente aos *civilizados* de Atenas. Não se trata literalmente da incursão de um estado nas entranhas de outro estado, de um povo submetendo outro povo. Não é um domínio imposto desde fora. *A invasão é apenas metáfora, pois o bárbaro não tomou por assalto Atenas, já habitava nela* «Mas perigosa e até impossível tornou-se a resistência, quando, por fim, das raízes mais profundas do helenismo começaram a irromper impulsos parecidos [...]»[8]. Só foram acordadas as tendências dionisíacas que estavam adormecidas pelo sonho homérico. Dioniso recupera o seu lugar, esquecido ou protelado pelo esplendor das imensas estátuas apolíneas. Assim, o grego se reconhece *também* como bárbaro, como dionisíaco. O sonho acabou. Apolo não pode mais reinar ingenuamente, é preciso acolher os monstros, os titãs, a crueldade, a embriaguez e a desmesura. Dioniso, finalmente, é incorporado. Há um tenso armistício entre as tendências da luz e do exagero. Em solo heleno, a partir desse momento, convivem ambas as divindades: «Essa reconciliação é o momento mais importante da história do culto grego: para onde quer que se olhe, são visíveis as revoluções causadas por este acontecimento. Era a reconciliação de dois adversários, com a rigorosa determinação de respeitar doravante as respectivas linhas fronteiriças [...]»[9].

Surge o *dionisíaco estético* ou o dionisíaco apolinizado. Não se trata do *dionisíaco natural*, com sua força corrosiva e destruidora, mas é um jogo com a embriaguez, uma apolinização da desmesura, como esclarece Machado:

> A arte dionisíaca, a arte trágica é um jogo com a embriaguez, uma representação da embriaguez [...] não propriamente embriaguez ou orgia, mas idealização da embriaguez ou da orgia [...] Essa noção de jogo é fundamental para compreender a diferença entre o dionisíaco orgiástico e o dionisíaco artístico e como o grego, através da beleza, reprimiu no dionisíaco bárbaro seus elementos destruidores, ensinando-lhe a medida e transformando-o em arte[10].

Na tragédia, obra magna, síntese do espírito grego, coexistem ambas forças em um tenso equilíbrio. Nesta arte, são apolinizadas as tendências dionisíacas, há um jogo apolíneo com a embriaguez e a desmesura. Elas perdem o seu potencial destruidor ao serem filtradas pela lanterna mágica da arte. A tragédia conjura, assim, Apolo e Dioniso. Ela encena a dilaceração do herói apolíneo, mostrando, simultaneamente, o percurso essencial de Dioniso que é esfacelado por causa de sua multiplicação em individualidades.

Neste contexto, a medonha sabedoria de Sileno torna-se ritual, encenação, jogo artístico; ela se patenteia através da eliminação de cada herói, emerge com o júbilo

[8] Ib.
[9] Ib.
[10] Machado, R. ob. cit., p. 24.

do coro de Dioniso que celebra a destruição, não como aniquilação pura, mas como retorno ao seio materno da natureza. *A sabedoria trágica ultrapassa, no seu sentido mais profundo e misterioso, a dicotomia entre barbárie e civilização*. Para Nietzsche, essa síntese do ritual trágico será característico das grandes sociedades: nelas o caótico, o violento, o bárbaro é incorporado como elemento essencial da ordem, da harmonia, da cultura.

Bárbaros e civilizados em «O agon grego» e «A disputa de Homero»

A interpretação nietzschiana, baseada na dicotomia Apolo/Dioniso, conforme já assinalei, está ainda sob a égide da «metafísica de artista» da sua primeira fase, influenciada pela ontologia schopenhaueriana e a proposta musical de Wagner. Porém, em escritos posteriores, Nietzsche começa a delinear uma interpretação da civilização helênica que não se encontra tão atrelada a essa metafísica de artista, a essa compreensão do fenômeno trágico, baseada nas divindades gregas.

Quero lembrar dois escritos, realizados entre 1870 e 1872, que Nietzsche programou como prefácios para livros que acabou não escrevendo: *O estado grego* e *A disputa em Homero*. Neles, o autor vai desenvolvendo uma compreensão sobre a gênese da cultura helênica, da sociedade e do estado, que vai se afastando da interpretação eminentemente estética da época de *O nascimento da Tragédia*. Ele vai adotar algumas teses sobre a genealogia das relações sociais que se manterá, sem muitas variantes, ao longo da sua obra. Nessa ótica, a violência, a crueldade, as tendências bárbaras e escravizantes são interpretadas como a *mola mestra* da civilização. Contudo, *não há oposição entre civilização e barbárie. Toda civilização está ancorada em impulsos cruéis e implacáveis*. A escravidão, o assassinato, o sacrifício e as mais diversas torturas fazem parte essencial das denominadas sociedades civilizadas: «[...] podemos comparar até mesmo a cultura magnífica como um vencedor manchado de sangue, que em seu desfile triunfal arrasta os vencidos como escravos, amarrados ao seu carro [...]»[11]. Muitas destas teses surpreenderam, e foram muito criticadas, chegando até serem consideradas uma apologia da violência, da arbitrariedade, dos regimes tirânicos e racistas. Teses que, muitas vezes, foram vinculadas ao suposto arcabouço ideológico do nazismo do século passado, que culminariam, conforme alguns críticos[12], com a apologia da *besta loura germânica*, particulamente desenvolvida na *Genealogia da Moral*, pretensamente inspiradora da tese da superioridade racial alemã e da absurda tentativa de dominação e de purificação étnica sustentada pelo regime do III Reich[13].

[11] Nietzsche, F. «O estado grego». In *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Trad. P. Süssekind, Rio de Janeiro: 7 Letras, 1996, p. 49.

[12] Ver, por exemplo, a análise dessas tendências realizada por Vattimo, Gianni. «Nietzsche: entre a estética e a política». In Cragnolini, M. (ed.). *Nietzsche actual e inactual*. Buenos Aires: Oficina de Publicaciones CBC/UBA, 1996, p. 71.

[13] Em outro trabalho, também questiono essa apropriação do pensamento nietzschiano realizado pelas tendências nazistas. Ver: Barrenechea, M. A. «Memória trágica e futuro revolucionáiro». In Barrenechea, M. A., Feitosa, C. e Pinheiro, P. (eds.) *A fidelidade à terra*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002, pp. 31-52.

É preciso repensar e discutir essas hipóteses, tantas vezes esboçadas e também criticadas. Nesse intuito, na última parte deste trabalho pretendo refletir sobre os alcances conceituais da imagem da besta loura da *Genealogia da Moral*.

Agora quero focalizar a interpretação da cultura presente nesses textos iniciais da obra nietzschiana («O *agon* grego» e «A disputa de Homero»). Primeiramente, será preciso indagar o *quê* ou *quem* Nietzsche está questionando na sua reflexão sobre a cultura. Ele vai se defrontar, essencialmente, com o conceito cristão de *compaixão* e *igualdade* entre todos os homens. Conceitos que foram adotados, com algumas variantes, pela democracia, pelo socialismo e o anarquismo, na modernidade. A piedade, a aceitação da fraqueza da maioria dos homens, a tentativa de nivelar todos por decreto, constituem uma tendência que contraria a própria textura da vida, que nas suas diversas configurações, estabelece numerosos confrontos e lutas de forças e indivíduos, que determina hierarquias, estipula vencedores e vencidos, livres e escravos. A dinâmica fundamental de tudo o que existe leva à tirania e à submissão, todos os corpos desejam dominar outros corpos.

> Aquilo que quer viver nesta constelação assustadora das coisas, ou seja, aquilo que precisa viver é, no fundo de sua essência, imagem da dor original e da contradição original, precisando vir aos nossos olhos, órgão de medida, do mundo e da terra, como ambição incessante da existência e como eterna contradição de si própria na forma do tempo, e portanto do devir. Cada instante devora o precedente, cada nascimento é a morte de incontáveis seres, gerar, viver e morrer são uma unidade[14].

Assim, para Nietzsche, conceitos como «igualdade para todos», «dignidade do trabalho» contrariam a textura polêmica, cruel e voraz da natureza. Os conceitos inspirados pelo espírito compassivo são contra-naturais, artificiais, pretendem impor equilíbrio onde há desigualdade, aplainar as diferenças onde há relações hierárquicas.

Nietzsche realizará a apologia do estado grego que, conforme a sua ótica, foi gerado através dos confrontos mais violentos e sanguinários. Os vencedores destruíram e escravizaram cidades inteiras sem piedade. O direito, as formas jurídicas fundamentais de uma civilização extraordinária e o estado foram gestados na violência, no sacrifício, na imolação, nos combates mais sanguinários.

> Em seu instinto de direito popular, os gregos denunciaram, e mesmo no apogeu de sua civilização e de sua humanidade, jamais deixaram de pronunciar palavras como: «O vencido pertence ao vencedor, com mulher e filho, com bens e sangue. É a violência que dá o primeiro *direito*, e não há nenhum direito que não seja em seu fundamento arrogância, usurpação, ato de violência»[15].

[14] NIETZSCHE, F. *O estado grego*, ob. cit., p. 49.
[15] Ib., p. 51.

Isso é bárbaro? Essas explosões de violência não contrariam completamente os princípios da civilização? A instauração de regimes escravocratas não chocam os critérios de legitimidade jurídica? Esses estados não seriam injustos, já que provém da força e não de parâmetros racionais, de uma convenção ou de um acordo?

Quero frisar que todos esses questionamentos surgem a partir de um olhar moderno que, conforme Nietzsche, está contaminado pelos critérios de compaixão e igualdade, dependentes da tradição judaico-cristã. Mas, a natureza não quer a igualdade nem a calma. Tudo está em disputa, toda força que submeter àquelas que se lhe opõem. Embora Nietzsche, nessa época do início dos anos 1870, não tivesse ainda elaborado o conceito de vontade de potência, já fica claro que a feição essencial da vida é extensão de potência, através de forças que lutam, dominam e, até, eliminam tudo que limita o seu poderio.

Neste ponto, Nietzsche vai desenvolver uma das questões mais polêmicas da sua visão social e política: o surgimento —e a necessidade— da escravidão, nas grandes sociedades, assim como em todas as formas societárias. Toda sociedade aristocrática precisa que uma elite criadora domine e escravize a uma maioria, dedicada às tarefas de produção e sobrevivência, para dispor de tempo para realizações artísticas, para grandes inovações. Nesta tese podemos perceber, ainda, ecos da «metafísica de artista», pois a finalidade essencial do estado é a geração de indivíduos excepcionais, gênios criadores que contariam com tempo e poder para dedicar-se as suas magnas realizações. Os outros, os escravos, seriam apenas os instrumentos dessa tarefa de criação: «[...] a escravidão pertence à essência de uma cultura [...] A miséria dos homens que vivem penosamente ainda tem de ser aumentada para possibilitar, a um número limitado de homens olímpicos, a produção de um mundo artístic»[16].

Essa concepção que parece chocante para os sentimentos modernos, habituados a exaltar a igualdade, a negação das hierarquias, está sustentada, como já disse, pela dinâmica despótica da vida. Assim, a crueldade é um impulso básico da natureza que ecoa em todo processo dito civilizado. É preciso exprimir a violência, o espírito sanguinário para construir um estado harmonioso. Desta forma, *a civilização não exclui as tendências bárbaras, mas depende delas, nasce delas.*

Nietzsche analisa como o *agon* grego, o impulso para a polêmica, para a disputa, na Hélade provém dessa força vital. Na luta inter-pares se exprimem as forças invejosas e violentas dos gregos. O autor alude a duas formas da *Eris,* inveja, nessa sociedade. Haveria uma *Eris* boa que instiga todos os cidadãos a se defrontarem com os melhores, em cada área, a tentarem superar todos os seus antagonistas. E haveria também uma *Eris má* que leva ao rancor, ao ressentimento. Uma *Eris* seria benéfica, produtiva, a outra maléfica e impotente. Graças a primeira, a *Eris boa,* os lutadores, os guerreiros lutam entre si, os sofistas esgrimem a palavra contra os seus adversários retóricos, os trágicos almejam impor seus versos na disputa teatral:

[16] Ib., p. 48.

> Ela [a Eris boa] conduz até mesmo o homem sem capacidades para o trabalho; e um que carece de posses observa o outro, que é rico, e então se apressa a semear e plantar do mesmo modo que este, e a ordenar bem a casa; o vizinho rivaliza com o vizinho que se esforça para seu bem-estar. Também o olheiro guarda rancor do oleiro, e o carpinteiro, o mendigo inveja o mendigo e o cantor inveja o cantor[17].

O aspecto agonístico, polêmico da cultura grega é exaltado por Nietzsche. A violência dessa civilização é valorizada. Tudo surge dessa inveja que leva à superação e não apenas ao rancor ciumento, ao ressentimento —como é o caso da *Eris* má.

Em resumo, Nietzsche parte de sua interpretação da natureza para elaborar uma teoria da cultura: os impulsos vitais constituem a mola mestra de toda civilização. A força tende a imprimir com sangue as tábuas da lei; o direito é conquistado com violência. Resulta evidente que esta hipótese se afasta completamente das concepções modernas que partem de um suposto contrato social (como, por exemplo, em Rousseau ou Hobbes) ou acordo para estabelecer um sistema jurídico. Ao contrário, a força e a barbárie modelam a civilização: barbárie e civilização são características humanas complementares, simultâneas, não excludentes.

Estes conceitos, que repugnam a piedade cristã e as concepções igualitárias, foram os mais atacados pelos críticos de Nietzsche. A justificação da crueldade, da violência e da escravidão foi considerada uma das teses mais frágeis do pensamento político nietzschiano[18]. Estes conceitos questionáveis ficaram ainda mais claros, mais desenvolvidos, na última fase da filosofia nietzschiana; conceitos que levaram a censurá-la, como se fosse uma perspectiva brutal, apologista da ditadura, da arbitrariedade, da injustiça. Para analisar esses desdobramentos, agora vou focalizar a polêmica tese da besta loura, presente em *Genealogia da Moral*.

O aristocrata nietzschiano: a besta loura da *Genealogia da Moral*

Nietzsche vai aprofundar, em *Genealogia da Moral* muitos conceitos sobre a emergência das civilizações nas suas diversas instituições —direito, estado, sistema penal etcétera—, assim como o surgimento de diversos conceitos morais —consciência, responsabilidade, culpa. Também dedicará uma minuciosa análise à constituição de dois tipos fundamentais de avaliação: uma nobre, aristocrática, cavalheiresca e outra —inversão dessa—, plebéia, fraca, doentia, de cunho sacerdotal.

A luta entre os tipos aristocrático e sacerdotal de avaliação é apresentada como um esquema interpretativo geral para esclarecer as diversas morais; porém, também é desenvolvida uma análise de uma configuração histórica específica dessa oposição,

[17] Nietzsche, F. «A disputa de Homero». In *Cinco prefácios*, ob. cit., p. 78. Nietzsche reproduz versos de Hesíodo, em «Os trabalhos e os dias», em que exalta a Boa Eris, a inveja produtiva, criativa e questiona, também, a Má Eris, a inveja rancorosa, vingativa.

