

CAIP.

CENTRO DE ANÁLISIS E
INVESTIGACIÓN POLÍTICA.

REVISTA PLÉYADE

NÚMERO 15 | ENERO-JUNIO 2015
Online ISSN 0719-3696 / ISSN 0718-655X

DOSSIER

IDEAS E INTELECTUALES EN AMÉRICA LATINA: HISTORIAS, REGISTROS Y ABORDAJES DEL PENSAMIENTO LATINOAMERICANO

Alejandro Fielbaum
Vicente Montenegro
Pierina Ferretti

Introducción
Ideas e intelectuales en América Latina: historias, registros y abordajes del pensamiento latinoamericano

ARTÍCULOS

Horacio Tarcus

Una invitación a la historia intelectual. Palabras de apertura del IIº Congreso de Historia Intelectual de América Latina.

Adriana María Arpini

Augusto Salazar Bondy y Gastón Bachelard. Consideraciones a propósito de un entramado discursivo.

Enrique Riobó

Antigüedad y modernidad en el Ariel de José Enrique Rodó.

Gonzalo García

Utopía y sentido histórico en América Latina: el caso de Ariel y la Filosofía de la Liberación.

Juan Morel Rioseco

Utopía y Comunidad: Dos proyectos de vida comunitaria a comienzos del siglo XX en Chile.

Rosalie Sitman

(Re)discovering America in Buenos Aires: The Cultural Entrepreneurship of Waldo Frank, Samuel Glusberg and Victoria Ocampo.

Giorgio Boccardo Bosoni

Pensamiento revolucionario en América Latina. Juicio crítico a la producción político intelectual a partir de la Revolución cubana y nicaragüense.

Jorge Budrovich-Saez

Después del Marxismo, después del Anarquismo: Laín Diez y la crítica social no dogmática.

Patricia González San Martín

El marxismo pensado al modo de una filosofía de la praxis. Señalamientos para un pensamiento de lo político en la filosofía chilena de la década del 60 del siglo XX.

Blanca S. Fernández
& Florencia Puente

Marxismo herético en América Latina. Un dialogo posible entre Agustín Cueva y René Zavaleta.

José Aricó

Mariátegui y la formación del partido socialista del Perú.

Revista Pléyade (Online ISSN 0719-3696 / ISSN 0718-655X) es una revista de carácter internacional y arbitrada, publicada por el Centro de Análisis e Investigación Política (www.caip.cl) en Santiago de Chile. Su periodicidad es bianual en formato papel y digital. Desde su fundación el año 2008, la revista promueve la discusión sobre lo político desde las ciencias sociales y las humanidades.

DIRECTOR RESPONSABLE: Nicolás Del Valle O. (ndelvalle@caip.cl)

EDITOR: Susanne Fröhlich

ASISTENTE DE EDICIÓN: Víctor Saldaña

**DIAGRAMACIÓN
Y CORRECCIÓN DE ESTILOS:** Gabriela Ávalos

COMITÉ EDITORIAL:

Dr. Gonzalo Bustamante	Universidad Adolfo Ibáñez
Dr. Isaac Caro	Universidad Alberto Hurtado
Dra. Rossana Castiglioni	Universidad Diego Portales
Dra. Mireya Dávila	Universidad de Chile
Dr. Carlos Durán	Universidad Arcis
Dr. Andreas Feldmann	Pontificia Universidad Católica de Chile
Dr. Joaquín Fermandois	Pontificia Universidad Católica de Chile
M. Phil. Arturo Fontaine	Universidad Diego Portales
Dr. Oscar Godoy	Centro de Estudios Públicos
Dr. Pedro Güell	Universidad Alberto Hurtado
Dr. Alfredo Joignant	Universidad Diego Portales
Dr. Juan Pablo Luna	Pontificia Universidad Católica de Chile
Dr. Aldo Mascareño	Universidad Adolfo Ibáñez
Dr. Eduardo Molina	Universidad Alberto Hurtado
Dr. Luis Oro	Universidad Central de Chile
Dr. Eduardo Ortiz	Instituto de Estudios Avanzados
Dr. Ernesto Ottone	Universidad Diego Portales
Lic. Pablo Oyarzún	Universidad de Chile
Dr. Fabián Pressacco	Universidad Alberto Hurtado
Dr. Pablo Salvat	Universidad Alberto Hurtado
Prof. Willy Thayer	Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación

COMITÉ EDITORIAL INTERNACIONAL:

Dr. Üllrich Beck <i>In Memoriam</i>	Ludwig–Maximilians–Universität München (Alemania) / London School of Economics (Inglaterra)
Dr. Daniel Chernilo	Loughborough University (Inglaterra)
Dr. Marc Crépon	École Normale Supérieure (Francia)
Lic. Roberto Esposito	Istituto Italiano di Scienze Umane (Italia)
Dr. Ignacio Fariás	Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung (Alemania)
Dr. Luis Lobo–Guerrero	Keele University (Inglaterra)
Dra. Cristina Lafont	Northwestern University (Estados Unidos)
Dra. Vanessa Lemm	University of New South Wales (Australia)
Dr. Fabián Ludueña	Universidad de Buenos Aires (Argentina)
Dr. Michael Marder	Universidad del País Vasco (España)
Dr. Alexandre Ratner	Universidade Estadual Paulista (Brasil)
Dr. Steve J. Stern	University of Wisconsin–Madison (Estados Unidos)

Dr. Miguel Vatter University of New South Wales (Australia)
Dr. Gianni Vattimo Università degli Studi di Torino (Italia)
Dra. Nancy Fraser New School for Social Research (Estados Unidos)

REVISTA PLÉYADE

NÚMERO 15

DOSSIER

IDEAS E INTELLECTUALES EN AMÉRICA LATINA: HISTORIAS, REGISTROS Y ABORDAJES DEL PENSAMIENTO LATINOAMERICANO

- Introducción** 1
Ideas e intelectuales en América Latina: historias, registros y abordajes del pensamiento latinoamericano
Alejandro Fielbaum, Vicente Montenegro y Pierina Ferretti
- Una invitación a la historia intelectual.** 9
Palabras de apertura del IIº Congreso de Historia Intelectual de América Latina.
Horacio Tarcus
- Augusto Salazar Bondy y Gastón Bachelard.** 27
Consideraciones a propósito de un entramado discursivo.
Adriana María Arpini
- Antigüedad y modernidad en el Ariel de José Enrique Rodó.** 41
Enrique Riobó
- Utopía y sentido histórico en América Latina: el caso de Ariel y la Filosofía de la Liberación.** 69
Gonzalo García
- Utopía y Comunidad: Dos proyectos de vida comunitaria a comienzos del siglo XX en Chile.** 93
Juan Morel Rioseco
- (Re)discovering America in Buenos Aires: The Cultural Entrepreneurship of Waldo Frank, Samuel Glusberg and Victoria Ocampo.** 113
Rosalie Sitman

Pensamiento revolucionario en América Latina Juicio crítico a la producción político intelectual a partir de la revolución cubana y nicaragüense Giorgo Boccardo Bosoni	137
Después del Marxismo, después del Anarquismo: Laín Diez y la crítica social no dogmática. Jorge Budrovich-Saez	157
El marxismo pensado al modo de una filosofía de la praxis. Señalamientos para un pensamiento de lo político en la filosofía chilena de la década del 60 del siglo XX. Patricia González San Martín	179
Marxismo herético en América Latina. Un dialogo posible entre Agustín Cueva y René Zavaleta. Blanca S. Fernández / Florencia Puente	199
Presentación a “Mariátegui y la formación del partido socialista peruano” de José Aricó. Pierina Ferretti	239
Mariátegui y la formación del partido socialista del Perú. José Aricó	243

REVISTA PLÉYADE

Revista Pléyade (Online ISSN 0719-3696 / ISSN 0718-655X) es una revista internacional y arbitrada publicada por el Centro de Análisis e Investigación Política (CAIP) de Chile. Su periodicidad es bianual (junio-diciembre) en formato papel y digital. Desde su fundación en 2008, la publicación incentiva la discusión académica de temas provenientes de las ciencias sociales y las humanidades

Revista Pléyade, con la intención de diversificar y promover sus publicaciones, se encuentra indizada en los siguientes catálogos electrónicos:

CLASE (Universidad Autónoma de México)

Dialnet (Universidad de La Rioja, España)

Latindex Catálogo (Universidad Autónoma de México)

e-Revistas (España)

Actualidad Iberoamericana (Chile)

CAIP

El Centro de Análisis e Investigación Política (CAIP) es una corporación de derecho privado sin fines de lucro que tiene como objetivo la producción de conocimiento sobre lo político, mediante el desarrollo de investigaciones, docencia y actividades de extensión en el área de las humanidades y las ciencias sociales.

Es un centro de estudio que se caracteriza por su vocación pública, el pluralismo, la autonomía y la excelencia tanto en la conformación de su equipo, compuesto de jóvenes investigadores, como también en el desarrollo de sus actividades. CAIP Chile no es financiado por partidos políticos, universidades o empresas, con el objetivo de mantener la independencia y el libre desarrollo de los intereses de investigación. Su composición se distingue por un conjunto de investigadores y socios de las más diversas tendencias políticas, todas ellas enmarcadas en los ideales de la democracia, la libertad y los derechos humanos.

El modelo financiero de CAIP consiste en la recaudación de donaciones de particulares e instituciones de Chile y el extranjero, de aportes de cuotas ordinarias y extraordinarias de los miembros, de la adjudicación de proyectos de investigación social, y la venta de productos que difundan y fomenten la creación de conocimiento como libros académicos, revistas científicas, encuestas de opinión y actividades académicas.

Si desea recibir mayor información de las actividades del Centro de Análisis e Investigación Política visite nuestra página web: www.caip.cl o escríbanos a nuestro correo electrónico: contacto@caip.cl.

NOTA EDITORIAL

Nos complace presentar la presente edición número 15 de *Revista Pléyade* dedicada al pensamiento latinoamericano. Este dossier titulado *Ideas e Intelectuales en América Latina: historias, registros y abordajes del pensamiento latinoamericano* estuvo a cargo del trabajo y la atenta preocupación de los coordinadores Pierina Ferretti, Alejandro Fielbaum y Vicente Montenegro, prometedores académicos en el campo las humanidades y las ciencias sociales en América Latina. Los resultados de sus esfuerzos se consolidaron en este volumen especial sobre pensamiento crítico latinoamericano que incluye artículos que anudan cultura y política en cada una de sus contribuciones. Entre ellas, cabe destacar la re-edición autorizada del texto de José Aricó *Mariátegui y la formación del Partido Socialista del Perú*, artículo de gran importancia para la discusión sobre lo latinoamericano y de muy difícil acceso. Un sentido agradecimiento a los coordinadores por su paciencia y prolífico trabajo. También, hacer extensivo estos agradecimientos a los miembros del equipo editorial Susanne Fröhlich y Victor Saldaña, sin los cuales el proceso de producción de la revista hubiese sido imposible.

Este número cifra dentro de sí un proceso de cambio, donde un nuevo equipo editorial asume la gestión de la revista y nuevos desafíos orientados a la internacionalización y el conocimiento abierto se presentan. Quizás el mejor dato de esto es que este número fue gestado entre Chile, Alemania, Australia y el Sudeste Asiático, pero también que, desde esta edición, nuestra revista se encuentra indizada en el catálogo chileno de revistas científicas *Actualidad Iberoamericana*. Con esto esperamos que las ediciones de nuestra revista logren llegar a más lectores y autores en todo el mundo.

Nicolás Del Valle O.

Director Revista Pléyade
Junio 2015, Berlín, Alemania

INTRODUCCIÓN

IDEAS E INTELLECTUALES EN AMÉRICA LATINA: HISTORIAS, REGISTROS Y ABORDAJES DEL PENSAMIENTO LATINOAMERICANO

*Pierina Ferretti**

*Alejandro Fielbaum***

*Vicente Montenegro****

Poco después de la finalización de la dictadura argentina, Óscar Terán retoma, en un breve texto, la larga pregunta por la posibilidad de la filosofía latinoamericana. El deseo que dicha posibilidad oculta, asociado a la constitución de filosofías nacionales y continentales, no es para Terán sino un síntoma eurocéntrico. Esto es, el de dotar de un supuesto contenido latinoamericano a formas de escritura ya determinadas por la historia cultural europea. Contra la tradicional autoconcepción de tales corrientes como un saber crítico, asociado a distintas formas de pensar la liberación, Terán, de modo hartamente polémico, describe cierta afinidad entre el prurito de una filosofía latinoamericana y el ejercicio totalitario del poder.

* Pierina Ferretti. Universidad de Valparaíso. Socióloga formada en la Universidad de Valparaíso y Magíster (c) en Estudios Latinoamericanos por la Universidad de Chile. Se desempeña como docente en la Universidad de Valparaíso y en la Universidad Andrés Bello. Sus líneas de investigación tienen que ver con la historia de las ideas y el pensamiento latinoamericano. Contacto: pierina.ferretti@uv.cl

** Alejandro Fielbaum S. Universidad Nacional Autónoma de México. Sociólogo y licenciado en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Magíster en Estudios Latinoamericanos, Universidad de Chile. Estudiante de Doctorado en Estudios Latinoamericanos, UNAM, y coinvestigador del Proyecto Fondecyt "Filosofía y Literatura en América Latina. (Fines del siglo XIX y primeras décadas del siglo XX). Contacto: arielbaums@gmail.com

*** Vicente Montenegro. Université de Toulouse II – Jean Jaurès. Sociólogo de la Pontificia Universidad Católica de Chile, Magíster en Pensamiento Contemporáneo del Instituto de Humanidades (UDP). Se ha desempeñado como profesor en las universidades Arcis, Andrés Bello y Adolfo Ibáñez, y sus temas de investigación se concentran en torno a la filosofía política y el pensamiento contemporáneo. Contacto: v.montenegrobralic@gmail.com

Al suponer un pensamiento determinado por una comunidad imaginada como ya determinada, deja entrever el argentino, la filosofía termina siendo un ejercicio nacionalista que parece sospechar de la discusión que constituye su posibilidad del ejercicio crítico de la razón: “*Creo saber, entonces, que no existe algo así como una filosofía latinoamericana. A veces sospecho que esta filosofía no es ni siquiera deseable. Porque si ella está programada por los alucinados de lo real y los déspotas de una verdad detentada por los partidos, la secta o la banda a la que ellos mismos pertenecen, a partir de ese momento la voluntad de la filosofía no podrá sino comunicarse fluidamente con el totalitarismo*”¹.

A partir de tal supuesto, Terán no concluye, como podría imaginar quien se ofendiese por lo recién citado, que no ha existido ejercicio de la filosofía en Latinoamérica. Lo que no ha existido es la producción de sistemas filosóficos del todo novedosos, dándose antes procesos de relectura y reescritura de las ideas escritas en Europa. Por ello, sostiene que filosofar en el continente es, antes que crear, plagiar y adaptar; y contra cualquier acusación posible de extranjerismo, rescata el trabajo de quienes han intentado conectar la discusión local con las principales discusiones europeas, viendo allí la originalidad que otros han buscado en la constitución de un saber que aspirase a bastarse por su propia comunidad. Recordando la figura del *bricolage* tan notablemente pensada por Lévi-Strauss, Terán –quien acá nos sirve de ejemplo para condensar una posición, y múltiples trabajos de otros tantos autores destacados y por destacar²– piensa la historia de las ideas en el continente desde las variadas reescrituras de ideas europeas. Entre ellas, las siempre diversas formas ensayísticas, muchas de las cuales no han carecido de cierta vocación filosófica, comprendida de modo distinto que en la cultura europea. A partir de su consideración de tales escrituras, y su ubicua posición en torno a la política y la literatura, es que Terán ha legado varios de los más notables estudios de las historias de las ideas en Argentina y Latinoamérica. Su cuestionamiento de la existencia de la filosofía latinoamericana, por tanto, no lo lleva a desconsiderar las producciones textuales surgidas en el continente, sino que, al contrario, le ha permitido encararlas de modo tan riguroso como creativo.

En cierto punto, los argumentos de Terán han sido retomados en Chile, recientemente, sobre una escena muy distinta, en una discusión que en nuestro país parecía limitada a quienes se dedican a la historia de las ideas en el continente, y que llega a conclusiones que parecen ser compartidas

1 TERÁN, Oscar. “Filosofía latinoamericana”, en *De utopías, catástrofes y esperanzas. Un camino intelectual* (Siglo XXI: Buenos Aires, 2006).

2 Por lo mismo, estamos lejos de algo así como defender una posición basada exclusivamente en Terán, quien, de hecho, tampoco ha legado un programa desde el cual sostener algo así. Simplemente, nos parece un buen punto desde el cual comenzar una discusión que habría también de pasar, por supuesto, por su obra, particularmente por los problemáticos vuelcos políticos que toma desde los años ochenta.

por buena parte de la institucionalidad filosófica nacional. En ese sentido, resulta una versión ejemplar de una posición dominante que nos parece necesario discutir. Nos referimos al inteligente y provocador texto escrito por Eduardo Sabrovsky como prólogo al volumen 45 del *Journal of the British Society of Phenomenology*, el cual edita bajo el título "Philosophy in Latin America". En su escrito, el académico chileno justifica el título del dossier ante una eventual recolección que pudiese haberse titulado "Latin-American Philosophy". Para ello, Sabrovsky se vale de Borges – de cierto Borges, podríamos precisar³– para pensar la escritura filosófica en español como un ejercicio emplazado, en efecto, en la siempre incierta posición orillera. Evocando el lúcido recuerdo del escritor argentino, quien cuestionaba a los cultores de una literatura nacional el haber olvidado que las obras que rescatan se valen más de la literatura europea que del mundo local que desean representar, para Borges la falta de tradición del escritor argentino le permite valerse de todas las tradiciones para crear más, y no menos, que los escritores provenientes de una lengua literaria metropolitana. Un dato de esa posición irreductiblemente cosmopolita es, para Borges, que incluso se pueda inventar, gracias a las lecturas europeas, la fábula de una escritura nacional. En ese sentido, la filosofía que surja en Latinoamérica sería la que se escribe en fronteras que allí se reescriben, antes que en un mundo ya determinado. De ahí que parezca más sensato, y también más amplio, pensarla como filosofía *en*, y no *de*, Latinoamérica. El mismo Borges, sostiene Sabrovsky analogando esta posición para el debate acerca de la filosofía, habría notado que el deseo de una filosofía latinoamericana auténtica es tributario del concepto de autenticidad desarrollado en la filosofía alemana⁴.

En esa dirección, para Sabrovsky cualquier ejercicio de la filosofía en Latinoamérica, desde los que presumen un carácter universal hasta los que arrancan motivados por el conocimiento de particularidad alguna, no pueden sino estar condicionados por la inestabilidad signada por las condiciones intelectuales y materiales de producción filosófica en el continente. Y es la historia de esas condiciones, según describe, la que permite el surgimiento de la filosofía como disciplina autónoma a principios del siglo XX, la cual

3 Si bien Sabrovsky lee adecuadamente la ecuación que hace Borges entre escritura argentina y cosmopolitismo, habría sido interesante suplementar aquello con la curiosa consideración cosmopolita que posee Borges de la filosofía, la cual relee a contrapelo de los contenidos de su filiación platónica. Esto es, una relectura que, como bien explica Terán, altera el espacio de la filosofía desde el que enuncia Sabrovsky: "Si ya existe en cielo platónico un arquetipo de lo argentino, y creo que existe, uno de los atributos de este arquetipo es la hospitalidad, la curiosidad, el hecho de que en algún modo somos menos provincianos que los europeos, es decir nos interesan todas las variedades del ser, todas las variedades de lo humano". BORGES, Jorge Luis. *Borges en Sur* (Emecé: Buenos Aires, 1999), p. 315.

4 SABROVSKY, Eduardo. "Philosophy in Latin America. Some Introductory Remarks" en *Journal of the British Society of Phenomenology*, vol. 45 n°1 (2014): 5.

parece consumarse en el establecimiento de redes globales de especialización que permiten a filósofos latinoamericanos compartir tiempos, espacios y problemáticas de discusión con sus colegas europeos. Se trata, según describe, de una nueva condición especializada en la que se pierde el antiguo aislamiento, pero también los antiguos deseos de poder elaborar una filosofía con vocación de totalidad. Sin nostalgias, señala el texto, debe asumirse esta nueva condición del pensamiento entendida desde el criterio de la excelencia, los que suelen ir acompañados de distintas políticas institucionales asociadas a criterios de indexación y especialización. No se puede, consigna con una metáfora inquietantemente naturalizante, pararse frente a un *tsunami*. La tarea de la filosofía, por tanto, sería más bien la de situarse en las nuevas orillas, por acorraladas que estén, que legan los procesos de neoliberalización de la Universidad, tan incesantes que también hoy, señala Sabrovsky, los filósofos europeos deben someterse a los criterios de la especialización. En ese nuevo lugar, sin nación o experiencia por representar, cada cual habría de escribir indistinta y especializadamente de uno u otro tema.

Por ello, y esto habría de ser leído polémicamente junto a las distintas discusiones que Sabrovsky ha animado acerca del estatuto de las Universidades privadas en Chile, el nuevo modelo no podría, dado el carácter abstracto de sus criterios de excelencia, ser totalitario. Ante la falta de determinación temática, en el neoliberalismo académico no podría darse la pesadilla de Terán de la imposición del discurso de la identidad nacional en espacios académicos. Libre de ello, para Sabrovsky lo que se debe seleccionar como filosofía en Latinoamérica, para darlo a conocer en un medio especializado europeo, no es, ni más ni menos, que las mejores producciones especializadas de intelectuales latinoamericanos sobre temas especializados en filosofía. Así, el volumen que recopila incluye textos sobre Benjamin, Habermas, Heidegger, Husserl, Schmitt, Spinoza o Warburg. También, por cierto, uno sobre la discusión sobre democracia y liberalismo en Latinoamérica. Sin embargo, a partir de los supuestos explicitados, podría no haber existido ningún texto sobre el tema, o bien todos podrían haber versado sobre autores latinoamericanos. Comprendida la filosofía como filosofía *en* un lugar, y no como un saber *para* o *sobre* un lugar, y comprendido ese lugar desde la indiferencia global del mercado académico, ningún tema le corresponde, o no le corresponde, de suyo.

Así, desde una crítica no del todo lejana al cuestionamiento de Terán a las filosofías nacionales, algunas posiciones como la de Sabrovsky parecen imaginar un programa distinto para pensar en el continente. Mientras Terán desde allí relee la historia de las ideas filosóficas en Latinoamérica como un ejercicio de invención del siempre inestable espacio que lleva tal nombre, en el marco de las disputas por las no más estables fronteras de la filosofía⁵, según

5 Véase al respecto, a modo de ejemplos, los escritos de Terán sobre Ingenieros, Korn, Mariátegui y Sarmiento.

el argumento de Sabrovsky la filosofía ya existe en América latina como una disciplina autónoma hace un siglo, y hoy esa autonomía se consume ante la posibilidad de escribir de modo profesional sobre los temas, y desde las formas, que se han impuesto en la filosofía desde la tradición europea y que hoy se imponen desde la academia estadounidense. Lo problemático de ello, nos parece, no es el lugar de proveniencia de unos u otros criterios, sino cierta naturalización de los modos de hacer filosofía que hacen imposible, por ejemplo, ampliar esta noción a la ensayística latinoamericana que destaca Terán (y de la cual, varios de los artículos publicados en este número, que ya comentaremos, dan importante testimonio). Y es que, a fin de cuentas, para Sabrovsky, los modos de escritura que ha legado la tradición europea no parecen ser otra cosa que la filosofía. La historia de las ideas en Latinoamérica pareciera ser, por tanto, la de la progresiva llegada al presente, es decir, a la filosofía como un espacio de conocimiento distinto de otras producciones textuales, y similar a lo que el resto del orbe concibe como filosofía. Así lo deja entrever su posición, sostenida en nombre de Derrida, de que la filosofía es esencialmente griega⁶. Pero mientras para el argelino la *destinerrancia* cosmopolita de la filosofía no podría sino llevarla a cuestionar cualquier posicionamiento seguro en una u otra institución, para Sabrovsky el carácter orillero de la filosofía se limita a su posible determinación geográfica, eventualmente temática -varios de sus textos versan, en efecto, sobre autores como el ya mencionado Borges-, mas no institucional. Esto se traduce en un necesario olvido tanto de las desigualdades espaciales de la mundialización capitalista -los que hacen imposible la competencia en el mercado académico a los países que ni imponen las reglas de producción ni poseen los medios para producir de tal modo (basta, cotidianamente, con comparar las Bibliotecas existentes en las Universidades chilenas, incluso las que Sabrovsky ha destacado, con las de las Universidades estadounidenses)-, como de las historias mediante las cuales se ha construido la institucionalidad filosófica que hoy se celebra. Es decir, un análisis adecuado de los distintos modos de producción de la filosofía.

En ese sentido, la atención a la historia de las ideas en Latinoamérica resulta necesaria, y no porque exista una determinación del lugar con respecto a los temas que puedan o no pensarse, sino porque permite comprender las tensiones que han constituido -a través de procesos de modernización cuyo carácter periférico se reitera en los espacios académicos- campos de enunciación con una historia distinta a la de las tradiciones europeas, y que hoy siguen insertándose de modo subordinado en las nuevas promesas de modernidad. Para pensar en ello, ciertamente, es necesario pensar con autores de otras tradiciones. Los vínculos de Terán con el trabajo de Foucault son decisivos al respecto, dado el rendimiento

6 SABROVSKY, Eduardo. "Philosophy in Latin America", 2, nota al pie 5

que muestran para pensar desde un siempre incierto lugar. Por ello, no consideramos que todo ejercicio de la filosofía en Latinoamérica haya de volcarse únicamente a revisar a autores contemporáneos o previos, ni mucho menos hacer filosofía de o para un lugar, sino únicamente que resulta necesario conocer tales historias para comprender, parafraseando al francés recién citado, cómo es que hemos llegado a comprender el ejercicio filosófico de un modo y no de otro. La desnaturalización de lo que hoy se impone globalmente como filosofía no ha de darnos una filosofía propia, sino simplemente la noticia de que han existido otros modos de pensar y producir ideas filosóficas. Para comprender esto, resulta necesario ampliar la mirada más allá de los abordajes y temáticas comunes de las formas hegemónicas de lectura de la historia de la filosofía, y avanzar hacia la lectura de textos cuyos conceptos se despliegan en constitutiva interacción con discusiones y figuras provenientes de los discursos políticos y literarios, locales y globales. Hemos querido poner énfasis en la discusión acerca de los registros y abordajes para considerar la historia de las ideas en Latinoamérica, así como en los estrechos vínculos, o los límites porosos que existen entre filosofía, literatura, ensayo y pensamiento social y político, que hacen que las distinciones entre dichas formas de pensamiento sean puestas permanentemente en tela de juicio a lo largo de la historia de la producción intelectual latinoamericana.

Dada la necesidad, por tanto, de avanzar hacia esas formas múltiples de comprensión de la historia de las ideas en el continente, organizamos en octubre de 2014 la segunda versión del Grupo de Trabajo *Ideas e Intelectuales en América Latina*, bajo el subtítulo *Historias, registros y abordajes del pensamiento latinoamericano*, con motivo del VIII Congreso Chileno de Sociología. La calidad de los textos allí expuestos, varios de los cuales forman parte de esta edición, y la gentil invitación de la revista *Pléyade*, cuyo serio trabajo aprovechamos de agradecer, nos motivaron a convocar al dossier que aquí presentamos.

Tanto en las sesiones del grupo de trabajo como en esta edición, hemos querido hacernos cargo de los emplazamientos y problematizaciones en torno al pensamiento latinoamericano ya comentados.

El volumen se inicia con una cuidadosa revisión de los derroteros seguidos por la historia intelectual en el continente realizada por Horacio Tarcus y continúa luego con un texto de Adriana Arpini en el que pone en cuestión el aparato conceptual utilizado acriticamente por la historia de las ideas, proponiendo una nueva forma de lectura a partir de la noción de "entramado discursivo". Tales coordenadas permiten leer el espesor de las propuestas de los textos que siguen, los que asumen el desafío, a partir de discusiones más amplias o de estudios de casos particulares, de repensar los tiempos y espacios de producción de ideas en Latinoamérica. Desde unos y otros enfoques, nos parece, trabajan a partir de las tensiones

que hemos intentado señalar. Poco sentido tendría resumir aquí artículos que han de leerse completamente. Más interesante nos parece explicitar ciertos énfasis y desplazamientos que, para bien o para mal, prolongan las tendencias imperantes en los debates sobre las historias de las ideas en el continente. Por un lado, una dedicación casi exclusiva a lo pensado en el siglo XX, sintomático de cierta dificultad aún existente por pensar el siglo XIX más allá del debate historiográfico y de ciertas perspectivas de la historiografía literaria. Por otro lado, el paso desde la discusión cultural hacia la discusión política, particularmente a ciertos debates en torno al marxismo, a medida que los textos estudiados refieren a la segunda mitad del siglo XX. Ciertamente, los artículos desestabilizan tal discusión, al mostrar cómo las propuestas de José Enrique Rodó y Rubén Darío sobre el estatuto de las letras y el deseo latinoamericano de retorno a un origen griego, en los artículos de Enrique Riobó y Gonzalo García respectivamente, configuran un nuevo imaginario nacional que reinscribe los bordes de la ciudadanía y sus saberes.

Algo similar podría decirse, por cierto, del texto de Juan Morel que analiza dos experiencias de comunidades “utópicas” surgidas en el Chile del primer tercio del siglo XX. Tal escrito, al igual que la exploración realizada por Rosalie Sitman de las redes intelectuales y culturales animadas por tres figuras clave de la cultura americana: Waldo Frank, Victoria Ocampo y Samuel Glusberg, indagan en las distintas tensiones entre literatura y política que exceden las configuraciones del modernismo, abriendo una crítica a la modernización latinoamericana que se radicaliza en los autores estudiados por los textos que prosiguen. A saber, los artículos de Giorgio Boccardo sobre el pensamiento revolucionario, de Jorge Budrovich en torno a la obra del olvidado ensayista chileno Laín Diez, de Patricia González sobre el marxismo de Sergio Vuskovic y de Blanca Fernández y Florencia Puente a propósito de dos figuras señeras del marxismo en América latina como son René Zabaleta y Agustín Cueva. Estos artículos tematizan lo político en sentido amplio, preguntándose por las posiciones y compromisos de las producciones teóricas de algunos de los más destacados pensadores de la izquierda latinoamericana, cuyas teorías son irreductibles a un mero posicionamiento partidista. En ese sentido, si los primeros textos se orientan a debates culturales para ampliar la discusión política, los segundos trabajan sobre autores que abren la discusión política a partir de la importancia que brindan a debates culturales. Si bien queda en deuda cierta discusión en torno a los discursos sobre la política a principios del siglo XX y de los tópicos sobre la cultura en la segunda mitad del siglo, creemos que el dossier, al presentar autores poco estudiados e interpretar las tensiones entre cultura y política en distintos tiempos y espacios latinoamericanos, contribuye con preguntas y respuestas de interés para lo que hemos intentado problematizar aquí, buscando con ello

contribuir a la aún incipiente preocupación, en Chile, por la historia de las ideas en Latinoamérica. Consideramos que la construcción de tal espacio de discusión no solo requiere la emergencia de investigadores, como los que aquí escriben, sino también de la puesta en circulación de materiales de gran valor que se hallan casi totalmente olvidados. Es por ello que el dossier se cierra con la reedición del artículo “Mariátegui y la formación del Partido Socialista del Perú”, de José Aricó, un texto extremadamente difícil de encontrar y que representa, junto con otros, un hito de la mayor relevancia en el deshielo teórico de los estudios en torno al pensamiento del peruano y que a la vez sirve de homenaje a quien, como José Aricó, tanto contribuyó al desarrollo de la historia intelectual en el continente.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BORGES, Jorge Luis. *Borges en Sur* (Emecé: Buenos Aires, 1999).

SABROVSKY, Eduardo. “Philosophy in Latin America. Some Introductory Remarks” en *Journal of the British Society of Phenomenology*, vol. 45 n°1 (2014): 1–11.

TERÁN, Oscar. “Filosofía latinoamericana”, en *De utopías, catástrofes y esperanzas. Un camino intelectual* (Siglo XXI: Buenos Aires, 2006), 95–96.

UNA INVITACIÓN A LA HISTORIA INTELECTUAL. PALABRAS DE APERTURA DEL II CONGRESO DE HISTORIA INTELECTUAL DE AMÉRICA LATINA*

*Horacio Tarcus***

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

Resumen

El presente artículo constituye el discurso de apertura pronunciado por el autor con ocasión de la segunda versión del Congreso de Historia Intelectual de América Latina el 12 de noviembre de 2014 en las dependencias de la Sociedad Científica Argentina. La exposición comienza distinguiendo entre la tradición de la “historia de las ideas” y la “historia intelectual” en América Latina, para desde allí desarrollar una informada reconstrucción de la trayectoria de esta última en América Latina, situando el trabajo de Juan Marichal como hito inaugural de dicha tradición. El autor repasa los nombres y momentos más importantes de aquello que para la historia intelectual constituye su enfoque distintivo: la formación (y transformación) de comunidades intelectuales y proyectos editoriales que destacan el trabajo grupal y colectivo por sobre la creación individual de un solo autor. Allí figuran sociedades literarias, agrupaciones artísticas y culturales, proyectos editoriales de diferentes revistas, entre otros, que tanto a nivel nacional como internacional, van articulando esta reciente aunque no menos fecunda tradición en América Latina. El autor concluye destacando varias iniciativas actuales que buscan prolongar los desarrollos de tal tradición.

PALABRAS CLAVE: Historia intelectual – historia de las ideas – América Latina.

* Artículo recibido 5 de marzo de 2015 y aceptado 9 de junio de 2015.

** Profesor de la Universidad de Buenos Aires. Investigador Fundador y director del CEDINCI (Centro de Documentación e Investigación de la Cultura de Izquierdas en Argentina). Algunas de sus publicaciones son: *El marxismo olvidado en la Argentina: Silvio Frondizi y Milcíades Peña* (Ediciones El cielo por asalto, 1996), *Mariátegui en la Argentina o las políticas culturales de Samuel Glusberg* (Ediciones El cielo por asalto, 2002), *Marx en la Argentina. Sus primeros lectores obreros, intelectuales y científicos* (Siglo XXI, 2007) y de *Antología. Karl Marx (Siglo XXI, 2015)*. Contacto: htarcus@cedinci.org.

UNA INVITACIÓN A LA HISTORIA INTELLECTUAL.
PALABRAS DE APERTURA DEL II CONGRESO DE HISTORIA INTELLECTUAL
DE AMÉRICA LATINA

AN INVITATION TO INTELLECTUAL HISTORY
OPENING SPEECH OF THE II CONGRESS OF LATIN AMERICAN
INTELLECTUAL HISTORY

This article constitutes the opening speech pronounced by the autor at the 2nd version of the Congress of Latin American Intellectual History, held on november 12th, 2014 at the Argentinian Scientific Society. It starts by distinguishing two different traditions: the "history of ideas" and the "intellectual history" in Latin America. From this startpoint, the author develops an updated reconstruction of the trajectory of the latter, placing the work of Juan Marichal as an opening landmark of such tradition. The author reviews the most important names and moments of that which constitutes the distinctive focus of intellectual history: the formation (and transformation) of intellectual communities and editorial projects that emphasizes group and collective work over a single author's individual creation. Featuring literary societies, artistic and cultural associations, different journal's editorial projects, among others, that both at national and international level, articulates this newly but no less fertile tradition in Latin America. The author concludes by highlighting several current initiatives that aims for further development of such tradition.

KEYWORDS: Intellectual history – history of ideas – Latin America.

El *II Congreso de Historia Intelectual de América Latina* se inscribe en una serie de esfuerzos precedentes por articular un diálogo continental entre los investigadores consagrados a la historia intelectual. Tiene por antecedente los encuentros promovidos durante la década pasada para llevar adelante el proyecto de la *Historia de los intelectuales en América Latina* que dirigió Carlos Altamirano. Y por precedente más cercano el I^{er} Congreso de Historia Intelectual de América Latina que tuvo lugar en Medellín en septiembre del año 2012.

A iniciativa del GELCIL (Grupo de Estudios de Literatura y Cultura Intelectual Latinoamericana) de la Universidad de Antioquia, el Congreso de Medellín fue convocado en un registro amplio, bajo la advocación de la diversidad de perspectivas y de una gran variedad temática, que abarcó desde la historia intelectual propiamente dicha hasta la historia y la misión de los intelectuales, pasando asimismo revista por la historiografía, las ciencias sociales, el periodismo, la pedagogía, la universidad, la literatura, el ensayo y la crítica. Asistimos en Medellín a un congreso multitudinario y al mismo tiempo cálido, siempre animado y efervescente, que cumplió con creces su cometido: fortalecer y crear lazos dentro de la comunidad académica latinoamericana, y ofrecer un estado de situación de los estudios de historia intelectual en el continente. Una idea aproximada de dicha apertura temática, metodológica y política se puede encontrar en una obra que presentaremos el viernes aquí, *Utopías móviles*, una antología de las actas del Congreso de Medellín.

Los responsables de organizar el presente Congreso –el Centro de Historia Intelectual de la UNQ* y el CeDInCI**– optamos por circunscribir el eje de esta segunda convocatoria, dentro de ese vasto campo de orientaciones, estrategias y prácticas de investigación que suele englobarse bajo el denominador común de *historia intelectual*, a la problemática de la biografía colectiva de los intelectuales. ¿Por qué? ¿Cómo llegamos, desde las grandes preguntas de mediados del siglo XX sobre la existencia de una filosofía latinoamericana, pasando por las indagaciones acerca de la identidad de las naciones (o la nación) latinoamericanas, a esta historización radical que busca la producción y circulación de las ideas en las estrategias de los grupos, las revistas y las redes intelectuales latinoamericanas?

I

Como es bien conocido por todos nosotros, la *historia intelectual latinoamericana* se ha definido en las últimas tres décadas por oposición o por diferenciación (según los casos) a la subdisciplina historiográfica que había dominado la escena durante medio siglo: me refiero a la llamada *historia de las ideas*. Aunque reconoce precedentes ilustres, suele citarse como punto de partida de la historia de ideas latinoamericana practicada profesional e institucionalmente el año 1940, cuando Francisco Romero creaba la *Cátedra de pensamiento Alejandro Korn* en el *Colegio Libre de Estudios Superiores* al mismo tiempo que el transterrado español José Gaos fundaba en la Casa de España, en México, el *Seminario para el estudio del pensamiento en los países de lengua española*. Los primeros frutos de la labor del Seminario fueron publicados por *El Colegio de México* en la colección “Contribuciones a la historia del pensamiento latinoamericano”, donde apareció el clásico de un discípulo de Gaos, Leopoldo Zea, *El positivismo en México*¹.

Un segundo hito de esta historia es la gira que realizó el propio Zea por América Latina para constituir una red continental de historiadores de las ideas: Zea se entrevistó con Francisco Romero en Argentina, Carlos Vaz Ferreira y Arturo Ardao en Uruguay, Joaquín Cruz Costa en Brasil, Enrique Molina en Chile, Guillermo Francovich en Bolivia, Francisco Miró Quesada en el Perú, Benjamín Carrión en Ecuador, Germán Arciniegas y Danilo Cruz en Colombia, Mariano Picón Salas en Venezuela y Raúl Roa en Cuba. Producto de ese viaje es su obra clásica: *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica: del romanticismo al positivismo* (1949), pero sobre todo la creación de la serie “Historia de las ideas en América” que se publicó dentro

* Universidad Nacional de Quilmes.

** Centro de Documentación e Investigación de la Cultura de Izquierdas en Argentina.

1 Cf. ZEA, Leopoldo. *El positivismo en México. Nacimiento, apogeo y decadencia* (México: FCE, 1968).

de la Colección “Tierra Firme” del Fondo de Cultura Económica, editorial que estos días cumple justamente ochenta años de vida. Efectivamente, Zea propuso en 1947 la creación de un “Comité de historia de las ideas” en la *Comisión de Historia del Instituto Panamericano de Geografía e Historia*, dependiente de la OEA. Este Comité favoreció la publicación de dicha colección, donde a lo largo de una década aparecieron una serie de clásicos de nuestro pensamiento como Arturo Ardao, *La filosofía en el Uruguay en el siglo XX* (1956), Joaquín Cruz Costa, *Esbozo de una historia de las ideas en el Brasil* (1957) y José Luis Romero, *El desarrollo de las ideas en la sociedad argentina del siglo XX* (1965)².

El “Comité de historia de las ideas” dirigido por Zea convocó en diciembre de 1956, en San Juan de Puerto Rico, a la realización del *Primer seminario de historia de las ideas en América*. De dicha reunión nació la *Revista de Historia de las Ideas*, de la que aparecieron en la ciudad de Quito sólo dos gruesos volúmenes, en 1959 y 1960, editados por la Casa de la Cultura Ecuatoriana, bajo el auspicio de Benjamín Carrión.

Desde entonces, los encuentros se sucedieron, ya fuera en el marco de los Congresos del *Instituto Panamericano* o bien en los sucesivos *Congresos Interamericanos de Filosofía*. Sería imposible, en el marco de esta breve presentación, ofrecer siquiera un cuadro de conjunto del programa de la historia de las ideas tal como se formuló en la década de 1940 y se reformuló en las décadas siguientes. Mucho más lejos todavía estamos de ofrecer aquí un balance de más de medio siglo de producción historiográfica inspirada en este programa, balance que por otra parte ensayaron diversos autores, como Harold Davies, Cerutti Guldberg, o los propios Arturo Ardao y Arturo A. Roig, que fueron además dos de sus máximos exponentes³.

Señalaré sólo dos notas distintivas de la perspectiva de la historia de las ideas latinoamericanas. En primer lugar, la preeminencia de las ideas filosóficas por sobre otros registros intelectuales. Pues si bien es cierto que la generación de Zea, Roig, Soler y Ardao llevó a cabo un desplazamiento

-
- 2 El listado completo de la serie es el siguiente: ARDAO, Arturo. *La filosofía en el Uruguay en el siglo XX* (México: FCE, 1956); FRANCOVICH, Guillermo. *El pensamiento boliviano en el siglo XX* (México: FCE, 1956); CRUZ COSTA, Joaquín. *Esbozo de una historia de las ideas en el Brasil* (México: FCE, 1957); MENDOZA, Angélica. *Panorama de las ideas contemporáneas en los Estados Unidos* (México: FCE, 1958); GÓMEZ ROBLEDO, Antonio. *Idea y experiencia de América* (México: FCE, 1958); VALLE, Rafael Heliodoro. *Historia de las ideas contemporáneas en Centro-América* (México: FCE, 1960); ALBA, Víctor. *Las ideas sociales contemporáneas en México* (México: FCE, 1960); y ROMERO, José Luis. *El desarrollo de las ideas en la sociedad argentina del siglo XX* (México: FCE, 1965). Por fuera de esta serie, la Colección “Tierra firme” del FCE ha publicado, por su parte, muchos otros clásicos de nuestro pensamiento.
- 3 ROIG, Arturo A. “La ‘historia de las ideas’ cinco lustros después” en *Revista de Historia de las Ideas* 1 y 2 (edición facsimilar) (1984); CERUTTI GULDBERG, Horacio. *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina* (Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 1986); DAVIES, Harold. “La historia de las ideas en Latinoamérica” en *Latinoamérica. Cuadernos de cultura latinoamericana* 47 (1979).

respecto del proyecto de Gaos⁴ desde la historia de la filosofía como una rama del saber filosófico a la historia de las ideas como subgénero de la historiografía, su perspectiva, sus herramientas, su objeto mismo, seguían siendo filosóficos. Así lo reconocía el mismo Roig cuando explicaba “la constante e inevitable referencia al desarrollo del pensamiento filosófico latinoamericano” que atribuía al peso que en su proyecto habían tenido “los intelectuales salidos del campo de la filosofía”⁵.

La segunda nota distintiva fue la deriva político-intelectual *latinoamericanista* de la historia de las ideas, a primera vista sorprendente si se repara en sus orígenes panamericanistas (las discusiones fundacionales se celebraron en el llamado Estado libre asociado de Puerto Rico, en el marco de la OEA y con patrocinio financiero de la Fundación Rockefeller). Sin embargo, para 1974, el peruano Francisco Miró Quesada presentaba *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano* a la historia de ideas como una “corriente” de la filosofía latinoamericana⁶. El mismo Roig, cuyo balance sigo glosando aquí, reconocía que la historia de las ideas había derivado de una forma del saber a una corriente de pensamiento, antesala de lo que se llamó Filosofía de lo americano y poco después, Filosofía de la Liberación⁷.

Esta deriva respondía en parte a los retos político-intelectuales a los que fue sucesivamente sometido el proyecto inicial. Como señalaba Roig, los desafíos sucesivos provenientes de la teoría de la dependencia en los años ‘60, de un marxismo renovado en los años ‘70 y del posestructuralismo a partir de los ‘80 obligaron al programa diseñado en la década de 1940 a sucesivas reformulaciones, que a menudo adoptaban la forma de “Recomendaciones” que se elaboraban y votaban en los Congresos del *Instituto Panamericano*. Pero mientras algunos autores, como Roig, entendían que la historia de las ideas se había renovado gracias a esos sucesivos desafíos, otros investigadores comenzaban a señalar el agotamiento de su programa. Por ejemplo, en el IX Congreso Interamericano de Filosofía realizado en Caracas en 1976, el colombiano Jaime Rubio Angulo concluía que “no ha habido esenciales modificaciones en cuanto a la teorización sobre la historia de las ideas durante los últimos veinte años”⁸. No es casual que dos años después, otro exiliado español, Juan Marichal, que había estudiado en México con Gaos, con Xirau y con O’Gorman, se delimitara de la historia de ideas y, en consonancia con los desarrollos críticos que simultáneamente

4 GRANADOS, Aimer, y Carlos Marichal (comps.). *Construcción de las identidades latinoamericanas. Ensayos de historia intelectual, siglos XIX y XX* (México: El Colegio de México, 2004), 21.

5 ROIG, Arturo A. “La ‘historia de las ideas’ cinco lustros después”, VIII y XXI–XXII.

6 QUESADA, Francisco Miró. *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano* (México: FCE, 1974).

7 ROIG, Arturo A. “La ‘historia de las ideas’ cinco lustros después”, IX.

8 *Ibid.*, XVIII.

pero sobre todo en años subsiguientes tendrían lugar en los Estados Unidos, Inglaterra, Alemania y Francia (de Hyden White a Kosselleck, y de Skinner a Rosanvallon, bien conocidos entre nosotros), trazara en fecha tan temprana como 1978 las primeras líneas para un programa de historia intelectual latinoamericana.

En una serie de conferencias dictadas en Madrid sobre historia intelectual latinoamericana, Marichal partía de la crítica de *La gran cadena del ser* de Arthur Lovejoy, obra fundacional de la historia de ideas⁹. Cuestionaba entonces el método de recorte y montaje de fragmentos en torno a las que se consideraban las *ideas-núcleo* de una época histórica. Es que Lovejoy, señalaba Marichal, “tendía a ver las *ideas-núcleos* pasando de un siglo a otro, de un lugar a otro, más o menos inalteradas, casi idénticas a sí mismas”. La historia de Lovejoy construía una secuencia temporal de las ideas, sin prestar atención a sus encarnaciones temporales ni a sus contextos biográficos. Entonces, la historia de ideas era una historia de las *ideas-núcleo* previamente definidas, “cuyo tránsito histórico puede seguirse como una concatenación lógica, como una clara línea, desvenada de la materia histórica de sus creadores o sustentadores humanos”.

En contraposición, Marichal reservaba el término de historia intelectual al estudio de la relación entre ideas y *opinantes* (la referencia es, desde luego, unamuniana), en un lugar y en un tiempo de la historia humana. Ideas que, aclaraba, “no son exclusivamente filosóficas, ni ocupan siempre un espacio importante en la ‘historia de las ideas’”. El autor de las *Cuatro fases de la historia intelectual latinoamericana* distinguía a esta última por “la atención prestada a textos aparentemente secundarios, de hecho, marginales, de una época. Esto es, los textos de autores menores que han sido afluentes tributarios en la génesis de un pensamiento central, digámoslo así. O también los textos derivados, a manera de estribaciones laterales, de una fuerte personalidad creadora. Ahí, en esos textos, tributarios o derivados –a veces marcadamente modestos– halla el investigador de la historia intelectual los matices más reveladores de una época”. Como señalaba Croce, la significación cultural de una época, el romanticismo por caso, se halla con frecuencia mucho más claramente expresada en una autora “menor” como Mme. de Staël que en un gran filósofo, digamos Hegel.

Marichal extendía también la observación de Croce a los procesos de recepción intelectual en las naciones periféricas, observando que “el matiz ideológico más revelador del significado histórico de una época se observa frecuentemente en un país alejado, geográficamente y culturalmente, del centro más visiblemente creador de esa época”. A primera vista, parece aceptar el dualismo de Alberdi (“La América practica lo que la Europa piensa”) o de Unamuno (“Hay países de opiniones y países de opinantes”), pero si

9 Cf. LOVEJOY, Arthur. *La gran cadena del ser. Historia de una idea* (Barcelona: Icaria, 1983).

se presta atención a su argumento, es posible advertir que Marichal señala que esa práctica implica una refracción significativa de las ideas matrices provenientes de Europa, que las ideas repensadas y vividas en América Latina no son copias imperfectas sino refracciones originales, imprescindibles para comprender los múltiples sentidos de las ideas matrices¹⁰.

Este texto programático de 1978 marca, a mi modo de ver, el inicio de la historia intelectual en América Latina.

II

Si la historia de las ideas había puesto el foco en décadas pasadas en las ideas matrices de una época, en sus grandes textos y en sus “intelectuales faro”, y si la biografía tradicional se proponía estudiar minuciosamente la vida pública y privada de las figuras consagradas dentro de la alta cultura, los nuevos desarrollos de la historia intelectual, sin desatender el rol jugado por los grandes intelectuales, tienden a repensarlos dentro de tramas político-culturales más vastas. El foco se fue abriendo, pues, desde el lugar central ocupado por los grandes creadores intelectuales a lugares menos iluminados o espectaculares, acaso secundarios, emergentes o residuales, ocupados por figuras que desempeñan funciones intelectuales no menos significativas que las del gran productor en el campo intelectual, sea como creadores “menores”, divulgadores, publicistas, difusores, docentes, redactores de una revista o asesores de una colección editorial.

Ahora bien, estos nuevos desarrollos –que Anthony Grafton engloba dentro del “giro material” que había adoptado la historia intelectual a partir de la década de 1990, desde el análisis textual hasta el estudio de los soportes materiales de los procesos intelectuales y la consiguiente “reconstrucción de comunidades intelectuales y editoriales”¹¹– reconocen referentes y fuentes inspiradoras de lo más diversas. Sólo mencionaré algunas, las más próximas a los temas de nuestro Congreso.

Sólo en tiempos muy recientes ha sido posible reconocer y estudiar ciertas modalidades de la escritura colectiva. Es que ha debido pasar mucho tiempo y llevarse a cabo una prolongada labor crítica para que la nueva historia intelectual lograra sobreponerse a la imagen dominante del creador individual y abordara las diversas formas que asume la producción colectiva de los intelectuales. Lafon y Peeters nos recuerdan en un libro reciente (*Escribir en colaboración*) que la escritura a cuatro manos –más frecuente de lo que estamos habituados a aceptar, si pensamos en duplas como Marx y Engels, Adorno y Horkheimer, Deleuze y Guattari– genera una pertinaz

10 MARICHAL, Juan. *Cuatro fases de la historia intelectual latinoamericana (1810–1970)* (Madrid: Fundación Juan March / Cátedra, 1978), 19 y ss.

11 GRAFTON, Anthony. “La historia de las ideas. Preceptos y prácticas, 1950–2000” en *Prismas* 11 (2007), 144.

resistencia en la medida en que subsiste la imagen de que una gran obra debe emanar de una sola persona. Mientras impera la ideología del yo creador, la figura omnisciente del Autor, el acto de creación sólo se declina en singular¹². Estos autores observaron cómo Bourdieu borró en sucesivas reediciones el nombre de Passeron, cómo la crítica presentaba una obra de Deleuze-Guattari como “el último libro de Deleuze” y cómo se tendió a eclipsar a Engels frente a la figura prometeica de Marx -recordemos por nuestra parte que el propio Sartre deploraba la dupla Marx-Engels; en cierta ocasión, refiriéndose positivamente al Marx de los manuscritos de 1844, añadía: “anterior a su encuentro nefasto con Engels”¹³.

América Latina dio también sus duplas intelectuales: entre ellas podríamos citar Borges y Bioy, Murmis y Portantiero, Cardoso y Faletto, Barrán y Nahum, Ortega Peña y Duhalde y (sin ir más lejos) Sarlo y Altamirano. Pero es significativo lo que relataba recientemente Mario Testa: muchos latinoamericanos creían en los años '70 que Cardoso y Faletto eran una sola persona, algo así como un Ortega y Gasset de la teoría de la dependencia¹⁴.

Venciendo esa resistencia y también en fecha reciente, el historiador francés François Dosse consagró a Deleuze y Guattari lo que llamó “una biografía cruzada”, enfatizando la peculiar sinergia de esa dupla y la enorme productividad emanada de esa poderosa máquina escrituraria¹⁵.

Otra forma posible y productiva de la “biografía cruzada” es la que trabaja sobre dos grandes antagonistas intelectuales de una época, como la que ofreció Jean-François Sirinelli sobre la vida intelectual francesa de posguerra tensionada entre las figuras de Sartre y Aron, o más recientemente David Cauter en *Isaac & Isaiah*, una historia de los intelectuales británicos bajo la Guerra fría construida en torno a las “vidas paralelas” de Deutscher y Berlin¹⁶. A mi modo, intenté hace muchos años un ejercicio semejante, cuando presenté el marxismo crítico argentino a partir de la biografía cruzada de dos hermanos-enemigos, Silvio Frondizi y Milcíades Peña¹⁷. Y he

12 Estos autores rastrean la existencia de dúos escriturales, tanto efímeros como duraderos, públicos como secretos, racionales como pasionales; que nos hablan de la amistad, de la fusión como del conflicto, de la felicidad de crear en forma conjunta y de la amargura de las separaciones. LAFON, Michel, y Benoît Peeters, *Escribir en colaboración* (Buenos Aires: Beatriz Viterbo, 2009).

13 SARTRE, Jean-Paul. *Cahiers pour une morale* (París: Gallimard, 1983), 141.

14 TESTA, Mario. “Últimas reflexiones para el debate”, disponible en: <http://www.alames.org/documentos/testareflexiones.pdf>

15 DOSSE, François. *Deleuze y Guattari. Una biografía cruzada* (Buenos Aires: FCE, 2009) (original de 2006).

16 SIRINELLI, François. *Deux intellectuels dans le siècle: Sartre et Aron* (París: Fayard, 1995).

17 TARCUS, Horacio. *El marxismo olvidado en la Argentina. Silvio Frondizi y Milcíades Peña* (Buenos Aires: El Cielo por Asalto, 1996).

sugerido en otra ocasión que figuras intelectuales como Leopoldo Lugones y José Ingenieros, hijos gozosos de Darío primero, hermanos enfrentados después, merecerían una biografía cruzada semejante a la de Aron y Sartre¹⁸. Y creo asimismo que serían ejercicios productivos las biografías cruzadas de Alberdi y Sarmiento, o de Masotta y Sebrelí, como también la de los dos Pablos chilenos (Neruda y De Rokha), de los peruanos Mariátegui y Haya, de los uruguayos Rama y Monegal, o de los cubanos Mañach y Marinello...

Carlos Altamirano señalaba en Medellín que la labor intelectual solitaria suele ser la excepción, no la regla: cuando se observa con atención, siempre se detectan microsociedades o grupos intelectuales. Y remitía al estudio de Randall Collins que subraya como rasgos propios de la vida intelectual –la interacción ritual, las energías emocionales– que hasta ayer eran desestimados como meras anécdotas biográficas o desplazados a la esfera de la vida privada¹⁹. A menudo se trata de formaciones lábiles, débilmente institucionalizadas y sin embargo decisivas en una cultura, como el Círculo de Godwin, la Hermandad de los Prerafaelitas o el Grupo Bloomsbury que ha estudiado Raymond Williams: “El grupo, movimiento, círculo o tendencia, parecen demasiado marginales, pequeños o efímeros para merecer un análisis histórico y social. Sin embargo, su importancia como hecho social y cultural, especialmente en los dos últimos siglos, es enorme: a través de sus logros y su forma de ejecución nos hablan acerca de la sociedad más amplia con la que mantuvieron relaciones tan inciertas”²⁰. Señalemos de paso que la tradición inglesa contaba a su favor con una biografía colectiva extraordinaria, felizmente reeditada recientemente por Anagrama, como *Los exiliados románticos* de Edward H. Carr (1933), que reconstruye la azarosa vida en común de los expatriados rusos en Londres en las décadas de 1840 y 1850 en base a su correspondencia²¹.

Nuestra América tiene una larga historia de bohemia periodística y grupos literarios, cenáculos reunidos en bares y cafés, peñas celebradas en trastiendas de librerías. Rafael Gutiérrez Girardot ha reconstruido ese universo romántico-parnasiano-simbolista-modernista propio de fin de siglo XIX, con su religiosidad pagana y sus ceremonias, su culto del Arte y de la Risa despreciando, como Darío, al “Dios millón” y a la “prosa del mundo” capitalista y a todas las formas de desencanto propias del mundo moderno; con su celebración de la fraternidad en pequeñas comunidades consagradas al arte y el pensamiento; con su comunión entonando himnos

18 TARCUS, Horacio. “Socialismo y modernismo *fin-de-siècle*. Espigando la correspondencia de José Ingenieros” en *Políticas de la memoria* 10/11/12 (2011–2012), 97–122.

19 ALTAMIRANO, Carlos. “Sobre la historia intelectual” en *Políticas de la Memoria* 13 (2012–2013), 160.

20 WILLIAMS, Raymond. “The Bloomsbury fraction” en *Problems in Materialism and Culture* (Londres: Verso, 1982).

21 CARR, E. H. *Los exiliados románticos. Bakunin, Herzen, Ogarev* (Barcelona: Anagrama, 1968).

y compartiendo simbolismos y jergas esotéricas, desafiando la masividad, la cuantificación y el anonimato de las urbes modernas²².

Me propuse repensar el cenáculo rubendariano de La Syringa dentro de ese universo, mientras que en mis *Cartas de una hermandad*²³ he perseguido un grupo aún más lábil que el de Bloomsbury: una cofradía espiritual integrada en las décadas de 1920 y 1930 por figuras tan dispares como Lugones, Quiroga, Martínez Estrada, Glusberg y Luis Franco, unidos menos por un programa político-intelectual que por una serie de “afinidades electivas”, un mundo de lecturas y de valores espirituales inspirados en el desprecio modernista del burgués. Persiguiendo estas frágiles pistas, sobre todo a través de la correspondencia y de los relatos de los memorialistas de la bohemia porteña, pude identificar esta constelación intelectual a primera vista inesperada, cuya fuerza de gravitación se nos hace palmaria una vez puesta de relieve: ninguno de los miembros hubiera sido el que fue sin la experiencia de la hermandad.

Mayor grado de institucionalización podemos identificar en las sociedades científicas, artísticas y literarias latinoamericanas del siglo XIX y comienzos del siglo XX, con sus raíces y sus puentes tendidos hacia sus homólogas españolas. La historia intelectual vuelve su mirada renovada sobre estas formas constitutivas de la sociabilidad intelectual moderna que en décadas anteriores eran apenas objeto de los memorialistas o se desplazaban a los arrabales de la historia literaria. Voy a mencionar al respecto dos ejemplos recientes de obras cuyas autoras se encuentran hoy entre nosotros: en primer lugar, la historiadora mexicana Susana Quintanilla, que viene de publicar *Nosotros*, obra concebida como la “crónica de una amistad literaria” de unos jóvenes (Alfonso Reyes, Pedro Henríquez Ureña, Antonio Caso, José Vasconcelos, entre otros) que comienzan a frecuentarse en una revista (*Savia Moderna*), que se asoman a la escena pública a través de una protesta literaria, que ven tensionada su amistad por sus diversos compromisos políticos y que crean finalmente el Ateneo de la Juventud en los prolegómenos de la Revolución de 1910. En segundo lugar, mencionaré la reciente obra colectiva sobre las sociedades culturales porteñas de las últimas décadas del siglo XIX y primeras del XX que coordinó Paula Bruno y se presentará en el marco de nuestro Congreso²⁴.

A menudo los grupos intelectuales se institucionalizan publicando revistas, pero no es infrecuente que las mismas revistas contribuyan a la creación de grupos, verdaderas microsociedades intelectuales. La italiana

22 GUTIÉRREZ GIRARDOT, Rafael. *Modernismo. Supuestos históricos y culturales* (Bogotá: FCE, 2004).

23 TARCUS, Horacio. “Socialismo y modernismo *fin-de-siècle*...”.

24 QUINTANILLA, Susana. *Nosotros. La juventud del Ateneo en México* (México: Tusquets, 2008); BRUNO, Paula (org.). *Sociabilidades y vida cultural. Buenos Aires, 1860–1930* (Bernal: UNQ, 2014).

Anna Boschetti, siguiendo la perspectiva bourdiana, dio a conocer en 1985 un estudio ejemplar sobre la relación entre creación individual, grupo y revista con su obra *Sartre y Les Temps Modernes* (1985). Sostenía allí que las condiciones de la guerra y la resistencia hacían en la década de 1940 más acuciosa la necesidad de agrupamiento de los intelectuales franceses y mostraba “la función de operador privilegiado que parece asumir la fundación de una revista en la institucionalización de un grupo”: “Al reunir nombres en una tapa, la revista los constituye en grupo visible y delimitado, conjunto estructurado y estructurante, principio de admisión y exclusión, lugar que marca y consagra”²⁵.

Herederero asimismo de la sociología bourdiana de la cultura, Segio Miceli, de la Universidad de São Paulo, que ha trabajado sobre las élites culturales en el Brasil, nos ofrecerá mañana una conferencia sobre el grupo que en la década de 1930 se constituye en torno a la revista porteña *Sur*. Pero en verdad, las revistas y los grupos revisteriles serán una constante en cada mesa de nuestro congreso. Es que América Latina es continente de revistas literarias, artísticas, políticas, revistas de intervención intelectual (o, por lo menos, lo fue hasta hace muy poco tiempo). Los estudios sobre revistas y grupos culturales se han convertido en uno de los pilares en los que se despliega la nueva historia intelectual latinoamericana. Objeto durante décadas de usos instrumentales para la crítica o la historia literaria, las revistas han devenido en las últimas décadas, desde la perspectiva de la historia intelectual, materia de estudio por peso propio y propia significación, sobre todo como operadores de grupos de intervención político-cultural. Para señalar algunos hitos de esta renovación en la última década, recordemos someramente que Paula Alonso coordinó en 2003 una serie de estudios sobre prensa y revistas en la formación de los estados nacionales en América Latina; que la brasileña Regina Crespo dirigió en 2010 el volumen *Revistas en América Latina: proyectos literarios, políticos y culturales*; y que el colombiano Aimer Granados coordinó en 2012 la obra colectiva *Las revistas en la historia intelectual de América Latina: redes, política, sociedad y cultura*²⁶. Estos proyectos colectivos recogieron los esfuerzos individuales de muchos investigadores que ya en décadas pasadas trabajaban sobre revistas y grupos revisteriles, como Pablo Rocca en Montevideo o Sylvia Saítta en Buenos Aires. Son las revistas y los grupos revisteriles los que en buena medida traman los relatos historiográficos de Oscar Terán en *Nuestros años*

25 BOSCHETTI, Anna. *Sartre y Les Temps Modernes* (Buenos Aires: Nueva Visión, 1990), 137.

26 ALONSO, Paula. *Panfletos, diarios y revistas en la formación de los estados nacionales en América Latina. 1820–1920* (Buenos Aires: FCE, 2004); CRESPO, Regina (dir.). *Revistas en América Latina: proyectos literarios, políticos y culturales* (México: CIALC/Eón, 2010); GRANADOS, Aimer (ed.). *Las revistas en la historia intelectual de América Latina: redes, política, sociedad y cultura* (México: El Colegio de México, 2012).

sesentas o de Claudia Gilman en *Entre la pluma y el fusil*²⁷. En los últimos años, las revistas y sus colectivos editores se han convertido en el objeto central de la investigación, como lo muestran *Destinos mistos*, de la brasileña Heloisa Pontes, un estudio williamsiano sobre el Grupo Clima en São Paulo a partir de la década del '40, o *Los hijos de Saturno* de la cubano-mexicana Liliana Martínez, su obra sobre *El Caimán Barbudo* y la generación de 1960, ambas presentes en nuestro congreso²⁸.

Quien dice grupos y revistas, dice también redes, ya sea de alcance nacional, continental o global. En la década de 1990 Fernanda Beigel y yo nos encontramos en Lima siguiendo pistas semejantes del itinerario del mariateguismo que nos remitían a Buenos Aires, Córdoba, Santiago, La Habana, México e incluso New York. El chileno Eduardo Devés-Valdés estudió diversas redes intelectuales latinoamericanas, como la arielista, la teosófica, la desarrollista-cepaliana, proponiendo una conceptualización y un método de análisis, mientras que el peruano-mexicano Ricardo Melgar Bao venía trabajando sobre las redes apristas en Lima, Santiago, Buenos Aires, La Paz y México. Por su parte, Claudio Lomnitz (al igual que Melgar, también presente en nuestro congreso) en su reciente obra *The return of Comrade Ricardo Flores Magón (El retorno del Camarada Ricardo Flores Magón)* estudia la labor del círculo magonista de anarquistas mexicanos en el exilio y la del círculo de socialistas estadounidenses comprometidos con la causa de la revolución mexicana, constituyendo la primera gran red de solidaridad mexicano-estadounidense de base²⁹.

Como podemos apreciar en este repaso sumarisísimo, los que eran “géneros menores” para la tradicional historia de ideas, como el revisteril o el epistolar, adquieren centralidad en la historia intelectual. No es casual, entonces, que en este mismo Congreso presentemos también el último número de *Prismas*, la revista del *Centro de Historia Intelectual* de la Universidad Nacional de Quilmes, que entre otras propuestas ofrece un dossier sobre la revista *Pasado y Presente*, y el último número de *Políticas de la Memoria*, la revista del CeDInCI, con un dossier sobre la correspondencia en la historia intelectual.

Aunque apenas comienza a ser practicada en el ámbito de la historia intelectual y en la historia de los intelectuales (como lo muestran en Francia

27 TERÁN, Oscar. *Nuestros años sesentas* (Buenos Aires: Puntosur, 1991); GILMAN, Claudia. *Entre la pluma y el fusil. Debates y dilemas del escritor revolucionario en América Latina* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2003).

28 PONTES, Heloisa. *Destinos mistos. Os Críticos do Grupo Clima em São Paulo (1940-1968)* (São Paulo: Companhia das Letras, 1998); MARTÍNEZ PÉREZ, Liliana. *Los hijos de Saturno. Intelectuales y revolución en Cuba* (México: FLACSO/Porrúa, 2006).

29 LOMNITZ, Claudio. *The return of Comrade Ricardo Flores Magón* (Nueva York: Zone Books, 2014).

los trabajos de Christophe Charle, o de Christian Topalov)³⁰, la llamada *prosopografía* ofrece también instrumentos muy útiles: al construirse diccionarios biográficos sistemáticos de todo un grupo social, es posible identificar grupos y subgrupos, establecer cortes generacionales, advertir rupturas o continuidades, inferir redes, etc. Una fuente de enorme eficacia para el estudio de los agrupamientos intelectuales es la que constituyen las “solicitadas” firmadas por escritores, artistas y científicos sociales, y difundidas en la prensa. Los pronunciamientos públicos, las solicitadas suscriptas por los intelectuales con su nombre y apellido seguidos por su profesión, están en el nacimiento mismo del término intelectual, en el *Affaire Dreyfus*. Sin embargo, hasta donde yo conozco, no contamos en América Latina con estudios prosopográficos basados en estas fuentes preciosas.

Muchos de los aquí presentes trabajamos en los últimos años en la confección del *Diccionario biográfico de la izquierda argentina*, y muchos más trabajamos ahora en el *Diccionario biográfico de la izquierda latinoamericana*. Aunque todavía no hemos puesto en marcha un proyecto de *Diccionario biográfico de los intelectuales latinoamericanos* (lo que sería el resultado del trabajo colectivo de muchos grupos nacionales), señalemos que buena parte de las entradas de los diccionarios de las izquierdas editados o en curso de publicación corresponden a biografías de intelectuales. Consideradas en su conjunto, comparadas, contrastadas, estas biografías, con sus reenvíos constantes, serán de utilidad para trazar los primeros mapas de los grupos intelectuales, sus revistas y sus formaciones en todo el continente.

En fin, los responsables de trazar el programa de este II Congreso en Buenos Aires quisimos, en esta ocasión, poner el foco en la biografía colectiva: en parte, para visibilizar cierta masa crítica de obras emergentes, conocerlas y debatirlas; y en parte también para favorecer desarrollos semejantes en los programas en curso de historia intelectual en América Latina. Creo que la cálida acogida que ha tenido la propuesta a lo largo de todo el continente, desbordando por completo nuestras expectativas iniciales y sobre todo nuestros modestos recursos materiales, augura tres días de diálogo intenso y fructífero.

Este Congreso no podría haber tenido lugar sin el apoyo que nos brindaron el Conicet y la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica. Quiero agradecer también al Fondo de Cultura Económica que nos apoyó con las carpetas que tienen en sus manos, a la Sociedad Científica

30 CHARLE, Christophe. *Les Professeurs de la Faculté des lettres de Paris. Dictionnaire biographique, volume 1 (1809–1908), volume 2 (1909–1939)* (París: Editions du CNRS-INRP, 1985 y 1986); *Les Élités de la République (1880–1900)* (París: Fayard, 1987, 2ª ed. aumentada, 2006); *Les Professeurs du Collège de France. Dictionnaire biographique (1901–1939)* (París: Editions du CNRS-INRP, 1988) (en colaboración con Eva Telkes); *Naissance des ‘intellectuels’ (1880–1900)* (París: Minuit, 1990) (trad. Nueva Visión de Buenos Aires); TOPALOV, Christian. *Laboratoires du nouveau siècle. La nébuleuse réformatrice et ses réseaux en France (1880–1914)* (París: Éditions de l'EHESS, 1999).

UNA INVITACIÓN A LA HISTORIA INTELECTUAL.
PALABRAS DE APERTURA DEL II CONGRESO DE HISTORIA INTELECTUAL
DE AMÉRICA LATINA

Argentina y al Museo Roca, donde nos encontraremos en estas tres jornadas; al *Comité latinoamericano* que ha tejido sus redes para interesar y comprometer a tantos ponentes y conferencistas, así como al *Comité organizador* que ha debido recibir y evaluar más de 500 propuestas, asumiendo la dura tarea de reducirlas a poco más de 220, dándole forma coherente y atractiva a tantas mesas temáticas, paneles, conferencias y presentaciones. Quiero agradecer también al equipo del CeDInCI que, aunque pequeño, asumió las tareas de secretaría y se esforzó para que este encuentro saliera adelante.

Queda, pues, abierto el II Congreso de Historia intelectual de América Latina: ¡Bienvenidos!

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ALBA, Víctor. *Las ideas sociales contemporáneas en México* (México: FCE, 1960).

ALONSO, Paula. *Panfletos, diarios y revistas en la formación de los estados nacionales en América Latina. 1820–1920* (Buenos Aires: FCE, 2004).

ALTAMIRANO, Carlos. “Sobre la historia intelectual” en *Políticas de la Memoria* 13 (2012–2013).

ARDAO, Arturo. *La filosofía en el Uruguay en el siglo XX (1956)* (México: FCE, 1956).

BOSCHETTI, Anna. *Sartre y Les Temps Modernes* (Buenos Aires: Nueva Visión, 1990).

BRUNO, Paula (org.). *Sociabilidades y vida cultural. Buenos Aires, 1860–1930* (Bernal: UNQ, 2014).

CARR, E. H. *Los exiliados románticos. Bakunin, Herzen, Ogarev* (Barcelona: Anagrama, 1968).

CERUTTI GULDBERG, Horacio. *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina* (Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 1986).

CHARLE, Christophe. *Les Élités de la République (1880–1900)* (París: Fayard, 1987, 2ª ed. aumentada, 2006).

- _____. *Les Professeurs de la Faculté des lettres de Paris. Dictionnaire biographique, volume 1 (1809–1908), volume 2 (1909–1939)* (París: Editions du CNRS–INRP, 1985 y 1986).
- _____. *Les Professeurs du Collège de France. Dictionnaire biographique (1901–1939)* (París: Editions du CNRS–INRP, 1988) (en colaboración con Eva Telkes).
- _____. *Naissance des ‘intellectuels’ (1880–1900)* (París: Minuit, 1990).
- CRESPO, Regina (dir.). *Revistas en América Latina: proyectos literarios, políticos y culturales* (México: CIALC/Eón, 2010).
- CRUZ COSTA, Joaquín. *Esbozo de una historia de las ideas en el Brasil* (México: FCE, 1957).
- DAVIES, Harold. “La historia de las ideas en Latinoamérica” en *Latinoamérica. Cuadernos de cultura latinoamericana* 47 (1979).
- DOSSE, François. *Deleuze y Guattari. Una biografía cruzada* (Buenos Aires: FCE, 2009).
- FRANCOVICH, Guillermo. *El pensamiento boliviano en el siglo XX* (México: FCE, 1956).
- GILMAN, Claudia. *Entre la pluma y el fusil. Debates y dilemas del escritor revolucionario en América Latina* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2003).
- GÓMEZ ROBLEDO, Antonio. *Idea y experiencia de América* (México: FCE, 1958).
- GRAFTON, Anthony. “La historia de las ideas. Preceptos y prácticas, 1950–2000” en *Prismas* 11 (2007).
- GRANADOS, Aimer (ed.). *Las revistas en la historia intelectual de América Latina: redes, política, sociedad y cultura* (México: El Colegio de México, 2012).

UNA INVITACIÓN A LA HISTORIA INTELECTUAL.
PALABRAS DE APERTURA DEL II CONGRESO DE HISTORIA INTELECTUAL
DE AMÉRICA LATINA

- GRANADOS, Aimer, y Carlos Marichal (comps.). *Construcción de las identidades latinoamericanas. Ensayos de historia intelectual, siglos XIX y XX* (México: El Colegio de México, 2004).
- GUTIÉRREZ GIRARDOT, Rafael. *Modernismo. Supuestos históricos y culturales* (Bogotá: FCE, 2004).
- LAFON, Michel, y Benoît Peeters. *Escribir en colaboración* (Buenos Aires: Beatriz Viterbo, 2009).
- LOMNITZ, Claudio. *The return of Comrade Ricardo Flores Magón* (Nueva York: Zone Books, 2014).
- LOVEJOY, Arthur. *La gran cadena del ser. Historia de una idea* (Barcelona: Icaria, 1983).
- MARICHAL, Juan. *Cuatro fases de la historia intelectual latinoamericana (1810–1970)* (Madrid: Fundación Juan March / Cátedra, 1978).
- MARTÍNEZ PÉREZ, Liliana. *Los hijos de Saturno. Intelectuales y revolución en Cuba* (México: FLACSO/Porrúa, 2006).
- MENDOZA, Angélica. *Panorama de las ideas contemporáneas en los Estados Unidos* (México: FCE, 1958).
- PONTES, Heloisa. *Destinos mistos. Os Críticos do Grupo Clima em São Paulo (1940–1968)* (São Paulo: Companhia das Letras, 1998).
- QUESADA, Francisco Miró. *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano* (México: FCE, 1974).
- QUINTANILLA, Susana. *Nosotros. La juventud del Ateneo en México* (México: Tusquets, 2008).
- ROIG, Arturo A. “La ‘historia de las ideas’ cinco lustros después” en *Revista de Historia de las Ideas* 1 y 2 (edición facsimilar) (1984).
- ROMERO, José Luis. *El desarrollo de las ideas en la sociedad argentina del siglo XX* (México: FCE, 1965).