[18] Cf. Pearson, A. *Nietzsche como pensador político*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997, p. 167.

exemplificada pelo confronto entre Roma e Judéia, que levará ao triunfo da casta sacerdotal, após a decadência do império romano.

Entre as diversas questões estudadas pelo método genealógico podemos destacar a emergência da casta nobre que impõe os seus valores brutalmente, exercendo *inocentemente* a sua força —posteriormente esclareceremos esta caracterização da «inocência» da violência nobre. Já a casta sacerdotal gera a sua moral como reação —contragolpe— à avaliação aristocrática.

Porém, uma hipótese genealógica fundamental é a que destaca a presença contínua da *crueldade*, nas diversas sociedades. Nietzsche detecta que a origem das instituições consideradas mais *civilizadas* provém da violência, da tortura, do esbanjamento de dor e de sangue. A memória, a responsabilidade, a consciência, o direito, o estado, esses aspectos tão valorizados da civilização são criados de uma forma bárbara, com mortes e inúmeros padecimentos.

Neste esquema compreensivo sobre o exercício da violência, presente na civilização, devemos distinguir duas posturas diversas com relação à crueldade, que permeiam a análise nietzschiana.

Inicialmente, como já apontei, desde as suas primeiras obras, tais como *O nascimento da tragédia* e textos como *O agon grego* e *A disputa em Homero*, Nietzsche elimina a distinção entre civilização e barbárie, cultos e vândalos. Esses termos se interpenetram. Essa é uma hipótese fundamental na estratégia demonstrativa nietzschiana, que se mantém ao longo da sua obra; para ele, a cultura, a civilização tem suas raízes na crueldade, na barbárie.

Contudo, nós vamos encontrar uma outra distinção na análise dessa crueldade. Por um lado, haveria uma forma espontânea, não deliberada, «inocente» —no dizer de Nietzsche— de exercer a violência, articulada com o devir ativo das forças. Trata-se de uma maneira aristocrática de crueldade. Eis o traço do indivíduo nobre que ataca não por um ajuste de contas, por ódio prévio contra os seus adversários, mas pela simples expansão de suas forças, que precisam externar-se na luta, na disputa. Eis a noção de uma violência «inocente». Pois os indivíduos ativos, após longos períodos de paz, acatando as formalidades da sociedade, «na selva se recobram da tensão trazida por um longo cerceamento e confinamento na paz da comunidade, *retornam* à inocente consciência de animais de rapina, como jubilosos monstros que deixam atrás de si, com ânimo elevado e equilíbrio interior, uma sucessão horrenda de assassínios, incêndios, violências e torturas [...]»[19].

Essa violência, essa crueldade é caracterizada como *inocente*. Porém, há uma outra possibilidade de extravasar a violência, que é criticada na *Genealogia*. Trata-se de

[19] Nietzsche, F. *Genealogia da moral*. Trad. P. C. de Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 1998, I Dissertação, p. 11.

uma forma oblíqua, deliberada, reativa de manifestação da crueldade. Trata-se do ressentimento daqueles que não conseguem canalizar ativamente as suas forças, o seu ímpeto diante das agressões e deliberam, e planejam a desforra contra as ofensas dos fortes. Trata-se da atitude característica do vingativo, do ressentido, do recalcado; traço marcante dos sacerdotes que, devido à sua impotência, ruminam um contragolpe espiritual, uma arguta e terrível armadilha contra os aristocratas.

Inicialmente, quero abordar a primeira forma de violência e crueldade exercida pelo nobre. Lembremos que, na I Dissertação da *Genealogia*, particularmente no capítulo 11, Nietzsche descreve esses nobres que ele caracteriza como «bestas louras», «animais de rapina» ou «vândalos». Esta imagem da *besta loura* talvez seja a mais problemática, a mais comentada e, também, a mais deturpada da filosofia política nietzschiana. Ela foi considerada como o paradigma da concepção nacional-socialista: muitos interpretaram que a «besta loura» seria uma figura que se encaixaria claramente na tipologia do soldado nazista. Esse animal de rapina poderia identificar-se com a raça ariana, especificamente com os integrantes do exército do III Reich. É preciso, então, esclarecer esta deturpação dos conceitos nietzschianos.

Muitos autores aludem à besta loura nietzschiana, como a «besta loura germânica» —por exemplo, Rodrigo Duarte, no seu trabalho «Adorno e Nietzsche: Aproximações»[20]. Nele, comenta as críticas adornianas que assinalam que essa besta loura seria necessariamente alemã. Duarte diz: «À caracterização desses nobres guerreiros, Nietzsche acrescenta o termo «bestas louras germânicas» (*blonde germanische Bestien)* (WW II, 786), o qual assumirá um significado importante na crítica adorniana [...]»[21]. Duarte continua assinalando: «Chama a atenção o fato de que, apesar de Nietzsche ter se valido de pontos de vista racistas e antisemitas (cf. WW II, 776-9) para denunciar isso q [que] ele considera uma perversa transvaloração, ele o faz tendo em vista o estabelecimento de uma concepção moral autônoma [...]»[22]. Finalmente, Duarte frisa que não haveria ruptura definitiva de Adorno com Nietzsche, mesmo que o autor de *Mínima Moralia* aproxime a besta loura da *Genealogia* com o nazismo: «a identificação adorniana das bestas louras aos ressentidos que apoiaram o regime nazista não significa uma ruptura definitiva com Nietzsche»[23].

É importante mostrar que Nietzsche alude, sim, num parágrafo do cap. 11 da II dissertação da *Genealogia*, à besta loura germânica. Porém, na sua ótica, trata-se de um caso específico dos grupos aristocráticos. É preciso frisar, os germanos são um dos tipos nobres, não o protótipo da nobreza. Se tal fosse, então, sim, alimentaria as fantasias racistas arianas.

---

[20] Cf. Duarte, Rodrigo. «Adorno e Nietzsche: aproximações». In Barrenechea, M. A. y NETO, O. J. P. *Assim falou Nietzsche*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 1999, pp. 81-94.

[21] Ib., p. 91.

[22] Ib.

[23] Ib., p. 92.

Quero esclarecer, em primeira instância, que *besta loura* obviamente é uma metáfora, nada tem a ver com a cor de pele, já que esse tipo humano aparece em todos os grupos fortes. Assim, esse *animal de rapina* —outra metáfora, claro— encontra-se nas mais diversas raças e grupos, como, nos árabes, japoneses, romanos, vickings, conforme uma enumeração nietzschiana que não pretende ser taxativa, mas apenas ilustrativa. Isto é, besta loura, animal de rapina ou vândalo são imagens para aludir a um tipo humano; trata-se de um modelo de conduta que exprime uma forma do exercício da potência. Não se trata de uma descrição de raças, embora Nietzsche exemplifique esse tipo com algumas figuras históricas: «Na raiz de todas as raças nobres é difícil não reconhecer o animal de rapina, a magnífica besta loura que vagueia ávida de espólios e vitorias; de quando em quando este cerne oculto necessita desafogo, o animal tem que sair fora, tem que voltar à selva – nobreza romana, árabe, japonesa, heróis homéricos, vikings escandinavos: nestas necessidades todos se assemelham»[24].

Resulta evidente, após este esclarecimento, que a besta loura germânica é só um tipo, entre outros grupos nobres, totalmente diversos, nos quais o termo «louro» nada tem a ver com a cor de pele, como no caso dos asiáticos ou dos romanos. Trata-se de uma metáfora do aristocrata. Assim, ao empregar-se essas imagens, não se trata de aludir a raças ou povos escolhidos, mas a formas em que é exercido o poder. Não se trata de afirmar um determinismo sangüíneo ou biológico, o que daria lugar, sim, às imputações de racismo, muitas vezes dirigidas contra Nietzsche. Os grupos tornam-se fortes ou fracos através das relações históricas, dos confrontos de forças, assim, um grupo que foi forte, sadio, aristocrático pode devir fraco, doente, plebeu, como é o caso paradigmático dos gregos, após a irrupção do socratismo, que começa a decadência helênica, após uma longa confusão e caos de instintos, um dispêndio de potência que acabou na exaustão de um povo aristocrático[25].

O traço fundamental do aristocrata consiste em *agir*, criar valores, impor sua força, na guerra, na luta, na dança, no amor, em todas as manifestações vitais, orgânicas: «Os juízos de valor cavalheiresco-aristocrático têm como um pressuposto uma constituição física poderosa, uma saúde florescente, rica, até mesmo transbordante, justamente com aquilo que serve à sua conservação: guerra, aventura, caça, dança, torneios e tudo que envolve uma atividade robusta, livre, contente»[26]. O seu perfil diferencial consiste na capacidade de exprimir organicamente as forças brutais que habitam no homem. Os impulsos ativos impelem à expansão, ao domínio, à crueldade. Toda força quer ir até o fundo do que pode. E esse indivíduo nobre se sintoniza ativamente com seus instintos mais belicosos. Espontaneamente faz a guerra ou o amor. A sua violência e crueldade não surgem de uma pré-meditação

[24] Nietzsche, F. *Genealogia da moral*, ob. cit., II, 11.

[25] Para analisar a decadência do povo grego, após o surgimento do socratismo, ver: *O nascimento da tragédia*, ob. cit., caps. XI-XV. Também: «O problema de Sócrates». In *Crepúsculo dos ídolos*. Trad. M. A. Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

[26] Nietzsche, F. *Genealogia da moral*, ob. cit., I, 7.

destrutiva, de um ódio prévio contra o adversário. Ao contrário, o aristocrata procura o seu inimigo, da mesma forma que o estudante deseja brincar, externar as suas pulsões. Neste sentido, a crueldade dessa besta loura ou ave de rapina *não é perversa*. Eis o traço fundamental do seu caráter nobre. Não pretende invadir, submeter, destruir por uma deliberação vingativa; não planeja o seu domínio, não reage a provocações, apenas age. Os seus impulsos se canalizam, por assim dizer, *retamente*; quando exerce sua violência não atua por vingança ou ressentimento, apenas libera a sua força plástica e criadora, o seu excesso de energia; poderíamos dizer, que há inconsciência, falta de cálculo, indiferença no agir dos grupos nobres: «Esta «audácia» das raças nobres, a maneira louca, absurda, repentina como se manifesta o elemento incalculável, improvável de suas empresas [...] sua indiferença e seu desprezo por segurança, corpo, vida, bem-estar, sua terrível jovialidade e intensidade do prazer no destruir, nas volúpias da vitória e da crueldade»[27].

A crueldade perversa

Para esclarecer ainda mais os traços da violência do aristocrata, devemos confrontá-la à reação do sacerdote. Esta atitude, sim, é perversa. Ele parte de uma violência encoberta; é tão fraco que não pode responder às ofensas, aos desafios, aos confrontos; então, planeja reagir, rumina minuciosamente a desforra, olha de través. Não esquece nada, tudo relembra, para cobrar átimo a átimo a dor que lhe foi provocada. Seu sentimento é ressentimento. Sua ação sempre é obliqua, não procede conforme os seus impulsos, os camufla, os disfarça, os «espiritualiza». Ele não se confronta com o poderoso aristocrata, aceita os seus limites, não ousa verificar a sua potência no duelo viril. Devido a estas limitações, sua reação terá que ser terrível, extremamente ardilosa. Ele trama as mais sofisticadas torturas: o tormento espiritual: «Os sacerdotes são [...] os mais terríveis inimigos —por quê? Por que são os mais impotentes. Na sua impotência, o ódio toma proporções monstruosas e sinistras, torna-se a coisa mais espiritual e venenosa. Na história universal, os grandes odiadores sempre foram sacerdotes [...]»[28].

Aos efeitos de externar a sua violência encoberta, o ressentido sacerdotal cria o mundo do além para saldar, com grandes juros, as contas do aquém: «o ressentimento dos seres aos quais é negada a verdadeira reação, a dos atos, e que apenas por uma vingança imaginária obtêm reparação. Enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma, já de início amoral escrava diz Não a um «fora», um «outro», um «não-eu»- e *este* Não é seu ato criador»[29].

Nietzsche aprofunda este proceder reativo, brutal e perverso, na *I Dissertação da Genealogia*. O amor evangélico, conforme a sua análise, tornou-se paradoxalmente

[27] Ib.
[28] Ib.
[29] Ib., I, 10.

o mais sofisticado instrumento de ódio espiritual. A construção de um mundo de pecados, juízo final, infernos, condenação eterna etc. se transformam, nas mãos e nas ameaças dos sacerdotes, nos mais requintados meios de tortura, cuja vigência atravessa milênios. Eis o contragolpe dos ressentidos. Eles urdiram, através dos seus «espiritualizados» instrumentos, a forma mais persistente, sutil e cruel de ódio. Neste sentido, Nietzsche alude a diversos comentaristas evangélicos que celebram enfaticamente os castigos, as torturas e o fogo eterno que serão impostos aos infiéis[30].

O triunfo da moral sacerdotal é a vitória do ódio contra a nobreza, da vingança contra a força. A crueldade desses fracos nada tem de espontâneo, trata-se de uma pura perversão, um requinte do ódio e do ressentimento.

Crueldade sacerdotal, perversão e barbárie

Nietzsche, desde o início de sua obra, como já assinalei anteriormente, questiona a dicotomia civilização e barbárie, que atribuiria aos bárbaros o exercício da violência, considerando os «civilizados» como pacíficos, não violentos. Para ele, trata-se de uma distinção inconsistente. Toda civilização nasce de impulsos cruéis e bárbaros. Civilização e barbárie se interpenetram. Porém, ele apresenta uma outra acepção de barbárie[31].

Esta outra compreensão da barbárie denuncia a mediocrização do homem, a sua transformação —através da prédica e das ameaças religiosas— em castrado ideal, em manso animal eclesiástico, em suave ovelha de rebanho dominada pelos sacerdotes. Barbárie, para Nietzsche, é a deturpação da natureza humana, o aviltamento dos seus impulsos orgânicos, a destruição de sua força. A repressão da potência através dos diques do pecado, do ideal ascético, do além mundo, é parte de uma estratégia anti-natural, perversa. A destruição dos fortes foi longamente planejada; o controle e a manutenção da doença foi agudamente arquitetada. Uma humanidade de temerosos, eunucos, castrados, desprovidos do seu poder e dos instintos foi o resultado da prédica sacerdotal. Contudo, mesmo com essa procedência anti-natural, a despotencialização do homem dominou longamente a história ocidental. Extirpou-se a força, instaurou-se a doença e a fraqueza.

Uma metáfora elucidativa da estratégia sacerdotal que cerceia perversamente a potência dos aristocratas a encontramos num exemplo paradigmático em o filme «A laranja mecânica». Nele vemos, numa visão futurista, inquietante, mas que

[30] Cf. Ib., I, 15.

[31] Para o esclarecimento de duas formas de crueldade, na interpretação nietzschiana: uma orgânica, espontânea, característica do nobre e outra recalcada, vingativa, *perversa*, própria do sacerdote, são muito importantes as considerações de Daniel Lins, em A história da cultura é a história da crueldade. In Barrenechea, M. A., Feitosa, C. e Pinheiro, P. (eds.) *A fidelidade à terra*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002, p. 305-320. Ver, também: Franca, V. S. de A. «Positividade e negatividade da crueldade em Nietzsche». In ib., p. 407-412.

não deixa de ilustrar os métodos da civilização ocidental, como os violentos são corrigidos, «melhorados»: suprime-se sua força, castram-se os seus instintos. O indivíduo considerado bárbaro, anti-social, é *curado* da sua suposta patologia que o leva ao excesso, à violência, à expansão sexual. O método é a lavagem cerebral. Ele torna-se, após longos castigos, tormentos cerebrais inusitados, um animal desnaturado, separado e temeroso de sua força, expurgado de toda violência, de todo impulso sexual.

Nessa metáfora de Stanley Kubrick nós podemos perceber a tática milenar, presente nas religiões, nos sistemas morais ocidentais. Essa estratégia «bárbara», na conceituação nietzschiana, dominou a cultura ocidental, com torturas não muito diferentes das sofridas por aquele suposto vândalo de «A laranja mecânica», levando à lobotomia dos sentimentos, no mais profundo ataque, contra o corpo, contra o mundo, contra a vida.

A «barbárie», na ótica nietzschiana, consiste na deturpação, no amestramento da força, na violação da nossa natureza impulsiva, na castração dos nossos corpos. Nesse sentido, tornar humano o homem, melhorá-lo, levá-lo a adotar bons modos, tranqüilizá-lo, adocicá-lo, isso sim é anti-natureza, anticivilizado, pseudo-civilizatório. Essa foi, porém, a maior estratégia sacerdotal de correção da humanidade: o sacerdote perverso lobotomiza suas vítimas, castra os fortes, anestesia as aves de rapina, tornado-as suas ovelhas. Assim, durante milênios a forma ativa foi conspurcada. Predominou a reação, o ressentimento, desviou-se a ação, a expansão de sentimento. Porém, a violência faz parte da vida do homem, tudo depende de como é exercida. A atitude nobre consiste em colocar essa crueldade no movimento de vida, na tensão, no tesão, na disputa; perverso é fincá-la no recalque, no contramovimento.

Considerações finais: bárbaros e civilizados em «O trem da vida»

Para finalizar com estas considerações sobre a ótica nietzschiana sobre o indivíduo aristocrático e sua relação com a civilização e a barbárie, gostaria lembrar outro filme paradigmático que esclarece essa questão: O trem da vida. Nele aparecem as duas possibilidades de exercer a violência: a criação vital ou a reação vingativa.

Nesse filme, vemos como o ódio é arquitetado pacientemente pelos ressentidos; ao não poder sentir, tratam de se vingar. O ressentimento dominou claramente o nazismo que perseguia sempre um outro —geralmente o judeu— como o inimigo, considerado o mal, o indesejável. A violência nazista foi minuciosamente planejada, dirigida contra um grupo julgado como responsável dos males da humanidade. Nessa ótica, os judeus eram os supostos culpáveis de todas as mazelas da civilização.

No filme em questão, o nazismo é focalizado no momento que irrompe num povoado da França. Um grupo de judeus desse vilarejo se disfarça de nazistas,

usando os uniformes típicos, para conduzir o seu povo, num trem que possivelmente os levaria além do extermínio, da espreita nacional socialista.

Nessa tentativa de liberdade, os judeus disfarçados se encontram, numa encruzilhada, com um trem com um outro grupo que usa disfarces nazistas. Curiosamente trata-se de um grupo também considerados marginal, *mau*, pelo nazismo: os ciganos, também imputados do suposto crime de «impureza racial». Nesse inusitado encontro de «outros» indesejáveis para o mortífero sistema, há uma curiosa coincidência: os ciganos também se disfarçaram de nazistas para fugir do extermínio.

No encontro inicial entre esses excluídos e marginalizados prototípicos, judeus e ciganos, podemos perceber que a desconfiança recíproca os anima. E aos efeitos da nossa reflexão sobre violência criativa e violência vingativa, há uma cena fundamental que ilustra as diversas formas em que a força é exercida: a ação e a reação, a expansão da potência ou a impotência da potência, a luta leal ou o contragolpe ressentido.

Há uma grande festa em que se celebra a junção curiosa de sociedades perseguidas, em procura da liberdade. Nessa celebração, num jantar animado e barulhento, a maioria dos ciganos e judeus se encontram, se misturam, se amam na sua diversidade. Simultaneamente à cena da festa, aparece uma seqüência em que uma jovem judia se apaixona por um cigano, e acolhidos por uma tenda de campanha se amam ardorosamente. O ex-namorado da jovem, também judeu, cheio de ódio, ressentimento, dor-de-cotovelo e ânimo de vingança contra o rival, quer tocar fogo na barraca, destruir a festa dos outros, por sentir-se excluído. Com um galão de gasolina vai incendiar os amantes. Porém, é interrompido subitamente por uma soberba cigana, que paquerando o jovem despeitado, percebendo seu ânimo vingativo, se aproxima dele sensualmente e o convida a abandonar a sua vingança e sair com ela, dizendo: «Você quer colocar fogo, vamos fazer fogo entre nós dois».

Eis a questão, para além da dicotomia entre bárbaros e civilizados, entre uns e outros, a questão é a forma em que é colocado o sentimento, em que é canalizada a força. Quando ela segue seu curso cria, mesmo violentamente, mesmo cruelmente; trata-se de força ativa, criadora; quando adota um caminho oblíquo, contraria a natureza, procura vingativamente canalizar uma energia que tinha um sentido genuíno, mas torna-se impotência, contragolpe, força reativa.

A proposta da cigana, em «O Trem da vida», é clara e traduz uma mensagem nobre: não desvirtue a sua energia, é preciso colocá-la no lugar certo. Exprima sua paixão, deixe ser seu próprio fogo, não seja vítima da oblíqua vingança.

José Carlos Gutiérrez Privat | Pontificia Universidad Católica del Perú | Perú

La música, una metafísica para las masas: sobre la interpretación nietzscheana del drama wagneriano

A lo largo del siglo XIX, uno de los aspectos más comentados de la célebre biografía musical de Beethoven fue sin duda alguna su sordera. La razón de este interés no fue puramente anecdótica sino además, podríamos decir, de orden estético, ya que muchos vieron en ella la clave para interpretar la naturaleza misma de su producción musical. Wagner fue uno de estos interpretes fascinados por esta sordera legendaria y uno de los que hizo de ella, además, un modelo para explicar los fundamentos de la actividad creativa. Así, él escribe en 1870 en un pequeño texto destinado a la conmemoración del centenario del nacimiento de Beethoven:

> ¡Un músico privado de la audición! ¿Puede uno imaginar a un pintor ciego? Pero nosotros conocemos al vidente que terminó ciego. Tiresias, a quien el mundo de la apariencia se le cerró y que percibe desde entonces con su ojo interno el fundamento de toda apariencia— es a él a quien se asemeja ahora el músico sordo, quien, ya no estando perturbado por los ruidos de la vida, no escucha nada más que las armonías de su fuero interior[1].

Esta interpretación de la sordera de Beethoven, en términos de una clarividencia del genio creador para acceder a aquellas regiones de la subjetividad habitualmente opacadas por la trivialidad del mundo sensible, será extrañamente complementada por Wagner, años más tarde, con otra interpretación. En 1872, después de haber dirigido la Novena sinfonía en Bayreuth, Wagner escribe un texto en el que reflexiona sobre algunos de los «inconvenientes» formales de esta obra. Así por ejemplo, dice Wagner, «es innegable que para Beethoven sordo, la imagen sonora de la orquesta se desvanecía al punto que él ya no percibía claramente las relaciones dinámicas»[2]. Más adelante, en el mismo escrito, Wagner analizará cómo a raíz de la pérdida de la audición, Beethoven utiliza con frecuencia una instrumentación desfasada y, sobre todo, pierde la continuidad del desarrollo de sus ideas melódicas. De este modo, Wagner justificará la necesidad de introducir diversas modificaciones en la obra, e incluso de reescribir por completo determinados pasajes con la finalidad de hacer una «*restitutio in integrum* —dice Wagner— del pensamiento del maestro [...] de liberar la intención melódica de Beethoven de su obscuridad y de su inteligibilidad»[3] en vistas de su ejecución concreta.

---

[1] Wagner, Richard. *Beethoven*. París: Aubier, 1948, p. 143.

[2] Wagner, Richard. « Pour l'exécution de la IXe symphonie de Beethoven». En *Œuvres en prose de Richard Wagner*, tomo XI, Paris: Editions d'Aujourd'hui, 1976, p. 26.

[3] Ib., p. 35.

Esta doble interpretación de la sordera de Beethoven nos interesa, pues ella plantea una pregunta interesante con relación a la obra wagneriana, pregunta que guiará en gran medida nuestros análisis: ¿cuál es la relación que existe entre una determinada visión de la creación artística y las estrategias concretas de recepción y presentación externa de la obra? Como acabamos de ver, la interpretación de Wagner parece presuponer de manera problemática una relación intrínseca entre la fuerza creativa de Beethoven, la profundidad visionaria de su escucha, y una necesaria labor de traducción y desciframiento de la obra para su claridad pública. En este sentido, en lo que sigue, intentaremos sostener que uno de los blancos principales de la crítica de Nietzsche a Wagner es, justamente, la dependencia estructural que este último construyó entre la obra de arte y la efectividad de sus mecanismos de recepción y difusión. Para mostrar la extensión de esta problemática, empezaremos presentando algunas de las principales transformaciones culturales que sufrió la música a lo largo del siglo XIX, transformaciones que configuraron un nuevo sistema de relaciones entre el artista, su labor creativa, y el público. En un segundo momento, analizaremos cómo la crítica de Nietzsche intenta desentrañar la estrecha dependencia que existe en la obra wagneriana entre, por un lado, su visón y práctica creativa y, por otro, su tratamiento y consideración del público.

El primer aspecto importante a tener en cuenta de la relación entre la música y su consideración pública se refiere al cambio de valorización cultural que sufrió, a partir el siglo XVIII, la música puramente instrumental. Para la tradición estética que lleva desde Platón a Kant, la música instrumental había sido considerada como un arte deficiente si no estaba acompañada de la contextualización verbal a la que se le adjudicaba su sentido. Más aún, incluso cuando la música era presentada en conjunción con las palabras, su lugar dentro de la estructura de las Bellas Artes siempre fue incierto o subalterno. Un ejemplo claro de esto nos lo da Kant: «Si, por el contrario, se estima el valor de las bellas artes según la cultura que proporcionan al ánimo y se toma por medida la ampliación de las facultades que deben convenir en la facultad de juzgar con vistas al conocimiento, la música tiene en dicho alcance, entre las bellas artes, el lugar más bajo [...] porque simplemente juega con las sensaciones»[4].

Para Kant, la música pertenecía más al campo de actividades de la vida civilizada (ella sirve para acompañar, por ejemplo, una buena conversación) que al de los productos propiamente culturales, como era el caso de la poesía o la pintura. Frente a esta traducción estética de larga data, el romanticismo introducirá una seria transformación. La música ya no será considerada como un simple juego mecánico de sensaciones, sino como una verdadera estructura lingüística, como un lenguaje pleno de significación, incluso en la ausencia de las palabras.

La importancia de esta transformación radica en que el modelo musical que pasó a ser preponderante en la interpretación estética fue el de la música puramente

[4] Kant, Immanuel. *Crítica de la facultad de juzgar*. Caracas: Monte Ávila, 1992, p. 237.

instrumental, modelo que permitía entender la naturaleza de la creación como una actividad altamente formal y abstracta (alejada de las imágenes y contenidos conceptuales de las palabras) pero, a la vez, íntimamente vinculada con los afectos. Fue justamente este carácter el que favoreció que se interpretara la música como una actividad propiamente metafísica: ella no es solo el medio de presentación de los estados afectivos en sus particularidades subjetivas, sino, además, en su forma más genérica y universal. Es por esta razón que ella pudo considerarse, incluso, como una forma de reflexión más allá de los límites de la racionalidad discursiva. La música era un lenguaje misterioso pero comprensible de manera inmediata, ella era —como lo afirmará Schopenhauer parafraseando a Leibniz— la actividad de un alma que inconscientemente filosofa.

Este cambio en la interpretación de la música nos interesa, además, pues a partir del él se justificó un nuevo estatus cultural para el músico. En efecto, para esta visión metafísica del arte, el músico es el modelo de artista por excelencia en la medida que su labor concilia el aspecto puramente formal de un lenguaje, con la máxima expresividad y contenido subjetivo; el músico logra reunir en su actividad lo universal y lo particular; él da forma a través de las estructuras abstractas de la música a contenidos que tienen para el ser humano una relevancia afectiva concreta. Es así que, siguiendo esta lógica, el romanticismo exaltó al músico como el maestro en el dominio de un lenguaje poderoso que era —tal como sostendrían autores como Rousseau o Herder la base originaria de cualquier otra forma expresiva, incluido el lenguaje verbal. En este sentido, es importante subrayar que en la gestación de esta nueva interpretación fue determinante la asociación que hizo la reforma luterana entre religiosidad y ejercicio musical. Para la reforma luterana la música era el complemento natural de la actividad y la formación religiosa, pues ella adiestraba al oyente en una escucha contemplativa liberada de las limitaciones conceptuales; la música permitía iluminar de manera distinta el texto bíblico y dar el significado exacto de lo que era una experiencia de revelación y de lo inefable.

Otro de los elementos que transformó el reconocimiento cultural de la música, fue la aparición de un nuevo actor en la esfera de la producción artística: el público no especializado. La música fue, en este sentido, uno de los primeros dominios del arte que creó y dio acceso masivo a sus espacios culturales, espacios que habían estado históricamente restringidos a especialistas y al cumplimiento de funciones religiosas o sociales. Un acontecimiento importante que da testimonio de este proceso es la creación de la sala de concierto en el siglo XVIII, un espacio dedicado exclusivamente a la presentación y consumo de las obras de arte por parte de un público que, no solamente se reconoce como no especialista (él es un simple aficionado al arte), sino que además reconoce esta condición como un derecho y una exigencia cultural. Podría decirse que en la época moderna el público deviene, en el dominio del arte, el equivalente del ciudadano en el ámbito político[5].

[5] Cf. Einstein. *La musique romantique.* París: Gallimard, 1959, p. 26.