SARTRE, Jean-Paul. *Cahiers pour une morale* (París: Gallimard, 1983).

SIRINELLI, François. *Deux intellectuels dans le siècle: Sartre et Aron* (París: Fayard, 1995).

TARCUS, Horacio. *El marxismo olvidado en la Argentina. Silvio Frondizi y Milcíades Peña* (Buenos Aires: El Cielo por Asalto, 1996).

_____. (ed.). *Cartas de una hermandad. Leopoldo Lugones, Horacio Quiroga, Ezequiel Martínez Estrada, Luis Franco, Samuel Glusberg* (Buenos Aires: Emecé, 2009).

_____. "Socialismo y modernismo *fin-de-siècle*. Espigando la correspondencia de José Ingenieros" en *Políticas de la memoria* 10/11/12 (2011-2012), 97-122.

TESTA, Mario. "Últimas reflexiones para el debate", disponible en: <http://www.alames.org/documentos/testareflexiones.pdf>

TERÁN, Oscar. *Nuestros años sesentas* (Buenos Aires: Puntosur, 1991).

TOPALOV, Christian. *Laboratoires du nouveau siècle. La nébuleuse réformatrice et ses réseaux en France (1880-1914)* (París: Éditions de l'EHESS, 1999).

VALLE, Rafael Heliodoro. *Historia de las ideas contemporáneas en Centro-América* (México: FCE: 1960).

WILLIAMS, Raymond. "The Bloomsbury fraction" en *Problems in Materialism and Culture* (Londres: Verso, 1982).

ZEA, Leopoldo. *El positivismo en México. Nacimiento, apogeo y decadencia* (México: FCE, 1968).

_____. *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica: Del romanticismo al positivismo* (México: El Colegio de México, 1949).

AUGUSTO SALAZAR BONDY Y GASTÓN BACHELARD

CONSIDERACIONES A PROPÓSITO DE UN ENTRAMADO DISCURSIVO*

*Adriana María Arpini***

UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO

RESUMEN

El material sobre el que trabaja la Historia de las ideas está constituido principalmente por textos. Bajo el predominio del concepto de *influencias* nuestros filósofos y sus producciones textuales fueron colocados en la posición de receptores pasivos de las ideas recibidas desde los llamados “centros de producción filosófica original” –principalmente europeos–. Categorías como “ilustración”, “romanticismo”, “positivismo”, que servían para periodizar el desarrollo de las ideas en aquellos centros, se utilizaron para caracterizar etapas de filosofía en nuestra América –por cierto desfasadas en el tiempo–. En este artículo se intenta poner en evidencia un modo diferente de lectura, que atiende más a la manera en que se teje la *trama* del propio discurso, a partir de las elecciones que configuran el corpus de lecturas realizadas y las posibles interacciones que se producen en cada encuentro. Ello se hará a partir de textos de Augusto Salazar Bondy que ponen en evidencia el diálogo con el filósofo francés Gastón Bachelard.

PALABRAS CLAVE: Tramas discursivas – obstáculo – ruptura – vigilancia – acontecimientos de la conceptualización.

* Artículo recibido 28 de febrero de 2015 y aceptado 23 de marzo de 2015. Este artículo es parte del Proyecto de Investigación Plurianual N° 11220110100120: “Reconocimiento y diversidad: Aportes para una historia del humanismo crítico de nuestra América. Discursos latinoamericanos del siglo XX”, CONICET, Argentina.

** Profesora, Licenciada y Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional de Cuyo. Investigadora Principal de CONICET (Argentina) y Docente–Investigadora de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNCuyo. Directora de la Maestría en Estudios Latinoamericanos de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNCuyo. Contacto: aarpini@mendoza-conicet.gob.ar

AUGUSTO SALAZAR BONDY AND GASTÓN BACHELARD:
COMMENTS ON A DISCURSIVE FRAMEWORK

The working material of History of Ideas consists mainly of texts. Under the ruling of the concept of *influences*, our philosophers and their writings were placed in a position of passive receptors of the ideas originated in the “centers of original philosophical production”—mainly European. Categories such as “Illustration”, “Romanticism”, “Positivism” that served the purpose of establishing periods in the development of ideas in those centers, were used in our America to characterize stages in philosophy—incidentally, out of time. For our part, we try to highlight a different kind of reading that focuses on the way the plot of the discourse is weaved, on the basis of the corpus of readings and the possible interactions at every encounter. For this, we take the writings of Augusto Salazar Bondy in which he talks with the French philosopher Gastón Bachelard.

KEYWORDS: Discursive plots – obstacles – rupture – surveillance – conceptualization events.

Un texto filosófico, una poesía, un discurso político, un ensayo sobre la realidad social, pero también un monumento o un mapa, la decoración de una vasija o de un tejido, una partitura o una pintura, la página de un periódico o una publicidad, un sonido, un gesto, son ejemplos que permiten ilustrar el significado y presencia constante de las mediaciones en las relaciones entre los hombres. Con razón se ha dicho que el lenguaje es la más universal de las mediaciones, porque siendo él mismo una mediación, tiene la capacidad de mediar a todas las otras. Si consideramos su disposición para comunicar, podemos apelar a la noción genérica de texto para referirnos a las mediaciones. Un texto permite la comunicación entre seres humanos superando barreras de tiempo y espacio. Permite acceder al conocimiento de otras culturas más o menos próximas o distantes de la propia por su ubicación y características; permite asomarse al pasado, interpretar el presente y dejar testimonios para el porvenir. Sin embargo un texto no es un objeto terminado y simple, no es un fenómeno exclusivamente lingüístico, sino también social. Para su caracterización hay que apelar a criterios socio-comunicativos², que posibiliten atravesar el texto poniéndolo en relación al contexto.

Además, el texto es un lugar de encuentro, una excusa o pre-texto, en cuya superficie se entabla un diálogo. Ello supone la interacción entre al menos dos instancias subjetivas: un emisor y un receptor. Según la teoría clásica de la comunicación, el primero codifica el mensaje y el segundo lo decodifica. Ahora bien, el mensaje no es un producto, sino un espacio de productividad. El texto se produce en el *encuentro*; antes de tal acontecimiento, es apenas un ámbito de posibilidades para la comunicación. Pero hay más: quienes se encuentran en

2 SCHMIDT, Sigfried. *Teoría del texto* (Madrid: Cátedra, 1978).

el diálogo participan además de otros diálogos. Aquellos que fueron posibles por las lecturas –actos de comunicación– realizadas de otros textos anteriores y contemporáneos al momento de producción del texto –ya sea de la emisión del texto en el caso del destinatario, ya de la lectura del mismo en el caso del destinatario–. De modo que en el *encuentro* participan una pluralidad de voces que hacen del texto una intertextualidad, en cuyo espacio se cruzan varios enunciados, chocan, se potencian y/o se neutralizan. El emisor elabora el mensaje interactuando dentro de un “universo discursivo”¹. Él es receptor de múltiples mensajes, anteriores o sincrónicos, entre los que selecciona algunos para incorporar al texto en cuestión, mientras que otros quedan supuestos, eludidos o silenciados. Por su parte, el receptor no permanece pasivo. Desde el momento que elige leer un texto y no otros, está actuando sobre la realidad. Elabora el mensaje incorporando, a su vez otros mensajes. En ese *encuentro* múltiple se produce cada vez el texto, con cada lectura².

El material sobre el que trabaja la Filosofía y, en particular, la Historia de las ideas está constituido principalmente por textos. Bajo el predominio del historicismo circunstancialista nos acostumbramos a leer los textos de nuestros autores tratando de detectar las influencias recibidas y la manera más o menos original en que eran adaptadas para explicar la propia realidad socio-histórica. Con ello acabamos colocando a nuestros filósofos en la posición de receptores pasivos de aquellas influencias y apelando a categorías como “ilustración”, “romanticismo”, “positivismo” para caracterizar etapas en el desarrollo de la propia filosofía. Sucumbíamos, así, a lo que ya José Gaos llamaba “imperialismo de las categorías”³. El mismo Salazar Bondy no fue totalmente ajeno a este modo de encarar la Historia de las ideas. Por nuestra parte intentamos, en lo que sigue, poner en evidencia un modo diferente de lectura, que atiende más a la manera en que se teje la *trama* del propio discurso, a partir de las elecciones que configuran el corpus de lecturas realizadas y las posibles interacciones que se producen en cada encuentro. Lo hacemos a partir de textos de Salazar Bondy que permiten seguir el hilo de sus diálogos con el filósofo francés Gastón Bachelard.

En 1972 se publicó la traducción, realizada por Augusto Salazar Bondy, del libro de Gastón Bachelard *Le nouvel esprit scientifique*, cuya primera edición

1 Cf. ROIG, Arturo. *Narrativa y cotidianidad. La obra de Vladimir Propp a la luz de un cuento ecuatoriano* (Quito, Belén: Serie Cuadernos de Chasqui, 1984). Roig caracteriza el “universo discursivo” como “la totalidad actual o posible de los discursos correspondientes a un determinado grupo humano en una época dada (sincrónicamente) o a lo largo de un cierto período (diacrónicamente) y sobre cuya base se establece, para una cierta comunidad, el complejo mundo de la intercomunicación” (ROIG, Arturo. *Narrativa y cotidianidad*, 5).

2 Cf. KRISTEVA, Julia. *Semiótica, I y II* (Madrid: Fundamentos, 1981); BAJTÍN, Mijail. “La palabra en Dostoievski” en *Problemas de la poética de Dostoievski*, trad. Tatiana Bubnova (México: Fondo de Cultura Económica, 1986), 253–378.

3 GAOS, José. *En torno a la filosofía mexicana* (México: Alianza, 1980). [Primera edición 1952]

francesa es de 1934⁴. Allí el filósofo francés reacciona frente al racionalismo y al realismo, considerados como dos actitudes filosóficas/metafísicas absolutas, asociadas al espíritu científico moderno. Entiende que su depuración es tema central de la polémica filosófica de su tiempo: “Quizá –dice– debiéramos tomar como primera lección a ser meditada, como un hecho que hay que explicar, esta impureza metafísica que conlleva el doble sentido de la prueba metafísica, la cual se afina en la experiencia tanto como en el razonamiento”⁵.

Dado que la filosofía de la ciencia es una filosofía que se aplica, no puede conservar la pureza ni la unidad de una filosofía especulativa. Sólo convence si abandona su dominio de base: *si experimenta, es preciso razonar; si razona, es preciso experimentar*. Toda aplicación es trascendencia⁶. La ciencia contemporánea demanda una síntesis de las contradicciones metafísicas. Pero el sentido del vector epistemológico, según Bachelard, va de lo racional a lo real, así pues, intenta mostrar la “realización de lo racional” o, dicho de modo más general, la “realización de lo matemático”⁷. En las ciencias físicas, esa realización corresponde a un “realismo técnico”. Esto es un realismo de segunda posición, en contra de la realidad usual. Lo real no es el dominio de la cosa en sí incognoscible, sino que tiene una contextura noumenal propia para indicar los ejes de la experimentación. La experiencia científica es, entonces, “razón confirmada”. La hipótesis es síntesis. Desde esta posición filosófica se prepara el camino de lo normativo a la experiencia⁸. Pero ello requiere de cierta osadía:

“Pondremos en evidencia –dice Bachelard en la introducción– una suerte de generalización polémica que hace pasar a la razón del *por qué* al *por qué no*. Haremos un lugar a la paralogía al lado de la analogía y mostraremos que a la antigua filosofía del *como si* sucede, en filosofía científica, la filosofía del *por qué no*. Como dice Nietzsche: todo lo que es decisivo no nace sino *a pesar de*. Esto es tan cierto en el mundo del pensamiento como en el mundo de la acción. Toda verdad nueva nace a pesar de la evidencia; toda experiencia nueva nace a pesar de la experiencia inmediata”⁹.

4 La traducción fue coeditada por la Dirección Universitaria de Biblioteca y Publicaciones de la UNMSM y de la Dirección Central de Publicaciones de la Dirección General de Extensión Educativa del Ministerio de Educación (Cf. BACHELARD, Gastón. *El nuevo espíritu científico*, trad. y estudio preliminar de Augusto Salazar Bondy [Lima: UNMSM – Retablo de papel Ediciones, 1972]).

5 BACHELARD, Gastón. *El nuevo espíritu científico*, 3.

6 *Ibidem*.

7 *Ibid.*, 4.

8 *Ibid.*, 6.

9 *Ibid.*, 7.

En consecuencia, el epistemólogo debe situarse en la encrucijada de realismo y racionalismo y captar el doble movimiento por el cual la ciencia simplifica lo real y complica la razón. Así se acorta el trayecto que va de la realidad explicada al pensamiento aplicado, en el que se desarrolla la pedagogía de la prueba, que es, según el autor, la única psicología posible del espíritu científico¹⁰. Dicho de manera sintética, Bachelard se propone “[c] aptar el pensamiento científico contemporáneo en su dialéctica y mostrar así su novedad esencial”¹¹. Tal novedad no es la de un hallazgo, sino la de un método en que la teoría no está escindida de la práctica, ni la razón de la experiencia. “Para el hombre de ciencia, el Ser no es aprehendido en bloque ni por la experiencia ni por la razón. Es preciso pues que la epistemología dé cuenta de la síntesis más o menos móvil de la razón y de la experiencia, aun cuando esta síntesis se presente, filosóficamente, como un problema desesperado”¹².

En el plano psicológico, la novedad científica es posible porque “[e]l espíritu posee una estructura variable desde el instante en que el conocimiento tiene una historia”¹³. Hacerse cargo psicológicamente del estado de inacabamiento de la ciencia permite tener una impresión íntima de lo que es el *racionalismo abierto*: “un estado de sorpresa efectiva ante las sugerencias del pensamiento teórico”¹⁴. Se trata de un pensamiento que busca ocasiones dialécticas para romper los esquemas en que ha quedado prisionero e impiden abrir paso a la novedad; es decir, un pensamiento que desea salir de sí mismo, trascender.

El “Estudio preliminar” de Salazar Bondy comienza con el vívido recuerdo de la figura de “sabio desaliñado”, brillante y erudito en el trabajo docente, cordial y llano en el diálogo con los estudiantes. Sostiene Salazar que el hombre y su obra son inseparables, ésta refleja su personalidad. Cautiva por su estilo –vivaz, sugerente, poblado de paradojas y de una extraña franqueza polémica– y por la simultaneidad de su recorrido filosófico en dos ámbitos, el de las experiencias de la imaginación creadora y el de la filosofía de la ciencia. Ambos conectados, a juicio de Salazar, por la noción de “creatividad espiritual”, la cual ofrece una clave para la interpretación del pensamiento bachelardeano en general, y en especial para la comprensión de su concepción dialéctica del conocimiento. Esta semblanza no se encuentra en el trabajo que sirvió de base para la preparación del estudio preliminar. Dicho trabajo, titulado “La epistemología de Gastón Bachelard”, fue publicado en la revista *Letras* N° 60, en 1958. En la parte introductoria de este texto encontramos, en

10 *Ibid.*, 10.

11 *Ibid.*, 14.

12 *Ibid.*, 17.

13 *Ibid.*, 174.

14 *Ibid.*, 176.

cambio, una consideración acerca de la importancia que ha cobrado la obra del filósofo francés en el desarrollo de la epistemología contemporánea, lo cual contrasta con su casi nula presencia en los ámbitos del quehacer filosófico latinoamericano. Dice en este texto Salazar:

"Debe extrañar por eso el casi total desconocimiento de Bachelard en Latinoamérica, aquí donde es ya viciosa la atracción por las ideas y los nombres nuevos (...). Sin embargo hay mucho de fecundo y simpático para el pensamiento latinoamericano de hoy en la obra de Bachelard. Las dos direcciones en que se ha desenvuelto la reflexión bachelardeana presentan múltiples temas comunes y motivos afines con nuestro trabajo filosófico. Puede decirse por eso que la filosofía latinoamericana está preparada, mejor quizá que ninguna otra, para acoger e integrar dentro de su propia temática la interpretación de la vida psíquica, y especialmente de la función imaginativa (...)"¹⁵.

Llama la atención la presencia / ausencia de estas consideraciones en uno y otro texto de Salazar. Ello amerita detenernos brevemente a revisar respuestas viables para la pregunta por las posibles causas de tal modificación. Es innegable el valor del análisis que realiza Salazar de la obra de Bachelard, el cual muestra un conocimiento abarcador de la producción del filósofo francés, que excede ampliamente la referencia al texto traducido, y pone igualmente de manifiesto los rendimientos para su propia formación que supo aquilatar Salazar de las enseñanzas del maestro durante su estancia en Francia. Una posible explicación del motivo para desestimar el comentario sobre la escasa presencia de Bachelard en el ámbito filosófico latinoamericano en el segundo texto puede ser de naturaleza histórica. El tiempo transcurrido entre una y otra publicación, 14 años, es suficiente para subsanar aquél desconocimiento del que se lamentaba Salazar en el '58 y por lo tanto el comentario habría quedado obsoleto. Otra posible explicación nos lleva a revisar diacrónicamente cambios operados en el discurso salazariano. En el textos del '58, el autor utiliza términos como "acoger e integrar", "temas comunes y sentidos afines", "atracción por ideas y nombres nuevos" para justificar la fecundas posibilidades que ofrece el pensamiento de Bachelard en América Latina. Todas esas expresiones se mantienen dentro del marco de una dialéctica asuntiva¹⁶ del pensamiento europeo por parte de nuestros filósofos; como tales son susceptibles de caer bajo la guillotina del propio Salazar,

15 SALAZAR BONDY, Augusto. "La epistemología de Gastón Bachelard" en *Letras* 60 (1958): 5.

16 El término "dialéctica asuntiva" hace referencia a la noción de "proyecto asuntivo" con el que Leopoldo Zea intenta caracterizar el momento de madurez del pensamiento latinoamericano (Cf. ZEA, Leopoldo. *Filosofía de la historia americana* [México: Fondo de Cultura Económica, 1978]).

que lo llevó a afirmar la falta de autenticidad y originalidad de la reflexión filosófica en nuestra América¹⁷. Ya en el '72 el filósofo peruano no suscribía aquella actitud asuntiva. Sin embargo ninguna de las dos disquisiciones resultan plenamente satisfactorias para explicar la presencia / ausencia del comentario salazariano entre el texto del '58 y el del '72. Ello nos conduce a formular una pregunta que tal vez pueda orientar mejor la búsqueda: ¿cuál es el lugar y la importancia de los motivos bachelardeanos en la trama discursiva de Salazar Bondy? Una primera respuesta la encontramos en el análisis del propio Salazar que constituye el texto común a ambos escritos. Pero esta se completa a la luz de la entera producción del filósofo peruano.

Salazar señala el motivo central del pensamiento epistemológico de Bachelard: "Que el progreso científico manifiesta siempre una ruptura"¹⁸, una discontinuidad en el proceso del conocimiento objetivo, entre un estadio y otro, entre un modo y otro de conocer, entre la ciencia y el saber vulgar. No se pasa de uno a otro por simple acumulación ni por la cuidadosa observancia de las reglas del método cartesiano, sino "por un esfuerzo de novedad total". Dice Salazar:

"Esta discontinuidad dialéctica, reconocida primero en su estructura elemental y ampliada y determinada más tarde, dialectizada ella misma como forma, es el fermento de toda filosofía bachelardeana, no sólo de la epistemológica, sino de la antropológica en general o, por mejor decir, de la antropológica a fuer de epistemológica. (...) la ciencia opuesta a un saber que permanece en el nivel del sentido común se muestra como un producto de una manera de ser espiritual que constituye un *novum* del ente humano, una forma emergente que rompe con los modos de la vida inmediata, "natural", y que, por apertura de posibilidades da al hombre una finalidad rectora distinta, un insospechado enriquecimiento de funciones y contenidos, una dinamicidad y una libertad en que este ser alcanza nuevas cimas"¹⁹.

Vinculada a la noción de ruptura o discontinuidad dialéctica, aparece la noción de emergencia, que Salazar utiliza también en la elaboración de su concepción del hombre y de la educación, y posteriormente también en relación con la significación de la cultura de la dominación/liberación. En este sentido "emergencia" significa que el ser humano surge de la naturaleza y, al mismo tiempo, se separa de ella por las posibilidades que conquista su libertad.

17 Cf. SALAZAR BONDY, Augusto. "La epistemología de Gastón Bachelard".

18 Bachelard (1953), citado por SALAZAR BONDY, Augusto. "Estudio preliminar" en BACHELARD, Gastón. *El nuevo espíritu científico*, xi.

19 *Ibid.*, xiii-xvi.

La ciencia, apunta Salazar, es para el filósofo francés el lugar de aparición del espíritu viviente. Para aprehender su verdadera constitución es necesario rectificar el problema, mal planteado por la tradición filosófica, de la estructura y evolución del espíritu. “La constitución de la ciencia por autodestrucción, que es el proceso de constitución ascendente del espíritu, resulta con esta orientación crítica y por esta problemática antropológica el tema central de la filosofía”²⁰.

Para explicar el proceso cognoscitivo de negaciones y superaciones que permite pasar de un estadio a otro, Salazar apela al ejemplo del concepto de masa, que el mismo Bachelard ofrece en *La philosophie du non*²¹. El pasaje del “realismo ingenuo” al “empirismo claro y positivista” implica superar el *obstáculo* que interpone la noción cuantitativa de masa surgida de la relación directa con las cosas. La superación de ese concepto-obstáculo señala la aparición del conocimiento científico, pero no es un tránsito continuo, sino un salto, “no se accede por acumulación de visiones precedentes sino por un cambio de óptica”²². Otro es el nivel del “racionalismo clásico”, que históricamente corresponde al desarrollo de la física newtoniana, con el que se logra la *solidaridad nocional*. De modo que el concepto de masa deja de ser un elemento primitivo y pasa a ser definido dentro de un cuerpo conceptual.

“Con la acentuación del aspecto dinámico de las nociones, con la conformación de un orden legal que parece sobreponerse al orden de los hechos y someterlo, y con la entrada en juego de las formas matemáticas, la realidad primitiva, global, de que se había partido, cede el puesto a la racionalidad real. (...) la razón toma conciencia de sus virtualidades creadoras”²³.

Filosóficamente este estadio corresponde al desarrollo de la doctrina kantiana de las formas *a priori* del conocimiento. Esta forma de racionalismo permitió el despliegue del conocimiento científico, pero al precio de mantenerlo sujeto a moldes conceptuales absolutos, categorías no susceptibles ellas mismas de análisis. Las cuales devienen en nuevos obstáculos y exigen dar un paso a otro nivel. Una nueva forma de racionalismo, abierto y dinámico, se concreta en la emergencia revolucionaria de la Teoría de la Relatividad. En este nivel, ya no es posible definir la masa en reposo, se multiplica el número de las funciones internas de la noción, de modo tal que “una organización es racional relativamente a un cuerpo

20 *Ibid.*, xv.

21 BACHELARD, Gastón. *La philosophie du non: essai d'une philosophie du nouvel esprit scientifique*. [Trad. esp.: *La filosofía del no. Ensayo de una filosofía de un nuevo espíritu científico* (Madrid: Amorrortu, 2003)].

22 SALAZAR BONDY, Augusto. “Estudio preliminar”, xvii.

23 *Ibid.*, xix.

de nociones. No hay razón absoluta”. Esta nueva forma de pensamiento científico es denominada por Bachelard “racionalismo completo”. Pero es posible todavía lograr un dinamismo mayor, que brinda más alcance y penetración al saber científico, al que cabe llamar propiamente *dialéctico*. Se hace patente en el surgimiento de la mecánica diraceana²⁴, cuyo cálculo ofrece dos masas para un solo objeto. Una positiva que presupone todo lo descubierto en los estadios anteriores y otra negativa, dialécticamente divergente de todo lo anterior, da una cosa distinta. La mecánica diraceana comprueba que:

“no hay mayor ruptura entre el saber vulgar y el científico que entre un estadio y otro de la ciencia; que el progreso científico es discontinuidad y contraste, y que cuanto más adelante va la ciencia, más se aleja de sus supuestos y motivos iniciales en dirección de metas inéditas (...); pero esto, por paradoja, significa que se ha penetrado más en la objetividad. (...) La ciencia dialectizada representa la más clara manifestación de la esencia creadora del conocimiento humano alimentada por la trama dialéctica de la razón y la realidad”²⁵.

Esta forma de dinamismo dialéctico, que presenta diferentes posibilidades frente a una misma situación, es puesta en juego por Salazar, especialmente en sus escritos posteriores a 1968, para explicar la interacción entre filosofía y realidad, así como el acontecimiento de la novedad. Un ejemplo de ello se encuentra en “Filosofía y alienación ideológica”, escrito en 1969 y publicado por primera vez en 1971²⁶. Allí, por medio de una revisión histórica del proceso y las características de la filosofía en el Perú, el autor pone de manifiesto un divorcio entre los intereses teóricos de la reflexión filosófica peruana y los problemas que conciernen a la vida nacional. La orfandad de criterios epistemológicos y axiológicos constituye un obstáculo para lograr un pensamiento adecuado de la realidad capaz de promover acciones transformadoras de la misma. En su lugar se produce un pensamiento alienado, mistificado e insuficiente. Frente a tal

24 Paul Dirac (Bristol, 1902 –Tallahassee, 1984), físico británico, realizó contribuciones fundamentales al desarrollo de la mecánica y a la electrodinámica cuánticas. Formuló la ecuación de Dirac que describe el comportamiento de los fermiones y predijo la existencia de la antimateria. En 1933 compartió con Erwin Schrödinger el Premio Nobel de Física por el descubrimiento de nuevas formas productivas de la teoría atómica.

25 *Ibid.*, xxii–xxiii.

26 SALAZAR BONDY, Augusto. “Filosofía y alienación ideológica” fue publicado por primera vez en: MATOS MAR, José (comp.). *Perú: hoy* (México, Siglo XXI, 1969), 305–337; fue incluido en las ediciones segunda y tercera de *Entre Escila y Caribdis* (de 1973 y 1985 respectivamente); forma parte de la selección publicada en 1995 en *Dominación y liberación. Escritos 1966 – 1974*, Edición de Hlen Orbig y David Sobrevilla, Fondo Editorial de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 95 – 122.

contradicción –dicotomía– se ofrecen diferentes posibilidades. La primera busca infructuosamente la superación optando por uno de los extremos: o bien la integración acrítica de los momentos anteriores, con lo cual se profundiza la alienación en la medida que se intenta comprender la propia situación con herramientas elaboradas para interpretar realidades ajenas; o bien el abandono de la reflexión filosófica como posibilidad de orientar la marcha del país. En ambos casos se revela lo absurdo de la situación: si el filosofar es alienado, no logra adecuarse a la realidad, si se lo abandona, se perpetúa la alienación. No se trata de afirmar o negar uno de los polos de la dicotomía, sino de “revolucionar la filosofía peruana (...) darle un nuevo sentido como parte de la cultura”. Esto es apelar a la capacidad creadora de la filosofía interactuando dialécticamente con la realidad.

“Nos es indispensable una filosofía que sea peruana –dice Salazar–, una interpretación filosófica original de nuestra existencia, no solamente porque sin el planteo y la crítica filosófica no hay orientación adecuada en el mundo de hoy (...), sino además porque la clarificación de nuestro propio camino existencial en la selva de la objetividad contemporánea, con sus múltiples niveles de realidad y sus sistemas conceptuales cada vez más diversificados y fluctuantes, pide una criba epistemológica y axiológica de las categorías y los principios del conocimiento y la acción, de los signos y valores que pueden ser utilizados como formas de ordenamiento del mundo”²⁷.

La superación exige un cambio de la estructura dicotómica, una ruptura con la perspectiva anterior, para dar paso a la novedad. Aún si no se sabe con certeza cuál será el resultado, es necesario recoger las lecciones de la historia, no para fijarlas, venerarlas o repetir las, antes bien, se trata de conocer el pasado para reconocer los obstáculos que impiden la emergencia de la novedad. Esta es tarea de una Historia de las ideas renovada que, en estrecha relación con las ciencias sociales, reformule sus categorías de comprensión de la realidad y explore los valores de orientación de la acción; que se convierta en instrumento crítico por el empleo de renovados métodos y técnicas de análisis desmitificadores y canceladores de prejuicios. Una Historia de las ideas y una Filosofía que ejercen la vigilancia epistemológica sobre sus propios procedimientos y resultados, que son críticas y a la vez autocríticas.

Bachelard propone la figura del *psicoanálisis del conocimiento*. Consiste en conocer el pasado intelectual como un pasado –de la misma manera que se conoce el pasado afectivo–, a fin de vigilar los obstáculos que nuestro racionalismo pone al racionalismo dialéctico y que traban el progreso de

27 SALAZAR BONDY, Augusto. 1994: 118

la cultura. La historia de la ciencia puede ser vista como un diálogo entre razón y materia –núcleo empírico–racional del conocimiento–, que se consolida y diversifica superando los obstáculos que se le oponen ya sea por abstracción formalista o por abandono empirista. Por tanto, el carácter distintivo de la nueva epistemología, que recoge las lecciones de la historia, es su orientación no–cartesiana. Pues al demostrar que no son las nociones simples sino las compuestas las que fecundan el trabajo científico, pone al descubierto la estructura sintética de la ciencia. “No hay fenómenos simples –dice Bachelard–; el fenómeno es un tejido de relaciones”²⁸.

El núcleo de la epistemología bachelardeana es, según destaca Salazar, el *racionalismo aplicado*, que trabaja en la intersección de pensamiento y materia, de modo que el momento materialista del conocimiento se equilibra y dinamiza con la elaboración racional, y la razón encuentra su gravedad al asumir la realidad e integrarla como resultado de un racionalismo –no formalista– realizado por aplicación. Para ello es necesario determinar el tipo de relación que la racionalidad mantiene con la experiencia, así como la función específica del pensar matemático y el sentido peculiar de la noción de experiencia. La epistemología bachelardeana pone en tela de juicio el repetido aserto de la ciencia moderna acerca de que “el conocimiento no comienza con la experiencia”, antes bien, para la nueva epistemología, *la experiencia comienza con el conocimiento*. Esta fórmula, en apariencia paradójica, acentúa el carácter realizante de la razón. La noción de experiencia que se juega en ella parte del reconocimiento de que no hay datos a secas, datos primarios, sino que todo dato es buscado y, por tanto la ciencia no es mera traducción de la experiencia, sino su construcción. Desde este punto de vista, afirma Salazar, en ciencia “no hay lugar para lo que podría llamarse ‘experiencia empírica’, porque hay otra más fecunda, la experiencia construida”²⁹.

La depreciación especulativa de la intuición³⁰ es una especie de axioma de la epistemología bachelardeana, el cual aglutina las principales tesis de su elaboración epistemológica, tales como el primado teórico del error y la posición del objeto como perspectiva de ideas. Asimismo la afirmación de la discontinuidad del proceso de conocimiento y el relacionismo están penetrados por la negación de lo intuitivo como fuente de conocimiento: lo real es resultado, no primicia. Consecuentemente, el método capaz de satisfacer las exigencias del pensamiento problemático y móvil es el matemático, pero no el construido a base de categorías rígidas de tipo

28 BACHELARD, Gastón. *El nuevo espíritu científico*, 149.

29 SALAZAR BONDY, Augusto. “Estudio preliminar”, xl.

30 “Todos los valores sensibles han de ser desmonetizados” sostiene Bachelard en BACHELARD, Gastón. *La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*, trad. José Babini (México: Siglo XXI, 2000), 295.

kantiano, sino uno que conserve el apriorismo y el sintetismo, pero un sintetismo inductivo y un apriorismo condicional. De modo tal que al poner el fenómeno se despliega toda la gama de sus posibilidades ideales. El objeto se hace menos empírico y más rico en la medida que “las puras posibilidades matemáticas pertenecen al fenómeno real, aún en contra de las primeras instrucciones de una experiencia inmediata. Lo que podría ser, a juicio del matemático, puede ser siempre realizado por el físico. Lo posible es homogéneo con el ser”³¹. Según la interpretación de Salazar:

“El estatismo matemático debe ser cancelado por la afirmación de la mutua dependencia de las dialécticas subjetivas y objetivas, lo que según Bachelard exige que el pensamiento se modifique en su forma si se modifica en su contenido. Y esta transformación dialéctica de la armadura conceptual básica, lejos de tomarse como una debilidad o una limitación de la capacidad humana de conocimiento, debe considerarse su resorte más eficaz: «En el momento que un concepto cambia de sentido es cuando tiene más sentido; entonces, con toda verdad es un acontecimiento de la conceptualización»”³².

El análisis de la concepción axiológica de Salazar permite apreciar que la noción de valor atraviesa por diversas transformaciones, hasta lograr una caracterización definitiva como categoría *a priori* pero configurada históricamente, cuya objetividad se presenta como posibilidad³³. Ello implica reconocer una peculiar dialéctica entre *a prioridad* y *a posterioridad* del valor, o si se quiere entre el momento subjetivo y el objetivo, entre pensamiento y realidad. Dialéctica que, lejos de producir categorías absolutas, desligadas del contexto, ofrece conceptos opacos, susceptibles al cambio, precisamente porque están referidos a la historia, donde arraigan sus condiciones de posibilidad. En este sentido se puede afirmar que las valoraciones originarias de las que habla Salazar constituyen “acontecimientos de la conceptualización”. Los cuales, por lo demás, no son exclusivos de una región del saber, sino que involucran toda la compleja estructura ontológica, antropológica y ética.

En la síntesis final del “Estudio preliminar”, Salazar destaca la importancia ontológica, antropológica y ética de la epistemología que propone Bachelard. Desde el punto de vista ontológico realiza una crítica del concepto de objetividad: no puede abordarse la problemática ontológica

31 Bachelard, citado por SALAZAR BONDY, Augusto. “Estudio preliminar”, xliii.

32 *Ibid.*, xlv.

33 Cf. nuestro trabajo “Valor y experiencia valorativa en los escritos de Augusto Salazar Bondy. Momentos de su reflexión axiológica”, en *Solar: Revista de Filosofía Iberoamericana* 4 (2008): 157–203.

sin pasar por la criba de cuestiones epistemológicas en que está en juego una concepción del ser; antropológicamente por la fecundidad del enfoque psicoanalítico para el esclarecimiento del rol de factores ideológicos y condicionantes psíquicos del conocimiento social y sus repercusiones en el análisis de la praxis; desde una perspectiva ética Brachelard propone la mutua fecundación de los espíritus en el diálogo de las ciencias.

Ninguna lectura es casual o desinteresada, es una búsqueda y una producción, pone en juego interrogantes y lecturas previas al encuentro que se realiza en el espacio de un texto. Si el encuentro es fecundo, acontece un cambio de dirección, una novedad. Pero esta no ocurre de súbito, tampoco es el resultado de una mera influencia; antes bien es producto del duro trabajo del pensamiento, en diálogo con la tradición filosófica universal y las propias condiciones de producción intelectual. Es una práctica de pensamiento llevada adelante a pesar de los obstáculos que se interponen.

La presencia de motivos bachelardianos en la trama discursiva de Salazar Bondy es resultado de una afanosa búsqueda epistemológica y filosófico-política. Búsqueda que surge de la necesidad teórico-práctica de quebrar los esquemas conceptuales de la moderna filosofía de la conciencia, para dar lugar a nuevas formas de praxis, tanto en el campo del conocimiento como en el del quehacer histórico-político. Las nociones de "racionalismo abierto", "ruptura", "vigilancia", encuentran su lugar en la urdimbre discursiva junto a otras voces y a las preocupaciones por la propia realidad socio-histórica, para producir una textualidad singular en los escritos salazarianos, especialmente en los posteriores a 1968.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ARPINI, Adriana. "Valor y experiencia valorativa en los escritos de Augusto Salazar Bondy. Momentos de su reflexión axiológica", en *Solar: Revista de Filosofía Iberoamericana* 4 (2008): 157-203.

BACHELARD, Gastón. *El nuevo espíritu científico*, trad. y estudio preliminar de Augusto Salazar Bondy (Lima: UNMSM – Retablo de papel Ediciones, 1972).

_____. *La philosophie du non: essai d'une philosophie du nouvel esprit scientifique*. [Trad. esp.: *La filosofía del no. Ensayo de una filosofía de un nuevo espíritu científico* (Madrid: Amorrortu, 2003)].

_____. *La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*, trad. José Babini (México, Siglo XXI, 2000).

BAJTÍN, Mijail. "La palabra en Dostoievski" en *Problemas de la poética de Dostoievski*, trad. Tatiana Bubnova (México: Fondo de Cultura Económica, 1986), 153–378.

GAOS, José. *En torno a la filosofía mexicana* (México: Alianza, 1980).

KRISTEVA, Julia. *Semiótica, I y II* (Madrid: Fundamentos, 1981).

ROIG, Arturo. *Narrativa y cotidianidad. La obra de Vladimir Propp a la luz de un cuento ecuatoriano* (Quito, Belén: Serie Cuadernos de Chasqui, 1984).

SALAZAR BONDY, Augusto. "Filosofía y alienación ideológica" en José Matos Mar (comp.). *Perú: hoy* (México: Siglo XXI, 1969), 305–337.

_____. "La epistemología de Gastón Bachelard" en *Letras* 60 (1958): 4–28.

_____. "Estudio preliminar" en Gastón Bachelard, *El nuevo espíritu científico*, (Lima: UNMSM – Retablo de papel Ediciones, 1972), vii–xlvi.

_____. "Bases para un socialismo humanista peruano" en *Entre Escila y Caribdis* (Lima: Rikchay Perú, 1985), 91–122.

SCHMIDT, Sigfried. *Teoría del texto* (Madrid: Cátedra, 1978).

ZEA, Leopoldo. *Filosofía de la historia americana* (México: Fondo de Cultura Económica, 1978).

ANTIGÜEDAD Y MODERNIDAD EN EL *ARIEL* DE JOSÉ ENRIQUE RODÓ*

*Enrique Riobó***

UNIVERSIDAD DE CHILE

RESUMEN

El siguiente trabajo busca reflexionar en torno a la tensión entre lo que se incluye y se excluye de lo latinoamericano en el *Ariel* de José Enrique Rodó, tomando como eje central las referencias a la antigüedad y su relación con el presente del uruguayo: la modernidad, o su búsqueda. En ese ámbito existen, principalmente, dos variantes, una antigüedad altamente valorable para el presente, que es humanista y cuyo legado e importancia son hasta su actualidad fundamentales e inspiradores, y que es usualmente la grecolatina; y otra antigüedad que es caduca, alejada del ideal y de la armonía, que muchas veces es presentada como ejemplo de las conductas y prácticas negativas, como serían las culturas "orientales". En ese sentido, se intenta reflexionar en torno al porqué de tales posturas, así como intentar dilucidar la relevancia que juega lo antiguo en su visión de lo moderno.

PALABRAS CLAVE: Ariel – Enrique Rodó – modernidad latinoamericana – grecolatino – ideal.

ANCIENT AND MODERNITY IN *ARIEL* OF JOSE ENRIQUE RODÓ

The following paper seeks to reflect around the tension between what included and what's excluded from the idea of the Latin American in *Ariel* of José Enrique Rodó, taking as the main axis the references to the antiquity and its relation with the present of the author: the modernity, or its seek. There are, mainly, two ways in which this takes materiality, first there's an highly valuable antiquity for his present, it's humanistic and its legacy and importance are, to his present, still fundamental and inspiring; and there's another antiquity that's shown as feeble,

* Este artículo fue recibido el 03 de marzo de 2015 y aceptado el 09 de junio de 2015.

** Licenciado y Magister en Historia de la Universidad de Chile, y tesista en el programa de Magister en Estudios Latinoamericanos de la misma. Actualmente es ayudante a honorarios del Departamento de Historia de la Universidad de Chile para los cursos de Historia Antigua e Historia de América, siglo XX. Ha sido colaborador del proyecto FONDECYT N° 1120278, becario CONICYT (Magister de Estudios Latinoamericanos) y Volcán Calbuco (Magister en Historia). Actualmente participa como tesista en el proyecto FONDECYT N° 1150482 y es investigador asociado del Centro de Estudios Históricos de la UBO. Sus principales áreas de investigación son la historia antigua, la recepción de lo clásico en América Latina, la historia de las ideas en América Latina en el siglo XX y la historia de la educación en Chile y México en el siglo XX. Contacto: enrique.riobo@gmail.com

almost dead; away from the harmony and the ideal; and that many times is presented as the example of the negative conducts and practices, this are the "oriental" cultures. In this way, the following writing looks to reflect on why this standings, as well as trying to figure out the relevance that de ancient has to the modern.

KEYWORDS: Ariel – Enrique Rodó – latin american modernity – greco-roman – ideal.

1. INTRODUCCIÓN

Las dicotomías entre un adentro y un afuera de aquello que se propone como modelo, entre lo que se incluye y se excluye de lo propio o entre la modernidad y la tradición son, entre otras, algunas de las tensiones que parecen cruzar buena parte de las letras latinoamericanas de los siglos XIX y XX. Es más, algunos ensayos o novelas que resultan centrales en la producción intelectual de América Latina pueden leerse como constituidos o estructurados a partir de las posibles caracterizaciones y salidas propuestas para tales tensiones, las que, por supuesto, se materializan de modo diferente según sea el texto o el autor. Asimismo, estas tensiones pueden tomar distintas formas –incluso dentro de un mismo texto–, ser metaforizadas y alegorizadas a partir de una diversidad de posibilidades que muestran, no sólo una decisión estética, sino que también posibles matices y claves que pueden ayudarnos a comprender de modo más exhaustivo un texto, así como clarificar su sentido.

De este modo, lo que buscaré hacer en este trabajo será revisar la manera en que las tensiones mencionadas se materializan en referencias y apelaciones a la antigüedad² en *Ariel* de José Enrique Rodó. Lo anterior

2 Lo planteado por Seth Schein ayuda para comprender esta perspectiva en relación a lo clásico: The power of the 'classical' does not spring, as is usually thought, from its relation to a real or imagined past, but from its relation to current social, political, and moral values that it helps to legitimate. In other words, the 'classical' is ideological. [...] Since antiquity, the discourse of the 'classical' has functioned in just this way to legitimate a social order and a set of institutions, beliefs, and values that are commonly associated with western civilization and 'our' western cultural heritage (SCHEIN, Seth. "Our debt to Greece and Rome": Canon, class and ideology". En: *A companion to classical receptions*, HARDWICK, Lorna; STRAY, Christopher (Oxford: Blackwell Publishing, 2008), 75. Por otro lado, en cuando a la antigüedad "oriental", es necesario partir del siguiente planteamiento del *Orientalismo* de Edward Said: "Si tomamos como punto de partida aproximado el final del siglo XVIII, el orientalismo se puede describir y analizar como una institución colectiva que se relaciona con Oriente, relación que consiste en hacer declaraciones sobre él, adoptar posturas con respecto a él, describirlo, enseñarlo, colonizarlo y decidir sobre él; en resumen, el orientalismo es un estilo occidental que pretende dominar, reestructurar y tener autoridad sobre Oriente [...] Creo que si no se examina el orientalismo como un discurso, posiblemente no se comprenda esta disciplina tan sistemática a través de la cual la cultura europea ha sido capaz de manipular –e incluso dirigir– Oriente desde un punto de vista político, sociológico, militar, ideológico, científico e imaginario a partir del periodo posterior a la

es posible de hacer, pues en esta obra existen diversos momentos en que lo antiguo toma un importante rol, ya sea como evocación poética, como comparación con lo moderno, como ejemplo paradigmático o como modelo impededero.

Así, me interesa indagar en torno a cuál es el rol de lo antiguo en la solución o caracterización de las tensiones antes mencionadas. En términos más concretos, buscaré revisar que elementos de lo antiguo se proponen como parte de aquello que debe rescatarse para la América Latina moderna, cuáles deben desecharse y por qué, en otras palabras, que partes de lo antiguo se integran al “adentro” y cuáles al “afuera”, tomando como referente el proyecto latinoamericano que plantea Rodó en *Ariel*.

También es relevante reflexionar en torno a cuáles elementos de lo antiguo se presentan como posibles de ser articulados con lo moderno y cuáles, por otro lado, parecen quedar anclados en el pasado, en una tradición que, dependiendo del caso, se puede valorar positiva o negativamente.

Entre las respuestas tentativas a las preguntas previas, que ejercerán el rol de guías para el desarrollo del trabajo, se propone lo siguiente. Lo que usualmente se rescata para la Latinoamérica moderna siempre es relativo a la antigüedad greco-latina, altamente idealizada y comprendida como la fuente de una civilización (occidental) a la cual, no obstante cierta especificidad continental, se pertenece³. Lo opuesto lo representa, por supuesto, lo oriental, que se utiliza para ejemplificar aquello que queda fuera de los límites de la proyección continental que hace el uruguayo.

Ahora, si bien la dicotomía entre Occidente y Oriente resulta un marco estructural fructífero para este análisis, es imposible soslayar la existencia de matices que deben ser abordados, pero que no necesariamente relativizan lo anterior. Especialmente resulta interesante la oposición entre Atenas y Esparta, el tema de la decadencia en Roma o la metáfora del Rey oriental, los que se abordarán de modo más preciso en el cuerpo de la argumentación. Por lo mismo, esta antítesis de lo oriental y lo occidental, si bien es clara, es presentada por el autor como una sutil reconstrucción de las figuras histórico-ideales en cuestión más que como una tajante oposición.

De modo análogo, sólo ciertos aspectos de lo grecolatino parecen posibles de ser enlazados con el momento vivido por América Latina hacia el 1900, lo que sugiere posibles articulaciones entre esta tradición y la

Ilustración. Por otro lado, el orientalismo mantiene una posición de autoridad tal, que no creo que nadie que escriba, piense o haga algo relacionado con Oriente sea capaz de hacerlo sin darse cuenta de las limitaciones de pensamiento y acción que el orientalismo impone.” (SAID, Edward. *Orientalismo*. (Barcelona: Debate, 2002), 4. Ahora, tengo claro que es complejo traspasar estas nociones sin más al ámbito de lo latinoamericano, pero por ahora no conozco discusiones o propuestas teóricas que busquen analizar estos problemas desde este continente, y esta propuesta busca aportar a ello.

3 De hecho, el mismo Rodó es bastante claro en ello, como se puede ver en: RODÓ, José Enrique. *Ciudadano de Roma*. (Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1994).

modernidad del continente, a partir de elementos como la importancia de la belleza o la necesidad del desarrollo íntegro del humano, en contraposición a los planteamientos utilitaristas del positivismo. Aquellos elementos grecolatinos que exceden tal condición y son igualmente mencionados por el uruguayo, parecen recubiertos por un aura de bienes perdidos, siendo presentados con la nostalgia de un pasado glorioso y hermoso al que es imposible volver. Lo contrario se da con los elementos antiguos que se sitúan fuera de lo grecorromano –usualmente relacionados con lo oriental–, pues estos se presentan como un pasado lejano y opuesto a aquello que se aspira para la contemporaneidad continental.

En suma, no es posible decir que toda la antigüedad occidental se presenta como un referente relevante para la modernidad latinoamericana, pero todo lo antiguo que se presenta como “adentro” de su propuesta, sí es occidental. Lo oriental, por otro lado, siempre se encuentra “afuera”.

Antes de poder pasar al análisis de las obras, resulta necesario hacer una revisión del contexto en la que éstas aparecen, así como una mirada a la vida y repercusión del autor, pues en relación a estos resulta posible vislumbrar algunos aspectos que pueden iluminar algunas de las razones por lo que se apela a cierto ámbito de la antigüedad en cada caso.

Entre fines del XIX y principios del XX, la principal tarea de las élites y los estados en América Latina parecía ser la búsqueda de la modernidad, lo que en la práctica implicó, entre otras cosas, una integración al mercado mundial desde una posición poco ventajosa y dependiente de los mercados externos –vendedora de materias primas⁴–, lo que terminó generando que, al menos en parte de Latinoamérica, el poder de hecho lo tuvieran las compañías e inversores extranjeros –primero ingleses y luego norteamericanos–; el inicio de un proceso de migración campo–ciudad que puso a la última como el eje del desarrollo nacional, lo que se explica también por las oleadas de inmigraciones internacionales, dinámicas que van a ser fundamentales para la comprensión del devenir social y cultural latinoamericano⁵ y la aparición del concepto de masa como un tema relevante en el pensamiento y las letras continentales; la consolidación del estado oligárquico, por lo que ciertos pactos y pisos mínimos de acuerdo entre las élites fueron necesarios⁶; una explícita marginación de grandes grupos sociales de la protección estatal, pero también un aumento progresivo en la cobertura educacional del mismo, ámbito en el que el positivismo era, hacia la época, la doctrina dominante.

4 CARMAGNANI, Marcelo. *Estado y sociedad en América Latina 1850–1930* (Barcelona: Crítica, 1984), 9; PINTO, Julio. “De proyectos y desarraigos: la sociedad latinoamericana frente a la experiencia de la modernidad (1780–1914)”. En: *Contribuciones Científicas y Tecnológicas*, N° 130 (2002), 104

5 ETTE, Ottmar. “Así habló Próspero. Nietzsche, Rodó y la modernidad filosófica de Ariel”. En: *Cuadernos Hispanoamericanos*, núm. 528 (junio de 1994),

6 CARMAGNANI, Marcelo. *Estado y sociedad en América Latina 1850–1930*, 142.

El proceso anterior tiene un referente muy claro en la modernidad europea, particularmente con la cultura francesa y el éxito económico inglés.

Así, en los años de Rodó, el proceso de modernización se entendía usualmente como algo idéntico al proceso de occidentalización o europeización⁷, lógica que comienza a ser criticada de modo más o menos radical dentro del contexto americano hacia principios del siglo XX⁸, pero que aún puede verse replicada.

En efecto, en varias ocasiones se puede identificar una búsqueda por apropiarse de las bases de lo europeo-civilizado-occidental como propio⁹, lo que sería impensable si los puntos de partida de sendas trayectorias históricas (la americana y la europea), se ven como extremadamente disímiles. En ese sentido, la apropiación de lo clásico parece resultar una buena opción para insertarse simbólicamente en el ámbito de la cultura occidental. Así, por ejemplo, dentro del contexto finisecular vemos que lo

7 Bernardo Subercaseaux, por ejemplo, plantea lo siguiente: “Se trata de un modelo que opera y que ya está presente en el siglo XIX, fundamentalmente en los ilustrados liberales que concebían el proceso de civilización como europeización” (SUBERCASEAUX, Bernardo. *Historia de las ideas y de la cultura en Chile: desde la Independencia hasta el Bicentenario*, Vol.2. (Santiago de Chile: Universitaria, 2011), 22.

8 Con los movimientos del indigenismo, por ejemplo, que fue muy fuerte en la primera mitad del siglo XX y tiene a José María Arguedas como uno de sus principales figuras. Previo a ello se pueden encontrar algunos autores o textos particulares, como el célebre *Nuestra América* de José Martí o *Forjando Patria* de Manuel Gamio.

9 Principalmente por los grupos sociales que se consideran parte de Occidente sin más, y que muchas veces monopolizan el discurso público. Dussel, por ejemplo, plantea, en términos muy generales, la siguiente idea: Las élites latinoamericanas se sienten parte de Occidente, y por ende, de la cultura y la historia europeas. DUSSEL, Enrique. *1492 El encubrimiento del otro: hacia el origen del “mito de la Modernidad”*. (Quito: Abya-Yala, 1994), 173. En ese sentido se entiende, por ejemplo el “afrancesamiento” de las oligarquías de fines del XIX y principios del XX, como un afán por incorporarse a Occidente, lo que se veía como necesario para avanzar hacia la modernidad (AMORETTI, María. “Interculturalidad y mestizaje en Rubén Darío”. En: en *Asedios posmodernos a Rubén Darío*. UNAN, León, Nicaragua. Editorial Universitaria, 2010. [consultado el 12/10/2014]. Disponible en: <http://www.ucm.es/info/secom/ProINVECOM/documentos/interculturalidad-y-mestiza.pdf>) El elemento clásico también adquiere un firme rol en tal búsqueda, como lo plantea Taboada: en Colombia Miguel Antonio Caro (1843-1909) basó su régimen conservador no sólo en la mano dura de su policía sino también en el estricto conocimiento de la gramática y las lenguas clásicas; [...] en México los miembros del Ateneo de la Juventud leían a Platón hasta altas horas de la noche y se llamaban entre sí con nombres helénicos mientras sonreían a Porfirio Díaz; el dictador dominicano Rafael L. Trujillo fue el creador, para sus apologistas, de la “era griega de la historia dominicana” (TABOADA, Hernán. “José Enrique Rodó: el oriental y la Hélade”. En: *Anuario del colegio de Estudios Latinoamericanos* (Vol. 2, 2007), 89, 90. Ahora, si bien los modos tan explícitos ya no proliferan como hace décadas, y los referentes son otros –por ejemplo, para los más conservadores, España y el periodo colonial tendrá un estatuto mayor que Francia– me parece que aún pervive parte de esta búsqueda por formar parte de Occidente.

grecolatino se asocia fuertemente con la educación¹⁰, enfatizando en sus aspectos racionales. Asimismo, Taboada plantea que una cierta imagen de lo grecolatino se utiliza como catalizadora del proceso civilizatorio¹¹. Si bien no es posible aseverarlo de modo contundente, me parece que durante el siglo XIX y principios del XX, se exagera una visión de lo clásico prefigurada por el afánlatinoamericano de modernidad y la civilización¹², la que, hacia finales del siglo XIX europeo, particularmente a partir de los trabajos de Nietzsche, se estaba poniendo en entredicho.

Lo anterior se enmarca dentro de una tensión cultural muy relevante del periodo finisecular latinoamericano, la existente entre un pragmatismo positivista y un idealismo estético modernista, tensión en la cual lo antiguo también adquiere cierta importancia¹³, pero que tiene su centro en los diferentes modos de entender el mundo que una y otra propuesta tenían.

Así, entre las principales características del positivismo están la idea del triunfo de la ciencia en América Latina; la noción del progreso como “destino final de la historia”¹⁴; un exacerbado racionalismo y la búsqueda de un conocimiento objetivo, utilitarista, especializado y enciclopédico.

-
- 10 CARRERA Mejía, Mynor. “Las fiestas de Minerva en Guatemala 1899–1919”. En: *Estudios* (1998), Instituto de investigaciones históricas, antropológicas y arqueológicas. Universidad de San Carlos de Guatemala; GREENWOOD, Emily. “We speak latin in Trinidad’ The uses of Classics in Caribbean literature”. En: GOFF, Barbara (Ed.). *Classics & Colonialism*. (Londres: Duckworth, 2005). De hecho, el mismo Rodó plantea que sería idóneo tener unas Panateneas continentales (RODÓ, José Enrique, *El ciudadano de Roma*, 13)
- 11 TABOADA, Hernán. “Los clásicos entre el vulgo latinoamericano”. En: *Revista Nova Tellus*, (2012), 207.
- 12 Lo anterior tuvo importantes repercusiones en el plano social, a partir de una relación con el biologismo o el darwinismo social. En ese sentido, el concepto clave sería el de raza, donde vemos aparecer temas como la relación entre raza y nación, el pesimismo racial, apreciaciones positivas y negativas del mestizaje y la idea de que sólo ciertas razas podían civilizarse; así como la relación de lo anterior con el progreso, o no, de los pueblos latinoamericanos (HALE, Charles A., “Ideas políticas y sociales en América Latina, 1870–1930” en: *Historia de América Latina*, vol. 8: “Cultura y sociedad, 1830–1930”, BETHELL, Leslie (Barcelona: Crítica, 1991), 26–41). Esto entrega bases para ayudar a comprender –y en ocasiones a legitimar– fenómenos como las masivas inmigraciones europeas que llegan –principalmente– a la costa Atlántica latinoamericana, las políticas de blanqueamiento, expropiaciones de tierras e incluso exterminaciones, los nefastos zoológicos humanos y, en última instancia, genocidios (como por ejemplo, el oná). En lo anterior podemos ver de manifiesto una tendencia a adoptar –en ocasiones sin más– teorías e ideas europeas, y aplicarlas a la realidad latinoamericana.
- 13 Guadarrama plantea, en el ámbito de la educación, lo siguiente: “varios positivistas tendían a rechazar la centralidad de lo grecolatino, y dentro de algunas de sus políticas educativas eliminaron o disminuyeron la relevancia de su estudio en favor de las ciencias naturales” (GUADARRAMA, Pablo. *Positivismo y antipositivismo en América Latina*. Versión digital disponible en: <http://biblioteca.filosofia.cu/php/export.php?format=html&id=231&view=1>)
- 14 SUBERCASEAUX, Bernardo. *Historia de las ideas y de la cultura en Chile: desde la Independencia hasta el Bicentenario*, Vol.1. (Santiago de Chile: Universitaria, 2011), 398

Asimismo, esta corriente tuvo fuerte influencia en educación¹⁵, en la ciencia, el pensamiento social e incluso, la política; a este último caso se le denominó ‘política científica’, manifestándose en las llamadas constituciones prácticas, tiranías honradas, o el denominado –por Valentín Letelier– autoritarismo responsable¹⁶. El grupo más representativo de esta idea es, tal vez, el de “los científicos”, que daban bases ideológicas al gobierno de Porfirio Díaz.

Ahora, hacia finales del siglo XIX y principios del XX, la hegemonía del positivismo dentro de las ideas latinoamericanas –y también europeas, con Schopenhauer, Bergson y Nietzsche, principalmente– comienza a hacer crisis, y aparecen nuevos movimientos intelectuales y artísticos, siendo los más relevantes el llamado espiritualismo laico y el modernismo, en los cuales se incluye a Rodó. Este último marca una renovación en el ámbito literario, rompiendo con el paradigma de las bellas letras, permeado por el neoclasicismo y muy significativo durante el primer siglo de vida independiente americano. Otras de sus características es una fuerte preocupación por lo estético, donde, como se dijo, rompe con cánones previos; un fuerte afán universalista y cosmopolita, así como una búsqueda por “autonomizar la literatura”¹⁷. Asimismo, debe ser entendida como diversa en términos políticos¹⁸, e incluso, indefinida, como es el caso de Rubén Darío –probablemente, el principal representante de este movimiento–, en tanto el pensamiento político de su figura se encuentra hasta el día de hoy en disputa¹⁹.

A diferencia de varios de los paradigmas positivistas, estos movimientos culturales relevaban aspectos como el afán de totalidad ideal, en contraposición a lo fragmentario y utilitario; la relevancia en dicho proceso de la inspiración y la divinidad, la pulsión y la vocación, así como el ámbito de lo artístico y lo estético; la necesidad y búsqueda de la armonía

15 *Ibid.*, 398–399; HALE, Charles A., “Ideas políticas y sociales en América Latina, 1870–1930”, 15–18.

16 *Ibid.*, 18–21

17 SUBERCASEAUX, Bernardo. *Historia de las ideas y de la cultura en Chile: desde la Independencia hasta el Bicentenario*, Vol.1. 389

18 *Ibid.*, 394

19 Por ejemplo, existen autores que plantean a Darío en una relación importante con las ideologías de la élite (BLANCO, Carlos. “La ideología de la clase dominante en la obra de Rubén Darío”. En: *Nueva Revista de Filología Hispánica*. (1980) Vol. 29, N°2.), otros lo muestran como un primer pensador postcolonial, integrándolo y planteándolo como precursor de la tradición de Said, Fanon, Cesaire y Guha (AMORETTI, María. “Interculturalidad y mestizaje en Rubén Darío”, 3). Por otro lado, se ha leído a Darío tanto como eje de las políticas culturales de la dictadura somocista como del gobierno sandinista (WHISNANT, David. “Ruben Dario as a Focal Cultural Figure in Nicaragua: The Ideological Uses of Cultural Capital”. En: *Latin American Research Review*, (1992), dentro de la Nicaragua contemporánea.

y del ideal; la importancia de la belleza, la inspiración divina, la poesía y el arte para poder acceder al ideal, todos los que pueden encontrarse en Ariel.

En cuanto a José Enrique Rodó, él fue uruguayo, nacido en Montevideo hacia 1871. Como escritor, ensayista y pensador, su mayor éxito es Ariel, cuyas ideas fueron bastante exitosas a nivel continental y aún hoy siguen siendo estudiadas, siendo especialmente relevantes en los movimientos estudiantiles de principios de siglo, donde el libro se convirtió en un símbolo de la rebeldía de la juventud.

Ahora, resulta relevante para este trabajo el revisar cómo se ha abordado el tema de lo clásico en Rodó. En primera instancia, la antigüedad no es, usualmente, el prisma a través del que se aborda la obra del uruguayo, y su tratamiento forma parte de una argumentación más amplia. No obstante, es posible distinguir varias maneras en que se interpreta lo clásico, más allá del contexto ideológico hegemónico.

Por ejemplo, para Corral “El planteamiento de Rodó se nutre de lo mejor del pensamiento clásico e incorpora, en su momento, ‘lo nuevo’ del pensamiento universal²⁰”, lo cual dice relación con el punto de partida para el análisis del uruguayo “el rescate y permanencia de los valores del espíritu humano universal²¹”, que provendrían, en el caso latinoamericano, de Grecia y el cristianismo primitivo, rechazando la versión pragmático-técnicista del progreso. En ese sentido, el montevideano “se ubica, así, sin afán de negar la Modernidad, en la perspectiva de la Tradición²²”.

Distinta idea tiene Ottmar Ette en ‘Proteo en Uruguay’, para quien Rodó “intenta abarcar y unir, desde una perspectiva ex-céntrica, las partes centrífugas, explosivas, de la conciencia occidental”, por lo que el uruguayo “tomó prestada la figura unificadora de la Antigüedad de esta cultura occidental [...] en la multiformidad de Proteo se transfigura claramente a orillas del Río de la Plata una vez más la tan ansiada unidad fundamental en un rostro en perpetuo cambio”, por lo que la suya es “una escritura en la modernidad, que, a su vez, contiene muchas modernidades divergentes entre sí²³”. En el Ariel, en cambio, se formularía “una respuesta estética a las modernizaciones socioeconómicas dirigidas por los países hegemónicos, desarrollando un proyecto consciente de lo que podríamos llamar [...] una modernidad periférica²⁴”, sin embargo, ésta estaba mediada por “su fe en la

20 CORRAL, Manuel de Jesús. “José Enrique Rodó, pensador finisecular. La vigencia de Ariel en el siglo XXI”. En: *Ariel* (2010), 58–59. [Consultado en línea el 14/06/2013]. Disponible en: <http://arielenlinea.files.wordpress.com/2010/07/rodo.pdf>

21 *Ibidem*.

22 *Ibidem*.

23 ETTE, Ottmar. *Proteo en Uruguay*. [Consultado el 05/07/2013] Disponible en versión html en: http://bib.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/06925179711317006710046/p0000001.htm#I_0_

24 ETTE, Ottmar. “Así habló Próspero. Nietzsche, Rodó y la modernidad filosófica de Ariel”, 55.

autoridad de los autores franceses”, los cuales “transmitían la visión de la antigüedad greco-romana que se proyecta en el discurso de Próspero (y en el de Rodó)”²⁵. Finalmente, el autor concluye que, si bien en Ariel se realiza una “interpretación americana del texto universal”²⁶, por lo cual “crea un espacio propio a partir del cual se inserta en lo moderno sin desplazarse hacia los centros hegemónicos de Europa”²⁷, al establecer relaciones sólo con la tradición literaria occidental, y no con las afroamericanas, indígenas, de la cultura popular, etc., latinoamericanas, “la visión del futuro, sin embargo, no es la de América Latina sino la de una América Latina”²⁸.

El tratamiento de lo clásico como un medio para dilucidar la posición de Rodó frente a la modernidad es una operación también realizada por Óscar Montero. Para éste la modernidad tendría, desde Baudelaire, como una de sus imágenes fundamentales “el cuerpo fragmentado, mutilado y doliente”²⁹, la cual es rechazada de manera clara por Rodó, para quien la armonía clásica, que “se representa en el cuerpo sano, completo y bello del joven ateniense”³⁰, corresponde a uno de los valores supremos de Ariel.

En ese sentido, para Steffanell la idea que Rodó busca transmitir a los jóvenes tiene como sustento su imagen de la Grecia antigua “pues los dioses le regalaron el secreto de la juventud inextinguible”, por lo que dentro de tal cultura, “los jóvenes [...] eran llenos de vigor, de liderazgo y que en ellos radicaban los atributos de la raza humana”. Todavía más explícito: “Para Rodó la cultura helénica es ‘la perfección de la moralidad humana’ dentro de la cual los jóvenes americanos debían ser tipificados”³¹.

La pedagogía sería uno de los mejores medios para transmitir estos ideales a la juventud, lo que se hace explícito en el Ariel, obra que tendría, para Corral, uno de sus elementos fundamentales en la ‘educación racional’, por supuesto, íntimamente relacionada con la paideia griega³². Es más, los ideales clásicos no son sólo válidos para la juventud, sino para

25 *Ibid.* 61

26 *Ibid.* 62

27 *Ibidem*

28 *Ibid.* 62

29 MONTERO, Óscar. *Rodó en el aula latina*, Biblioteca Cervantes Virtual, 2010. [Consultado el 03/02/2015], disponible en: <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor-din/rodo-en-el-aula-latina/html/>

30 *Ibid.*

31 STEFFANELL, Alexander. “Civilización/barbarie en la ciudad letrada de José Rodó y Doña Soledad Acosta de Samper: Dos ensayistas americanos del siglo XIX”. En: *Historia Caribe* (2005), 115–116

32 CORRAL, Manuel de Jesús. “José Enrique Rodó, pensador finisecular. La vigencia de Ariel en el siglo XXI”, 59–60

América Latina, en general³³: “Es bien claro que para Rodó el pensamiento americanista y la civilización deben seguir los mismos parámetros helénicos; tomar de este pensamiento filosófico griego es una de las bases de la fundación del ideal de este ensayista uruguayo. La cultura americana debía tomar su fuente pedagógica y filosófica en su herencia europea³⁴”.

Antes de comenzar con el análisis del *Ariel*, es necesario hacer un alcance general con respecto a la manera en que Rodó veía lo clásico, que no es única dentro de la época. Para Taboada, durante “la segunda mitad del siglo XIX la intelectualidad europea propuso nuevas valoraciones de la herencia griega”, entre las cuales se encuentra la de Renan quien “evocaba la armonía antigua como contrapeso de las amenazas plebeyas del presente”³⁵. Esta se contraponía con una visión dionisiaca de lo heleno, mediada en gran parte por las ideas de Nietzsche. Si bien ésta tuvo repercusión en Latinoamérica³⁶, “a largo plazo, sólo en determinados sectores prosperó la exégesis neopagana, y nuestras arcaicas sociedades prefirieron la manera de Renan, muy leído por América Latina”³⁷.

Lo que me interesa destacar en este caso son dos cosas. Primero que la imagen de lo clásico en Rodó no es la única posible de tener, sino que es una de varias que están disponibles en el momento y, por lo mismo, se entiende que es la más acorde a su forma de pensar. Lo segundo, es que a partir de una u otra interpretación de lo clásico, es posible comenzar a trazar diferencias entre Rodó y otros autores de la época, especialmente Martí y Darío, pues mientras este último cantaba “los goces de la Hélade pagana”, aceptando de manera explícita que esta era una imagen más francesa que griega: “Amo más que la Grecia de los griegos / la Grecia de la Francia, porque en Francia / al eco de las risas y los juegos / su más dulce licor Venus escancia”³⁸, el uruguayo “criticaba la artificialidad de la Grecia dionisiaca que adoraba el

33 En efecto, la idea de América Latina como un continente esencialmente joven, es reconocida en Rodó (ALVARADO, Mariana. “Rodó y su Ariel. El Ariel de Rodó”. En: *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana* (2003), 160)

34 STEFFANELL, Alexander. “Civilización/barbarie en la ciudad letrada de José Rodó y Doña Soledad Acosta de Samper: Dos ensayistas americanos del siglo XIX” 116

35 TABOADA, Hernán. “José Enrique Rodó: el oriental y la Hélade”, 89

36 Todo esto respondía al “momento dionisiaco” que vivía América Latina, tal como lo expresó en su oportunidad el brasileño Sousa Bandeira, en momentos en que su coterráneo Jackson de Figueiredo confesaba en carta a Mário de Alencar en 1915: “Dionisos fue quizás el ideal único de mi adolescencia”. Traducido a nuestros términos, ese momento revelaba una nueva sensibilidad hacia el erotismo, la exploración del deseo femenino, el tratamiento del tema homosexual, novedades de las últimas décadas del siglo XIX, que fueron también de combate al positivismo y de una nueva preocupación por la identidad, en lo cual ocupó posiciones también el retorno a Grecia. (*Ibidem.*).

37 *Ibid.* 90

38 DARÍO, Rubén. “Divagación” (v. 49–55) En: *Prosas Profanas*, 1896.

nicaragüense (porque creía que la suya sí era real)³⁹, y mientras el cubano planteaba que “nuestra Grecia es preferible a la Grecia que no es nuestra”⁴⁰, de la lectura del Ariel se emana lo absolutamente opuesto, pues lo precolombino brilla por su ausencia mientras que su filohelenismo empapa buena parte de las páginas de su ensayo.

Otro elemento a destacar es el rol que juega lo oriental en el uruguayo. Para Ette, “la alteridad cultural que sí representa en Ariel es la del oriente, es decir, lo que, en y para las literaturas europeas, representaba lo otro”⁴¹. Taboada va más allá. Si bien acepta la idea anterior, la radicaliza, comprendiendo que Rodó “igualaba el Oriente con las masas indígenas y mestizas de América”⁴² y que “La asimilación de América con el Oriente fue otro lugar común incorporado por Rodó a su ya larga lista: por eso afirma que la población rural de época de la independencia habitaba un ‘desierto’ y ‘en semibarbarie pastoril no muy diferentemente del árabe beduino o del hebreo de tiempos de Abrahán o Jacob’. El Otro de Rodó es americano al mismo tiempo que oriental, porque en el fondo los dos derivan de la misma esencia”⁴³. En ese sentido, parece ser claro que el Oriente resulta en el autor uruguayo una tradición que debe quedar “fuera” de la conformación moderna de América Latina, pues como se verá, remite a la contradicción de aquello que se toma por bueno.

2. LA ANTIGÜEDAD Y EL IDEAL EN ARIEL

El tema de la juventud cruza el célebre ensayo *Ariel*, y dentro del marco general que entrega tal tópico, Rodó se enfoca en varios aspectos específicos, por ejemplo la relevancia que deben tener los jóvenes como motor de cambio de las sociedad o las características intrínsecas –usualmente positivas– que tal condición parece tener para los individuos, pero también para los colectivos. En ese sentido, queda claro que la juventud va más allá de un espacio temporal o una etapa etaria, es una suerte de estado del alma, del espíritu que no sólo puede, sino debe, mantenerse en aquellos a los que Rodó apela. De tal modo, la conservación y aplicación de los valores de la juventud a la sociedad, con el objetivo de incidir en ella, es una

39 TABOADA, Hernán. “José Enrique Rodó: el oriental y la Hélade”, 94

40 MARTÍ, José. *Nuestra América*. 1891 [Consultado el 02/03/2015]. Disponible en: http://www.ciudadseva.com/textos/otros/nuestra_america.htm

41 ETTE, Ottmar. “Así habló Próspero. Nietzsche, Rodó y la modernidad filosófica de Ariel”. 61.

42 TABOADA, Hernán. “José Enrique Rodó: el oriental y la Hélade”, 94

43 *Ibid.* 95

responsabilidad que Próspero –el profesor cuya última clase resulta el eje del ensayo–, le endosa a sus alumnos⁴⁴.

La función principal de la lozanía –y que también parece ser la razón central para la necesidad de mantenerla viva y operativa en el espíritu de sus estudiantes– se revela unas páginas más adelante: la búsqueda del ideal es una pulsión irrefrenable e irresistible para la juventud⁴⁵. Esta misión, en todo caso, no es completada por todas las generaciones que, por su condición de juveniles, han estado llamadas a hacerlo, pues algunas de ellas han renegado colectivamente de los valores de la juventud, habiéndose encontrado “destinadas a personificar, desde la cuna, la vacilación y el desaliento”⁴⁶. De ahí la fundamentalidad de que estos sean conservados y desarrollados por los jóvenes.

Ahora, esta función que cumple la juventud parece tener relación con algunas de las características asignadas a ella, las que según Rodó se ven encarnadas de modo paradigmático en la antigua Grecia:

“Hubo una vez en que los atributos de la juventud humana se hicieron, más que en ninguna otra, los atributos de un pueblo, los caracteres de una civilización, y en que un soplo de adolescencia encantadora pasó rozando la frente serena de una raza. Cuando Grecia nació, los dioses le regalaron el secreto de su juventud inextinguible. Grecia es el alma joven. «Aquel que en Delfos contemplaba la apiñada muchedumbre de los jonios xdice uno de los himnos homéricos– se imagina que ellos no han de envejecer jamás». Grecia hizo grandes cosas porque tuvo, de la juventud, la alegría, que es el ambiente de la acción, y el entusiasmo, que es la palanca omnipotente”⁴⁷.

Lo anterior parece tener repercusión hasta la contemporaneidad del autor, quien afirma que en la Hélade, producto del estado de gracia con respecto a la juventud: “nacieron el arte, la filosofía, el pensamiento libre, la curiosidad de la investigación, la conciencia de la dignidad humana, todos esos estímulos de Dios que son aún nuestra inspiración y nuestro orgullo”⁴⁸.

Interesante resulta que dentro del mismo párrafo se presenta la contraparte de esta juventud colectiva, la que se sitúa también en la antigüedad: Egipto. En efecto, luego de mencionar una anécdota donde Sais –sacerdote egipcio– llama niños a los griegos frente a Solón –legislador

44 RODÓ, José Enrique. *Ariel*. (Santiago: Ediciones Ercilla, 1938), 15

45 *Ibid.* 15–16

46 *Ibid.* 17

47 *Ibid.* 17–18.

48 *Ibid.* 18

ateniense-, se le asignan al pueblo africano las características de la vejez y la senectud:

Absorto en su austeridad hierática, el país del sacerdote representaba, en tanto, la senectud, que se concentra para ensayar el reposo de la eternidad y aleja, con desdeñosa mano, todo frívolo sueño. La gracia, la inquietud, están proscriptas de las actitudes de su alma, como del gesto de sus imágenes la vida. Y cuando la posteridad vuelve las miradas a él, sólo encuentra una estéril noción del orden presidiendo al desenvolvimiento de una civilización que vivió para tejerse un sudario y para edificar sus sepulcros; la sombra de un compás tendiéndose sobre la esterilidad de la arena⁴⁹.

Las citas son elocuentes. Para el “nosotros” de Rodó –quien le dedica el libro a la juventud de América y tiene por oyentes literarios a un grupo de estudiantes⁵⁰– Grecia sigue siendo motivo de orgullo, y los resultados de su juventud colectiva están todavía latentes en la continua renovación del ideal que debe emprenderse generación por generación. En alguna medida, se plantea la existencia de distintos niveles de juventud, y el de los griegos aún marcaría la pauta para “nosotros”, pues cumple el rol de ser la juventud de la civilización a la que se pertenece, entregándole una suerte de “primer ideal”⁵¹, a partir del cual se pueden desarrollar otros diversos, que se relacionan con nuevos niveles de juventud –más acotados, pero no por ello menos intensos⁵². En ese sentido, lo griego parece contener un ímpetu que para Rodó sigue ejerciendo fuerza y guía para la juventud continental, lo que puede enmarcarse dentro de una operación que relaciona lo griego con lo latinoamericano.