Wagner fue uno de los artistas en los que estas nuevas condiciones culturales de la música alcanzaron un grado altamente problemático. Wagner, al igual que muchos otros músicos de la época, interpretaron su actividad más allá del dominio estrictamente artístico. Como mencionáramos, las nuevas condiciones culturales permitieron ver en la música una actividad comunicativa privilegiada aunque misteriosa, a medio camino entre la religión y la filosofía, entre el recogimiento interior y las necesidades formativas de un público no especializado. Es este contexto el que explica, en gran parte, que Wagner no se haya limitado a la sola tarea creativa, sino a la instauración de un verdadero proyecto cultural que, sin embargo, utilizaría en su justificación fuentes y motivos muy diversos y casi siempre en tensión. Este es el caso, por ejemplo, de su utilización paralela del modelo musical antiguo (que concebía de manera conjunta armonía, ritmo y logos) y del modelo metafísico de interpretación de la música puramente instrumental, así como su utilización de la tradición de la Gran Ópera francesa (cuyo aporte fundamental fue la introducción de la masa coral para representar determinados grupos sociales) y la tradición de la opera romántica, inspirada más bien en la reactualización de la tragedia antigua. Esta constatación de la heterogeneidad que caracteriza el proyecto wagneriano será central para entender la crítica de Nietzsche pues dicha heterogeneidad, veremos, no es el resultado de un cúmulo contingente de influencias sino, fundamentalmente, una estrategia artística muy agudamente consciente de su carácter de medio para alcanzar un fin determinado. Así, la tarea crítica de Nietzsche va consistir en poner de manifiesto cuál es la lógica que articula los diversos componentes del proyecto wagneriano, cuál es la relación dinámica que existe entre las fuerzas creativas que se materializan en la obra, su justificación estética y el público al cual están destinadas. No olvidemos, en este sentido, que Nietzsche es plenamente consciente que una visión del arte es siempre correlativa a un determinado estado de relaciones entre quienes lo producen, lo juzgan y lo consumen, visión que no es solo una suerte de teoría sobre el arte, sino un estado de las funciones intelectuales y sensibles, desarrolladas por sujetos concretos en épocas determinadas.

Teniendo en mente este supuesto de su interpretación, veamos el primer aspecto que Nietzsche abordará en su crítica de la obra wagneriana: la estructura de su música, estructura que no es simplemente el resultado formal de lo que se compone sino, sobre todo, los procedimientos de estructuración. Desde esta perspectiva, Nietzsche sostiene que el principal rasgo de la música wagneriana es su desarticulación formal, la continua ruptura de las reglas clásicas de la composición, especialmente en lo que concierne a la armonía y el uso de las disonancias. Pero además, y esto es lo más relevante para su argumentación posterior, la desarticulación hace referencia al uso aislado de los diferentes componentes del material sonoro. Wagner tiene como principal preocupación el explotar al máximo todas las posibilidades del ritmo, el timbre y el color de los sonidos, es decir, subrayar lo que de particular y específico hay en cada componente de lo sonoro, sin buscar una coherencia total de estos elementos. Esta tendencia es descalificada por Nietzsche en nombre, no de un respeto incuestionable al pasado y sus convenciones, sino porque en el caso de Wagner, la desarticulación del material sonoro es usada como un mecanismo

para darle a la música un contenido simbólico, para hacer de ella un mero instrumento de comunicación. En otras palabras, la lógica wagneriana de estructuración de la música descansa sobre el siguiente supuesto: mientras más singulares sean los ritmos que se utilicen, mientras más enigmáticas las sonoridades que resuenen, más necesario será para la música un significado y una idea que los justifique; hacer de la música el presentimiento de un símbolo oculto, esa es la verdadera finalidad de su tratamiento del material sonoro.

Sin embargo, para que la desarticulación del material sonoro cumpla su cometido simbólico es necesario el catalizador de la pasión. Es importante subrayar, en este sentido, que cuando Nietzsche habla de la idea, el símbolo, o el significado que guía la producción wagneriana no está pensando en el contenido del drama, sino en el peculiar estilo de sus procedimientos de estructuración de la obra. Así, la idea o el símbolo que guía la música wagneriana descansan sobre los procedimientos de representación que el público hace de la fuerza que conmociona sus afectos. Veámoslo con detenimiento.

Como vimos, una de las funciones de la presentación desarticulada del material sonoro es justificar la necesidad de un símbolo que lo unifique. Sin embargo, por otro lado, ella también cumple la función de proporcionar un exceso de estímulos que permita sumir al oyente un estado análogo a la hipnosis: «Que se examine los medios de acción que Wagner utiliza con predilección (medios que él ha tenido que inventar en su mayor parte), ellos se parecen extrañamente a los medios de los que se sirve el hipnotizador para alcanzar sus fines (elección de movimientos, de los timbres de su orquesta, su horrible modo de eludir la lógica y la cuadratura del ritmo, el carácter monótono, sutil, misterioso, histérico de su melodía infinita»[6]. Este conjunto de procedimientos de la música wagneriana son asociables para Nietzsche a la metáfora de la hipnosis pues, del mismo modo que la hipnosis produce a través del adormecimiento de la persona una tensión afectiva muy intensa, capaz de hacerlo revivir incluso su pasado, la música wagneriana tiene exactamente como resultado final la exaltación emocional en la total pasividad. Este estado es el punto culminante con el que se cierra, por así decir, el círculo de los diferentes mecanismos puestos en juego por el arte wagneriano: con él se logra que el espectador se represente el estado emocional que le proporciona el espectáculo como signo de la fuerza creativa del artista y de la obra. Nietzsche dirá: «Todo esto da cuenta de una sola y misma lógica: quien nos conmueve es fuerte, quien nos exalta es divino, quien nos hace presentir lo inefable es profundo»[7]. Detrás de la desarticulación del material sonoro, del uso hipnótico e histérico de la pasión, lo que se busca es que el espectador concluya en la afirmación de la fuerza incontestable del genio.

[6] Nietzsche, Friedrich. *La volonté de puissance II*. París: Gallimard, 1995, p. 80.

[7] Nietzsche, Friedrich. *Œuvres complètes*. París: Gallimard, 1984, tomo 6: Le cas Wagner; Crépuscule des idoles; L'antéchrist; Ecce Homo; Nietzsche contra Wagner, p. 45.

Este análisis que Nietzsche desarrollará de manera explícita en *El caso Wagner*, se encuentra diversamente formulado a lo largo de otros textos, y en todos ellos, el núcleo de la argumentación es semejante: el arte wagneriano se basa en la utilización de la desarticulación, la incoherencia, la obscuridad, el contraste, para simbolizar el poder metafísico de la creación y del genio, y para hacer que dicho simbolismo sea accesible a la masa que acude al espectáculo. En Wagner, el fin del uso conmocionante de la pasión es, justamente, hacer de su visión del arte una idea trasparente al público, hacer de la música una suerte de metafísica popular. La masa se convierte, de este modo, en la justificación última de los procedimientos que el arte de Wagner pone en juego. Su música no se entiende sin un público que, no solo pueda ser afectivamente conmovido, sino además que pueda ser persuadido de las causas de ese estado afectivo, es decir, capaz de interpretar sus afecciones emotivas como signos de valor estético. Esta es la razón por la que el público wagneriano no solo se caracteriza por tener una sensibilidad desequilibrada y mórbida sino, además, por adjudicar a quien le proporciona sus estímulos, el valor de genio artístico. El arte de Wagner necesita de un público dispuesto a arrodillarse fácilmente ante la superstición del genio.

Una de las características principales de este público wagneriano, que se corresponde de manera adecuada con la lógica de sus procedimientos artísticos, es su completa indiferenciación. Así como a nivel formal Wagner apelaba a la utilización atomizada y desarticulada de los elementos sonoros, a nivel de la recepción de la obra esto se traduce en la ausencia de toda exigencia estética definida, de cualquier estilo que marque la pauta de su aceptación pública. Nietzsche dirá: «yo he visto bebedores de cerveza y médicos militares que «comprendían» a Wagner [...] La ambición de Wagner: forzar incluso a los idiotas a comprender a Wagner»[8]. Así pues, a la falta de unidad que caracteriza su obra le es correlativa la ausencia de una única perspectiva que pueda determinar el ámbito de su recepción. En Wagner hay siempre una «óptica variable, que atiende tanto a las necesidades más groseras, como a las más refinadas»[9]. Dicho de otro modo, a Wagner le faltan las aptitudes para dar un forma definida a su obra, así como para imponerse a sí mismo las reglas con las que le desearía ser juzgado públicamente. Wagner busca la validación de su arte en la posibilidad de conmoción afectiva sin discriminación, es decir, en la creación de nuevos adeptos. El público que obtiene, necesariamente el menos artístico de todos, debe servir solo como caja de resonancia da las aspiraciones del genio y para darle una apariencia artística a aquello que es en realidad una carencia.

Más allá de la especificidad de estos análisis, que Nietzsche desarrollará ampliamente, ellos nos interesan pues muestran cómo la obra de Wagner representa la instauración de un modelo de comprensión del quehacer artístico en el cual, los procedimientos mismos de estructuración de la obra, se confunden con los

[8] Nietzsche, Friedrich. *Œuvres complètes*. París: Gallimard, 1982, Fragments posthumes printemps-été 1888, p. 49.
[9] Ib.

mecanismos de su difusión pública. ¿Cómo ha llegado a ser posible esto? ¿Cuáles han sido las transformaciones culturales que permitieron la instauración de esta forma de entender el arte en el ámbito de la música? Veamos básicamente dos de las transformaciones que Nietzsche analiza.

La primera de ellas se da en el ámbito de la relación entre música y racionalidad discursiva de lo político. Este aspecto no es, sin duda, extraño a la tradición filosófica pues, ya desde Platón, la práctica musical estuvo marcada por su uso en la formación ciudadana, y podría decirse incluso, que una de las cuestiones centrales en la conceptualización misma del arte ha sido: ¿debe el arte —o puede— dar una dirección esencial a la configuración del ser en comunidad? Y en este aspecto, como en algunos otros, Nietzsche va a responder de manera similar a como lo hizo Platón. Para ambos, la música representa un peligro en vistas del ejercicio de la razón, de la vida en comunidad y del ejercicio político. Nietzsche dirá:

> La música no ejerce todo su poder sino entre la gente a la cual le es imposible o prohibido discutir. Así, en el primer rango de sus promotores se encuentran los príncipes, quienes desean que no se critique nada [...] luego, las sociedades que, bajo determinada presión (aristocrática o religiosa) deben habituarse al silencio, pero que buscan distracciones más fuertes contra el aburrimiento del sentimiento, en tercer lugar, pueblos enteros en los cuales no existe «sociedad», sino más bien individuos sumidos en la soledad, en pensamientos crepusculares y en la veneración de todo lo inefable: esas las almas propiamente musicales[10].

Si bien estas características parecen aludir a diversos momentos históricos, ellas son aplicables básicamente a las condiciones culturales de la modernidad y el romanticismo que dieron origen al drama wagneriano. Así, la incapacidad para la discusión que propicia la música no es sino el reflejo de la superstición del genio que no admite rivales, del mismo modo como la fatiga y el aburrimiento son las condiciones previas de todo los mecanismos afectivos puesto en juego por el drama wagneriano. Pero la característica que alude de manera directa a las condiciones de la música moderna es la atomización de los individuos. Solo en los sujetos volcados hacia su interior, como nuestro Beethoven sordo, es posible desarrollar un simbolismo de lo inefable y una metafísica de la creación. El arte musical moderno es un arte de la introspección solitaria que, sin embargo, paradójicamente se complementa bien con la lógica del espectáculo.

En efecto, la segunda transformación que Nietzsche analiza se da entre un modelo de comunicación dependiente de la claridad de la racionalidad discursiva y otro asentado en la capacidad mimética y de simulación. Este nuevo modo de comunicación se alcanza, para Nietzsche, cuando en el dominio del arte la expresión subjetiva se convierte en un imperativo, en una necesidad que debe satisfacerse de la manera

[10] Nietzsche, Friedrich. *Œuvres complètes*. París: Gallimard, 1988, tomo 2: Humain, trop humain II; Opinions et sentence mêlées; Le voyageur et son ombre, § 167.

más eficiente e inmediata. A diferencia de la racionalidad discursiva, que implica un proceso de aprendizaje de la reglas que hacen posible la comunicación consciente, la simulación se basa en la reproducción física y directa de aquello que se desea expresar, para a través de ello suscitar el mismo efecto en nuestro receptor[11]. Su rápida comprensión radica en la rapidez para simular, su eficiencia, en que ella se modela a nivel afectivo. Para Nietzsche resulta claro que este es, justamente, el modelo de comunicación y de expresión en el que se sustentan los mecanismos de la obra wagneriana. En ella, como vimos, el objetivo es conseguir que el público alcance aquel estado de empatía emocional que le permita concluir en la idea de la obra y el creador como fuerzas supremas. En este sentido, la obra wagneriana ha demostrado que la noción del genio depende de la creación de mecanismos directos de expresión y comunicación con las masas, mecanismos que alcanzan su máxima eficacia a través de la inmediatez de la conmoción afectiva, de la empatía emocional creada por el espectáculo en el cual, lo que se busca no es que el auditor se construya una imagen artística, sino simplemente que sucumba ante una visión.

Para terminar, desearíamos presentar algunas conclusiones que pueden extraerse de lo que venimos discutiendo y que creemos son relevantes, no solo para la interpretación que hace Nietzsche del arte, sino también para la discusión más amplia sobre la recepción de la obra de arte y su masificación.

La primera conclusión relevante a la luz de la experiencia wagneriana podría formularse del siguiente modo: el incremento de los elementos sensuales en el arte, es simultáneamente, por paradójico que suene, el empobrecimiento de campo de la sensibilidad. Como vimos, la música wagneriana apela a la desarticulación del material sonoro, tratando sus elementos de manera aislada y dándoles, de este modo, un relieve inusitado. Lo único que se logra con este tratamiento del material musical, es el incremento de la intensidad de los estímulos en desmedro del equilibrio y la unidad que exigen la representación sensible. No hay que olvidar que, para Nietzsche, la sensibilidad no la constituyen los puros datos sensoriales sino, fundamentalmente, la capacidad de figuración, de establecer una lógica determinada. En este sentido, mientras mayor sea la desarticulación del material artístico, mayor será el requerimiento de componentes externos a la obra que suplan esta carencia, lo que en el caso de Wagner se verifica con la incorporación de una copiosa simbología. Solo en el tratamiento unitario y reglamentado del material artístico es posible desarrollar todas las potencialidades de la sensibilidad. El arte

[11] «Para comprender a otro, es decir, para reproducir en nosotros él sentimiento que el experimenta, nosotros nos remitimos [...] al motivo de su sentimiento, a fin de afligirnos luego por el mismo motivo; pero nos sucede con más frecuencia [...] producir en nosotros ese sentimiento a partir de los efectos que él suscita y manifiesta en el otro, reproduciendo físicamente la expresión de sus ojos, de su voz, de su andar y de su actitud (o incluso de su reflejo en palabras, en pintura o en música) —al menos hasta un ligero parecido en el juego de los músculos y los nervios. Un sentimiento análogo nace entonces como consecuencia de una vieja asociación del movimiento y de la sensación, rigurosamente establecida para jugar en los dos sentidos» (Nietzsche, Friedrich. *Œuvres complètes*. París: Gallimard, 1980, tomo 3: Aurore, § 142).

wagneriano no se basa en un dominio sobre lo sensible sino en la simple exacerbación de lo simbólico, él utiliza los elementos más poderosos de estimulación afectiva sin lograr que esta estimulación desemboque en una experiencia ordenada de la afectividad como tal.