Lo anterior tiene su inmediato corolario, pues Egipto cumple la función opuesta a la griega, en tanto se deja en evidencia la lejanía de tal pueblo con el ideal promovido por el Próspero de Rodó. Incluso, se podría decir que es un pueblo que se encuentra intrínsecamente alejado de las características de la juventud, cuya relevancia para el presente del uruguayo es prácticamente nula. Es la encarnación histórica de aquello que debe ser rechazado por sus lectores.

49 *Ibidem*.

50 De modo aún más claro, una vez ejemplificado la juventud colectiva a partir de lo griego y del cristianismo, Próspero las proyecta hacia sus alumnos, quienes se muestran como dueños de la posibilidad de continuar el incesante ímpetu de los antiguos: “Sed, pues, conscientes poseedores de la fuerza bendita que lleváis dentro de vosotros mismos” (*Ibid.* 19).

51 Como una suerte de matriz del ideal que luego se puede desenvolver de modos particulares en cada contexto histórico, pero que remite al mismo punto de partida.

52 En ese sentido, Rodó le entrega una buena cuota de importancia a la necesidad de ser original, de reforzar la individualidad, para no caer en la copia irreflexiva, en la mediocridad de ser uno más y no poder destacar en ningún ámbito. (*Ibid.* 64–68)

En otras palabras, la potencia juvenil griega se enmarcaría “adentro” del proyecto latinoamericano de Rodó, mientras que su contraparte Egipto se encuentra totalmente “afuera” del mismo.

Una ejemplificación parecida es realizada a partir del cristianismo, encontrando también en éste la lucha entre lo joven y lo viejo, pues mientras su esencia contiene la alegría del alma juvenil⁵³, en su relación con el ascetismo y el estoicismo se encuentra el germen de la decrepitud, la relación con lo inmovilizado. En efecto, para Rodó la conformidad con la situación vivida, su aceptación pasiva –lo que podría relacionarse con el estoicismo– no es tolerable, y aunque reconoce la existencia de consecuencias al poner en todo momento por delante los ideales, incluso éstas pueden terminar siendo positivas, pues de ellas pueden salir valiosas lecciones⁵⁴. En ese sentido, el racionalismo excesivo –reñido con el dejarse llevar por la pulsión natural a seguir el ideal que tendría la juventud– también es fustigado como algo alejado de la búsqueda de Próspero⁵⁵.

De hecho, cualquier desarrollo excesivo de una sola capacidad humana, en desmedro de todas las demás –es decir, la especialización y la división tajante del trabajo–, es considerada por Rodó como negativa, tanto a nivel individual como colectivo, pero siendo este último particularmente nefasto. Por supuesto, ello también es ejemplificado a partir de lo antiguo, tildando a Fenicia y a Esparta como culturas empequeñecidas por enfocarse sólo en un ámbito del desarrollo humano: el comercio y la guerra respectivamente⁵⁶.

Las anteriores culturas y ciudades son contrastadas con Atenas, que se muestra como el dechado de la armonía en el desarrollo de todas las potencialidades humanas:

“Atenas supo engrandecer a la vez el sentido de lo ideal y el de lo real, la razón y el instinto, las fuerzas del espíritu y las del cuerpo. Cinceló las cuatro fases del alma. Cada ateniense libre describe en derredor de sí, para contener su acción, un círculo perfecto, en el que ningún desordenado impulso quebrantará la graciosa proporción de la línea. Es atleta y escultura viviente en el gimnasio, ciudadano en el Pnix, polemista y pensador en los pórticos. Ejercita su voluntad en toda suerte de acción viril y su pensamiento en toda preocupación fecunda [...] Y de aquel librey único florecimiento de la plenitud de nuestra naturaleza, surgió el milagro griego, una inimitable y encantadora mezcla de animación y

53 *Ibid.* 18–19

54 *Ibid.* 22

55 *Ibidem.*

56 *Ibid.* 34

de serenidad, una primavera del espíritu humano, una sonrisa de la historia⁵⁷.

Más allá de la radical idealización de Atenas, queda claro que para Rodó la vida de los atenienses era casi perfecta y debe ser tomada como ejemplo, no obstante, reconoce claramente que es un pasado que, si bien se encuentra aún presente a nivel ideal, ya no puede volver. En su contemporaneidad ya no se encuentran las condiciones para el desarrollo perfectamente armónico de todo lo humano, pues esto sólo es “posible entre los elementos de una graciosa sencillez”⁵⁸, a la que, debido el grado de complejidad de su presente, ya no se puede volver. A pesar de la evidente melancolía que tal realidad provoca, el uruguayo da cuenta de que aún es posible cultivar –aunque sea en una medida menor, más acorde a su momento– el ideal humanista del desarrollo total de la potencialidad humana, pero para ello la vida no puede consagrarse al afán materialista o la exacerbación de sólo una virtud o labor: la reflexión y la contemplación desinteresadas, en suma, la posibilidad del momento de ocio⁵⁹ sirve como eficaz antídoto para conservar, al menos en alguna medida, el ideal que encarna la polis ática.

No obstante lo anterior, Rodó ejemplifica el acto de pasar tiempo consigo mismo con un cuento sobre un Rey oriental, lo que a primera vista parece paradójico, pues como se vio las consecuencias de tal acción se le asignan principalmente a lo ateniense. Más aún, éste es presentado como un gran monarca, altamente hospitalario y bondadoso con todos sus súbditos, así como amable con la naturaleza, quien a pesar de tener todas estas atenciones con su pueblo, guardaba un espacio dentro de su palacio para encontrarse consigo mismo, es decir, para poder estar solo, pensar y meditar sin que nadie le moleste, lo que resulta muy valorable para el uruguayo.

Ahora bien, del cuento se entiende que sólo el Rey posee la virtud y la libertad para llevar a cabo esta acción, aunque por su condición de soberano puede también ser catalizador de la misma en quienes se encuentran debajo de él. En ese sentido, parece ser que la oposición entre lo oriental y lo occidental sigue operando, pues aunque en el oriente pueda darse el tiempo de ocio necesario para el desarrollo armónico del hombre, éste se encuentra circunscrito exclusivamente al monarca, lo que replica la idea del despotismo oriental que tendría sólo un ciudadano, el Rey. Esto cambia con Grecia, especialmente Atenas, pues allí “todos” podrían lograr esta superioridad espiritual, lo que se sindicaba como una de las principales razones para tomarla como modelo.

57 *Ibid.*, 28 – 29.

58 *Ibid.* 26

59 Lo que nuevamente parece remitir a lo griego. *Ibid.* 33

Y es que, para Rodó, la belleza estética que recubre todos los aspectos del desarrollo de Atenas, es una variable esencial para reconocer en ella el ejemplo máximo del desarrollo armónico del hombre. En efecto, la presencia de lo bello parece ser un indicio para el reconocimiento de la virtud, de aquello que se acerca al ideal⁶⁰, y en ese sentido, la existencia de tales características en esta polis resulta evidente. Nuevamente se produce un acercamiento entre lo griego –ateniense, en este caso, pues con Esparta pasa lo opuesto– y aquello que se busca promover por parte de Rodó, mientras que con respecto a lo oriental, representado por Fenicia, se produce un alejamiento de lo mismo.

La belleza, en todo caso, no sólo es relevante como una variable más del desarrollo íntegro del hombre, sino que es una condición fundamental para distinguir lo superior de lo vulgar⁶¹. Así, Rodó relacionará lo bello con lo justo y lo bueno⁶², y en ese entendido la hermosura será considerada como una cualidad que logra mejorar todo. En relación a lo anterior, la belleza también se conecta con lo armónico; es un elemento imposible de soslayar si lo que se busca es el desarrollo completo de la potencialidad humana. Así, se hace posible acceder a la virtud sin la belleza, aunque aquélla quedaría truncada.

La ejemplificación histórica que entrega Rodó hace referencia a algo ya conocido: el ascetismo cristiano. Éste, desarrollaría “una sola faz del ideal”, lo que redundaría en su no aspiración a la totalidad de la divinidad. En suma: “excluyó de su concepto de la perfección todo lo que hace a la vida amable, delicada y hermosa”⁶³; y esta exclusión es proyectada históricamente hasta el puritanismo religioso que:

“persiguió toda belleza y toda selección intelectual; que veló indignado la casta desnudez de las estatuas; que profesó la afectación de la fealdad, en las maneras, en el traje, en los discursos; la secta triste que, imponiendo su espíritu desde el Parlamento inglés, mandó extinguir las fiestas que manifestasen alegría y segar los árboles que diesen flores, tendió junto a la virtud, al divorciarla del sentimiento de lo bello, una sombra de muerte que aún no ha conjurado enteramente Inglaterra, y que dura en

60 *Ibid.* 36–38

61 *Ibid.* 35.

62 *Ibid.* 36. Pablo Rocca plantea la relevancia de la noción platónica de belleza e ideal en el Ariel de Rodó en el siguiente artículo: ROCCA, Pablo. Enseñanza y teoría de la literatura en José Enrique Rodó: (Apéndice: “Apuntes inéditos” de un curso de literatura de Rodó), Biblioteca Cervantes Virtual, 2010. [Consultado el 03/02/2015], disponible en: http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/ensenanza-y-teoria-de-la-literatura-en-jose-enrique-rodo-apendice-apuntes-ineditos-de-un-curso-de-literatura-de-rodo/html/037c5a23-881a-4af0-a729-155a7bfa7b51_5.html

63 RODÓ, José Enrique. *Ariel*, 39.

las menos amables manifestaciones de su religiosidad y sus costumbres”⁶⁴

El ensayista uruguayo deja perfectamente clara su visión del puritanismo, y si al principio se hace un guiño al alejamiento que éste tendría de la cultura clásica, hacia el final del mismo párrafo resulta palmario que, para Rodó “mucho más que todas las severidades de ascetas y de puritanos”, el ideal antiguo, particularmente ateniense y platónico, resulta un dechado mucho más idóneo para el desarrollo cultural y espiritual de los oyentes de Próspero.

Ahora, lo anterior no quiere decir que el uruguayo se aleje de la idea cristiana de virtud. De hecho parece ocurrir lo contrario, pues su intención es la de lograr conciliar el ideal antiguo con el cristiano: “La perfección de la moralidad humana consistiría en infiltrar el espíritu de la caridad en los moldes de la elegancia griega”⁶⁵. En efecto, esa conexión, que se habría logrado por acotados momentos en los inicios del cristianismo debe ser reeditada⁶⁶, debe volver a hacerse pues el devenir histórico la ha roto, separando sus partes como si fueran autónomas, desintegrándose también el ideal como totalidad. Y comprendiendo el propósito del libro, es posible pensar que esa conciliación tiene por lugar idóneo América Latina. Particularmente importante resulta, en este caso, el apellido que se le entrega al continente, pues éste apela explícitamente a la tradición clásica –a lo latino, romano, usualmente vinculado también a lo griego– en contraposición a la América Sajona, cuya cercanía a Inglaterra marcaría una visión distinta del ideal, de la virtud.

Pero antes de pasar a ese tema, resulta necesario desarrollar otro aspecto de la relación entre lo bello y lo bueno, como es la noción del buen gusto y su relación con la idea de superioridad. Esta relación aparece explicitada del siguiente modo: “Yo creo indudable que el que ha aprendido a distinguir de lo delicado lo vulgar, lo feo de lo hermoso, lleva hecha media jornada para distinguir lo malo de lo bueno”⁶⁷, y aunque se hace la apreciación de que el buen gusto –cuyo paradigma parece ser la arquitectura griega, específicamente el Partenón⁶⁸– no es el único criterio para valorar las acciones humanas, negarle su estatuto entre las grandes virtudes sería un error aún peor. Es más, la relación entre lo bueno y lo bello sería tan íntima que posibilitaría concebir “la ley moral como estética de la conducta”⁶⁹.

64 *Ibid.* 39

65 *Ibid.* 40

66 *Ibidem.*

67 *Ibid.* 38

68 *Ibid.* 41

69 *Ibid.* 38

Interesante resulta que lo anterior es aplicable tanto al ámbito individual como al colectivo⁷⁰, y con respecto a este último se asevera que la relación entre lo bueno y lo bello:

“podría tener su símbolo en la [relación] que Rosenkranz afirmaba existir entre la libertad y el orden moral, por una parte, y por la otra la belleza de las formas humanas como un resultado del desarrollo de las razas en el tiempo. Esa belleza típica refleja, para el pensamiento hegeliano, el efecto ennoblecedor de la libertad; la esclavitud afea al mismo tiempo que envilece; la conciencia de su armonioso desenvolvimiento imprime a las razas libres el sello exterior de la hermosura”⁷¹.

En seguida se afirma una relación entre los pueblos que tienen ese tipo de carácter –gusto fino o la adopción de formas graciosas– con el “genio de la propaganda”, es decir el don poderoso de la universalidad⁷², o sea, la posibilidad de movilizar sus valores más allá de sus propias fronteras. Su capacidad de apelación es mucho mayor que la de aquellas culturas que no tienen tales características, y en ese sentido, es más factible que sus ideas y visiones subsistan al paso del tiempo, que prevalezcan al movimiento de la historia⁷³, pues se encuentran bañadas por la luz de las Gracias. En ese sentido, lo hermoso, a nivel de materialización de las ideas⁷⁴, implica mayores posibilidades para su supervivencia. La misma lógica es luego aplicada al ámbito de lo individual y lo humano, acercándose de modo bastante explícito un discurso social darwinista:

Tal así, en las evoluciones de la vida, esas encantadoras exterioridades de la naturaleza, que parecen representar, exclusivamente, la dádiva de una caprichosa superfluidad, –la música, el pintado plumaje de las aves: y, como reclamo para el insecto propagador del polen fecundo, el matiz de las flores, su perfume– han desempeñado, entre los elementos de la concurrencia vital, una función realísima; puesto que significando una superioridad de motivos, una razón de preferencia para las atracciones del amor, han hecho prevalecer, dentro de cada especie,

70 El autor uruguayo lo afirma de la siguiente forma: La idea de un superior acuerdo entre el buen gusto y el sentimiento moral es, pues, exacta, lo mismo en el espíritu de los individuos que en el espíritu de las sociedades (*Ibid.* 42)

71 *Ibidem.*

72 *Ibid.* 43

73 *Ibid.* 87.

74 Rodó lo plantea del siguiente modo: “Las ideas adquieren alas potentes y veloces, no en el helado seno de la abstracción, sino en el luminoso y cálido ambiente de la forma” (*Ibid.* 43)

a los seres mejor dotados de hermosura sobre los menos ventajosamente dotados⁷⁵.

La relación entre la belleza y la fortaleza de la raza⁷⁶ se muestra como relevante; lo hermoso –en tanto indicio de virtud– ha de prevalecer sobre lo feo. Resulta bastante interesante dar cuenta de que esta lógica parece tener su ejemplo paradigmático en los griegos, que han sido profusamente utilizados para ejemplificar la conexión establecida de lo armónico, lo virtuoso y lo bueno con lo bello y que, como también ha explicitado el uruguayo, conformaron un ideal imperecedero –en parte debido a la preciosidad de su materialización– con un ímpetu y fuerza, a su juicio, aún vigentes; y es precisamente a éste al que se apela como la tradición en la cual Rodó busca incluir a América Latina, modelando, por ende, su porvenir: “Pero en ausencia de esa índole perfectamente diferenciada y autónoma, tenemos –los americanos latinos– una herencia de raza, una gran tradición étnica que mantener, un vínculo sagrado que nos une a inmortales páginas de la historia, confiando a nuestro honor su continuación en lo futuro⁷⁷”.

Lo anterior, por supuesto, tiene su clara contradicción en el enfoque puramente utilitario y pragmático, los que encuentran consonancia con las

75 *Ibid.* 43. Resulta interesante hacer notar que Rodó hace referencia en dos ocasiones a los pueblos arios, quienes parecen ser privilegiados en las dotaciones raciales: “desde que con sus alas avivó la hoguera sagrada que el ario primitivo, progenitor de los pueblos civilizadores, amigo de la luz, encendió en el misterio de las selvas del Ganges, para forjar con su fuego divino el centro de la majestad humana” (*Ibid.* 96). Asimismo, estos pueblos son explícitamente relacionados con los griegos, algo usual para la época, pero que da cuenta de una visión permeada por el racismo imperante en Europa y América Latina en tanto se entiende que es posible transferir una serie de valores y cualidades biológicamente, y que en este caso opone a los Estados Unidos: “Inútil sería tender a convencerlos de que la obra realizada por la perseverante genialidad del ario europeo, desde que, hace tres mil años, las orillas del Mediterráneo, civilizador y glorioso, se ciñeron jubilosamente la guirnalda de las ciudades helénicas; la obra que aún continúa realizándose y de cuyas tradiciones y enseñanzas vivimos, es una suma con la cual no puede formar ecuación la fórmula Washington más Edison” (*Ibid.* 82)

76 Esta conexión parece ser un aspecto relevante del discurso racializado de la época que podía tomar como referencia clara a las estatuas griegas como ejemplos de perfección física, al que se debía aspirar, como ocurre con Luis Bisquertt: “El fin de la educación, dice Guyau, es desarrollar todas las posibilidades de un ser. Una de tales posibilidades es la adquisición de la belleza plástica, asunto que, lejos de tener un interés exclusivamente estético, también lo tiene –y muy grande– desde el punto de vista biológico. Es que el concepto de belleza plástica está íntimamente ligado al de la salud, al de valor funcional orgánico. La perfección de la forma anatómica, interna o externa, macroscópica o microscópica, corresponde, en cada ser, a la perfección y normalidad de la función fisiológica. Y la forma anatómica correcta o normal siempre ha sido considerada como bella, en el sentido de provocar emoción estética, en el sentido de atraer, de agradar interiormente. Las obras cumbres de la estatuaría griega ¿qué son, sino formas anatómicas perfectas? BISQUERTT, Luis. “Aspectos de la Educación Física”. En: *Revista de educación, Ministerio de Educación Pública de Chile*. Año II, N°22 (1930), Santiago., 664.

77 RODÓ, José Enrique. *Ariel*, 66

críticas que Rodó hace espíritus estrechos que sólo enfocan su desarrollo en una parte del ideal, algo que fue ejemplificado por el uruguayo a partir del ascetismo y puritanismo cristiano, particularmente inglés, y que finalmente se proyecta hacia los Estados Unidos, que beberían de esa fuente⁷⁸. En todo caso, el uruguayo no iguala a los norteamericanos y a los ingleses, y parece valorar más a los últimos, planteando que debajo de su “corteza de utilitarismo, bajo la indiferencia mercantil [...] esconde, a no dudarlo, una virtualidad poética escogida, y un profundo venero de sensibilidad”⁷⁹. Incluso, se llega a plantear de que la vida en Inglaterra es la mejor desde la Grecia antigua, pero sus virtudes que no parece haber sido legadas a nuestros vecinos del norte, pues mientras el pueblo inglés tiene una “intuición aristocrática”, el norteamericano tiene una “mal entendida democracia” que nivela hacia abajo e impide una “verdadera conciencia nacional”⁸⁰. En ese sentido se entiende cuando Rodó afirma la imposibilidad de que éste pueblo supere al europeo⁸¹.

Así, y más allá del reconocimiento de las virtudes de los norteamericanos, Rodó deja en claro, no sólo que la tradición grecolatina no forma parte de los elementos constitutivos de este pueblo, sino que plantea la inexistencia de tradiciones verdaderas en su cultura, lo que ha resultado en que “ese pueblo no ha sabido substituir la idealidad inspiradora del pasado con una alta y desinteresada concepción del porvenir. Vive para realidad inmediata, del presente, y por ello subordina toda su actividad al egoísmo del bienestar personal y colectivo”⁸². Así, aquello que América Latina tiene sobrado –una tradición milenaria sobre la cual erigir su cultura–, los norteamericanos adolecen. No obstante, el uruguayo también reconoce que lo que allá hay de sobra, como es la pasión por el trabajo, el éxito material y la existencia de

78 *Ibid.* 63

79 *Ibid.* 74

80 *Ibid.* 74

81 *Ibid.* 82 – 83

82 *Ibid.* 73. Resulta interesante contrastar esta postura con la que pueden tener los mismos estudiosos y clasicistas norteamericanos, que resulta harto lejana. De hecho, en la polémica suscitada por la publicación del libro *Atenea Negra*, apareció una suerte de defensa corporativa del clasicismo estadounidense, liderada por Mary Leftkowitz, contra las posturas de Bernal, que relativizaban la importancia de Grecia para la conformación del Occidente moderno. Ante ello, la autora plantea lo siguiente: “Cualquier intento por cuestionar la autenticidad de la civilización de la antigua Grecia tiene implicancias directas incluso en personas que ordinariamente tienen poco interés en el pasado remoto. Desde la fundación de este país (EEUU), la antigua Grecia ha sido conectada íntimamente con los ideas de la democracia americana” (LEFTKOWITZ, Mary. *Not out of Africa*. Citado en KETE ASANTE, Molefi, *Race in antiquity: Truly out of Africa*. [Consultado el 25/07/2014] Disponible en: <http://www.asante.net/articles/19/race-in-antiquity-truly-out-of-africa/>).

una identidad clara, en América Latina faltan⁸³, pues aunque venga de una tradición antiquísima, aún no ha tomado las riendas de su destino.

Ahora, esta oposición no es algo que sea valorado como necesariamente negativo. De hecho, el uruguayo la entiende como una suerte de impulso, pues conserva el “interés y el estímulo de la vida”, los que de otro modo desaparecerían “agotados, en la quietud de una unidad absoluta”⁸⁴; y el ejemplo histórico que materializa tal premisa teórica está situado, nuevamente, en la Grecia antigua, específicamente la distinción entre Esparta y Atenas –que previamente ya fue mencionada–, en cuyos polos “se apoya el eje alrededor del cual gira el carácter de la más genial y civilizadora de las razas”⁸⁵, aunque no por ello considere que ambas tradiciones son equivalentes, pues queda claro cuál ve como más óptima para el desarrollo de América Latina. Así, aunque lo espartano exceda el ideal de Rodó, su importancia es central para que exista lo ateniense. Asimismo, en ambos casos hay una distancia con la quietud extrema, que parece ser parte de la caracterización orientalista del Oriente.

Aunque esta oposición sea graficada primero a partir de dos polis griegas, luego se materializará de otros modos en relación a lo antiguo. Primero se compara a los Estados Unidos –particularmente la “influencia política de una plutocracia representada por los todopoderosos aliados de los *trusts*” – con la decadencia de la República Romana, pues allí la relación tan íntima entre la economía y la política fue antecedente de “la ruina de la libertad y de la tiranía de los Césares”⁸⁶. Más adelante, Rodó hace una odiosa comparación entre los Estados Unidos y Fenicia, planteando que:

“La obra del positivismo norteamericano servirá a la causa de Ariel, en último término. Lo que aquel pueblo de cíclopes ha conquistado directamente para el bienestar material, con su sentido de lo útil y su admirable aptitud de la invención mecánica, lo convertirán otros pueblos, o él mismo en lo futuro, en eficaces elementos de selección. Así, la más preciosa y fundamental de las adquisiciones del espíritu, –el alfabeto, que da alas de inmortalidad a la palabra, – nace en el seno de las factorías cananeas y es el hallazgo de una civilización mercantil, que, al utilizarlo con fines exclusivamente mercenarios, ignoraba que el genio de razas superiores lo transfiguraría convirtiéndole en el medio de propagar su más pura y luminosa esencia”

No sólo se sugiere que los Estados Unidos no pertenecen al concierto de las ‘razas superiores’, sino que además se consigna su obra material

83 Rodó, Op. Cit. 66

84 *Ibid.* 66

85 *Ibidem.*

86 *Ibid.* 79–80

como sólo un medio para llegar a un fin mejor, que puede o no ser logrado por ellos, dejando en claro que a estos aún les falta avanzar en el camino de la civilización. En un sentido similar, pero aún más explícito en la posible vinculación de lo estadounidense con lo oriental, si los primeros no cambian su camino, Rodó hace la siguiente afirmación: "Por otra parte, una civilización que esté destinada a vivir y a dilatarse en el mundo; una civilización que no haya perdido, momificándose, a la manera de los imperios asiáticos, la aptitud de la variabilidad, no puede prolongar indefinidamente la dirección de sus energías y de sus ideas en un único y exclusivo sentido"⁸⁷.

Aunque la conexión no sea evidente existen, al menos, dos guiños a una relación entre los Estados Unidos con lo oriental, mientras que tal situación no se da nunca para América Latina, la que siempre se relaciona a lo clásico grecolatino y se aleja de aquéllo. De hecho, ya hacia el final de su ensayo plantea, desde el tema de lo urbano, lo nefasto que resultaría para nosotros terminar como ellos:

"Existen ya, en nuestra América latina, ciudades cuya grandeza material y cuya suma de civilización aparente, las acercan con acelerado paso a participar del primer rango en el mundo. Es necesario temer que el pensamiento sereno que se aproxime a golpear sobre las exterioridades fastuosas, como sobre un cerrado vaso de bronce, sienta el ruido desconsolador del vacío. Necesario es temer, por ejemplo, que ciudades cuyo nombre fue un glorioso símbolo en América; que tuvieron a Moreno, a Rivadavia, a Sarmiento; que llevaron la iniciativa de una inmortal Revolución; ciudades que hicieron dilatarse por toda la extensión de un continente, como en el armonioso desenvolvimiento de las ondas concéntricas que levanta el golpe de la piedra sobre el agua dormida, la gloria de sus héroes y la palabra de sus tribunos, puedan terminar en Sidón, en Tiro, en Cartago. A vuestra generación toca impedirlo"⁸⁸.

En el ámbito de lo urbano Rodó es tajante al separar lo griego de lo oriental, pues mientras lo primero sigue brillando con luz propia, lo segundo ya fue dejado en el olvido: "De las piedras que compusieron a Cartago, no dura una partícula transfigurada en espíritu y en luz. La inmensidad de Babilonia y de Nínive no representa en la memoria de la humanidad el hueco de una mano, si se la compara con el espacio que va desde la Acrópolis al Pireo"⁸⁹. De este modo, Rodó deja en claro que no es posible

87 *Ibid.* 86

88 *Ibid.* 90

89 *Ibid.* 88

apelar a la tradición oriental como guía para la Latinoamérica moderna, pues ésta no es suficiente ni se enmarca dentro de aquello que él mismo consignó como superior. Lo opuesto ocurre con lo clásico, que usualmente se presenta, sino como el inicio de una tradición que debe ser retomada por la juventud latinoamericana, como el ejemplo paradigmático de aquello que se considera óptimo⁹⁰.

Una clara referencia a este último modo de aproximarse a lo griego se da en los pasajes que Rodó le dedica a la democracia. En ellos se desarrollan algunas problemáticas propias de la democracia en el ámbito de la modernidad, especialmente la conciliación entre las formas de la alta cultura y el buen gusto –lo que apelaría a una suerte de desigualdad o jerarquía intrínseca entre los individuos y los pueblos⁹¹– con aquellos aspectos que van al sentido contrario, como es el afán materialista, la vulgaridad o la mediocridad de las masas y la búsqueda de una igualdad total.

Ahora, la postura del uruguayo es sin duda bastante más matizada que la de otros autores que cita profusamente en su ensayo, particularmente Taine y Renan –con quienes concuerda plenamente en otras instancias– que se muestran como reacios a la democracia⁹², pues consideran que ella resulta en la pérdida de todos los valores añorables y dignos cultivados a lo largo de la historia europea, así como en la victoria del “populacho” con todo lo que eso implica⁹³. En efecto, para estos autores el problema principal de la democracia es que se basa en una premisa falsa, en la igualdad de todos y todas, así como su promoción del desorden, la violencia, el exceso y la mediocridad. Así, la democracia, que según estos autores no resultaría un sistema político apto para la modernidad, tendría en sí misma un aura de los bienes perdidos, como lo plantea Rodó: “sabéis que a este delicado y bondadoso ateniense [refiriéndose a Renan] sólo complacía la

90 Lo que plantea el uruguayo de modo claro en la siguiente cita: “Si los tiempos divinos en que las almas jóvenes daban modelos para los dialoguistas radiantes de Platón sólo fueron posibles en una breve primavera del mundo; si es fuerza «no pensar en los dioses», como aconseja la Forquias del segundo Fausto al coro de cautivas; ¿no nos será lícito, a lo menos, soñar con la aparición de generaciones humanas que devuelvan a la vida un sentimiento ideal, un grande entusiasmo; en las que sea un poder el sentimiento; en las que una vigorosa resurrección de las energías de la voluntad ahuyente, con heroico clamor, del fondo de las almas, todas las cobardías morales que se nutren a los pechos de la decepción y de la duda? ¿Será de nuevo la juventud una realidad de la vida colectiva, como lo es de la vida individual?” (*Ibid.* 20–21). Nuevamente puede verse aquí que Grecia se empapa con un aura de los bienes perdidos, que fueron parte de la tradición a la que se pertenece, pero que ya no puede volver.

91 *Ibid.* 47–53

92 Al nivel que Renan la compara con Calibán y la asume como la derrota de Ariel.

93 Incluso se compara a las hordas de vulgaridad que se lanza sobre los faros de la civilización con los hunos liderados por Atila (*Ibid.* 51). Nuevamente parece relacionarse lo oriental con aquello que se ve como fuera del proyecto de Rodó.

igualdad de aquel régimen social siendo, como en Atenas, «una igualdad de semidioses»⁹⁴.

De todos modos, el uruguayo siempre es bastante claro en que su visión de la democracia no es tan pesimista como la de estos intelectuales franceses, y no obstante ve en ella bastantes problemas, también asume que cualquier otro sistema político sería peor. Para él la democracia debe ser una suerte de meritocracia de la virtud⁹⁵, y en ese sentido, el autor pone toda su esperanza en la educación⁹⁶, en la posibilidad de elevar los espíritus de las mayorías con el objetivo de lograr forjar un pueblo digno de ser heredero de la tradición clásica-cristiana y, a su vez, suficientemente fuerte como para poder proyectarla hacia el futuro a pesar de todos los inconvenientes y obstáculos.

3. REFLEXIONES FINALES

A lo largo de este periplo, espero haber dado cuenta fehacientemente del modo en que Rodó se refiere a la antigüedad dentro de su *Ariel* y como ello se vincula con su visión de lo que debe ser la América Latina moderna, la que resulta explícita y claramente enmarcada dentro del ámbito de lo occidental, anclada particularmente en la tradición clásica (principalmente griega) y el cristianismo primitivo y divorciada de lo oriental y –en menor medida– lo sajón.

Vale la pena profundizar un poco en esta última afirmación, pues si bien es usual que se presente a lo sajón como la antítesis del ideal en el *Ariel*, me parece que su trato de lo oriental es aún más polarizado, pues a esto último no se le asigna prácticamente ningún valor, siendo siempre el ejemplo de lo negativo, algo que no ocurre con Estados Unidos y mucho menos con Inglaterra, pues en ambos casos se realizan alabanzas a sus virtudes. Asimismo, la América Sajona se muestra como aquello que puede empujar a la América Latina a lograr su máxima virtud, lo que se metaforiza a partir de la relación entre Esparta y Atenas, lo que reafirma que el desdén con que Rodó mira hacia el norte no es tan grande como el que tiene cuando mira hacia el este.

En ese sentido, por una parte la antigüedad grecolatina y por otra la oriental son los dos polos que marcan el “adentro” y el “afuera”, es decir, aquello que puede, e incluso debe, incluirse dentro del proyecto histórico que se busca desarrollar en contraposición a lo que debe ser excluido del mismo.

94 *Ibid.* 54

95 *Ibid.* 62

96 *Ibid.* 56–57

Así, todos aquellos que aún no sean parte de este “adentro”, deben lograr insertarse dentro de tales valores, ya sea a través de la autoafirmación individual o colectiva de los valores de la juventud o desde de la educación. De otro modo América Latina no logrará despegar, desarrollarse de modo idóneo en el ámbito de la modernidad.

En ese sentido, no resulta difícil pensar porque estas páginas se han tildado de radicalmente eurocéntricas, aunque me parece que ello puede no iluminar de modo correcto este ensayo. En efecto, si bien es innegable la afición que Rodó muestra por lo europeo, esto siempre se encuentra en función de lo propio; él no sólo reproduce los discursos del viejo mundo, también los reelabora a partir de aquello que ve como idóneo para el desarrollo de América Latina. El problema, me parece a mí, se encuentra más en su visión continental, pues ésta se encuentra extirpada de buena parte de sus tradiciones culturales más arraigadas –de indígenas o del mundo popular– las que si bien no son nombradas, no parece difícil pensar que eran mal vistas por el uruguayo, ya sea por su vulgaridad o por su lejanía del ideal clásico, mientras que éste, no obstante sea compartido por algunas élites, parece estar, efectivamente, más alejado de la “sociabilidad” real de América Latina.

Es más, lo que para él debe encontrarse “adentro” es una entelequia de las antiguas Grecia y Roma⁹⁷, las que históricamente se sustentaron principalmente con trabajo esclavo, tenían mínimos niveles de alfabetización y contenían una mucho mayor diversidad, incluso lingüística⁹⁸ que la que probablemente se pensaba en la época. En ese sentido, lo que Rodó afirma sobre la antigüedad clásica parece tener más que ver con una proyección de su ideal para América Latina que con la historia antigua propiamente tal.

Finalmente, lo que me resulta más interesante de esta lectura es el dar cuenta de la prefiguración y de los usos del pasado para poder justificar y legitimar una visión particular del presente y el porvenir, pero no tanto para criticarla como para entenderla y poder buscar cuáles son sus raíces y sus proyecciones, pues pueden ser relevantes para repensar las complejas relaciones que se han tejido entre lo continental y lo universal.

97 Cfr. BERNAL, Martin. *Atenea Negra. Las raíces afroasiáticas de la civilización clásica*. (Barcelona: Crítica, 1993), VASUNIA, Phiroze. “Greater Rome and Greater Britain”. En: GOFF, Barbara (Ed.). *Classics & Colonialism*. (Londres: Duckworth, 2005), VLASSOPOULOS, Kostas. “Constructing antiquity and modernity in the eighteenth century: distantiation, alterity, proximity, immanency”. En: *Intentional History. Spinning Time in Ancient Greece*. FOXHALL, L, GEHRKE, H. J. and LURAGUI, N., (Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2010), WEISS, Irene. “Roma en Chile: Sobre la proyección del mundo antiguo en la conquista de América”. En: *Argos* (2011), HARRISON, Thomas. *Through British Eyes: The Athenian empire and modern historiography*. En: GOFF, Barbara (Ed.). *Classics & Colonialism*. (Londres: Duckworth, 2005).

98 Por ejemplo, se ha planteado que menos del 20% de la población del imperio romana hablaba latín. (ver: CASCAJERO, Juan. *Escritura, oralidad e ideología Hacia una reubicación de las fuentes escritas para la Historia Antigua*. Pp.: 95–144. Gerión, N° 11, 1993.)

4. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- ALVARADO, Mariana. Rodó y su Ariel. El Ariel de Rodó. En: CUYO. Anuario de Filosofía Argentina y Americana, Núm. 20, año 2003, pp. 155 a 173. Pág. 60
- AMORETTI, María. Interculturalidad y mestizaje en Rubén Darío. 2010. Pág. 3. Disponible en:
<http://www.ucm.es/info/secom/ProINVESCOM/documentos/interculturalidad-y-mestiza.pdf>
- BERNAL, Martin. *Atenea Negra*. Las raíces afroasiáticas de la civilización clásica. Ed. Crítica. Barcelona 1993.
- BISQUERTT, Luis. *Aspectos de la Educación Física*. Pp: 664–675. En: Revista de educación, Ministerio de Educación Pública de Chile. Año II, N°22, Santiago, 1930
- BLANCO, Carlos (1980). “La ideología de la clase dominante en la obra de Rubén Darío”. En: *Nueva Revista de Filología Hispánica*. Vol. 29, N°2.
- CARMAGNANI, Marcelo. *Estado y sociedad en América Latina 1850– 1930*, Barcelona: Crítica. 1984.
- CORRAL, Manuel de Jesús. José Enrique Rodó, pensador finisecular. La vigencia de Ariel en el siglo XXI. En: Ariel Nro. 5 – 07/2010, Uruguay, pp.: 57–62. Pág. 57. Disponible en: <http://arielenlinea.files.wordpress.com/2010/07/rodo.pdf>
- CARRERA, Mynor. Las fiestas de Minerva en Guatemala 1899–1919. En: Estudios (Febrero 1998) Instituto de investigaciones históricas, antropológicas y arqueológicas. Universidad de San Carlos de Guatemala. Pp: 166–175
- DARÍO, Ruben. El viaje a Nicaragua e Intermezzo Tropical. Corregidor. Buenos Aires, 2003
- ETTE, Ottmar. Proteo en Uruguay. Disponible en versión html en:
http://bib.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/06925179711317006710046/p0000001.htm#I_0_

- _____. Así habló Próspero. Nietzsche, Rodó y la modernidad filosófica de Ariel. En: *Cuadernos Hispanoamericanos*, núm. 528 (junio de 1994), pp. 49–62
- GREENWOOD, Emily. 'We speak latin in Trinidad' The uses of Classics in Caribbean literature. En: Goff, Barbara (Ed.). *Classics & Colonialism*. Duckworth, London, 2005.
- GUADARRAMA, Pablo. *Positivismo y antipositivismo en América Latina*. Versión digital disponible en: <http://biblioteca.filosofia.cu/php/export.php?format=htm&id=231&view=1>
- HALE, Charles A., "Ideas políticas y sociales en América Latina, 1870–1930" pp. 1–64, en Leslie Bethell, editor, *Historia de América Latina*, vol. 8: "Cultura y sociedad, 1830–1930", 1991.
- HARRISON, Thomas. Through British Eyes: The Athenian empire and modern historiography. En: Goff, Barbara (Ed.). *Classics & Colonialism*. Duckworth, London, 2005.
- LEFKOWITZ, Mary. *Not out of Africa*. Citado en Molefi Kete, *Race in antiquity: Truly out of Africa*. Disponible en: <http://www.asante.net/articles/19/race-in-antiquity-truly-out-of-africa/>
- MONTERO, Óscar. Rodó en el aula latina. Disponible en: http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/rodo-en-el-aula-latina/html/b7e70a97-9a44-4f5b-a6bb-8080e40df651_2.html#I_0_
- PINTO, Julio. "De proyectos y desarraigos: la sociedad latinoamericana frente a la experiencia de la modernidad (1780–1914)". En: *Contribuciones Científicas y Tecnológicas*, N° 130, 2002.
- RODÓ, José Enrique. *Ariel*. Ediciones Ercilla, Santiago, 1938
- _____. Ciudadano de Roma. Colección "La expresión americana". Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1994.
- SAID, Edward. *Orientalismo*. Ed. Debate, Barcelona, 2002.

SCHEIN, Seth. 'Our debt to Greece and Rome': Canon, class and ideology. En: Hardwick, Lorna, Stray, Christopher (Eds.) A companion to classical receptions, Blackwell Publishing, 2008. Pp: 75–86.

STEFFANELL, Alexander. Civilización/barbarie en la ciudad letrada de José Rodó y Doña Soledad Acosta de Samper: Dos ensayistas americanos del siglo XIX. En: Historia Caribe, núm. 10, 2005, pp. 111–122

SUBERCASEAUX, Bernardo. "Historia de las ideas y de la cultura en Chile: desde la Independencia hasta el Bicentenario", Vol.1. Santiago de Chile: Universitaria, 2011

_____. "Historia de las ideas y de la cultura en Chile: desde la Independencia hasta el Bicentenario", Vol.2. Santiago de Chile: Universitaria, 2011

TABOADA, Hernán. José Enrique Rodó: el oriental y la Hélade. En: Anuario del colegio de Estudios Latinoamericanos, Vol. 2, 2007. Pp. 89–95

_____. *Los clásicos entre el vulgo latinoamericano*. P. 207. En: Revista Nova Tellus, 30–2, 2012. Pp.: 205–219

VASUNIA, Phiroze. Greater Rome and Greater Britain. En: Goff, Barbara (Ed.). Classics & Colonialism. Duckworth, London, 2005.

VLASSOPOULOS, Kostas. Constructing antiquity and modernity in the eighteenth century: distantiating, alterity, proximity, immanency. En: Foxhall, L, Gehrke, H. J. and Luraghi, N., eds., Intentional History. Spinning Time in Ancient Greece. Franz Steiner Verlag, 2010. Pp.: 341–360,

WEISS, Irene. Roma en Chile: Sobre la proyección del mundo antiguo en la conquista de América. En: Argos, 34.1, Asociación Argentina de Estudios Clásicos. Buenos Aires. 2011. Pp.: 97–114

WHISNANT, David. Latin American Research Review, Vol 27 N°3. Ruben Dario as a Focal Cultura Figure in Nicaragua: The Ideological Uses of Cultural Capital. 1992.

UTOPIA Y SENTIDO HISTÓRICO EN AMÉRICA LATINA: EL CASO DE ARIEL Y LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN*

*Gonzalo García***

UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN MARTÍN, ARGENTINA

RESUMEN

El propósito de este trabajo busca profundizar en la problemática de la utopía en el pensamiento latinoamericano. A partir de los conceptos de utopía e ideología (Ricoeur, 2000), se sostiene el argumento de que en función de esta problemática puede hablarse de una radicalización intrínseca de lo que el mismo pensamiento latinoamericano ha ido ofreciendo como discurso utópico. Dicha radicalización dice relación con la pregunta por la identidad histórica de América Latina y la necesidad de establecer un pensamiento pertinente con ésta. De modo que las perspectivas en cuestión ofrecerían en sus distintas respuestas para volver a pensar el carácter de la utopía. Desde un punto de vista de sentido histórico, se ha propuesto un itinerario en dos momentos: primero, en el *Ariel* de José Enrique Rodó (1900) y luego en la *Filosofía de la Liberación* de Enrique Dussel (1977).

PALABRAS CLAVES: Pensamiento latinoamericano – utopía – sentido histórico – Ariel – Filosofía de La liberación.

UTOPIA AND HISTORICAL SENSE IN LATIN AMERICA: THE CASE OF ARIEL AND PHILOSOPHY OF LIBERATION.

The purpose of this paper is to explore the topic of utopia in Latin American thought. Beginning with the concepts of utopia and ideology, (Ricoeur, 2000) the paper argues about an intrinsic radicalization of what the Latin American has been offering as utopian discourse. Such radicalization also concerns the question regarding the

* Artículo recibido el 2 de marzo de 2015 y aceptado el 4 de junio de 2015.

** Antropólogo por la Universidad Austral de Chile y Maestría en Estudios Latinoamericanos del Centro de Estudios Latinoamericanos, (CELA/UNSAM). Entre sus publicaciones destaca el proyecto editorial Observaciones Latinoamericanas, junto a su colega Sergio Caba. Contacto: elektropura@gmail.com

historical identity of Latin America and the requirement to establish a thought in harmony with this identity. Therefore, the various trends of intellectual discourse offer conceptual elements to rethink the notion of utopia in Latin America. From a historical point of view, the paper proposes a short two-stage journey: first, through *Ariel* (Rodó, 1900) and second, through discourse in *Philosophy of Liberation* (Dussel, 1977).

KEYWORDS: Latin American thought – utopia – historical sense – Ariel – Philosophy of Liberation.

1. INTRODUCCIÓN: UTOPIA Y SENTIDO HISTÓRICO EN EL PENSAMIENTO LATINOAMERICANO

Paul Ricoeur (2000) al reflexionar sobre el tema de la utopía nos plantea una pregunta central: ¿cómo nos situamos en la historia para relacionar nuestras expectativas dirigidas hacia el futuro? Quiere decir –parafraseando a Ricoeur–, cómo hemos de encarar la búsqueda de claves en las tradiciones heredadas del pasado para orientar las iniciativas en el presente. En el marco de esta búsqueda, la cita con la historia que nos plantea Rodó en *Ariel* (1963 [1900]) parece sernos clara: la antigüedad clásica comprende los “dos pilares” fundamentales de la tradición cultural de América Latina. De modo que su intento de enraizar el presente latinoamericano está dando cuenta del sentido histórico que el mismo Ariel ensaya para combatir “nuestra nordomanía”¹. Pues resulta evidente que sólo un grupo humano capaz de reflexionar sobre su sentido de estar en la historia puede proyectar la mirada sobre los hombros del pasado, sentir la nostalgia de su ausencia, encontrar en éste alguna clave para seguir adelante; y por lo mismo, dar cuenta con respecto a qué nos habríamos extraviado los latinoamericanos –entorpeciendo el retiro del rey hospitalario hacia su misteriosa habitación².

1 No sólo para combatir “nuestra nordomanía”, a la cual hay que ponerle límites, sino sobre todo en respuesta a la interrogante en cuanto al sentido histórico: el lugar de América Latina en la historia. Desde la crítica a la nordomanía –a la fascinación con la experiencia histórica norteamericana– el arielismo normalmente es entendido como una reacción al pensamiento de orientación positivista. En esta lectura, se trata de una reacción identitaria, de acuerdo al sentido de Devés (2000; 2012), que esgrime la necesidad de recuperar los elementos olvidados y/o desconocidos de la propia tradición para repensar el carácter utópico de América Latina en comparación a la experiencia norteamericana de progreso. Lo que queda descubierto en Ariel entonces es el argumento de dichos límites. A esto agregaríamos: nuestra nordomanía es un síntoma del olvido y/o desconocimiento de nuestra propia tradición –de su valor intrínseco–, que no es otra cosa que una especie de reservorio del mundo clásico. Además debemos tener presente que la crítica a los Estados Unidos, como modelo de civilización a seguir, se define precisamente por lo que significa en la historia. Dicho en palabras de Rodó: “la encarnación del verbo utilitario” (*Ibid.*, 96).

2 La parábola del *rey hospitalario* ocupa un lugar fundamental en *Ariel*. Alude al “cuidado de la independencia interior” que Rodó entiende como el “genio personal” que cada pueblo

En cambio, “ellos aspirarían a revisar el Génesis para ocupar esa primera página”, dice Rodó (*Ibid.*, 120). Estados Unidos, lejos del carácter de un auténtico pueblo ejemplar, anhela, y anhela convertirse en la punta de lanza de los destinos del mundo occidental. De ahí la advertencia crucial:

“En nombre de los derechos del espíritu, niego al utilitarismo norteamericano ese carácter típico con que quiere imponérsenos como suma y modelo de civilización, no es mi propósito afirmar que la obra realizada por él haya de ser enteramente perdida con relación a los que podríamos llamar los intereses del alma. Sin el brazo que nivela y construye, no tendría paz el que sirve de apoyo a la noble frente que piensa. Sin la conquista de cierto bienestar material, es imposible en las sociedades humanas el reino del espíritu” (*Ibid.*, 121).

Más adelante el argumento continúa y el ensayista uruguayo vuelve a esclarecer la distancia con el Norte: “La historia muestra en definitiva una inducción recíproca entre los progresos de la actividad utilitaria y la ideal” (*Ibid.*, 122). Estados Unidos sería, al contrario, ejemplo de desequilibrio; pueblo de cíclopes y de espíritu mercenario en su progresiva concesión a la actividad utilitaria. Por ello, el cotejo no podría ser de otro modo que cuidadosamente selectivo; habría que retomar, en último término, sólo lo necesario que “la obra del positivismo norteamericano” podría aportar a la causa de Ariel (*Ibid.*, 123). No obstante, la aspiración de la primera página tiene su pretexto. Los norteamericanos pueden considerarse como la punta de lanza, permanecen, sin embargo, lejos del registro de la antigüedad. En consecuencia, tanto el reproche a nuestra nordomanía, como el hecho de que el modelo del Norte no es un ejemplo digno de desenvolvimiento humano a emular, exigen pensar criterios que permitan iluminar una alternativa a la trayectoria del progreso calibanesco³.

debe mantener. Además es una metáfora de la problemática de América Latina en el mundo contemporáneo: el desafío de salvar a Ariel frente al inevitable avance de Calibán, ¿cómo abrirse al mundo externo sin extraviar el sello personal? Y para el caso específico de nuestro continente: la síntesis entre cosmopolitismo –por cierto moderno y calibanesco– y tradición. Véase en el primer apartado de *Ariel* (1963).

- 3 Por cierto que Rodó no es el primero en recoger la simbología de los personajes de Shakespeare para un uso de este tipo. Tampoco es cierto que Rodó establece una identificación del tipo: Ariel y Calibán representan la naturaleza intrínseca de las dos Américas; el contraste de lo espiritual frente a lo material. En mayo de 1898, en un discurso pronunciado en Buenos Aires, el escritor franco-argentino Paul Groussac alude a lo “calibanesco” de la agresión norteamericana en el conflicto hispano-estadounidense. Días después, Rubén Darío publica “El triunfo de Calibán”. Para el poeta nicaragüense el uso metafórico del drama shakesperiano simboliza la experiencia de la guerra: el hecho de que la inminente derrota de España, y consecuente avance *yankee* en la región, advierte el triunfo de la civilización

La interpretación del lugar de América Latina en la historia es constitutiva a la cuestión de la utopía en nuestro pensamiento⁴. En efecto, la preocupación por el futuro del continente puede ser rastreada a partir del imaginario mítico-religioso de la conquista⁵. De lo que se trata es de hacerse de una imagen del pasado que permita orientar las iniciativas presentes. Visto así, “la historia –dice Benjamin– es objeto de una construcción cuyo lugar no está constituido por el tiempo homogéneo y vacío, sino por un tiempo pleno, «tiempo-ahora»” (2011, 13). Y para añadir nuestra cosecha a esta tesis: del modo que para Rodó la antigua Grecia representa el recuerdo de una época gloriosa cargada de *tiempo-ahora*, en la Filosofía de la Liberación (Dussel, 2011 [1977]) sucede algo similar pero con miras hacia otras fuentes milenarias⁶. La hipótesis de este artículo radica en argumentar que este itinerario presenta una radicalización intrínseca en torno a la relación entre sentido histórico y

de esos “enormes niños salvajes enemigos de toda idealidad”. La sugerencia simbólica estaba trazada antes de la publicación de *Ariel*. Pero Rodó, al transformar la isla de Calibán en América, sugerirá una revitalización más cercana al punto de vista de Groussac y en discusión con un ensayo de Renan redactado a modo de continuación de *La tempestad*, titulado *Caliban* (1878). En el discurso de Próspero el símbolo de Calibán no indica una imagen esencial de la cultura norteamericana, sino, entre otras cosas, la corrupción democrática que esta misma representa. Véase sobre este tema en ARDAO, Arturo. “Del mito Ariel al mito Anti-Ariel” en *Nuestra América Latina* (Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental, 1968); también en JAUREGUI, Carlos. “Calibán, ícono del 98. A propósito de un artículo de Rubén Darío” en *Revista Iberoamericana* (1998).

- 4 La idea de sentido histórico tiene que ver con saberse históricamente, es decir, tener una idea de cómo un grupo humano ha llegado a cierto punto del presente desde donde interpreta su pasado como constitutivo de lo que es. Consiste en imaginarse este presente dentro del curso de la historia y, asimismo, poder compararlo con otros tiempos u épocas pasadas. Autores como Valcárcel entienden que el sentido histórico en Occidente es una innovación que introduce el Renacimiento en torno a la pretensión de resucitar el mundo clásico y alcanza su formulación filosófica en la obra de Hegel. Cf. VALCARCEL, Amelia. *Ética para un mundo global. Una apuesta por el humanismo frente al fanatismo* (Madrid: Ediciones Temas de Hoy, 2002). Por otra parte, la utopía sería una de las características nodales del pensamiento latinoamericano; una especie de constante histórica en la tradición intelectual. Esquemáticamente podríamos decir que consiste en la operación crítica a una determinada realidad presente que permite proyectar un futuro alternativo. Roig identifica la evolución de la *función utópica de utopías para otros*, relacionadas a la experiencia de la conquista y el imaginario europeo, a *utopías para sí* que corresponden al desarrollo del discurso intelectual latinoamericano. Cf. ROIG, Arturo Andrés. “Etapas y desarrollo del pensamiento utópico sudamericano (1492–1980)” en *El pensamiento latinoamericano y su aventura* (Buenos Aires: El andariego, 2008).
- 5 Cf. BRAIDING, David. “Un mundo nuevo” en *Orbe Indiano* (México: Fondo de Cultura Económica, 1991).
- 6 Dussel toma el concepto de núcleo ético-mítico de Ricoeur para referirse al fondo cultural de un pueblo. En marco de este concepto emprende su análisis del lugar de América Latina en la historia universal afirmando que “conocemos dos formas superiores que hayan marcado la Historia Universal: las concepciones de la vida Indoeuropea y Semitas, y por ello las elevamos a “categorías” explicatorias de la Historia humana misma”. DUSSEL, Enrique. *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la historia universal* (Resistencia, Universidad Nacional del Nordeste, 1966), 42.

utopía; en otras palabras, en torno a la identidad histórica de América Latina y cómo ésta define el carácter utópico del continente como alternativa que procura desmarcarse de la trayectoria dominante de la modernidad⁷.

Si bien es evidente que Ariel representa un ensayo precursor en la revalorización de la tradición cultural latinoamericana, no menos importante es el reproche que más de medio siglo después recibe de la pluma de Fernández Retamar (2004). En Calibán, Fernández Retamar hace eco de la sospecha de Benedetti para asumir al esclavo de La Tempestad como “nuestro símbolo”. El cambio del concepto-metáfora (de Ariel a Calibán) para describir lo que el ensayista cubano llama “nuestra situación cultural, nuestra realidad” (*Ibid.*, 26), no sólo presupone la elección de una metáfora “más acertada” que busca superar las limitaciones del imaginario estético arielista⁸. Además, presupone la redefinición del carácter utópico que aquí entendemos como liberación⁹. El punto de inflexión entre ambas perspectivas radica entonces en una suerte de argumento de autenticidad intelectual que consiste, a saber, en la pertinencia del pensamiento ante la propia identidad histórica –ante lo que somos como latinoamericanos– y, con ello, asimismo de su transformación¹⁰.

7 Esta problemática puede definirse como una de las problemáticas centrales del pensamiento latinoamericano, en cuanto a una toma de conciencia de desajuste en la relación América Latina y modernidad. Véase sobre ello en el análisis del pensamiento de Zea en KOZEL, Andrés. “*Ethos* y desarrollo en Leopoldo Zea” en *Andamios* (2012).

8 Aunque la consideración del aporte de las culturas indígenas ya está presente con fuerza en el pensamiento de Mariátegui. Véase en su obra principal: MARIATEGUI, José Carlos. *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* (Caracas: Biblioteca de Ayacucho, 2007). Véase, además, su recepción en la Filosofía de la Liberación en Dussel, quien califica el marxismo de Mariátegui como “una interpretación histórica, económico-política y social, aun cultural, metodológicamente «desde abajo»”, desde las masas indígenas empobrecidas. DUSSEL, Enrique “El marxismo de Carlos Mariátegui como Filosofía de la Revolución” en *Materiales para una política de la liberación* (México, Plaza y Valdés Editores, 2007), 48.

9 Hacemos hincapié en que si bien la filosofía de la liberación es un movimiento intelectual amplio y plural que nace a inicios de la década de los setenta nace como filosofía de la periferia mundial, inseparable de las problemáticas sobre la originalidad/autenticidad del pensamiento latinoamericano, aquí estamos apuntando a una lectura particular centrada en el trabajo de Dussel. Más bien el énfasis está puesto en la impronta del pensamiento semita que entra en juego en las tesis del filósofo argentino. Véase para un balance general el artículo de SOLÍS, N.L. et al. “La filosofía de la liberación”, en *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300–2000)* (México: Siglo XXI Editores, 2013).

10 También podríamos decir de legitimación intelectual, en términos de generar un pensamiento adecuado a la propia realidad y sus problemas. La problemática de la autenticidad –siguiendo la tesis de Chávez– en el pensamiento latinoamericano alude a la interrogante sobre en qué medida puede afirmarse que este pensamiento se generó con base a una confrontación con los problemas reales de América Latina, o que, por el contrario, se trataría de una especie de importación de los problemas de “tipo social” y de los contenidos de desarrollo teórico de los países centrales. Tiene que ver entonces con la generación de un pensamiento auténtico/pertinente para con la realidad a la que se refiere. Cf. CHAVEZ, Miguel. *La semántica de la identidad en América Latina como generadora de discursos científicos, literarios y de transformación política* (Bielefeld: Coloquios de investigación, Prof. Dr. Stoll, A., 1983)

En el caso de Ariel la nostalgia de Grecia se hace patente a la hora de retomar del ideal antiguo como criterio para una democracia que permita un porvenir diferente al pernicioso modelo de “igualdad en lo mediocre” (*Ibid.*, 95) que ofrece Estados Unidos. Por otro lado, decir horizonte de liberación es estar dispuesto a una suerte de rebelión que prácticamente viene a sacudir todo; rebelión que se aparta radicalmente de las pretensiones de iluminar utopías con base a criterios del mundo clásico y que sólo tiene lugar – volviendo a la tesis de Benjamin– fuera de la arena en la que manda la clase dominante.

Siguiendo la lectura de Ricoeur, el concepto de utopía da cuenta de un ejercicio ulterior que presume un paso previo antes de proyectar la imaginación de un otro lugar (*topos*). En la medida que la utopía pone en cuestión la realidad existente, la ideología, al contrario, se encarga de preservarla. En virtud de un orden que persiste y, al mismo tiempo, reprime las potencialidades del grupo humano, es que la ideología constituye la antesala de la utopía. Su función responde a la necesidad de toda sociedad de legitimar el ejercicio del poder. Función que coincide con la tesis de Weber (2002) con respecto a la relación entre gobernantes y gobernados¹¹. Como tal, la ideología supone que toda reivindicación de autoridad debe resolver el problema de la dominación frente a obedientes; es decir, debe mermar la posibilidad de su contingencia y justificar porqué esta relación es como es (y no de otra manera)¹².

El ejercicio de recordar donde existe la necesidad de reivindicar legitimidad indica una acepción importante. Visto desde la ideología, el concepto de sentido histórico tiene que ver con lo que busca conservarse en el tiempo. Sobre todo, porque entra en cuestión la persistencia de la autoridad y la sucesión de la clase dominante en el ejercicio del poder. Por ejemplo, Aristóteles (2005), cargando este problema a favor de las elites esclavistas, aseveraba que ciertos seres, desde que nacen, están destinados a mandar, y otros a obedecer. La solución descansa en una ley natural, pues, la superioridad de los mandan es equivalente a la inferioridad de los que obedecen. Así, el problema estaba resuelto en la convivencia griega: en último término se trata

11 Cf. WEBER, Max. “Los tres tipos puros de la dominación legítima” en *Economía y sociedad* (México: Fondo de Cultura Económica, 2002).

12 Aunque junto con favorecer la relación de obediencia y dominación, la ideología realizaría una función más profunda referida a la integración de social. Ésta tiene lugar cuando la comunidad se imagina como cultura, estableciendo y restableciendo lo que considera esencial de su propia identidad. Se refiere entonces, además, a una función de legitimación cultural en la medida que la ideología, como ejercicio narrativo permanente de memoria colectiva, se encarga de difundir la convicción de que lo considerado fundacional –ciertos acontecimientos, ideas y ceremonias consideradas fundadoras de la propia identidad– es constitutivo de la comunidad tal como es. Ideología presupone, por tanto, repertorio de autodescripciones relativas a un origen común y a una imagen estable y perdurable que una comunidad narra de sí misma en cualquier tipo de articulación de poder.

de una cuestión de estirpe. No obstante, la pregunta inicial de este artículo plantea un segundo momento en el pensamiento latinoamericano; escudriñar en el pasado ciertamente para traer al presente lo que no debemos olvidar, pero también para impulsar el trabajo creador de lo que por ahora no tiene lugar. Mientras el primer momento se encarga de legitimar el ejercicio del poder, el segundo por antonomasia lo pone en cuestión.

En *Ariel* lo que está en juego es la idea de que América Latina, por razón de su tradición cultural, llegaría a ser el lugar para la restauración del mundo clásico. De esta manera Rodó ausculta la dualidad original de constitución que debemos mantener:

“Del espíritu del cristianismo nace, efectivamente, el sentimiento de igualdad, viciado por cierto ascético menosprecio de la selección espiritual y la cultura. De la herencia de las civilizaciones clásicas, nacen el sentido del orden, de la jerarquía y el respeto religioso del genio, viciados por cierto aristocrático desdén de los humildes y los débiles” (Ibíd., 93).

En otras palabras, distingue la síntesis del mundo helénico y Judea y, en ese contexto, el aporte que la moral cristiana tuvo en Roma para vencer el principio de nobleza de estirpe. De ahí, cobra especial relevancia la figura de Pablo en *Ariel*; “el justo por la fe, vivirá” (Romanos 1:17), y no por el sólo hecho de cumplir con la ley. Los *buenos* hombres serán juzgados por su actuación en el mundo, con exclusión de cualquier tipo de discriminación previa. Sin embargo, en el intento de restaurar el ideal antiguo (helénico) Rodó parece olvidar la vocación originaria del cristianismo en cuanto a su compromiso con los pobres, con el indio americano.

En relación a este olvido, Dussel (1966) señala una dualidad más profunda en la constitución histórica de América Latina. Más allá de la antigüedad clásica, más allá de la cultura occidental, la impronta del mundo semita como un pasado cargado de *tiempo-ahora*. Por lo mismo el reproche a Rodó se puede radicalizarse en una tensión antropológica de fondo:

“Ante el *hombre*, se le admitirá existiendo en una estructura material y corporal devaluada (dualismo que concibe ante todo al hombre como espíritu o alma), o como una unidad indivisible. De ello derivará una moral o un *ethos* radicalmente diversa: o la moral dualista (que objetiva en divinidades diversas o en componentes de la estructura del hombre, el bien y el mal); o la moral de la libertad que admite como causa del mal la sola responsabilidad de una conciencia electiva”¹³.

13 Dussel, *Ibíd.*, 42.

Una antropología dualista que concibe la negatividad del cuerpo resulta en una ética aristocratizante, del cultivo de las virtudes espirituales (la divinidad) a través de la trascendencia y la contemplación. Aspira – en palabras de Rodó– a “salvar la libertad interior: la de la razón y el sentimiento” (1963, 49). Por otro lado, una antropología monista que concibe al hombre como un todo unitario e indivisible funda una ética de la corporalidad viviente que disuelve el dualismo sustancial propio del humanismo helénico. Se trata de una ética cuya prioridad está puesta en el yo-viviente y en las necesidades elementales de la vida humana.

Estas conjeturas remiten nuevamente al debate sobre nuestro símbolo. Mientras siga vigente una realidad de opresión y miseria en nuestro continente, seguirá vigente la necesidad de una utopía de la liberación. Con ello, el hacerse de una imagen del pasado adopta un significado desde la redención. Se recuerda en nombre de un pasado que exige derechos, en nombre de las víctimas de un pueblo empobrecido, en nombre de las generaciones vencidas. Y se recuerda al servicio de su clamor de justicia.

Redención y mesianismo, al igual que en la obra de Benjamin¹⁴, aparecen como dos instancias fundamentales en la perspectiva de Dussel. Puede citarse, como ejemplo de un estallido de sentido histórico cargado de *tiempo-ahora*, la contemporaneidad entre Moisés y Miguel Hidalgo. Como si el llamado de los hijos de Israel asistiera al futuro del sacerdote novohispano. El presente de Moisés, quien estableció su pacto con Dios para sacar de Egipto a las masas oprimidas por los faraones, guarda un principio análogo con el proyecto subversivo del segundo: la voluntad de las víctimas para transformar el imperio e iniciar su camino de liberación hacia un nuevo e inescrutable destino social. Vale decir, iniciativa de liberación en el momento en que el pueblo oprimido ha consensuado *ipso facto* negar la legitimidad de la clase dominante en el ejercicio del poder y, con ello, a su vez, asumirse actor transformador de la historia¹⁵.

“Nosotros” –dice Rigoberta Menchú– tomamos la Biblia en función de cómo interpreta nuestro presente de sufrimiento; “Nosotros comparábamos al Moisés de aquellos tiempos como los Moiseses de ahora, que somos nosotros” (2001, 157). Esta apropiación del profeta del Éxodo remite a los acontecimientos fundacionales de los respectivos pueblos en cuestión. “Nosotros”, la comunidad indígena campesina que cargamos con el sufrimiento de nuestro pueblo contra los faraones de ahora, oligarquías terratenientes, militares y mercenarios. El sentido histórico se juega así en

14 Cf. SCHOLEM, Gershom. *Walter Benjamin y su ángel* (México: Fondo de Cultura Económica, 1998).

15 Pueblo en cuanto “bloque social de los oprimidos”; víctimas, pobres dentro de una relación práctica de dominación, sinónimos en el sentido semita: “El acto constitutivo del pobre en la Biblia no es el no tener bienes, sino el estar dominado por el pecador”. DUSSEL, Enrique. *Hacia los orígenes de occidente. Meditaciones semitas* (México: Kanankil, 2012), 274.

el acto de redención de las víctimas y establece el fundamento irrevocable de la nueva legitimidad política: la fuente del poder descansa en el previo consenso de la comunidad que organiza su autodefensa¹⁶. De esta manera Hidalgo puede hablar en nombre del poder obediencial como guía y líder del movimiento popular que lo declama capitán general: “estoy legitimamente autorizado por mi nación para los proyectos benéficos, que me han parecido necesarios a su favor”¹⁷.

Bajo este tipo de iniciativas, el argumento de autenticidad intelectual se traslada al hecho de que una realidad de opresión exige la pertinencia de un pensamiento comprometido con ésta. Tal como Fanon lo expresa: en la lucha por la descolonización, “el colonizado –tras haber intentado perderse en el pueblo, perderse con el pueblo– va por el contrario a sacudir al pueblo. En vez de favorecer el letargo del pueblo se transforma en el que despierta al pueblo” (1963, 109). Y el mismo criterio vale para los intelectuales. “Sacudir al pueblo” apunta a algo muy distinto que al intento de fijar un ideal de cultura –como es el caso de Rodó–, más bien apunta al acto en que la “masa todavía dormida” –para usar una expresión del Che (1965)– pone en cuestión el antiguo orden de opresión e ilumina el camino de su transformación. Precisamente esto de sacudir al pueblo liga la utopía de Hidalgo al registro de los héroes de la liberación¹⁸. Y también liga el destino de la *praxis* liberadora que hay que desempeñar como inevitablemente subversiva.

16 Y no en el autoridad *per se* del Faraón o del Rey. En el sentido que Dussel propone en la primera tesis de política: la corrupción (fetichización) originaria de lo político cuando el actor político –el gobernante o institución– asume su propia voluntad como la fuente del poder ante una comunidad de obedientes que así lo permite. Al contrario, este criterio del poder se legítima como la expresión de la voluntad soberana del pueblo. Cf. DUSSEL, Enrique. “Tesis 1. La corrupción y el campo político. Lo público y lo privado” en *20 tesis de política* (México: Siglo XXI, 2006).

17 Así lo argumenta frente al intendente Riaño en virtud de quién lo ha autorizado legitimamente para tomar la plaza de Guanajuato; continúa: ...“Estos [proyectos] son igualmente útiles y favorables a los americanos, y a los europeos que se han hecho ánimo de residir en estereino, y se reducen a proclamar la independencia y libertad de la nación; de consiguiente yo no veo a los europeos como enemigos, sino solamente como a un obstáculo, que embaraza el buen éxito de nuestra empresa, vuestra señoría se servirá manifestar estas ideas a los europeos, que se han reunido en esa alhóndiga, para que resuelvansi se declaren porenemigos, o convienen en quedar en calidadde prisioneros, recibiendo un trato humano y benigno, como lo están experimentando los quetraemos en nuestra compañía, hasta que se consiga la insinuada libertad e independencia, en cuyo caso entrarán en la clase de ciudadanos, quedando con derecho, a que se les restituyan los bienes de que por ahora, para las urgencias de la nación, nos serviremos”. Con este documento Hidalgo –en el contexto de la aprensión y expulsión de los españoles europeos de Nueva España– advierte al intendente el requisito de la rendición, o de lo contrario, medidas violentas serán tomadas. Cf. Ávila, A. *et al.* “Documentos intimando rendición alintendente Riaño, de Guanajuato” en *Instituto de Investigaciones Históricas*, Universidad Nacional Autónoma de México (2007).

18 Cf. FERNÁNDEZ RETAMAR, Roberto. *Todo Caliban* (Buenos Aires: CLACSO, 2004), 26.

Los humildes, débiles, pobres... hacen parte de la exterioridad interpelante en la Filosofía de la Liberación. El énfasis espacial que introduce esta metáfora tiene consecuencias fundamentales para el posicionamiento de un pensamiento crítico y comprometido con la realidad que denuncia. De manera muy gruesa, la exterioridad es siempre exterioridad de un Otro que se sitúa fuera del orden vigente; que en cierta manera no forma parte del sistema, sino en tanto lo que está "más allá", resistiéndose a su propia instrumentalización. Un esclavo es un instrumento para auxiliar las necesidades de su señor. No es alguien; es algo condicionado dentro de un todo, por ejemplo, un cuerpo para acarrear la leña y encender el fuego de su amo¹⁹. Pero en el momento que se revela "como alguien, como una libertad que interpela, que provoca" (Dussel, 2011, 77), se constituye como ruptura y principio de negación del sistema que afirma su condición de esclavo²⁰. El saber situarse en su lugar, como víctima, representa el fundamento ético de la liberación. Los humildes, débiles y pobres... son los que provocan la justicia y llaman desde adelante. "Para el justo -afirma Dussel- el Otro es la exigencia de un postular un orden utópico; es el comienzo del advenimiento de un mundo nuevo, distinto, más justo" (*Ibid.*, 82).

El fundamento ético para Rodó es radicalmente distinto y asimismo lo es en predilección del actor privilegiado que llama adelante. Para la construcción utópica que anuncia *Ariel* se piensa en la juventud y en la "juventud de América", a quien Próspero dirige su discurso. En la lírica homérica el perfil de la nobleza humana y del alto concepto de valor está básicamente delineado -a lo que se refiere Rodó citando a Taine. La idea es que el progreso fundamental de Grecia, en comparación a los pueblos coetáneos de la antigüedad, se explica por haber enaltecido un ideal de cultura como principio formativo del hombre -sobre todo, el hombre considerado escultura e idea esencial marcada por la virtud.

En el contexto de la antigüedad, dicho principio formativo se refiere al ideal de perfección inherente a la humanidad griega y al hecho de educar a las jóvenes generaciones en el arte de vivir en la *polis*. El principio de la *paideia* -como ideal regulativo- apunta al cultivo del hombre marcado por la virtud de la belleza (*Kalos*) y lo bueno (*Agathos*) y, al mismo tiempo, al carácter de la educación para alcanzar dicha conciliación. Bien relata la epopeya homérica: quien posee virtud, posee *arete* -"excelencia"-, en cuanto

19 En efecto, cuando Próspero habla de su esclavo -en *La Tempestad* de Shakespeare (2005)- le recuerda a su hija el carácter instrumental e imprescindible de su existencia: "Sí, pero no podemos arreglarnos sin él. Enciende nuestro fuego, trae leña y nos presta servicios muy útiles". Por ende, reprende a Calibán enseguida: ¡Tú envenenado esclavo, engendrado por el mismo demonio y tu maldita madre, avanza!" (*Ibid.*, 25-26).

20 Esta idea es tomada principalmente de los trabajos de Emmanuel Lévinas (2002). Sobre su recepción en la filosofía de la liberación, véase en DUSSEL, Enrique "De la fenomenología a la liberación" en *Filosofía de la liberación* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica).

valor del *deber ser*, pertenece a la minoría selecta, a quienes van dedicados los grandes pasajes de la historia primitiva de Grecia. Por tanto, quienes pueden acreditar el orgullo de la virtud conquistada por los antepasados, pueden abrazar los atributos de la perfección humana. La conciliación resulta en *kalos kai agathos* –criterio mediante el cual la elite ateniense acreditaba su distinción de clase con base a la identidad de las destrezas guerreras y de las facultades espirituales. En los tiempos en que la *polis* se convierte en el centro por excelencia de la vida griega, la *paideia* realiza el fundamento ético de la ciudad aristocrática: la continuidad de la minoría selecta como fuente del proceso espiritual²¹.

Lo anterior presupone, desde luego, que sólo el habitante de la *polis* puede aspirar a la imagen anhelada. La existencia racional por medio del cultivo de las virtudes espirituales pertenece exclusivamente al griego que participa de la existencia orgánica de la ciudad –lo cual por supuesto no incluye a los esclavos, ni a las mujeres, sino a los hombres que conservan cierto sello de origen, que han sido correctamente educados de acuerdo a la imagen ideal del hombre tal cual como debe ser y que participan de los asuntos públicos. La idea de que la correcta dirección del hombre es un patrimonio inherente al orden de la vida en la *polis* determina que lo que está “más allá” queda definido como incorrecto, como falso. Y son los bárbaros quienes habitan dicha exterioridad; pueblos balbuceantes del *logos* griego que no poseen. En consecuencia, seres marginales cuya humanidad en entredicho está destinada a la obediencia y al lugar de los instrumentos²². Es la clásica figura de la civilización imponiéndose a la barbarie que vuelve a recordar al viejo Aristóteles: unos han nacido para mandar y otros para obedecer²³. Y los que han nacido para mandar habrían conquistado la superioridad legítima para hacerlo.

Con respecto a las fuentes de la barbarie americana Rodó, asumiendo el discurso de Próspero, termina optando por la omisión. Su compromiso con el ideal clásico no considera los aportes de las culturas indígenas y

21 Puesto que la dignidad del *arete* ha sido alcanzada dando cuenta y conservando las virtudes de nobleza. En palabras de Werner Jäger: “Aquí aprehendemos la fundamental significación de la primitiva ética aristocrática para la formación del hombre griego. El pensamiento griego sobre el hombre y su *arete* se revela, de pronto, como en la unidad de su desarrollo histórico. A pesar de todos los cambios y enriquecimientos que experimenta en el curso de los siglos siguientes, mantiene siempre la forma que ha recibido de la antigua ética aristocrática. En este concepto de la *arete* se funda el carácter aristocrático del ideal de la educación entre los griegos” (2001, 30). Para más detalle véase: JÄGER, Werner. “Nobleza y areté” en *Paideia: Los ideales de la cultura griega* (México: Fondo de cultura económica, 2001).

22 “Bárbaro será, también, sinónimo de salvaje, inculto, esto es, no cultivado de conformidad con el que parece el modo de ser del hombre mismo por excelencia, el griego”. ZEA, Leopoldo. *Discurso desde la marginación y la barbarie* (Barcelona: Anthropos, 1988), 23.

23 Más allá de las fronteras de la helenidad, bárbaros como potencia instrumental; humanidad en entredicho a la altura de los animales domésticos. Cf. ARISTÓTELES. “De la esclavitud” en *Política* (Madrid: Proyecto de filosofía en español, 2005)

afrodescendientes en la tradición latinoamericana. Por otro lado, para dicho ideal la utilidad material no tiene un papel fundamental –en calidad de su relación con el cuerpo, más bien es indiferente. Por eso, en cuanto al triunfo “a favor de los milagros materiales” (1963, 95) que realiza el Norte, éstos –dice Rodó– no podrían aspirar a otro decoro que el de una iniciativa tosca y enorme frente a la “serena y luminosa alegría de la antigüedad” (*Ibid.*, 63). No por casualidad el discurso de Próspero concede especial atención a la idea de la unidad fundamental de la naturaleza humana –véase el segundo apartado de Ariel– y su peligro de corrupción –precisamente presente en la nostalgia de la concepción de la vida y educación ateniense frente al espíritu de mutilación y especialización que predomina en el progreso moderno–; y cierra su discurso destacando la incompatibilidad de la experiencia norteamericana a la hora de armonizar los “bienes positivos” con las virtudes del espíritu.

En tanto productora de lo posible, el valor de la utopía no radica en la capacidad de determinar lo imaginado como alternativa real y concreta, sino en clarificar los criterios de las iniciativas que bosquejan el horizonte del futuro. De manera abreviada: se trata de los criterios transformadores que permitirán construir un orden social que a la larga sería alternativo²⁴. Visto así, las dos perspectivas que hemos reseñado toman una distancia crucial.

El caso de Ariel versa sobre una especie de anamnesis civilizatoria que hunde las raíces de nuestra identidad histórica en la antigüedad clásica. Ahí donde el hombre habría dejado su impronta conquistando “el imperio de la razón y el sentimiento sobre los bajos estímulos de la irracionalidad” (1963, 26). Esto explica la simpatía de Rodó con el pensamiento francés de la Ilustración; con lo que califica como “cierto grupo de pensadores que han intentado sellar la reconciliación definitiva de las conquistas del siglo con la renovación de muchas viejas devociones humanas” (*Ibid.*, 72). A partir de Renan y Bourget, Rodó acusa lo pernicioso del modelo norteamericano que pretendemos imitar: una sociedad carente de un alto concepto de cultura está condenada a la privanza de la mediocridad.

Conforme al discurso de la liberación se trata de “tomar a cargo” el sufrimiento de las víctimas como criterio de una nueva formación social más justa. El sentido histórico se realiza como discurso crítico de la barbarie y conduce, desde su lugar, a hacerse de una imagen del pasado

24 “Pensad en ella a lo menos –dice Rodó en relación a la posibilidad utópica de América Latina–; el honor de vuestra historia futura depende de que tengáis constantemente ante los ojos del alma la visión de esa América regenerada, cerniéndose de lo alto sobre las realidades del presente, como en la nave gótica el vasto rosetón que arde en la luz sobre lo austero de los muros sombríos. No seréis sus fundadores, quizá; seréis los precursores que inmediatamente la precedan. En las sanciones glorificadoras del futuro, hay también palmas para el recuerdo de los precursores” (1963, 133).

que busca recuperar la historia –ciertamente olvidada– de las generaciones vencidas. O formulado a la manera de Benjamin: es el lugar donde se ponen los intelectuales, Moiseses y héroes de la liberación. Porque articular históricamente este pasado no significa aquí “conocerlo tal y como verdaderamente ha sido. Significa adueñarse de un recuerdo tal y como relumbra en el instante de un peligro” (2011, 7). Instante en que el Mesías ofrece su vida en nombre de la impostergable liberación de su pueblo. Por eso una utopía de la liberación es doblemente subversiva. Fue el discurso y la *praxis* lo que llevó a Hidalgo a su decapitación, acusado de revelar al pueblo mexicano contra el Imperio español.

2. HORIZONTE DE UNA JERARQUÍA IMPERATIVA

La resonancia presente de Grecia trasciende la búsqueda de la *kalos kai agathos*. En un nivel más profundo la admiración de los antiguos griegos –en lo que respecta a la extraordinaria belleza de las creaciones culturales y el desarrollo de la idea del bien que lograron los antiguos griegos– remite a la posibilidad de volver a fijar un ideal de (alta) cultura, sin el cual difícilmente puede llegar a entenderse la iniciativa utópica que defiende *Ariel*²⁵. Al pensar en una democracia que permita establecer un orden jerárquico –aristocrático, encabezado por la minoría selecta–, y que no esté determinado por la idea de nobleza de estirpe, Rodó propone la trascendencia que ha de resultar de la síntesis de los dos pilares: “El porvenir sintetizará ambas sugerencias del pasado, en una fórmula inmortal. La democracia, entonces, habrá triunfado definitivamente” (1963, 93).

A la larga, “el porvenir sintetizará”, la utopía de la unidad futura se remonta al recuerdo de la unidad originaria. Y en efecto, si una alternativa posible a la trayectoria calibanesca puede iluminarse desde su prolongación, ésta clarifica los criterios a partir de la misma fuente de origen. Siempre en función de lo que significaría recuperar la tradición cultural latinoamericana, el porvenir continental se contrasta frente a los vicios de las sociedades donde triunfa Calibán. Al contrario, Ariel habla de la posibilidad de una América Latina regenerada bajo el ideal democrático de una alta cultura. Rodó lo expresa de la siguiente manera: “a medida que la humanidad avance, se concebirá más claramente la ley moral como una estética de la conducta” (*Ibíd.*, 61). Lo que ello propone es un estándar de progreso “profundo” mediante el cual la sociedad latinoamericana desarrollaría “superiores maneras de pensar y sentir”, y donde la estética jugaría un rol

25 Véase un breve recorrido sobre la evolución del concepto de cultura en CUCHE, Denys. “Génesis social de la palabra y de la idea de cultura” en *La noción de cultura en las ciencias sociales* (Buenos Aires: Nueva Visión, 2004).

esencial al momento de establecer las diferencias sociales²⁶. En esta medida, el progreso real de una civilización equivaldría al desarrollo de la percepción estética. Dado que ésta lograría un encargo sobre las demás esferas de la vida humana. Y en ello debe apoyarse el necesario “sentido del orden” y la legitimidad de la jerarquía social; en el hecho de que las verdaderas superioridades humanas atañen a una minoría culta de elegidos. A la larga, como dos paralelas que se unen en el infinito, el porvenir sintetizará la unidad de la estética y la ética. Luego vendrá el momento en que Ariel tome revancha de Calibán.

Sin embargo, la garantía de lo afirmativo de la democracia –establecer un orden social sobre la base de un elemento aristocrático– debe tomar cierta distancia del ideal clásico de la *kalos kai agathos*. Rodó sugiere una democracia racionalmente concebida: establecido el ideal de cultura queda, al mismo tiempo, establecido el criterio de la legítima superioridad de los mejores. Pero, además, es necesario aclarar que la consagración de dicha minoría, como minoría dominante, no es cuestión de privilegios de clase o nobleza de estirpe. Los que destacan sobre la masa popular no se legitiman a condición de una autoridad previa, sino en la forma de una aristocracia secular y dinámica²⁷.

El desafío se plantea entonces en conciliar una especie de *paideia* con el principio de igualdad entre los hombres, sin que lo segundo termine por secuestrar la pretensión de lo primero. Debemos insistir: la respuesta supone que la consideración estética y desinteresada de la vida, junto a la élite que la custodia, constituye un criterio de legitimación que no está sujeto a la imposición de las antiguas jerarquías. De modo que la iniciativa democrática recoge del otro pilar la clave sentimental: “nuestra concepción cristiana de la vida nos enseña que las superioridades morales, que son un motivo de derechos, son principalmente un motivo de deberes, y que todo espíritu superior se debe a los demás en igual proporción que los excede en capacidad de realizar el bien” (Rodó, 1963, 90). Se trata, claro está, de conciliar el revolucionario principio cristiano de la igualdad entre los hombres.

Esta segunda aclaración señala el rol de la educación en una sociedad que debe salvaguardar la igualdad democrática únicamente en tanto punto

26 Porque se entiende que la percepción de lo bello es expresión de la parte que Ariel representa en la naturaleza humana; las virtudes que en el mundo helénico se atribuían a las almas selectas que pueden ser objeto de perfección.

27 Cabe la importante aclaración de Alonso en relación a la interrogante central que se le plantea a Rodó: ¿cómo salvaguardar la igualdad democrática sin perder la referencia de una élite dirigente?, ¿de qué forma conciliar la igualdad y la libertad sin caer en el despotismo de las mayorías? A esta pregunta Rodó responde pensando la democracia “a condición de que haya logrado conciliar su pasión igualitaria con el reconocimiento de nuevas y legítimas jerarquías”. ALONSO, Diego. “José Enrique Rodó: una retórica para la democracia” en *Revista canadiense de estudios hispánicos* (2001).

de partida para la formación de élites. En ese contexto, los medios de la educación –considerada como la estimulación armónica de la naturaleza y el despliegue de las superioridades humanas– irán estableciendo las legítimas diferencias sociales y, en consecuencia, justificarán la selección social. Para todos, igualdad y equidad en el punto partida, luego, para pocos, desigualdad que aventajará a los más esclarecidos –puesto que no todos alcanzarían el mismo grado de perfeccionamiento espiritual²⁸. En último término, la utopía vuelve a la escultura de la *polis* y Rodó piensa en una “*aristarquía* de la moralidad y la cultura” como ley natural, fundamento para una jerarquía imperativa y condición *sine qua non* del verdadero progreso social. Únicamente así sería posible pensar la figura de la autoridad como el gobierno de los “más aptos y mejores”; de la minoría ejemplar de quienes están preparados para mandar.

3. HORIZONTE DE LIBERACIÓN

Para la filosofía de la liberación el punto de partida está dado por la “epifanía del oprimido, del pobre, del otro” (Dussel, 2011, 44). Siempre de un Otro que se encuentra en situación de exclusión material –en términos de necesidades elementales (del cuerpo y la vida humana) de supervivencia que no están resueltas– y discursiva –el hecho de no poder participar en la toma de decisiones públicas que lo involucran como miembro de la *polis*. Este Otro establece el criterio por excelencia para bosquejar un orden utópico, tanto para ubicarse críticamente desde el “diagnóstico de la patología del Estado” como para proponer su alternativa²⁹. Ubicarse quiere decir tomar conciencia ética de las víctimas que un sistema genera y de esta manera iluminar la esperanza de un “otro mundo posible”. Exterioridad entonces como fundamento subversivo que va más allá del orden que el sistema afirma como presunción de justicia y bondad.

La existencia presente de las víctimas también forma parte de un pasado de exterioridad que permanece olvidado bajo los grandes pasajes de

28 Dice Rodó: “Ninguna distinción más fácil de confundirse y anularse en el espíritu del pueblo que la que enseña que la igualdad democrática puede significar una igual *posibilidad*, pero nunca una igual *realidad*, de influencia y de prestigio, entre los miembros de una sociedad organizada. En todos ellos hay un derecho idéntico para aspirar a las superioridades morales que deben dar razón y fundamento a las superioridades efectivas; pero sólo a los que han alcanzado realmente la posesión de las primeras, debe ser concedido el premio de las últimas (...) Cuando se la concibe de este modo, la igualdad democrática, lejos de oponerse a la selección de las costumbres y de las ideas, es el más eficaz instrumento de selección espiritual, es el ambiente *providencial* de la cultura” (1963, 87–88).

29 Este método de un “saber ponerse” en el lugar de las víctimas Dussel lo rescata de las tesis del filósofo judeo-alemán Hermann Cohen, y dice relación al saber juzgar/evaluar críticamente un sistema social a partir de las víctimas que este sistema produce.

la historia oficial. Pero este olvido no es casual. Leemos de Benjamin (2011, 9) que la tradición de los oprimidos exige un concepto de la historia que le corresponda. Y es así como el ángel de la historia realiza la contorsión de sus alas para resistir el huracán del progreso que lo empuja hacia el futuro. Un pasado hecho ruinas precisamente es recuperado como redención de las víctimas. Es el instante en que Hidalgo declama la rebelión dando voz al pueblo mexicano, y lo hace citando una historia insoportable para la clase dominante³⁰.

De acuerdo con las implicancias de la categoría de exterioridad, la filosofía de la liberación se distancia de la posición de *Ariel*. La justificación del peligroso “momento de nuestra emancipación” –al que alude Hidalgo– debe considerarse en el contexto de la lucha a favor del pasado oprimido. Al contrario de una ética aristocrática, la liberación se piensa desde una ética de la *basár* semita, que igualmente, sólo es posible fuera del humanismo helénico³¹. Sin embargo, el que Rodó apunte el horizonte de una ética aristocrática sólo deja ver la punta del iceberg. Desde el punto de vista de la liberación lo primero es la solidaridad con el inaceptable sufrimiento del Otro. No hay, como supone el dualismo antropológico, un alma superior que en el curso de su correcta estimulación/educación irá prefigurando la selección de los mejores. El testimonio del hambre, por ejemplo, constituye por sí una evidencia de lo injusto del sistema. Y por lo mismo es fundamento para subvertir radicalmente su orden.

Tal punto de inflexión abre una distancia radical con la propuesta de Rodó y sustituye la experiencia ontológica por una ética de la corporalidad viviente³². Las consecuencias de este punto de partida filosófico son

30 Así lo declama en la famosa arenga de Dolores: “Compatriotas: No existe ya para nosotros ni el Rey ni los tributos. Esta gabela vergonzosa que sólo conviene a los esclavos, la hemos sobrellevado hace tres siglos como signo de la tiranía y servidumbre; terrible mancha que sabremos lavar con nuestros esfuerzos. Llegó el momento de nuestra emancipación; ha sonado la hora de nuestra libertad; y si conocéis su gran valor, me ayudaréis a defenderla de los tiranos. Pocas horas me faltan para que me veáis marchar a la cabeza de los hombres que se precian de ser libres. Os invito a cumplir con este deber. De suerte que sin Patria ni libertad estaremos siempre a mucha distancia de la verdadera felicidad. Preciso ha sido dar el paso que ya sabéis, y comenzar por algo ha sido necesario. La causa es santa y Dios la protegerá. Los negocios se atropellan y no tendré, por lo mismo, la satisfacción de hablar más tiempo ante vosotros. ¡Viva, pues, la Virgen de Guadalupe! ¡Viva la América, por la cual vamos a combatir!”. Cf. “Discurso de Miguel Hidalgo al Pueblo de Dolores para dar inicio a la independencia de México”, en *500 años de México en documentos*. [Consultado en línea: 17 de enero del 2015]. Disponible en: <http://www.biblioteca.tv/artman2/publish/index.shtml>

31 Cf. DUSSEL, Enrique. “Corporalidad unitaria” en *Humanismo semita* (Buenos Aires: Eudeba, 1969).

32 Es interesante notar como Lévinas plantea esta discusión en el plano de la tendencia de la filosofía occidental a reducir lo Otro en lo Mismo –que es la razón, el *logos*. Argumenta Lévinas: “Conocer ontológicamente es sorprender, en el ente afrontado, aquello por lo que él no es ente, este extraño, sino aquello por lo que se traiciona de alguna manera, se entrega,

fundamentales, pues, acudir al llamado de los oprimidos es reconocer su derecho a la vida y a la vida en comunidad. Por ello –aunque parezca insistente–, vale subrayar que aproximarse al Otro es siempre un ir más allá del mundo familiar, sin distinciones u estatus sociales –legítimos o no. En otras palabras, la responsabilidad por “dar de comer al hambriento” (Mateo 25: 35) es siempre anterior a cualquier formación histórico-social³³. Y es de suponerse: acaso la protesta va a implicar la agonía del orden vigente por un nuevo orden en que los pobres puedan habitar en la justicia.

Este carácter destructivo –pero igualmente fecundo– da cuenta de la pretensión ética de fondo para la perspectiva liberacionista. En el instante del peligro está afrontándose la muerte en nombre de las iniciativas en cuestión. Cuando Hidalgo pronuncia a su pueblo “¡Sin Patria y libertad!” convierte la pretensión ética en una utopía vista en la doble acepción expuesta. Por un lado, en lo que respecta a ambas perspectivas, utopía como atribución de realidad en términos de un proyecto que anuncia *otro lugar*. Por otro, utopía en el sentido de la causa mediante la cual, de ser necesario, se ofrece la vida. Por ello, la utopía no puede ser otra cosa que una ilegalidad subversiva contra el sistema u orden social y legal vigente. Cuando el héroe de la liberación abre el surco, dando paso a un movimiento desbordante, puede pensarse en una iniciativa de liberación en ciernes³⁴. Puede pensarse en la creación de un nuevo Estado a partir de las clases populares que han tomando el poder. O mejor dicho: a partir del pueblo que se afirma a sí mismo como poder instituyente del nuevo Estado³⁵.

se da al horizonte en el que se pierde y aparece, admite, llega a ser concepto. Conocer viene a ser aprehender al ser a partir de nada o llevarlo a la nada, quitarle su alteridad. Este resultado se obtiene desde el primer rayo de luz” (2002, 67).

- 33 “Anterior al mundo está el pueblo –dice Dussel–; anterior al ser está la realidad del otro; anterior a toda anterioridad está la responsabilidad por el débil, por el que todavía no es; responsabilidad que tiene el que procrea personas nuevas (los padres) o sistemas nuevos (los héroes y maestros liberadores) (...) Es anterioridad metafísica del orden nuevo o realmente futuro. Es anterioridad a la apertura ontológica del mundo, por cuanto la hace posible; es su *a priori* real. Responsable por el hijo indefenso es la madre, como el maestro es responsable de su discípulo, el gobernante por su pueblo” (2011, 47).
- 34 Autores sostienen la tesis del “populismo desbordante” de Hidalgo. El movimiento encabezado por el cura describe un movimiento orgánico popular, a diferencia de las iniciativas independentistas en Hispanoamérica dirigidas mayormente criollos ilustrados. Cf. IBARRA, Francisco. “Libertad y tradición: el juicio inquisitorial y la causa militar contra Miguel Hidalgo” en Francisco Ibarra (coord.). *Juicios y Causas Procesales en la Independencia Mexicana* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2010).
- 35 En esta acepción poder significa voluntad de vida consensuada y de manera posible que ejerce la comunidad. Por lo mismo, el poder no es algo que se tome, sino una potencia –*potentia*, según la tesis de Dussel– latente cuya fuente primera y última de legitimidad descansa en el consenso de la comunidad. Piénsese, por ejemplo, en el caso de Hidalgo cuando afirma su autorización como servidor legítimo de su pueblo, en cuanto dicha delegación comprende un poder obediencial estrechamente articulado a la voluntad general, exigencias y reivindicaciones de la comunidad representada. La diferencia

4. A MODO DE CONCLUSIÓN

El esbozo que hemos planteado hasta aquí nos permite sostener que los intentos por pensar el carácter utópico de la sociedad latinoamericana versan sobre un denominador común: la preocupación por nuestro sentido histórico, lo cual a su vez comprende siempre una crítica de la experiencia dominante modernidad. En *Ariel* la crítica apunta a la trayectoria calibesca de la civilización cuyo vicio esencial radica en haber corrompido la herencia del mundo clásico. Para la filosofía de la liberación el contraste es planteado como crítica al capitalismo, eurocentrismo y colonialismo de la modernidad; un centro de poder mundial (Estados Unidos y sus interdependencias) y la periferia oprimida que guarda un auténtico carácter de exterioridad. Tendríamos entonces que hablar de una problemática en el pensamiento latinoamericano que se ha ido radicalizando en sus planteamientos en ambos momentos. Por un lado, en cuanto a los fundamentos de nuestra *identidad histórica*. Por otro, en cuanto al carácter que la *utopía* debe tomar de acuerdo a la idea que tenemos de nosotros mismos.

(1) *Recuperar el influjo de la antigüedad clásica para hallar claves de orientación*. Esto supone que nuestro lugar en la historia habría comenzado en la síntesis originaria del mundo grecolatino y, por ende, la identidad de la humanidad señalada en *Ariel* está fundada por la unidad de origen. Suponer esta unidad –que para Rodó sitúa América Latina en la civilización occidental– conlleva la necesidad de precisar a qué se refiere el *sentido* de estar en la historia como latinoamericanos –en los términos que Toynbee (1967, 38–51) atribuye al concepto de civilización y que Jaeger (2001, 12) define como la comunidad de un destino de pueblos estrechamente unidos. Para Rodó, precisamente, la nostalgia de esta pasado responde al problemático cambio de época signado por el triunfo del progreso utilitario. Problemático, ante todo, porque en el intento de alcanzar el nivel de desarrollo del Norte, América Latina incurre en la traición de su propia tradición cultural; “Ariel no puede menos que ser el vencido de ese triunfo” (1963, 74).

Queda dicho entonces con respecto a qué nos habríamos extraviado los latinoamericanos; con respecto a la luz del viejo y glorioso mundo clásico. “Un paso adelante” (*Ibíd.*, 74), dice Rodó, y lo mejor de la civilización humana dio ayer prueba de su existencia en el momento en que la moral cristiana se helenizó en la convivencia romana. El paso se da entonces como anamnesis civilizatoria y se bosqueja en un horizonte utópico. A partir de ahí, cuando la humanidad vuelve a despertar de un periodo de letargo, otro

esencial entre mandar obedeciendo o mandar mandando; entre el ejercicio delegado del poder o el ejercicio del poder como dominación “legítima” frente a obedientes. Véase esto detalladamente en las tesis 2, 3, 4 y 5 en DUSSEL, Enrique (2006).

paso, y el camino se va iluminando y oscureciendo al mismo tiempo. Se trata de un camino, pues, de progreso³⁶.

El *sentido* histórico del arielismo se encarrila entonces sobre una continuidad histórica extraviada que urge recuperar a partir de la restauración del ideal clásico. Camino de progreso en ese sentido, es decir, como prolongación de la fuente de origen. No es casual el recorrido de *Ariel* desde la antigua Grecia, Roma, el Renacimiento y la Ilustración francesa. Enfatiza la continuidad que tiende a persistir bajo una misma luz. La condición periférica de América Latina –de desajuste con la experiencia dominante de la modernidad– no es otra cosa que una oportunidad para tomar conciencia de esta luz y, con ello, restituir la orientación desmoronada en el centro calibanesco.

(2) *Nuestra hipótesis es que una posición crítica radical con esta postura viene del lado de la filosofía de la liberación puesta en este doble recorrido sobre qué–del–pasado en relación a–qué–tipo de iniciativa utópica.* El discurso de la liberación no sólo radicaliza el sentido histórico del pasado hurgando en una génesis histórico-cultural prehistórica en relación a la antigüedad clásica, sino además al carácter utópico atribuido a la sociedad latinoamericana. Esto lleva de por sí una determinación aguda del actor convocado –de la juventud al pueblo oprimido– y asimismo de los criterios éticos en cuestión: el cultivo de un alto sentido estético como fundamento de una realización democrática superior, al consenso crítico de los oprimidos que pone en cuestión la continuidad de la clase dominante.

El sentido histórico de la liberación se describe, al contrario, como vigencia mesiánica en el tiempo presente e indeterminado en que acontece. Como instante del peligro en el contexto de la *kairós* –en clara oposición al tiempo homogéneo y vacío de *cronos*– cuando la causa pendiente de los oprimidos cobra vigencia. Y se entiende como vigencia mesiánica puesto que asume una deuda con un pasado de opresión y miseria que exige derechos³⁷. De este modo, el reproche a Rodó acentúa su falta de

36 Siguiendo la lectura de Zea, podríamos decir que el esfuerzo de Rodó es resituar América Latina en la ruta creadora de Occidente. “Más que enfrentarse, oponerse a Europa o la cultura occidental, lo que se quiere, lo que se busca, es el reconocimiento de ésta” (1957, 11). La pregunta por la identidad histórica latinoamericana debía responder entonces al desafío de reintegrarse activamente en la recreación de la cultura occidental. Cf. ZEA, Leopoldo. “La historia en la conciencia americana” en *América en la historia* (México: Fondo de cultura económica, 1957)

37 Esto lo explica muy bien Bolívar Echeverría estudiando la figura del Ángel de la historia de Benjamin en su objeción al espíritu progresista del materialismo histórico de la Segunda Internacional. El ángel simboliza la resistencia mesiánica a interpretar la historia –enraizada en las ruinas de los vencidos, de las víctimas, de los olvidados– como redención en un “tiempo–ahora” (*Jetztzeit*) que rompe con el *continuum* del progreso redimiendo un pasado de exterioridad que exige derechos y “otro orden” en cual el pobre pueda habitar en la justicia. Así el Mesías es quien reconstruye la historia desde los vencidos y puede interperlar en su nombre la injusticia del orden vigente. Siguiendo la tesis de la “potencia mesiánica” en

autenticidad con respecto a lo que Fernández Retamar busca designar con la idea de nuestras “verdaderas raíces” (2004, 37):

“La cultura gestada por el pueblo mestizo, esos descendientes de indios, de negros y de europeos que supieron capitanear Bolívar y Artigas; la cultura de las clases explotadas, la pequeña burguesía radical de José Martí, el campesinado pobre de Emiliano Zapata, la clase obrera de Luis Emilio Recabarren y Jesús Menéndez; la cultura de «las masas hambrientas de indios, de campesinos sin tierra, de obreros explotados» de que habla la Segunda Declaración de La Habana (1962), «de los intelectuales honestos y brillantes que tanto abundan en nuestras sufridas tierras de América Latina», la cultura de ese *pueblo* que ahora integra «una familia de doscientos millones de hermanos» y «ha dicho: ¡Basta!, y ha echado a andar»” (Fernández Retamar, 2004, p. 41).

El cambio del símbolo explica la adopción de diferentes horizontes utópicos en función de la idea de nuestra identidad. Por eso el llamado a asumir el símbolo de *Caliban* manifiesta una voluntad de impulsar la pertinencia de un pensamiento acorde a la lectura identitaria, *i. e.*, el compromiso con el pueblo oprimido que se fundamenta en Dussel (2011) a partir de una ética que exige ir más allá del marco de la cultura occidental.

5. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ALONSO, Diego. “José Enrique Rodó: una retórica para la democracia” en *Revista canadiense de estudios hispánicos* (2001).

ARDAO, Arturo. “Del mito Ariel al mito Anti-Ariel” en *Nuestra América Latina* (Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental, 1968).

ARISTÓTELES. *Política* (Madrid 1873: según la edición de Patricio de Azcárate, Proyecto de filosofía en español, 2005) [Consultado en línea: 17 de enero del 2015]. Disponible en: <http://www.filosofia.org/cla/ari/azc03021.htm>

Benjamin, dice Bolívar Echeverría que “se trata de una capacidad que se encuentra en todo acto humano y que, aunque puede ser “débil”, nunca deja de ser efectiva; una capacidad que tiene el presente de asumir el compromiso, la “cita” que tiene con el pasado y que lo tiene en deuda con él; de darle vigencia presente a ese pasado alcanzado así, él mismo, una vigencia “vengadora” en él” (2005, 32).

- ÁVILA, Alfredo; GUEDEA, Virginia; IBARRA, Ana Carolina. "Documentos intimando rendición alintendente Riaño, de Guanajuato" en *Instituto de Investigaciones Históricas*, Universidad Nacional Autónoma de México (2007).
- BENJAMIN, Walter. *Conceptos de filosofía de la historia* (Buenos Aires: Agebe, 2011).
- BRADING, David. *Orbe Indiano* (México: Fondo de Cultura Económica, 1991).
- CUCHE, Denys. "Génesis social de la palabra y de la idea de cultura" en *La noción de cultura en las ciencias sociales* (Buenos Aires: Nueva Visión, 2004).
- CHAVEZ, Miguel. *La semántica de la identidad en América Latina como generadora de discursos científicos, literarios y de transformación política* (Bielefeld: Coloquios de investigación, Prof. Dr. Stoll, A., 1983).
- DEVÉS, Eduardo. *Del Ariel de Rodó a la CEPAL (1900–1950). El pensamiento latinoamericano en el siglo XX, entre la modernidad y la identidad* (Santiago de Chile: Biblios, 2000).
- _____. *Pensamiento periférico. Una tesis interpretativa global* (Santiago de Chile: IDEA-USACH, 2012).
- DUSSEL, Enrique. *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la historia universal* (Resistencia, Universidad Nacional del Nordeste, 1966).
- _____. *Humanismo semita* (Buenos Aires: Eudeba, 1969).
- _____. *El humanismo helénico* (Buenos Aires: Eudeba, 1975).
- _____. *20 tesis de política* (México: Siglo XXI, 2006).
- _____. *Materiales para una política de la liberación* (México, Plaza y Valdés Editores, 2007).
- _____. *Filosofía de la liberación* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2011).

- ECHEVERRÍA, Bolívar. *“El ángel de la historia y el materialismo histórico”* en Echeverría, B. (comp.). *La mirada del ángel. En torno a la tesis sobre la historia de Walter Benjamin* (México: Era, 2005).
- FANON, Frantz. *Los Condenados de la tierra* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1963).
- FERNÁNDEZ RETAMAR, Roberto. *Todo Caliban* (Buenos Aires: CLACSO, 2004).
- GUEVARA, Ernesto “Che”. *El socialismo y el hombre en Cuba*, en Archivo Che Guevara, Marxism Internet Archive, 1965. [Consultado en línea: 23 de marzo del 2015]. Disponible en: <http://www.biblioteca.tv/artman2/publish/index.shtml>
- HIDALGO, Miguel. “Discurso de Miguel Hidalgo al Pueblo de Dolores para dar inicio a la independencia de México”, en *500 años de México en documentos*. [Consultado en línea: 17 de enero del 2015]. Disponible en: <http://www.biblioteca.tv/artman2/publish/index.shtml>
- IBARRA, Francisco. “Libertad y tradición: el juicio inquisitorial y la causa militar contra Miguel Hidalgo” en Francisco Ibarra (coord.). *Juicios y Causas Procesales en la Independencia Mexicana* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2010).
- JÄGER, Werner. *Paideia: Los ideales de la cultura griega* (México: Fondo de cultura económica, 2001).
- JAUREGUI, Carlos. “Calibán, ícono del 98. A propósito de un artículo de Rubén Darío” en *Revista Iberoamericana* (1998).
- KOZEL, Andrés. “Ethos y desarrollo en Leopoldo Zea” en *Andamios* (2012).
- LÉVINAS, Emanuel. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* (Salamanca/España: Ediciones Sígueme, 2002).
- MARIATEGUI, José Carlos. *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* (Caracas: Biblioteca de Ayacucho, 2007).

- MENCHÚ, Rigoberta. *Me llamo Rigoberta Menchú. Y así me nació la conciencia* (México: Siglo XXI, 2007).
- RICOEUR, Paul. *Del texto a la acción* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2000).
- RODÓ, José Enrique. *Ariel* (México: Colección Austral, 1963).
- ROIG, Arturo Andrés. "Etapas y desarrollo del pensamiento utópico sudamericano (1492–1980)" en *El pensamiento latinoamericano y su aventura* (Buenos Aires: El andariego, 2008).
- SCHOLEM, Gershom. *Walter Benjamin y su ángel* (México: Fondo de Cultura Económica, 1998).
- SOLÍS N.L., ZÚÑIGA, J., GALINFO M.S. & GONZALEZ MELCHOR M. A. "La filosofía de la liberación", en *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300–2000)* (México: Siglo XXI Editores, 2013).
- TOYNBEE, Arnold. *La Civilización puesta a prueba* (Buenos Aires: Emecé, 1967).
- VALCARCEL, Amelia. *Ética para un mundo global. Una apuesta por el humanismo frente al fanatismo* (Madrid: Ediciones Temas de Hoy, 2002).
- WEBER, Max. *Economía y sociedad* (México: Fondo de Cultura Económica, 2002).
- ZEA, Leopoldo. *América en la historia* (México: Fondo de cultura económica, 1957).
- _____. *Discurso desde la marginación y la barbarie* (Barcelona: Anthropos, 1988).

UTOPIA Y COMUNIDAD: DOS PROYECTOS DE VIDA COMUNITARIA A COMIENZOS DEL SIGLO XX EN CHILE*

*Juan Morel Rioseco***

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE

RESUMEN

El presente artículo investiga dos proyectos de vida comunitaria de tendencia anarquista llevados a cabo en los alrededores de Santiago de Chile entre 1903 y 1905. Una es conocida como la “Colonia Tolstoyana” y la otra como la “Colonia de Pío Nono”. Tales comunidades son estudiadas en cuanto objeto cultural que sirve para interpretar el contexto de una época. El artículo propone que estas experiencias comunitarias dan cuenta de un período de crisis social y cultural, en que los movimientos e ideas de tendencia crítica estaban buscando su forma de representación y en que recién comenzaban a gestarse los movimientos y tendencias, políticas y culturales, que se desarrollarían durante la primera mitad del siglo XX. En ese sentido, el artículo describe cómo las ideas que llegaban desde Europa fueron apropiadas por un sector de la sociedad de la época para cobrar un nuevo significado y una forma particular en el contexto local.

PALABRAS CLAVE: colonia tolstoyana – colonia de pio nono – periodo parlamentario – anarquismo – benito rebolledo

UTHOPIA AND COMMUNITY: TWO COMUNITARY LIFE PROJECTS AT THE BEGINING OF THE 20TH CENTURY IN CHILE

This paper researches the development of two anarchist communities that were constituted between 1903 and 1905 near Santiago de Chile. These communities

* Este artículo fue recibido el 15 de marzo de 2015 y aceptado el 04 de junio de 2015.

** Sociólogo y licenciado en Estética de la Universidad Católica. Ha participado de distintas investigaciones relacionadas con cultura, arte y educación. Desde 2012 es parte del equipo de investigación de la ONG Red Mediación Artística (RMA), asociación que investiga y promueve la mediación artística y cultural en Chile. El 2011 obtuvo una mención honrosa en el Premio a la Creación Literaria Joven “Roberto Bolaño”, categoría poesía. El presente artículo se enmarca en una investigación realizada como Seminario de Licenciatura de Estética el año 2011. Contacto: jcmorel@uc.cl.

were known as “Colonia Tolstoyana” and “Colonia de Pio Nono”. This paper studies both “Colonia Tolstoyana” and “Colonia Pio Nono” as cultural objects that aid in the understanding of some historical aspects of the Chilean society of the early 1900s. The article proposes that these communities depict a period of social and cultural crisis, while the 20th century’s social and political movements were just emerging. With this in mind, this paper intends to show how the new ideas developed by different European thinkers of critical tendency were adopted by these communities and adapted to the local context.

KEYWORDS: Tolstoy colony – colonia de pío nono – parliamentary era – anarchism – d’halmar – benito reboledo

1. INTRODUCCIÓN

A comienzos del Siglo XX en Chile se vivió un período de crisis. Las nuevas riquezas del salitre habían cambiado los hábitos de la burguesía y el régimen parlamentario, instaurado tras la guerra civil del 91, había generado una estructura que dificultaba cualquier posibilidad de cambio, y que mantenía al poder político supeditado a los intereses de la elite económica y social. Mientras, las clases bajas vivían en condiciones miserables y el gobierno parecía no hacer nada por mejorar su situación.

En ese contexto, un sector de la sociedad proyectaba un imaginario de estabilidad política y prosperidad económica. Otro sector, sin embargo, comenzaba a desarrollar una visión crítica frente a la injusticia social y al estancamiento político de un sistema que no permitía imaginar cambios desde la institucionalidad política. Se habló de crisis, de crisis política, de crisis económica, pero por sobre todo de crisis moral. Este descontento cada día más explícito, comenzaba a buscar las formas de manifestarse.

En esos años comenzaron a llegar al país diferentes tendencias filosóficas, políticas y artísticas, que se estaban desarrollando en Europa y que llegarían a tener una fuerte influencia en la cultura chilena. Tal es el caso de autores como Tolstoy y Kropotkin, cuyas ideas llegaron a arraigarse en el pensamiento de un sector de la sociedad de la época.

La atmósfera de crisis y el influjo de las nuevas ideas articularon la aparición de grupos de personas que se organizaron para llevar a la práctica su percepción de la crisis, pasando del discurso a la acción. Así, surgieron de forma independiente, dos proyectos de vida comunitaria que pretendían contrarrestar desde la acción el modelo moral, político y económico de esos años.

Uno de estas comunidades es conocida como la Colonia Tolstoyana, compuesta por artistas y escritores jóvenes que, influenciados fundamentalmente por las ideas de Tolstoy, decidieron llevar a la práctica sus

ideas y fundar una colonia tolstoyana en Chile. La otra comunidad, conocida como “La otra colonia”, en referencia a los tolstoyanos, o bien como “La Colonia de Pío Nono” en referencia a la calle donde se establecieron, estaba compuesta por jóvenes intelectuales y “obreros ilustrados” que simpatizaban con las ideas anarquistas y socialistas y que estaban involucrados de forma activa en los movimientos sociales que surgían en esos años.

A continuación se estudia cómo estas colonias pueden ser vistas, en cuanto objeto cultural, como la expresión de una época en que cierto sector de la sociedad comenzó a desarrollar un espíritu crítico y un pensamiento utópico. Junto con esto, se verá cómo estas dos colonias dan cuenta de una “apropiación cultural” de ideas extranjeras que encontraron en el Chile de esos años un terreno fértil para desarrollarse.

2. CONTEXTO HISTÓRICO Y APROPIACIÓN

Es necesario preguntarse por la forma en que las distintas tendencias estéticas, filosóficas y políticas provenientes de Europa, fueron reproducidas o apropiadas en un contexto totalmente diferente como el de Chile y Latinoamérica. Bernardo Subercaseaux, en *Historia de las ideas y de la cultura en Chile* (2004), propone el “modelo de apropiación cultural” para oponerse a la idea de reproducción o mimesis:

“El concepto de “apropiación” (...) más que una idea de dependencia y de dominación exógena apunta a una fertilidad, a un proceso creativo a través del cual se convierten en ‘propios’ o en ‘apropiados’ elementos ajenos. ‘Apropiarse’ significa hacer propio, y lo ‘propio’ es lo que pertenece a uno en propiedad, y que por lo tanto se contraponen a lo postizo o a lo epidérmico. A los conceptos unívocos de ‘influencia’, ‘circulación’ o ‘instalación’ (de ideas, tendencias o estilos) y al supuesto de una recepción pasiva e inerte, se opone, entonces, el concepto de ‘apropiación’, que implica adaptación, transformación o recepción activa en base a un código distinto y propio. Hablamos de un código distinto en la medida que emerge de una realidad diferente a aquella en que se originaron esas ideas, tendencias o estilos”¹

Hablar de apropiación implica que las ideas se resignifican en un contexto geográfico y cronológico específico. Se hace necesario, entonces, mencionar algunos aspectos del contexto en que surgieron las comunidades que acá se estudian.

1 SUBERCASEAUX, Bernardo. *Historia de las ideas y de la cultura en Chile, centenario y las vanguardias*. Tomo III. (Santiago: Editorial Universitaria, 2004), 25

Como se mencionó anteriormente, el período que se estudia estuvo caracterizado por una crisis social, política y moral, denunciada por intelectuales de la época². Tras la derrota del presidente Balmaceda se había instaurado el régimen parlamentario, caracterizado por la falta de poder del ejecutivo y porque generó una estructura favorable al cohecho y a la política de círculos. Esta estructura política reacia al cambio y propensa al estancamiento, suscitó fuertes críticas en la sociedad, forjándose la necesidad de construir nuevos proyectos nacionales. Surgieron así discursos que criticaban la moralidad de la república y los distintos defectos políticos, económicos y sociales del sistema³.

“En las primeras décadas del siglo, entre 1900 y 1930, asistimos, entonces, a un nuevo y activo proceso de construcción intelectual y simbólica de la nación, que se expresa a través de distintas prácticas discursivas (los rituales de celebración del Centenario, el ensayo social e histórico, la literatura de la crisis, la literatura naturalista y criollista (...)) Prácticas discursivas que desde distintos ángulos aspiran a regenerar el alma y el cuerpo del país, y que paralelamente, de modo implícito o explícito, van articulando una nueva imagen de la nación”⁴

Al mismo tiempo, las clases bajas vivían en condiciones miserables que se volvían insostenibles: la “cuestión social” se agudizaba haciéndose cada vez más visible y no existían leyes laborales que garantizaran la seguridad y el bienestar de los trabajadores. Frente a esta situación, el gobierno parecía no esforzarse por cambios ni mejoras. Crecía en la población la percepción de las desigualdades sociales y de que las riquezas del país se concentraban exclusivamente en la elite social y económica sin traducirse en mejoras materiales para la clase obrera.

Ante esto, los trabajadores comenzaron a organizarse, movilizarse y protestar para hacer frente a las injustas condiciones laborales y las miserables condiciones de vida, surgiendo así las primeras formas de organización obrera, como las mancomunales y las sociedades de resistencia.

Esto dio origen a una serie de huelgas que, por lo general, terminaron con sangrientos resultados. Las masas de obreros empezaban a manifestarse

2 El discurso más reconocido al respecto es: “La crisis moral de la república”, de Enrique Mac-Iver, pronunciado el 1 de agosto de 1900 en el Ateneo de Chile. Respecto a otros discursos y textos críticos, de entre 1900 y 1910, revisar: GAZMURI, Cristián. *Testimonio de una crisis, Chile 1900–1925*. (Santiago: Editorial Universitaria, 1980).

3 Ver: GAZMURI, Cristián. *Testimonio de una crisis, Chile 1900–1925*. (Santiago: Editorial Universitaria, 1980).

4 SUBERCASEUX, Bernardo. *Historia de las ideas y de la cultura en Chile, centenario y las vanguardias*, 12

y la policía respondía con represalias: la huelga portuaria de Iquique y la huelga de Lota en 1902, la huelga portuaria de Valparaíso en 1903, la “huelga de la carne” en 1905, la huelga general de Antofagasta en 1906, la “huelga grande” de Tarapacá y la matanza de Santa María en 1907. La mayoría de estas movilizaciones terminaron siendo apagadas con la sangre de los manifestantes en manos de la Armada y de la Policía⁵, que representaban el poder de un gobierno que protegía a la clase capitalista e impedía la emergencia de grupos revolucionarios y organizaciones que criticaran la situación política y económica del país.

Por otra parte, todavía no existían partidos políticos que representaran las ideas más revolucionarias del movimiento obrero y que hicieran ver la vía institucional como una forma posible de cambio. Los partidos políticos de esos años estaban agrupados en dos grandes conglomerados: La Coalición y la Alianza Liberal. La primera consistía en cualquier combinación donde el Partido Conservador fuera central, y la segunda, en un conglomerado donde no participaran los conservadores⁶. Según señala Alberto Edwards en 1903, quien criticaba el parlamentarismo desde una visión nacionalista y conservadora, los partidos no tenían realmente programas nacionales, y sus diferencias, que sólo se veían en época de elecciones, eran principalmente la importancia que otorgaban al poder que debía tener la Iglesia en asuntos públicos.

En 1887 se había fundado el Partido Demócrata, que pretendía representar al proletariado y entre cuyos votantes se encontraban obreros de fábricas, pequeños agricultores y maestros de oficios⁷. Sin embargo, se le criticaba su falta de ideales y ser una “agrupación sin jefes, sólo con cabecillas egoístas, de ambiciones vulgares”⁸ que entró sin resquemor en el juego de las alianzas políticas⁹. Según denunció Alejandro Venegas en 1910: “Tal vez nadie ha hecho tanto daño a la causa del pueblo como el partido demócrata que con su venalidad, con su codicia, con la rapiña de que ha hecho gala en los municipios que han caído en su poder, le ha desacreditado y hecho

5 ESCOBAR Y CARVALLO, Alejandro. “La agitación social en Santiago, Antofagasta e Iquique”. En *Revista Occidente*, n°121. (Santiago: Noviembre–Diciembre 1959), 5–16; GREZ TOSO, Sergio. “1890–1907: De una huelga general a otra. Continuidades y rupturas del Movimiento Popular en Chile”, en ARTAZA, et al., *A noventa años de los sucesos de la Escuela Santa María de Iquique*. (Santiago: DIBAM–LOM Ediciones–Universidad Arturo Prat, 1988).

6 CASTEDO, Leopoldo. *Chile: Vida y muerte de la República Parlamentaria (de Balmaceda a Alessandri)*. (Santiago: Editorial Sudamericana, 2001.)

7 ESCOBAR Y CARVALLO, Alejandro. “Chile a fines del siglo XIX”. En *Revista Occidente*, n°119. (Santiago: Julio–Agosto 1959), 9–10

8 VENEGAS, Alejandro, *cit. en* JOBET, Julio César. *Ensayo crítico del desarrollo económico–social de Chile*. (Santiago: Editorial Universitaria, 1951), 111.

9 *Ibid.*, 111

profundamente antipática¹⁰". Dentro del Partido Demócrata, existía una fracción más cercana a las ideas socialistas. Uno de los representantes del ala socialista del partido, fue Luis Emilio Recabarren, quien, en las elecciones parlamentarias de 1906, llegó a salir electo diputado, sin embargo, antes de cumplir cuatro meses en su cargo, fue destituido, según argumentó un diputado del Partido Radical, por "razones de alta moralidad, y por otros que están vinculadas a la felicidad y engrandecimiento del pueblo, pues no es tolerable que en la Cámara vengan a representar las ideas de disolución social que sostiene el señor Recabarren"¹¹.

Si bien el Partido Demócrata era el único partido que representaba a la clase obrera, no era un partido definido como socialista, corriente que en esos años comenzaba a agarrar fuerza en el contexto local. Es por esto, que a finales del 1800 existieron distintos intentos por formar un partido socialista que radicalizara la postura del Partido Demócrata. Tal es el caso de la Unión Socialista, cuyo tono socialista y radicalizado habría alertado de inmediato a las autoridades, de manera que el mismo día de su inauguración, a la que concurrieron cerca de 6.000 personas, terminó en un desastre provocado por doscientos "garroteros" enviados por las autoridades que atacaron violentamente a los asistentes¹². Entre los fundadores de la Unión Socialista, estaba Alejandro Escobar y Carvallo, miembro de la "Colonia de Pío Nono", quien, según relata en sus memorias, tras varios intentos por formar un Partido de tendencia Socialista y tras largas conversaciones con sus compañeros (Luis Olea y Magno Espinoza), habrían llegado a la conclusión lógica de que "el socialismo no era ni podía ser un partido, de modo semejante a como la iglesia no es tampoco la religión", comprendiendo así "la necesidad de agrupar a los hombres para instruirlos y asociarlos en la persecución de un ideal común; pero todo ello en conjunto, sólo como un movimiento de las masas orientado hacia el camino infinito de la Igualdad, la Libertad, y la Fraternidad"¹³.

Existía una sensación de desamparo y una falta de representatividad institucional de las ideas más revolucionarias y de los intereses de la clase obrera en general. El gobierno reprimía con violencia la aparición de nuevos partidos y la realización de huelgas, y dentro del mismo Parlamento se podía incluso anular caprichosamente la elección de un diputado si éste amenazaba el orden imperante, limitando así cualquier posibilidad de cambio. Como menciona Escobar y Carvallo, en esos años "los hombres

10 *Ibid.*, 112.

11 Diputado Enrique Rocuant, *cit. en* CASTEDO, Leopoldo. *Chile: Vida y muerte de la República Parlamentaria (de Balmaceda a Alessandri)*. (Santiago: Editorial Sudamericana, 2001.), 135

12 GREZ TOSO, Sergio. *Los anarquistas y el movimiento obrero, La alborada de "la idea" en Chile, 1893-1915*. (Santiago: LOM Ediciones, 2007), 39

13 Escobar y Carvallo. "La agitación social en Santiago, Antofagasta e Iquique". En *Revista Occidente*, n°121. (Santiago: Noviembre-Diciembre 1959), 11

de gobierno, así fuese conservadores o liberales, no concebían siquiera la posibilidad de cambio alguno en la estructura económica y política de la sociedad republicana”¹⁴

3. LA COLONIA TOLSTOYANA

Varios han escrito sobre la Colonia Tolstoyana. Desde su realización, cada cierto tiempo alguien vuelve a recordar la historia, para adornarla de elogios, para mostrarla como una “quijotada”, o para hablar de la época. Este artículo no es sino parte de esa tradición de volver a recordar su historia.

A grandes rasgos, la Colonia Tolstoyana consistió en la experiencia de unos jóvenes chilenos que entre 1904 y 1905 intentaron realizar un proyecto de vida ascética y comunitaria basada en los principios que Tolstoy propuso en la última etapa de su vida. En esos años, el escritor ruso proclamaba un mensaje de anarquismo¹⁵ pacifista y cristiano, y fundó una comunidad en su finca de Yasnaya Polyana, basada en una vida austera, simple, y en armonía con lo natural, donde se proponía una dieta vegetariana, la abstinencia de alcohol y se le daba gran importancia a la educación libertaria. El mensaje de Tolstoy llevó a que se replicaran experiencias como esta en distintos lugares de Europa y del resto del mundo; tal es el caso de una comunidad tolstoyana que Mahatma Gandhi estableció en Sudáfrica en 1910.

La Colonia estuvo compuesta por los escritores Augusto D’Halmar (1882-1950), que en esos años aún firmaba como Augusto Thompson, Fernando Santiván (1886-1973), y por el pintor Julio Ortiz de Zárata (1885-1943). Fue cuando ya estaban establecidos en las afueras de Santiago, que se integraron a la colonia los pintores José Backhaus (1884-1922), Pablo Burchard (1875-1964) y Rafael Valdés (1883-1923). Junto a la permanencia de estos, eran frecuentes las visitas de otros artistas y escritores de la época.

El proyecto consistía en conseguir tierras en el sur donde llevar a cabo la vida comunitaria, cultivar la tierra y el espíritu, y fundar escuelas para educar a los campesinos según el mensaje de Tolstoy.

“Nosotros debíamos ser nada más que apóstoles de un evangelio novísimo, avanzadas de un movimiento espiritual que podría transformar la vida de un pueblo. La imaginación nos mostraba la construcción imponente. El ejemplo de sencillez de nuestras costumbres atraería a las gentes humildes, a los niños y a los indígenas. Crecería

14 Escobar y Carvallo. “Chile a fines del siglo XIX”, 10

15 Tolstoy nunca se autodenominó anarquista, por estar éste movimiento asociado a movimientos que utilizaban métodos violentos, sin embargo se le asocia al anarquismo por su crítica al Estado y a la Iglesia.

**UTOPIA Y COMUNIDAD: DOS PROYECTOS DE VIDA
COMUNITARIA A COMIENZOS DEL SIGLO XX EN CHILE**

el núcleo de colonos; nos seguirían otros intelectuales; fundaríamos escuelas y periódicos; cultivaríamos campos cada vez más extensos; nacerían una moral nueva, un arte nuevo, una ciencia más humana. La tierra sería de todos; el trabajo, en común; el descanso, una felicidad ganada con el esfuerzo, pero jamás negado a nadie. Desaparecerían las malas pasiones, no habría ni envidias, ni rivalidades, ni rencores, ni ambiciones personales, ni sexualidad enfermiza. ¡Hermanos, todos hermanos!¹⁶

El proyecto tuvo repercusión entre intelectuales y artistas de la época, como Carlos Pezoa Véliz y Baldomero Lillo, entre otros, así como entre los miembros de la Otra Colonia, quienes celebraron públicamente la empresa. La noticia viajó incluso a otros países, y llegaron cartas de apoyo desde Argentina y Uruguay¹⁷. D'Halmar posteriormente contaría que el mismo Tolstoy les envió quince rublos y una postal que nunca pudieron descifrar, sin embargo, como veremos, D'Halmar tiende a enaltecer la historia de la colonia. Pero no todo fueron alabanzas y apoyo para este proyecto que se había hecho público, y desde la prensa también llegaron las burlas:

“Un grupo de muchachos artistas proyecta salir para el sur, con el fin de fundar una colonia inspirada en las teorías religioso-filosóficas de Tolstoy. Es de presumir que los colonos intentarán vivir desnudos, como Adán, nutriéndose en las selvas de raíces, animalitos y peces crudos. Es de lamentar que Eva haya sido excluida de esta comunidad: seguramente los colonos habrían tenido ocasión de formar, con ella, moralizadores cuadros plásticos¹⁸”.

El grupo de jóvenes liderados por Augusto D'Halmar partió en busca de las tierras vírgenes del sur en que imaginaban realizar su sueño tolstoyano. Pero el proyecto se vio rápidamente frustrado, y antes de llegar a cualquier estancia, antes de cualquier intento por construir una cabaña o una escuela, cuando todavía siquiera terminaban el viaje, el grupo se vio obligado a volver por decisión de D'Halmar, quien no quiso establecerse tan lejos de su abuela y de sus hermanas. Volvieron a la capital y terminaron estableciéndose en San Bernardo, en un terreno que les consiguió el poeta Manuel Magallanes Moure, quien vivía por esos lados.

Ya establecidos en San Bernardo, lograron constituir un hogar y conseguir incluso un terreno donde cultivar la tierra. Pero nuevamente las cosas no saldrían como creían los colonos. El día que consiguieron el terreno

16 Santiván, Fernando. *Memorias de un Tolstoyano*. (Santiago: Zig-Zag, 1963), 113

17 Tzitsikas, Helene. *Fernando Santiván, Humanista y Literato*. (Santiago: Nascimento, 1971), 215

18 Santiván, Fernando. *Memorias de un Tolstoyano*, 100

cultivable, partieron Santiván y Ortiz de Zárate a trabajar la tierra, mientras D'Halmar los acompañaba leyendo pasajes de la biblia que sostenía con sus manos enfundadas en guantes blancos. Para arar necesitaron una yunta de bueyes, sin embargo los que consiguieron no estaban amansados y antes de poder enyugarlos salieron corriendo por las calles de San Bernardo obligando a los habitantes del pueblo a socorrerlos para devolver el orden al caos provocado por los descontrolados animales. Si bien posteriormente consiguieron una yunta de bueyes mansos, el proyecto agrícola se vio rápidamente frustrado debido a que las atribuciones de agua por parte del municipio se habían realizado con anterioridad y no podrían conseguir agua hasta la próxima temporada.

Luego del fracaso agrícola, los más jóvenes de los colonos, Santiván y Ortiz de Zárate, se fueron dando cuenta que Augusto D'Halmar, quien era el precursor del proyecto, no sólo ocupaba un rango superior en la comunidad, pues no ayudaba en las labores domésticas que realizaban los otros, sino que además sus intenciones no eran tan idealistas como artísticas. Santiván recuerda en sus memorias que con el tiempo fueron reconociendo que D'halmar era sobre todo un artista, y que la colonia, que pretendía ser una copia feliz del edén tolstoyano, era principalmente una actividad "literaria, superficial y vanidosa", como una obra de arte donde valía más la forma que el contenido, lo que se contradice con los principios artísticos de Tolstoy que defendía un arte social relacionado con la actividad humana y orientado a la justicia.

Finalmente, la colonia no fue más que un grupo de artistas que pasaron el verano en San Bernardo dedicándose a pintar por las mañanas y por las tardes, y recibiendo a artistas, escritores e intelectuales de la época, con quienes tenían largas charlas de arte, filosofía y política, pero por sobre todo de arte. Pese a esto, dicha experiencia de vida comunitaria fue recordada por la historia, y fue tejiéndose una suerte de mito o leyenda sobre lo que realmente habría sido la Colonia Tolstoyana.

A lo largo del siglo XX, la historia volvió a aparecer en periódicos, revistas o encuentros literarios, donde iba adquiriendo un carácter de leyenda y donde cada cual relataba con cierta libertad una versión propia de lo que habría sido la Colonia Tolstoyana. No fue sino hasta 1955, con la publicación de las memorias de Fernando Santiván *Memorias de un Tolstoyano*, que se conocería de manera pública la "historia completa", según señala el autor, destruyendo en parte la leyenda para detallar detenidamente la historia de un fracaso juvenil.

Antes, en 1948, D'Halmar había comentado su versión de los hechos, exagerando y enalteciendo lo que habría sido la colonia, pero señalando explícitamente su intención de no destruir la leyenda, por parecerle ésta más valiosa que la verdad:

**UTOPIA Y COMUNIDAD: DOS PROYECTOS DE VIDA
COMUNITARIA A COMIENZOS DEL SIGLO XX EN CHILE**

“¿Qué ha sido esta Colonia Tolstoyana de la cual se habla, sobre la cual se han hecho bromas y cuyo recuerdo permanece como una gran quijotada? Como tuve en suerte el haber sido su promotor, yo debería absolver estas dudas y estas preguntas. Pero es el caso que es muy difícil disipar las leyendas y es muy peligroso. Y yo me atengo un poco a esta leyenda que se ha ido tejiendo en torno a la Colonia Tolstoyana y que me alcanza un poco. Entrar en la leyenda es, creo, más hermoso que entrar en la historia, y yo que no he deseado nunca entrar en la historia, me contentaría con pasar a la leyenda”¹⁹.

Pese al fracaso de la colonia tolstoyana, la historia y la leyenda se mantuvieron, pues el sólo hecho de intentar realizar un proyecto como éste es valorable y merece ser recordado, y la mera intención de este grupo de jóvenes ayuda a comprender el espíritu de la época en que vivieron estos jóvenes. Como bien dice Helena Tzitsikas cuando escribe sobre Santiván:

“La comunidad fracasó desde el punto de vista agrícola y de ayuda social, pero tuvo éxito en la creación artística. En realidad la Colonia tuvo escasa importancia en su acción y realización, pero dio lugar a una leyenda que expresó el deseo de idealidad de la juventud artística y creadora de esa época. La Colonia Tolstoyana se puede considerar precursora del grupo ‘Los Diez’”²⁰

4. LA COLONIA DE PÍO NONO

Es poco lo que se ha estudiado sobre esta otra colonia, y pocos son los textos que hablan de ella. En general se hace referencia a ella cuando se habla de la Colonia Tolstoyana o cuando se estudia el anarquismo y el movimiento obrero de esos años. Una de las fuentes es una carta que envía Benito Rebolledo a Fernando Santiván, cuando el segundo le escribe preguntando detalles de la colonia de Pío Nono en el tiempo que escribía *Memorias de un Tolstoyano*. La otra fuente es un artículo publicado por Alejandro Escobar y Carvallo en la revista Occidente entre 1959 y 1960. También habla de esta colonia Santiván, en sus memorias y sus confesiones, pero aporta mucha más información que la que le cuenta Rebolledo en la carta recién mencionada.

19 D'HALMAR, Augusto. “Santiago a fines y a comienzos de siglo”, en D'HALMAR, Augusto. *Recuerdos Olvidados*. (Santiago: Nacimiento, 1975), 524

20 TZITSIKAS, Helena. *Fernando Santiván, Humanista y Literato*. (Santiago de Chile: Editorial Nacimiento, 1971), 14

A diferencia de la Colonia Tolstoyana, esta experiencia no recibió un nombre específico y característico. Cuando se habla de ella, se le nombre de distintas maneras: “La Otra Colonia”, en referencia a los tolstoyanos, la “Colonia de Pío Nono”, en referencia a la calle donde se situaron en una primera instancia, la “Colonia Comunista”, e incluso, según Escobar y Carvallo, como “La primera colonia Tolstoyana fundada en Chile”.

Este proyecto de vida comunitaria comenzó a organizarse en el año 1903 y habría durado cerca de dos años. Primero arrendaron una casa en la calle Pío IX, para después mudarse, debido a que se le habían sumado varias personas, a una casa con huerta en la calle Dominica, en lo que hoy es Recoleta.

Uno de los miembros fundadores de la colonia fue Alejandro Escobar y Carvallo, mencionado anteriormente en este artículo. En esos años, Escobar y Carvallo se ganaba la vida como médico naturista y homeópata –“escuela repudiada en aquel entonces”²¹ – y paralelamente escribía artículos para la prensa obrera y fundaba periódicos de tendencia anarquista y socialista en distintos lugares del país, por lo que usualmente es recordado como periodista. Escribía además poemas caracterizados por su contenido revolucionario y combativo. Resulta interesante que Santiván, en sus memorias, se refiera a él como sociólogo, debido al prácticamente nulo desarrollo de la disciplina en esos años.

La colonia, según recuerda Escobar y Carvallo, estaba formada por “jóvenes intelectuales idealistas, atraídos por una noble sed del espíritu hacia los campos vírgenes del socialismo integral”²². A diferencia de la colonia tolstoyana, compuesta en su totalidad por artistas jóvenes, los miembros de esta colonia ejercían distintos oficios, tales como: zapatero, tipógrafo, tapicero, empastador de libros, joyero o comerciante de la vega, entre otros. Entre estos, había algunos obreros franceses anarquistas que habían llegado recientemente al país, trayendo con ellos las nuevas ideas que nacían en Europa. Tal es el caso del zapatero Alfonso Renau, quien, recuerda Rebolledo, era aficionado a la astronomía y en las noches estrelladas describía los astros a sus compañeros, además de definirse como panteísta. También eran parte de la comunidad el pintor Benito Rebolledo y otro estudiante de arte que vivía como simpatizante, ya que era católico. La mayoría de ellos vivía con sus mujeres y sus hijos. Además, la colonia era visitada por obreros e intelectuales que fueron fundamentales para el desarrollo del movimiento obrero, como fueron Luis Olea y Magno Espinosa.

Es importante notar que los miembros de esta comunidad en general realizaban oficios que, se podría suponer, les permitían vivir con cierta

21 SANTIVÁN, Fernando. *Memorias de un Tolstoyano*, 346

22 ESCOBAR Y CARVALLO, Alejandro. “El movimiento intelectual y la educación socialista”. *Revista Occidente*, n°123. (Santiago: Mayo–Junio 1960), 8

independencia y llevar este estilo de vida pues no debían responder a ningún patrón. Rebolledo incluso recuerda a un miembro de la comunidad que pasó del oficio de joyero al de zapatero por parecerle más independiente.

La gran mayoría eran abstemios y vegetarianos y ninguno de ellos fumaba. Esta conducta abstemia no sólo tenía que ver con llevar una vida virtuosa, sino que además en esos años se pueden observar discursos que rechazaban el consumo de alcohol²³ (o más bien al alcoholismo) en cuanto éste impedía a los obreros tomar conciencia de sus condiciones y asumir un rol en la lucha del movimiento obrero. El alcohol era visto como un vehículo hacia una vida viciosa que además financiaba a los más ricos del país, dueños de las viñas.

Al hablar de esta colonia, Fernando Santiván menciona que “leyendo obras revolucionarias, habían llegado a la conclusión de que la sociedad se hallaba mal construida y de que debían llevar a la práctica nuevos modos de vida”²⁴. Las obras revolucionarias referidas como sus principales influencias, fueron Kropotkin, específicamente su libro *La conquista del pan*, además de Eliseo Reclus y Tolstoy. Por otra parte, recuerda Santiván, se admiraba la obra de Engels y Marx.

Entre las actividades de la comunidad, recuerda Escobar y Carvallo, se daban por las noches charlas sobre arte y filosofía, se hacían paseos dominicales a los cerros, y además instalaron un gimnasio donde practicaban lucha romana, box y ejercicios Muller. Dice Santiván que en esa colonia “se estableció una especie de cooperativa de alimentación, fraternal comunidad de bienes, un centro de lecturas y discusiones sociales, matrimonios libres basados en la sola promesa personal”²⁵. La prensa y las personas de la época los denigraban: “se decía que éramos unos corrompidos que vivíamos en promiscuidad y nos cambiábamos las mujeres; por algo éramos comunistas”, dice Rebolledo negando esto²⁶.

Publicaban un pequeño periódico dirigido por Escobar y Carvallo llamado *La Protesta Humana*, donde se escribían artículos “sobre moral y leyendas ejemplares”²⁷, que se regalaba a los obreros y era financiado por donaciones secretas de personas del “alto comercio que en su juventud habían sido revolucionarias”²⁸. Participaban además de las marchas y mítines de la época, y algunos de ellos se paraban en las estatuas para hablarle a los

23 RE CABARRÉN, Luis Emilio. “Los vicios del pueblo”. *La Voz del Obrero*. Taltal, 2 de julio, 1909.

24 SANTIVÁN, Fernando. *Memorias de un Tolstoyano*, 212.

25 SANTIVÁN, Fernando. *Confesiones de Santiván*. (Santiago: Zig-Zag, 1958), 189.

26 REBOLLEDO, Benito. “Carta de Benito Rebolledo Correa a Fernando Santiván”. *Mapocho*, n°42. (Santiago, segundo semestre, 1997): 209

27 REBOLLEDO, Benito. “Carta de Benito Rebolledo Correa a Fernando Santiván”: 206

28 *Íbidem*.

obreros, práctica oratoria que se realizaba en las movilizaciones públicas de esos años. De más está decir que esas marchas siempre terminaban con la represión de la policía.

Si bien eran pacíficos, Rebolledo recuerda que fueron espiados por la policía. En una ocasión, llegó a vivir a la colonia una mujer emparejada con uno de los miembros, que un día desapareció misteriosamente y que después la volvieron a ver acompañada un oficial de la policía. También hubo un zapatero que visitaba la colonia como simpatizante y les hablaba insistentemente de los atentados anarquistas. Después supieron que el sub-prefecto lo había enviado para averiguar si planeaban atentados, y que el espía habría reportado lo siguiente: "¡Qué atentados van a fraguar, señor, estos pobres! ¡Si no comen cazuela por no matar gallinas!.. ¡Viven con brotes de lechuga y zanahorias crudas...!"²⁹. Pese a eso eran respetados y nunca hubo allanamientos: "no tenían por dónde cogernos; a lo sumo nos tildaban de locos; lo mismo decían de ustedes la gente vulgar y práctica", dice Rebolledo a Santiván.

En general se menciona que la colonia terminó disolviéndose debido a la falta de dinero y la excesiva hostigación policial. Rebolledo corrobora que la persecución policial fue un factor influyente, pero da más importancia a lo económico:

"los hijos crecieron y había que educarlos y aumentaron las necesidades de la vida. Y sin dinero no puede subsistir una colonia sólida. Habríamos tenido que poseer tierras propias y aun así posiblemente el gobierno nos habría disuelto cuando nos hubiera visto crecer, como un peligro para el orden público (como si estuviera todo tan ordenado) lo que aconteció con otras colonias europeas³⁰

En relación a la producción artística de los miembros de la colonia, cabe destacar el trabajo de Rebolledo y Escobar y Carvallo. El primero, que comenzaba su carrera de pintor, en esos años hacía pinturas de realismo social donde exhibía la miseria de los trabajadores o mostraba las diferencias que separaban a hijos de los obreros y a los hijos de la burguesía, siendo de los primeros en retratar directamente la pobreza. Uno de sus cuadros exponía la escena de un prostíbulo, "donde se mostraban los estragos del alcoholismo en las infelices mujeres caídas en la prostitución"³¹ razón por la cual la comisión del Salón anual de Bellas Artes de 1902 se habría negado a recibirlo. Escobar y Carvallo, por su parte, escribía una poesía combativa y panfletaria:

29 *Ibid.*, 209.

30 *Ibid.*, 208.

31 ESCOBAR Y CARVALLO, "Chile a fines del siglo XIX", 6.

**UTOPÍA Y COMUNIDAD: DOS PROYECTOS DE VIDA
COMUNITARIA A COMIENZOS DEL SIGLO XX EN CHILE**

“El aullido de la gran jauría...
de lobos carniceros oprimidos,
parece un coro al Sol de la Anarquía
alumbrando los pueblos redimidos

(...)

¡Levantad en las calles barricadas,
la Barricada es el altar del siervo.
Guía a las multitudes rebeladas
la fulgurante irradiación del Verbo!

(...)

¡Abajo Dios, La Ley y los Estados
No más Autoridad no despotismo
La innúmera legión de sublevados
proclama el Ideal del Socialismo”³²

Tanto los versos de Escobar y Carvallo como los cuadros de Rebolledo, proponen un arte comprometido que da importancia a su función social, un arte que no se contempla a sí mismo ni a su técnica, sino que busca representar y transformar la realidad desde su crudeza, imaginando y cantando un ideal y un porvenir. En los versos de Escobar y Carvallo no sólo observamos que anarquía y socialismo no son conceptos excluyentes y opuestos, sino que además vemos la fuerte carga idealista y utópica en que descansan sus versos.

La “Colonia de Pío IX” concluyó un día, pero sus miembros siguieron luchando desde distintas trincheras y se mantuvieron en las filas del movimiento obrero. Quizás su intención utópica y revolucionaria tomó otras formas por lo que algunos de sus miembros volvieron a retomar la idea de formar organizaciones que buscaran el cambio desde la institucionalidad política. Sin embargo, esta experiencia se mantiene como un vestigio del espíritu crítico de este grupo de obreros de oficio y jóvenes intelectuales.

5. CONCLUSIONES

El ambiente de crisis republicana, la falta de instituciones que representaran a las clases obreras y a las ideas revolucionarias, la represión policial en las huelgas, las miserables condiciones de vida y de trabajo de la clase obrera, generaron un terreno fértil para la recepción de ideas críticas, de tendencia revolucionaria, que fueron llegando a Chile entre finales del siglo XIX y principios del XX.

32 ESCOBAR Y CARVALLO, Alejandro. “Misa Roja”. En GREZ TOSO, Sergio. *Los anarquistas y el movimiento obrero, La alborada de “la idea” en Chile, 1893–1915*. (Santiago: LOM Ediciones, 2007), 370–371

Pero, ¿qué significa hablar de un período de crisis? La palabra crisis, al igual que la palabra crítica, en su origen griego significa tanto separación, como decisión o juicio. Para que algo pueda analizarse, debe ser “dividido”, para que pueda juzgarse, debe antes “romperse”. Después del juicio viene la resolución. Hablar de crisis es hablar de un período “dividido”, de un momento en que se separa lo que es de lo que era y de lo que puede ser. Crisis es el punto flexible en que se pasa de una cosa a otra.

La Utopía, dice Horkheimer, tiene dos aspectos: “por una parte representa la crítica de lo existente, por otra la propuesta de aquello que debería existir. Y su importancia estriba principalmente en el primer aspecto”³³. Lo utópico, lo que no tiene lugar (u-topos significa no-lugar), tiene una función, que es precisamente criticar el presente a partir de una situación imaginaria donde se sitúa y tiene lugar la utopía.

Lo utópico es crítico: hace la separación entre lo que es y lo que puede y debe ser. Una separación se presta para otras separaciones, y así la función utópica permite analizar, juzgar y criticar el presente, teniendo como punto de referencia ese lugar que aún no tiene lugar, la utopía. La función utópica de la que hablamos, implica entonces a la crítica y se nutre si el escenario es una crisis.

El pensamiento utópico es particularmente importante en el continente americano pues, fue gracias al descubrimiento de este nuevo mundo, que en el viejo mundo proliferaron los pensamientos sobre las utopías. Fernando Aínsa señala que en América, a diferencia de Europa, la utopía no se limita simplemente a ser un género literario, sino que por el contrario, operaría como motor de la acción política y de la acción social que suponen, para un mismo lugar, la posibilidad de un cambio en el tiempo³⁴. En este sentido, Aínsa propone que en América los relatos utópicos están acompañados de un ejercicio utópico, y que, por ello, la utopía opera como función utópica en la historia y en las prácticas del continente americano. Esto se relaciona con el problema de identidad de un continente que siempre ha estado determinado, definido y nombrado desde afuera, desde el otro. Asimismo, la utopía, ese otro lugar que (aun) no tiene lugar, sirve para pensarse, definirse, y decidir una acción desde un aquí que mira hacia un allá al que el tiempo todavía no nos ha llevado.

Aínsa señala además que el pensamiento utópico característico de América se ha concentrado en distintos momentos: en el descubrimiento, con la emergencia de textos utópicos en Europa; en la lucha por la

33 HORKHEIMER, Max. “La Utopía”. En *Utopía*. NEUSÜSS, Amhel comp. Barcelona: Barral Editores, 1971, 97

34 Aínsa, Fernando, cit. en. Gonzáles San Martín, Patricia. “ La Función Utópica en el pensamiento filosófico latinoamericano contemporáneo: Arturo Roig Y Enrique Dussel”. En *Revista Pensamiento Político*. N°3. En: <http://www.pensamientopolitico.udp.cl/> Fecha de Ingreso: Mayo 2012

independencia con el surgimiento del sueño bolivariano; o a comienzos del siglo XX con el resurgimiento de los discursos americanistas de José Martí, Eugenio María Hostos, José Rodó, Manuel González Prada, Manuel Ugarte y José Vasconcelos³⁵, discursos en su gran mayoría representantes del modernismo americano y caracterizados por la reciente influencia del pensamiento europeo.

Esta forma de pensar lo utópico y llevarlo a la práctica, esta forma de interpretar el presente con miras hacia un posible futuro, se relaciona también con la forma en que desde América Latina se apropian, más que reproducen o imitan, los discursos y las ideas que llegan desde el viejo continente. Las ideas se contextualizan, al modo de aquel que, teniendo la utopía como horizonte, comienza a llevarla a la práctica en la realidad concreta en que se sitúa.

La experiencia de estas colonias da cuenta no sólo de un período de crisis, que oscilaba entre el pesimismo de que nada podía cambiar y el optimismo de que todo cambiaría, sino también de la forma en que las ideas revolucionarias de Tolstoy, Kropotkin, Reclus, Marx y Engels, entre otros, fueron apropiadas en un contexto diferente al que fueron pensadas, para ser llevadas a la práctica por la juventud de un período determinado en Chile.

La Colonia Tolstoyana fue en gran parte un fracaso, sin embargo, en su intención se puede ver un espíritu crítico y utópico que habría caracterizado a cierto sector de la juventud en ese entonces. La Otra Colonia, de alguna forma, era parte de ese mismo espíritu. Como le cuenta Benito Rebolledo, de la Colonia de Pío Nono, a Fernando Santiván, de la colonia Tolstoyana:

“Éramos iluminados por una luz mística: el amor a la Humanidad. Sobre todo a los humildes, a los pobres, a los que luchan sin esperanza, por los que mueren sin haber tenido jamás la satisfacción de verdadera vida. (...) Fue, como tú sabes, la Edad de Oro del desinterés y del sacrificio por los demás de un puñado de hombres jóvenes, tan raro en los tiempos que corremos de miseria moral y mezquindad. Nuestras colonias dejaron constancia de la nobleza de nuestras intenciones y marcaron una época en la Historia de nuestro Chile (...) Bueno, todos eran bondadosos. Vivíamos en un continuo torneo de tolerancia y bondad influenciadas por el ambiente moral que nosotros mismos habíamos creado³⁶.

35 AÍNSA, FERNANDO. “Necesidad de la utopía” en CERUTTI, H y RODRÍGUEZ, M. (comp). *Arturo Andrés Roig: Filósofo e historiador de las ideas*. (México: Universidad de Guadalajara, 1989).

36 REBOLLEDO, Benito. “Carta de Benito Rebolledo Correa a Fernando Santiván”: 206, 208.

Es en este sentido que en estas colonias se manifiesta la expresión de un espíritu utópico. Soñaban con la posibilidad de lo otro, de lo que no era todavía, y de este modo proyectaban desde la acción, la imagen –o la sombra– de un mejor mundo posible. Cualquier proyecto utópico, está, en cierto sentido, destinado al fracaso, sin embargo muestra un camino hacia un lugar. Nunca se llega a ese lugar. Nunca se llega a la utopía. Pero por medio de la acción, es posible aproximarse caminando hacia ese lugar, hacia ese estado utópico. La realización de estas colonias fue el camino hacia sus utopías, los documentos que analizamos, las huellas de un camino que hace más de cien años ellos construyeron.

6. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- AÍNSA, FERNANDO. “Necesidad de la utopía” en CERUTTI, H y RODRÍGUEZ, M. (comp). *Arturo Andrés Roig: Filósofo e historiador de las ideas*. (México: Universidad de Guadalajara, 1989).
- ALEGRÍA, Fernando. *La Literatura Chilena del Siglo XX*. (Santiago: Zig-Zag, 1967).
- ALONE (Hernán Díaz Arrieta). *Los Cuatro grandes de la Literatura Chilena durante el Siglo XX: Augusto d’Halmar, Pedro Prado, Gabriela Mistral, Pablo Neruda*. (Santiago: Zig-Zag, 1962).
- BOURGEOIS, Louis C. “The Tolstoy Colony, a Chilean Utopian–Artistic Experiment”, en *Hispania*, Vol. 46, No. 3 (Sep., 1963),514–518
- BUGUEÑO DROGUETT, Rodrigo Alfonso. “Libertarios, artistas y estudiantes: la influencia de Tolstoy en la historia de Chile (1900–1920)”. Tesis Licenciatura en Historia. (Santiago: Pontificia Universidad Católica de Chile, 1999).
- CASTEDO, Leopoldo. *Chile: Vida y muerte de la República Parlamentaria (de Balmaceda a Alessandri)*. (Santiago: Editorial Sudamericana, 2001.)
- D’HALMAR, Augusto. *Recuerdos Olvidados*. (Santiago: Nacimiento, 1975).
- DE LA VEGA, Daniel. “Una colonia tolstoyana”, en: *Las Ultimas Noticias*. (Santiago: 19 de noviembre de 1923).