La segunda conclusión se refiere a la relación entre creador y el público. Habíamos visto cómo la interpretación de Wagner sostenía la necesaria separación entre genio creador y público, separación que se explicaba por la capacidad visionaria única del artista. Para Nietzsche existe también una distancia esencial entre creador y público que se sustenta, sin embargo, en la naturaleza del espectáculo y del espectador que a él acude: en la época moderna, la ruptura entre el artista y el público es una condición inevitable de la práctica artística misma en la medida que el público moderno es esencialmente un consumidor cultural con exigencias no artísticas, exigencias que dependen solo de la simple seducción del espectáculo. Dicho de otro modo, la distancia entre artista y público en la lectura de Nietzsche no es un presupuesto de la ontología de la creación artística (presupuesto que impulsará a Wagner a una tarea civilizadora), sino un diagnóstico de la situación cultural moderna.

En tercer lugar, la experiencia de la obra wagneriana ha mostrado que cuando el arte se centra en la exhibición pública se destruye completamente el equilibrio entre la obra y el goce sensible. En la música wagneriana, los elementos afectivos que entran en juego son solamente producto de un exceso de estímulos, es decir, de la acumulación de símbolos y materiales sensuales en su forma más elemental. Esta es la razón por la que en Wagner se encuentra disociado el material sensible de los juicios estéticos que sustentarían la recepción y goce artístico; Wagner sostiene de manera aislada, por un lado, una ideología estética y, por otro, un conjunto de mecanismos de estimulación, y la verdadera pericia de su arte consiste en mostrar que lo segundo ha sido resultado de lo primero, que el impacto afectivo es el resultado de la construcción formal de la obra. Tal como Nietzsche lo explicará de manera categórica: «Wagner ofrece a sus oyentes bebidas embriagantes para luego convencerlos que ha sido la música quien los embriagó»[12]. Es importante subrayar, en ese sentido, que Nietzsche no critica la exaltación afectiva como tal, sino que esta exaltación no pertenezca al logro de la obra y su estructuración. Es justamente en este aspecto que se nos revelan dos modos claramente diferenciados de entender al arte: por un lado, aquel que busca en él la pura exaltación y que es, en razón de este carácter, una pura pasividad. Por otro lado, aquel que busca en la exaltación, su dominio y su figuración, aquel que se coloca siempre en la perspectiva activa del creador, perspectiva que debe pertenecer también al que recibe la obra como público. Esta fue, siguiendo la interpretación de Heidegger, la razón profunda de la hostilidad y la ruptura entra Nietzsche y Wagner: «porque Wagner no buscaba más que la pura exaltación de lo dionisíaco y la disolución en ello, y Nietzsche, por el contrario, su dominio y figuración, la ruptura entre ellos estaba desde un inicio inscrita en sus relaciones»[13].

[12] Nietzsche, Friedrich. *Le cas Wagner*, ob. cit. p. 43.

[13] Heidegger, Martin. *Nietzsche*. París: Gallimard, 1971, p. 86.

Kathia Hanza | Pontificia Universidad Católica del Perú | Perú

La ambición de la verdad y la modestia del conocimiento. O sobre la vida como un experimento, según Nietzsche

El privilegio de nuestra cultura es la comparación. Juntamos los más variados frutos de culturas más antiguas y los sopesamos; hacer esto bien es nuestra tarea. Nuestra fuerza debe mostrarse en cómo elegimos, debemos ser jueces[1].

El apunte se encuentra en los cuadernos de notas de Nietzsche, hacia la época en la que pensaba aquellas cosas que significarían un giro radical en su obra, expresado en *Humano, demasiado humano*. En este libro anuncia Nietzsche enfáticamente un propósito que guiará todo su pensamiento posterior: abstenerse de cualquier postulado metafísico.

No resulta sencillo especificar qué entiende Nietzsche por «metafísica». No es mi intención intentar hacerlo ahora. Intentaré más bien mostrar que para Nietzsche la ambición de la verdad no es otra cosa que la aspiración a poseer un saber tal del mundo y de nosotros, que ella bien puede ser calificada como «metafísica», en el sentido de afín a convicciones sobre certezas irrefutables y órdenes irrecusables del ser de las cosas, es decir, a convicciones abandonadas por irrealizables, pese a la poderosa sugestión y fascinación que hayan tenido o puedan aún tener. Propondré, además, que, ante semejante ambición, Nietzsche adopta un punto de vista más bien sobrio y distante, incluso desengañado, si se quiere, pero no por eso menos relevante ni menos comprometido con aquello que concierne al saber de nosotros mismos y del mundo. La expresión alternativa, «la modestia del conocimiento», alude justamente a una forma de lidiar con el saber que pueda salvaguardar lo que éste tiene de imprescindible en nuestras vidas.

La cita inicial nos ofrece la pista que puede ayudarnos a despejar cómo Nietzsche construye ese contraste entre verdad y conocimiento, entre ambición y modestia, y cómo, también, a partir de ella nos propone tomar la vida como un experimento, el tercero de los temas anunciados en el título de mi ponencia.

---

[1] Las citas de Nietzsche provienen de: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, ed. por Giorgio Colli y Mazzino Montinari, Munich/Berlín/Nueva York: Walter de Gruyter/dtv 1980, 15 tomos. Como es costumbre, utilizo las siglas KSA, indicando el tomo y el número de página. Además empleo las siglas convencionales de los libros de Nietzsche y, dado el caso, el número del aforismo. Esta primera cita se encuentra en: KSA 8, 433 (finales de 1876-verano de 1877).

Volvamos a la cita. De ella es importante el diagnóstico que hace Nietzsche de su tiempo, y también la tarea que en base a él estima valiosa. En una época caracterizada por el crecimiento explosivo del conocimiento positivista (tanto de otras épocas y culturas, como de las investigaciones sobre la naturaleza) y signada asimismo por la pérdida de evidencias y convicciones morales, extrae Nietzsche una conclusión afirmativa: la necesidad del comparar, juzgar, elegir.

«Comparar», «juzgar», «elegir» son expresiones que nos conducen a una larga tradición de la filosofía, dejada de lado en la filosofía moderna. La facultad de juzgar (gr. *krisis*, lat. *iudicium*) constituía en la retórica de la antigüedad, que Nietzsche conocía de primera mano[2], una facultad indispensable para todo orador: gracias a ella podía presentar a su auditorio lo relevante en determinada situación. Los tratados antiguos de retórica muestran cómo el éxito de determinado discurso dependía de la elección previa de los motivos relevantes (*topoi*). Brindar dichos *tópoi* es obra de la facultad de juzgar.

Pero, además, en virtud de su nexo con situaciones concretas, la facultad de juzgar fue tomada por la filosofía desde muy temprano como un órgano de orientación práctica. En la ética aristotélica y en sus reinterpretaciones la *phrónesis* (lat. *prudentia*) no significa otra cosa que una facultad de juzgar práctica, gracias a la cual quien actúa puede evaluar adecuadamente la situación y elegir entre diversas posibilidades qué es pertinente hacer. Así, la facultad de juzgar (*krísis*) es inmanente a la racionalidad práctica[3].

La familiaridad de Nietzsche con esta tradición nos permite entender mejor su posición con respecto al saber y a la ciencia. Justamente la noción de facultad de juzgar es clave para desarrollar el contraste planteado entre la ambición escondida en la palabra «verdad» y la modestia del «conocimiento», entendida como un experimento.

No he dividido mi exposición en partes, pero sigue los siguientes pasos: comienzo identificando qué considera Nietzsche valioso de la ciencia; muestro luego cómo el conocimiento significa para él el ejercicio de la facultad de juzgar, con ella ofrece una noción de «racionalidad» como consenso, cuestión en la que me detengo un momento; y concluyo explorando qué significa el conocimiento como un experimento de quien conoce.

---

[2] Entre los años 1872 a 1874, Nietzsche dio clases de «Historia de la elocuencia griega» y de «Retórica». Cf. Nietzsche, Friedrich. *Escritos sobre retórica*. Madrid: Trotta, 2000.

[3] Aristóteles introduce la facultad de juzgar (*krísis*) por medio del concepto de *sýnesis* (comprensión) en la filosofía práctica. La *sýnesis* es parte integral de la *phrónesis* o *prudentia*. Cf. Aristóteles. *Ética Nicomáquea*, III, 5 (1113 a2 - 14) y VI, 11 (1143 a6 - 10). Sobre la actualidad del concepto aristotélico de *phrónesis* véase Schnädelbach, Herbert. «Was ist Neoaristotelismus». En Kuhlmann, Wolfgang (ed.). *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*. Frankfurt a.M.: Klostermann, 1986 y Riedel, Manfred (ed.). *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*. Freiburg: Rombach, 1972/74, 2 tomos.

Es importante, primero, reconocer qué es lo que Nietzsche aprecia del conocimiento científico. Pone de relieve la firme oposición de la ciencia contra un «idealismo débil, bien intencionado», animado «por la repulsa más viva contra la «fría» o «seca» realidad, contra la anatomía, contra las pasiones plenas, contra toda forma de escepticismo y sobriedad filosóficas, especialmente contra el conocimiento de la naturaleza»[4]. Ante semejante actitud, negada para el conocimiento, estima Nietzsche a las ciencias por sus métodos objetivos y rigurosos, pues ellos ofrecen «un aumento de energía, de capacidad deductiva»[5]. Uso el plural «métodos», pues las ciencias, señala, se sirven de los más diversos métodos: «¡No existe un método de la ciencia que proporcione exclusivamente el saber! Debemos proceder experimentalmente con las cosas, ser unas veces malos con ellas, otras buenas, y sentir consecutivamente justicia, pasión y frialdad con ellas»[6]. Podría sorprender la mención a métodos «objetivos y rigurosos» cuando las expresiones de Nietzsche parecieran darnos a entender una actitud completamente opuesta. Sin embargo, con esas expresiones deja Nietzsche en claro cuánto del sentido por lo real, que precisamente distingue a la ciencia, se alcanza sirviéndose de distintos modos para captar, reconocer, estudiar a los objetos. En aras del conocimiento se debe precisamente probar bajo qué aspectos puede lograrse un acceso adecuado a ellos. Ya en la segunda de las *Consideraciones intempestivas* («Sobre la utilidad y el perjuicio de la Historia para la vida») había Nietzsche criticado un modelo de objetividad que bajo «neutralidad» escondía tanto acomodar los hechos a las opiniones dominantes como una estéril autocomplacencia[7]. En ambos casos, sostiene Nietzsche, se construye una barrera para conocer lo real.

Especificar qué valora Nietzsche de la ciencia nos ha llevado a una pregunta crucial: ¿qué entiende Nietzsche por «conocer lo real»? Aquí es necesario remontarse a la influencia que ejercieron sobre él Kant y Schopenhauer. Solo puedo señalar aquí dos puntos esenciales, muy conocidos y cuidadosamente estudiados. Primero, del planteamiento trascendental kantiano asume Nietzsche la tesis de que no es posible un conocimiento «en sí» de la realidad; segundo, modificada esta tesis por la lectura de Schopenhauer (y del kantiano F.A. Lange)[8], se interesa por una

[4] KSA 3, 163 (M 190).

[5] KSA 2, 212 (MA 246).

[6] KSA 3, 266 (M 432).

[7] Cf. KSA 1, 289 y 293.

[8] En especial J. Salaquarda (1978, 1979) ha estudiado la influencia de la obra de Schopenhauer y de Friedrich Albert Langes, *Geschichte des Materialismus*, en la obra temprana y tardía de Nietzsche. Luego apareció el libro de G. J. Stack (1983), que constituye un detallado estudio sobre la relación entre Nietzsche y Lange. También C. Crawford (1988) se ocupa en un capítulo de su libro de esta relación. Véase también Keith J. Ansell-Pearson (1988), Salaquarda (1985), Gerd-Günther Grau (1989), G. J. Stack (1991). La influencia de Lange en Nietzsche concierne también a la fisiología. El tomo 13 de los *Nietzsche-Studien* (1984) tiene varias contribuciones al respecto, en especial, sobre la «fisiología del arte». El artículo de V. Gerhardt (1984) que trata el problema de la continuidad del pensamiento de Nietzsche es particularmente relevante.

suerte de «fenomenalismo»[9] unido a la fisiología, esto es, por la exploración de cómo nuestro conocimiento del mundo está condicionado por el límite impuesto por nuestro propio cuerpo. Las conocidas expresiones «química de los conceptos y sensaciones»[10], «pensando-sintiendo»[11], «la gran razón del cuerpo»[12] condensan sus renovados intentos, manifiestos sobre todo en sus fragmentos y apuntes a partir de la obra intermedia, por superar el hiato entre lo «espiritual» y lo «corporal»[13].

De la primera de estas tesis se desprende el abandono de la metafísica como pretensión de conocer las cosas en sí mismas. Desde esta perspectiva, toda verdad, en su sentido absoluto, es una forma de ilusión. La segunda tesis deja entrever que todo conocimiento reposa sobre antropomorfismos, que todos los esfuerzos de la ciencia no son otra cosa que una «humanización de las cosas»[14]. Pero entonces ¿qué sentido tiene todo proceso y empeño por conocer? ¿Acaso solo queda el desenmascaramiento de interpretaciones fantasiosas? Por último, ¿qué cabe decir con respecto a la verdad o sobre la relación que nuestras afirmaciones tienen con la realidad? Según Nietzsche ambas cosas dependen de nuestra constitución fisiológica, pero esta última no es una medida estable, sino —también lo sostiene— una suma de capacidades ganadas a lo largo de nuestro desarrollo como especie humana, de forma que podría ser también de individuo a individuo muy diversa.

Como vemos, para Nietzsche no solo es imposible conocer en último término qué es la realidad, sino que además toda teoría que tome a la verdad como una suerte de correspondencia con la realidad está condenada al fracaso. Si nuestro conocimiento de la realidad tiene como límite y barrera nuestra constitución fisiológica, entonces, tal es la conclusión que extrae Nietzsche, solo cabe que conozcamos —y nos comprendamos— en este lado de la barrera. Ello no significa que deba abandonarse todo concepto de objetividad y verdad. El concepto de «objetividad» es reinterpretado: «El sentido de la verdad es: comprender la sensación [*Empfindung*] como la parte exterior de la existencia, como un desliz del ser [*Versehen des Seins*], una aventura»[15].

---

[9] La expresión «fenomenalismo» es introducida en el ámbito alemán por intérpretes y críticos de la filosofía kantiana, en la segunda mitad del S. XIX, entre quienes se encuentra Friedrich Albert Lange. En 1866 estudió Nietzsche su obra, recientemente publicada, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Como «fenomenalista» se entiende aquella posición que sostiene que el conocimiento se refiere primeramente a fenómenos (datos, sensaciones, percepciones). Todo conocimiento legítimo solo puede circunscribirse a la descripción de ellos. Véase W. Halbfass (1989), p. 483 ss.