- DEVÉS, Eduardo; PINEDO, Javier; SAGREDO, Rafael (comp.). *El pensamiento chileno en el siglo XX*. (México DF: Ministerio Secretaría General de Gobierno, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, Fondo de Cultura Económica, 1999).
- EDWARDS, Alberto. *Bosquejo histórico de los partidos políticos chilenos*. (Santiago: Guillermo Miranda Editor, 1903).
- EDWARDS BELLO, Joaquín. "La Colonia Tolstoyana". *Diario La Nación*, (15 y 22-08-1927).
- ESCOBAR Y CARVALLO, Alejandro. "Chile a fines del siglo XIX". *Revista Occidente*, n°119. (Santiago: Julio-Agosto 1959), 5-16
- _____. "Inquietudes políticas y gremiales a comienzos de siglo". *Revista Occidente*, n°120. (Santiago: Septiembre-October 1959), 5-16
- _____. "La agitación social en Santiago, Antofagasta e Iquique". *Revista Occidente*, n°121. (Santiago: Noviembre-Diciembre 1959), 5-16
- _____. "La organización política de la clase obrera a comienzos de siglo". *Revista Occidente*, n°122. (Santiago: Marzo-Abril 1960), 5-14
- _____. "El movimiento intelectual y la educación socialista". *Revista Occidente*, n°123. (Santiago: Mayo-Junio 1960), 5-11
- ESPINOSA, Juan. "La Colonia Tolstoyana", en: *Atenea* V, 2. (1928), 166-169.
- _____. "Augusto D'Halmar y la Colonia Tolstoyana", en: *Atenea* XXV, 103, (1933), 155-170.
- GAZMURI, Cristián. *Testimonio de una crisis, Chile 1900-1925*. (Santiago: Editorial Universitaria, 1980).

- GALGANI, Jaime Alberto. "La Colonia Tolstoyana: Síntesis de las tendencias artísticas de inicios del siglo XX". *Acta Literaria* N° 32, Concepción, 2006: 55–69.
- GONZÁLES SAN MARTÍN, Patricia. "La Función Utópica en el pensamiento filosófico latinoamericano contemporáneo: Arturo Roig Y Enrique Dussel". En *Revista Pensamiento Político*. N°3. En: <http://www.pensamientopolitico.udp.cl/> Fecha de Ingreso: Mayo 2012
- GREZ TOSO, Sergio. *Los anarquistas y el movimiento obrero, La alborada de "la idea" en Chile, 1893–1915*. (Santiago: LOM Ediciones, 2007)
- GREZ TOSO, Sergio. "1890–1907: De una huelga general a otra. Continuidades y rupturas del Movimiento Popular en Chile", en Pablo Artaza *et al.*, *A noventa años de los sucesos de la Escuela*
- DIBAM. *Santa María de Iquique*. (Santiago: DIBAM–LOM Ediciones–Universidad Arturo Prat, 1988), 131137.
- HEISE GONZÁLES, Julio. *Historia de Chile: El Período Parlamentario, 1861–1925, Fundamentos Histórico–Culturales del Parlamentarismo Chileno*. Tomo I. (Santiago: Editorial Andrés Bello, 1974).
- HORKHEIMER, Max. "La Utopía". En *Utopía*. NEUSÜSS, Arnhel (comp.). (Barcelona: Barral Editores, 1971), 91–102
- JOBET, Julio César. *Ensayo crítico del desarrollo económico–social de Chile*. (Santiago: Editorial Universitaria, 1951).
- MAC–IVER, Enrique. *Crisis moral de la República*. (Santiago: Imprenta Moderna, 1900).
- REBOLLEDO, Benito. "Carta de Benito Rebolledo Correa a Fernando Santiván". *Mapocho*, n°42. Santiago, (segundo semestre, 1997): 203–2013.
- RECBARRÉN, Luis Emilio. "Los vicios del pueblo". *La Voz del Obrero*. Taltal, 2 de julio, 1909.

UTOPIA Y COMUNIDAD: DOS PROYECTOS DE VIDA
COMUNITARIA A COMIENZOS DEL SIGLO XX EN CHILE

ROLLE CRUZ, Claudio. "Anarquismo en Chile 1897-1907". Tesis Licenciatura en Historia. Pontificia Universidad Católica de Chile, 1985.

SANTIVÁN, Fernando. *Memorias de un Tolstoyano*. (Santiago: Zig-Zag, 1963)

_____. *Confesiones de Santiván*. (Santiago: Zig-Zag, 1958)

SUBERCASEAUX, Bernardo. *Historia de las ideas y de la cultura en Chile, centenario y las vanguardias*. Tomo III. (Santiago: Editorial Universitaria, 2004).

TZITSIKAS, Helene. *Fernando Santiván, Humanista y Literato*. (Santiago: Nacimiento, 1971).

(RE)DISCOVERING AMERICA IN BUENOS AIRES: THE CULTURAL ENTREPRENEURSHIP OF WALDO FRANK, SAMUEL GLUSBERG AND VICTORIA OCAMPO.*

*Rosalie Sitman***

TEL AVIV UNIVERSITY

Abstract:

Waldo Frank's first visit to Buenos Aires in 1929, organised by the Jewish editor Samuel Glusberg (Enrique Espinoza), was to impact greatly on the two hitherto epistolary friends, as well as on the aristocratic *salonnière* Victoria Ocampo, leading to profound changes in the Argentine intellectual field. A glance at the cultural politics practiced by these three ostensibly dissimilar 'American' figures, brought together by Frank's fateful lecture tour, will highlight the pivotal role that these cultural agents played, through the intellectual networks in which they circulated, in creating a polycentric 'American' space that transcended national, regional, and territorial paradigms and which necessarily implied the construction of a concomitant (Latin) American consciousness. The text will show how, as their individual vital projects blended into their collective cultural enterprises, the three succeeded in articulating their personal circumstance with the creation of integrated *inter-* and *intra-*American cultural spaces, where the cohesiveness of a perceived cultural identity or experiential commonalities, of aesthetic or political affinities, held more sway than barriers of nation, ethnicity or gender.

KEYWORDS: Americanism – literary reviews – intellectual networks.

* Artículo recibido 28 de febrero 2015 y aceptado 25 de marzo de 2015.

** Doctora en Historia Latinoamericana por la Universidad de Tel Aviv y MA en Modern Languages por la Universidad de Oxford, es directora de la División de Lenguas Extranjeras de la Universidad de Tel Aviv e investigadora en historia cultural e intelectual de América Latina en el Sverdlin Institute for Latin American History and Culture, también en la Universidad de Tel Aviv. Durante los últimos cuatro años, fue también directora del Sverdlin Institute. Adicionalmente, la Dra. Sitman es miembro del comité editorial de *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*, la revista de estudios culturales de la Universidad de Tel Aviv, la cual co-editó por varios años. Ha publicado ampliamente sobre la aplicación de nuevas tecnologías en la enseñanza del lenguaje, así como también sobre historia cultural latinoamericana. Sus publicaciones incluyen *Victoria Ocampo y Sur: entre Europa y América, Antología de la revista Sur* y en colaboración con Raanan Rein, *El primer peronismo: de regreso a los comienzos*. Actualmente ella trabaja en una biografía cultural de Samuel Glusberg. Contacto: rsitman@post.tau.ac.il

(RE)DESCUBRIENDO AMÉRICA EN BUENOS AIRES: LA GESTIÓN CULTURAL DE WALDO FRANK, SAMUEL GLUSBERG Y VICTORIA OCAMPO.

La primera visita de Waldo Frank a Buenos Aires en 1929, organizada por el editor judío Samuel Glusberg (Enrique Espinoza), tendría un gran impacto, tanto en los dos amigos epistolares como también en la aristocrática *salonnière* Victoria Ocampo, y provocaría profundos cambios en el campo intelectual argentino. Una mirada a las políticas culturales practicadas por estas tres figuras ‘americanas’, aparentemente disímiles y aunadas por la trascendental gira de conferencias de Frank, pondrá de manifiesto el papel clave desempeñado por estos agentes culturales, a través de las redes intelectuales por las que se desenvolvían, en la creación de un *espacio ‘americano’* policéntrico, por encima de paradigmas nacionales, regionales y territoriales, el cual implicaba la consiguiente construcción de una conciencia (latino)americana. El texto mostrará cómo, a medida que sus proyectos vitales se iban transformando en empresas culturales colectivas, los tres lograron articular su circunstancia personal con la integración de espacios culturales *inter-* e *intra*americanos, en los que el poder aglutinante de una identidad cultural percibida, de experiencias comunes o de afinidades estéticas y políticas, tenía más peso que barreras de nación, etnicidad o género.

PALABRAS CLAVE: Americanismo – revistas literarias – redes intelectuales

“The American chaos contains all the elements for the creation of a new world that is more complete than any world in the historic past [...] Men and women such as those I sense there are in Argentina, in Mexico, in Peru, and in the United States can capture this American chaos [...] But first they must understand that they are not alone. They have to discover themselves through communication with their brothers and sisters. They have to discover that their experiences intertwine marvelously...”

Waldo Frank pronounced these words in a lecture entitled “The Problem of Relations between the Americas,” which he delivered to a rapt audience of Friends of the Arts Association in Buenos Aires during his first visit to the Argentine republic in the fall of 1929⁴. The next morning (22 October 1929) his message of continental communality was reproduced in its entirety in *La Nación*, one of the capital’s most influential dailies, illustrating the keen

3 My translation. FRANK, Waldo. “El problema de las relaciones entre las Américas” in *Repertorio Americano* 468 (1929).

4 Concerning Frank’s first visit to Buenos Aires, see MIZRAJE, María Gabriela and María Rosa Lojo. “Waldo Frank: el hermano americano de una pasión argentina” in Hugo E. Biagini and Arturo A. Roig (eds.). *El pensamiento alternativo en la Argentina del siglo XX: identidad, utopía, integración (1930–1960)* (Buenos Aires: Biblos, 2005), 417–436. Also, MIZRAJE, María Gabriela. “Visita de vanguardia: Waldo Frank en Buenos Aires o el sueño literario de un judío universal” in *Sambatión. Estudios judíos desde Latinoamérica* 2 (2006): 61–80.

interest with which the local press followed the North American writer's sojourn 'south of the border'⁵.

The self-proclaimed leftist Jewish American intellectual was clearly the man of the moment, riding the wave of success that had greeted his protracted tour of first-hand experience of Spanish and Luso-America⁶. With equally successful stopovers in Chile, Bolivia, and Peru, invited by the Friends of Waldo Frank group at the behest of Peruvian Marxist intellectual José Carlos Mariátegui, Frank's southbound journey of 'discovery' would work in both directions, revealing Spanish America to him and simultaneously consolidating his reputation as possibly the most frequently read and certainly most influential 'good American' writer in Latin America during the critical 1930s and 1940s.

The warm welcome extended to Frank in literary circles and cultural institutions to the right and to the left of the political spectrum, whether in Buenos Aires, Santiago, Lima or Havana, owed much to the tireless efforts of Argentine editor and cultural promoter Samuel Glusberg, a low-key figure whose unassuming demeanour belied the dynamism and determination with which the son of Jewish immigrants from Kishiniev pursued his cultural campaigns and enterprises, propelled by an unwavering faith in the redeeming and rallying potential of (Latin) American letters. Better known by his *nom de plume* Enrique Espinoza⁷, this self-avowed non-professional Jew unabashedly used his contacts⁸, not to mention his publications – *Babel* and *La Vida Literaria*– and his publishing firm –also called B.A.B.E.L. (Biblioteca Argentina de Buenas Ediciones Literarias)– in order to engineer the visit and bring his erstwhile epistolary 'correligionario' (in the broader sense of sharing both religious and political beliefs) to the country and to

5 Frank's tour awoke interest throughout Latin America. Joaquín García Monge, the renowned Costa Rican editor, was quick to reproduce *La Nación's* piece on the front page of his *Repertorio Americano* (No. 468, 23 November 1929).

6 Such was the success of Frank's six-month lecture tour of Mexico and South America in 1929 that it prompted the publication of a volume of tribute –BENARDETE, M.J. *Waldo Frank in America Hispana* (New York: Instituto de las Españas, 1930)– including newspaper accounts of his lectures as well as appreciative essays and even poems in his honour. See FRANK, Waldo David. *Memoirs of Waldo Frank*. Edited by Alan Trachtenberg. (University of Massachusetts Press, 1973), 251. A detailed account of this trip within a broader framework of Frank's relationship with Latin America is to be found in ÓGORZALY, Michael A. *Waldo Frank, Prophet of Hispanic Regeneration* (Cranbury, NJ, London & Mississauga, Ontario: Associate University Presses, 1994), 78–83.

7 Tellingly inspired by Glusberg's admiration for the German poet Heinrich Heine and the Dutch philosopher Baruch Spinoza. See MONTENEGRO, Ernesto. "Responso por *Babel*" in *Babel* 60 (1951): 159.

8 While he never renounced his Judaism, which was a central component of his identity, Glusberg distanced himself from official Jewish wheeling and dealing; ESPINOZA, Enrique. *Gajes del oficio* (Santiago, Chile: Ediciones Extremo Sur, n/d), 86.

the attention of Argentine and Spanish American intellectuals⁹. The crusade paid off. By the time the disaffected North American intellectual arrived in Buenos Aires, he was hailed as a great writer by an Argentine intelligentsia at once well acquainted with his critique of the materialistic orientation of contemporary American culture and favourably predisposed to his idea of a redemptive cultural community of the Americas spearheaded by a vigorous creative minority of artists and intellectuals. Reeling from the shock of the recognition uncharacteristically afforded to Spanish America by a North American visitor who not only appeared to be of a similar mindset but who also actually chose to speak to them in their own language, the Spanish American hosts were temporarily willing to suspend their traditional distrust of United States overtures and, if not overtly welcomed, at least showed themselves receptive to Frank's initiative for a North-South cultural rapprochement¹⁰.

Among the literati who echoed this sentiment was Victoria Ocampo, a woman, patrician *salonnière* and self-confessed autodidact¹¹, whose encounter with the North American thinker was to have such a profound impact on the Argentinean cultural landscape: "I met Frank after a conference about his friend Chaplin (...) Those conferences read in Spanish

9 In his autobiographical essay "Descubrimiento de Waldo Frank" (in *Trinchera*, Buenos Aires, B.A.B.E.L., 1932, 28–35), the Argentine editor describes how he became acquainted with the North American intellectual as well as the vicissitudes of the campaign he mounted in order to make possible Frank's trip to Buenos Aires. An earlier version entitled "Cómo conocí al maestro" appeared in *La Vida Literaria* in April, 1932 (No. 41, p. 63).

Glusberg's chance encounter with an item about *Our America* in *Repertorio Americano* in 1921 had led to copious correspondence and fruitful professional collaboration, not to mention a lifelong friendship between the US writer and the South American editor. While Frank himself translated Glusberg's short story "La Cruz, which appeared in *The Menorah Journal* in 1926, the latter personally oversaw the translation of *Our America* into Spanish at the same time as he methodically included a representative sample of Frank's texts in his publications – for example, "El milagro del Greco" in *Cuadernos literarios de Oriente y Occidente* (1927) and a chapter from *The Rediscovery of America* in *La Vida Literaria* (No. 5, November, 1928), culminating in a special issue of the broadsheet devoted to Frank that greeted his arrival in Buenos Aires in September of 1929 (*La Vida Literaria*, No. 14).

After overcoming many obstacles, Glusberg finally obtained the sponsorship of the Faculty of Humanities of the University of Buenos Aires and of the Argentine–North American Cultural Institute that enabled him to bring the North American to Argentina. See, also, TARCUS, Horacio. *Mariátegui en la Argentina o las políticas culturales de Samuel Glusberg* (Buenos Aires: Ediciones El Cielo por Asalto, 2001), 27–35.

10 ROSTAGNO, Irene. "Waldo Frank's Crusade for Latin American Literature" in *The Americas* 46 (1989): 41–69; CHAPMAN, Arnold. "Waldo Frank in the Hispanic World: The First Phase", 632–633; CHAPMAN, Arnold. "Waldo Frank in Spanish America: Between Journeys, 1924–1929" in *Hispania* 47 (1964): 510–521; OGORZALY, Michael A. *Waldo Frank. Prophet of Hispanic Regeneration*, 79–83.

11 Three biographies of Victoria Ocampo are: MEYER, Doris. *Victoria Ocampo. Against the Wind and the Tide* (Austin: University of Texas Press, 1990); VÁZQUEZ, María Esther. *Victoria Ocampo* (Buenos Aires: Grupo Editorial Planeta, 1991); AYERZA DE CASTILHO, Laura y Odile Felgine. *Victoria Ocampo* (Barcelona: Circe, 1993).

and translated by Mallea aroused a lot of interest. For the first time a North American spoke to us in Spanish (...) For the first time, also, a North American writer took us seriously..."¹² Indeed, Waldo took Victoria so seriously as to urge her to channel both her material, as well as her symbolic capital, towards founding what was to become one of the most durable and influential cultural enterprises that the Argentine and the realm of Spanish American letters would know in the twentieth century –the literary review *Sur*, whose emblematic arrow on the cover of each issue eloquently pointed southward, reminding readers of the locus of production, but which in reality projected northward and eastward, as it elevated Latin American literary production –throughout the continent and across the ocean– to its rightful seat at the banquet of world literature¹³.

A sweeping glance at the cultural politics of “persons and periodicals” espoused by these three ostensibly dissimilar ‘American’ movers and doers¹⁴, brought together by the North American’s fateful visit to Buenos Aires in 1929, will highlight the pivotal role that these cultural agents played, in tandem with the multisite intellectual networks through which they circulated and interacted, in creating a polycentric cultural space for intellectual dialogue and encounters that transcended national, regional, and territorial paradigms; a fluid space which propitiated and validated multidirectional –North–South, South–North, South–South– flows of ideas, discourses, texts, personal connections, cultural coalitions and interactions; an ‘American’ space which necessarily implied the construction of a concomitant (Latin) American consciousness¹⁵. This text will show

12 My translation. OCAMPO, Victoria. *Testimonios Novena Serie* (Buenos Aires: Sur, 1975), 36–37.

13 The bibliography on *Sur* is extensive. See, among others: CALOMARDE, Nancy. *Políticas y ficciones en Sur (1945–1955). Las operaciones culturales en los contextos de “peronización”* (Córdoba: Editorial Universitas, 2004); DA SILVA, Paulo Renato. *Victoria Ocampo e intelectuais de “Sur”: cultura e política na Argentina (1931–1955)* (Ph.D. Diss.: Campinas, SP, 2004); SITMAN, Rosalie. *Victoria Ocampo y SUR: entre Europa y América* (Buenos Aires: Ediciones Lumiere, 2003); PASTERNAK, Nora. *SUR, una revista en la tormenta. Los años de formación. 1931–1944* (Buenos Aires: Paradiso Ediciones, 2002); HERMES VILLORDO, Oscar. *El grupo SUR. Una biografía colectiva* (Buenos Aires: Editorial Planeta, 1993); KING, John. *Sur. Estudio de la revista argentina y de su papel en el desarrollo de una cultura 1931–1970* (México: Fondo de Cultura Económica, 1989).

14 The term was used by Arnold Chapman to describe the kind of relationship that Waldo Frank forged with the Hispanic world. It is also very apt to describe the modus operandi that characterised both Glusberg and Ocampo in their entrepreneurial and cultural enterprises and endeavours. CHAPMAN, Arnold. 1961. “Waldo Frank in the Hispanic World: The First Phase” in *Hispania* 44 (1961): 633.

15 On the role and function of intellectual networks, see FERNÁNDEZ BRAVO, Álvaro and Claudio MAÍZ (eds.). *Episodios en la formación de redes culturales en América Latina* (Buenos Aires: Prometeo Libros, 2009), especially FERNÁNDEZ BRAVO, “Redes latinoamericanas en los años cuarenta: la revista *Sur* y el mundo tropical,” 113–135. Also by the same author, “Redes culturales. El latinoamericanismo y sus bordes,” VII Congreso Internacional Orbis Tertius de Teoría y Crítica Literaria, Centro de Estudios de Teoría y Crítica Literaria,

how, as their individual vital projects blended into their collective cultural enterprises, the *self*-proclaimed leftist Jewish American intellectual, the *self*-avowed non-professional Jewish immigrant turned editor, and the *self*-confessed autodidact daughter of the oligarchy cum editor succeeded in articulating their personal circumstance, their *self*-perceived difference or otherness, with the creation of integrated, *inter*- and *intra*-American cultural spaces, where the cohesiveness of a perceived cultural identity or experiential commonalities, of aesthetic or political affinities, held more sway than barriers of nation, ethnicity or gender; intellectual spaces where they could find legitimisation. As they debated, renegotiated, and constructed their idea of America, in the context of the political and cultural effervescence and ideological and aesthetic options that vied for the attention of intellectuals during the 1930s and 1940s –nationalism/cosmopolitanism; liberalism/totalitarianism; Fascism/Communism– their journey of ‘discovery of their America’ would mirror their personal quest for meaning and self-knowledge, for interpretation and discovery, that is inherent to the intellectual and existential itinerary of every human being.

1. WHAT WAS WALDO FRANK’S AMERICA?

In his memoirs, eloquently subtitled “The Boy Outside,” Waldo Frank wrote: “I have always felt like an outsider, anxious, struggling to *enter*. In my own home (...) in France (later in Spain), in the literary United States (...) in the Revolution (...) I never succeeded, and this explains the growing emphasis and importance of ‘in the cosmos’¹⁶”. It would be safe to say that Frank’s place ‘in the cosmos’ resides in the continuing interest and warm reception extended to his work by the Spanish-speaking world; only there, it seems, could he find fertile ground for his theories. Although his seminal cultural critique *Our America* (1919) was hailed as “The Manifesto of the Twenties,” its success was short-lived and his next books were dismissed by critics¹⁷. “A prophet without honor in his own country,”¹⁸ the former *Resurgent* circulated through Europe, North America and Latin America on a personal crusade to unite the Americas with cultural bonds. Inspired by an image of America as a new and promising world, he applied himself to

2010 and “Nuevas contribuciones para una teoría de las redes culturales” in *Cuadernos del Cíhla* 14 (2011): 209–215.

16 My translation. Cited in “Memoria y política en Waldo Frank,” a paper delivered by Florencia Ferreira at the II Congreso Interoceánico de Estudios Latinoamericanos, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina, 11–13 September 2003.

17 NORMANN NILSEN, Helge. “The Status of Waldo Frank in American Letters” in *American Studies in Scandinavia* 12 (1980): 31.

18 GEISMAR, Maxwell. “Books and Things” in *The New York Herald Tribune* 29 May (1948): 7.

exploring, defining, and promoting what he regarded as American identity and the central tradition of American cultural life, all the while working tirelessly towards a common understanding of both Americas.

Although designed to explain the US to a French audience, *Our America* was also addressed to the author's fellow Americans, meaning the citizens that inhabited the political and geographical entity that stretched "from the Canadian Rockies to the Sierra Madre," i.e. the United States¹⁹. However, Frank's disgruntlement with the cultural conformity, the materialism and unbridled capitalism that he observed in mainstream America could hardly fail to strike a chord in a region accustomed to US interventionism and hegemonic presumption under guise of Pan-American overtures. In two articles published in Mexico City's newspaper *Excelsior*, the New York based Mexican poet José Juan Tablada celebrated both Frank's indictment of United States materialism as well as his generous praise of the Mexican people²⁰, in whose "spiritual world so true and so profound" lay the hope for a utopian future based on simpler, organic values of a pre-industrial past²¹. To Frank, Latin America represented a kind of organic society, closer to the land, with a strong sense of community and a spirituality that was missing in (North) American culture. From now on, he would turn to Spanish America for nourishment for the creativity that he felt was lacking in his native country.

Clearly, Frank's messianic New World rhetoric and theory that a totally new culture could emerge out of the Western hemisphere would resonate with his peers in Spanish America²². Many Latin American intellectuals, among them Peruvian Marxist Mariátegui, coincided with Frank's fundamental conception of a mobilized minority of creative artists and intellectuals, and rejected others' out-of-hand rejection of the United States, since this would preclude a very real chance to join forces with the enlightened elements in *Yanquilandia*:²³ "Waldo Frank, one of the new men of the North, in his studies about Our America, says things that are valid for the people of his America and of ours. The new men of Indo-Ibero-America can and must reach an understanding with the new men of Waldo Frank's America. The work of the new Ibero-American generation can and must join in solidarity with the work of the new Yankee generation. The two generations coincide. Language and race distinguish between them;

19 MILLER, Nicola. "Something else, something American...': The Idea of America in the Writings of Waldo Frank and Alfonso Reyes," unpublished paper, 5.

20 CHAPMAN, Arnold. "Waldo Frank in Spanish America: Between Journeys, 1924-1929," 512. Also ROSTAGNO, Irene. "Waldo Frank's Crusade for Latin American Literature," 44-45.

21 Cited in MILLER, Nicola. "Something else, something American...'," 5.

22 ROSTAGNO, Irene. "Waldo Frank's Crusade for Latin American Literature," 42.

23 CHAPMAN, Arnold. "Waldo Frank in Spanish America: Between Journeys, 1924-1929," 514; OGORZALY, Michael E. *Waldo Frank, Prophet of Hispanic Regeneration*, 74.

but they are linked and united by a common historical emotion²⁴". The two men, together with Glusberg in Buenos Aires, corresponded, referring to each other as brothers, until the Peruvian's death in 1930²⁵.

Frank's courtship of Latin America would see Alfonso Reyes, the eminent Mexican diplomat-writer, personally carry Frank's pioneer "Message to the Mexican Writers" across the Atlantic from Spain²⁶. Two years later, in *Virgin Spain*, his "symphonic history" of that country, Frank's salute in the dedication would extend "[to] those brother Americans whose tongues are Spanish and Portuguese, whose homes are between the Rio Grande and Tierra del Fuego, but whose America, like mine, stretches from the Arctic to the Horn²⁷". Clearly, the North American had gone too far in stretching the definition to include Canada and the United States, yet his enthusiastic endorsement of continental unity fell on receptive ears and was generally well received in Spanish America. Jewish critic Julio Fingerit, who understood very well the advantages (and disadvantages) of the perspective of being an outsider, consigned in Glusberg's *La Vida Literaria* that a Spaniard might not have been able to write such a book²⁸. Thus it was very likely Frank's mantle as an outsider -both as an American attached to an intellectual minority and as a Jew-that held the key to the North American's success in Spanish America, by setting him outside mainstream American culture while simultaneously lending credibility to his prophetic role²⁹.

24 My translation. MARIÁTEGUI, José Carlos. "El Ibero-Americanismo y el Pan-Americanismo," *Mundial* 8 May (1925). [Last accessed: 12 June 2015]. Available at:https://www.marxists.org/espanol/mariategui/oc/temas_de_nuestra_america/paginas/ibero.htm

25 The epistolary friendship among the three intellectuals is carefully documented and annotated in TARCUS, Horacio. *Mariátegui en la Argentina...* See, also, MORONI, Delfina. "Cartas entre Lima y Buenos Aires. Epistolario Mariátegui - Glusberg (1927 - 1930)," unpublished paper presented at the Fourth International CELEHIS Literature Congress, Universidad de Mar del Plata, 7-9 November 2011. [Last accessed: 13 June 2015]. Available at: <http://www.mdpu.edu.ar/humanidades/letras/celehis/congreso/2011/actas/ponencias/moroni.htm>

26 The North American's overture to his Spanish-speaking peers spread quickly through the continent and was reproduced in important organs such as *Repertorio Americano* in Costa Rica, *Atenea* in Chile, and *Valoraciones* in Argentina. CHAPMAN, Arnold. "Waldo Frank in the Hispanic World: The First Phase," 633; OGORZALY, Michael E. *Waldo Frank, Prophet of Hispanic Regeneration*, 75.

27 *Ibidem*.

28 FINGERIT, Julio. "España Virgen de Waldo Frank" in *La Vida Literaria* 1 (1928): 6. The Spanish critic Guillermo de Torre, writing for *Síntesis* in Argentina, and the Chilean Raúl Silva Castro, in *Atenea*, also wrote laudatory reviews; OGORZALY, Michael E. *Waldo Frank, Prophet of Hispanic Regeneration*, 76.

29 CHAPMAN, Arnold. "Waldo Frank in the Hispanic World: The First Phase," 632; MILLER, Nicola. "'Something else, something American...'," 8.

Shortly before Frank's departure for the Argentine in 1929, his *Re-Discovery of America* appeared in New York. Well timed, it complemented *Our America* by expanding the analysis of American civilisation to include the two halves. It presented a mystic, synthesizing and inclusive vision of America as an organic 'Whole' with the potential to transform a world in crisis through the redeeming power of its new authentic cultural manifestations. It was a loud call to intellectuals to rise to the task and assume their leading role in this creative regenerative process³⁰.

During his lectures in Buenos Aires, Frank continued to expound his theory of the two potentially redemptive American "half-worlds," urging intellectuals to fulfill the promise of their spiritual heritage. Together, the two worlds –the mercantile, industrialized US and the agrarian, more spiritual Latin American nations– could forge a new culture³¹. He would elaborate this theory further in his *América Hispana: South of Us* (1930), which recorded his impressions of his journey of discovery to Spanish America –and for his own place in the world³².

As Europe descended into the chaos of fratricide and internecine conflagrations, and intellectuals everywhere were forced to choose sides between competing ideologies, Frank's redemptive Americanist message would find an echo in the two publications that had hatched in lieu of his projected *Nuestra América*: Samuel Glusberg's *Babel* and Victoria Ocampo's *Sur*. As the traditional European model lay in tatters, they would each offer a viable Americanist cultural alternative which would contribute to redefine the role of intellectuals and help shape the Latin American intellectual fields.

2. WHAT WAS SAMUEL GLUSBERG'S AMERICA?

Barely twenty, Samuel Glusberg had already become the sought-after publisher of such luminaries as Leopoldo Lugones, Horacio Quiroga, and Alfonsina Storni³³. Not bad for a young Jewish immigrant seeking upward mobility and acceptance to mainstream literary circles. By early 1929 he had

30 NORMANN NILSEN, Helge. "The Status of Waldo Frank in American Letters," 29–30; OGORZALY, Michael. E. *Waldo Frank, Prophet of Hispanic Regeneration*, 77.

31 ROSTAGNO, Irene. "Waldo Frank's Crusade for Latin American Literature," 50–51.

32 *Ibid.*, 52–53. Also, MILLER, Nicola. "'Something else, something American...'," 7.

33 For Glusberg as editor and the publishing world in Argentina, see DELGADO, Verónica y Fabio Espósito. "1920–1937. La emergencia del editor moderno" in José Luis de Diego (ed). *Editores y políticas editoriales en Argentina, 1880–2000* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006), 59–89.; ESTRELLA GUTIÉRREZ, Fermín. *Memorias de la vida literaria* (Buenos Aires: Losada, 1966), 43; BEIGEL, Fernanda. "El editorialismo programático" in Hugo E. Biagini and Arturo Roig (eds.). *El pensamiento alternativo en la Argentina del siglo XX: identidad, utopía, integración (1900–1930)* (Buenos Aires: Biblos, 2004), 445–454.

replaced the monthly literary review *Babel* with *La Vida Literaria*, a broadsheet which exhibited a pronounced Americanist slant and practised a manifestly Americanist cultural policy, in the spirit of the message of continental solidarity, unity and sense of mission that Glusberg shared with Waldo Frank and José Carlos Mariátegui³⁴. The impressive roster of Latin American intellectuals included Dominican Pedro Henríquez Ureña, Mexican Alfonso Reyes, Chilean Ernesto Montenegro, Colombian Baldomero Sanín Cano and Venezuelan Mariano Picón Salas.

It is not surprising that the Jewish entrepreneur adopted the Americanist ideal that his epistolary friends promoted. Threatened by the xenophobia and rife nationalist sentiment that were fast making headway in certain right-wing sectors, with the blessing of the Argentine Church, an increasingly alienated Glusberg welcomed the alternative they offered of being part of an intellectual brotherhood that transcended national borders and barriers of ethnicity or faith. The three hatched the idea of publishing a literary journal of continental scope, which they significantly called “Nuestra América”³⁵.

After Mariátegui’s death in 1930, Glusberg willingly endorsed Frank’s suggestion of bringing the aristocratic Victoria Ocampo into the project, possibly hoping that this joint venture would gain him entrance to the elite cultural circles that she frequented. The Jewish wannabe’s aspirations were soon dashed as Ocampo took over and went on to publish *Sur* without him³⁶. Smarting from this rejection and deeply troubled by the economic, social and institutional crisis of the early 1930s, Glusberg became more radicalised and sought in the Left the place that the rightist nationalists and the liberal elite had denied him³⁷.

In 1935, eager to escape the stifling authoritarianism of ‘infamous’ post-coup Argentina, the disillusioned editor crossed the Andes to Chile, where exiled intellectuals and refugees fleeing Latin American dictatorships or persecution in Europe could find shelter in the climate of political tolerance

34 Horacio Tarcus’s studies remain the most comprehensive works to date about the Frank-Glusberg-Mariátegui triangle: TARCUS, Horacio. *Mariátegui en la Argentina...*; “Revistas, intelectuales y formaciones culturales izquierdistas en la argentina de los veinte” in *Revista Iberoamericana*, 208–209 (2004): 749–772; (ed.). *Cartas de una hermandad. Leopoldo Lugones, Horacio Quiroga, Ezequiel Martínez Estrada, Luis Franco, Samuel Glusberg* (Buenos Aires: Emecé, 2009); “Samuel Glusberg, entre Mariátegui y Trotsky” in *El Rodaballo* 4 (1996) and 5 (1996–7); “*Babel*, revista de arte y crítica (1921–1951)” in *Revista Lote. Mensuario de Cultura* 7 (1997): 6–9.

35 TARCUS, Horacio. *Mariátegui en la Argentina...*, 47 and “Revistas, intelectuales y formaciones culturales...”.

36 *Ibid.*, 47–56; *Ibidem*. See, also, MÉNDEZ, Jesús. “The Origins of *Sur*. Argentine’s Elite Cultural Review” in *Revista Interamericana de Bibliografía* XXXI/1 (1981); SITMAN, Rosalie. *Victoria Ocampo y Sur...*; King, John. *Sur. A Study of the Argentine Literary Journal...*

37 The editor vented his frustration and disillusionment in the pages of *La Vida Literaria* 28 (1931) as well as in his correspondence with his North American friend.

and ideological pluralism inaugurated by the rise to power of the Popular Front under Pedro Aguirre Cerda³⁸. A lifelong admiration for Trotsky, whom he had met in Mexico in 1938³⁹, led Glusberg to choose 1 May 1939 for the launch of the Chilean edition of *Babel*⁴⁰. The suggestive editorial, "Resurrection and Symbol," with its stress on continuity and survival "on both sides of the Andes," clearly reflected its director's own intellectual and existential itinerary⁴¹.

More mature than its apolitical predecessor, *Babel*-Chile would commit to the international leftist opposition, unable to stand by as intellectuals languished in jails or exile, victims of fratricidal war in Spain or persecution by repressive regimes in Hitler's Germany or Stalin's Russia⁴². In a clear statement of purpose - "free of prejudices, like good Americans, we will naturally give space to enlightening controversy, safe in the knowledge that in order to be right we need not cut off the head of our adversaries"⁴³-the editor chose to highlight the redeeming potential of the American common denominator that bound American intellectuals together and at the same time

38 Glusberg married his cousin, Catalina Talesnik, and stayed in Chile until shortly before the military coup of September 1973, when he returned to live in Buenos Aires, where he remained until his death in 1987.

The years of the Popular Front were characterised by an artistic effervescence that witnessed the rise of important literary movements such as the surrealists grouped around the *Mandrágora* magazine and the Generation of 1938. Among the refugees who arrived in Chile under the aegis of the government was Mauricio Amster, who was to become a key member of *Babel*-Chile and a lifelong friend of its director. BURGOS ARANEDA, Beatriz. "Lo Mejor de la Revista *Babel* (1939-1951). Ideario y alcance de la aventura editorial de Samuel Glusberg en Chile," unpublished M.A. Thesis, Universidad Diego Portales/ Universitat Pompeu Fabra, October (2009), 15.

39 In "Cuaderno de México," his diary for 1938, Glusberg meticulously recorded his encounter with Trotsky. He also wrote extensively about the Russian ideologue; for example, *Trotsky Escritor* and *Lenin y Trotsky*. All these originals may be consulted in the archives of the Centro de Documentación e Investigación de la Cultura de Izquierdas en Argentina (CeDInCI), in Buenos Aires. The Argentinean also became Trotsky's literary representative for Latin America; MIRANDA, Nicolás. *Contribución para una Historia del Trotskysmo Chileno (1929-1964)* (Santiago de Chile: Ediciones Clase contra Clase: 2000), 31.

40 Recently, much scholarly attention in Chile has been devoted to Enrique Espinoza's *Babel*. Particularly noteworthy are the six anthological volumes, with their respective introductory studies, edited by Jaime Massardo, Pierina Ferretti and Lorena Fuentes, with the collaboration of Patricio Gutiérrez, and published by LOM Ediciones (Santiago, Chile) between 2008 and 2011. See, also, BURGOS ARANEDA, Beatriz. "Lo Mejor de la Revista *Babel*..." and HERNÁNDEZ, Sebastián. "Samuel Glusberg/Enrique Espinoza: revistas culturales y proyectos editoriales en Argentina (1921-1935)" in *Universum* 27 (2012): 211-221.

41 ESPINOZA, Enrique. "Resurrección y símbolo" in *Babel* (Chile) 1 (1939): 1-2.

42 MASSARDO, Jaime. "Los tiempos de la revista *Babel*," in *Babel. Revista de arte y crítica. Tercer Trimestre de 2008* (Santiago de Chile: LOM Ediciones, 2008), 7-31.

43 My translation. *Ibid.*, 1.

set them apart from the European model teetering on the brink of collapse under the onslaught of “barbarous” forces on the other side of the ocean.

The logo of *Babel*-Chile: “Here come together all who aspire to heaven, and construct the *Babel* where one understands the other;”⁴⁴ from Rubén Darío’s “Song to Argentina,” condensed the editor’s ideal of a cosmopolitan intellectual community, united by ideological affinities, working towards a common ideal of justice (in the Trotskyist sense) to which one could belong, irrespective of narrower categories of ethnicity, nationality, or class⁴⁵. As the network expanded at the service of an ideologically cohesive group capable of forging a new American identity, Chilean *Babel* aspired to offer “a more elevated vision of the New World,”⁴⁶ pointing both to the locus of production –from the new world– and as an expression of the collective purpose to create a new and better world, impelled by the moral imperative of “keeping alive the feeling of freedom, in the belief that man is the yardstick for everything⁴⁷”.

The tightly-knit group behind the review included Manuel Rojas and José Santos González Vera, both anarchist sympathisers of humble origins who would go on to win the national prize for literature⁴⁸. The designer was Mauricio Amster, a (Polish)-Spanish Jewish anarchist exiled in Santiago. A far cry from Ocampo’s elitist *grupo* Sur, Glusberg’s growing network now comprised intellectuals with whom the double immigrant could easily identify, in terms of ideological affinity, class, immigrant condition and attitude towards literature and the literary task⁴⁹.

Adopting an international humanist/pacifist stance, in “Defense of political independence which is equivalent to intellectual independence,”⁵⁰ *Babel*-Chile threw open its pages to anarchists and representatives of the revolutionary Left (Victor Serge, Jean-Paul Sartre, James P. Cannon) as well as to prominent intellectuals from Europe (Hanna Arendt, Thomas Mann, Stefan Zweig) and from Latin America (Reyes, Henríquez Ureña, Germán Arciniegas)⁵¹. Its bitter critique of Fascism and Stalinism led to special issues

44 My translation. *Ibid.*, 2.

45 BURGOS ARANEDA, Beatriz. “Lo Mejor de la Revista *Babel*...”, 17.

46 From *Babel* 13 (September–October 1940), this appeared as a second subtitle in the cover of the publication. *Ibid.*, 30.

47 My translation. Loose Separata in *Babel* 28 (1945).

48 González Vera in 1950 and Rojas in 1957.

49 ESPINOZA, Enrique. “El diario, la revista, el libro” in *De un lado y otro*, Santiago, Chile, Editorial Universitaria, s/f, p. 13.

50 My translation. ESPINOZA, Enrique. “*Babel* cumple diez años en Chile” in *Babel* 50 (1949): 70.

51 For example: SERGE, Victor. “El viejo (Trotsky)” in *Babel* 40 (1947): 182; SARTRE, Jean-Paul. “El fin de la esperanza” in *Babel* 56 (1950): 221; CANNON, James “Adiós a un *pioneer* socialista” in *Babel* 44 (1948): 103; ARENDT, Hanna. “Franz Kafka: una reevaluación” in *Babel* 53 (1950): 11; MANN, Thomas. “La guerra como solución desesperada” in *Babel* 2 (1939): 37; ZWEIG, Stefan. “La Rebelión de Tolstoi” in *Babel* 5 (1939): 137; REYES, Alfonso. “Aduana

devoted to the Spanish people ten years after the civil war, to the death of Trotsky, the Jewish question and the situation of writers in the USSR⁵².

By the time *Babel*-Chile ceased to exist in 1951, it enjoyed widespread recognition among Chilean cultural circles, earning praise from Nobel Laureate Gabriela Mistral, herself a contributor⁵³. Evidently, "the foreigner of such intellectual quality" had succeeded in translating his double immigration experience⁵⁴, as well as his cultural enterprise - "this tower that I myself have been"⁵⁵ - into a successful collective venture of universal scope, produced by and within a Latin American context. It was a universalism born out of an exclusionary xenophobic and conservative Argentine context that engendered manifestly louder and more inclusionary Americanist overtones as *Babel* crossed the Andes, and finally burst into ecumenical internationalism in the new Chilean circumstance, in a dialectic process that mirrored the roadmap of its director's personal quest for identity.

3. WHAT WAS VICTORIA OCAMPO'S AMERICA?

The Americanist project of Victoria Ocampo's *Sur* may have been a far cry from Frank and Glusberg's original design, but it was not a dismissal of Americanism; rather, it was a redefinition, as much a product of the personal tastes and whims of its founder as of the shared aesthetic, ethical and political preferences of the group of intellectuals who comprised the 'grupo SUR'⁵⁶. Ocampo launched *Sur* in January of 1931. It was a courageous undertaking

Lingüística" in *Babel* 4 (1939): 118; HENRÍQUEZ UREÑA, Pedro. "Enrique José Varona, el maestro de Cuba" in *Babel* 50 (1949): 71; ARCINIEGAS, Germán. "Sobre los idiomas" in *Babel* 58 (1951): 52.

52 "Homenaje al Pueblo Español, A Diez Años de la Guerra Civil Española", *Babel* No. 34 (1946); "Número especial dedicado a León Trotsky", *Babel* No. 15-16 (1941); "La Cuestión Judía", *Babel* No. 26 (1945); "Situación de la Literatura en la URSS", *Babel* No. 48 (1948).

53 MISTRAL, Gabriela. "Recado sobre un mito americano: el Caleuche de Chile" in *Babel* 6 (1939): 183.

54 My translation. MISTRAL, Gabriela. *Babel* 60 (1951): n/p.

55 My translation. ESPINOZA, Enrique. *Ibid.*

56 For an interesting examination of Waldo Frank's motivation and design when suggesting to Ocampo the idea of the magazine, see ORTIZ, Mariana. "Interpretaciones sobre la revista *Sur*. Waldo Frank y John King" in *XIII Jornadas Nacionales de Investigadores en Comunicación. Itinerario de la Comunicación. ¿Una comunicación posible?* (San Luis, 2009), 6-13. A thorough analysis of *Sur*'s editorial policy and its early Americanist efforts is found in MAJSTOROVIC, Gorica. "An American Place: Victoria Ocampo's Editorial Politics, the Foundation of *Sur* and Hemispheric Alliances" in *Arizona Journal of Hispanic Cultural Studies* 9 (2005): 171-180. For an incisive study of Ocampo's relationship with the United States, see PLOTKIN, Mariano. "Aprendiendo a entender. Victoria Ocampo y su descubrimiento de los Estados Unidos" in *Anuario de Estudios Americanos* LIX (2002): 565-588.

for a woman of her time and social class, and she would continue to finance and direct the magazine and namesake publishing house during some four decades of regular publication.

Conceived as a cultural bridge between the Americas and Europe, *Sur* was cosmopolitan and firmly positioned within the liberal democratic tradition that the Argentine right-wing nationalists rejected. At the same time, and despite the criticisms leveled against it because of its refusal to turn its back to Europe, Ocampo's magazine would remain unquestionably American, on its self-declared quest for an "America of secret treasures," as Ocampo had expressed in the letter to Waldo Frank with which she opened the first issue, in recognition of the North American writer's foundational role⁵⁷. Whether building cultural bridges across oceans or searching for treasures the length and breadth of the continent, Ocampo's *Sur* remained committed to "publishing the very best," in consonance with the group's own particular conception of human existence –the essence of man being freedom and creativity (echoing Frank's own theory of personal freedom and cultural renewal). Thus, in an intellectual climate convulsed by absolute and exclusionary ideologies, *Sur* would practise an inclusionary and essentially cultural Americanism, with ethical and political overtones, sprung from an equally inclusive conception of identity, where the various components – Argentinean, American, European–co-existed and took centre stage, or retreated backstage, according to the winds and needs of the moment⁵⁸.

Sur's Americanism was, in fact, twofold: on the one hand, it is possible to distinguish a *deliberate* American praxis, exercised from the very first issue and already evident in Ocampo's dedication of the journal to "those who have come to America, those who think about America, and those who are from America";⁵⁹ on the other, a *circumstantial* and more *discursive* and full-blown Americanism elicited by Europe's descent to war and consequent shift of focus to America as a continent of salvation from the European *malaise*. Moreover, as Europe turned upon itself and shut its gates, interrupting the flow of contributions from the Old World, the need to substitute cultural imports by turning to the New World would only activate and reinforce in *Sur* an American commitment that *already* existed in practice⁶⁰.

Sur's initial Americanist direction was apparent from the inclusion of Alfonso Reyes and Pedro Henríquez Ureña in the editorial board; from the contents of the early issues, featuring essays by Reyes and Jorge Luis Borges in praise of regionalist and gauchesque literature; from the attempts

57 OCAMPO, Victoria. "Carta a Waldo Frank" in *Sur* 1 (1931): 7–18.

58 SITMAN, Rosalie. *Victoria Ocampo y Sur*.

59 OCAMPO, Victoria. "Carta a Waldo Frank", 16.

60 SITMAN, Rosalie. *Victoria Ocampo y Sur*, chapters 2, 4 and 5.

to articulate the promise of America such as Frank's "The Atlantic World," and Eduardo Mallea's "Knowledge and Expression of Argentina"⁶¹. Most importantly, throughout *Sur*'s protracted existence, the names of its contributors would showcase Ocampo's (and *Sur*'s) wide network of inter- and intra-continental contacts –Octavio Paz, Gabriela Mistral, Erskine Caldwell, Archibald MacLeish⁶².

As the war in Europe intensified, *Sur* organised a series of debates, with the participation of leading intellectuals, in order to discuss pressing political issues that were of concern to all Americans: "Inter-American Relations" was followed by "Do the Americas have a common history?", inspired by the outburst of Pan-American solidarity throughout the continent in the aftermath of the attack on Pearl Harbor in 1941⁶³. In a special issue devoted to "The War in America," Ocampo and her group reiterated their adherence to the Allied cause, demanding intervention and enthusiastically extolling the notion of "an indivisible America [stretching] from the Behring Strait to Cape Horn"⁶⁴. *Sur*'s impassioned espousal of Pan-Americanism acquired added meaning when seen as strong criticism of the Argentine government's refusal to abandon its policy of neutrality⁶⁵.

The special issue that *Sur* devoted to Brazil is paradigmatic for several reasons⁶⁶. Fruit of the network of intellectual contacts made by *Sur*'s María Rosa Oliver during her stopovers in Brazil, on the way to her post in the Office for Inter-American Cooperation (an initiative of Roosevelt's Good Neighbor Policy)⁶⁷, it showed that *Sur*'s understanding of Americanism had stretched to include its Luso-speaking neighbor, underscoring the

61 REYES, Alfonso. "Un paso de América" in *Sur* 1 (1931): 149–158; BORGES, Jorge Luis. "El coronel Ascasubi" in *Sur* 1 (1931): 129–140; FRANK, Waldo. "El mundo atlántico" in *Sur* 4 (1931): 7; MALLEA, Eduardo. *Conocimiento y expresión de la Argentina* (Buenos Aires: Editorial Sur, 1935).

62 For an analysis of *Sur*'s intellectual networks, see FERNÁNDEZ BRAVO, Álvaro. "Redes latinoamericanas en los años cuarenta: la revista *Sur* y el mundo tropical", 113–135. *Sur* held two debates on the impact of MacLeish's controversial *The Irresponsibles*: "Comentario a 'Los irresponsables' de Archibald MacLeish", *Sur* 83 (1941): 99–126 and "Nuevas perspectivas en torno a 'Los Irresponsables', de Archibald MacLeish", *Sur* 84 (1941): 83–103.

63 "Relaciones Interamericanas" in *Sur* 72 (1940): 100–123; "¿Tienen las Américas una historia común?" in *Sur* 86 (1941): 83–103. For an overview of the various positions and conceptions of America that emerged in these debates, see PASTERNAK, Nora. "Americanismo de la Revista *Sur*", in *Cuadernos Americanos* 9 (1988): 198–209.

64 OCAMPO, Victoria. "América indivisible" in *Sur* 87 (1941): 7–9.

65 On Panamericanism from an Argentinean perspective, see the special issue of *Todo es historia* devoted to "Cien años de panamericanismo", 270 (1989).

66 "Homenaje al Brasil", *Sur* 96 (1942).

67 For a first-hand account, see OLIVER, María Rosa. *Mi fe es el hombre* (Buenos Aires, 1981).

equalizing and unifying effect of intellectual networks⁶⁸. Again, it would appear to be a show of political support for Vargas' declaration of war on the Axis, in stark contrast to Argentina's dogged neutrality⁶⁹. Likewise, *Sur's* special issue focusing on the United States in 1944, and designed to help Frank's efforts to secure Argentina's support for his country, may be interpreted in this way⁷⁰. The volumes introduced Latin Americans to Jorge Amado, Carlos Drummond de Andrade, Ribeiro Couto, as well as to Mary McCarthy, E.E. Cummings, and Marianne Moore, among others. Both cases illustrate the importance of translation for constructing cosmopolitan and continental bridges, and highlight *Sur's* agency in the diffusion of literature in translation, this time from and within Latin America, and for a Latin American public, at a time when imports from Europe were interrupted⁷¹. But it would really be with Borges and his group of experimental writers (i.e., Ocampo's sister Silvina and her husband Adolfo Bioy Casares) that the "America in the making" about which Victoria had written would finally come of age in the pages of *Sur* and, from there, would travel in all directions to occupy its place, as a late arrival, yet an equal partner, at the banquet of Western civilisation⁷².

4. CONCLUSION

Waldo Frank, Samuel Glusberg, and Victoria Ocampo's successful "persons and periodicals" policies of cultural entrepreneurship empowered them to overcome their personal circumstance and translate their perceived marginality into collective cultural projects that left a deep imprint on the cultural landscape of Latin America. In that fluid American space of "difference and encounter" that they constructed, as they debated, negotiated and constructed certain idea or ideas of (Latin) America, they not only contributed to the development of a Latin American consciousness,

68 FERNÁNDEZ BRAVO, Álvaro. "Redes latinoamericanas en los años cuarenta: la revista *Sur* y el mundo tropical"; KING, John. *Sur...*, 107–110.

69 SITMAN, Rosalie. *Victoria Ocampo y Sur...*, chapter 4.

70 "La literatura de los Estados Unidos", *Sur* 113–114 (1944). Waldo Frank had returned to Argentina in 1942, under the auspices of the Office for Inter-American Cooperation, in order to garner support for the U.S. war effort. He was declared persona non grata by the Castillo government and was attacked by thugs shortly afterwards. Both Ocampo and *Sur* denounced this aggression, which they attributed to the purportedly pro-Axis government. OCAMPO, Victoria. *Testimonios Séptima Serie. 1962–1967* (Buenos Aires, 1967), 185–188 and "Postdata. Waldo Frank y *Sur*" In *Sur* 303–305 (1967): 23–36. Also, "Calendario" in *Sur* 100 (1943): 123.

71 SITMAN, Rosalie. *Victoria Ocampo y Sur...*, chapter 4.

72 *Ibidem*.

infused with new meanings, but in so doing, they (re)discovered America(s) –for themselves and to themselves, as well as for and to others– at the same time as they found their own place in the world. Yes, Americas, with an “s” but in the singular. As practitioners of this inclusive Americanism, Frank, Glusberg and Ocampo redefined the role of intellectuals, did much to promote Latin American letters, and went a long way towards redefining the concept. In this vein, I would suggest that perhaps the time is ripe for a new paradigm of a singular *Americas* as a conceptual framework to define both our object of inquiry and our field of research: *Americas Studies*, plain and simple.

5. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ARCINIEGAS, Germán. “Sobre los idiomas” in *Babel* 58 (1951): 52.

ARENDDT, Hannah. “Franz Kafka: una revaluación” in *Babel* 53 (1950): 11.

AYERZA DE CASTILHO, Laura y Odile Felgine. *Victoria Ocampo* (Barcelona: Circe, 1993).

Babel. Revista de Arte y Crítica. 1920–1928 Buenos Aires / 1939–1951 Santiago, Chile (Three volumes). Re-edition and selection of texts: Jaime Massardo, Pierina Ferretti, Lorena Fuentes and Patricio Gutiérrez (Santiago de Chile: LOM Ediciones, 2008).

Babel 48 (1948): “Situación de la Literatura en la URSS”.

Babel 34 (1946): “Homenaje al Pueblo Español, A Diez Años de la Guerra Civil Española”.

Babel 26 (1945): “La Cuestión Judía”.

Babel 15–16 (1941): “Número especial dedicado a León Trotsky”.

BEIGEL, Fernanda. “El editorialismo programático” in Hugo E. Biagini and Arturo P. Roig (eds.). *El pensamiento alternativo en la Argentina del siglo XX: identidad, utopía, integración (1900–1930)* (Buenos Aires: Biblos, 2004), 445–454.

BENARDETE, M.J. *Waldo Frank in America Hispana* (New York: Instituto de las Españas, 1930).

BIAGINI, Hugo E. and Arturo P. Roig (eds.). *El pensamiento alternativo en la Argentina del siglo XX: identidad, utopía, integración (1930–1960)* (Buenos Aires: Biblos, 2005).

_____. *El pensamiento alternativo en la Argentina del siglo XX: identidad, utopía, integración (1900–1930)* (Buenos Aires: Biblos, 2004).

BORGES, Jorge Luis. “El coronel Ascasubi” in *Sur* 1 (1931): 129–140.

CALOMARDE, Nancy. *Políticas y ficciones en Sur (1945–1955). Las operaciones culturales en los contextos de “peronización”* (Córdoba: Editorial Universitas, 2004).

CANNON, James P. “Adiós a un *pioneer* socialista” in *Babel* 44 (1948): 103.

CHAPMAN, Arnold. “Waldo Frank in Spanish America: Between Journeys, 1924–1929” in *Hispania* 47 (1964): 510–521.

_____. “Waldo Frank in the Hispanic World: The First Phase” in *Hispania* 44 (1961), 626–634.

DA SILVA, Paulo Renato. *Victoria Ocampo e intelectuais de “Sur”: cultura e política na Argentina (1931–1955)* (Ph.D. Diss.: Campinas, SP, 2004).

DE DIEGO, José Luis (ed). *Editores y políticas editoriales en Argentina, 1880–2000* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006).

DELGADO, Verónica y Fabio Espósito. “1920–1937. La emergencia del editor moderno” in José Luis de Diego (ed). *Editores y políticas editoriales en Argentina, 1880–2000* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006), 59–89.

ESPINOZA, Enrique. *Gajes del oficio* (Santiago, Chile: Ediciones Extremo Sur, n/d), 86.

_____. “El diario, la revista, el libro” in *De un lado y otro*, Santiago, Chile, Editorial Universitaria, s/f, p. 13.

_____. “*Babel* cumple diez años en Chile” in *Babel* 50 (1949): 70.

- _____. "Resurrección y símbolo" in *Babel* (Chile) 1 (1939), 1–2.
- _____. "Cómo conocí al maestro" in *La Vida Literaria* 41 (1932): 63.
- _____. "Descubrimiento de Waldo Frank" in *Trinchera* (Buenos Aires: B.A.B.E.L., 1932), 28–35.
- ESTRELLA GUTIÉRREZ, Fermín. *Memorias de la vida literaria* (Buenos Aires: Losada, 1966).
- FERNÁNDEZ BRAVO, Álvaro. "Nuevas contribuciones para una teoría de las redes culturales" in *Cuadernos del Cihla* 14 (2011): 209–215.
- _____. "Redes culturales. El latinoamericanismo y sus bordes", VII Congreso Internacional Orbis Tertius de Teoría y Crítica Literaria, Centro de Estudios de Teoría y Crítica Literaria, 2010.
- _____. "Redes latinoamericanas en los años cuarenta: la revista Sur y el mundo tropical" in Álvaro Fernández Bravo and Claudio Maíz (eds.) *Episodios en la formación de redes culturales en América Latina* (Buenos Aires: Prometeo Libros, 2009), 113–135.
- FERNÁNDEZ BRAVO, Álvaro and Claudio Maíz (eds.) *Episodios en la formación de redes culturales en América Latina* (Buenos Aires: Prometeo Libros, 2009).
- FERREIRA, Florencia. "Memoria y política en Waldo Frank," unpublished paper delivered at the II Congreso Interoceánico de Estudios Latinoamericanos, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina, 11–13 September 2003.
- FERRETTI, Pierina, Lorena Fuentes and Jaime Massardo (eds.). *Babel. Revista de Arte y Crítica. Volumen IV. Escritos de Enrique Espinoza I: Anticolonialismo y espíritu criollo*, Valparaíso, Chile, Editorial LOM / Consejo Nacional de la Cultura y las Artes – Fondo Nacional de Fomento del Libro y la Lectura, 2011.

- _____. *Babel. Revista de Arte y Crítica. Volumen IV. Volumen V, Escritos de Enrique Espinoza II: Crítica político-cultural*, Valparaíso, Chile, Editorial LOM / Consejo Nacional de la Cultura y las Artes – Fondo Nacional de Fomento del Libro y la Lectura, 2011.
- _____. *Babel. Revista de Arte y Crítica. Volumen VI. Escritos de Enrique Espinoza III: Textos Misceláneos*, Valparaíso, Chile, Editorial LOM / Consejo Nacional de la Cultura y las Artes – Fondo Nacional de Fomento del Libro y la Lectura, 2011.
- FINGERIT, Julio. “España Virgen de Waldo Frank” en *La Vida Literaria* 1 (1928): 6.
- FRANK, Waldo David. *Memoirs of Waldo Frank*. Edited by Alan Trachtenberg (University of Massachusetts Press, MA: 1973).
- FRANK, Waldo. *Redescubrimiento de América* (Buenos Aires: Losada, 1947).
- _____. *América Hispana. Un retrato y una perspectiva* (Madrid: Espasa-Calpe, 1932).
- _____. “El mundo atlántico” in *Sur* 4 (1931): 7.
- _____. *Primer mensaje a la América Hispana*. (Madrid: Revista de Occidente, 1930).
- _____. *Nuestra América* (Buenos Aires: Babel, 1929). 1st. ed. 1919.
- _____. “El problema de las relaciones entre las Américas” in *Repertorio Americano* 468 (1929).
- _____. *España virgen* (Madrid: Revista de Occidente, 1927).
- _____. “El milagro del Greco” in *Cuadernos literarios de Oriente y Occidente*(1927).
- GEISMAR, Maxwell. “Books and Things,” in *The New York Herald Tribune* 29 May (1948): 7.

- HENRÍQUEZ UREÑA, Pedro. "Enrique José Varona, el maestro de Cuba" in *Babel* 50 (1949): 71.
- HERMES VILLORDO, Oscar. *El grupo SUR. Una biografía colectiva* (Buenos Aires: Editorial Planeta, 1993).
- HERNÁNDEZ, Sebastián. "Samuel Glusberg/Enrique Espinoza: revistas culturales y proyectos editoriales en Argentina (1921–1935)" in *Universum* 27 (2012), 211–221.
- KING, John. *Sur. Estudio de la revista argentina y de su papel en el desarrollo de una cultura 1931–1970*(México: Fondo de Cultura Económica, 1989).*La Vida Literaria* 14 (September 1929).
- MALLEA, Eduardo. *Conocimiento y expresión de la Argentina* (Buenos Aires: Editorial Sur, 1935).
- MAJSTOROVIC, Gorica. "An American Place: Victoria Ocampo's Editorial Politics, the Foundation of *Sur* and Hemispheric Alliances" in *Arizona Journal of Hispanic Cultural Studies* 9 (2005), 171–180.
- MANN, Thomas. "La guerra como solución desesperada" in *Babel* 2 (1939): 37.
- MARIÁTEGUI, José Carlos. "El Ibero–Americanismo y el Pan–Americanismo" in *Mundial* 8 May (1925). [Last accessed: 12 June 2015]. Available at: https://www.marxists.org/espanol/mariateg/oc/temas_de_nuestra_america/paginas/ibero.htm
- MASSARDO, Jaime. "Los tiempos de la revista *Babel*," in *Babel. Revista de arte y crítica. Tercer Trimestre de 2008* (Santiago de Chile: LOM Ediciones, 2008), 7–31.
- MÉNDEZ, Jesús. "The Origins of *Sur*. Argentine's Elite Cultural Review" in *Revista Interamericana de Bibliografía* XXXI/1 (1981).
- MEYER, Doris. *Victoria Ocampo. Against the Wind and the Tide* (Austin: University of Texas Press, 1990).

- MILLER, Nicola. "‘Something else, something American...’: The Idea of America in the Writings of Waldo Frank and Alfonso Reyes," unpublished paper, 1–28.
- MIRANDA, Nicolás. *Contribución para una Historia del Trotskysmo Chileno (1929–1964)* (Santiago de Chile: Ediciones Clase contra Clase: 2000).
- MISTRAL, Gabriela. "Recado sobre un mito americano: el Caleuche de Chile" in *Babel* 6 (1939): 183.
- MIZRAJE, María Gabriela. "Visita de vanguardia: Waldo Frank en Buenos Aires o el sueño literario de un judío universal" in *Sambatión. Estudios judíos desde Latinoamérica* 2 (2006): 61–80.
- MIZRAJE, María Gabriela and María Rosa Lojo. "Waldo Frank: el hermano americano de una pasión argentina" in Hugo E. Biagini and Arturo A. Roig (eds.). *El pensamiento alternativo en la Argentina del siglo XX: identidad, utopía, integración (1930–1960)* (Buenos Aires: Biblos, 2005), 417–436.
- MONTENEGRO, Ernesto. "Responso por *Babel*" in *Babel* 60 (1951): 159.
- MORONI, Delfina. "Cartas entre Lima y Buenos Aires. Epistolario Mariátegui – Glusberg (1927 – 1930)," unpublished paper presented at the Fourth International CELEHIS Literature Congress, Universidad de Mar del Plata, 7–9 November 2011[Last accessed: 13 June 2015]. Available at: <http://www.mdp.edu.ar/humanidades/letras/celehis/congreso/2011/actas/ponencias/moroni.htm>
- NORMANN NILSEN, Helge. "The Status of Waldo Frank in American Letters" in *American Studies in Scandinavia* 12 (1980): 31.
- OCAMPO, Victoria. *Testimonios Novena Serie* (Buenos Aires: Sur, 1975).
- _____. *Testimonios Séptima Serie. 1962–1967* (Buenos Aires, 1967), 185–188.
- _____. "Postdata. Waldo Frank y Sur" in *Sur* 303–305 (1967): 23–36
- _____. "América indivisible" in *Sur* 87 (1941): 7– 9.

_____. "Carta a Waldo Frank" in *Sur* 1 (1931): 7–18.

OGORZALY, Michael A. *Waldo Frank, Prophet of Hispanic Regeneration* (Cranbury, NJ, London & Mississauga, Ontario: Associate University Presses, 1994).

OLIVER, María Rosa. *Mi fe es el hombre* (Buenos Aires, 1981).

ORTIZ, Mariana. "Interpretaciones sobre la revista *Sur*. Waldo Frank y John King" in *XIII Jornadas Nacionales de Investigadores en Comunicación. Itinerario de la Comunicación. ¿Una comunicación posible?* (San Luis, 2009), 6–13.

PASTERNAK, Nora. *SUR, una revista en la tormenta. Los años de formación. 1931–1944* (Buenos Aires: Paradiso Ediciones, 2002).

_____. "Americanismo de la Revista *Sur*", in *Cuadernos Americanos* 9 (1988): 198–209.

PLOTKIN, Mariano. "Aprendiendo a entender. Victoria Ocampo y su descubrimiento de los Estados Unidos" in *Anuario de Estudios Americanos* LIX (2002), 565–588.

REYES, Alfonso. "Aduana Lingüística" in *Babel* 4 (1939): 118.

_____. "Un paso de América" in *Sur* 1 (1931): 149–158.

ROSTAGNO, Irene. "Waldo Frank's Crusade for Latin American Literature" in *The Americas* 46 (1989): 41–69.

SARTRE, Jean-Paul. "El fin de la esperanza" in *Babel* 56 (1950): 221.

SERGE, Victor. "El viejo (Trotsky)" in *Babel* 40 (1947): 182.

SITMAN, Rosalie. *Victoria Ocampo y SUR: entre Europa y América* (Buenos Aires: Ediciones Lumiere, 2003).

Sur 113–114 (1944): "La literatura de los Estados Unidos".

Sur 100 (1943): "Calendario," 123.

Sur 96 (1942): "Homenaje al Brasil".

Sur 83 (1941): "Comentario a 'Los irresponsables' de Archibald MacLeish," 99–126.

Sur 84 (1941): "Nuevas perspectivas en torno a 'Los Irresponsables', de Archibald MacLeish," 83–103.

Sur 86 (1941): "¿Tienen las Américas una historia común?," 83–103.

Sur 72 (1940): "Relaciones Interamericanas," 100–123.

TARCUS, Horacio (ed.) *Cartas de una hermandad. Leopoldo Lugones, Horacio Quiroga, Ezequiel Martínez Estrada, Luis Franco, Samuel Glusberg* (Buenos Aires: Emecé, 2009).

_____. "Revistas, intelectuales y formaciones culturales izquierdistas en la argentina de los veinte" in *Revista Iberoamericana*, 208–209 (2004): 749–772.

_____. *Mariátegui en la Argentina o las políticas culturales de Samuel Glusberg* (Buenos Aires: Ediciones El Cielo por Asalto, 2001).

_____. "Babel, revista de arte y crítica (1921–1951)" in *Revista Lote. Mensuario de Cultura* 7 (1997): 6–9.

_____. "Samuel Glusberg, entre Mariátegui y Trotsky" in *El Rodaballo* 4 (1996) and 5 (1996–7).

Todo es historia 270 (1989): "Cien años de panamericanismo".

VÁZQUEZ, María Esther. *Victoria Ocampo* (Buenos Aires: Grupo Editorial Planeta, 1991).

ZWEIG, Stefan. "La Rebelión de Tolstoi" in *Babel* 5 (1939): 137.

**PENSAMIENTO REVOLUCIONARIO
EN AMÉRICA LATINA
JUICIO CRÍTICO A LA PRODUCCIÓN POLÍTICO
INTELLECTUAL A PARTIR DE LA REVOLUCIÓN
CUBANA Y NICARAGÜENSE***

*Giorgio Boccardo Bosoni***

UNIVERSIDAD DE CHILE

RESUMEN

La revolución cubana y la nicaragüense abren condiciones políticas para la renovación del pensamiento social latinoamericano en la década del sesenta del siglo XX. En específico, se modifican las interpretaciones sobre América Latina y su relación con el capitalismo desarrollado. Pero también son nuevamente examinadas las nociones de estrategia revolucionaria, métodos de lucha y los sujetos históricos que impulsan la construcción del socialismo. En ese sentido, una nueva generación de intelectuales y de líderes políticos concibe América Latina desde su especificidad y discute con las formulaciones del marxismo occidental. Desde los noventa en adelante, la derrota política de estas experiencias y el avance del proyecto neoliberal han llevado a desechar la validez de las formulaciones teóricas de ese periodo. Finalmente, se discute sobre la posibilidad (y la necesidad) del rearme del pensamiento revolucionario en América Latina hoy.

PALABRAS CLAVE: pensamiento revolucionario – sujeto histórico – teoría política – américa latina.

**Revolutionary thoughts in Latin America
Critical judgment to the intellectual production from 1959 onwards**

The Cuban and Nicaraguan revolution opened political condition for the renovation of the social Latin American thought in the sixties of the XX century. In specific the interpretation about Latin America and their relationship with the developed

* Artículo recibido el 29 de marzo de 2015 y aceptado el 1 de junio de 2015.

** Sociólogo. Académico del Departamento de Sociología de la Universidad de Chile. Director de la Fundación Nodo XXI. Contacto: giorgioboccardo@nodoxi.cl

capitalism was modified. But also the notion of revolutionary strategies, fight method and the social class that promote the construction of socialism were reviewed. In this regard, a new generation of intellectuals and political leaders conceived Latin America since its specificity and discussed with the formulations of Western Marxism. From the nineties onwards, the political defeat of these experiences and advancing the neoliberal project has led to discard the authenticity of the theoretical formulations that were conceived in this period. Finally, the article discusses about the possibility (and the need) for the reconstruction of the Latin American revolutionary thought today.

KEYWORDS: revolutionary thought – historical subject – political theory – Latin America.

América Latina ha experimentado profundas transformaciones en los últimos veinticinco años. Mutaciones que no sólo han afectado en forma radical la fisonomía del patrón de acumulación capitalista sino también las modalidades de producción del pensamiento social latinoamericano¹. Durante la década del noventa la aplicación de reformas monetaristas ortodoxas vino acompañada de una nueva concepción del Estado y del papel de la economía en la sociedad, al mismo tiempo que se abren espacios para el ascenso de intelectuales tecnocráticos que apostaron a legitimar el nuevo orden neoliberal². De ese modo, se proyecta una forma de pensamiento cuyo mundo de referencias son las estructuras de poder existentes y su papel es la reproducción eficaz del orden social imperante.

En la primera década del siglo XXI ascienden al poder gobiernos de “centro izquierda” que impulsan políticas de redistribución social y ajustan algunos aspectos del patrón de acumulación neoliberal³. Son experiencias ancladas en fuerzas sociales que irrumpen en la década del ochenta contra las dictaduras militares y que, en algunos países, combaten la ortodoxia promovida por el Consenso de Washington durante los noventa. Al calor de esos procesos, surge una renovada intelectualidad crítica que unge a los “nuevos movimientos sociales” como los agentes de la transformación social

- 1 BAÑO, Rodrigo y Enzo FALETTO. *Transformaciones sociales y económicas en América Latina* (Santiago: Cuadernos del Departamento de Sociología, Universidad de Chile, 1999).
RUIZ, Carlos. *Estructura Social, Estado y Modelos de Desarrollo en América Latina Hoy. Elementos para una interpretación sociológica de la transformación reciente* (Santiago: Tesis para optar al grado de Doctor en Estudios Latinoamericanos, 2013).
- 2 ESTRADA, Jairo. “Élites intelectuales y producción de políticas económicas en Colombia” en ESTRADA, Jairo (editor). *Intelectuales, tecnócratas y reformas neoliberales en América Latina* (Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2005).
ATRIA, Raúl y Carlos RUIZ. “Política y transformación social en América Latina: descentración de la acción estatal e ilusión tecnocrática” en Ponencia al XX Congreso Mundial de Ciencias Políticas (2009).
BOCCARDO, Giorgio. “Tecnocracias en América Latina (1988–2000). ¿Hacia un nuevo modo de dominio?” en FIELBAUM, Alejandro, Renato HAMEL y Ana LÓPEZ (editores): *El poder de la cultura. Espacios y discursos en América Latina* (Santiago: Ediciones Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, 2014).
- 3 Una discusión al respecto se puede revisar en Stolowicz (2007).

y formula una serie de vías latinoamericanas –entre ellas, el “socialismo petista”, “el socialismo del siglo XXI” o “el evismo”– para derrotar al capitalismo⁴. Sin embargo, soneoliberalismo rapaz no ha tenido contrapesos sociales ni políticos⁵. Nuevamente, algunos intelectuales críticos se animaron para ajustar la interpretación de estos procesos e indicaron que una nueva era “posliberal” o “neodesarrollista” había comenzado, y que el neoliberalismo ortodoxo era cuestión del pasado⁶.

Esta variante, denominado por algunos como “progresismo neoliberal”, se ha transformado en los hechos en la única forma de izquierda posible, al punto que toda recuperación de la tradición revolucionaria del pensamiento latinoamericano del siglo XX ha sido descartada⁷. De hecho, estas fuerzas políticas y sus intelectuales argumentan que las experiencias anteriores, en las que varios de sus líderes participaron, son parte de una derrota histórica que no se debe volver a repetir. Y cada vez que una generación ha intentado recuperar parte de este legado se los acusa de voluntaristas, irresponsables o cortoplacistas. En esa línea, los nuevos gobiernos de izquierda en América Latina han terminado aceptando el imperativo del mercado y la progresividad ha quedado reducida a banderas del liberalismo político o a la focalización de las ayudas sociales, pero no a combatir las raíces estructurales de la desigualdad o los fundamentos de la explotación humana. Son formulaciones que renuncian a elaborar herramientas teóricas que permitan pensar la superación del capitalismo, pero más delicado todavía resulta el travestimos con que se utilizan algunas de las “viejas” categorías del pensamiento revolucionario para dar cuenta del procesos social y político en curso. Todo lo cual contribuye, en definitiva, al total desarme del pensamiento revolucionario.

En los últimos años emerge una nueva conflictividad social encabezada por fuerzas que se resisten a aceptar los imperativos del capital como un todo inevitable. O al menos, critican la fórmula subsidiaria con que el neoliberalismo más avanzado ha privatizado los mecanismos de reproducción de la vida social⁸. Sin embargo, la desarticulación de un pensamiento radical dificulta

4 GARCÍA LINERA, Álvaro. “El evismo: lo nacional–popular en acción” en *Revista OSAL*, 19 (julio, 2008)

GARCÍA, Marco Aurelio. “Nuevos gobiernos en América del Sur” en *Revista Nueva Sociedad*, 217 (2008).

5 Como por ejemplo ocurrió en el caso de Chile, Colombia, México y Perú. Más detalles revisar RUIZ (2013) y BOCCARDO (2014b).

6 ANANIBAR, Antonio y Benjamín RODRÍGUEZ. *América Latina, ¿del Neoliberalismo al Neodesarrollismo?* (Buenos Aires: PNUD y Siglo XXI Editores, 2013).

7 MODONESI (2014) señala que en América Latina se produce una “hegemonía progresista” en la primera década del siglo XXI, en tanto RUIZ (2015) acuña el término “progresismo neoliberal” para dar cuenta de este mismo fenómeno.

8 RUIZ, Carlos y Giorgio BOCCARDO. ¿América Latina ante una nueva encrucijada? en BRETONES, María, Carlos CHARRY y Jaime PASTOR (coordinadores). *Anuario del conflicto social 2013* (Barcelona: Universidad de Barcelona, 2015).

enormemente a estas nuevas fuerzas la posibilidad de una reapropiación crítica y sistemática de la realidad en que viven.

Es sobre la base de ese diagnóstico que se propone volver a enjuiciar parte del pensamiento revolucionario forjado durante la década del sesenta en América Latina. En específico, revisar elementos de la producción intelectual que animan las únicas revoluciones que alcanzan el poder y proponen transformar el orden social capitalista en el siglo XX, a saber, la cubana y la nicaragüense. Si bien esas experiencias fueron abrumadoramente derrotadas, algunos de los dilemas enfrentados por esta generación de revolucionarios siguen teniendo plena vigencia, mientras que otros desafíos son más bien propios de la maduración del orden neoliberal y sus variantes nacionales.

El propósito de estas páginas es promover un debate respecto a las formulaciones teóricas de ese periodo y sobre las posibilidades de rearme del pensamiento revolucionario en América Latina hoy.

1. LA CRISIS DEL PENSAMIENTO DESARROLLISTA Y DE LAS ALIANZAS NACIONAL-POPULARES

A fines de la década del cincuenta las estrategias de desarrollo nacional impulsadas por los gobiernos latinoamericanos comienzan a agotarse. La industrialización sustitutiva de importaciones demostró ser insuficiente y, salvo excepciones como México o Bolivia, la reforma agraria seguía siendo una promesa incumplida. Una proporción considerable de la población continuaba atada al latifundio tradicional, mientras que en las principales ciudades se expandía la marginalidad que no podía ser integrada a la modernización en curso. Tanto en los países de enclave como en aquellos en que existía cierto control nacional de la producción, las tensiones entre priorizar por políticas de industrialización sustitutivas o de redistribución social dividían a las fuerzas que integraban el Estado de Compromiso⁹.

En los países en que se había logrado configurar un empresariado nacional, se abrieron cauces para el establecimiento de nuevas alianzas con el capital multinacional que fortalecieron los vínculos de dependencia entre la región y las potencias desarrolladas¹⁰. En tanto, la presión ejercida por campesinos y grupos marginales, que exigían acceso a la política estatal, amenazaba con desbordar el inestable equilibrio político alcanzado entre el empresariado nacional, los grupos medios y los obreros industriales. No obstante la mayoría de estas experiencias terminan en dictaduras militares, algunos gobiernos aceleran el tranco de las reformas sociales mientras que

9 WEFFORT, Francisco. *Clases populares y desarrollo social*. (Santiago: ILPES, 1968).

10 CARDOSO, Fernando Henrique y Enzo FALETTO. "Estado y Proceso Político en América Latina" en *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 39, 2 (abril-junio 1977).

en otros países la debilidad del Estado y de la “alianza modernizadora” abre condiciones políticas para una ruptura radical con el orden social imperante.

El agotamiento del Estado de Compromiso y de la política nacional-popular¹¹, abren espacios para que un renovado pensamiento social revise los marcos interpretativos del devenir latinoamericano que hasta ese momento habían imperado. No obstante, será el triunfo de la Revolución cubana en 1959 lo que permitirá acabar con los cerrojos intelectuales impuestos por el “estructuralismo cepalino” y el “comunismo moscovita”, dominantes en el concierto intelectual y político regional de mediados del siglo XX.

En primer lugar, se realiza un severo juicio a las interpretaciones llevadas a cabo por la III Internacional y los partidos comunistas latinoamericanos desde la década de los treinta¹². Se relativizará al extremo el carácter semi feudal que hasta ese entonces se le atribuye a América Latina y la consecuente necesidad de promover el desenvolvimiento de una vía “democrático burguesa” por medio de alianzas políticas que confrontaran al imperialismo y a la oligarquía latifundista¹³. En esa línea, un renovado pensamiento social concluirá que desde finales del siglo XIX se desenvuelve en la región una forma particular de capitalismo –subdesarrollado y periférico– que se asienta principalmente en la acción modernizadora de las oligarquías. De tal lectura, se desprende también que el problema del latifundio y del campesino son elementos claves para comprender el desarrollo del capitalismo latinoamericano y que éstos no son un mero resabio de la sociedad colonial.

En segundo lugar, se formula una crítica radical a las teorías de la modernización y el desarrollo elaboradas por la Cepal¹⁴. Se cuestionan la efectividad de alcanzar la industrialización mediante la sustitución de importaciones y la capacidad política de la “alianza modernizadora” para sostenerla en el tiempo. Desde diversas tradiciones intelectuales se rechazó la idea de un continuo entre subdesarrollo y desarrollo, y en consecuencia de la necesidad de recorrer ciertas etapas para alcanzarlo. De tal suerte, los denominados teóricos de la dependencia¹⁵ avanzarán en una crítica al economicismo estructuralista, recuperarán una lectura histórica de los procesos sociales y reclamarán la necesidad de situar a América Latina en el

11 FALETTO, Enzo. “La dependencia y lo nacional popular” en *Revista Nueva Sociedad* 40 (Enero-Febrero, 1979).

12 Una discusión acabada sobre la relación entre la III Internacional y América Latina se desarrolla en ARICÓ (1973).

13 Pese a la hegemonía del estructuralismo cepalino y del estalinismo soviético, existen intelectuales como por ejemplo Sergio Bagú, Silvio Frondizi, Caio Prado Junior y Marcelo Segall que ya habían relativizado las tesis sobre el carácter feudal de América Latina.

14 Una revisión acabada sobre las teorías del subdesarrollo de la Cepal puede revisarse en RODRIGUEZ (1974).

15 Pese a ser conocida genéricamente como teoría de la dependencia, existe un debate respecto a su status de teoría. Más detalles revisar CARDOSO(1995).

mundo desde su propia especificidad¹⁶. En particular, emerge una generación de intelectuales marxistas –entre los que se cuentan Bambirra, Caputo, Do Santos, Gunder Frank y Marini– que refutó las teorías propuestas por la Cepal y formuló un marco de ideas que justificaba la necesidad de propiciar una ruptura radical de los países latinoamericanos con la vía capitalista adoptada hasta ese momento.

Estas críticas, sin embargo, no se reducen únicamente a un ajuste de marcos interpretativos, sino que se cuestionan las estrategias de la izquierda política que había participado de los procesos de cambio social desde los años treinta. En efecto, el comunismo moscovita quedó mudo ante la efectividad de revoluciones que no eran encabezadas ni por el Partido Socialista Popular ni por el Partido Socialista Nicaragüense –los partidos comunistas en Cuba y Nicaragua, respectivamente–, pero que además se hiciera enarbolando al mismo tiempo banderas antiimperialistas, nacionalistas, democráticas y socialistas. Por otro lado, la ortodoxia del estructuralismo economicista se derrumba ante el avance de columnas encabezadas por campesinos y marginales de la ciudad, que son las bases populares de estas revoluciones. En definitiva, es la caída del régimen de Batista y posteriormente del de Somoza, a manos de unos jóvenes “voluntaristas” y “aventureros”, lo que permite que se reformule radicalmente el pensamiento revolucionario en América Latina.

Desde 1960, un renovado pensamiento latinoamericano se reapropió críticamente de diversas tradiciones intelectuales y experiencias históricas derrotadas, pero también intentó superarlas al calor de la *praxis* revolucionaria que se desenvolvía en “el caldero” de América Central. Pese a que no hay una continuidad política e ideológica directa con la década de los veinte, esta nueva generación de revolucionarios recuperó el antiimperialismo y el nacionalismo de los cubanos José Martí y Julio Mella –este último fundador del partido comunista cubano pero silenciado por éste desde 1930–; el marxismo heterodoxo y el aprismo radical de los peruanos Carlos Mariátegui y Víctor Raúl Haya de la Torre, respectivamente¹⁷; la tradición democrático revolucionaria del brasileño Carlos Prestes; la centralidad del campesinado y de los indígenas enarbolado por el nicaragüense Augusto Sandino y los salvadoreños Farabundo Martí y Miguel Mármol; pero también rescatan del olvido histórico la frustrada Revolución salvadoreña de 1932, único proceso revolucionario liderado por un partido comunista en América Latina y que le costó la vida a más de treinta mil campesinos¹⁸.

16 Más detalles sobre este debate revisar MARINI y MILLÁN (1994).

17 ARICÓ, José. “Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano” en *Cuadernos del Pasado y Presente*, 60 (1980a).

18 ÁLVAREZ, Antonio, María LÓPEZ y José Luis MORALES. *El Salvador. La larga marcha de un pueblo (1932–82)* (Madrid: Editorial Revolución, 1982)

El ímpetu que proporcionó esta nueva *praxis* revolucionaria, que precedió al pensamiento social de la década del sesenta, modificaron en forma sustantiva las interpretaciones sobre América Latina y su relación con el capitalismo original, pero también con las estrategias revolucionarias adoptadas hasta ese entonces, los métodos de lucha, las formas de construcción política y social, así como los sujetos que impulsarán la revolución anticapitalista.

2. LA ESPECIFICIDAD DEL PENSAMIENTO REVOLUCIONARIO EN LA DÉCADA DEL SESENTA

La Revolución cubana constituyó, sin duda, un punto de inflexión en la historia de la izquierda revolucionaria del siglo XX en América Latina y, por qué no decirlo, en el mundo entero. En parte, porque demostró que era posible desembarazarse de la ortodoxia estalinista que obligaba a esperar la formación de una burguesía democrática y de un proletariado industrial como mínimos indispensables para desencadenar una revolución socialista. Pero también, porque derrumbó el economicismo estructural que había “ahogado” el papel de los sujetos y la posibilidad de pensarse desde las condiciones histórico concretas latinoamericanas. En adelante, no existiría una única estrategia, un único método o sujeto revolucionario “correcto” para impulsar procesos de transformación radical en la sociedad.

En primer lugar, esta generación de revolucionarios se atrevió a formular una lectura hereje del subdesarrollo latinoamericano. El Movimiento 26 de Julio –formado en 1953– y posteriormente el Frente Sandinista de Liberación Nacional –en 1961– comprenden el problema del colonialismo, del imperialismo, de la construcción de la nación, la liberación de todos los oprimidos y la construcción del socialismo, como parte de una misma lucha revolucionaria¹⁹. En buena medida, porque la liberación de la nación –que arrancan con las guerras de independencia del siglo XIX– todavía era una quimera en América Central y porque las vías para alcanzar el desarrollo –impulsados por los gobiernos desde la década del treinta del siglo XX– habían quedado trancas o abiertamente fracasado.

La heterodoxia de las revoluciones cubana y nicaragüense también se expresó en la relativización del proletariado como sujeto fundamental para producir una revolución socialista. En efecto, la escasa industrialización alcanzada por estos países “obligaba” a nuevos sujetos a entrar al ruedo de la historia: en Cuba serán fundamentales las masas campesinas de la Sierra

19 GUEVARA, Ernesto. “Mensaje a la Tricontinental” en *Revista Tricontinental* (16 de abril, 1967).

FONSECA, Carlos. “El Frente Sandinista en Nicaragua” en *Revista Tricontinental* 14 (1967).

CASTRO, Fidel. “Revolución socialista y democrática en Cuba” en CASTRO, Fidel. *La Revolución Cubana, 1953–1962* (México D.F.: Ediciones Era, 1976).

y las franjas medias y obreras del Llano²⁰, mientras que en Nicaragua tendrá un papel preponderante las masas populares y jóvenes de las ciudades que, además, son en su mayoría cristianas²¹. En definitiva, pese a no acompañarse de una teoría revolucionaria que explicase porqué campesinos, marginales o cristianos devenían en sujeto histórico de la transformación anticapitalista, el pensamiento revolucionario innova en formular una teoría sobre la producción de crisis políticas a partir de condiciones objetivas de una sociedad subdesarrollada y dependiente.

En segundo lugar, el pensamiento revolucionario se apropia de las condiciones histórico-concretas de América Latina y logra proyectar la lucha antiimperialista –en ese momento contra los Estados Unidos– y antioligárquica, y en favor de la construcción de una nación soberana en que se integraran en forma plena las heterogéneas fuerzas populares²². Además, la inexistencia –o incapacidad como decía Mariátegui– de las burguesías nacionales de completar las tareas del desarrollo nacional los lleva a vincular la lucha por la liberación nacional –contra el imperio y la oligarquía– y por el socialismo –contra la burguesía– en una sola lucha por la emancipación del campo popular²³. Esta lectura, llevada a la *praxis* mediante la lucha revolucionaria, significaba en parte, una crítica radical a los diagnósticos y a las estrategias adoptadas por los Partido Socialista Popular y al Partidos Socialista Nicaragüense, respectivamente²⁴. En adelante, ambas agrupaciones jugarán un papel marginal en los procesos revolucionarios de sus respectivos países.

En tercer lugar, la revolución cubana subvirtió la problemática tradicional de la corriente marxista hasta entonces hegemónica en América Latina²⁵. Además de rescatar buena parte del pensamiento social de la década del veinte latinoamericano, se recuperaron “otros marxismos” exiliados por el dogma estalinista y buena parte del pensamiento humanista del siglo XIX

20 RUIZ, Carlos. “La difícil construcción de la nación cubana” en *Anuario de Posgrado de Universidad de Chile* 3 (1999).

21 FONSECA, Carlos. “El Frente Sandinista en Nicaragua”. MARTÍ I PUIG, Salvador. *Nicaragua 1979–1990. La revolución enredada* (Madrid: Libros de la Catarata, 1997).

22 GUEVARA, Ernesto. “Mensaje a la Tricontinental”. CASTRO, Fidel. “Revolución socialista y democrática en Cuba”.

23 ARICÓ, José. “Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano”.

24 Una aproximación a la lectura de estos partidos sobre la situación política y social del periodo se puede revisar en *El Partido Socialista Popular y la Revolución en Cuba* (1953).

25 RUIZ, Carlos. “La difícil construcción de la nación cubana”. LÖWY, Michael. *El marxismo en América Latina. Antología, desde 1909 hasta nuestros días (edición actualizada)* (Santiago: LOM Ediciones, 2007). BOSTEELS, Bruno. *El marxismo en América Latina. Nuevos caminos al comunismo* (La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional, 2013).

y XX²⁶. Luego, no resulta casual que este “relajamiento” del dogma permita la proliferación de nuevas capacidades creadoras que se expresan en el campo del pensamiento social y el desarrollo de una nueva cultura popular. Un ejemplo de esto fue la creación de la revista *Pensamiento Crítico* que entre 1965 y 1971 abre un debate con el marxismo soviético pero también con otras fuentes del marxismo y del pensamiento social occidental²⁷. De lo que se trató no fue sólo de “ajustar” el proceso revolucionario y la vía latinoamericana al socialismo con el comunismo internacional, sino de pensar la construcción del socialismo desde y para América Latina. En ese sentido, se constituye un esfuerzo genuino –e inédito si se revisan otras experiencias revolucionarias en el mundo– de concebir lo universal desde “la periferia” de occidente.

En cuarto lugar, haber conceptualizado –y utilizado– la guerrilla como fórmula para acelerar la crisis política de un régimen y proyectar la emergencia de una nueva fuerza revolucionaria. Este es quizás uno de aportes fundamentales, pero a la vez el más controvertido y simplificado, del aporte de los cubanos al pensamiento revolucionario. Para Guevara²⁸ la guerra de guerrillas es un método que permite la emergencia política de una fuerza que no puede desplegarse abiertamente en la institucionalidad política vigente producto de condiciones históricas específicas. Es a partir de esa premisa que la noción de “defensiva estratégica” asume una relevancia central para la teoría política revolucionaria latinoamericana. En efecto, la etapa inicial de la guerra de guerrillas se caracteriza por la formación de un pequeño destacamento armado que huye de un enemigo militarmente superior para asegurar la sobrevivencia de la dirección política de la fuerza en formación. Su aniquilamiento significa, al igual que en Gramsci cuando discute sobre el exterminio de los capitanes del partido, la derrota política del esfuerzo revolucionario. Es por ello que el destacamento sólo infringe daño militar allí donde puede alcanzar una victoria parcial, pero sin poder todavía controlar territorios en forma regular. En esta etapa el papel de las fuerzas urbanas resulta central y pese a todos los avances militares que la guerrilla rural pueda realizar, esta sólo aspira a acelerar la crisis política de un régimen. Pasado esto, se llega a un “punto de equilibrio” en que se estabilizan las posibilidades de acción del ejército enemigo y de la guerrilla –que pasa a controlar de forma regular territorios en la Sierra– y, luego, “el momento final de desbordamiento” del ejército represivo que llevará a la toma de las grandes ciudades y al aniquilamiento total del adversario. No obstante aquello, en

26 Una discusión detallada sobre las diversas corrientes del marxismo occidental se puede revisar en Anderson (1979).

27 Por ejemplo, se recupera el pensamiento de marxistas como Luxemburgo, Gramsci, Lukács, Sartre, Althusser, Mandel, Lefebvre y varios integrantes de la Escuela de Frankfurt; pero también se revisan intelectuales del pensamiento no marxista como son Aron, Parsons o Weber. Para más detalles se puede revisar (Ruiz, 1999; Löwy, 2007).

28 GUEVARA, Ernesto. “Guerra de guerrillas, un método”, en *Cuba Socialista* (1963).

esta última etapa sigue siendo igual o más decisivo todavía el papel que cumplen las masas populares urbanas y el grado de descomposición política del régimen²⁹.

En quinto lugar, la revolución cubana y también la nicaragüense recuperan la dimensión ética de la *praxis* revolucionaria y rechazan, al menos en sus inicios, medidas económicas de construcción socialista que se basen “en las armas podridas que nos dejó el capitalismo”³⁰. Esto le permite a estos procesos distanciarse del comunismo estalinista no sólo en términos de su efectividad política para alcanzar el poder, sino que desde una dimensión moral que relativiza la capacidad emancipadora que habrían tenido los procesos comunistas impulsados hasta ese entonces en Asia y Europa. En sin duda, una renovadora fuente de humanismo radical que volverá a situar en el centro de la preocupación de los revolucionarios el problema de la liberación humana por sobre el imperativo de las necesidades materiales.

En sexto lugar, el carácter internacionalista que adquiere el proceso revolucionario en América Latina desde 1959. Precisamente, al concebir la lucha armada de las guerrillas como el método principal para derrocar a los regímenes dictatoriales, termina por constituir el proceso cubano en un verdadero modelo que guiará a la mayoría de los movimientos revolucionarios de la época. En efecto, la derrota armada de una dictadura impopular, la creación de un poder revolucionario basado en el pueblo armado, en la reforma agraria y en la confrontación radical con el imperialismo estadounidense, aparecerán en el imaginario y las reivindicaciones de todos los procesos posteriores. Pero no es sólo el éxito de esta experiencia, sino la necesidad de articular a un conjunto de países latinoamericanos para sostener materialmente el proceso revolucionario lo que lleva a los Castro y a Guevara a sostener una agresiva política internacional.

Finalmente, en séptimo lugar, estas revoluciones pese a tener similitudes son capaces de reapropiarse críticamente de su historia nacional. De ese modo, los cubanos reinstalan en primera línea al pensamiento y la historia de Martí –que lo entroncan con el de Marx³¹–, en tanto, en Nicaragua se recupera la figura de Sandino³². En efecto, mientras que para el Movimiento 26 de Julio hay una continuidad histórica y política entre las tardías luchas por la independencia cubana y la caída de Batista, para el Frente Sandinista de Liberación Nacional su especificidad se fundamenta en la leyenda de Sandino, su lucha épica contra los *marines* estadounidenses y su asesinato

29 RUIZ, Carlos. “La difícil construcción de la nación cubana”

30 GUEVARA, Ernesto. “El socialismo y el hombre en Cuba” en *Semanario Marcha* (1965, 12 de marzo)

31 CASTRO, Fidel. “De Martí a Marx” en CASTRO, Fidel. *La Revolución Cubana, 1953–1962* (México D.F.: Ediciones Era, 1976).

32 Para profundizar sobre la relación del pensamiento de Martí con el de Marx revisar HART (2005) y BOSTEELS (2013).

por los hombres de Somoza en 1934³³. Una mezcla entre antiimperialismo intransigente y rebelión social termina de forjar una cultura revolucionaria popular que se entronca con el marxismo occidental.

En definitiva, los procesos revolucionarios de la década del sesenta subvierten la problemática tradicional de la corriente marxista hasta entonces hegemónica en América Latina, a saber, la estalinista. Por un lado, demostraron que la lucha armada podía ser una manera eficaz de producir la crisis política que el poder dictatorial y pro-imperialista, pero también abrir el camino hacia la construcción del socialismo. En ese sentido, Guevara³⁴ insiste en que reducir ese tipo de esfuerzo a la acción voluntarista de un grupo guerrilleros sin el apoyo de la población y sin una lectura objetiva de las condiciones de lucha es el inevitable prelude del fracaso. Luego, la lucha armada solo tiene significado si los guerrilleros son apoyados por las masas populares del campo y la ciudad. Por otro lado, demostraron la posibilidad objetiva de realizar una revolución combinando tareas democráticas y socialistas en un proceso revolucionario ininterrumpido. Esas lecciones, en nítida contradicción con la orientación de los partidos comunistas de la órbita soviética, estimularon el surgimiento de un nuevo pensamiento revolucionario latinoamericano.

3. SOCIALISMO, PUEBLO Y NACIÓN

Después de la caída del régimen de Batista, la revolución cubana experimentó un proceso de cambio acelerado. Entre 1959 y 1960 avanzó en reformas antioligárquicas y antiimperialistas –reforma agraria y expropiación de los principales sectores del capital estadounidense, respectivamente– y se dio comienzo a programas de redistribución social, fortalecimiento de la participación política y promoción del campo cultural e intelectual. Ahora bien, la fortaleza del proceso cubano –y también del nicaragüense– fue que participaron fuerzas populares que se identifican, desde un comienzo, con la posibilidad de construir una nación soberana.

Estas primeras medidas democráticas y nacionalistas encontraron la oposición del capital extranjero pero también de la totalidad de las fuerzas dominantes en la isla³⁵. No obstante, será la creciente hostilidad de los Estados Unidos y de los cubanos exiliados en Miami, lo que termina acelerando la proclamación de la naturaleza socialista de la Revolución cubana. En mayo de 1961 –después del triunfo cubano en Playa Girón– se declara explícitamente que el proceso avanzaba en esa dirección³⁶.

33 FONSECA, Carlos. "El Frente Sandinista en Nicaragua".

34 GUEVARA, Ernesto. "Guerra de guerrillas, un método", en *Cuba Socialista* (1963).

35 DI TELLA, Torcuato. *Historia de los partidos en América Latina. Siglo XX* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1993).

36 CASTRO, Fidel. "Revolución socialista y democrática en Cuba" en CASTRO, Fidel. *La Revolución Cubana, 1953–1962* (México D.F.: Ediciones Era, 1976).

Desde ese momento, para el Movimiento 26 de Julio la revolución tiene un doble carácter: antiimperialista y socialista. Son dos opuestos confrontados que en ese periodo del desarrollo capitalista y por la posición de dependencia que ocupa América Latina se condicionan mutuamente, siendo el socialismo la única alternativa viable que concilie pueblo y nación³⁷. En ese sentido, fue la determinación de realizar plena e incondicionalmente estas transformaciones democráticas radicales lo que llevó a estos revolucionarios a descubrir que la construcción del socialismo era el único camino capaz de realizar esas tareas históricas.

En su Mensaje a la Tricontinental (1967) –que sirvió de bandera programática e ideológica para toda la izquierda revolucionaria del continente– Guevara insiste que las limitadas burguesías nacionales no tienen capacidad alguna de resistir al imperialismo estadounidense lo que ha obligado a que el proceso revolucionario deba decidir entre revolución socialista o caricatura de revolución³⁸. Convencido de la primera de las alternativas, Guevara va más allá y elabora una vía al socialismo para los países subdesarrollados y con resabios coloniales que obligaba a las fuerzas revolucionarias a “saltarse etapas” pero en el contexto que objetivamente era posible.

En suma, el pensamiento revolucionario de la década del sesenta desecha la capacidad que tienen las burguesías para constituir una nación soberana desde la acción estatal, y entiende que el extremo poder que detentan los capitales estadounidenses y las oligarquías de raigambre colonial termina por subyugar al pueblo a sus intereses. Este rasgo limitará también el desenvolvimiento de los proyectos reformistas que sólo habían podido incorporar subordinadamente las fuerzas populares a la nación en momentos de bonanza económica³⁹. En definitiva, sólo mediante la construcción de un socialismo “a la latinoamericana” es posible conciliar nación y pueblo en un todo coherente⁴⁰.

A pesar de la derrota de la mayoría de los movimientos guerrilleros de las décadas del sesenta y setenta, el nuevo marxismo revolucionario, iniciado por la Revolución cubana, no se había agotado. La victoria de la Revolución

37 GUEVARA, Ernesto. “Guerra de guerrillas, un método”.

38 HART, Armando. *Marx, Engels y la condición humana. Una visión desde Cuba* (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 2005).

LÖWY, Michael. *El marxismo en América Latina. Antología, desde 1909 hasta nuestros días* (edición actualizada).

39 BOCCARDO, Giorgio. *Neoliberalismo Avanzado en América Latina. Los casos de Colombia, México y Perú* (Santiago: Tesis para optar al grado de Magister en Estudios Latinoamericanos, 2014).

40 ARICÓ (1980, b) señala que Cuba constituye una excepcionalidad en América Latina, dado que desde los comienzos de la lucha por su independentista el sentimiento nacional se enraizó fuertemente en las masas populares.

nicaragüense en 1979 –ratificada por la vía electoral en 1984⁴¹– y el desarrollo de frentes revolucionarios en toda América Central representaron en los años ochenta la continuidad de esas dinámicas históricas⁴². No obstante aquello, una gran cantidad de países en que el reformismo social o la vía revolucionaria habían fracasado debían enfrentar dictaduras militares que comenzaban a redefinir los términos de la dependencia entre los países desarrollados y los latinoamericanos, mutando sustantivamente la histórica y conflictiva relación entre el Estado, la construcción de la nación y la integración subordinada del pueblo a ésta⁴³. Efectivamente, este giro le permite abandonar a la nueva alianza dominante de esos países –liderada localmente por empresarios, tecnocracias civiles y militares– las tareas de construcción de naciones genuinamente soberanas y, al mismo tiempo, los esfuerzos por integrar subordinadamente a las diversas fuerzas populares subalternas a la modernización capitalista en curso.

4. EL NUEVO DETERMINISMO REVOLUCIONARIO

Las primeras organizaciones “guevaristas” o “castristas” surgen a principios de la década de 1960, y posteriormente siguieron producto de divisiones en el movimiento joven de ciertos partidos populistas como ocurren en el APRA peruano o en Acción Democrática en Venezuela. La mayoría de esos movimientos tomaron el camino de la guerrilla rural, intentando recrear el éxito del Movimiento 26 de Julio. No obstante, salvo el largo proceso liderado por el Frente Sandinista de Liberación Nacional en Nicaragua, en la mayoría de los casos⁴⁴ se replicó de forma mecánica y acrítica el método guerrillero sistematizado por Guevara.

41 En 1979 el FSLN ocupa militarmente la capital del país e integra una Junta Nacional con el resto de las fuerzas democráticas del país. En 1984 el sandinismo se impone en las elecciones para la Asamblea Constituyente con el 67% de los votos (Martí i Puig, 1997).

42 DI TELLA, Torcuato. *Historia de los partidos en América Latina. Siglo XX*.
LÖWY, Michael. *El marxismo en América Latina. Antología, desde 1909 hasta nuestros días (edición actualizada)*.

43 CARDOSO, Fernando Henrique y Enzo FALETTO. “Estado y Proceso Político en América Latina”.

WEFFORT, Francisco. *Clases populares y desarrollo social*.

ARICÓ, José. *Marx y América Latina* (Lima: Centro de Estudios para el Desarrollo y la Participación, 1980b).

PORTANTIERO, Juan Carlos. “Lo nacional popular y alternativas democráticas en América Latina” en VV.AA. *América Latina 1980. Democracia y movimientos populares* (Lima: Desco, 1981).

44 Entre los movimiento se encuentra el FALN (Fuerzas Armadas de Liberación Nacional, dirigidos por Douglas Bravo) y el MIR (dirigido por Américo Martín) en Venezuela, las FAR (de Turcios Lima) y el MR–13 (de Yon Sosa) en Guatemala, el MIR (Luis de la Puente Uceda) y el ELN (Héctor Béjar) en Perú, el FSLN (Carlos Fonseca) en Nicaragua, el Movimiento 14 de Junio en República Dominicana y el ELN del propio Guevara en Bolivia (Löwy, 2007).

En 1966 el francés Régis Debray publica la *¿Revolución en la revolución?* y contribuye a que los movimientos revolucionarios de la década prioricen lo militar por sobre lo político. Esta formulación, originalmente difundida por el nuevo régimen cubano, redujo el problema de la revolución al papel militar y voluntarista del foco guerrillero –de preferencia rural–, pero no mostró interés en la producción de la crisis política del orden ni en el papel que jugaban las fuerzas sociales urbanas en el proceso⁴⁵. Lo que contribuyó, en parte, a que varias organizaciones guerrilleras fracasaran al poco andar. En Bolivia, Perú y Venezuela, los movimientos son exterminados; en Brasil son aislados a regiones específicas; y, en Colombia, donde existe un heterogéneo movimiento de guerrillas rurales y urbanas –fruto de condiciones históricas específicas⁴⁶–, estas fuerzas se transforman en un modo de sobrevivencia política. En definitiva, la ausencia de un movimiento de masas y de una organización política a escala nacional así como también la fortaleza de algunos regímenes político –sobre todo en los países del Cono Sur y en México–, limitaron el alcance y efectividad de la lucha armada.

Una nueva etapa en el desarrollo del guevarismo se caracterizará por el desarrollo de los movimientos guerrilleros urbanos con considerable impacto después de 1968⁴⁷. Aunque tuvieron bases en el campo, esos movimientos fueron fundamentalmente urbanos. Encontraron apoyo significativo en medios estudiantiles e intelectuales pero también en los sectores marginales y en ciertos grupos radicalizados de la clase obrera. No obstante su rápido desarrollo, la mayoría de estas experiencias son brutalmente destruida por la represión militar de las dictaduras en los años setenta. Después de 1974, la corriente guevarista se organiza en la Junta de Coordinación Revolucionaria, cuyos miembros son el PRT–EGP, el MIR chileno, los Tupamaros y el ELN boliviano⁴⁸. La Junta de Coordinación entro en crisis en 1978, producto del asedio ejercido por los órganos represores del Estado a sus conducciones políticas que parecen haber olvidado el papel que jugaba la “defensiva estratégica” en la sobrevivencia política de éstas.

La arremetida militar que afectó a la mayoría de los países en la región desde la década del setenta alentó el desenvolvimiento de organizaciones revolucionarias que promovieron la lucha armada como forma de enfrentar las dictaduras. En esa dirección destacaron la Coordinadora Revolucionaria de Masas del Salvador (1980) o el Ejército Guerrillero de los Pobres en

45 RUIZ, Carlos. “La difícil construcción de la nación cubana”.

46 Para revisar el fenómeno de la guerrilla colombiana se puede revisar BOCCARDO (2014b)

47 Estos incluían al Movimiento de Liberación Nacional–Tupamaros (Raúl Sendic) en Uruguay, el PRT–ERP (liderada por Roberto Santucho) en Argentina, la ALN (Acción Libertadora Nacional liderada por Carlos Mariguella) y el MR–8 (Carlos Lamarca) en Brasil y el MIR (Miguel Enríquez) en Chile (Löwy, 2007).

48 LÖWY, Michael. *El marxismo en América Latina. Antología, desde 1909 hasta nuestros días (edición actualizada)*.

Guatemala (1982), así como también una serie de guerrillas urbanas y rurales que movilizaron a organizaciones en Argentina, Brasil, Colombia, Chile, Perú o Uruguay⁴⁹. Sin embargo, el contexto represivo, la escasa apropiación crítica del pensamiento revolucionario producido una década antes y, sobre todo, su mecanización a una suerte manual de técnicas de enfrentamiento militar, terminan por desarticular políticamente a la gran mayoría de estos esfuerzos⁵⁰.

5. ¿EXISTEN POSIBILIDADES DE REARME DEL PENSAMIENTO REVOLUCIONARIO EN AMÉRICA LATINA HOY?

Todo parece indicar que América Latina atraviesa por un agotamiento de los proyectos que irrumpieron tras la caída de las dictaduras, y la maduración de nuevas fuerzas sociales requiere de herramientas que le permitan hacer comprensible y transformable una realidad que a todas luces los oprime. Sin embargo, volver a pensar en categorías teóricas e históricas que permitan enfrentar el problema de la superación del orden capitalista en la actualidad es un desafío de proporciones monumentales. Tanto por la derrota histórica que sufrieron las generaciones de la década del veinte en Europa como la de la década de los sesenta en América Latina; pero también, porque al calor de esta derrota se produjo una transformación sustantiva del patrón de acumulación capitalista. En efecto, la heterogénea imposición del neoliberalismo en todo el orbe ha desdibujado de forma considerable las categorías teóricas con que se comprendió la vida moderna del siglo XX, pero también el potencial transformador –en un sentido emancipador– que tuvieron los proyectos políticos que se apropiaron de estas categorías del pensamiento radical. Si a este escenario se agrega el predominio de la razón tecnocrática y la colonización del posmodernismo sobre buena parte del pensamiento crítico, no parecieran haber buenas razones para suponer que el pensamiento revolucionario se pueda rearmar. Pero más complejo todavía es que, para muchos, el catastrófico balance que arroja el siglo XX no haría deseable el rearme de ninguna forma de pensamiento utópico.

En contra del espíritu de la resignación que parece predominar en la mayoría de los intelectuales críticos de hoy, se apuntalan de forma muy apresurada algunas buenas razones de porqué es fundamental el rearme del pensamiento revolucionario en América Latina.

49 DI TELLA, Torcuato. *Historia de los partidos en América Latina. Siglo XX.*

LÖWY, Michael. *El marxismo en América Latina. Antología, desde 1909 hasta nuestros días (edición actualizada).*

50 Desde fines de la década del noventa, la mayoría de estos movimientos guerrilleros pasaron a la lucha política electoral sin alcanzar resultados como los del FSLN. Más detalles pueden revisarse en MARTÍ I PUIG (2006).

Primero, el devenir de las naciones latinoamericanas sigue acotado a la producción de bienes primarios y continúa siendo en extremo dependiente de las economías desarrolladas y la inversión extranjera. Pese a que en varios de estos países se ha proyectado un gran empresariado nacional, estos han subordinado la integración nacional de las distintas fuerzas sociales al imperativo del crecimiento económico y a la integración al mercado global. En consecuencia, estas naciones se han visto imposibilitadas de avanzar en procesos de democratización de sus sociedades y hoy comienzan a padecer un agotamiento –o abiertamente una crisis de legitimidad– de sus órdenes políticos. Lo cual obedece, en buena medida, a la estrecha concepción de democracia política y social que se establecen una vez que son derrocadas las dictaduras militares. En ese sentido, vale la pena volver a preguntarse cuestiones como ¿es conciliable la democracia con el mercado? ¿Es pensable una integración nacional de las fuerzas populares tan sólo mediante el redistributivismo social promovido por los gobiernos progresistas? O bien, ¿el horizonte utópico de las fuerzas subalternas debe renunciar a enfrentar la explotación en el trabajo? Son preguntas que el pensamiento revolucionario de la década del sesenta intentó resolver acorde a la situación histórica concreta del periodo y que hoy, pese a la radical transformación que ha experimentado la región, siguen exigiendo solución.

En segundo lugar, el desarrollo del capitalismo subdesarrollado sigue avanzando en América Latina, y hoy estas sociedades –y quiénes la conforman– se encuentran sometidas a una cantidad de relaciones de tipo capitalista cualitativamente distintas a las de mediados del siglo XX. Es efecto, nunca antes los trabajadores latinoamericanos habían sido tan decididamente explotados bajo modalidades de producción heterogéneas que, al igual que en periodos anteriores, siguen combinando formas tradicionales –ahora del periodo nacional popular– y modernas –de la etapa neoliberal– de organización del trabajo. Si bien es cierto que la transformación neoliberal ha diluido el arsenal de herramientas teóricas con que el pensamiento social revolucionario pensó en forma estructurada la sociedad capitalista –desarrollada y subdesarrollada–, no deja de ser relevante comprender la fisonomía y los modos de acción de las nuevas fuerzas sociales que comienzan a constituirse bajo las diversas formas de neoliberalismo que se desenvuelven en la región. Pero sobre todo, dilucidar si este tipo de configuraciones sociales será capaz de producir nuevos proyectos históricos que se expresen en la política, fruto de esa nueva condición de explotación que se producen en las nuevas –y no tan nuevas– formas de trabajo.

En tercer lugar, pese a que el grado de integración de los países –o bien de sus economías– al mercado internacional ha sido significativo, el problema de lo nacional y de la acción estatal siguen siendo centrales para entender el devenir de los procesos latinoamericanos. De momento, algunos gobiernos han intentado recuperar las banderas del nacionalismo capitalista, el indigenismo

y las formas clientelares de integrar a las fuerzas populares a la nación, pero sin modificar en forma significativa la condición de subalternidad de dichas fuerzas. Este viejo problema, vuelve a resituarse lo complejo que resulta pensar procesos de transformación radical exclusivamente a partir de la triada Estado-pueblo-nación. En particular, si se considera que sociedades como las latinoamericanas siguen estando condicionadas a formas de dependencia política y económica con potencias desarrolladas. En ese marco, urge pensar cómo el Estado -bajo el neoliberalismo- se constituye en aquel espacio de integración fundamental de los intereses colectivos y si existen otras formas políticas en América Latina a partir de las cuales entender la constitución de sujetos, en particular del campo popular.

En definitiva, es el pensamiento revolucionario el que se ha permitido pensar con libertad este tipo de problemas, y la profunda derrota de la izquierda revolucionaria del siglo XX no puede ser una buena razón para inhibirse de recuperar este tipo de preocupaciones. Sin duda las próximas propuestas de emancipación humana tendrán que ser mucho más creativas y radicales para poder avanzar en la superación del capitalismo, pero de todas formas tendrán que revisar los pocos aciertos y las muchas equivocaciones que cometieron la generación de revolucionarios de los años sesenta. Por suerte, cada generación que ha intentado transformar su realidad ha tenido que reinterrogar el pasado de acuerdo a los nuevos desafíos que le depara el presente histórico, y de esa forma intentar avanzar en la producción de un futuro distinto.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- ÁLVAREZ, Antonio, María LÓPEZ y José Luis MORALES. *El Salvador. La larga marcha de un pueblo (1932-82)* (Madrid: Editorial Revolución, 1982)
- ANANIBAR, Antonio y Benjamín RODRÍGUEZ. *América Latina, ¿del Neoliberalismo al Neodesarrollismo?* (Buenos Aires: PNUD y Siglo XXI Editores, 2013).
- ANDERSON, Perry. *Consideraciones sobre el marxismo occidental* (México D.F.: Siglo XXI Editores, 1979).
- ARICÓ, José. "Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano" en *Cuadernos del Pasado y Presente*, 60 (1980a).
- ARICÓ, José. *Marx y América Latina* (Lima: Centro de Estudios para el Desarrollo y la Participación, 1980b).

- ARICÓ, José. “La Terza Internazionale”, en TUTINO, Saverio *et. al.*: *I Protagonisti della rivoluzione* (Milán: CEI, 1973).
- ATRIA, Raúl y Carlos RUIZ. “Política y transformación social en América Latina: descentración de la acción estatal e ilusión tecnocrática” en Ponencia al XX Congreso Mundial de Ciencias Políticas (2009).
- BAÑO, Rodrigo y Enzo FALETTO. *Transformaciones sociales y económicas en América Latina* (Santiago: Cuadernos del Departamento de Sociología, Universidad de Chile, 1999).
- BOCCARDO, Giorgio. “Tecnocracias en América Latina (1988–2000). ¿Hacia un nuevo modo de dominio?” en FIELBAUM, Alejandro, Renato HAMEL y Pierina FERRETTI (editores): *El poder de la cultura. Espacios y discursos en América Latina* (Santiago: Ediciones Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, 2014a).
- BOCCARDO, Giorgio. *Neoliberalismo Avanzado en América Latina. Los casos de Colombia, México y Perú* (Santiago: Tesis para optar al grado de Magíster en Estudios Latinoamericanos, 2014b).
- BOSTEELS, Bruno. *El marxismo en América Latina. Nuevos caminos al comunismo* (La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional, 2013).
- CASTRO, Fidel. “Revolución socialista y democrática en Cuba” en CASTRO, Fidel. *La Revolución Cubana, 1953–1962* (México D.F.: Ediciones Era, 1976a).
- CASTRO, Fidel. “De Martí a Marx” en CASTRO, Fidel. *La Revolución Cubana, 1953–1962* (México D.F.: Ediciones Era, 1976b).
- CARDOSO, Fernando Henrique. “¿Teoría de la dependencia» o análisis concreto de situaciones de dependencia?” en *Política y Sociedad* 17 (1995).
- CARDOSO, Fernando Henrique y Enzo FALETTO. “Estado y Proceso Político en América Latina” en *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 39, 2 (abril–junio 1977).
- CARDOSO, Fernando Henrique y Enzo FALETTO. *Dependencia y Desarrollo en América Latina. Ensayo de Interpretación Sociológica* (México D.F.: Siglo XXI Editores, 1969).
- DI TELLA, Torcuato. *Historia de los partidos en América Latina. Siglo XX* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1993).

- ESTRADA, Jairo. “Élites intelectuales y producción de políticas económicas en Colombia” en ESTRADA, Jairo (editor). *Intelectuales, tecnócratas y reformas neoliberales en América Latina* (Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2005).
- FALETTO, Enzo. “La dependencia y lo nacional popular” en *Revista Nueva Sociedad* 40 (Enero–Febrero, 1979).
- FONSECA, Carlos. “El Frente Sandinista en Nicaragua” en *Revista Tricontinental* 14 (1967).
- GARCÍA, Marco Aurelio. “Nuevos gobiernos en América del Sur” en *Revista Nueva Sociedad*, 217 (2008).
- GARCÍA LINERA, Álvaro. “El evismo: lo nacional–popular en acción” en *Revista OSAL*, 19 (julio, 2008)
- GUEVARA, Ernesto. “Guerra de guerrillas, un método”, en *Cuba Socialista* (1963).
- GUEVARA, Ernesto. “El socialismo y el hombre en Cuba” en *Semanario Marcha* (1965, 12 de marzo)
- GUEVARA, Ernesto. “Mensaje a la Tricontinental” en *Revista Tricontinental* (16 de abril, 1967).
- HART, Armando. *Marx, Engels y la condición humana. Una visión desde Cuba* (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 2005).
- LÖWY, Michael. *El marxismo en América Latina. Antología, desde 1909 hasta nuestros días (edición actualizada)* (Santiago: LOM Ediciones, 2007).
- MARINI, Ruy Mauro y Márgara MILLÁN (compiladores). *La teoría social latinoamericana. Textos Escogidos. Tomo II. La teoría de la dependencia* (México D.F.: UNAM, 1994).
- MARTÍ I PUIG, Salvador. *La izquierda revolucionaria en Centroamérica: de la lucha armada a la participación electoral* (Madrid: Los Libros de la Catarata, 2006).
- MARTÍ I PUIG, Salvador. *Nicaragua 1979–1990. La revolución enredada* (Madrid: Libros de la Catarata, 1997).

- MODONESI, Massimo. "Conflictividad socio-política e inicio del fin de la hegemonía progresista en América Latina" en PASTORI, Jaime y Nicolás ROJAS (coordinadores). *Anuario del conflicto social 2013* (Barcelona: Universidad de Barcelona, 2014).
- PARTIDO SOCIALISTA POPULAR. "El Partido Socialista Popular y la revolución en Cuba" (La Habana: Fundamentos del PSP, 1954).
- PORTANTIERO, Juan Carlos. "Lo nacional popular y alternativas democráticas en América Latina" en VV.AA. *América Latina 1980. Democracia y movimientos populares* (Lima: Desco, 1981).
- RODRÍGUEZ, Octavio. *La teoría del subdesarrollo de la CEPAL* (México D.F.: Siglo XXI Editores, 1993).
- RUIZ, Carlos. "Progresismo neoliberal, democracia y refundación capitalista en América Latina" en *Revista Estudios Latinoamericanos del CELA*, en prensa (2015).
- RUIZ, Carlos. *Estructura Social, Estado y Modelos de Desarrollo en América Latina Hoy. Elementos para una interpretación sociológica de la transformación reciente* (Santiago: Tesis para optar al grado de Doctor en Estudios Latinoamericanos, 2013).
- RUIZ, Carlos. "Un desafío del pensamiento latinoamericano ante la transformación reciente" en *Revista de Sociología* 17 (2003).
- RUIZ, Carlos. "La difícil construcción de la nación cubana" en *Anuario de Posgrado de Universidad de Chile* 3 (1999).
- RUIZ, Carlos y Giorgio BOCCARDO. ¿América Latina ante una nueva encrucijada? en BRETONES, María, Carlos CHARRY y Jaime PASTOR (coordinadores). *Anuario del conflicto social 2013* (Barcelona: Universidad de Barcelona, 2015).
- STOLOWICZ, Beatriz. "La izquierda que gobierna en América Latina: elementos para un balance político" en STOLOWICZ, Beatriz (coordinadora). *Gobierno de izquierda en América Latina: un balance político* (Bogotá: Ediciones Aurora, 2007). TORRES, Osvaldo. *Democracia y Lucha Armada, MIR y MLN-Tupamaros* (Santiago: Pehuén, 2012).
- WEFFORT, Francisco. *Clases populares y desarrollo social*. Santiago: ILPES, 1968.

DESPUÉS DEL MARXISMO, DESPUÉS DEL ANARQUISMO: LAÍN DIEZ Y LA CRÍTICA SOCIAL NO DOGMÁTICA*

*Jorge Budrovich-Saez***

UNIVERSIDAD DE VALPARAÍSO

RESUMEN

El presente artículo documenta y analiza la figura y escritos de Laín Diez Kaiser (1895 – 1980). Postulamos que a través de su trayectoria literaria se expresa un enfoque de la crítica social inspirada por sus principales referentes – marxismo y anarquismo – pero no reducible a uno de estos de manera exclusiva. Una perspectiva que, a partir de la crítica del dogmatismo doctrinario, arriba a una visión constructiva y dinámica de la cuestión social. Se distingue y examina las notas clave de tal enfoque, el cual plantea el problema de la vigencia y superación de los referentes de la crítica social.

PALABRAS CLAVE: Socialismo chileno – Comunismo de consejos – Pensamiento libertario – Dogmatismo.

AFTER MARXISM, AFTER ANARCHISM: LAÍN DIEZ AND THE NON DOGMATIC SOCIAL CRITIQUE

This paper review the figure and writings of Laín Diez Kaiser (1895 – 1980). We propose that through his literary career, a social criticism is formed, inspired by his main references – marxism and anarchism – but not reducible to one of them in exclusive mode. A perspective that, from the critique of doctrinal dogmatism, arrive to a constructive and dynamic vision of the social question. This paper discern and examine the keynotes of such approach, which raises the question of the validity and supersession of the referents of social criticism.

* Este artículo fue recibido 03 de marzo de 2015 y aceptado 04 de junio de 2015. Agradezco las observaciones y comentarios de los profesores Osvaldo Fernández, Juan Redmond y Carlos Contreras, quienes me han señalado direcciones clave para la presente investigación.

** Profesor de Filosofía. Estudiante del programa de Doctorado en Estudios Interdisciplinarios sobre Pensamiento, Cultura y Sociedad de la Universidad de Valparaíso (DEI – UV). Coeditor de la *Revista de Humanidades de Valparaíso* (UV). Miembro del Centro de Estudios del Pensamiento Iberoamericano (CEPIB) y del Núcleo interdisciplinario de humanidades, artes y ciencias sociales a cargo del proyecto “Arte y nuevos medios”, ambos de la Universidad de Valparaíso. Contacto: jorge.budrovich@postgrado.uv.cl,

KEYWORDS: Chilean socialism – Council Communism – Left-libertarian thinking – Dogmatism.

1. INTRODUCCIÓN

Lo que en el actual debate de la filosofía social y política de habla inglesa se ha denominado como “radical politics”¹, nos informa del vivo interés que aún despiertan las tradiciones de pensamiento y acción política orientadas hacia la crítica de los fundamentos o estructura última de la sociedad capitalista. Se trata de un campo de investigación y discusión abierto a la interpretación y ponderación de conceptos y perspectivas asociadas a tales tradiciones. Campo de debate e investigación que, a partir de consideraciones idiomáticas, no nos parece equivocado llamar “crítica social”.

Las tradiciones marxista y anarquista son los grandes referentes para el debate. Marcadas por su pluralidad, la diversidad de autores que se han reclamado de ellas ha enfocado su trabajo en el cuestionamiento de los principios y estructuras que organizan la vida de la sociedad moderna. Sin embargo, también es común el caso de que los mismos autores se hayan entregado a diatribas más motivadas por la apología de la propia tradición que por el ánimo de arribar a una crítica social sólida. Tal impostura ha llevado a restringir y restar contundencia a sus términos, llevándoles hasta los límites del dogmatismo y a la consecuente complacencia de sus antagonistas políticos.

En el contexto del actual debate en torno a las perspectivas y argumentos de la crítica social, vuelven a reclamar la atención los canales subterráneos del pensamiento socialista. El anarquismo, el comunismo de consejos, el bordiguismo, entre otros², son tan sólo etiquetas para reconocer una miríada de corrientes teóricas y militantes que prefirió la automarginación a la negociación y el oportunismo.

La trayectoria del chileno Laín Diez Kaiser nos plantea un particular caso en lo que toca a la diversidad de expresiones de la crítica social. De un estilo claro y elegante en la exposición de sus puntos de vista – vertidos en discursos, ensayos, artículos y cartas – sus escritos revelan la búsqueda infatigable de un pensamiento que confronte de forma dinámica las categorías y oposiciones que encuadran tradicionalmente la cuestión social.

1 Cf. COOPER, Luke; HARDY, Simon. *Beyond capitalism? The future of radical politics* (London: Zero Books, 2012); PRICHARD, Alex; KINNA, Ruth; PINTA, Saku; BERRY, Dave. *Libertarian Socialism. Politics in black and red* (London: Palgrave Macmillan, 2012).

2 Cf. SIMON, Roland. *Histoire critique de l'ultragauche* (Marseille: Senonevero, 2009) y OJEILI, Chamsy. “The “Advance Without Authority”: Post-modernism, Libertarian Socialism, and Intellectuals” en *Democracy & Nature: The International Journal of Inclusive Democracy vol.7, no.3* (November 2001) [Consultado en línea: 8 de febrero de 2015]. Disponible en: http://www.democracynature.org/vol7/ojeili_intellectuals.htm

Diez dará sus primeros pasos hacia el socialismo a través del anarquismo, la ideología predominante en el movimiento obrero latinoamericano a comienzos del siglo XX. Se aproximará posteriormente a las posiciones de León Trotsky y desde ahí, a las de autores como Paul Mattick, Anton Pannekoek, Karl Korsch, Otto Rühle y Rudolf Sprenger (también conocido como Helmut Wagner), todos asociados al llamado “comunismo de consejos”³. Allí ocupará un lugar significativo – el de una anomalía en la periferia – reconocido internacionalmente por la historiografía que se ha dedicado al estudio de tal corriente⁴.

Entre fines de los años '40 y comienzos de los '50 volverá al movimiento libertario, curtido por una experiencia que le convertirá en artífice de un pensamiento “problemático”, orientado hacia la conciliación de marxismo y anarquismo, la reflexión en torno a teorías científicas selladas por su talante no clásico⁵ y la indagación de fundamentos de una ética libertaria. Búsqueda de un pensamiento que no se anquilese en la nostalgia y el dogmatismo, ni sea recuperado por las ilusorias ofertas de la contingencia.

Así, a partir de la lectura de una producción literaria que cubre un periodo de más de 30 años, reconocemos la génesis de una perspectiva que ofrece elementos para responder a la pregunta por la atingencia y relevancia de la crítica social más allá de los límites del discurso dogmático. Por otro lado, nos parece relevante que la indagación de Diez haya sido motivada por la recuperación de un hilo que restablecería una tradición de pensamiento social en Chile, tal como el autor mismo sugiere.

El enfoque no dogmático de la crítica social sostenida por Diez, cobraría tal característica a partir de la lectura analítica y no conformista que hace de las fuentes clásicas del pensamiento socialista: Karl Marx, MIjail Bakunin, Lenin, León Trotsky, entre otros. No se quedaría al abrigo de las certezas que una tradición determinada ha establecido o del canon establecido por alguna capilla de turno, sino que optaría por el punto de vista más libre y arriesgado

3 Cf. APPEL, Jan; GORTER, Hermann; PANNEKOEK, Anton; RÜHLE, Otto y otros. *Ni parlamento ni sindicatos: ¡Los Consejos obreros! Los comunistas de izquierda en la Revolución alemana (1918–1922)* (Madrid: Ediciones Espartaco Internacional, 2004) y GORTER, Hermann; KORSCH, Karl; PANNEKOEK, Anton. *La izquierda comunista germano-holandesa contra Lenin* (Madrid: Ediciones Espartaco Internacional, 2004). BOURRINET, Philippe. *La Gauche Communiste Germano-Hollandaise. Des origines à 1968*. [Consultado en línea: 8 de febrero de 2015]. Disponible en: <http://www.left-dis.nl/f/gch/index.html#PDF>

4 Cf. BOURRINET, Philippe. *La Gauche Communiste Germano-Hollandaise. Des origines à 1968*.

5 Su ex alumna ayudante de la Facultad de Ingeniería de la Universidad de Chile, Joséln González Maldonado, becada para estudios de postgrado en química en Bélgica, le envía el año 1961 el artículo de Ilya Prigogine “Irreversibilidad, evolución y finalidad”. González asiste a un curso de “mecánica estadística” dictado por Prigogine, autor del cual Diez le había encargado el cuarto tomo de su libro en coautoría con R. Defay, *Etude Thermodynamique des Phenomenes Irreversibles* (1947). Como veremos más adelante, algunas intuiciones asociadas a las propuestas de Prigogine aparecen en los textos de Diez.

de quien no teme mostrar la farsa y la mistificación allí donde también se encuentran las fuentes e influencias propias.

El gesto desprejuiciado con que Diez aborda las contribuciones del marxismo y el anarquismo a la crítica social, debería mucho a la convergencia de intereses y experiencias que marcan su vida. Es en ese sentido que nos tomamos la libertad de dar un espacio importante a detalles biográficos, tan relevantes para un punto de vista donde la trayectoria vital y el discurso teórico son tributarios uno del otro.

2. UN PECULIAR VIOLON D'INGRES

Laín Diez Kaiser nace en Santiago de Chile el 30 de Octubre de 1895 y fallece en la misma ciudad el 12 de Enero de 1980. Es hijo del matrimonio formado por el profesor de francés del pedagógico de la Universidad de Chile y del Instituto Nacional, Antonio Diez Estévez y por la profesora de física nacida en Suiza, Olga Kaiser Mathys. Realiza sus estudios primarios en Suiza (Soleure) entre 1902 y 1903, sus preparatorias y humanidades en el Liceo de Aplicación entre 1904 y 1911, y sus estudios universitarios en la Universidad de Chile (ingeniería) entre 1913 y 1918. El año 1915 realiza su servicio militar y en 1926 obtiene el título de ingeniero en minas.

Su carrera como ingeniero es especialmente significativa: parte trabajando en la industria salitrera como ayudante de laboratorio entre 1917 y 1918; entre 1928 y 1933 trabaja en Ferrocarriles del Estado, reemplazando a Don Pedro Godoy cuando éste se retira de la empresa. Ocupa diferentes cargos en la Caja de Crédito Minero entre 1933 y 1939, año en que es llamado a organizar el departamento de minería de la Corporación de Fomento. Desde 1944 hasta 1960 es profesor de química analítica inorgánica y termodinámica química en la Escuela de Ingeniería de la Universidad de Chile. Sus actividades profesionales incluyen la investigación y publicación de textos científicos, así como estudios y asesorías técnicas, cristalizadas en la formación de especialistas de excelencia y en la creación de fundiciones como las de Paipote y Ventanas⁶.

La permanente búsqueda de descubrimientos científicos e innovaciones técnicas serán la constante en la labor científica, docente y técnica de Diez, tal como la reconocerán sus ayudantes y ex alumnos, que sabrán así entender y recordar con gratitud su trato personal más bien frío y distante⁷.

6 Cf. DIEZ, Laín; SALAS, Fernando; Vial, Enrique. *Estudio económico y metalúrgico sobre el establecimiento de una fundición en el norte de Chile* (Santiago de Chile: s.n., 1939); DIEZ, Laín. *Química analítica: 3er. Año* (Santiago: Universitaria, 1957); entre otros artículos sobre química analítica en revistas especializadas.

7 Cf. DANÚS, Hernán. *Crónicas mineras de medio siglo. 1950 – 2000* (Santiago de Chile: RIL editores, 2007). H. Danús, comunicación personal, 28 de agosto de 2009.

Diez se encuentra entre los libertarios que circundan la revista Claridad y a los obreros de la IWW⁸. Como muchos de aquellos que forman parte de este medio, sea por simpatías doctrinarias o por haber pertenecido a la FECH, pasa de profesar la acracia a identificarse con lo que se ha calificado como “socialismo humanista”⁹. Es la misma corriente que luego derivará en una de las entidades que constituirán el partido socialista en 1933: la Acción Revolucionaria Socialista (ARS)¹⁰. Allí se convocarán hombres como Oscar Schnake, Eugenio González y Augusto Pinto, todos de filiación libertaria, no dogmática, crítica del marxismo – leninismo y de la deriva soviética. Las ideas que pueden dar cuenta del estado espiritual de estos hombres se pueden leer en los principios acordados en la “Conferencia Nacional de Programa del Partido Socialista de Chile”, realizada en noviembre de 1947. Redactados por Eugenio González, confieren al socialismo un sentido humanista y libertario, reclamándose de un “marxismo metodológico”¹¹ que se distancia de cualquier precipitación dogmática.

Del círculo de los socialistas humanistas y libertarios de aquellos años provienen los participantes de lo que se denominará Centro de Estudios Materialistas. Con el sello de tal iniciativa, ciertamente una proyección de los intereses personales de Diez, se publicaran algunas de sus traducciones: *El Bolchevismo* de R. Sprenger, *La filosofía de Lenin* de A. Pannekoek y un trabajo propio en homenaje al sindicalista Pedro Monatte. Son años prolíficos en colaboraciones escritas: *Le Libertaire* (Francia), *Southern Advocate for Workers' Councils* (Australia), *Mundo* (México – Chile), *Babel*, entre otros.

A partir de sus contactos, afirmaciones y trabajos de traducción, podemos colegir su particular interés por el “comunismo de consejos” (Rätekommunismus), expresión que sin mucho cuidado habla de autores como Mattick, Pannekoek, Sprenger, Korsch y Rühle; pensadores y militantes que al margen y críticos del leninismo, Diez intentará vincular con el

8 Cf. GONZÁLEZ VERA, José Santos. *Cuando era muchacho* (Santiago de Chile: Nascimento, 1951); VICUÑA FUENTES, Carlos. *La tiranía en Chile* (Santiago de Chile: Lom, 2002); GONZÁLEZ VERA, José Santos; VICUÑA FUENTES, Carlos; ROJAS, Manuel; y otros. *Número dedicado a la generación chilena del año veinte*. (Santiago de Chile: Revista Babel, 28, julio – agosto de 1945); GÓNGORA, Mario. *Ensayo histórico sobre la noción de Estado en Chile en los siglos XIX y XX* (Santiago de Chile: Ediciones La Ciudad, 1981); OSSANDÓN, Carlos; SANTA CRUZ, Eduardo. *Estallido de las Formas: Chile en los albores de la “cultura de masas”*. (Santiago de Chile: Lom, 2005).

9 Cf. JOBET, Julio César. “Notas sobre el humanismo socialista” en *Revista Occidente*, n° 117, año XIV (1959): 11 – 23.

10 Cf. JOBET, Julio César. “La noble existencia de Augusto Pinto” en *Revista Arauco*, n° 12 (1960): 51 – 55.

11 Cf. GONZÁLEZ ROJAS, Eugenio. *Eugenio González Rojas: Pensamiento Vigente (Disjecta Membra)* (Santiago de Chile: Pequeño Dios Editores, 2011): 43 – 66.

anarquismo, convencido de la necesaria reconciliación de las dos tendencias de la Primera Internacional, por cierto, “un nuevo estado de espíritu”¹².

Julio Cesar Jobet evoca la atmósfera del círculo de amigos socialistas y humanistas:

Por esta época (primera mitad de los años 40) me sumé a un simpático grupo de amigos. Tenía sus figuras centrales en Augusto Pinto, Laín Diez y Mariano Rawicz y como entusiastas acompañantes a Alejandro Gallegos, Federico Godoy Guardia y Perrín Godoy Lagarrigue. Celebrábamos reuniones semanales, donde A. Pinto presidía por su talento e ingenio. Laín Diez, miembro prominente de las jornadas sociales de 1920, de saber enciclopédico y poseedor de varios idiomas, nos mantenía informados de los grandes sucesos del movimiento socialista y obrero mundial, a través de sus estudios y de su correspondencia¹³.

Los últimos rastros que señalan relaciones con los socialistas provenientes de la ARS, como Augusto Pinto y Eugenio González, aparecen con la revista *Mundo*. Con 13 números publicados en México desde 1943, esta revista continua con el n° 14 en Santiago de Chile en 1947, recibiendo aportes de Diez hasta el n° 17 (1948). Se trata de un vínculo revelador de sus singulares inclinaciones socialistas, donde compartirá espacio con un joven Clodomiro Almeyda. Esta revista era resultado de una iniciativa que aunaba a personalidades como: Victor Serge, Julián Gorkin, Jean Malaquais, Benjamín Peret, G. Munis, Otto Rühle, entre muchos otros, anti estalinistas exiliados en México.

Hemos mencionado a *Babel*, una de las fuentes respecto de la cual el nombre de Diez se ha hecho más visible. Esta publicación, que conoce una primera época en Buenos Aires, desde mayo de 1939 comienza una segunda etapa en Santiago de Chile. Siempre bajo la dirección del escritor y editor Samuel Glusberg, ahora bajo el pseudónimo de Enrique Espinoza, reúne a un selecto grupo de colaboradores entre quienes contamos a Manuel Rojas, Luis Franco, José Santos GonzálezMauricio Amster, entre otros. Diez publica catorce artículos en esta revista (entre 1940 y 1951), además

12 DIEZ; Laín. “Prefacio a la traducción de *Lenin filósofo* de Anton Pannekoek” en *Revista Revolución hasta el fin*, n° 0, año 1 (2014): 13. Es bastante probable que el atractivo que ejerció el “comunismo de consejos” sobre Diez haya sido mediado por sus cercanías con la IWW. Uno de sus amigos identificados con esta corriente, Paul Mattick, al arribar a Chicago en 1931 se unirá a la IWW e intentará proporcionarle una base marxista. Del círculo de Mattick en los Estados Unidos saldrá el grupo que publicará la revista *International Council Correspondence* (luego *Living Marxism* y *New Essays*), revistas saludadas por Diez donde colaborarán todos los autores consejistas que ya hemos mencionado.

13 JOBET, Julio César. “La noble existencia de Augusto Pinto” en *Revista Arauco*, n° 12 (1960): 54.

de intervenir en el consejo editorial, destacando su sello en la aparición de artículos firmados por Paul Mattick y Pierre – Joseph Proudhon¹⁴.

La impresión general que queda de la lectura de todas sus colaboraciones en *Babel*, se delinea en los trazos de un autor de cultura amplia, que parece integrar en un solo punto de vista consideraciones económicas, técnicas, científicas, literarias, históricas, sociales y políticas. No hay disimulo en el acuerdo con León Trotsky, el comunismo de izquierda y un cauto coqueteo con el anarquismo. Pero por encima de sus particulares preferencias, el empeño por no dejar fuera de la historia y los debates internacionales los sucesos de su país, nos hace imaginar un Chile que no está en la periferia del mundo.

En julio de 1954 aparece el primer número del periódico *El Libertario*, publicación donde encontraremos la firma de Diez al final de más de un artículo. Laín se ha alejado de los socialistas, reintegrándose al movimiento anarquista a bordo de un medio donde se podrá percibir muchos de sus intereses doctrinales. Entre las personas que componen el grupo editor encontramos a Ricardo Sánchez, Raúl Vicencio, Félix López, Pedro Nolasco Arratia, Servet Martínez, Cosme Paules del Toro (secretario general del Núcleo de la CNT de España en el exilio en Chile), entre otros. Con ocho números publicados hasta julio de 1956, en su difícil existencia aparecerá dos veces como “órgano de la FAI” (federación anarquista internacional, sección Chile – números 6 y 7) y operará también como medio de difusión del organismo por el que Diez sentía atracción en esa época: la IRG / WRI (Internacional de refractarios a la guerra o War Resisters’ International).

Diez alienta la creación en Latinoamérica del primer grupo adherido a la organización pacifista con sede en Inglaterra. La primera reunión es realizada en agosto de 1958, para acto seguido firmar una declaración de principios y fijar un programa de actividades que oficializará la existencia del grupo en Chile. Es un grupo que no supera las diez personas y que declina a comienzos de 1964, cuando el mismo Diez comunica a los ingleses de la inoperancia del grupo de la IRG en Chile y acusa a su presidente Cesáreo Vázquez Ambrós de ser un pacifista al “viejo estilo”, o sea, no revolucionario¹⁵.

Al despuntar los ‘60, Diez comienza a frecuentar cada vez más su casa en Maitencillo, lugar que finalmente transformará en su vecindario. Lugar de difícil acceso para la época, donde se dedicará a la lectura, a la escritura,

14 Cf. MASSARDO, Jaime et. Al. *Babel, revista de arte y crítica 1*. (Santiago de Chile: Lom, 2008); FERRETI, Pierina; FUENTES, Lorena et. Al. *Babel, revista de arte y crítica 2*. (Santiago de Chile: Lom, 2008); GUTIÉRREZ, Patricio et. Al. *Babel, revista de arte y crítica 3*. (Santiago de Chile: Lom, 2008); FERNÁNDEZ, Osvaldo; GUTIÉRREZ, Patricio; ROJAS, Braulio. *Amauta y Babel. Revistas de disidencia cultural*. (Valparaíso: Serie Selección de Textos, Facultad de Humanidades, Universidad de Valparaíso, 2013).

15 Según leemos en una carta de Diez fechada en enero de 1964 a la sede inglesa de la WRI.

al intercambio de correspondencia, a la clarificación de sus posiciones y al apadrinamiento de nuevas iniciativas libertarias. Sorprende la actualidad de sus contactos con el primer mundo: Spartacus, Gino Cerrito, *Socialisme ou Barbarie*, Henri Simon (ICO), Danilo Dolci, Vernon Richards (*Freedom, Anarchy*), *Noir et Rouge*, Gastón Leval, L'Adunata dei Refrattari, etc. Las siguientes palabras, firmadas por "un camarada de Chile" y publicadas en el n° 28 de la revista de tendencia consejista, *Informations et correspondance ouvrières* (ICO), permiten apreciar sus posiciones por esa época:

En cuanto a mis lealtades, regresé al anarquismo (uno siempre vuelve a su primer amor) pero sin subestimar mi pasado marxista. Me resulta especialmente útil la concepción materialista de la historia, método de investigación que siempre encontrará su lugar en la historiografía. En cuanto al "*fatras dialectique*" (la expresión es de Sorel) jamás lo supe emplear. Fue el desprecio del marxismo por la ética y la lealtad personal más mínima, lo que me empujó hacia el anarquismo y el individualismo al estilo Armand y Ryner. A mi juicio, los esfuerzos por restituir cierta pureza moral al marxismo son estériles y la misma "práctica" marxista no hace más que desmentirlos a cada momento. Me he querido "situar" ideológicamente para que sepas a qué acogerte al leer mis opiniones políticas y sociales.

Pertenezco a un pequeño grupo anarquista que pretende retomar el hilo de un largo pasado revolucionario en Chile. También se ha formado un movimiento juvenil libertario, independiente de este grupo pero en estrecha relación con él. Esto es sólo el principio, el trabajo es duro. La resistencia solapada de los antiguos monjes del anarco – sindicalismo, caído en el oportunismo, es el mayor obstáculo para los esfuerzos por revivir el ideal libertario¹⁶...

De sus últimas apariciones públicas, nos gustaría tan sólo nombrar dos episodios. El primero acontece en las calles de Sicilia – Italia, donde marcha junto a Danilo Dolci bajo consignas que llaman a la paz en Vietnam, a la lucha por la educación, contra el analfabetismo, al rechazo de la mafia, y al desarrollo comunitario orgánico y democrático. El segundo episodio es la

16 "Correspondance: d'un camarade du Chili" en *Informations et correspondance ouvrières* (ICO), n° 28 (abril de 1964): 13 – 14. ICO era una escisión de *Socialisme ou Barbarie*, donde destacan Henri Simon y Claude Lefort. Para mayor información: SIMON, Roland. *Histoire critique de l'ultragauche*, 97 y ss. LINDEN, Marcel van der. "Socialisme ou Barbarie: A French Revolutionary Group, 1949–1965" en *Left History*, 5: 1 (1998), 7–37. [Consultado en línea: 8 de febrero de 2015]. Disponible en: <http://www.left-dis.nl/uk/lindsob.htm>

“Marcha por Vietnam”, realizada entre el 6 y el 11 de septiembre de 1969 entre Valparaíso Santiago.

Durante los años de la Unidad Popular mantendrá una posición crítica y distanciada del debate político contingente, ya sea por sus perspectivas doctrinarias, por la desconfianza y el pesimismo que sedimenta la experiencia, como por su edad y una delicada salud. Luego del golpe de Estado mantendrá algunos de sus contactos, pero la imposibilidad de escribir y la desolación del silencio impuesto lo llevarán hasta el año de su muerte en un casi total anonimato público.

3. NOTAS PARA UNA CRÍTICA SOCIAL NO DOGMÁTICA

A fines de 1964 aparece en el n° 28 de la revista anarquista parisina *Noir & Rouge* el artículo de Laín Diez “Pour une systématisation de la pensée anarchiste”. Es un texto que causa polémica, sobre todo por su pretensión de sistematizar el pensamiento anarquista, corriente conocida por su amplitud y pluralidad. Pero su autor se expresaba en un registro demasiado sofisticado. Su propuesta hace converger la crítica radical del leninismo y del planismo burocrático, las teorías relativistas y dinámicas de la física y la química, el individualismo ético y el nominalismo. Es un trabajo que podríamos llamar “de madurez”, pero que, sin embargo, expresa una búsqueda emprendida muchos años antes.

Pese a que Diez emplea el término “pensamiento anarquista” en el artículo mencionado, parece más preciso hablar de “pensamiento libertario”. Tal es el término que más utiliza para referirse a las ideas y el movimiento histórico que lucha por la supresión de toda forma de sometimiento colectivo e individual, oponiéndolo tanto al capitalismo como al bolchevismo, las dos formas de un mismo régimen de explotación salarial y opresión individual en el contexto de su época.

Una propuesta “no dogmática” en tanto apela al cuestionamiento de cualquier “osificación” de una doctrina o tendencia a la “oficialización” del pensamiento. Es de suponer que Diez se haya dejado influir por el uso dado al término por K. Korsch, quién en su artículo “Una aproximación no dogmática al marxismo” (1946), contra toda concepción estática propone la “revaloración del elemento crítico, pragmático y activista”, único modo de reactivar la teoría de Marx. Para Korsch ésta teoría es una formulación más de la experiencia colectiva de la clase obrera¹⁷, abierta al diálogo y las condiciones de nuevos periodos.

17 KORSCH, Karl. “Una aproximación no dogmática al marxismo” en *Karl Korsch, su visión del marxismo* (Edición digital del CICA) [Consultado en línea: 8 de febrero de 2015]. Disponible en: <https://bataillesocialiste.wordpress.com/2008/04/26/karl-korsch-su-vision-del-marxismo-1922-1950/>:208 – 211.

Pero a pesar de las apreciaciones críticas, las polarizaciones y reacciones ideológicas de discípulos y seguidores de los bandos en conflicto al interior de la Primera Internacional, serán arrastradas hasta el presente, operativas en los argumentos de quienes se obstinan en demostrar la verdad definitiva de una de las partes¹⁸.

Diez no vuelve a los debates sobre el autoritarismo del socialismo marxiano o sobre la ambigüedad de la dictadura del proletariado y el Estado de transición. Reconoce fortalezas y debilidades allí donde no queda otra opción más. Toma del anarquismo la connotación social de su praxis revolucionaria y del marxismo la fortaleza científica de sus recursos analíticos y a partir de ahí, leerá la coyuntura y reconocerá la importancia de fenómenos como el de la burocratización¹⁹. Es en tales términos que el enfoque de Diez no es dogmático: no hay programas, gestas o principios incuestionables, los referentes de la crítica social son legítimos en la medida que nos proporcionan enseñanzas y herramientas para la emancipación social.

Para comprender la configuración de la perspectiva de Diez, distinguiremos las notas claves que la constituyen: a) La revisión historiográfica de los grandes combates de la clase obrera, b) El reconocimiento y la continuidad de las enseñanzas de maestros y experiencias de lucha revolucionaria, c) La apropiación metodológica del “materialismo histórico” d) Una actitud dinámica hacia el trabajo de las ciencias.

A. LA REVISIÓN HISTORIOGRÁFICA DE LOS GRANDES COMBATES DE LA CLASE OBRERA

Desde la aparición de la clase obrera en la escena histórica y de toda aquella literatura que le asignaba una misión revolucionaria de alcance universal, los debates, escisiones y experimentos fallidos se hicieron recurrentes. Diez revisa los acontecimientos revolucionarios decisivos partiendo por la Primera Internacional, entidad que reconsidera al punto de posicionarla, simultáneamente, como génesis y “tierra prometida” de la reunificación del proletariado²⁰.

18 Cf. MCLAUGHLIN, Paul. *Bakunin and Marx: An Unbridgeable Chasm?* [Consultado en línea: 8 de febrero de 2015]. Disponible en: <http://www.lboro.ac.uk/media/www/lboroacuk/content/phir/documentsandpdfs/arg/McLaughlin%20-%20Bakunin%20and%20Marx%20%28Loughborough%29.pdf>; MCLAUGHLIN, Paul. *On the Fate of the State: Bakunin versus Marx* [Consultado en línea: 8 de febrero de 2015]. Disponible en: <http://labyrinth.iaf.ac.at/2001/McLaughlin.html>

19 SENSINI, Paolo. *Más allá del marxismo, el anarquismo y el liberalismo: la trayectoria científica y revolucionaria de Bruno Rizzi* [Consultado en línea: 8 de febrero de 2015]. Disponible en: http://www.sindominio.net/etcetera/PUBLICACIONES/minimas/55_Rizzi_Text.pdf

20 Cf. DIEZ; Laín. *La Primera Internacional y nosotros: 1864–1964. Conferencia pronunciada en el Sindicato de Marineros Auxiliares de Bahía de Valparaíso, el 28 de septiembre de 1964* (Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1965).

La comuna de París es restituida e interpretada a la luz de la revolución rusa y la experiencia colectivizadora en España. El caso soviético es sometido a un cuestionamiento radical, mientras que el caso ibérico es proclamado como el gran acontecimiento revolucionario de la época.

Del inspirador y heroico episodio de la comuna, Diez recordará en su artículo “Interpretación de la comuna de París”²¹ cómo le abrazaron ambos bandos de la Internacional, el de Marx y el de Bakunin. Sin embargo, no le parece suficiente remitirse sólo al debate doctrinal, lo que implicaría subestimar la importancia del “contenido”, de los actos. Las apreciaciones doctrinales estarían sesgadas por los malos entendidos, los prejuicios programáticos y las falsificaciones resultantes de controversias y conflictos de intereses.

Las corrientes espirituales e ideas que configuran la conciencia social del proletariado, serían la expresión de la lucha de clases y no un contenido programático introducido por profesionales de la revolución (e. g. Kautsky y Lenin). La estrategia política jacobina y el centralismo derivados de tal idealismo socialdemócrata, se encontrarían en las antípodas del fomento de la capacidad de crítica y de autonomía de los proletarios²², postergadas en pos del disciplinamiento y la obediencia a la autoridad liberadora. Y si bien las circunstancias históricas constituyen un factor condicionante que puede “retardar, acelerar o desfigurar un movimiento”, es el alma del movimiento, su dinámica social, su responsabilidad, lo que decidirá finalmente su destino.