[10] KSA 2, 23.

[11] KSA 9, 431 (primavera de 1880 a primavera de 1881), también KSA 3, 540 (*FW* 301).

[12] KSA 4, 39 (Za. «De los despreciadores del cuerpo»).

[13] Cf. Gerhardt, Volker. «Von der ästhetischen Metaphysik zur Physiologie der Kunst». En *Nietzsche Studien* 13 (1984), pp. 374-393, también del mismo autor: *Friedrich Nietzsche*. Munich: Beck, 1995, p. 16ss.

[14] KSA 4, 475 (FW 112).

[15] KSA 9, 468 (primavera-otoño de 1881).

Tomar como punto de partida a la sensación no excluye su comunicabilidad. Justamente su unión con el pensamiento, en lo que Nietzsche, como indiqué anteriormente, insiste, habla a favor de ella. Con respecto al problema de fondo que vengo discutiendo, relativo a la verdad y al conocimiento, la condición insoslayable de unión de las sensaciones y los conceptos significa que el «sujeto puro del conocimiento es un quimera»[16]. Pero ello no significa que toda afirmación sobre el mundo sea tan acertada o esté tan justificada como cualquier otra. La verdad es un asunto de convención, es decir, pertenece al ámbito de nuestra capacidad de describir la realidad de tal manera que también pueda ser entendida por los otros, y que no pueda ser tildada de arbitraria:

> El mayor peligro. —De no haber existido en todos los tiempos un gran número de hombres que sentían el cultivo de su cabeza —de su «racionalidad» — como su orgullo, su obligación, su virtud, que se sentían ofendidos o avergonzados por todas las fantasías o desenfrenos del pensar, y como los amigos del «sano entendimiento común»: ¡hace tiempo que habría perecido la humanidad! Sobre ellos se cernía y se cierne continuamente la irrupción de la *locura*, como su mayor peligro —es decir, la irrupción de lo arbitrario en el sentir, ver y oír, el agrado en la falta de disciplina en la cabeza, la alegría por la falta de entendimiento en los hombres. No es la verdad ni la certeza lo opuesto al mundo del loco, sino la universalidad y compromiso total de una creencia, en pocas palabras, lo no arbitrario del juicio. Y hasta ahora el mayor trabajo de los hombres consistió en coincidir entre sí acerca de muchas cosas e imponerse una ley de coincidencia —independientemente de si estas cosas eran verdaderas o falsas[17].

Según Nietzsche, no podría pues hablarse propiamente de «certeza» o de «verdad», en cambio, sí de «racionalidad», que consiste simplemente en excluir lo arbitrario. Que en este contexto hable de «creencia» significa simplemente que la «verdad» debe ser entendida en términos de convención, que debe ajustarse a la medida variable de nuestra «racionalidad». Lo que podemos, entonces, a lo sumo, esperar con respecto a la verdad, es mantener la distinción entre lo arbitrario y lo no arbitrario. Desde este punto de vista las verdades humanas pueden ser consideradas como «errores irrefutables»[18]. Se presenta así una tensión al interior de esta comprensión de la verdad como convención, y hacia ella dirige Nietzsche su interés. La tensión resulta del hecho de que las descripciones sobre las cosas solo pueden dirigirse a las propias sensaciones y que entonces se apoyan en la facultad de juzgar de quien conoce. Por otro lado, la descripción debe apuntar hacia aquello que puede compartirse con los demás y que Nietzsche califica como «ley de coincidencia» o «sano entendimiento común». Se ha conseguido pues una «ley de coincidencia» que, sin embargo, no puede significar simplemente seguir las opiniones comunes sobre las cosas. Aquel que sea capaz de contradecir semejantes opiniones está destinado

[16] KSA 8, 170 (verano de 1875).
[17] KSA 3, 431 (FW 76).
[18] KSA 3, 518 (FW 265).

para el conocimiento[19]. Pese a que el conocimiento es un asunto de convención, debe asumirse la condición de que él está en directa relación con nuestra constitución como seres «pensantes-sintientes». Nuestro juicio como una facultad altamente desarrollada para distinguir («de mirar y oír de manera más aguda»)[20] pertenece tanto al conocimiento como la exclusión de factores imaginarios, fantasiosos, y de deducciones arbitrarias[21].

Nietzsche no duda en llamar a esta capacidad de juzgar «gusto» (como también lo hace Kant en su *Crítica de la facultad de juzgar*):

> [...] nosotros hombres modernos estamos tan acostumbrados y educados en la necesidad de la lógica, que la llevamos como el gusto normal en la boca, y que como tal ha de resultar desagradable a los libidinosos y pretenciosos[22].

Sócrates, sostiene en el mismo aforismo, fue el que «descubrió la magia de la causa y el efecto, del motivo y la consecuencia». Ahora bien, el juicio, el gusto están presentes en los procesos elementales del conocimiento, como un rastreo de lo igual y lo diferente. Gracias a este sentido elemental se han establecido poco a poco determinados modelos de pensamiento, sensación y comunicación, cuyas raíces en el gusto y la facultad de juzgar solo podrían esclarecerse en un detallado y laborioso trabajo. Sin embargo, deben ser considerados como resultados de pequeños procesos mentales anteriores: como rastrear y reconocer las diferencias, captar las similitudes y vecindades y, en general, reconocer los matices. Todos estos modelos tienen en última instancia su origen en la facultad de juzgar de individuos que se remiten a sus sensaciones (como sustitutos de los «objetos»).

En la exclusión de factores imaginarios e impulsos arbitrarios reconoce Nietzsche el mérito permanente de las ciencias, y ello pese a que en el curso de su historia las ciencias se orientaron según otros propósitos. En los últimos siglos, sostiene, se ha promovido la ciencia en base a tres «errores». Primero, porque «con ella y a través de ellas se esperaba entender mejor la bondad y sabiduría de Dios»; segundo, porque «se creía en la utilidad absoluta del conocimiento, especialmente en la íntima asociación de la moral, el saber y la felicidad»; tercero, porque «se opinaba que en la ciencia se tenía y se amaba a algo desinteresado, inofensivo, que se bastaba a sí misma y era verdaderamente inocente»[23]. Con dichos «errores» el conocimiento ha estado al servicio de la vida, pero se ha logrado además que el hombre se vuelva «desconfiado», pues no es ya tan «crédulo» como en épocas anteriores[24]. Ahora bien,

[19] Cf. KSA 3, 399 (FW 25).
[20] Ib.
[21] Con relación a esta cuestión de la exclusión de factores imaginarios se ocupa Nietzsche de la «sensación correcta». Cf. KSA 9, 186 ss. (verano de 1880), también KSA 9, 468 ss. (primavera-otoño 1881).
[22] KSA 3, 315 (M 544)
[23] KSA 3, 406 (FW 37).
[24] KSA 3, 404 (FW 33).

la diferencia principal entre la ciencia moderna con respecto a formas anteriores es simplemente que ahora podemos «describir» mejor. No hay propiamente una «explicación» de los sucesos:

> [...] hemos perfeccionado la imagen del devenir, pero no hemos llegado ni más allá ni por detrás de esa imagen [...]. Operamos con puras cosas que no existen, con líneas, superficies, cuerpos, átomos, tiempos divisibles, espacios divisibles —¡cómo habría de ser posible la explicación, si nosotros todo lo transformamos primero en una *imagen*, en una imagen nuestra! Basta considerar a la ciencia como la humanización más fiel posible de las cosas, aprendemos a describirnos cada vez más precisamente a nosotros mismos a medida que describimos las cosas y su sucesión[25].

Las ciencias han alcanzado un lenguaje descriptivo que puede reclamar un alto grado de coincidencia intersubjetiva. A ello ha contribuido, por ejemplo, la lógica, cuyos orígenes Nietzsche investiga: «¿De dónde surgió la lógica en las cabezas humanas? Seguramente desde lo ilógico, cuyo reino debe haber sido enorme originariamente [...] Pero la tendencia predominante a manejar lo semejante como lo igual —una tendencia ilógica, pues en sí mismo no existe nada igual—, creó inicialmente todo el fundamento de la lógica»[26]. Pese a que la lógica surgió de lo ilógico, ella ha contribuido a establecer un fundamento para entendernos: «Conceptos, imágenes, sensaciones son reunidas *casualmente*, echadas a los dados. Así resultan vecindades, en las cuales el espíritu se *apoya*: se acuerda de lo *similar*, encuentra un *gusto* en ello, trabaja en ambos, según su arte y su saber»[27]. El gusto es entendido aquí como una capacidad elemental que busca similitudes. Puedo hacerlo solo en la medida en que es capaz de captar finas diferencias —en lugar de las consabidas oposiciones metafísicas desestimadas en el primero de los aforismos de *Humano, demasiado humano*, titulado, vale la pena señalarlo, «química de los conceptos y sensaciones»[28].

Un esfuerzo semejante de la ciencia, el reconocimiento de similitudes y diferencias, supone una pasión extrema, que Nietzsche en la época de la *Ciencia jovial* comprende como una propiedad indesligable del pensamiento. Esto no significa, en absoluto, que las pasiones nos conducen al conocimiento de fenómenos fundamentales, por ejemplo, en ámbitos más allá de la razón, sino que es más bien una distinción del filósofo dedicar su vida al conocimiento. En *Humano, demasiado humano* o en *Aurora* Nietzsche parecía empeñado en menguar las pasiones, y sin embargo coincidía con la determinación clásica de la filosofía, como la encontramos en Platón y Aristóteles: ambos, sostiene, «tienen razón en ver en las alegrías del conocimiento lo más deseable»[29], con la restricción de que «quieran expresar así una experiencia

[25] KSA 3, 472 s. (FW 112).
[26] KSA 3, 471 (FW 111).
[27] KSA 9, 484.
[28] Cf. KSA 9, 482 (primavera-otoño de 1881). También el primero de los aforismos de MA.
[29] KSA 8, 49s. (primavera 1880).

personal y no algo general [...]»[30]. Cuanto más se inclina Nietzsche a reconocer que el esfuerzo por el conocimiento está íntimamente unido a la vida del pensador, tanto más reivindica él sus razones:

> ¡La indiferencia! Una cosa no nos importa, sobre ella podemos pensar lo que queramos, no hay ninguna ventaja o desventaja para nosotros —*este* es un fundamento del espíritu científico. El número de tales cosas ha aumentado siempre; el mundo se ha vuelto siempre más indiferente —así creció el conocimiento imparcial, que paulatinamente se convirtió en un *gust*o y finalmente se *vuelve* una pasión[31].

La «química de los conceptos y sensaciones», que inaugura la devastadora crítica de Nietzsche a la metafísica en *Humano, demasiado humano* estaba guiada por la pregunta crucial: «¿Cómo puede surgir algo de su contrario, por ejemplo, lo racional de lo irracional, lo sensible de lo muerto, la lógica de la ilógica, la contemplación desinteresada del querer ávido, el altruismo del egoísmo, la verdad de los errores?»[32] Nietzsche descubre como una inferencia errónea la creencia en determinadas opiniones porque nos hacen felices[33]. Además, reconoció en los artistas los «glorificadores de los errores humanos»[34] y nos previno de «hacer de la pasión un argumento de la verdad»[35]. Cuando en la *Ciencia jovial* le atribuye a los filósofos la «pasión por el conocimiento», no busca encubrir o disimular lo que considera una de las «mayores y más insolubles desarmonías de la existencia»: que «somos seres ilógicos, pero que podemos reconocerlo»[36]. Esta situación, que pone el acento en la disposición del hombre hacia el conocimiento, es la contraparte del espíritu científico, larga y lentamente forjado, que entonces se distingue por el «rigor de su servicio, por la inexorabilidad en lo pequeño como en lo grande, por la rapidez en el sopesar, juzgar y enjuiciar»[37]. Así sostiene: «¡Se requieren tantas cosas juntas para que surja el espíritu científico: y todas estas fuerzas que se necesitan han de ser, en cada caso, inventadas, ejercitadas, cultivadas!»[38].

La construcción del espíritu científico, la cristalización de aquellas facultades para «sopesar, juzgar y enjuiciar» y la creencia en la verdad —sostiene Nietzsche—

[30] Ib.

[31] KSA 9, 480 (primavera-otoño de 1881). Marco Brusotti ha estudiado con detalle la relación entre pasión y conocimiento en la obra intermedia de Nietzsche: *Die Leidenschaft der Erkenntnis. Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von Morgenröthe bis Also Sprach Zarathustra*. Berlín/Nueva York: Walter de Gruyter, 1997. Cf. También Ebbersmeyer, Sabrina. «Philosophie als Leidenschaft der Erkenntnis. Zur erkenntnistheoretischen Metaphorik in den Schriften Nietzsches». En *Nietzsche Studien* 24 (1995), pp. 17-44.

[32] KSA 2, 23 (MA 1).

[33] Cf. KSA 2, 50 (MA 30).

[34] Cf. KSA 2, 180 m(MA 220).

[35] KSA 3, 313 (M 543).

[36] Cf. KSA 2, 52 (MA 32).

[37] KSA 3, 533 (FW 293).

[38] KSA 3, 473 (FW 113). Cf. también FW 111 y KSA 9, 483 (primavera-otoño de 1881).

han estado al servicio de la vida[39]. Esta idea alentaba la exploración de *Humano, demasiado humano* y de *Aurora*. También está presente en la *Ciencia jovial*: «la *fuerza* del conocimiento no reside en su grado de verdad, sino en su antigüedad, en su hacerse cuerpo, en su carácter de condición para la vida»[40].

El nuevo pensamiento que la *Ciencia jovial* expresa surge de la inversión de la relación entre vida y conocimiento. Ya no es el conocimiento el que sirve a la vida, en adelante, la vida debe servir al conocimiento. La fórmula es: «la vida: un medio para el conocimiento»[41]. En vez de conformarse con la condición humana fundamental, de que, en última instancia, el conocimiento es una quimera, es una ilusión, se aventura Nietzsche a darle cabida al pensamiento liberador de que la vida puede consistir en sondear gozosa y experimentalmente las posibilidades del conocer, es decir, que «la vida puede ser un experimento de quien conoce»[42].

En la condición de seres «racionales» (en el sentido en que él nos la propone como seres «pensantes-sintientes») los hombres pueden acoger la verdad, a lo sumo, como una forma de convención, esto es, como una manera no arbitraria de juzgar sobre las cosas. La ambición por verdades absolutas cede su paso a la modestia del conocimiento. Un conocimiento ganado con la más fina observación y agudeza, gracias a una facultad de juzgar que se ejercita, prueba y experimenta, en buena cuenta, que compara, juzga, elige.

[39] KSA 3, 593 (FW 354).
[40] KSA 3, 469 (FW 110).
[41] KSA 3, 553 (FW 324).
[42] KSA 3, 553.

Diego A. von Vaccano | Vassar College | EE.UU.