Tal como Marx hizo justicia a la comuna de 1871 al elaborar un cuadro certero del magno episodio²³, Diez reconoce en la admiración de los comunistas de consejos por las colectivizaciones emprendidas en la España de 1937, un signo de la continuidad revolucionaria de tal “ensayo colectivista”. Contra paralelos apologéticos entre la deriva de la revolución rusa y el devenir de la comuna de París, el contraste con el contenido revolucionario de las acciones en Cataluña deja al descubierto el rostro autoritario y centralista del socialismo soviético.

En el artículo publicado en *Babel* número 58 (1951) “En un primero de mayo”²⁴, Diez llama a la solidaridad y la gratitud hacia los republicanos que luchan en España, especialmente hacia la FAI, la CNT y el POUM. Sus experimentos de colectivización, planificación desde abajo y distribución, aún esperarían de estudios y debates que les hagan justicia, latentes a revelar sus significativas enseñanzas a aquellas sociedades dominadas por la “tecno – burocracia”.

21 DIEZ, Laín “Interpretation of the commune” en *Southern Advocate for Workers’ Councils and International Digest*, (1948). Artículo traducido al inglés por Karl Korsch y publicado previamente en *Le Libertaire* (Paris: 1er avril 1948) bajo el título “19/03/1871”.

22 El término es usado distributivamente y en términos sociológicos.

23 MARX, Karl. *La guerra civil en Francia*. (1871) [Consultado en línea: 8 de febrero de 2015]. Disponible en: <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1870s/gcfran/>

24 DIEZ, Laín. “En un 1º de Mayo” en *Revista Babel*, 58 (1951): 57 – 61.

B. EL RECONOCIMIENTO Y LA CONTINUIDAD DE LAS ENSEÑANZAS DE MAESTROS Y EXPERIENCIAS DE LUCHA REVOLUCIONARIA

Pedro Godoy y Augusto Pinto serán los grandesmaestros de Diez. Estudiante y obrero, coincidentes en la “Universidad Popular Victorino Lastarria” bajo el lema de “educación mutua y libre”. La iniciativa de la FECH datada en 1910 será el dispositivo que entroncará los destinos de dos sorprendentes generaciones de estudiantes y obreros. La recepción de ideas y el modo en que se les encarna e intercepta con fuentes heterogéneas, componen en este singular enclave el territorio ideológico del que emanan debates, estilos de vida y doctrinas personales, donde la forma política expresa tan sólo los consensos ejecutivos para enfrentar las condiciones que inmovilizan el potencial de la época.

Augusto Pinto, de oficio zapatero, fue uno de los protagonistas de la colonia tolstoyana que se constituyó en los alrededores del cerro San Cristóbal en 1903. Fue también uno de los dirigentes de la IWW. De profunda cultura, modales e inteligencia, Pinto fue un gran defensor de la potencia de la acción moral y el perfeccionamiento espiritual. Fue un defensor de los grandes valores de la civilización, especialmente de la libertad. Criticará el marxismo, especialmente en su deriva soviética, la que verá como una desviación de los postulados básicos del socialismo. Sin embargo, reconoce la utilidad del “materialismo histórico”, una herramienta en la lucha por el socialismo humanista.

Pinto fue quien señaló a Diez lo inaceptable de todo determinismo que tienda a anular la acción moral del individuo contra la injusticia y la opresión. Fue admirador de Han Ryner (con quien se encontró en París allá por 1927), el apóstol del individualismo ácrata, que leyó y comentó junto a su amigo. Individualismo que no debe entenderse como una especie de utilitarismo narcisista, sino como desafío permanente a la introspección moral.

En cuanto a Pedro Godoy, a quien dedicará un discurso en la Universidad de Chile en 1945²⁵, le reconoce una “filosofía práctica” formada en la convergencia del materialismo, el amor por la naturaleza y la pasión por la libertad. La admiración profunda por el amigo recientemente fallecido deriva en el reconocimiento de una moralidad ejemplar, la de un hombre de ciencias que pone por encima de sus teorías y programas los “instintos altruistas”, la fe en la libertad, en la solidaridad. Los afectos así formados se convierten en el soporte de una sensibilidad que debe privilegiar el acto de fe ante la tozudez del cálculo y las planificaciones.

En el mencionado discurso de 1945, sintetiza las enseñanzas de Godoy emulando su firme moralidad y su rechazo de la “grafomanía”:

25 DIEZ, Laín. “Pedro Godoy” en *Revista Babel*, 31 (1946): 50.

...los fermentos renovadores fluyen por mil cauces ignorados y que hacerlos convergir en un movimiento incontenible no es obra de la letra impresa, con ser útil, sino ante todo, como lo sostenía él de palabra y con su ejemplo, de la firme voluntad de pertenecerse a sí mismo para multiplicar la eficacia de la acción moral, médula invisible y sustentadora de la acción eficazmente revolucionaria²⁶.

No estamos ante maestros literarios, influencias estrictamente teóricas o fuentes inspiradoras de un pensamiento. Más bien se trata de la enseñanza de experiencias vividas, en un registro de orden socrático, donde la moralidad o la acción moral son comunicadas a través de la ejemplificación o el relato apologético. En ese sentido podría calzar con el género de las vidas ejemplares, de connotación cristiana e inspiración tolstoyana, para el cual el autoexamen y la emulación son factores clave en la acción transformadora del mundo.

Lo interesante del modo en que Diez dispone de las experiencias vividas de quienes reconoce como maestros, es que son sus contemporáneos, sus amigos. Hombres de distintas edades, iluminados y atormentados por narraciones que no desean abandonar en sus estantes o reducir a fórmulas. Agentes de una época puesta en el centro del mundo, donde las virtudes y los desafíos de la humanidad son encarnados por los cercanos, por los compañeros de viaje.

C. LA APROPIACIÓN METODOLÓGICA DEL “MATERIALISMO HISTÓRICO”

En el artículo de Diez titulado “Notas sobre el materialismo histórico” podemos leer:

El materialismo histórico puede considerarse desde tres puntos de vista: a) como un conjunto de experiencias y datos nuevos que penetran en la conciencia de los historiadores; b) como método de investigación sociológica; c) como parte integrante de una filosofía designada por “marxismo”, que sigue elaborándose y cuya vitalidad está asegurada por la Revolución Rusa y sus repercusiones en todos los campos de la actividad humana²⁷.

26 *Ibid.*, 52.

27 DIEZ, Laín. “Notas sobre el materialismo histórico” en *Revista Babel*, 21 (1944): 124.

Al margen de la mordaz descripción de la vulgata soviética del marxismo, visualizamos la claridad con que Diez entiende el “materialismo histórico”. Se trata de una nueva actitud de la conciencia y un método de análisis de los hechos históricos, el cual desafía la “desviación idealista” que juzga los motivos de las acciones de los hombres sin atender a su base económica ni a sus condiciones sociales de existencia.

Diez considera que la importancia del “materialismo histórico” consiste en su eficacia metodológica para destruir los mitos, las supersticiones y el “ilusionismo social” que las clases privilegiadas emplean en su empresa de sometimiento. Algunos años antes ya nos advertiría del rol revolucionario de este método de interpretación de los hechos históricos, de su naturaleza y sus móviles: “La exigencia idealista implícita en el materialismo histórico, que impone como término del proceso dialéctico la supresión de las clases, guarda perfecta armonía con las exigencias de una selección humana racional”²⁸.

Es la herramienta metodológica por excelencia en el combate contra aquellos discursos que, a expensas de falaces argumentos sobre la “selección natural” o superioridad de clase de orden “genético”, tratan de justificar la repartición desigual entre las clases. La armonía social que se sigue de la supresión de las clases y sus discursos naturalizadores, es aquella donde la razón está al servicio de la gestión de un mundo fundado en la libertad.

D. UNA ACTITUD DINÁMICA HACIA EL TRABAJO DE LAS CIENCIAS

En el ya citado discurso de homenaje a Pedro Godoy, Laín Diez reconoce a un maestro de vida, a un maestro de ideas, pero también al científico y al formador de ingenieros. Godoy, seguidor del método del físico y matemático Louis Poinso²⁹, introducido en Chile a través del profesor Obrecht³⁰, comparte con Diez el rechazo del “apriorismo”, reconociendo la

28 DIEZ, Laín. “Renta, selección y aptitud” en *Revista Babel*, 14 (1940): 103 – 104.

29 Poinso es maestro de ingenieros en la Escuela Politécnica de París. En su libro *De l'utilité du pragmatisme* (París: M. Rivière, 1921), G. Sorel, egresado de tal escuela, destaca el pragmatismo del maestro en su labor formativa. La Escuela Politécnica era conocida por el idealismo que inculcaba en sus estudiantes, según el cual la “ingeniería social” implica procesos similares a los estudiados en las clases de ingeniería civil. Su compromiso con el progreso humano y el bienestar social, llevó a muchos de sus graduados a convertirse en “reformadores”. Poinso fue uno de los profesores que inspira a un joven Auguste Comte la fascinación por las matemáticas, la filosofía de las ciencias y la enseñanza como práctica y vocación. Se trata de hombres de ciencia que disputan a los de letras – devenidos en vanguardia de la revolución social – la pasión por el mejoramiento de la condición humana. Cf. PICKERING, Mary. Auguste Comte. An intellectual biography, Volume 1 (Cambridge: Cambridge University Press, 1993).

30 Cf. VILLALOBOS, S. (Ed.). *Historia de la Ingeniería en Chile* (Santiago de Chile: Hachette, 1990).

importancia de la investigación permanente, la confrontación del problema concreto y el justo recurso a la abstracción. En efecto, la potencia técnica y el progreso científico las comprende como conquista única de la invención, de un saber activo, apoyado en la experiencia atenta y las enseñanzas del trabajo y la colaboración. El impulso de la invención, tan distante como extraño a la ilusión pedagógica de la divulgación, se despliega en el laboratorio, al pulso de la confrontación de problemas.

Esta concepción del trabajo y del devenir técnico y científico estará estrechamente vinculada al medio social y económico, relación que Diez enuncia con claridad:

La primera verdad es que la ciencia y los progresos en general no van de un centro a la periferia, sino al revés. En cambio, la divulgación sigue un camino inverso, del centro a la periferia. Las escuelas técnicas son centros de irradiación de conocimientos que llegan de fuera, elaborados por individuos inmersos en la solución de problemas bajo la presión desarrollada por un sistema económico. Este se caracteriza por la tendencia al ahorro de materiales, de tiempo y de esfuerzos físicos y mentales. Este último aspecto determina también la evolución del pensamiento científico, encargado de forjar las herramientas intelectuales, conceptos y leyes, necesarias para elaborar los conocimientos positivos que expresan aquella tendencia y la traducen a la realidad³¹.

El progreso técnico y científico no goza de una objetividad que le garantiza la condición de fuerza neutra, extraña al conflicto social y económico. Su dinámica está impulsada por las presiones del sistema económico dominante, donde los ritmos y las preocupaciones son impuestos desde un centro que desconoce los problemas de cada unidad. Si los términos se invirtiesen y la verdad científica no fuese proyectada desde fuera a los agentes mismos del trabajo y la colaboración, otra sería la connotación de lo que llamamos “progreso científico”.

En el contexto del examen de algunos prejuicios eugenésicos empleados como pretexto para perpetuar la dominación de clases y castas, cita al profesor Michael F. Guyer³², quien a comienzos de siglo XX (1916) demostraba el carácter supersticioso de afirmaciones como aquella de que el acceso a estudios superiores está determinado fundamentalmente por factores genéticos.

Y a propósito de la dominación de unas clases sobre otras, tema tan familiar al discurso socialista, plantea su supresión como anulación de

31 DIEZ, Laín. “Pedro Godoy”, 46 – 47.

32 DIEZ, Laín. “Renta, selección y aptitud”, 104.

situaciones extremas en cuanto a repartición de la riqueza (y oportunidades). En tal escenario, Diez insinúa cierta perspectiva “emergentista”, reveladora de su trabajo de laboratorio: nos aproximaríamos a un orden en que los fenómenos se abandonan a sus propias leyes, como si obedecieran al azar, libres de perturbación sistemática de factores heterogéneos.

En el plano de la crítica de izquierda al revisionismo socialdemócrata, específicamente de aquellos “economistas que se esfuerzan por demostrar que las previsiones de Marx sobre el porvenir del capitalismo no corresponden a la evolución que se observaría en la sociedad capitalista contemporánea”³³, Diez realizará algunas cuidadosas observaciones, que echarán por tierra las hipótesis de quienes creen en la evolución democrática del capitalismo. Así, parte por enfatizar la complejidad del problema:

En qué forma se distribuye el producto del trabajo colectivo entre los diversos participantes en el proceso creador y en la plusvalía total, no es asunto que pueda esclarecerse mediante una simple relación entre dos de las magnitudes que concurren en la determinación del fenómeno. Tratase aquí de una multideterminación y no de una determinación simple³⁴.

Diagnóstico que confronta apelando al curioso concepto de “discracia social”, recurso estadísticocurioso en su aparente parentesco con la teoría de redes:

En realidad, dada la complejidad del fenómeno, es preferible recurrir a las estadísticas directas que permiten analizar las curvas de repartimiento y deducir de este análisis la separación entre ricos y pobres. Con el fin de apreciar el grado de semejante desequilibrio conviene utilizar como instrumento analítico el concepto de “discracia” social³⁵.

La fórmula que mide la “discracia”, devela el fondo engañoso de aquella nostalgia social demócrata que vuelve sus ilusiones a épocas donde revisionismo y abundancia coincidían. Demuestra cómo se han elevado los grados de separación entre ricos y pobres para, precisamente, el periodo de aquellos que creían en la evolución democrática del capitalismo (Alemania, 1896 - 1913).

Diez se sirve de las propuestas de Theophil Christen, reconocido por su colaboración con el teórico de la “economía libre” de inspiración

33 DIEZ, Laín. “Depauperación y concentración del capital” en *Revista Babel*, 19 (1944): 27.

34 *Ibid.*, 30.

35 *Ibidem*.

libertaria Silvio Gesell – abiertamente anti marxista – para argumentar a favor de la pertinencia del pensamiento de Marx (el artículo en cuestión es un comentario del libro de Trotsky *The living thoughts of Karl Marx*, publicado en 1939). Las enseñanzas de Marx son hábilmente armonizadas con recursos teóricos abiertamente fuera de su órbita.

Términos como “complejidad”, “emergencia” y “multideterminación” son los que aproximan las observaciones de Diez con las de un joven Ilya Prigogine. Sin detenernos más que en los alcances generales de sus teorías científicas sobre la termodinámica del no equilibrio y el papel constructivo de la irreversibilidad, cabe señalar que un enfoque no dogmático halla un significativo apoyo en el valor que conceden estas teorías a la novedad imprevisible, a lo posible y a la creación. Prigogine entiende el trabajo de la ciencia como un dialogo entre el hombre y la naturaleza, donde la abstracción nunca debe tener un carácter concreto³⁶ y las descripciones se abren a la estadística y las probabilidades.

4. CONCLUSIÓN: LAS LABORES DE LA CRÍTICA Y SU VOCACIÓN NO DOGMÁTICA

La perspectiva que reconocemos a través de los textos de Diez que hemos considerado, integra recursos innovadores junto al singular acervo espiritual de una tradición de lucha social. Pero, al margen de tal entramado, la máxima que orienta y da sentido al conjunto se puede resumir sin mayor equívoco en la contundente pero significativamente desatendida sentencia que encontramos tanto en el Manifiesto comunista (1848) como en los Estatutos de la Primera Internacional (1864): “la emancipación de los trabajadores debe ser obra de los trabajadores mismos”.

Sin embargo, la autoemancipación de los trabajadores exige el cumplimiento de una condición previa e imprescindible: la superación espiritual de su sujeto. El diagnóstico es perentorio:

La clase obrera está dividida. Esta división le acarrea, daños inmensos que dificultan su emancipación. El peor enemigo no es el de afuera, que sobre los fragmentos de una masa incoherente, compuesta de grupos y partidos antagónicos, levanta su predominio de clase. El enemigo está dentro y conviene señalarlo con fuerza: es el sectarismo político, es el fanatismo de partido, es la intolerancia de la disciplina mecánica. Sin duda, estos factores disidentes no surgen del seno de la propia clase obrera y son el resultado de influjos extraños, de la prepotencia de partidos que pretenden constituirse en

36 Cf. PRIGOGINE, Ilya. *El fin de las certidumbres* (Madrid: Taurus, 1997).

vanguardia de la clase obrera y asumir su dirección. A estos factores se suman las ideologías y hábitos burgueses que las clases dirigentes de la sociedad imponen mediante su prensa, su cine, su radio, su deporte y sus escuelas. Todos estos influjos crean esa vaga, inerte y asfixiante atmósfera ideológica, sin contenido intelectual, que mantiene sumidas las conciencias en la penumbra de las mentiras interesadas y de las verdades a medias. La esclavitud de las masas es ante todo espiritual³⁷.

La emancipación espiritual de los obreros, entraña una reforma radical de la moral militante: la conquista de una atmósfera de libertad y de tolerancia, el rechazo de los prejuicios jacobinos y de las consignas tácticas, el abandono del sectarismo estéril y el fortalecimiento de la capacidad de oír con paciencia al adversario.

Otro aspecto global que resalta en los textos de Diez, es su tono propositivo y no programático. No encontramos instrucciones ni medidas, sino más bien propuestas orientadoras, respaldadas por el estudio de experiencias de gestión productiva y organización social cuyo atractivo pasa por el mayor protagonismo de campesinos y trabajadores, o por el régimen de vida alternativo que ofrecen. En el contexto de tal orientación “gestionista”, Diez es cautivado por nociones como “planificación social” y “escala humana”, al punto de – parodiando las célebres palabras del Manifiesto Comunista – afirmar que “un espectro recorre el mundo, el espectro de la planificación económica”.

El balance de las tendencias burocráticas y dictatoriales de la revolución rusa, relacionadas en último término con la concepción bolchevique de la transformación social, es sopesado con la alternativa antagónica de gestión revolucionaria que se sigue del “comunismo de consejos” (o “comunismo de izquierda germano – holandés”). Diez transforma en una constante de su concepción de la gestión social, la descentralización y el rol preponderante de los consejos obreros. Como ya hemos advertido, no se queda en las formulas popularizadas por las personalidades del socialismo, sino que arriesga referencias, intuiciones y conexiones. Con ese ánimo se contextualiza su interés por la planificación económica:

...en esta materia, hay dos principios que se excluyen: el de la planificación burocrática formal, y el de la planificación socialista con la participación activa de la clase obrera y campesina organizada económica y políticamente en los consejos obreros y campesinos. El primero caracteriza los esfuerzos tendientes a parchar el caduco régimen capitalista o a sostener castas burocráticas parasitarias; el segundo, expresa las tendencias a un régimen

37 DIEZ, Laín. “Una lección del 1º de Mayo” en *Revista Babel*, 50 (1949): 122 – 123.

de libertad constructiva basado en la organización espontánea y consciente del trabajo y cuya norma es la plena satisfacción de las necesidades vitales de las masas productoras. O barbarie capitalista o socialismo, no hay término medio³⁸.

La audacia teórica de Diez no se inspira en una búsqueda vacía de novedades o en la composición desordenada de un autodidacta demasiado curioso. Más bien se trata de una búsqueda característica del inventor que pone manos a la obra, que se reconoce en las enseñanzas únicas de sus vivencias y maestros, que encuentra su campo de elaboración en el laboratorio social. Diez no quiere permanecer más que en el azaroso y vertiginoso mundo contemporáneo, donde la teoría no depende de otra cosa que no sea el trabajo y la cosecha de cada temporada.

Como vemos, las propuestas de Diez acuden a términos y referencias clásicas de la crítica social. Pero no se quedan en la jerga de los especialistas o profesionales de la revolución, ya sean anarquistas o marxistas. Los recursos teóricos son puestos al servicio del análisis crítico de la realidad social, sin consideraciones doctrinarias que cierren el paso a una reflexión que articularía elementos “irreconciliables”. Lo “no dogmático” del enfoque de Diez descansaría justamente en esas notas que configuran un punto de vista desde donde aproximarnos a la realidad social, equipados de recursos teóricos seleccionados y pulidos, pero atentos a la práctica, a los actos de fe y a la reflexión espontánea.

5. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

APPEL, Jan; GORTER, Hermann; PANNEKOEK, Anton; RÜHLE, Otto y otros. *Ni parlamento ni sindicatos: ¡Los Consejos obreros! Los comunistas de izquierda en la Revolución alemana (1918–1922)* (Madrid: Ediciones Espartaco Internacional, 2004).

BOURRINET, Philippe. *La Gauche Communiste Germano–Hollandaise. Des origines à 1968*. [Consultado en línea: 8 de febrero de 2015]. Disponible en: <http://www.left-dis.nl/f/gch/index.html#PDF>

COOPER, Luke; HARDY, Simon. *Beyond capitalism? The future of radical politics* (London: Zero Books, 2012).

38 DIEZ, Laín. “La nueva Alemania” en *Revista Babel*, 25 (1945): 48.

DANÚS, Hernán. *Crónicas mineras de medio siglo. 1950 – 2000* (Santiago de Chile: RIL editores, 2007).

DIEZ, Laín. “En un 1º de Mayo” en *Revista Babel*, 58 (1951): 57 – 61.

_____. “Pedro Godoy” en *Revista Babel*, 31 (1946).

_____. “Notas sobre el materialismo histórico” en *Revista Babel*, 21 (1944).

_____. “Depauperación y concentración del capital” en *Revista Babel*, 19 (1944).

_____. “Una lección del 1º de Mayo” en *Revista Babel*, 50 (1949).

_____. “La nueva Alemania” en *Revista Babel*, 25 (1945).

_____. “Renta, selección y aptitud” en *Revista Babel*, 14 (1940): 103 – 104.

_____. “Interpretation of the commune” en *Southern Advocate for Workers’ Councils and International Digest*, (1948).

_____. “Prefacio a la traducción de *Lenin filósofo* de Anton Pannekoek” en *Revista Revolución hasta el fin*, n° 0, año 1 (2014)

_____. *La Primera Internacional y nosotros: 1864–1964. Conferencia pronunciada en el Sindicato de Marineros Auxiliares de Bahía de Valparaíso, el 28 de septiembre de 1964* (Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1965).

“Correspondance: d’un camarade du Chili” en *Informations et correspondance ouvrières (ICO)*, n° 28 (abril de 1964): 13 – 14.

FERNÁNDEZ, Osvaldo; GUTIÉRREZ, Patricio; ROJAS, Braulio. *Amauta y Babel. Revistas de disidencia cultural*. (Valparaíso: Serie Selección de Textos, Facultad de Humanidades, Universidad de Valparaíso, 2013).

FERRETI, Pierina; FUENTES, Lorena et. Al. *Babel, revista de arte y crítica 2*. (Santiago de Chile: Lom, 2008).

- GÓNGORA, Mario. *Ensayo histórico sobre la noción de Estado en Chile en los siglos XIX y XX* (Santiago de Chile: Ediciones La Ciudad, 1981).
- GONZÁLEZ ROJAS, Eugenio. *Eugenio González Rojas: Pensamiento Vigente (Dissecta Membra)* (Santiago de Chile: Pequeño Dios Editores, 2011).
- GONZÁLEZ VERA, José Santos. *Cuando era muchacho* (Santiago de Chile: Nascimento, 1951)
- GONZÁLEZ VERA, José Santos; VICUÑA FUENTES, Carlos; ROJAS, Manuel; y otros. *Número dedicado a la generación chilena del año veinte*. (Santiago de Chile: Revista Babel, 28, julio – agosto de 1945).
- GORTER, Hermann; KORSCH, Karl; PANNEKOEK, Anton. *La izquierda comunista germano-holandesa contra Lenin* (Madrid: Ediciones Espartaco Internacional, 2004).
- GUTIÉRREZ, Patricio et. Al. *Babel, revista de arte y crítica* 3. (Santiago de Chile: Lom, 2008).
- JOBET, Julio César. “Notas sobre el humanismo socialista” en *Revista Occidente*, n° 117, año XIV (1959): 11 – 23.
- _____. “La noble existencia de Augusto Pinto” en *Revista Arauco*, n° 12 (1960): 51 – 55.
- KORSCH, Karl. “Una aproximación no dogmática al marxismo” en *Karl Korsch, su visión del marxismo* (Edición digital del CICA) [Consultado en línea: 8 de febrero de 2015]. Disponible en: <https://bataillesocialiste.wordpress.com/2008/04/26/karl-korsch-su-vision-del-marxismo-1922-1950/>:208 – 211.
- LINDEN, Marcel van der. “Socialisme ou Barbarie: A French Revolutionary Group, 1949–1965” en *Left History*, 5: 1 (1998), 7–37. [Consultado en línea: 8 de febrero de 2015]. Disponible en: <http://www.left-dis.nl/uk/lindsob.htm>
- MARX, Karl. *La guerra civil en Francia*. (1871) [Consultado en línea: 8 de febrero de 2015]. Disponible en: <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1870s/gcfran/>

MASSARDO, Jaime et. Al. *Babel, revista de arte y crítica* 1. (Santiago de Chile: Lom, 2008).

MCLAUGHLIN, Paul. *Bakunin and Marx: An Unbridgeable Chasm?* [Consultado en línea: 8 de febrero de 2015]. Disponible en: <http://www.lboro.ac.uk/media/wwwlboroacuk/content/phir/documentsandpdfs/arg/McLaughlin%20-%20Bakunin%20and%20Marx%20%28Loughborough%29.pdf>

_____. *On the Fate of the State: Bakunin versus Marx* [Consultado en línea: 8 de febrero de 2015]. Disponible en: <http://labyrinth.iaf.ac.at/2001/McLaughlin.html>

OJEILI, Chamsy. "The "Advance Without Authority": Post-modernism, Libertarian Socialism, and Intellectuals" en *Democracy & Nature: The International Journal of Inclusive Democracy* vol.7, no.3 (November 2001) [Consultado en línea: 8 de febrero de 2015]. Disponible en: http://www.democracynature.org/vol7/ojeili_intellectuals.htm

OSSANDÓN, Carlos; SANTA CRUZ, Eduardo. *Estallido de las Formas: Chile en los albores de la "cultura de masas"*. (Santiago de Chile: Lom, 2005).

PICKERING, Mary. *Auguste Comte. An intellectual biography, Volume 1* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993).

PRICHARD, Alex; KINNA, Ruth; PINTA, Saku; BERRY, Dave. *Libertarian Socialism. Politics in black and red* (London: Palgrave Macmillan, 2012).

PRIGOGINE, Ilya. *El fin de las certidumbres* (Madrid: Taurus, 1997).

SENSINI, Paolo. *Más allá del marxismo, el anarquismo y el liberalismo: la trayectoria científica y revolucionaria de Bruno Rizzi* [Consultado en línea: 8 de febrero de 2015]. Disponible en: http://www.sindominio.net/etcetera/PUBLICACIONES/minimas/55_Rizzi_Text.pdf

SIMON, Roland. *Histoire critique de l'ultragauche* (Marseille: Senonevero, 2009).

SOREL, Georges. *De l'utilité du pragmatisme* (Paris: M. Rivière, 1921).

VICUÑA FUENTES, Carlos. *La tiranía en Chile* (Santiago de Chile: Lom, 2002).

VILLALOBOS, S. (Ed.). *Historia de la Ingeniería en Chile* (Santiago de Chile: Hachette, 1990).

**EL MARXISMO PENSADO AL MODO DE UNA
FILOSOFÍA DE LA PRAXIS. SEÑALAMIENTOS
PARA UN PENSAMIENTO DE LO POLÍTICO EN LA
FILOSOFÍA CHILENA DE LA DÉCADA
DEL 60 DEL SIGLO XX.***

*Patricia González San Martín***

UNIVERSIDAD DE PLAYA ANCHA

RESUMEN

Este trabajo busca analizar la experiencia teórico-práctica de una red de intelectuales que en el Chile de la década del '60, tomaron la responsabilidad de acompañar teóricamente un proceso de transformación político-social protagonizado por la Unidad Popular. Lo que se analiza es el trabajo de recurrencias teóricas y operaciones categoriales de un ejercicio intelectual que buscó fundamentar lo que se conoció como la construcción de un *socialismo a la chilena*. En este sentido, la apelación a un humanismo marxista, el énfasis historicista en la lectura de Marx, así como la definición del marxismo como filosofía de la praxis es la forma en que hoy podemos reconocer un pensamiento de lo político articulado por los filósofos e intelectuales de la década referida. Tal pensamiento lo veremos argumentado en la obra de uno de sus pensadores, el profesor Sergio Vuskovic Rojo.

PALABRAS CLAVE: marxismo – operación teórica – humanismo emergente – Vuskovic.

**THE MARXISM AS PRAXIS PHILOSOPHY. REMARKS FOR A POLITICAL
THOUGHT IN THE CHILEAN PHILOSOPHY OF THE 60S IN THE 20TH CENTURY**

This work seeks to analyze the theoretical-practical experience of a net of intellectuals that in the Chile of the decade '60, took the responsibility to follow from the theory a process of political-social transformation led by the UP "Unidad Popular". The analysis is based on the work of theoretical recurrences and conceptual operations of an intellectual exercise that sought to lay the foundations of what was known as the

* Este artículo fue recibido el 17 de marzo de 2015 y aceptado el 08 de junio de 2015.

** Dra. en Filosofía. Académica del Departamento de Filosofía de la Universidad de Playa Ancha, Valparaíso. Directora del Centro de Estudios del Pensamiento Latinoamericano (CEPLA) de la misma Universidad. Contacto: plgonzal@upla.cl

construction of a *chilean socialist way*. In this sense, the appeal to a marxist humanism, the historicist emphasis of the reading of Marx, as well as the definition of marxism as praxis philosophy is the way in which today we can recognize a political thought articulated by the philosophers and intellectuals of the above mentioned decade. We will see this thought developed in the work of one of its thinkers, professor Sergio Vuskovic Rojo.

KEYWORDS: Marxism – theoretical operation – emerging humanism – Vuskovic.

1. PRELIMINAR

Sergio Vuskovic, filósofo y profesor universitario de la ciudad de Valparaíso, en la década del '60 formó parte de los intelectuales orgánicos del Partido Comunista chileno. Es autor de una vasta obra difundida en ensayos, artículos, entrevistas en las que trabaja distintos tópicos, desde discusiones filosóficas y políticas hasta crítica literaria y estética en general. En la década del '90 –cuando es reincorporado a la Universidad luego de la exoneración sufrida inmediatamente ocurrido el Golpe Militar de 1973– se concentra en difundir la filosofía latinoamericana en su trabajo docente¹, así como también se ve motivado a escribir ensayos con los que testimonia la historia reciente de Chile².

Nos interesa particularmente la figura intelectual y política de Vuskovic porque en su obra³ encontramos las trazas de una historia episódica⁴, esto

- 1 Es fundador, en 1991, del Centro de Estudios del Pensamiento Latinoamericano (CEPLA), de la Universidad de Playa Ancha de Valparaíso y director, hasta el año 2010, de la publicación del Centro, los *Cuadernos del Pensamiento Latinoamericano* (www.caudernoscepla.cl).
- 2 Algunas de las obras de ese período son: *Allende en el mundo*, ediciones Colectivo itinerante, Valparaíso, *Allende, el porteño más universal*, colectivo itinerante, Valparaíso, *Un Viaje muy particular*, editorial Puntágeles, Universidad de Playa Ancha, Valparaíso, 2001, *Dawson*, ediciones Michay, Madrid, 1984.
- 3 Se encuentra en preparación un libro con la reedición de los textos de Sergio Vuskovic escritos en la década del '60, el que esperamos vea la luz bajo la editorial Puntágeles el segundo semestre de 2015.
- 4 Arturo Roig recoge la expresión del filósofo italiano Antonio Gramsci. El *episódion* griego –desataca Roig– es la acción secundaria que no integra la acción principal del poema épico o del drama. La historia episódica alude a las textualidades secundarias, incluso marginales con las que se han narrado acontecimientos y que muchas veces no han sido reconocidas ni valoradas. En nuestro caso, consideramos pertinente y necesario reconstruir el entramado de voces con las que se narró y se significó la experiencia de la Unidad Popular chilena desde una perspectiva marxista.

En esta misma perspectiva, otra de las voces importante del período es el profesor Juan Rivano, académico de la Universidad de Chile quien, desde las obras de juventud de Marx, desarrolló toda una polémica filosófica y política con sus colegas universitarios. Por razones de extensión del escrito y porque en esta ocasión, queremos privilegiar la voz del 'pensador' que ejerce su labor desde fuera del ámbito académico universitario –el caso de Vuskovic– no consideraremos la producción de Rivano. Para una aproximación a la figura de Rivano

es, una de las tantas voces con las que se pensó, en Chile, *un acontecimiento por venir*; sus textos los entendemos como el necesario ejercicio teórico con el que se autoafirmó un proceso de cambio social en Chile, orientado por la *proto* utopía de la libertad y la igualdad del hombre. Sus textos son de nuestro interés además, porque en la década del '60 y hasta 1973, son escritos al calor de las discusiones político-partidistas, son estas las que explícitamente reclaman las definiciones teóricas que encontramos en ellos⁵.

La tesis que articula este escrito sostiene que es posible desencapsular un pensamiento de lo político desde el ejercicio teórico realizado por los intelectuales orgánicos del Partido Comunista chileno en la década indicada. Para traer a concepto tal pensamiento realizamos nosotros una operación teórica que consiste en una meta lectura o lectura de segundo orden de los textos de Vuskovic; con ella articulamos, integramos y organizamos una discusión que es la vez filosófica y política, es decir, establecemos la relación entre ciertas opciones y definiciones teóricas del filósofo chileno en el contexto de su universo discursivo, y el correlato que identificamos con una cierta lectura de la realidad del momento y las decisiones políticas que reclama.

La meta lectura que proponemos sigue el siguiente itinerario. En primer lugar, afirmamos la pertenencia del pensamiento marxista de Vuskovic a lo que se ha dado en llamar la tradición de un humanismo crítico latinoamericano y, en esa perspectiva, sostenemos que el humanismo juega el rol de idea reguladora en la obra de Vuskovic. En segundo lugar, reconocemos la impronta gramsciana en el marxismo del pensador chileno, lo que significa poner sobre relieve la óptica historicista con la que el humanismo es resignificado en clave marxista. En tercer lugar, indicaremos que la lectura humanista e historicista de Marx y del pensamiento que le sucede, autorizan a Vuskovic a resignificar el marxismo como una filosofía de la praxis y, a partir de ella, rechazar lo que se considera la nueva ortodoxia del marxismo llevada a cabo por el teorismo althusseriano y, por ende, con el concepto de ruptura epistemológica con el que el pensador francés fundamenta el antihumanismo del Marx maduro. Concluiremos nuestra exposición con lo que denominamos un concepto de lo político posible de categorizar a partir de las discusiones desde las que emerge.

en el período analizado véase, JACKSIC, Iván, *Rebeldes académicos. La filosofía chilena desde la independencia hasta 1989*, (Santiago, Ediciones Universidad Diego Portales, 2013); véase también SÁNCHEZ, Cecilia, *Una disciplina de la distancia. Institucionalización universitaria de los estudios filosóficos en Chile*, (Santiago, CERC-CESOG, 1992).

5 Véase VUSKOVIC, Sergio, *Los primeros cien años de El Capital*, (Santiago, IDIM-ICAL, 1967). Se trata de un texto que inaugura la creación del Instituto de investigaciones marxistas, IDIM, del Partido Comunista de Chile; allí nuestro filósofo reflexiona sobre la necesidad de replantear la relación teoría y praxis justamente en el entendido que el partido que pretende acompañar la dirección de los procesos de transformación socio-política, requiere de una instancia de reflexión teórico-ideológica en vistas de pensar las nuevas problemáticas que debe afrontar el marxismo en Chile.

2. HUMANISMO CRÍTICO Y EMERGENCIA EN EL PENSAMIENTO LATINOAMERICANO

Respecto de la configuración de un pensamiento humanista latinoamericano, Arturo Roig ha formulado una importante investigación al respecto. El filósofo mendocino ha teorizado acerca de lo que llamó el *humanismo crítico latinoamericano*. Esto significa, en primer lugar, reconocer que desde un punto de vista teórico en América Latina, el humanismo ha aportado un caudal categorial fundamental para el reconocimiento de sujetos no considerados como tales en la historia del continente. Brevemente, se trata por ejemplo y según la clasificación de Roig, de un primer humanismo paternalista practicado por Fray Bartolomé de las Casas, un humanismo barroco especialmente visible en las misiones jesuitas del Paraguay, un humanismo ilustrado que aportó las categorías con las que en gran medida se argumentó la emergencia revolucionaria de la independencia colonial; posteriormente, Roig reconoce la impronta de un humanismo crítico en el pensamiento y la acción de José Martí y, finalmente, de un humanismo indigenista pensado por José Carlos Mariátegui⁶. Lo que tienen en común estos pensamientos es que todos ellos son o suponen un pensamiento antropológico, donde el hombre es *voz, palabra, expresión y proyecto* que rebasa las visiones excluyentes y jerarquizadas del modelo político-social del momento y, por tanto, plantean una apertura del mismo. Se trata, habría que reconocer, de un humanismo articulado por un propósito de inclusión a la categoría de hombre (Bartolomé de las Casas) y, posteriormente, al ejercicio de espacios de libertad política y material. Se trata, pues, de un humanismo que, a lo largo de la historia de Nuestra América, configura una conciencia de historicidad de las *sujetividades* que protagonizaron distintos procesos de liberación y de autoafirmación de sus diferencias. Roig entiende al humanismo latinoamericano como una corriente de pensamiento que ha buscado ampliar el alcance de la *dignidad humana*⁷. Se trata de pensar un humanismo que reivindica por un lado, el derecho a la plena satisfacción de las necesidades, así como la conquista de mayores espacios de libertad, el alcance efectivo de derechos sociales, políticos, culturales y, además, el reconocimiento y respeto hacia las diferencias, por otro. Se trata de la resignificación de una categoría que permita pensar la condición humana desde la apertura, la no determinación y la alteridad. En ningún caso, el humanismo crítico latinoamericano intentó una definición antropológica

6 ROIG, Arturo, *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, (Buenos Aires, El Andariego, 2008).

7 ROIG, Arturo, *Ética del poder y moralidad de la protesta*, (Mendoza, Ediunc, 2002).

a partir de la identificación de una cierta naturaleza propiamente humana sino que, por el contrario, lo que se intentó es entender la condición humana como una praxis abierta al cambio, a lo nuevo, un humanismo que en tanto categoría universal, dé cabida a la singularidad de la contingencia y, sobre todo, a la potencialidad de la lucha por la transformación de un sistema que restringe o simplemente niega la dignidad a vastos sectores sociales.

En la misma perspectiva Adriana Arpini⁸ ha indicado las marcas del humanismo en la teoría y en la práctica de los intelectuales críticos latinoamericanos. Así, a propósito de lo teorizado por Arturo Roig en sus estudios acerca del pensamiento ecuatoriano, la filósofa argentina ha destacado la categoría roigiana de *humanismo emergente*, el que sería característico de la tradición del pensamiento crítico latinoamericano; se trata, en palabras de la filósofa, “la negación dialéctica de la situación de opresión implica que la superación será una no-verdad imposible de predecir, pues tendrá un contenido diferente (...). Es la clase de humanismo que orientó los discursos y las prácticas de los sujetos que llevaron adelante las luchas de emancipación (...)”⁹. Desde tal perspectiva, la autora ha analizado el humanismo emergente que sustancia las teorizaciones de Augusto Salazar Bondy el que entiende “como una praxis personal y colectiva a través de la cual se realiza la historia”¹⁰. En tal sentido, Arpini ha hecho ver que en la propuesta de Salazar Bondy, la formulación de un humanismo emergente es tanto un trabajo de crítica teórica, como un programa de acción política.

Por su parte y desde los estudios del pensamiento marxista latinoamericano, Pablo Guadarrama¹¹ ha puesto sobre relieve la relación de las tesis marxianas en un horizonte humanista y en esa óptica a destacado la obra de Rodolfo Mondolfo¹² para quien Marx postula un ‘humanismo realista’. En esta perspectiva, conviene referir también los análisis realizados por Michael Löwy a propósito de los escritos de Ernesto “Che” Guevara para quien el conjunto de la obra de Marx es indicativa de la recuperación del humanismo, esto es, que los hombres usen racionalmente los recursos teniendo como horizonte la solidaridad,

8 ARPINI, Adriana, “El sentido emergente del humanismo latinoamericano en los escritos de Augusto Salazar Bondy”, Revista Estudios, Filosofía Práctica e historia de las ideas, N° 5, (Mendoza FFyL 2004); “Diversidad y reconocimiento: para una revisión del humanismo: Picco Della Mirándola y Bartolomé de Las Casas” *Cuadernos del Pensamiento latinoamericano*, N° 17, (Valparaíso, CEPLA-UPLA, 2010).

9 *Ibid.*, 91.

10 *Ibid.*, 94.

11 GUADARRAMA, Pablo, “Humanismo y socialismo en la óptica del pensamiento marxista en América Latina”, Revista Estudios avanzados N° 11, (Brasil, 1997); *Pensamiento filosófico latinoamericano: humanismo vs alienación*, (Caracas: El perro y la rana, 2008).

12 MONDOLFO, Rodolfo, *El humanismo de Marx*, (México: FCE, 1977).

la justicia y la igualdad. En ese marco, para el Che, afirma Löwy, la revolución socialista no busca solo cambiar las estructuras sociales sino, fundamentalmente, cambiar al hombre, su conciencia, sus valores, su cultura, sus hábitos¹³. Se trata de un hombre nuevo, la superación del individuo de la sociedad burguesa, lo que Marx llamó en las Tesis sobre Feuerbach, la humanidad socializada. Así, el proyecto político y social de construcción del hombre nuevo en el pensamiento del Che, según Löwy, da una comprensión del marxismo como filosofía de la praxis entendida como la teoría de la acción revolucionaria. Para el Che, la revolución socialista es una acción humana plenamente consciente de sí, lo que lleva a entender que el marxismo es una teorización que evidencia la condición del hombre en tanto actor consciente de la historia y, por ello, el comunismo se plantea como un proyecto esencialmente liberador, el proyecto donde los hombres transitarán desde el reino de la necesidad hacia el reino de la libertad¹⁴.

Así, entendemos por humanismo el proyecto de ampliación creciente de la dignidad de todo ser humano lo que va inexorablemente acompañado por el incremento de libertades y derechos económicos, sociales, culturales y políticos. El humanismo así entendido opera como el horizonte capaz de orientar el movimiento de sujetos conscientes que la marcha hacia aquellas conquistas depende de la acción de ellos mismos, es decir, de la plena conciencia de la historicidad de todo ser humano.

Desde esa perspectiva, el humanismo, en el pensamiento de Vuskovic de la década del '60 del siglo pasado, es resignificado en su sentido emergente, al modo de una elaboración que categoriza la irrupción de las subjetividades que protagonizan un proceso de cambio social. En ese contexto, el humanismo operó como el horizonte utópico a partir del cual se levantó el proyecto político de la Unidad Popular, por lo que entendemos que Vuskovic desarrolló un conjunto de operaciones teóricas que buscaron ampliar el sentido del humanismo incorporando la dimensión material-histórica, social y productiva a tal categoría¹⁵. En ese sentido, el humanismo, en su dimensión emergente, cumplió la función de idea reguladora para una praxis transformadora de las estructuras económico-políticas en lo que se conoció, en la década del '60 del siglo XX, como el proyecto de construcción de un *hombre nuevo*.

13 LÖWY, Michael, *El pensamiento del Che Guevara*, (Buenos Aires: Siglo XXI, 2007), 24.

14 *Ibid.*, 23.

15 Volver a pensar el humanismo, para Vuskovic, tuvo la intención de discutir con lo que denominó un *humanismo enajenado* derivado de la obra de Jacques Maritain, importante pensador neotomista que aportó el soporte teórico-categorial al proyecto político de la Democracia cristiana chilena bajo el gobierno de Eduardo Frei Montalva (1966-1970). Véase VUSKOVIC, Sergio, *Un humanismo enajenado*, Revista Aurora N° 6, (Santiago, ICAL, 1965).

3. HUMANISMO, HISTORICISMO, EMANCIPACIÓN

Hemos indicado que el humanismo, en el marxismo de Vuskovic, se erige como idea reguladora, esto es, como un universal que actúa bajo una función de integración de la novedad histórica conciente de sí. En ese sentido, la perspectiva historicista del marxismo, puesta sobre relieve por Gramsci cuando entiende al marxismo como filosofía de la praxis, ya volveremos sobre este tópico, es la orientación gnoseológica con la que nuestro filósofo argumenta un humanismo marxista.

Así, el historicismo es la operación metodológica con la que Vuskovic va a sacar de su clausura al marxismo oficializado por los dictámenes del DIAMAT¹⁶. En tal sentido, para el filósofo de Valparaíso, la crítica que Gramsci ya había formulado a la escisión entre historia y política¹⁷, que trajo como consecuencia una filosofía materialista dialéctica diluida en un vulgar materialismo metafísico, en una concepción positivista de la ciencia y de la historia, es plenamente vigente en la década del '60. En ese sentido, la recepción de Gramsci entre los intelectuales marxistas de la década señalada vino a posibilitar la emergencia de un ejercicio de pensamiento novedoso, cierto de que tal ejercicio no pudo constituirse en una repetición de lo ya pensado en otras coordenadas espaciotemporales¹⁸.

16 Véase VUSKOVIC, Sergio, *Los primeros 100 años de El Capital; El marxismo es un diálogo consigo mismo y con el mundo*, Revista Aurora, N° 17, año V (Santiago, ICAL, 1968). Se trata de un texto donde se discute con la escisión entre la esfera económica, la esfera socio-política y la esfera del pensar, de la ciencia operada por la difusión "oficial" del pensamiento del Marx, bajo el régimen soviético en la época de stalinista. El DIAMAT –abreviatura del constructo 'dialéctica materialista'– designó la esfera filosófica del marxismo, esto es, la explicitaciones de las verdaderas leyes del pensamiento las que, de aplicarse correctamente, sustentaban una mirada científica y verdadera de la realidad histórico-social, lo que se conoció como la ciencia del 'materialismo histórico'. La distinción entre materialismo dialéctico y materialismo histórico fue la forma en que se difundió, también en América Latina, el marxismo a través de diferentes manuales de educación popular, siendo uno de los más difundido el de Marta Harnecker, la discípula chilena de Louis Althusser. La lógica que sostiene la división señalada se erige desde una visión positivista y mecanicista de la obra de Marx, esto es, entender la científicidad del marxismo al modo de la identificación de leyes del pensamiento y de la historia; bajo esta óptica, el marxismo sería la verdadera ciencia, un saber acabado, definitivo tanto es sus aspectos formales como en la identificación de los contenidos de los saberes.

17 GRAMSCI, Antonio, *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, (Buenos Aires, Nueva visión, 1971).

18 Osvaldo Fernández, otro filósofo y miembro del Partido comunista destaca así la recepción de Gramsci: "(...) nos atrajo particularmente su insistencia en los matices de una situación (...) lo primero que nos impresionó fue, como lo hemos dicho, la otra óptica que nos proporcionaba, más rica, más profunda en el abordaje de los textos, más ligada a la realidad (...)" FRENÁNDEZ, Osvaldo. "Tres lecturas de Gramsci en América Latina" en *Gramsci, actualidad de su pensamiento y de su lucha*, (Santiago, ICAL, 1987). Véase también MASSARDO Jaime *Gramsci en Chile. Apuntes para el estudio crítico de una experiencia de*

En, *Polémica en torno a El capital*, escrito en 1970, Vuskovic desarrolla una interpretación historicista de Marx, en una clara oposición a las tesis de Louis Althusser. Para Vuskovic no es posible contraponer estructura e historia¹⁹ precisamente porque lo criticado por Marx en los llamados textos de juventud es la alienación de los hombres en las relaciones sociales de producción, esto es, no ser conciente que la organización social es por sobre todo una obra humana, la objetivación de las relaciones de producción. En tal sentido, la indicación gramsciana referida al análisis crítico de Marx respecto de la economía clásica –como ésta articuló un concepto de capital des–historizando un proceso histórico, fruto de determinaciones y contradicciones²⁰ sugiere para Vuskovic reponer la relación entre ciencia y política, esto es, volver a historizar el estudio riguroso y sistemático del sistema capitalista en la periferia del mundo y, sobre todo historizar el campo de lo político, las relaciones de fuerzas, las posibilidades de alianzas, en vistas de la acción político–partidista que ha decidido disputar la hegemonía y el Estado²¹. En ese sentido, para nuestro filósofo la obra de Marx, sobre todo en América Latina, debe ser resignificada a través de lo pensado por Lenin y por Gramsci en relación a la política y a la historia²².

Para decirlo abreviadamente, el humanismo marxista sostenido por Vuskovic es argumentado desde un historicismo absoluto²³, perspectiva que habría permitido a Marx, muy tempranamente ajustar cuentas con el idealismo de Hegel y con el materialismo metafísico de Feuerbach. Para

difusión cultural (Santiago, LOM, 2012). Referencia obligada lo es la obra de José Aricó en relación, primero a la fallida relación de Marx con América Latina (ARICÓ, José, *Marx y América Latina*, Buenos, FCE, 2010) y, luego, a las posibilidades que abre la recepción de Gramsci al marxismo latinoamericano (ARICÓ, José, *La cola del diablo. Itinerario de Gramsci en América Latina*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2005).

- 19 Véase VUSKOVIC, Sergio, *Polémica en torno a El Capital*, Revista Principios N° 133, año XXX (Santiago, ICAL, 1970), 25; véase también el análisis que hemos realizado de la divergencia del marxismo de Vuskovic con las tesis althusserianas en GONZÁLEZ, Patricia, *Marx y el humanismo, notas de una polémica en la filosofía de Sergio Vuskovic*, Revista Anuario CUYO, 2015 (volumen en preparación).
- 20 GRAMSCI, Antonio, *Introducción a la filosofía de la praxis*, (Barcelona, Península, 1970), 69.
- 21 Jaime Massardo ha analizado el ejercicio político intelectual de la Unidad popular y así lo caracteriza: “La discusión sobre la construcción de la hegemonía pensada como terreno en disputa, como la lucha por la dirección intelectual y moral de la sociedad aparecía en el Chile de aquellos años mediada por la urgencia de resolver los problemas del control del aparato estatal al interior del cual la ‘vía chilena al socialismo’, al capturar su rama ejecutiva, había puesto una cuña”, MASSARDO, Jaime, *Gramsci en Chile*, 110.
- 22 Afirma Vuskovic que es necesaria una lectura “nueva, libre y creadora del autor de *El Capital* (...) con los ojos del siglo XX y con una conciencia marxista de la década del 60”. VUSKOVIC, Sergio, *Los primeros cien años de El Capital*, 4.
- 23 GRAMSCI, Antonio, *Introducción a la filosofía de la praxis*, 73.

Vuskovic, son los llamados textos de juventud –los *Manuscritos del 44*²⁴, las *Tesis sobre Feuerbach*²⁵ y la *Ideología alemana*²⁶ el lugar donde Marx realiza sus descubrimientos filosóficos más importantes, descubrimientos que le entregarán la orientación metodológica que se expresará en un análisis directamente económico en la llamada época madura. Vuskovic rechaza tajantemente la división operada por Althusser de la obra de Marx tendiente a distinguir a un Marx ‘premarxista’ en los textos de juventud –período donde el tema fundamental es el problema de la alienación de la conciencia, para Althusser, una problemática prematerialista y, en el fondo, una problemática propia de la filosofía burguesa decimonónica y un Marx maduro y definitivo en *El capital*, la obra donde, para Althusser, se identifica plenamente la ruptura epistemológica protagonizada por Marx consigo mismo y lo que inaugura la verdadera ciencia marxista de la historia²⁷. Por el contrario, Vuskovic afirma: “Estamos por una interpretación unitaria del pensamiento marxista porque partimos de la base que no existe un joven Marx, opuesto al resto del marxismo”²⁸, ello supondría escindir totalmente los señalamientos antropológicos de los epistemológicos que se hallan en unidad e íntima correlación al interior de la obra de Marx, según Vuskovic.

Se trata de una discusión filosófica que intenta redefinir el concepto de esencia humana a partir del sustrato material, ligado a la vida social, esto es, en la existencia real de los hombres a partir de los modos concretos de la organización social y, tal como lo apunta Adolfo Sánchez Vásquez, la esencia así entendida es lo que dará origen a una nueva concepción de la historia, al hombre como un ser histórico, un ente que se autoproduce a partir de la forma en que se establecen las relaciones sociales de producción²⁹ y las inevitables tensiones y disputas al interior del campo socio-político.

24 Para Vuskovic, los *Manuscritos del 44* son el texto donde Marx resignifica la dialéctica hegeliana, donde entiende que la autoconciencia se articula históricamente como conciencia de clase. MARX, Karl, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, (Madrid, Alianza, 1980).

25 Vuskovic entiende que las *Tesis sobre Feuerbach* son el texto marxiano donde es inaugurado un nuevo humanismo, uno donde la esencia humana es redefinida materialmente. Así, la tesis VI sostiene: “Feuerbach diluye la esencia religiosa en la *esencia humana*. Pero la esencia humana no es algo abstracto inherente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales (...). MARX, Karl, “Tesis sobre Feuerbach” *Obras escogidas* de Marx y Engels, (Moscú, Editorial Progreso, 1966), 405.

26 Vuskovic considera a la *Ideología Alemana* como el texto donde se fundamenta el carácter histórico del materialismo y, por lo tanto, el texto que autoriza criticar la escisión entre estructura e historia (contra Althusser).

27 Véase ALTHUSSER, Louis, “Proposiciones epistemológicas de *El capital*”, “La inmensa revolución teórica de Marx”, *Para leer el capital*, (Buenos Aires, Siglo XXI, 1967).

28 VUSKOVIC, Sergio, *El marxismo es un diálogo consigo mismo y con el mundo*, 23.

29 Véase SÁNCHEZ VÁSQUEZ, A. “El concepto de esencia Humana en Marx” en *Filosofía de la praxis*, (México, Siglo XXI, 2003) 484–490.

Como puede advertirse, el énfasis historicista en la lectura de Marx ubica a Vuskovic en la senda gramsciana de interpretación de la historia. A nuestro modo de ver, optar por tal énfasis hace que entren en juego dos movimientos para conceptuar no solo la historia sino, fundamentalmente, la contingencia socio-política en la que estos intelectuales piensan. Identificamos en los textos de Vuskovic, un movimiento de continuidad y otro de discontinuidad en su concepción de la historia. Para Vuskovic, al igual que para Gramsci, el marxismo es una estación de la conciencia humana que “supone todo un pasado cultural –afirma el pensador italiano: el renacimiento, la reforma, la filosofía alemana y la revolución francesa, el calvinismo, la economía clásica inglesa, el liberalismo laico y el historicismo”³⁰, son para el italiano y para el chileno los derroteros por los que ha avanzado el proceso de emancipación humana y, en tanto tal, el sentido de la historia que se actualiza en la conciencia de historicidad que reporta el marxismo; en ese sentido, el marxismo y el proyecto de emancipación que él implica, constituyen la continuidad del sentido histórico de la modernidad; en palabras de Gramsci: “la coronación de todo este movimiento de reforma intelectual y moral cuya dialéctica es el contraste entre cultura popular y cultura alta”³¹.

Pero al mismo tiempo, para Vuskovic, la historia, es el movimiento que ha sido tejido por transformaciones radicales, es el lugar donde constatar la capacidad de transformación social que se hace consciente de sí bajo la modernidad; en tal sentido, la historia es leída también como un movimiento de discontinuidad, la emergencia de la novedad a partir de la instalación de proyectos políticos que han roto, en sus respectivos momentos, con el *status quo*, por eso, como también lo afirma Néstor Kohan, el marxismo puede ser pensado como un historicismo radical³².

Así, la historia en concebida como un proceso de emancipación lo que autoriza a hablar de un sentido de la historia, aquel que comenzó mucho antes que con Marx, pero con él se viene a despejar el motor de tal sentido, la transformación del mundo por obra del hombre, por eso también, un humanismo radical. Así continuidad y discontinuidad son los extremos de un movimiento que desde Gramsci, actualizado por Vuskovic, es pensado al modo de una filosofía de la praxis, una filosofía que es ejercitada en relación con la política.

30 GRAMSCI, Antonio, *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, 59.

31 *Ibidem*.

32 KOHAN, Néstor *Marx en su tercer mundo*, (Buenos Aires, Biblos, 1998), 88–89.

4. MARXISMO COMO FILOSOFÍA DE LA PRAXIS

Vuskovic entiende al marxismo como *filosofía de la praxis*, esto es, entiende a la filosofía bajo su *condición política*. Así, la filosofía de la praxis es la forma en que estos intelectuales van a considerar al pensamiento como un campo donde no sólo pensar el mundo sino también transformarlo, reconociendo con ello la importancia perenne de las *Tesis sobre Feuerbach*.

En tal sentido, la praxis es la categoría sobre la cual gira tanto la actividad teórica como la actividad política de estos intelectuales militantes. Desde el punto de vista teórico, la praxis se erige como el ‘objeto de estudio’ del marxismo, lo que supone traer a colación las definiciones antropológicas, gnoseológicas y ontológicas que Marx inaugura en las *Tesis sobre Feuerbach*. Particular atención tiene para estos intelectuales la dimensión gnoseológica que instala la Tesis II, en el sentido de establecer como criterio último de verdad de todo conocimiento, a la práctica humana³³, lo que supone volver a establecer la relación dialéctica entre pensamiento y ser, ahora desde una perspectiva materialista, como acción humana creadora de sus propias condiciones de existencia real³⁴. En este preciso sentido, es que Gramsci establecerá que la obra de Marx puede ser entendida como una filosofía de la praxis³⁵.

Vuskovic va a argumentar, siguiendo a Gramsci, que el marxismo en tanto filosofía de la praxis, es un historicismo absoluto y, por ello, un humanismo absoluto, esto es, un campo teórico donde la praxis es la categoría central a ser pensada. La praxis es así entendida como una acción creadora, transformadora, que alcanza su plena realización en el ámbito de lo social y por ello es, esencialmente, revolucionaria porque se trata de una acción que busca la producción de una nueva realidad.

33 Afirma Marx en la Tesis II “El problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva, no es un problema teórico, sino un problema práctico. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad de su poderío, la terrenalidad de su pensamiento. El litigio sobre la realidad o irrealidad de un pensamiento aislado de la práctica, es un problema puramente escolástico”. MARX, Karl, “Tesis sobre Feuerbach”, 404.

34 Así lo indica Marx en la tercera tesis: “La teoría materialista de que los hombres son producto de las circunstancias y de la educación, y que, por tanto, los hombres modificados son producto de circunstancias distintas y de una educación distinta, olvida que las circunstancias se hacen cambiar precisamente por los hombres y que el propio educador necesita ser educado (...). La coincidencia de la modificación de las circunstancias y de la actividad humana sólo puede concebirse y entenderse racionalmente como *práctica revolucionaria*”. MARX, Karl, *Tesis sobre Feuerbach*, 404–405. (Las cursivas son del original).

35 “La filosofía de la praxis ha reconstruido la síntesis de la unidad dialéctica (...) es el hombre que camina con los pies”. GRAMSCI, Antonio, *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*.

En este punto, Vuskovic y toda una generación de intelectuales orgánicos del Partido Comunista chileno, van a considerar su accionar teórico como una filosofía de la praxis, como un pensamiento que es lúcidamente conciente de las contradicciones reales de un tiempo determinado; así, la filosofía de la praxis es entonces conciencia de historicidad, conciencia de la contingencia y, en la perspectiva de Gramsci, es una filosofía que todavía se mueve en el reino de la necesidad, lo que permite entenderla como un ejercicio no hegemónico, porque lo hacen justamente quienes no están en posesión del Estado³⁶. Este es, a nuestro modo de ver, un punto fundamental en la teorización del filósofo chileno, justamente porque al considerar que se está efectivamente ante la conquista de la hegemonía, que se está ante la inminente conquista del Estado, esto marcará su particular ejercicio teórico lo que permite identificar una singular concepción del marxismo como una filosofía de la praxis que tendrá que negociar las continuidades y las discontinuidades que el ejercicio político está dispuesto a realizar. En otras palabras, la praxis si bien es entendida como actividad transformadora, la filosofía de la praxis va a rechazar el concepto de ruptura en un doble orden: como ya lo habíamos mencionado, no hay ruptura teórica al interior de la obra de Marx, lo que viene a fundamentar que tampoco puede haber una escisión entre el ejercicio teórico y el ejercicio político. Desde esta perspectiva, la cientificidad del marxismo, para Vuskovic, no se pierde sino que, por el contrario, se alimenta de la contingencia y las necesidades teóricas y prácticas que ella reclama.

Así, la filosofía de la praxis, en tanto filosofía, es un pensamiento que busca esclarecer las premisas primeras de un discurso que afirma las condiciones de acción y producción de los hombres, en palabras de Adolfo Sánchez Vásquez: “elevada conciencia de las posibilidades subjetivas y objetivas del hombre como ser práctico, o sea verdadera conciencia de la praxis”³⁷. Así, desde Marx, la filosofía de la praxis, es entendida como una teoría científicamente fundada para comprender y proyectar la acción revolucionaria y, bajo el señalamiento de Lenin, como el ejercicio teórico que busca entender la relación de contradicción entre lo subjetivo y lo objetivo y, también, bajo la impronta gramsciana, como un ejercicio que no quiere perder su vinculación con la política real, una filosofía que quiere pensar las condiciones de posibilidad de acción y transformación de los sujetos políticos.

Bajo estos señalamientos, el pensamiento de Vuskovic hace suyo el concepto de *necesidad histórica*, donde lo que hay que pensar es la *regularidad y la racionalidad* de la que se reviste lo social. La filosofía de la praxis debe pensar en un doble orden, tanto en una dimensión especulativa abstracta, como en un sentido histórico concreto y, en tales sentidos, se busca la identificación de ciertas premisas *eficientes para la acción*, esto es, premisas que

36 GRAMSCI, Antonio, *Introducción a la filosofía de la praxis* .

37 SÁNCHEZ VÁSQUEZ, Adolfo, *Filosofía de la praxis*, 65.

“impregnen la conciencia de los hombres y, por ello, los mueva a la acción”³⁸. Para Vuskovic, esto significa, desde el punto de vista teórico, enfrentarse con las tesis del estructuralismo, por cuanto ellas desautorizan el momento de la continuidad de un sentido histórico que trasciende al marxismo y que se asocia con el sentido emancipatorio de la modernidad y el proceso de conciencia de historicidad que ella articula. Desde el punto de vista político, la regularidad y la racionalidad de lo social, supone reivindicar el diálogo y el pluralismo ideológico, especialmente hacia los grupos cristianos que, desde sus convicciones religiosas, también se plantean una transformación social.

Vuskovic pondrá especial atención al concepto de necesidad histórica que indica que en las premisas deben estar contenidas o en vías de desarrollo las condiciones materiales para la realización del impulso de voluntad colectivo. De lo que se trata, para nuestro filósofo, es de la razonabilidad de las prácticas políticas, lo que exige ir acompañado por una teoría realista y, en esa medida, racional. En ese sentido, la razonabilidad de la práctica política es lo que determinará la científicidad de la práctica teórica; como vemos, se trata de la posición contraria a la exigida por Althusser, contrariedad que marcará la particular lectura que hace Vuskovic de Marx y de Lenin, leídos ambos bajo la impronta hegeliana, operación teórica con la que se pretendió salvar al marxismo del totalitarismo estalinista justamente en la medida en que se pone sobre relieve el problema de la enajenación al interior de una totalidad histórica y cómo ésta puede superarse a través de un pensamiento genuinamente dialéctico, esto es, con la resignificación y asimilación de aquello que en principio se presenta como lo otro. Para Vuskovic, la dialéctica tal como la desarrolla Hegel en su dimensión histórica es lo que posibilita el reconocimiento del otro y lo que permite avanzar hacia una totalidad cada vez más compleja e inclusiva. La importancia de Hegel en el pensamiento de Marx, para Vuskovic, está a la vista en el diálogo permanente que Marx tiene con las corrientes idealistas, las que, para nuestro pensador, siguen siendo los interlocutores de los marxistas de la segunda mitad del siglo XX, sobre todo en América Latina³⁹.

38 GRAMSCI, Antonio, *Introducción a la filosofía de la praxis*, 70.

39 “el principal interlocutor del marxismo siguen siendo las corrientes idealistas”, esto es, los nuevos desarrollos teórico de las ciencias exactas, de las ciencias sociales, del arte que no comparten los supuestos del marxismo y que sin embargo se han constituido en formas contemporáneas de plantear problemas. Véase VUSKOVIC, Sergio, *El marxismo es un diálogo consigo mismo y con el mundo*, 12.

5. UN PENSAMIENTO DE LO POLÍTICO

Hablamos de un pensamiento de lo político y no de filosofía política, porque reconocemos de una cierta manera, en los textos de Vuskovic, los actuales señalamientos de Alain Badiou⁴⁰ y Jacques Rancière⁴¹ respecto a no escindir el pensamiento, sobre todo el filosófico, de la subjetividades que lo actúan y que lo ponen en acción. Como lo hemos indicado, nuestra meta lectura de la obra de Vuskovic, reconoce las operaciones teóricas en la lectura de Marx tendientes a afirmar un marxismo abierto y dialogante, un marxismo no clausurado ni en la antigua ortodoxia del materialismo dialéctico estalinista ni en la nueva ortodoxia teoricista inaugurada por el estructuralismo de cuño althusseriano. Todo ello significa pensar el marxismo, pensar a Marx bajo la singularidad de la praxis social del Chile de fines de los años '60. Ello enfatiza, pues, la relación entre marxismo y política para pensar la política real. En ese sentido, para Vuskovic, asumir la condición política del ejercicio intelectual significa asumir una posición en la red de intereses, tensiones, torsiones y fracturas pero con el explícito sentido de construcción de una totalidad nueva, una donde puedan articularse constructivamente las diferencias. Por esta razón, la singularidad no fue pensada en oposición a la totalidad. Ello, a nuestro modo de ver, es lo que permite entender la opción gramsciana del marxismo de esta generación de intelectuales militantes. La filosofía de la praxis es el modo en que quiere ser pensada tanto una teoría del Estado como una teoría de la revolución, más específicamente, una teorización de la revolución al interior del Estado y es justamente es esta tensión entre continuidad y discontinuidad, entre conservación y transformación lo que se expresa como un pensamiento con pretensiones de reconciliación entre los extremos, como un pensamiento cuya finalidad es, por una parte, propiciar un espacio conceptual a las fuerzas políticas que plantean una transformación social y, por otro lado, articular un diálogo entre las subjetividades en conflicto, desde la tensión y el conflicto mismo.

40 El filósofo francés, ha indicado en diversos textos la relación de la filosofía con sus condiciones, siendo una de ellas la política y lo que en ella acontece. En tal sentido hay un pensamiento de lo político y no una filosofía política ya que esta última toma a lo político como un programa que se despliega a partir de ciertos principios pensados por la filosofía. La filosofía política piensa lo político más allá de los procesos organizativos reales y, por ello mismo, se ve a sí misma como el lugar del pensamiento. Véase BADIOU, Alain, "Contra la filosofía política", *Compendio de metapolítica*, (Buenos Aires, Prometeo, 2009).

41 Para Rancière, pensar la política no puede escindirse de lo doméstico y de las necesidades de colectivos concretos; así, la política se funda en las relaciones mismas de contradicción entre sujetos en tensión –entre los que tienen parte y los que no la tienen, en palabras de Rancière. Véase "Diez tesis sobre política", *Política, policía y democracia*, (Santiago, Lom, 2006).

Para entender esta opción es útil remitir a las distinciones que Carlos Nelson Coutinho hace en relación a una teoría ‘restringida’ del Estado y una noción ampliada del mismo⁴². Lo que afirmamos es que en Vuskovic la política vista como una praxis transformadora de sujetos emergentes es entendida y orientada bajo una noción contractualista del estado, esto es, de un Estado pensado como el lugar donde han tenido lugar, sobre todo a partir del último tercio del siglo XIX, la ampliación efectiva de marcos de acción y de representación de sujetos emergentes, lo que lleva a entender que el Estado no es sólo una máquina de represión (concepción ‘restringida’), sino el lugar donde opera la relación de fuerzas entre clases y, por lo tanto, el lugar donde pueden convivir formas democráticas disímiles, para decirlo en palabras de Coutinho “en la forma democrático-republicana del Estado capitalista moderno, pudieron y pueden coexistir (incluso en una relación de integración/contradicción) instituciones liberales derivadas de las revoluciones burguesas, con formas políticas democráticas creadas por las clases subalternas en su proceso de autodefensa, de lucha contra los intereses de las clases subalternas”⁴³. Se trata, a nuestro modo de ver, de una posición, la de Vuskovic, que finalmente privilegia la conservación del pacto social, al interior del cual caben las transformaciones.

Bajo esta perspectiva, el marxismo de Antonio Gramsci viene a constituirse en un esclarecedor eslabón de un pensamiento político que desarrolla una ampliación dialéctica del concepto de Estado al introducir un nuevo sentido a la categoría de *sociedad civil*, aquella con la que el filósofo italiano nombra la diversidad de intereses, de instituciones, de símbolos y de ideologías que tensionan al mundo social.

Lo que hipotetizamos es que la filosofía de la praxis ejecutada por el pensador chileno, apeló finalmente a la continuidad de un sentido histórico emancipatorio que se le reconoce al proyecto de la modernidad, que viene a alcanzar su culminación con Marx -pensador que finalmente señala el modo en que opera *materialmente* la conciencia absoluta en su despliegue histórico; nosotros, a partir de la meta lectura que realizamos, enfatizamos la condición política de tal teorización filosófica y, en ese sentido, ponemos sobre relieve lo que denominamos como el movimiento de discontinuidad que implica pensar la praxis desde un lugar subjetivo distinto -la clase obrera, los sectores populares. Pensamos que la filosofía de la praxis pensada en ese contexto histórico tiene en su reverso una ruptura política que no puede ser pensada como tal y que no fue planteada políticamente como tal.

42 COUTINHO, Carlos Nelson, *Marxismo y política. La dualidad de poderes y otros ensayos*, (Santiago, Lom, 2011).

43 *Ibid.*, 36.

Vuskovic plantea la renovación del marxismo bajo la exigencia de que éste sea un ejercicio abierto y dialogante pero, pensamos, no se trata sólo de un desmarque de la tradición totalitaria que el estalinismo le impuso al marxismo oficial –actitud que toca a todos los intelectuales marxistas posterior al XX Congreso PCUS que sucedió a la muerte de Stalin, sino, fundamentalmente, se trata de una reformulación del campo de lo político, es decir, del terreno en el que se moverá un sujeto político-revolucionario que entiende que su revolución tendrá que negociar sus rupturas y sus continuidades, que entiende que deberá negociar ideológicamente. De ahí la importancia que tiene el problema del sujeto en el pensamiento de Vuskovic; más precisamente, podríamos decir hoy, la importancia que tiene pensar la emergencia subjetiva en la singularidad de la relación de fuerzas en que el proyecto de la Unidad Popular se levantó.

Pensamos que en este punto Vuskovic, en tanto filósofo, es un fiel reflejo de la filosofía ejercida bajo su condición política, esto es, el pensamiento estableciendo premisas y, en definitiva, espaciando un orden para las fuerzas políticas que acaban de irrumpir 1970, elección de Salvador Allende. Por eso, no se trata de pensar sólo la irrupción, por eso no cabe pensar en términos de ruptura, sino fundamentalmente, se trata de pensar la composición de un orden social y político que tiene que administrar la tensión de fuerzas declaradamente en pugna. Insistimos, no se trata sólo de un pensamiento que piensa la emergencia, sino uno que en nombre de lo nuevo, que en nombre de un humanismo crítico, quiere pensar las condiciones de posibilidad de construcción política; entonces aquí el nombre de la política no puede romper con lo viejo, se ve obligada a reconocer y negociar su emergencia.

Por eso a Vuskovic le parece tan apropiada la intervención hegeliana en el pensamiento de Marx –recurriendo para ello a la tradición del euromarxismo de la primera mitad del siglo XX, Korsch, Lukács y sobre todo Gramsci porque entiende que la esencia opera desde la negatividad, o sea, nunca desde su completa expresión, porque eso sería la consumación de la historia. Desde el punto de vista de la existencia, eso supondría una borradora de lo real, la irrupción de lo absoluto como tal, o sea, un imposible, imposibilidad que sustenta filosóficamente la crítica hacia los sectores ultraizquierdistas como el MIR. En esta perspectiva, Vuskovic hará una particular lectura de Lenin y su concepción de hegemonía del proletariado, ya que lo que se busca entender y proyectar cómo la clase obrera, a través del partido, se relaciona y hace alianzas con otros sectores y fuerzas en vistas de un objetivo común⁴⁴, cuestión que en Chile debe reflejarse en el necesario diálogo entre cristianos y marxistas.

44 VUSKOVIC, Sergio, ¿Lenin anti-filósofo?, (Santiago, IDIEM, 1971).

Así, la política para Vuskovic, es la ciencia que piensa y pone en ejecución acciones en vistas de la correlación de las distintas fuerzas sociales. En este aspecto, tiene relevancia lo ideológico, esto es, el ámbito donde los hombres toman conciencia del conflicto de la estructura económica y su posición en ella. Por ello, Vuskovic pondrá sobre relieve los señalamientos leninistas respecto de la política: “una ciencia –afirma Vuskovic– que se traduce en un cambio social conciente y planificado, bajo estrictos cánones de estrategia o teoría política científica”⁴⁵.

Nos parece que lo que mueve a Vuskovic es la necesidad de conceptualizar la emergencia política y, para ello, ésta se ve o quiere verse identificada completamente con el partido concebido como la síntesis conciente de las condiciones de posibilidad de la transformación, sus grados, medidas, acciones. Así, Vuskovic toma de Lenin los señalamientos de *Materialismo y empirio-criticismo*, donde el ámbito de la práctica, entendiéndose, el ámbito de la lucha de clases, de la correlación de fuerzas y de la hegemonía, significan al mismo tiempo “confirmación de la objetividad del conocimiento, con un valor no sólo gnoseológico, sino también existencial”⁴⁶.

Nos parece que el marxismo de Vuskovic, entendido como filosofía de la praxis, acentúa el sentido pragmático que todo pensamiento vinculado a la transformación social tiene en al menos dos sentidos: por un lado, encapsula la emergencia social en la lógica militante del partido y, por otro, subordina lo emergente al diálogo, rechazando el concepto de ruptura. Ambos sentidos del pragmatismo marxista de Vuskovic se hallan determinados, a nuestro modo de ver, por la expectativa que generó la conquista de la hegemonía, la conquista del Estado a través del gobierno.

6. PARA CONCLUIR

El estudio del pensamiento de Vuskovic, sus recurrencias teóricas y sus resignificaciones y problematizaciones conceptuales, nos parecen indicativas de lo que podríamos dar en llamar un concepto de lo político desde la perspectiva marxista ejercida en Chile en la década indicada. Se trata de una conceptualización de lo político bajo la singular condición de emergencia social en una década revolucionaria para América Latina.

Así, proponemos que lo político fue entendido por esta generación de intelectuales a partir de la idea de *novedad histórica*, esto es, un pensamiento de lo emergente, pensado en el contexto de su emergencia y en vistas de un *sentido* histórico emancipatorio. Tal emergencia se reusa a ser pensada como ruptura, más precisamente, como voluntad de ruptura.

45 *Ibid.*, 20.

46 *Ibid.*, 36.

No se trata de pensar una filosofía política –al modo como Alain Badiou entiende a ésta, como un lugar impoluto y, por lo tanto, alejado de la confusión de las políticas reales; por el contrario, la filosofía piensa, en un segundo orden podríamos decir, un pensamiento en acción, aquello que circula en las políticas reales, aquellas convicciones –proto utopía de la libertad y de la igualdad del hombre que han llegado a constituir subjetividades políticas.