Whose Nietzsche for Latin America? Rodó's or Mariátegui's?

1. Introduction

As much as the Utopias generated by Marxism in the 1960s, a different —yet equally worthy— kind of modernism generates its own Utopias now. Liberalism, a necessary and humanizing force against tyranny in much of the 19th and 20th century, finds itself, at the dawn of the new millennium, as self-enthralled by its own devices and dreams as the admirable revolutionaries of the Left of earlier times.

The optimism about the power of reason and its ability to reshape ethical life Liberal political thought suffers from is commendable, but ill-advised[1]. No one would agree more with the aim of eradicating arbitrary authority than the vast majority of Latin American people, who endured seemingly endless years of military rule. However, the question must be asked whether the prescriptions for political life proffered by Liberalism, themselves becoming debilitated in North America, can in effect be adequately transposed to Latin America[2].

The theme of this valuable conference, Toleration, is unmistakably a liberal one, harking back to a concern by one of the founders of this school of thought, John Locke. Locke's ideas transformed the world, principally the world of Britain and the world of North America. The present paper is written by someone who, although Latin American by origin, writes about political theory from within the North American academy. As such, I am an external observer on the thematic concerns of Latin American intellectuals. As is often said, sometimes the view from outside can nevertheless be instructive. Let us hope so, for my sake at least.

The reason why I wish to propose some skepticism about the prospects of political liberalism on the ground and liberal political theory in the ivory towers is not based on the belief in an inherent problem in liberal political theorizing. As I said above, liberalism was, and perhaps continues to be, as much a progressive, or forward-looking set of principles as Marxism was, and for that reason it must continue to be studied and promoted where possible. Yet it appears that this issue of where it is possible to promote it has reached a cul de sac.

---

[1] By «Liberalism» I understand the predominant cluster of theories that exist in the political theory mainstream in academia in the US. These are those theories that are primarily grounded on Rawlsian neo-Kantianism and also on Locke's political philosophy. I opt to capitalize the term owing to its capital importance and its current existence not as one of many ideas in a pluralist market of ideas, but as the dominant, near-hegemonic paradigm in the field of political thought in American academia.

[2] I refer to the US as «North America» as is the norm in Latin American parlance, with due apologies to Canadians (especially to the large Canadian contingent in the discipline of political theory).

Francis Fukuyama's illusion of the end of history was more liberal than Hegelian. His was the spirit of the liberal times writ large: closed societies have collapsed, and it is up to the liberal state and free markets to bring openness to all corners of the world. Yet in addition to the backlash against liberal values from the East in the form of radical Islam, there is now a re-emergence of resistance to the liberal projects from the South, i.e. the global southern hemisphere, disenchanted with liberalism's empire of reason and morality.

This disenchantment, while grounded in the persistence of poverty as evidence of liberalization's failures, is in a deeper sense not an economic one[3]. The traditional left in Latin America, *pace* Alvaro Vargas Llosa, is not idiotic. It has learned from the past and the present and no longer advocates total war against capitalism. The left in Latin America now fundamentally accepts that some kind of market system is necessary, yet the political organization of a society does not necessitate the translation of political liberalism into local political language.

Thus there *is* an economic aspect of the rejection of liberalism in the Latin American public, but this is not the whole story. Coupled to this is the current world situation in the aftermath of the war in Iraq. At the diplomatic level, there is no doubt that relations have been strained between the liberal powerhouse, the US, and its prospective liberal audience, Latin America. Having decided to largely go it alone, and without the support of Mexico or Chile in the Security Council of the UN, the US has willfully or inadvertently hurt its relations with its neighbors[4]. This, in turn, has implications for the deterioration of the possibilities of exporting or promoting political liberalism in the south.

Nonetheless, political disputes among like-minded regimes, as we all know, have very short life spans. Witness the rapprochement of France to the US after the formal ending of the war in Iraq. It is safe to assume that the governments of Lula, Kirchner, Toledo, Mesa, and others, perhaps not as much as that of Fox, will seek to get along with Colin Powell, whether for principled or convenient reasons.

2. Why Nietzsche Now

If neither the economic nor the political disenchantment with the prospects of liberalism are central to the uneasiness about this political philosophy as a way of life, what is at the core of the skepticism? I wish to argue that, while not evident, the fundamental problematique lies in the field of culture.

[3] One of the central problems of liberal political theory in the US academy is that it does not generally make explicit the link between liberal political order and the detrimental aspects of free-market, capitalist systems. The term 'capitalism,' in fact, has gone so much out of vogue that it would appear to the outside observer that the emergence of the political ideas of Mill, Locke, Rawls, et al. have nothing to with capitalism's goods and bads. The opposite, of course, is the case.

[4] See Marquis, C. «Latin American Allies of US: Docile and Reliable no Longer» In: *New York Times*, Jan 9, 2004.

Why is this the case? One does not have to espouse a Marxist view of the capitalist class or the dominant class to see that the richer segments of Latin American society believe it is in the interest of their country as a whole to go with the prescriptions of the Washington Consensus. This is natural, since the children of these classes are often educated in places such as Princeton and Harvard. The middle and popular classes, on the other hand, have grown increasingly detached from market-oriented parties, but are often outside of the policy-making process. Hence, the basic problem with liberalism is not essentially economic because Latin Americans, even on the left, have accepted the need for markets; and, the problem is not fundamentally political, because of the weakness of both Latin American states and the weakness of the promotion of liberalism by the US in a new age, an age of defensive, conservative antiliberalism even within the US state[5].

The problem lies, first and foremost, in culture. At the heart of this is the concern over whether there remains a «Latin American Identity» that can be autonomous and independent in the face of an undeniable global hegemonic expansion by the US. This identity cannot be constructed economically (*contra* Marx, persons do not see themselves fundamentally as economic actors) nor politically (since there is no single political perspective that may unify all Latin Americans in the present). Can the intelligentsia in Latin America proffer a way to retain Latin American identity?

One way to do so, I argue, is to look at the reception in Latin America of perhaps the most important philosopher of culture in the modern era. Friedrich Nietzsche's influence in Latin America has been deep, even if not thoroughly comprehended or studied. Nietzsche's fundamental aim is apropos for Latin Americans, for it sees parallels today. He sought to change the nature of German and European culture, not that of its economy or political system. What he saw was a penetrating, encroaching, and corrosive infusion of the wrong values into what he considered to be a potentially healthy entity, his *Europa*. Chiefly, the viruses that were deteriorating the mind and body of Europe were the emasculating ethics of Christianity and the dumb pragmatism of British philosophers. While the viruses for Latin America's body politic may not be the same as those of Nietzsche's Europe, there is a parallel in the way that free market liberalism and cultural pragmatism, both fomented by the US, were critiqued by two leading interpreters of both Latin American reality and of Nietzsche: José Carlos Mariátegui and José Enrique Rodó. Their two concerns, over the way that political economy and a particular kind of morality can corrode what is understood to be a potentially viable and vital body, is what should be of interest for us today in terms of Latin American identity.

Following Mariátegui, I believe nothing of Latin American identity is lost by looking at, and learning from, a German or European philosopher. Who we are as Latin

[5] In spite of calls for the promotion of «democratization», one could argue that the US administration favors the installment of democratic regimes not so much for the benefit of those who live in them as much as for the help they provide to US homeland security.

Americans has, from the very beginning of the term, been allied to the intersection of Europe and the New World[6]. As Mariátegui tells us, we can learn much from Europe[7]. From a different perspective altogether, Rodó would agree, as he found in Shakespeare's *The Tempest* the template to understand the fundamental problems of Latin America. How does each thinker see Nietzsche? What can we learn from their analyses? And, more importantly, whose Nietzsche should we take as our lesson for this new, dawning era that began on September 11?[8]

3. Nietzsche's Ghost

Some would say that the ghost of Nietzsche is not pervasive either in Rodó or in Mariátegui. In their works, he is not an explicit central preoccupation. Some would go so far as to say that in fact, Rodó repudiates Nietzsche, and Mariátegui's Marxism must be opposed to the anti-socialist Nietzsche.

The textual evidence is more complex, however. Even as Rodó critiques Nietzsche, his concerns mirror those of the German thinker. And, in the larger arc of intellectual history, it is in the confrontation with Nietzsche that Rodo's ideas are most valuable. At the same time, while it is true that Mariátegui was a Marxist and socialist and Nietzsche abhorred socialism, Mariátegui acquired much of his own personal and intellectual inspiration to forge a new brand of Marxism from some central ideas of Nietzsche. It is in this complex picture of things that we must examine their reading of the German author.

The framing of their views on Nietzsche must be acknowledged for their main characteristic: an aesthetic appreciation of the nature of politics. Both Rodó and Mariátegui think and act (through their words) as *aesthetic* political philosophers, that is, in the manner of Nietzsche. For them, cold reason or formal moral duty are not the currency of politics. Aesthetic categories such as emotion, representation, and form, coupled with their artistic presentation of their ideas and their personal concern with aesthetic theory and practice, is what aligns them squarely in the Nietzschean tradition. Rodó's chief work *Ariel* drew inspiration from Shakespeare, one of Nietzsche's favored authors, and Mariátegui opens his masterwork, *Seven Interpretive Essays on Peruvian Reality*, with a dictum from Nietzsche. We must bear this in mind as we observe their pictures of the European writer.

---

[6] From Las Casas to Dussel, this is a central problem, yet one that does not seem to go away even after vehement *indigenismo*.

[7] Mariátegui, José Carlos. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. México: Era, 1979, p. 14.

[8] As Derrida tells us, we can call a date such as «9/11» an event because, for us, at least for those who must face its existence, it has gained a political weight that can be characterized as the marker of a new world-historical period. (See Borradori, Giovanna. *Philosophy in a Time of Terror*. Chicago: University of Chicago Press, 2003).

4. Rodo's Aristocratic Nietzsche

Ariel was first published in Montevideo in1900, the year of Nietzsche's death. By this time, the cultural and literary, if not philosophical or political, impact of Nietzsche was already being felt. Rodó chose to think about Latin American spirituality by looking to Shakespeare's Tempest. This may strikes many of us Latin Americans who come from mostly indigenous countries as bizarre; yet, as a Uruguayan who had received an exceptional education, this was not at all out of the ordinary for the time.

The great genius of the work lies in its Nietzschean transvaluation of values. Rodó may have been racially and even ethnically closer to Europe than to the mestizo or indigenous inhabitants that peopled the rest of Latin America outside of the Rio de la Plata area, but his moral identity was Latin American. From the *Tempest*, he did not accept the image of Ariel as the European, cultivated, spiritual, sophisticated, and above all, rational, person. He did not accept either the view of Caliban as the personification (if it can be called that) of the irrational savage from the non-European periphery. More than a personification, Caliban in the eyes of Shakespeare is the beastialization of characteristics seen in some apparently «savage» humanoids, beings somewhere between man and animal who lacked in reason. No, for Rodó, Ariel and Caliban were to be transposed in central ways.

This effort, like Nietzsche's attempt to reverse the moralities of master and slave (where, in the modern time slavish ethics prevail) are both forms of transvaluation. This is a core of Rodo's Nietzschean project, even if there is an explicit critique of Nietzsche in the pages of *Ariel*. Rodó tells us that he does not accept Nietzsche's anti-egalitarianism:

> The antiegalitarianism of Nietzsche —which has cut so deeply through what we could call our *literature of ideas*— has imbued his staunch defense of the rights he believes to be implicit in superior human beings with abominable reactionism. Denying all fraternity, all piety, he places in the heart of his deified *superman* a satanic scorn for the helpless and the weak. For those favored with will and strength, he legitimizes the measures of the executioner. And as the logical consummation he observes that «society does not exist for itself, but for its elect»[9].

This statement, seems to place Nietzsche and Rodó on opposite ends. However, in fact the two thinkers share more than it would seem.

Rodó is right that Nietzsche is deeply anti-egalitarian[10]. For Nietzsche, no two human beings are equal. Each individual is unique, that he calls a «thing of beauty».

[9] Rodó, José Enrique. *Ariel*. Buenos Aires: Porrúa, 1997, p. 68.

[10] The attempt by liberal, democratic theorists to rescue Nietzsche for their projects cannot adequately face this textual fact.

This in itself is not so much an indictment by Rodó but a critical observation. But we have to ask, how egalitarian is Rodó himself?

The question of equality in Ariel is not self evident. Rodó seems to say that Nietzsche's antiegalitaranism is abhorrent. Inequality itself, however, is not unacceptable to Rodó. Between Rodo's Prospero and his students there is a chasm as great as that between Zarathustra and the fellow-spirits he meets in his journeys. There is nothing abominable in difference of rank and order as such for Rodó. The authority of Prospero is an authority of wisdom, much like Nietzsche's view of the moral superiority of the philosopher who is willing to «live dangerously» by questioning all forms of theoretical, moral, spiritual, and scientific «truth».

This view of authority has a common forefather: Plato. Both Nietzsche and Rodó build on Plato's valuation of the philosopher whose moral authority is derived from his capacity to see the good. They have differing concepts of the good, but both posit a radical inequality among classes of people. Moreover, like Plato, they portray the inequality through the metaphor of age: the philosopher for Rodó is old, wise and thus builds on historical experience. For Nietzsche, the proper metaphor is that of the young philosopher: someone willing to take risks, be flexible, and seek independence. The interpretations are different, but the metaphor the same.

Rodo's relationship to the idea of equality is further complicated by his espousal of the idea of meritocracy, an idea that he initially deplores only to later characterize as a necessary step towards fuller, more realized democracy. He denounces the triviality and thinness of the North American model of life, its *Weltanschauung*, but then accepts its espousal of the merit system as a way to find the best and the brightest to lead the nation[11]. It seems that for Rodó the nation is to be forever divided into elite and masses, a division that requires a particular disposition in the hearts of the elite in the nation as a whole is to move forwards in its own path to a kind of peculiar perfectionism, both at the personal and the national level.

This image of the elite's view of the mass is not altogether different from Nietzsche's view of the slave-master dichotomy. This struggle is too often seen as an all-out war to the death between two irreconcilable value systems. It is true that they are irreconcilable, but that does not mean that they do not coexist, depend on each other, or produce a kind of uneasy germ of symbiosis that generates the culture of a nation or peoples. Harking back to Homeric Greece, the wrestling or agon between opponents is what makes them stronger. There cannot be improvement without struggle between two almost-equal foes. Nietzsche utilizes the metaphor of the agon for the philosopher: he must engage with strong and redoubtable opponents if he is to become more robust. If we take this idea as a sign of Nietzsche's view of social or political philosophy, it would seem this cultural agon between master and slave morality would have to continue in some capacity if a culture is to be

[11] Rodó, José Enrique, ob. cit., p. 66.

generated and to grow. A culture entirely dominated by a master morality has nothing to dominate, and thus is empty of substance.

The Hellenic ideal is also a point admired by Rodó. The idea that Rodó links to Athens is the pre-Socratic ideal, where reason and matter are both objects of perfectionism. The distinction between mind and body, where the former stands in clear superiority over the latter, an idea that gains power through Plato, is here rejected by Rodó and finds an affinity with Nietzsche. The ideal is Homeric: the spirit/mind and the body must together move forwards towards greater perfection and refinement. For Rodó the Athenian model is that of the man who can coalesce the aims of the citizen, intellectual, athlete and the spiritual being. Similarly to Nietzsche's critique of Plato, Rodo's is an attempt to provide a holistic view of man. For Nietzsche, man is a hybrid of «plant» and «ghost», that is, of an organic, growing being that also possesses a nonmaterial, spiritual life.

The final point of culmination in the fundamental similarities between Rodó and Nietzsche is in their own practice: that of the art of writing. Rodó is correct that Nietzsche's works are works of art; his writings are not along the lines of logical treatises, but poems and novels. But novels with moral and ethical ideas, as Rodó affirms. This is clearly a point of commonality with Rodo's own *Ariel*, since it is a story about a teacher, Prospero, who imparts his knowledge upon young students on his last day of «work». This metaphor of youth, present in both authors, point to the idea of the new, which is the essence of modernism. The young in both Nietzsche and Rodó prefigure a future world where things are to be different and are open to radically new configurations. Neither Nietzsche nor Rodó opt to present their ideas in clear cut, programmatic or pragmatic form. This is owing to their common rejection of what they see as the Anglicized method of philosophy, which reduces complex ideas to simple, shallow formulas. For Nietzsche the rejection is that of the British empiricists and utilitarians; for Rodó it is a rejection of the US model of pragmatism. Both find one exception: Emerson.

Beneath their common aesthetic appreciation of the nature of existence and aesthetic nature of politics (where rhetoric, not numbers are convincing), there is one central point of disagreement. Rodo's ideal set of values is a marriage between Homeric Hellenism and Christian love. It is not the Hellenic-Christian alliance of Platonism and St. Augustine[12]. But, it cannot be denied that Rodó seeks to rescue something from the Spanish past of Latin America, and even though he finds little to retain, he ultimately believes the Catholic, universal tradition, which is built on love and compassion, must be safeguarded.

Nietzsche famously rejects pity. He rejects it principally because it is an emotion that not only seems to seek to deny the nature of things (the inevitability of pain, suffering, and exploitation, which for Nietzsche are ineluctable) but it also

[12] Arendt takes up similar concerns in her work.

debilitates an otherwise healthy, and self-regarding, spirit. It is an emotion and a value that is part of the heart of post-Augustinian Christianity. Because of his Hispanic roots, Rodó finds that the harshness of Nietzsche's words are not only anti-Christian, but also dehumanizing. There is nothing in Nietzsche that points, in his philosophy, to the idea that pity or compassion should be a core value. Nothing, besides his own attempt to save a horse's life from his master's flogging.

Is this a fatal disagreement? As we have seen Rodó and Nietzsche think, write, and act alike. They are both elitists who nevertheless, in a Platonic fashion, see the necessity to think of a culture as an organic whole where different parts do different things for the totality. They are at the same time critics of Plato, for their view of Hellenism is that of Homer's. Moreover, they reject the «Anglo-world» of British and US utilitarianism and pragmatism, which they see as the bane of spirituality and the beginning of the end for the ideal of a cultivated, profound, multifaceted human being. It is on the matter of compassion and pity that they disagree and this cannot be resolved.

If the matter of pity were as central to Nietzsche as the problem of nihilism, then the critique would be devastating. It would mean not the failure of Nietzsche's philosophy, but its failure as a potential way of looking at a particular culture, that of Latin America in the 20th century. Yet the object that Rodó wants to attain by referring to the centrality of pity is two-fold: to not deny the Hispanic, Catholic past of Latin America; and to have some sort of bond that will strengthen the connection between the elite and the mass. As an astute student of Machiavelli, Nietzsche would probably agree that religion can serve to unify a state.

Nietzsche's political philosophy is ancillary to his moral philosophy. As such, it is difficult for us to see what his ideal, future Europe would look like as a political unit. But if we take his ideas as parallels to the concerns of Rodó, we see that they can be largely applicable to the project of trying to define and retain power over the capacity to identify oneself. It is this power that is at the heart of Rodo's project and it is one that, despite the Catholic strain, shares much with Nietzsche's.

5. Mariátegui's Popular Nietzsche

Quite appropriately for the locale of this conference, the other major Latin American thinker that incorporates the ideas of Nietzsche in his political thought is Mariátegui. The Peruvian not only stands on the pantheon of South America's men of genius, but also as one of the preeminent world thinkers of the modern era.

Mariátegui, like Rodó, is a Nietzschean thinker properly understood. Nietzsche, like Marx, never desired to have his name associated with any kind of «ism», something too vulgar for them. For Nietzsche, any sort of systematization of thinking into easy formulas was anathema. He opposed most modern ideologies and religions

in large part owing to their mechanistic logic, and their ability to attract people who would not be able to think by themselves. Thus, if there is any sense in which the term «Nietzschean» can be used it is not in the sense of copying Nietzsche's ideas verbatim or applying them as a carbon copy to another set of concerns. To be properly Nietzschean means to adopt the spirit of the man: the spirit of flexible and independent thought that is at once critical and tied to life itself.

It is for this reason that Mariátegui opens his magnum opus, the *Seven Interpretive Essays*, with a dictum from Nietzsche. Taking the words from *The Wanderer and his Shadow*, Mariátegui quotes the German thinker as saying that «I do not want to read any author in whose work one can see the intention of writing a book, but rather those authors whose thoughts spontaneously become a book»[13].

Although the majority of the seven essays deal with economic and political matters in a way befitting an orthodox Marxist who aims to understand the class foundations of social problems, the spirit of the work is Nietzschean. In the «Warning» or «Caution» («Advertencia») that follows this dictum, Mariátegui tells us that the driving force behind his written words are his own life-force itself: Mariátegui explains to us that for Nietzsche the writer or author is not a detached, calculating «planner» or designer of things; he must be, or should be, one who lives and breathes every word he writes as if it were a molecule of oxygen penetrating his pores. The true author is an author of a lived worldview, in his actions and in his words (which together are the same praxis).

Mariátegui is aware that to bring Marxist orthodoxy from Europe to Latin America is a feat both chimerical and quixotic. Chimerical because Latin America is the hybrid beast of América india and Europe. Quixotic because the conditions for which a Marxist revolution was to occur were, as Mariátegui clearly knew, not present in his lifetime. Thus to make the leap between Marxist theory, entrenched in the millennial development of capitalism in Europe, and the conditions of a continent barely five hundred years in the making is a fantastical one. It is an act of both great imagination and desire to transform the world.

This act is thus aesthetic, since it understands the role of creative imagination in the political author and actor, and it is also an exercise of a will to power, for it aims to implant one's will on the world. Thus more than Lenin, it is Nietzsche that provides Mariátegui the impetus to make the leap between volition and reality. Lenin's influence can be visible in Gramsci, a kindred soul, almost a *Doppelganger* of Mariátegui's, but it is less evident in the Peruvian. This is underscored by the tremendous interest in matters literary by the founder of *Amauta.*

Three central points must be recovered from Mariátegui's Nietzschean spirit in addition to the general attitude that seeks to marry the author's ideas and life.

[13] My own translation from *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, ob. cit.

They are his understanding of socialist activity as heroic, creative, and mythical. And it is also his reconceptualization of Nietzsche's idea of will to power as a politico-historical force that drives global transformation[14].

The socialist task, for Mariátegui, is inherently heroic. What does this mean? It means that unlike the classical, orthodox Marxists of Europe, he sees the role of the individual revolutionary in heroic terms. This conception of the hero is Nietzschean, not liberal or political per se. The individual intellectual or political leader that does in fact enter the realm of the political, for Mariátegui, in a sense must abandon his attachment to other aspects of his life. Further, this leap into the political is like a leap in the dark; more often that not, as Nietzsche believed, failure is likely to result. Thus, it is a tragic conception of the hero. Like the Homeric heroes that Nietzsche admires, the hero of Mariátegui's socialist imagination embarks on a long, arduous, life-defining journey that itself becomes the individual's essence. There is no separation between the actor and the deed, as Nietzsche tells us in his critique of the way that language is misunderstood when one separates the subject and the predicate.

> At the same time, the task of bringing about what Mariátegui wished for his country, socialism, must be creative. Here the transformative imagination of the man of action/man of words must come into full play. There is nothing given in terms of historical determinacy for the case of Peru or other «backward» areas of Latin America, for the historical period in which these nations were born was that of Spanish medieval feudalism, not of a nascent capitalism. Culturally, the ideas of socialism were already present in the minds of Mariátegui and his contemporaries. Socially, the conditions were inadequate. Here is were Mariátegui employs the full range of his intellectual abilities to explode the inadequacies of liberal-bourgeois-democratic order in a society characterized by racial, ethnic, cultural, and moral rifts, as well as class rifts. Whereas for Lenin and Gramsci the task of the *engagé* intellectual is to become a leader of the political vanguard, for Mariátegui the role is to transform society culturally, and this requires all manner of creative activity —from literary journals to dancing on graves[15].

Finally, for Mariátegui the socialist task is Nietzschean in spirit in its mythical aspect. For Nietzsche, the health of a culture depended largely on the extent that common myths could feed the desires, ambitions, fears and anxieties of a people. The myth —by definition partly based on truth and partly on lies— is for Nietzsche a vital component of a life-affirming culture because it allows for the existence of a commonly-held source of authority justified by a narrative that explains the fate and past of a people. Contrary to some commentators who err in believing Nietzsche is a radical individualist, the texts he writes about the nature of culture and art

[14] Mariátegui understands the idea of will to power as a social, creative capacity with political ramifications, as when he repeatedly describes the spirit of the US «pioneer» as fundamentally a will to power (see MARIÁTEGUI, José Carlos, ob. cit., pp. 100, 146, 163).

[15] The famous episode is emblematic of Mariátegui's aesthetic, hence Nietzschean worldview. It is one that seeks to break moral codes, transgress values, and go beyond good and evil towards a new, modern lifeworld.

(e.g. *Birth of Tragedy*) and the nature of value-creation (e.g. *Zarathustra*) contain important social dimensions. For Nietzsche values do not exist in vacuums, they are always matters that either strengthen or loosen human bonds. Like gravity, it is always there, even if it appears sometimes to be so faint as to be nonexistent. This is the role of myth for Nietzsche: to maintain a sense of commonality and common purpose, even if there are radical class distinctions within society (and I do not mean economic class).

Thus we can see that Mariátegui's form of Marxism would not have been possible without the Nietzschean spirit. This spirit, which makes Overmen of both Nietzsche and Mariátegui, is rooted in (paradoxically) the firm belief that there are no firm beliefs. To live dangerously, as Nietzsche urged, is to test different kinds of philosophies and to not believe in the perfection of any single one. While Nietzsche himself abhorred socialism, his spirit of living dangerously is what allows Mariátegui to take parts of diverse European philosophies and make them his own. In this we can see that he means when he defends his «Latin Americanism» against the charge of Europhilia:

> In Europe I gained my most worthwhile education. And I do not believe there is any salvation for Indo-America without European or Western thought. Sarmiento, who is still one of the creators of «Argentinian-ness», was in his time a «Europeanizer». He couldn't find a better way to be Argentine[16].

For Mariátegui to be Latin America means, in a Nietzschean sense, to know and to accept who one is. This means accepting that one is Amerindian as well as European. That is simply the fact that Mariátegui wants to confront, in the same manner that Nietzsche believes a man must confront the way that nature made him. The hybridity of Latin American man is part of his nature, of the way that history made him. To deny this by ensconcing oneself in «pure» European culture or «pure» Amerindian culture is a dangerous illusion. Mariátegui wants to acknowledge this intertwined nature of Latin American peoples, and thus seeks to apply the Nietzschean spirit to popular problems.

6. Conclusion

As we have seen from the above, what links Rodó and Mariátegui together is their common Nietzschean spirit. To be sure, Nietzsche would have ardently detested Rodo's quasi-sentimentalist brand of Catholicism. Similarly, he would probably have been nauseated by Mariátegui's love of socialist egalitarianism (although we must admit that in Nietzsche's physical condition he would have been nauseated by most things).

[16] Mariátegui, José Carlos, ob. cit., p. 14.

Because there is no one set of principles whose totality can be determined to be *the* «Nietzscheanism» of the modern era, and because Nietzsche himself would have rejected the very notion, his legacy lives principally in the task of the «great author» as he saw it. As we saw, it is a way of life that marries mind and body. Every breath is at once for respiration and for uttering ideas. And the spirit that Nietzsche urges, to think for oneself and to live dangerously, leads to an almost childish mischief of seeking to challenge established «moral» norms.

This spirit is shared by Rodó and Mariátegui even if it leads to widely diverging roads. Rodo's Catholic-Nietzschean impulse and Mariátegui's Marxist-Nietzschean instinct are perhaps the two most significant manifestations of the rebellious Nietzsche in Latin America. Rodo's and Mariátegui's abhorrence of North American crassness is akin to Nietzsche's invective for British pragmatism. All three thinkers saw a decline in culture and of the proper moral way of life in the growing influence of liberal-democratic, bourgeois life. A nation of newspaper readers, middle class values, and myopic goals is what Nietzsche feared in liberal society. For Rodó, spiritual poverty would ensue from material affluence; whereas for Mariátegui the progress of free markets would raze Amerindian culture and its socialist, Inca roots.

So whose Nietzsche for Latin America at the dawn of the twenty-first century? Never Manichean, the spirit of this essay urges us to learn from both. While Rodó stresses the aristocratic side and Mariátegui the social side of Nietzschean thinking (two aspects that are often ignored; the former for its elitism and the latter for its opposition to the idea that Nietzsche is a thinker mainly for individualists) it is possible to find value in both.

The fact that Latin American societies, particularly those like Peru, are deeply divided by class (socioeconomic as well as cultural) points to the benefits of learning from both the aristocratic Rodó and the popular (not populist) Mariátegui. The intelligentsia and educated classes of the continent could do well by reading *Ariel* again and seeking to find the benevolent attitude Rodó urged towards the unfortunate. At the same time, Rodó urged deep caution against the encroachment of the neighbor to the north, especially in matters of culture and values. From Mariátegui, the popular classes must learn again the lesson of hybridity as Indo-America's innate nature. The radicalism of movements such as Pachakuti or of that of Felipe Quispe in Bolivia, which dream of a return to pre-Columbian idylls, are more likely to end in horrific dystopias if fully realized. Let us learn from Mariátegui's emulation of Nietzsche: to accept differences within our own constitution, and to engage with them with a view to a healthier, more robust future.

Se terminó de imprimir en
los talleres gráficos de
Tarea Asociación Gráfica Educativa
Psje. María Auxiliadora 156, Breña
Correo e.: tareagrafica@tareagrafica.com
Teléfono: 332-3229 Fax: 424-1582
Se utilizaron caracteres
Adobe Garamond Pro en 11 puntos
para el cuerpo del texto
enero 2012 Lima - Perú