Vemos en este trabajo de pensamiento, un intento de no caer en la interpretación positivista, esto es, que la filosofía desde las hipótesis marxistas sean sólo una descripción científica de los hechos, tanto de la estructura económica, como de la propia política, porque en esta generación de intelectuales se halla la convicción de pensar la singularidad del proceso político-social que se vive, esto es, que no se trata de la revolución al modo del octubre ruso, ni del '59 cubano; se trata, en cambio, de pensar el acontecimiento adviniendo, desde el lugar y la situación singular en que éste adviene. Pero, al mismo tiempo, se trata de ubicar lo singular en una totalidad de sentido histórico, aquel que quedó abierto originalmente por Marx y, según Gramsci, aquel que es propio de la modernidad.

Se trata, además, de pensar tal emergencia en una perspectiva articulada de lo social, de una emergencia que debe saber tomar su lugar en una totalidad ya instituida.

Finalmente, nos parece que para esta generación de intelectuales que piensan la política desde el lugar de su ejercicio –el partido, se impone la responsabilidad de pensar la continuidad del régimen democrático y, dentro de él, a partir de él, pensar las condiciones de posibilidad de acción de una subjetividad transformadora conciente del conflicto, de la oposición de fuerzas con las que debe contar para su ejercicio. Bajo esta premisa, la configuración de un humanismo crítico es el horizonte utópico en que la democracia es pensada, esto es, como el espacio de lo público donde se expresan sus actores desde su diferencia, pero también, desde la esperanza del encuentro en vistas de un proyecto de futuro, en vistas de la construcción del hombre nuevo.

7. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ALTHUSSER, Louis, *Para leer El capital*, (Buenos Aires: Siglo XXI, 1967).
Traducción de Marta Harnecker.

ARICÓ, José, *Marx y América Latina*, (Buenos Aires, FCE, 2010).

_____. *La cola del diablo. Itinerario de Gramsci en América Latina*,
(Buenos Aires, Siglo XXI, 2005).

ARPINI, Adriana, "El sentido emergente del humanismo latinoamericano en los escritos de Augusto Salazar Bondy", *Revista Estudios, Filosofía Práctica e historia de las ideas*, N° 5, (Mendoza FFyL 2004).

_____. "Diversidad y reconocimiento: para una revisión del humanismo: Picco Della Mirándola y Bartolomé de Las Casas" Cuadernos del Pensamiento latinoamericano, N° 17, (Valparaíso, CEPLA-UPLA, 2010).

BADIOU, Alain, *Compendio de metapolítica*, (Buenos Aires, Prometeo, 2009).

COUTINHO, Carlos Nelson, *Marxismo y política. La dualidad de poderes y otros ensayos*, (Santiago, Lom, 2011).

FRENÁNDEZ, Osvaldo. "Tres lecturas de Gramsci en América Latina", *Gramsci, actualidad de su pensamiento y de su lucha*, (Santiago, ICAL, 1987).

GONZÁLEZ, Patricia, *Marx y el humanismo, notas de una polémica en la filosofía de Sergio Vuskovic*, *Revista Anuario CUYO*, 2015 (volumen en preparación).

GRAMSCI, Antonio, *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, (Buenos Aires: Nueva Visión, 1971) Traducción de Isidoro Flambaum.

_____. *Introducción a la filosofía de la praxis*, (Barcelona, Península, 1970).

_____. *Los intelectuales y la organización de la cultura*, (Nueva visión, Buenos Aires, 2009).

GUADARRAMA, Pablo, "Humanismo y socialismo en la óptica del pensamiento marxista en América Latina", *Revista Estudios avanzados* N° 11, (Brasil, 1997). *Pensamiento filosófico latinoamericano: humanismo vs alienación*, (Caracas: El perro y la rana, 2008).

KOHAN, Néstor, *Marx en su (tercer) mundo*, (Buenos Aires, Biblos, 1998).

LÖWY, Michael, *El pensamiento del Che Guevara*, (Buenos Aires: Siglo XXI, 2007).

MARX, Karl, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, (Madrid, Alianza, 1980).

_____. “Tesis sobre Feuerbach” en *Obras escogidas* de Marx y Engels, (Moscú, Editorial Progreso, 1966) Traducción del alemán a cargo del Instituto de marxismo-leninismo del PCUS.

_____. *La ideología alemana*, (Barcelona, Grijalbo, 1971). Traducción de Wenceslao Roces.

MASSARDO, Jaime, *Gramsci en Chile. Apuntes para el estudio crítico de una experiencia de difusión cultural* (Santiago, LOM, 2012).

MONDOLFO, Rodolfo, *El humanismo de Marx*, (México: FCE, 1977).

RANCIÈRE, Jacques, *Política, policía y democracia*, (Santiago, Lom, 2006). Traducción de María Emilia Tijoux.

ROIG, Arturo, *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, (Buenos Aires, El Andariego, 2008).

_____. *Ética del poder y moralidad de la protesta*, (Mendoza, IDIUNC, 2002).

SÁNCHEZ VÁSQUEZ, Adolfo, *Filosofía de la praxis*, (México, Siglo XXI, 2003).

VUSKOVIC, Sergio, *Un humanismo enajenado*, Revista Aurora, N° 6, (Santiago de Chile, ICAL, 1965).

_____. *Los primeros cien años de El capital*, (Santiago de Chile, IDIEM, 1967).

_____. *El marxismo es un diálogo consigo mismo y con el mundo*, Aurora, n° 17, (Santiago de Chile, ICAL, 1968).

_____. *Polémica en torno a El capital*, Revista Principios n° 133, (Santiago de Chile, ICAL, 1970).

_____. *¿Lenin, antifilósofo?*, (Santiago, IDIEM, 1971).

MARXISMO HERÉTICO EN AMÉRICA LATINA. UN DIÁLOGO POSIBLE ENTRE AGUSTÍN CUEVA Y RENÉ ZA VALETA*

*Blanca S. Fernández***

*Florencia Puente****

RESUMEN

El presente artículo propone abordar la producción escrita por dos pensadores latinoamericanos: el ecuatoriano Agustín Cueva y el boliviano René Zavaleta. Se presentará, en clave comparada, a estos dos autores marxistas y anti colonialistas, cuyo pensamiento representa un legado para la Teoría Social Latinoamericana. Si bien su procedencia geográfica es el área andina, la formación de su pensamiento se encuentra atravesada por una vida de viajes y exilios por toda la región, así como por sus compromisos políticos y académicos. Por lo tanto, nos hemos propuesto contrastar sus trayectorias de vida e intelectuales con el objetivo de analizar su pensamiento a partir de dos ejes analíticos: por un lado, las claves de interpretación

* Artículo recibido 3 de marzo de 2015 y aceptado 1 de junio de 2015

** *Blanca Soledad Fernández* es Licenciada en Ciencia Política por la Universidad de Buenos Aires, Magister (c) en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional de San Martín y doctoranda en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires. Actualmente es becaria doctoral de CONICET y su tema de investigación se relaciona con los movimientos indígenas del Ecuador, sus intelectuales y su proyecto político vinculado a la propuesta de Estado plurinacional. Integra el Grupo de Trabajo “Anticapitalismos y Sociabilidades Emergentes” (CLACSO) y es tesista del Grupo de Estudios FONDECYT “Los intelectuales indígenas y el pensamiento anticolonialista en América Latina” (CECLA, Universidad de Chile). Es profesora titular en la materia “Universidad, Estado y Problemáticas Sociales” en la Universidad Nacional de José C. Paz, provincia de Buenos Aires. Contacto: blancasoledadfernandez@gmail.com.

*** *Andrea Florencia Puente* es Licenciada en Ciencia Política por la Universidad de Buenos Aires, Magister (c) en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional de San Martín y doctoranda en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires. Actualmente es becaria doctoral de CONICET, y su tema de investigación se vincula la construcción territorial y el derecho indígena en organizaciones indígenas de tierras bajas en Bolivia. Integra los Grupos de Trabajo “Anticapitalismos y Sociabilidades Emergentes” (CLACSO) y “La explotación del litio en Argentina” (FONCYT-AGENCIA). Desarrolla tareas docentes en la Universidad Nacional de San Martín, Universidad Nacional de Moreno, y en la materia Teoría Social Latinoamericana de la Universidad Nacional de La Plata. Contacto: florenciapuente@gmail.com.

que ofrecen acerca de las formas de producción y construcción del conocimiento, regidos por los aportes de la teoría marxista pero situados en América Latina; por otra parte, la definición del Estado, y su inscripción en los debates sobre los modos de producción, las formaciones sociales y la autonomía de lo político.

PALABRAS CLAVE: Agustín Cueva – René Zavaleta – construcción del conocimiento – marxismo – formación social.

HERETICAL MARXISM IN LATIN AMERICA.

A POSSIBLE DIALOGUE BETWEEN AGUSTÍN CUEVA AND RENÉ ZAVALETA

The present article intends to address the written production by two Latin American intellectuals: the ecuadorian Agustín Cueva and the bolivian René Zavaleta. It will be exposed, in a comparative key, this two marxists and anti colonialist authors, whose thinking represents a legacy for Latin American Social Theory. While geographical origin is the Andean area, the formation of their thoughts is crossed by a life of travel and exile throughout the region, as well as its political and academic commitments. Therefore, we intend to contrast their life trajectories and intellectuals in order to analyze their thinking from two analytical axes: first, the interpretation keys that they provide about the ways of production and construction of knowledge, guided by the contributions of the marxist theory but located in Latin America; on the other hand, the definition of the State, and its inscription in discussions on the modes of production, social formations and autonomy of the political.

KEYWORDS: Agustín Cueva René – Zavaleta – knowledge construction – marxism – social formation.

1. INTRODUCCIÓN

El pensamiento social latinoamericano, con bases sólidas en el ensayo, el periodismo y la literatura, confluye hacia mediados de siglo XX con el desarrollo de las ciencias y las teorías sociales en los campos de la economía, la sociología, la filosofía, la ciencia política y la historia¹. Hacia fines de siglo, esta distinción analítica se convertirá en la escisión que rige y limita nuestras

1 Acerca de la producción del conocimiento y las trayectorias del pensamiento latinoamericano, pueden consultarse: ANSALDI, Waldo. “La búsqueda de América Latina”, en *Cuadernos del IIGG* (Buenos Aires: UBA, 1991); LANDER, Edgardo. “Ciencias sociales, saberes coloniales y eurocéntricos”, en Edgardo Lander (ed.) *La Colonialidad del saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas* (Caracas: CLACSO, 2000); y DEVÉS VALDÉS, Eduardo. *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Tomo II. Desde la CEPAL al neoliberalismo (1950–1990)* (Santiago de Chile: Editorial Biblos – Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, 2003).

reflexiones². En efecto, se impone una desvalorización del acumulado de pensamiento crítico denunciando su “falta de cientificidad”. Frente a esta arremetida, nuestra región ha sabido adelantar la presencia de intelectuales que persisten en esgrimir diversos modos del pensamiento y hacerlos confluír, descartando las críticas que tienen su base real en el cientificismo³. Dos de ellos, Agustín Cueva y René Zavaleta –marxistas y anti colonialistas–, son los que nos interesa destacar. Su obra, prolífica y profunda, comparte un clima de época, un diálogo con la misma comunidad de pensamiento, y un punto de partida en la reflexión teórica y política anclado en la historicidad de los procesos sociales.

Por diversos caminos, ambos autores arriban a una caracterización del Estado que nos interesa retomar pues, si bien escriben con la pluma situada en la misma época, ambos proponen claves para construir una mirada que desborde su tiempo. Como ha señalado Luis Tapia, con Zavaleta se produce una transformación del marxismo en Bolivia, tanto en el debate político como en el académico. Por un lado, se piensan por primera vez sus categorías regionalmente y no sólo en clave nacional, aplicado a la historia de Bolivia. Por otra parte, el debate y la producción teórica en el seno del marxismo entran en diálogo con otras perspectivas teóricas dentro de las ciencias sociales, a partir de la propuesta del autor⁴. De manera similar ocurre esto con Cueva, tenaz impulsor de la institucionalización y profesionalización de la sociología en el Ecuador, al mismo tiempo que crítico de su consiguiente elitización y privatización⁵. Llamativamente, no hemos hallado otras invitaciones a sistematizar el pensamiento de estos referentes de manera comparada, aunque sí nos hemos tropezado con interrogantes y afirmaciones que buscan establecer sintonías y diálogos entre ellos⁶. Así, se

2 En el prólogo a una reciente compilación de ensayos de Agustín Cueva, Fernando Tinajero advierte la necesidad de distinguir “el uso de datos empíricos en una investigación concreta” del “empirismo *tout court*, entendido como la negación de todo saber especulativo y la proclamación de la experiencia como única fuente de conocimiento” Ver: TINAJERO, Fernando. “Agustín Cueva, o la lucidez apasionada” en *Agustín Cueva. Ensayos sociológicos y políticos* (Quito: Colección Pensamiento Político Ecuatoriano, Min. de Coordinación de la Política, 2012).

3 Al respecto, ver VARSÁVSKY, Oscar. *Ciencia política y cientificismo* (Buenos Aires: Centro Editor América Latina, 1963), WALLERSTEIN, Immanuel. *Abrir las ciencias sociales. Informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales* (México: Siglo XXI, 1996), y FALS BORDA, Orlando. *Ciencia, compromiso y cambio social* (Buenos Aires: Ed. El Colectivo, 2013).

4 TAPIA, Luis. *La producción del conocimiento local. Historia y política en la obra de René Zavaleta* (La Paz: Muela del Diablo, 2002), 169.

5 MOREANO, Alejandro. “Estudio introductorio”, en *Agustín Cueva. Pensamiento fundamental* (Quito: Campaña Nacional Eugenio Espejo por el Libro y la Lectura: 2007).

6 VERDESOTO, Luis. “Hacia una relectura de Agustín Cueva” en 550 años, historia, actualidad, perspectiva [Ponencia General] (Cuenca: Facultad de Filosofía, Letras y Educación de la Universidad de Cuenca, 1993); UNDA, Mario. “El pensamiento de Agustín

nos hizo evidente una “cuenta pendiente”: reencontrarnos con estos autores y reunirlos para pensar el siglo XXI en Nuestramérica.

Para ello, es necesario destacar el contexto de época que los atraviesa: de las esperanzas en el cambio a la ira frente al orden, pues ambos murieron justo cuando el neoliberalismo se convertía en canon de este tiempo. Nos referimos a los años en que el lugar del intelectual comprometido se reduce a los más limitados rincones de la academia. Son también los años en que el ciclo neoliberal se impone en América Latina a través de regímenes autoritarios y dictatoriales para luego acompañar procesos de retorno a democracias de carácter tan formal que requirió de adjetivos⁷. Ambos autores comparten redes intelectuales y de comunicación, académicas y políticas, fuertemente críticas de estos desplazamientos y vaciamientos.

En los siguientes apartados proponemos exhibir dos ejes de comparación entre Cueva y Zavaleta: por un lado, las claves de interpretación que ofrecen acerca de las formas de producción del conocimiento a partir de los aportes de la teoría marxista, situados en América Latina; por otra parte, la definición del Estado, y su inscripción en los debates sobre los modos de producción, las formaciones sociales y la autonomía de lo político. La selección de estos conceptos y ejes de debate no responde a un criterio cronológico de sus obras, sino más bien a la necesidad de resaltar la potencia cognitiva de los mismos para pensar América Latina. En este sentido, consideramos relevante indagar los debates del marxismo latinoamericano a partir de las propuestas teóricas de Zavaleta y Cueva, muchas veces soslayadas por la preeminencia de la elaboración y circulación de los debates teóricos europeos. Buscamos sortear, de esta manera, la operación de olvido característica de la teoría social latinoamericana, cuya débil sistematización nos sugiere que los debates siempre comienzan de cero.

Cabe aclarar que ponderamos en el caso de Zavaleta su período de producción más maduro y complejo caracterizado con el rótulo de *marxismo crítico*, que abarca las obras realizadas entre 1971 y 1984⁸; y en el caso de

Cueva y el análisis de los “populismos” actuales”, en *La línea de fuego*, 28 de marzo de 2012 [Consultado en línea: 02 de febrero de 2015]. Disponible en: <http://lalineadefuego.info/2012/03/28/el-pensamiento-de-agustin-cueva-y-el-analisis-de-los-populismos-actuales-por-mario-unda/>

7 Encontramos referencias indispensables sobre este asunto en CUEVA, Agustín. “Crónica de un naufragio: América Latina en los años ochenta”, en Marcos Roitman y Carlos Castro-Gil *América Latina: entre los mitos y la utopía* (Madrid: Editorial Universidad Complutense de Madrid, 1990) 71–96; ANDERSON, Perry. “Neoliberalismo: un balance provisorio”, en Emir Sader y Pablo Gentili *La trama del neoliberalismo. Mercado, crisis y exclusión social* (Buenos Aires: Oficina de publicaciones del CBC-UBA, 1997) 15–27; y HARVEY, David. “El neoliberalismo como destrucción creativa”, en *Memoria-CEMOS*, N°232 agosto–septiembre (2008).

8 Entre 1980 y 1984 Zavaleta publica una serie de escritos sobre los procesos contemporáneos en Bolivia y América Latina cuyos textos principales son *Las masas en noviembre* (1983),

Cueva sus producciones y preocupaciones teórico-políticas centradas en el estudio de América Latina, publicadas entre 1977 y 1989⁹, ya alejado de la sociología literaria con la que obtuvo su mayor consagración regional. En este sentido, se trata de una sintética presentación orientada a establecer puntos de encuentro y de distanciamiento en los debates, acompañando interrogantes acerca del lugar y sentido del Estado para las luchas sociales en Nuestramérica. Para avanzar en esta comparación, precisamos antes señalar algunas confluencias.

2. EL MISMO PUNTO DE PARTIDA

La primera confluencia que nos interesa señalar entre Agustín Cueva y René Zavaleta es la opción por el marxismo y el materialismo histórico, en clave anticolonial y latinoamericana. Como veremos, en el contexto de su eclipse como opción política y como herramienta para el análisis teórico, ambos autores perseverarán en articular la producción teórica con la explicación histórica desde una perspectiva del marxismo crítico¹⁰.

Cuatro conceptos de democracia (1981) y *El Estado en América Latina* (1984). Dentro de estas producciones ubicamos también a *Lo nacional popular en Bolivia* escrito en los últimos cuatro años de su vida, una obra inconclusa editada por primera vez en México en 1986. Tomaremos también el debate presente en *Las formaciones aparentes en Marx* (1978) donde el autor analiza los márgenes o límites de validez de los sistemas categoriales generales presentes en la obra de Marx. Por último, al indagar la cuestión nacional, recuperamos los textos del período nacionalista, claves para pensar las transformaciones de su pensamiento y su relación con los planteos de Cueva.

- 9 En este período Agustín Cueva publica en México *El desarrollo del capitalismo en América Latina. Ensayo de interpretación histórica* (1977) y *Teoría social y procesos políticos en América Latina* (1979), sus principales contribuciones al debate con las teorías del desarrollo y de la dependencia, a través de una lectura comparativa del desarrollo del capitalismo. Hacia fines de 1980 publica *La teoría marxista, categorías de base y problemas actuales* (1987), donde desarrolla teóricamente la noción de Estado capitalista moderno, la relación dependencia/Imperialismo y el concepto de hegemonía. Ya en los últimos años de su vida, publica *Las democracias restringidas de América Latina: elementos para una reflexión crítica* (1988) y *América Latina en la frontera de los años 90* (1989) donde se introduce en los debates acerca de las transiciones hacia la democracia en el contexto neoliberal y el populismo, temáticas que no desarrollaremos en esta oportunidad.
- 10 Retomamos las definiciones y planteos en torno al marxismo crítico elaboradas por Bolívar Echeverría en su búsqueda por crear una teoría crítica verdaderamente radical que logre una ruptura completa con los postulados dogmáticos y eurocéntricos del marxismo, a partir de la revalorización de autores de países de la “periferia”. Puntualmente, nos anima el concepto de *ethos histórico*, destaca las formas diversas de la organización cotidiana de la vida social en el capitalismo, con fuerte arraigo en la forma y manera de la producción y el consumo de valores de uso. Como explica Gandler en referencia a Echeverría, “el *ethos histórico* es el conjunto de usos, instituciones sociales, formas de pensar y actuar, herramientas, formas de producción y consumo de valores de uso que hacen posible vivir como ser humano o como sociedad [...]”. Ver también la recuperación de Bolívar

De hecho, comparten un entendimiento de “lo social como producto histórico que genera estructuras –es decir, patrones de regularidad– en la organización de las relaciones sociales, la economía...”¹¹. Esta comprensión guiará sus reflexiones al calor de una historia de exilios y sentimientos intelectuales¹² en tensión con sus trayectorias de vida. En este marco, las herejías son constitutivas de los inevitables senderos que atraviesan los proyectos teórico-políticos de renovación de la obra de Marx en América Latina, que se encuentran en continua tensión entre la necesidad de (re) establecer horizontes utópicos y proyectos emancipatorios y actualizar la teoría marxista desde otras latitudes. Aquí retomamos la referencia de Lowy respecto de la necesidad de que el marxismo constituya un pensamiento herético:

Necesitamos una utopía marxista, un concepto herético, pero ¿cómo el marxismo podría desarrollarse sin herejías? Una utopía que presente del modo más adecuado posible un imaginario enclave liberado de lo todavía no existente (u-topos, un lugar ninguno) en el cual la explotación de los trabajadores, la opresión de las mujeres, la alienación, la reificación, el estado y el capital sean todos abolidos. Sin abandonar por un instante la preocupación realista con la estrategia revolucionaria y la táctica con los problemas materiales incluso de la transición al socialismo, debemos dar al mismo tiempo rienda suelta a la imaginación creativa, a los devaneos, la esperanza activa y al espíritu visionario rojo (Löwy, 1999: 127).

René Zavaleta Mercado (1939–1984) nació en Oruro, Bolivia, el centro de producción minera de la época y núcleo del proletariado popular indígena-mestizo y de la economía más dinámica del país; su niñez y juventud refieren al período de crisis del dominio minero y latifundista que se expresa también en una creciente crisis del Estado ligado a estos intereses. Agustín Cueva Dávila (1937–1992) nació en Ibarra, Ecuador, que, a diferencia de Oruro, es territorio de grandes haciendas cuya producción se destinaba al mercado interno: la ciudad de Ibarra es conocida como “Ciudad

Echeverría de autores marxistas que debatieron la con la ortodoxia que dominó la segunda internacional como Rosa Luxemburgo en “El discurso crítico de Marx”, 1986.

- 11 TAPIA, Luis. “Prólogo”, en *La autodeterminación de las masas. Antología de René Zavaleta* (Bogotá: CLACSO / Siglo del Hombre editores, 2009), 15.
- 12 Esta expresión es utilizada por Pablo González Casanova para disputar la noción de pretendida asepsia científica de las ciencias sociales. Dicha definición se encuentra en sintonía con la “sociología sentipensante” propuesta por Orlando Fals Borda para el análisis social en América Latina. Ver: GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo. “Los sentimientos intelectuales” y FALS BORDA, Orlando. *Ciencia, compromiso y cambio social*.

Blanca” porque la presencia de fachadas y asentamientos de españoles la diferencia de la población negra del Chota y de la indígena de Otavalo.

Ambos atravesaron los mismos contextos de producción teórica regional y recorren trayectorias de vida paralelas (como vemos, nacen en la misma década). No obstante, el nudo del pensamiento de Zavaleta es la configuración nacional en Bolivia (incluso como clave de lectura para comprender a América Latina), mientras que Cueva se propuso abordar América Latina como unidad de análisis (aunque lo hiciera como estrategia para retornar al estudio del Ecuador, finalmente quedó anclado en la región y distanciado de la nación como centro de sus reflexiones). De hecho, Cueva no trabajó con la categoría de “construcción nacional” sino que concentró su atención en “la teoría leninista del imperialismo e hizo una aproximación marxista convencional al problema nacional”¹³. Sin embargo, queremos rescatar el cruce entre teoría y experiencia histórica que estos autores proponen como clave para el desarrollo del pensamiento crítico latinoamericano. Veremos cómo la obsesión de Zavaleta por Bolivia provoca un movimiento desde la teoría marxista hacia las especificidades del caso local, frente a la escritura de Cueva en que lo abstracto adquiere una intención reflexiva en perspectiva regional comparada, y un especial énfasis en destacar líneas de continuidad sin desmarcarse de las especificidades¹⁴.

René Zavaleta planteó un análisis novedoso de la realidad boliviana que conjuga elementos del pensamiento marxista con concepciones específicas del autor respecto de la compleja conformación de los Estados nación en América Latina, signados por la experiencia colonial. Tal vez sea la insistencia en la especificidad del caso boliviano un elemento que colabore en explicar la originalidad de Zavaleta en la producción de conocimiento local. Su propuesta es a la vez teórica y epistemológica; el autor busca generar un andamiaje conceptual propio que brinde mayor capacidad explicativa a la teoría marxista a la vez que dé cuenta de las especificidades históricas de Bolivia. Por otra parte, incluye una “reflexión epistemológica sobre las posibilidades de conocimiento en sociedades heterogéneas como la boliviana”¹⁵, cualidad que lo distingue de Cueva (más decidido a utilizar las mismas categorías que Marx), pues justamente en su escritura se distingue el esfuerzo por la elaboración teórico-conceptual¹⁶. El referente obligado de

13 VERDESOTO, Luis. “Hacia una relectura de Agustín Cueva”, 21.

14 Nos referimos a las cualidades más comunes en la producción escrita de estos autores, pues en ambos casos han escrito textos que no se rigen por estas características. De hecho no se corresponden con esta caracterización sus obras *Entre la ira y la esperanza* y *El proceso de dominación política en Ecuador*, que son los ejemplos más conocidos en la primera etapa de la producción de Cueva, y en Zavaleta *El estado en América Latina* y *El poder dual*, donde compara los casos de Argentina y Chile.

15 TAPIA, Luis. *La producción del conocimiento local. Historia y política en la obra de René Zavaleta*, 19.

16 “La producción del conocimiento local” es, de hecho, el nombre del libro de Luis Tapia editado en base a su Tesis Doctoral, donde reconstruye la historia intelectual de René

ambas producciones teóricas es, sin dudas, la obra de José Carlos Mariátegui; sus afanados esfuerzos para construir una teoría latinoamericana que plantee una relación novedosa con la realidad, marcaron la irrupción de la heterodoxia en el marxismo latinoamericano. Comparten, todos estos autores de adscripción marxista, la obligada referencia al pasado colonial de los Estados nación en América Latina. En este sentido, una de las tesis más sugerentes del amaute sostiene la necesaria relación entre el nacionalismo y el socialismo en el Perú. Ambos conceptos, para Mariátegui, no pueden analizarse de forma escindida ya que “la función de la idea socialista cambia, en los pueblos política o económicamente coloniales”¹⁷.

Sin dudas, el contexto de producción es una condición de posibilidad histórica e intelectual para producir el conocimiento social. Como veremos, Zavaleta escribe desde la experiencia de la derrota y Cueva desde la angustia y la imposibilidad. Son horizontes intelectuales e históricos específicos, y por esto es central determinar acerca de qué sociedades (boliviana y ecuatoriana) pensaban y con qué comunidad intelectual dialogaban. Compañeros en la comunidad de pensamiento latinoamericana, viven el ascenso y la derrota de los movimientos populares y compartirán el interrogante por el horizonte de posibilidad social para la validez de las categorías marxistas en la región, y la posibilidad de la emergencia de experiencias políticas y sociales que tomen sus postulados en su horizonte de emancipación. Es una época de tensión entre las ciencias sociales y la práctica política¹⁸. De hecho, Tinajero afirma que ya en la última etapa de su producción Cueva abandona la idea de que desde las ciencias sociales se puedan dirigir procesos políticos: “Cueva se sitúa entre los sociólogos que reconocen su incapacidad para

Zavaleta. La indagación de Tapia se propone dar cuenta de la estrategia de producción de conocimiento del autor a partir de los ejes de la historia y la política. Tapia utiliza la concepción de “pensamiento barroco” para pensar la obra de Zavaleta, ya que su propuesta teórica contiene una diversidad de esferas, cada una irreductible, que sin perder sus características se comunican entre sí, conformando un conjunto múltiple y articulado. *Ibid.* 9–10.

- 17 MARIÁTEGUI, José C. “Nacionalismo y vanguardismo” en *Peruanicemos al Perú* (Lima: Biblioteca Amauta, 1970 [1925]), 78.
- 18 Muchas fueron las reflexiones respecto del derrotero de las ciencias sociales a partir del reconocimiento de la existencia de una brecha entre “lo académico” (el desarrollo de una ciencia crítica) y “lo político” (las propuestas políticas de transformación), donde se resaltan los efectos negativos que tuvo esta distancia para ambas dimensiones. En este sentido, Aricó señala que “La reflexión académica quedó mutilada en su capacidad de prolongarse al mundo de la política, al tiempo que una pedestre y anquilosada reflexión política excluyó de hecho el reconocimiento de aquellos nuevos fenómenos tematizados por los intelectuales. Parafraseando a Marx, ni la crítica se ejercía como arma, ni las armas necesitaron de la crítica para encontrar fundamento”. ARICÓ, José M. *La cola del diablo. Itinerario de Gramsci en América Latina* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2005), 118.

dirigir procesos políticos –tarea de los partidos revolucionarios– pues sólo pueden analizarlos a posteriori”¹⁹.

El centro en el caso nacional en Zavaleta no es casual, dado que participó activamente en la Revolución de 1952 y como Ministro de Minas y Petróleo del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), en 1964: sus escritos estarán orientados a explicarse el porqué de la derrota, y el devenir de las articulaciones sociales que amplían el concepto de clase social en Bolivia. Según Tapia, el centro de su producción es la construcción de la nación boliviana bajo un conjunto de problemas históricos estructurales y de poder como Estado²⁰. Posteriormente exiliado y contenido por redes académicas, Zavaleta por lo general no explicita en su obra un debate con otros autores de las ciencias sociales latinoamericanas como lo hace Cueva: estos debates no configuran el trazo que rige su escritura. Periodista de formación, las etapas de su pensamiento van del nacionalismo culturalista hacia el marxismo ortodoxo en los años setenta para finalizar en la heterodoxia marxista. En este sentido, su pensamiento suele dividirse en tres períodos: uno nacionalista, otro marxista ortodoxo y, el más importante, el período de marxismo heterodoxo.

Zavaleta comienza a escribir en prensa en 1954; sus escritos de juventud están muy atravesados por el clima político de la época, y son caracterizados como culturalistas. Éstos expresan un claro énfasis en la cultura indígena y su carácter dicotómico y contrapuesto con una cultura occidental en decadencia. En esta primera etapa, su producción se acerca al indigenismo romántico de principios de siglo XX (cuyo exponente en Bolivia es Franz Tamayo), que sostiene el discurso de lo autóctono y revaloriza al indígena y a las culturas pre-hispánicas como cuna de la nacionalidad. En estos escritos, tanto la opresión como la proyección de la liberación en América Latina es sentida y pensada en términos culturales: “El alma indígena se encuentra al interior de todo americano, pues creemos que es indio todo lo creado por la acción del paisaje y el ambiente anímico de este continente”²¹.

La actividad política de Cueva, por el contrario, estuvo más estrechamente vinculada a la escritura (desde la crítica literaria al comienzo, y posteriormente desde la sociología). Hijo de los debates sobre el intelectual (como artista) comprometido, luego de su formación en París a comienzos de los años 1960, Cueva escribe su conocido ensayo *Entre la ira y la esperanza* (1967), una crítica a la mentalidad colonial de las élites y a la continuidad de las formas de dominación coloniales en la República. Allí plantea una relación “entre sociedad, literatura y proyecto histórico, pues ella [la literatura] se convierte en un campo de disputa ideológico donde

19 TINAJERO, Fernando. “Agustín Cueva, o la lucidez apasionada”, 17.

20 TAPIA, Luis. *La producción del conocimiento local. Historia y política en la obra de René Zavaleta*.

21 *Íbid.* 39

las clases dominantes han ido estructurando sus subjetividades de manera especial en el siglo XIX y donde los grupos subalternos tienen un papel subordinado, y se esconden entre las líneas de la gran narrativa”²².

Verdesoto plantea que al no haber existido una revolución como la boliviana en el Ecuador, con un fuerte componente popular, Cueva derivó sus reflexiones y esperanzas hacia la región, que en la década de 1960 vivía los años de oro de los movimientos revolucionarios.

En 1964 el golpe militar de Barrientos inicia una política de desnacionalización de los hidrocarburos en Bolivia, proceso que Almaraz denuncia como el inicio de la desarticulación de la nación²³. En el Ecuador se produce la primera reforma agraria, bajo el paraguas de la Alianza para el Progreso y el gobierno dictatorial de una Junta Militar. Esta reforma, que no cumplió objetivos redistributivos, apuntó a la modernización capitalista en el agro e inició un “giro histórico” en la sociedad ecuatoriana, desarticulando el sistema de hacienda y liberando a los indios huasipungueros de sus obligaciones serviles²⁴. Por aquellos años, Cueva participa activamente del movimiento político cultural en Quito y comparte con el movimiento de vanguardia *Tzántzico* los debates inspirados por Sartre y su estadía en París entre 1960 y 1963. Al comenzar la década siguiente, exiliado por el velasquismo y ante el conservadurismo de la sociedad ecuatoriana, Cueva se irá acercando a la sociología como docente de literatura en la Universidad de Concepción (cuna del MIR en Chile), entre 1970 y 1973.

Luego del golpe de Estado de 1971, Zavaleta también se exilia en Santiago de Chile y trabaja en la Universidad Católica entre 1971 y 1972, y como consultor del gobierno de Allende entre 1972 y 1973. Durante su estadía en Chile se hará miembro del MIR. Sin embargo, el golpe de Estado a la Unidad Popular determinará la huida de ambos autores hacia México desde 1973. Zavaleta trabajará en la CEPAL y en la UNESCO, para dedicarse luego plenamente a la actividad académica en FLACSO entre 1976 y 1980, y en la UNAM entre 1974 y 1984. Entre 1978 y 1984 será también militante del Partido Comunista de Bolivia. Durante los años setenta llevará adelante sendos análisis sobre la coyuntura política de Bolivia y América Latina como columnista de diversos periódicos y órganos de prensa en diferentes países

22 QUEVEDO, Tomás. “Agustín Cueva: le herejía de pensar a contracorriente”, en *Enfoques, Boletín de análisis, opinión e información de las carreras de sociología y de ciencia política*. Universidad Central del Ecuador, N° 6 (2013), 25.

23 ALMARAZ, Sergio. “Requiem para una República” en *Tenemos pecho de bronce...pero no sabemos nada. Memoria de la Conferencia Internacional: Revoluciones del siglo XX. Homenaje a los cincuenta años de la Revolución Boliviana* (La Paz, PNUD / FES-ILDIS / Plural editores, 2003 [1970]), 334.

24 GUERRERO, Fernando y OSPINA, Pablo. *El poder de la comunidad: movimiento indígena y ajuste estructural en los Andes ecuatorianos* (Buenos Aires, Quito: CLACSO / IIEE, 2004).

de la región²⁵. Cueva también vivirá en México desde 1973 y trabajará en la UNAM²⁶, universidad que lo cobijó junto a otros intelectuales de América Latina que huyeron de las dictaduras genocidas. Allí elaborará durante los siguientes veinte años la mayor parte de su producción sociológica.

Así, el pensamiento de ambos sigue diferentes trayectorias. En el caso de Cueva, luego de sus primeros años de desarrollo intelectual vinculado a la literatura y el ensayo propios de los años 1960, desplaza el centro de sus análisis y debate con los teóricos de la dependencia (principalmente con Günter Frank) desde la teoría de los modos de producción y formación económico sociales (Althusser), estableciendo la clave histórica como prisma indispensable para el análisis de los fenómenos sociales. Al decir de Tinajero, constituye el paso de un marxismo emocional a una lectura sistemática, alentado por la revolución cubana, y orientado por las lecturas de Sartre y de Mariátegui²⁷. El libro que sintetiza este período es *El desarrollo del capitalismo en América Latina. Ensayo de interpretación histórica* (1977), donde expone dos ejes de debate: una lectura comparativa del desarrollo del capitalismo en la región y una crítica de la teoría de la dependencia. Allí muestra un cambio categorial que continuará vigente hasta sus últimas producciones: es el desplazamiento desde el Ecuador hacia América Latina. Como vimos, la debilidad de los procesos políticos en el Ecuador frente a los procesos políticos de la región pos revolución cubana, sumado a sus exilios, condensan en el cono sur a la teoría de la dependencia como mayor expresión teórica, soslayando las producciones teóricas nacionales, en ambos casos. A diferencia de Zavaleta, Cueva tiene en su horizonte de producción teórica a las experiencias revolucionarias y socialistas de Cuba, Chile y Nicaragua, al tiempo que discute con los dependentistas. En este sentido, el desencanto y la crisis que sobreviene en los años ochenta pudo haber sido más significativo para el pensador ecuatoriano.

Alejandro Moreano²⁸ destaca la paradoja que representa la elaboración por Cueva de la teoría de los modos de producción en un contexto de fin de la categoría de América Latina como centro del debate en las ciencias sociales de la región. Hacia fines de la década de 1970 se configura un repliegue en lo nacional que incluye el fin de la idea de totalidad y de revolución. Son los años del naufragio, al decir de Cueva; la década perdida para las luchas

25 Entre los que se destacan Cuadernos de Marcha, Plural y Excelsior.

26 Sin habernos propuesto una búsqueda exhaustiva, encontramos una publicación del año 1979 de la "Revista Ciencias Sociales" de la Universidad Central del Ecuador en que se publican textos de ambos autores (Vol. 3, N° 9, primer trimestre). También observamos su participación en el Consejo Editorial de esta.

27 TINAJERO, Fernando. "Agustín Cueva, o la lucidez apasionada".

28 MOREANO, Alejandro. "Estudio introductorio".

sociales y el surgimiento de la democracia como sistema político y mecánico de legitimación del nuevo poder.

Así, el pensamiento de Agustín Cueva se inicia en los territorios de la crítica literaria y la polémica política (no podemos dejar de señalar su participación en las revistas *Indoamérica*, *Pucuna* y *La Bufanda del Sol*), y transita hacia el análisis sociológico para finalmente volver hacia una reflexión retrospectiva sobre la historia del Ecuador y las cualidades de su literatura. Es la obra producida en este periodo intermedio, donde desarrolla su pensamiento más acabado en torno de una sociología histórica, la que nos interesa desarrollar.

La producción mexicana de Zavaleta, por su parte, se orienta a los aspectos teóricos del debate marxista, a la vez que sostiene líneas de continuidad en torno a la reflexión de los procesos nacionales. Recupera los aportes del marxismo clásico (tomando principalmente a Marx, Lenin y Gramsci), y perspectivas más críticas como las de la Escuela de Frankfurt. Zavaleta se conformó, sin dudas, como un intelectual integral ya que sostuvo también el estudio sistemático de otras corrientes ideológicas como el neo-hegelianismo y una constante actualización de la vasta literatura politológica occidental de su época²⁹. A diferencia de Cueva, que se inscribe en los debates dependentistas, Zavaleta elude el clima de época y rara vez se lo relaciona con el dependentismo. Si bien va a hacer hincapié en el papel del imperialismo en su país y en América Latina, pondrá el acento en los rasgos de las formaciones sociales latinoamericanas y su acumulación histórica para determinar el modo que condiciona un tipo de dependencia³⁰.

3. MARXISMO CRÍTICO Y CONSTRUCCIÓN DEL CONOCIMIENTO

Uno de los puntos de encuentro entre estos autores es su perspectiva frente a los debates marxistas de su época. Podría incluso contraponerse la opinión generalizada acerca de la ortodoxia marxista de Cueva frente al marxismo heterodoxo y creativo de Zavaleta³¹. En esa línea, Verdesoto sostiene que en Cueva

29 SALA, Lucía. "René Zavaleta: un hombre, un pensamiento, una época", en Maya Aguiluz Ibargüen y Norma de los Ríos Méndez (Coords.). *René Zavaleta Mercado. Ensayos, testimonios y re-visiones* (México: CIDES / UMSA, 2006), 151.

30 *Ibidem*.

31 Utilizamos aquí las nociones de marxismo heterodoxo en referencia a la tradición de pensamiento impulsado por la primera generación de marxistas representados en la figura de Rosa Luxemburgo, Gramsci o el propio Lenin, que tuvieron una preocupación centrada en los problemas del Estado, la revolución o la construcción del partido político como sujeto colectivo, aspectos de la formación capitalista que podemos denominar "políticos" que habían sido en parte soslayados por los análisis marxistas previos. Los textos de Marx

el marxismo emergió en su estructura de pensamiento como posibilidad de totalización y como una radical opción por la unidad. Tal vez como camino hacia una Ciencia Social única. Aparece como un sistema conceptual que homogeniza el pensamiento y que proporciona una estructura que inscribe a lo disperso. Políticamente mirado, este proceso de pensamiento es la posibilidad de paso de la crisis a la revolución como teleología de la sociedad³²³³.

En cambio, respecto de Zavaleta, Tapia destaca el “modo más procesual y complejo de concebir y practicar el marxismo. Es también un modo de hacer que el marxismo sea una teoría más histórica, más dúctil y propensa a no reducir cada componente de su sistema conceptual general a una especie de hipostasis categorial”³⁴.

Ambas apreciaciones dan cuenta de momentos específicos en la producción de estos autores. En la primera etapa de sus reflexiones ninguno de ellos piensa todavía en clave estrictamente marxista. Cada uno centrado en los obstáculos para la construcción de la nación en su país, comprendieron la imposibilidad de la nación a partir de la persistencia del colonialismo / coloniaje. De hecho, comparten una crítica a la formulación dominante de la identidad nacional a partir de rasgos negativos asociados a lo indio (que en realidad representaba una parte de “lo propio” para estos autores) y la encarnación de lo “positivo” en el núcleo hispano-católico³⁵. De esta manera, criticaban la mentalidad colonial de los intelectuales, promoviendo en sus obras la necesidad de una valoración histórica de lo popular. Cueva lo hará con el eje en la cultura y la sociología literaria, Zavaleta lo entenderá a partir de un cambio en la narración de la interpretación histórica que contribuirá a la formación de una “conciencia nacional”. De esta manera, ambos entienden el campo cultural como campo de poder en disputa para

que guían esta tradición dentro de la perspectiva marxista son, fundamentalmente, los *Grundrisse* [Elementos fundamentales de la crítica de la economía política (*Grundrisse*), 2 volúmenes, Crítica (Grijalbo), Barcelona, 1977], o el “Prólogo” a la *Contribución a la crítica de la economía política*, entre otros.

32 VERDESOTO, Luis. “Hacia una relectura de Agustín Cueva”, 21.

33 En la introducción a la quinta edición de *Entre la ira y la esperanza*, Cueva replicará este tipo de afirmaciones al recordar sus primeras lecturas de Sartre, Lukács, Barthes y Lévi-Strauss, “lecturas de base muy poco ortodoxas para un autor al que algunos consideran (caricaturalmente) como la encarnación de cierto pensamiento dogmático; y, si se quiere redondear la paradoja, textos muy poco sociológicos para ser los favoritos de alguien que se supone es un sociólogo profesional”. Ver CUEVA, Agustín. *Entre la ira y la esperanza*, 18.

34 TAPIA, Luis. *La producción del conocimiento local. Historia y política en la obra de René Zavaleta*, 186.

35 TAPIA, Luis. “Prólogo”; CUEVA, Agustín. *Entre la ira y la esperanza*.

la construcción de la nación, y se posicionan en contra de la narración negativa de la historia construida por los sectores dominantes.

Hacia 1964, Zavaleta escribe *La formación de la conciencia nacional* cuyo objetivo principal es el de analizar la constitución conflictiva del yo nacional en Bolivia. Esta etapa de su pensamiento, donde retoma el ideario del discurso del Nacionalismo Revolucionario de mediados del siglo XX, se caracteriza por sostener una concepción romántica de la nación o de lo nacional. En este período, Zavaleta va a plantear a la disputa por lo nacional como una vocación de los subalternos ya que, para el sociólogo boliviano, en sociedades periféricas la burguesía es incapaz de llevar adelante un proyecto nacional. El conocimiento social en esta época es realizado como revisionismo histórico; se parte de la idea de que la realidad es la historia, y se rearticula el relato histórico en torno al eje nacional. Detrás de este pensamiento e ideario hay una hipótesis homogeneizante de los miembros de la nación, que genera además una creciente desentnazación del discurso e ideario campesino³⁶, aunque Tapia sostendrá que el conocimiento de la construcción de una identidad común en torno a la nación era una condición necesaria para plantearse luego la diversidad histórica, cultural y política³⁷.

En 1967 Cueva publica *Entre la ira y la esperanza*, donde defiende la construcción de una “auténtica cultura nacional” como aquella que represente a los sectores populares. Aunque no reconozca allí la pluralidad/diversidad de lo nacional, sino a través de la síntesis del mestizaje, se trata de un texto cuya obsesión central es “la denuncia de la mistificación contenida en la idea de “mestizaje” como fusión armoniosa e igualitaria de culturas y razas, siendo que en verdad se trata de un proceso caracterizado por la asimetría y las contradicciones de clases, de culturas entendidas como universos simbólicos, de etnias e incluso de nacionalidades, por más vasos comunicantes e incluso puntos de simbiosis que tal proceso pueda presentar”³⁸. Posteriormente hay dos textos de Cueva, antes de ingresar en la etapa plenamente marxista, donde propone la superación de la historiografía “de derecha”: *El proceso de dominación política en el Ecuador (1972)* y *Ecuador 1925-1975 (1977)*.

Tanto Cueva como Zavaleta, que ingresan plenamente al marxismo ortodoxo hacia los años setenta, plantean no solo transformaciones teóricas sino también epistemológicas, desplazando la cuestión nacional por el marxismo como teoría y método de conocimiento. El análisis histórico no es abandonado pero sí supeditado a la centralidad que adquiere la ley del

36 GARCÍA LINERA, Álvaro “Indianismo y Marxismo. El desencuentro de dos razones revolucionarias” en Svampa, Maristella y Stefanoni, Pablo Bolivia. *Memoria, insurgencia y movimientos sociales* (Buenos Aires: CLACSO/Editorial El Colectivo, 2007).

37 TAPIA, Luis. *La producción del conocimiento local. Historia y política en la obra de René Zavaleta*

38 CUEVA, Agustín. *Entre la ira y la esperanza*, 27.

valor. En este paso al marxismo la idea de acumulación en el seno de clase (ligada a la disputa de poder) tiende a relegar el problema del desarrollo de la conciencia nacional³⁹.

Es en este proceso que Zavaleta comenzará a indagar cuál es la estrategia teórica pertinente para explicar sociedades heterogéneas y atrasadas como la boliviana, y propondrá un método poco ortodoxo al mismo tiempo que novedoso al interior del marxismo en América Latina. Zavaleta llama la atención acerca de una especificidad de las formaciones sociales abigarradas, pues allí la espinosa tarea del conocimiento resulta más compleja dada la convivencia de diferentes tiempos históricos inconexos y desarticulados, por ende el conocimiento crítico en este tipo de sociedades es siempre relativo al objeto que se estudia. Es en los momentos de crisis y descomposición política y social donde pueden rastrearse los elementos que darán lugar a una nueva articulación social, de donde surge lo que Zavaleta llama *momento constitutivo*. Los momentos constitutivos “son ciertos acontecimientos profundos, ciertos procesos indefectibles, incluso ciertas instancias de psicología común que fundan el modo de ser de una sociedad por un largo período. La interpelación en la hora de la disponibilidad general, que es la del momento constitutivo, está destinada a sobrevivir como una suerte de inconsciente o fondo de esta sociedad”⁴⁰. Para Zavaleta, los momentos constitutivos son el fundamento ideológico sobre el que se asienta una sociedad. Así, la historia de los países suele ser resultado de más de un momento constitutivo, que puede signar la construcción social de manera más o menos profunda. El momento constitutivo está ligado a los momentos de autodeterminación y de disponibilidad social para el cambio radical del universo de creencias de la sociedad. Zavaleta propone conocer el tipo de intersubjetividades que surgen en momentos de crisis, que determinan los grados de (auto)conocimiento de la sociedad. Habiendo asumido (aún de manera ortodoxa) el enfoque marxista, para el autor en este período la clave para el auto-conocimiento de una sociedad atrasada o abigarrada estará en el desarrollo de la clase obrera al interior de estas sociedades, desarrollo que significa el de su conciencia y su “irradiación” hacia otros sectores de la sociedad, al mismo tiempo que su articulación en el proceso de su organización política. Al analizar estas intersubjetividades, el autor pondera un tipo de formación social que considera en una posición privilegiada para modificar el ordenamiento social, dando cuenta del *horizonte de visibilidad de la época*: “durante una coyuntura crítica, la “masa” es el actor social que mejor “irradia” este aparato cognoscitivo, el que

39 TAPIA, Luis. *La producción del conocimiento local. Historia y política en la obra de René Zavaleta*, 127-129.

40 ZAVALETA, René. *Lo nacional-popular en Bolivia* (México: Siglo XXI, 1986), 45.

luego, se traducirá en el posterior ordenamiento social”⁴¹. Estos procesos de autoconocimiento buscan, de manera benjaminiana, hacer visible ese “instante de peligro” que da lugar a momentos de autodeterminación de las masas⁴². El autor plantea que en sociedades abigarradas, el conocimiento de la totalidad social no puede producirse sino es a través de una lectura históricamente situada, y no mediante totalizaciones abstractas con pretensiones de universalidad que impiden explicar el abigarramiento social en Bolivia.

En rigor, ambos autores intentan plantear una estructura conceptual que permita conocer y problematizar sociedades complejas e históricamente heterogéneas. La diferencia es que para Zavaleta el marxismo aparece como un campo de trabajo y para Cueva como una teoría acabada a pesar del manejo creativo y en clave latinoamericana que hacía de ella. Su perspectiva es historicista, ya que sus definiciones surgen del análisis de las diferentes articulaciones histórico-sociales que va realizando a lo largo de su obra: “No se conoce sin causa y se conoce hacia algo. Se conoce por tanto desde una determinada época (el privilegio epocal) y desde un determinado horizonte de visibilidad o cosmovisión”⁴³. En sintonía, Cueva sostendrá que “el marxismo no concibe a las clases sociales como simples categorías nominales construidas a partir de un esquema lógico-formal aplicable a cualquier sociedad”, al mismo tiempo que “el problema de las clases sociales no puede estudiarse si no es a partir de una *teoría general de la sociedad y de la historia*”⁴⁴.

Estos autores no renuncian a la posibilidad de conocer la totalidad social; sin embargo, será Zavaleta quien haga especial hincapié en distinguir el conocimiento de la totalidad histórico-social en formaciones multisociales de la que formula el eurocentrismo. En esta clave, Quijano nos advierte que abandonar la idea de totalidad como lo propone hoy el empirismo y el posmodernismo implica negar la realidad del poder y de la transformación social a escala societal, ya que

las partes en un campo de relaciones de poder societal no son solo partes. Lo son respecto del conjunto del campo, de la totalidad que este constituye [...] cada elemento de una totalidad histórica es una particularidad y, al mismo tiempo, una especificidad, incluso, eventualmente,

41 ANTEZANA, Luis. *La diversidad social en Zavaleta Mercado* (La Paz: CEBEM, 1991), 117.

42 Retomamos aquí la imagen de Benjamin en las “Tesis de filosofía de la historia”: “Articular históricamente lo pasado no significa ‘conocerlo tal y como verdaderamente ha sido’. Significa adueñarse de un recuerdo tal y como relumbra en el instante de un peligro» (Benjamin, trad. de Pablo Oyarzún Robles, 1995: 48).

43 ZAVALETA, René. *El Estado en América Latina* (Cochabamba: Los Amigos del Libro, 1990), 157.

44 CUEVA, Agustín. “Cultura, clase y nación”, 7-8, énfasis original.

una singularidad. Todos ellos se mueven dentro de la tendencia general de conjunto, pero tienen o pueden tener una autonomía relativa que puede llegar a ser, eventualmente, conflictiva con la del conjunto⁴⁵.

En este mismo sentido, el marxismo antimesiánico contenido en la propuesta de Zavaleta busca por un lado alejarse del materialismo histórico eurocéntrico que supone una estructura social orgánica, sistémica y mecánica –fundada en un historicismo que contempla una visión prefigurada de la historia que todos los pueblos deberían atravesar⁴⁶–, pero apostando a la necesidad de llevar adelante un cambio en el conjunto de las relaciones sociales, profundizando los momentos de crisis, los momentos nacionalizadores. Las categorías que propone el autor forman parte de la herencia del pensamiento crítico latinoamericano, reinventando las categorías marxistas para que tengan mayor capacidad cognitiva en este tipo de sociedades. Así, el marxismo aparece como una opción frente al desarrollo de una ciencia social “burguesa”. Así, Zavaleta plantea:

Marx demostró que el mundo podía ser conocido dentro de ciertas condiciones y que el hombre podía apropiarse del mundo. Pero para hacerlo, se necesita reducir cada realidad a su significación material–racional y a su sentido histórico. Marx, con el fuego de su pensamiento poderoso, ha iluminado después de él todas las revoluciones. Pero el marxismo como tal no ha producido nunca una revolución. Ello ha ocurrido, en cambio, cuando el marxismo ha leído en la historia nacional la formación subterránea de la revolución⁴⁷.

Cueva recalcará “la autonomía [relativa] del materialismo histórico como práctica científica, a la vez que su papel de vanguardia teórica de la cual no puede prescindir la vanguardia política”⁴⁸. De hecho propuso:

destacar mi preferencia por cierto tipo de labor intelectual en la que lo fundamental parece ser el planteamiento de grandes interrogaciones y sugerencias de interpretación

45 QUIJANO, Aníbal. “Colonialidad del poder y clasificación social”, en *Journal of World-System Research* 2 (2000), 355–356.

46 Estas caracterizaciones valen para los referentes teóricos de la segunda y tercera internacional. Destacamos la obra de Stalin “Sobre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico” (1938), pensamiento de Kautsky, Bernstein y, por que no, al referente Argentino de esta Corriente, Victorio Codovilla, quien sostiene de hecho un debate con Mariátegui cuestionando su perspectiva historicista.

47 ZAVALETA, René. *El Estado en América Latina*, 159.

48 CUEVA, Agustín. “Cultura, clase y nación”, 99, énfasis original.

del mundo (por más que se trate de “hipótesis inverificables”) antes que la acuciosa recopilación de datos de alcance muchas veces mezquino, que a la postre no hacen más que comprobar con métodos supuestamente científicos lo que todo el mundo ya sabía sin necesidad de recurrir a un “especialista”. Diría incluso que mi proceso de adhesión al marxismo obedeció, en proporciones probablemente equiparables, tanto a una opción ético-política como a la fascinación por la única ciencia social (el materialismo histórico) que jamás pierde de vista la totalidad del hombre y de su historia, que aspira siempre a reconstituir⁴⁹.

El pensamiento de Cueva también se inscribe en una especial atención a la historicidad de los procesos sociales así como en el reconocimiento de la heterogeneidad estructural de nuestras sociedades. No obstante, a diferencia de Zavaleta, más atento a las especificidades locales, su propuesta de análisis histórico estructural persiste en señalar la condición dependiente como un obstáculo que profundiza las contradicciones existentes al interior de nuestros países. Esto se relaciona con sus primeras formulaciones sociológicas, que estuvieron orientadas a debatir con los teóricos de la dependencia, particularmente por su oscilación entre el enfoque de clase y el enfoque de lo nacional⁵⁰. Como señala Moreano, “Cueva concentró sus fuegos en la vertiente desarrollista –Cardozo y Faletto, Sunkel– y, sobre todo, en el flanco más débil del ala marxista –André Gunder Frank y ciertas tesis de Theotonio dos Santos–”⁵¹. Para los dependentistas, el capitalismo era explicado como estructura mundial desigual, con un centro autónomo y una periferia dependiente, que se reproducen mutuamente. Desde esta perspectiva, la “dependencia” constituye el factor que sobredetermina el desarrollo de las formaciones sociales en América Latina. La crítica de Cueva a los dependentistas estuvo anclada en su excesivo nacionalismo y en su anclaje en las perspectivas desarrollistas. En el primer caso, no obstante, Cueva “sostuvo que la contradicción entre países independientes imperialistas y países dependientes efectivamente existía, aunque la dupla

49 CUEVA, Agustín. *Entre la ira y la esperanza*, 20.

50 Sostenemos con Beigel que conviene hablar en plural de enfoques y “teorías” de la dependencia, “para expresar con más propiedad al conjunto complejo y heterogéneo que puede materializarse en los trabajos publicados, desde 1965, por autores como Osvaldo Sunkel. Enzo Faletto, Fernando Enrique Cardoso, Andre Gunter Frank, Fernando Velazco Abad, Anibal Quijano, Ruy Mauro Marini, Celso Furtado, Theotônio Dos Santos, Vania Bambirra” para quienes “la categoría dependencia se presentaba, antes que como categoría, como un *problema teórico*” Ver BEIGEL, Fernanda. “Vida, muerte y resurrección de las teorías de la dependencia” en *Crítica y teoría en el pensamiento social latinoamericano* (Buenos Aires: CLACSO, 2006), 296–297, énfasis original.

51 MOREANO, Alejandro. “Estudio introductorio”, 16.

imperio/nación derivaba de una dicotomía mayor –la contradicción de clases–, y que solo en determinadas condiciones podía pasar a ocupar un primer plano”⁵². En cuanto a lo segundo, los dependentistas pretendían el cambio estructural pero lo orientaban al desarrollo del capitalismo y no hacia una transformación global y socialista, por ejemplo cuando planteaban la noción de “modo de producción dependiente”, con especificidades propias. Sin dudas estas teorías aportaron más al diagnóstico en la región que a la elaboración de políticas y alternativas concretas; e incluso respecto del diagnóstico, Cueva criticó sus debilidades teóricas. En sus últimos años, reconoció que su crítica acabó, “cual aprendiz de brujo”, colaborando con una “sociología conservadurizada (post-marxista, posmoderna, o como se la quiera denominar)”⁵³ en descartar los aportes de estas teorías sin proponer una fórmula de remplazo. A partir de estos debates, Cueva recuperará la condición dependiente/colonial de nuestros países como determinante adicional, sin soslayar lo que para él debía constituir el nudo del análisis: las especificidades de cada formación social. De hecho, compartía con los dependentistas que “la debilidad inicial de nuestros países se encontraba en aquel plano estructural por el cual quedó concluido el proceso de acumulación originaria y conformada una matriz económico-social, a partir de la cual tuvo que organizarse la vida de nuestras naciones”⁵⁴.

En el siguiente apartado destacaremos la perspectiva de Cueva y Zavaleta acerca de la conformación de nuestras naciones, así como sus aportes teóricos respecto de las categorías “modo de producción” y “formación social”.

4. FORMACIÓN SOCIAL Y AUTONOMÍA DE LO POLÍTICO

A partir del uso de categorías marxistas, Cueva y Zavaleta recuperarán los debates en torno de la especificidad de las formaciones sociales en América Latina. Como señala Cueva,

Estamos convencidos de que América Latina constituye una unidad no solamente cultural sino histórica, en el sentido más fuerte del término, puesto que está dotada de una misma tradición, un mismo enemigo común y un similar anhelo de liberación; pero aspiramos a ser lo suficientemente dialécticos como para entender que se

52 Cueva (1979), 15; citado en BEIGEL, Fernanda. “Vida, muerte y resurrección de las teorías de la dependencia”, 299.

53 CUEVA, Agustín. “El estado latinoamericano y las raíces estructurales del autoritarismo”, 2.

54 CUEVA, Agustín. El desarrollo del capitalismo en América Latina. Ensayo de interpretación histórica (México: Siglo XXI, 1977), 13.

trata de una unidad no sólo en la adversidad sino también en la diversidad: cada país tiene, como es obvio, sus particularidades y un propio ritmo de desarrollo de sus contradicciones, que a no dudarlo imprimen modalidades específicas y tiempos diferenciados a su lucha de clases. Articular esas particularidades con la universalidad del problema que hemos intentado rescatar, es justamente el gran desafío que la historia nos plantea⁵⁵.

Los ejes que aquí plantearemos se desarrollan principalmente en sus textos *El desarrollo del capitalismo en América Latina* (1977) y *La teoría marxista. Categorías de base y problemas actuales* (1987), uno de sus trabajos más teóricos. En el caso de Zavaleta, recuperamos *Las formaciones aparentes en Marx* (1978) y *El Estado en América Latina* (1990), producidos en aquellos años en que se descentra de Bolivia y sostiene un debate académico en el contexto intelectual y político mexicano que provee un “ambiente intelectual latinoamericano”. Complementaremos sus definiciones con algunos comentarios de Tapia y Verdesoto.

Siguiendo con la perspectiva planteada en el apartado anterior, para ambos autores la sociedad es entendida como una totalidad orgánica y, por lo tanto, la idea de totalidad entre la base y la superestructura constituye un hecho central del conocimiento social. De allí que ambos afirmen la imposibilidad de definir teóricamente el Estado si no es partiendo de la historia de cada formación social. Ambos eluden también, de esta manera, las visiones socialistas predominantes en la izquierda latinoamericana que desestiman el carácter distintivo que adquiere del Estado, a partir de la dinámica de la estructura de clases en la región⁵⁶.

55 CUEVA, Agustín. “El fetichismo de la hegemonía”, 163.

56 Aricó plantea, en este sentido, que “la izquierda de tradición marxista [en América Latina] se rehusó a reconocer y admitir la funcionalidad específica de un Estado que, en ausencia de una clase nacional, operaba como una suerte de Estado “puro”, arrastrando a la sociedad al cambio y fabricando desde la cúspide a la clase dominante (...) [La izquierda] no estaba en condiciones de observar y aprovechar en su beneficio los procesos de modernización a los que las sociedades latinoamericanas estuvieron sometidas a partir de las crisis de 1930” Ver ARICÓ, José M. *La cola del diablo. Itinerario de Gramsci en América Latina*, 119. En *Los usos de Gramsci*, Portantiero refiere al carácter poco estructurado de la dinámica social sobre la que se construyen los estados en América Latina retomando la caracterización gramsciana: “América Latina no es ‘Oriente’, es claro, pero se acerca mucho al ‘Occidente’ periférico y tardío. Más claramente aún que en las sociedades de ese segundo ‘Occidente’ que se constituye en Europa a finales del S XIX, en América Latina son el Estado y la política quienes moldean la sociedad. Pero un Estado –y he aquí una de las determinaciones de la dependencia– que si bien trata de construir la comunidad nacional no alcanza los grados de autonomía y soberanía de los modelos ‘bismarckianos’ o ‘bonapartistas’” PORTANTIERO, Juan Carlos. *Los usos de Gramsci* (Buenos aires: Grijalbo, 1999), 127. Partiendo de esta caracterización, el análisis sobre el Estado en la región desde una perspectiva marxista resulta imprescindible.

Uno de los elementos de comparación que queremos destacar es que los dos autores recuperan la distinción entre “modo de producción” y “formación social”, pues esto último alude a las condiciones particulares que se dan de hecho en cada realidad histórica y permite grados de concreción mayores frente a la categoría modo de producción, de carácter abstracto⁵⁷:

En otros términos, es por esto que las categorías intermedias, predominantemente históricas, como formación económico-social, bloque histórico, superestructura, hablan de la diversidad o autoctonía de la historia del mundo, y en cambio el modo de producción capitalista, considerado como modelo de regularidad, se refiere a la unidad de esta historia o mundialización de la historia. Esto mismo es sin duda un obstáculo, no meramente argumental, para una “teoría general”⁵⁸.

Tal como hemos venido viéndolo, las clases son definibles, primero, en un nivel teórico altamente abstracto que es captado por el concepto modo de producción; luego

57 Esta terminología refiere a las distinciones que realiza Gramsci entre Sociedad civil y Sociedad política cuestionando las concepciones hegelianas inscriptas en el pensamiento de Marx (principalmente en el “prólogo” a la Contribución a la crítica de la economía política”). Gramsci define a la “sociedad civil” en relación a los fenómenos superestructurales que condicionan la construcción de hegemonía. El estado, en esta línea argumentativa, no expresa sólo a la sociedad política sino que más bien es la suma de la sociedad política más la sociedad civil, en sociedades “occidentales”.

Zavaleta refiere a y “abusa” de la terminología Gramsciana, por ejemplo, al analizar la experiencia de la crisis de 1979 en Bolivia en “Las masas en noviembre” y de la figura de Siles Suazo (de la Unidad Democrática y Popular-UDP) como parte de una y hace referencia a la idea de “Bloque histórico” como un contrato en el que debe ocurrir la reforma intelectual y señala: “Por este concepto entendemos nosotros, quizá abusando del léxico gramsciano, la instalación de una visión racional y materialista del mundo, lo cual contiene las ideas de antropocentrismo, eclecticismo político, sistematización popular de la ciencia y autodeterminación a todos los niveles, desde las regiones hasta las mujeres y los indios, o sea el dogma democrático” (Zavaleta, 1987: 225).

Algunas de las referencias de Cueva al autor italiano se encuentran, por su parte, en “La teoría Marxista hoy” (Cueva, 1987) donde retoma a Gramsci para recuperar la dimensión “ideológica” de la superestructura (pág. 10); y luego afirma que si bien “en última instancia” la estructura determina a la superestructura, existe una “autonomía relativa” de la superestructura que “le permite tener sus formas específicas de desarrollo y actuar a la vez sobre la base” (pág. 11)

También aquí recupera el concepto de formación social: “Sin embargo, y por su misma condición de concepto ubicado en un nivel muy alto de abstracción, el concepto de modo de producción necesita complementarse con otro, que se sitúe en un nivel de concreción mayor. Este concepto es el de formación social (o formación histórico-social, como se prefiera), que se refiere a las sociedades históricamente dadas, en las que ya no encontramos un solo modo de producción y en estado “puro”, sino, por regla general, una combinación específica de varios modos de producción.” (Cueva, 1987)

58 ZAVALETA, René. “Cuatro conceptos de la democracia”, 326.

son aprehensibles en un plano más concreto, cuando las estudiamos organizadas y redefinidas por su articulación específica en una formación social. Pero todavía hay algo más que debemos señalar: las clases no forman parte de una realidad estática, sino de totalidades orgánicas *en movimiento*; es decir, de *estructuras que son al mismo tiempo procesos*. Y es este movimiento histórico, precisamente, el que confiere sentido a su articulación⁵⁹.

La confusión en el nivel de abstracción es una de las críticas que Cueva realiza a aquellos teóricos de la dependencia que sostienen la existencia de modos de producción inéditos en América Latina. Frente a ellos, Cueva plantea la existencia de *modalidades* específicas de funcionamiento de cada modo de producción (como formación social), y esto es lo que debe ser estudiado en cada caso histórico⁶⁰. Estas afirmaciones se inscribieron en los debates acerca del carácter feudal o capitalista del modo de producción en América Latina. Así, a pesar de no coincidir con sus tesis sobre el desarrollo del capitalismo en América Latina (André Gunder Frank lo ubicaba en el siglo XVI, mientras Cueva sostenía que se había consolidado en el último tercio del siglo XIX), “compartían una revisión de los conceptos de “capitalismo” y “desarrollo” en un sentido opuesto a versiones eurocéntricas” como las sostenidas por algunas corrientes teóricas ligadas al comunismo, para quienes el atraso en la región se debía al carácter semi-feudal (supuesto que se descarta cuando se produce la revolución cubana)⁶¹. De la misma manera, enunciará características propias de un modo de producción feudal que aún persisten en América Latina, para debatir con la tesis del “pancapitalismo latinoamericano” sostenida por Vitale, Gunter Frank y Cardoso. Esto se debe a que para Cueva el capitalismo en América Latina “convive” con elementos de otros modos de producción (el feudal y el esclavista). Así, Cueva les cuestiona la invención de categorías sin sentido histórico para evitar el eurocentrismo conceptual. Por ejemplo, Cardoso propone la categoría “modos de producción dependientes” para referir a los modos de producción en situación colonial, o “modo de producción basado en la explotación de los indios”⁶². Desde su punto de vista, las categorías marxistas

59 CUEVA, Agustín. “Cultura, clase y nación”, 30, énfasis original.

60 CUEVA, Agustín. “El uso del concepto de modo de producción en América Latina: algunos problemas teóricos”, en *Teoría social y procesos políticos en América Latina* (México: Edicol, 1979), 109.

61 BEIGEL, Fernanda. “Vida, muerte y resurrección de las teorías de la dependencia”, 295.

62 Como señalábamos en el apartado anterior, una de sus críticas a los dependentistas es que consideren que es la situación colonial la que ha engendrado un tipo específico de modo de producción en América Latina. Para Cueva la razón por la cual los modos de producción de los pueblos conquistados difieren de la de sus colonizadores “no obedece a la relación de dependencia, sino siempre a una determinación, en última instancia de las fuerzas productivas sobre las relaciones sociales de producción y la “forma” toda de la comunidad”

continúan vigentes para el análisis de la América Latina colonial, donde pueden distinguirse relaciones básicas de producción como la “esclavitud, servidumbre y trabajo asalariado; con las consiguientes situaciones mixtas y transicionales, que tampoco son privativas de este Continente, y todas las particularidades y hasta singularidades propias de cualquier formación social; y, más todavía, de las formaciones dependientes, coloniales o neocoloniales”⁶³. Al respecto, agrega que

Pablo González Casanova tiene razón en señalar a éstas como las únicas relaciones básicas de producción en la evolución de este continente; en buscar la especificidad de nuestras formaciones en la combinación, asimismo específica, de tales relaciones, dentro de un sistema colonial que es precisamente el que las articula; pero sin llegar a presentar excluyentes o competitivos los conceptos “colonial” y “dependiente” por una parte, y “esclavista”, “feudal” y “capitalista” de otra⁶⁴.

Desde su punto de vista, los teóricos de la dependencia se apropian de las tesis de Frank y olvidan analizar la articulación y evolución de los distintos modos de producción en la región. De hecho, recupera las tesis de José Carlos Mariátegui, quien descubrió que en la formación económico-social peruana conviven y se articulan de manera compleja y orgánica (histórico-estructural, pues determinan a toda la sociedad) formas de control del trabajo y el capital en un marco colonial y semicolonial: este autor sostiene la noción de “simultaneidad” que refiere a la convivencia de tres economías capitalistas y precapitalistas en el mismo espacio territorial-geográfico (la Sierra indígena comunista, la Costa burguesa de capital monopólico extranjero, y la Sierra terrateniente/feudal/gamonal), bajo la hegemonía de una de ellas (la Costa). Por eso no puede haber lucha antiimperialista sino es anticapitalista⁶⁵. Así, Cueva sostendrá la categoría de “formación social” (también como articulación histórica de diversos modos de producción en América Latina, que el capitalismo rearticula y refuncionaliza), porque su enfoque de análisis comparado busca los elementos comunes entre nuestros países. En este sentido, el modo de producción capitalista es el dominante, y subordina a los otros modos de producción fijándoles límites a su desarrollo y funcionamiento.

Ver: CUEVA, Agustín. “El uso del concepto de modo de producción en América Latina: algunos problemas teóricos”, 108.

63 *Ibid.*, 105.

64 *Ibidem*. Nota 12.

65 MARIÁTEGUI, José Carlos. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (Lima: Biblioteca Amauta, 1995 [1928]).

Más, la índole dialéctica de esta relación hace que el modo o los modos de producción subordinados, sobredeterminen, por su parte, el funcionamiento y desarrollo del modo de producción dominante, con el cual se relacionan, por lo tanto *conflictivamente*. Por sobredeterminación ha de entenderse, en este caso, la posibilidad de que el modo de producción subordinado, sin alterar las leyes fundamentales de funcionamiento del modo de producción dominante, le pueda imponer ciertas modalidades específicas de desarrollo⁶⁶.

Zavaleta elaborará la noción de “forma primordial” para debatir con los dependencistas: desde su punto de vista la articulación específica entre Estado y sociedad es la variable explicativa central⁶⁷. Se trata de atender a la historia interna de esa articulación, y el acumulado resultante de esta, que a su vez resiste o no determinaciones externas (otras formas primordiales). En su búsqueda por explicar las especificidades locales, y dando cuenta de ciertos límites en la categoría gramsciana de “formación social”, Zavaleta propondrá la categoría “formación social abigarrada” para referir a aquellos elementos característicos de la diversidad de lo social que se encuentran desarticulados y sobrepuestos, y que el capitalismo no logró articular o refuncionalizar⁶⁸. Si para Cueva es posible la articulación (aunque de manera conflictiva y subordinada), Zavaleta detecta los elementos que dan cuenta de una superposición desarticulada:

[s]i se dice que Bolivia es una formación abigarrada es porque en ella no sólo se han superpuesto las épocas económicas (las del uso taxonómico común) sin combinarse demasiado, como si el feudalismo perteneciera a una cultura y el capitalismo a otra y ocurrieran sin embargo en el mismo escenario o como si hubiera un país en el feudalismo y otro en el capitalismo, superpuestos y no combinados sino en poco. Tenemos, por ejemplo, un estrato, el neurálgico, que es el que proviene de la construcción de la agricultura andina o sea de la formación del espacio; tenemos de otra parte (aun si dejamos de lado la forma *mitimae*) el que resulta del epicentro potosino, que es el mayor caso de descampesinización colonial; verdaderas densidades temporales mezcladas no obstante no sólo entre sí del modo más variado, sino que también con el particularismo de cada región porque aquí cada valle es

66 CUEVA, Agustín. “Cultura, clase y nación”, 12.

67 ZAVALETA, René. *La autodeterminación de las masas. Antología de René Zavaleta*, 310.

68 En este sentido, Zavaleta se vuelve más cercano a Bolívar Echeverría, y podría establecerse una correspondencia entre lo abigarrado y lo barroco. Ver: ECHEVERRÍA, Bolívar. *La modernidad de lo barroco* (México DF: Ed. Era, 1988).

una patria, en un compuesto en el que cada pueblo viste, canta, come y produce de un modo particular y hablan lenguas y acentos diferentes sin que unos ni otros puedan llamarse por un instante la lengua universal de todos. En medio de tal cosa ¿quién podría atreverse a sostener que esa agregación tan heterogénea pudiera concluir en el ejercicio de una cuantificación uniforme del poder?⁶⁹

En un primer acercamiento al término, *formación social abigarrada* remite a sociedades donde las estructuras sociales capitalistas no han logrado desarrollarse en su totalidad y conviven con formas jurídicas y sociales de formación precapitalistas. En este punto, Zavaleta coincide con Cueva cuando afirma que en América Latina el proceso de acumulación originaria “está marcado por un desarrollo desigual en extensión y profundidad, por modalidades y ritmos que varían no solo de país en país sino incluso de región a región, determinando grados diversos de disolución de la base precapitalista previa”⁷⁰. Sin embargo, Luis Tapia, retomando a Zavaleta, sostiene que el abigarramiento social supone “la sobreposición de diversos tipos de sociedad que coexisten de manera desarticulada, estableciendo relaciones de dominación y distorsión de unas sobre otras”⁷¹.

A nuestro juicio, esta definición es central para pensar sociedades como la boliviana y ecuatoriana porque contiene elementos diferenciales respecto de las terminologías marxistas clásicas, profundizando y complejizando el análisis. Por un lado, el término refiere a sociedades que han atravesado procesos de colonización, donde las diferentes lógicas civilizatorias conviven de manera desarticulada y ninguna logra imponer su proyecto hegemónico sobre la otra. Por otro lado, la relación entre estas lógicas no es de mera coexistencia sino de dominación y exclusión política de unas por sobre otras. En este sentido, no se logra la homogenización, articulación e integración que se requiere para llevar adelante procesos de nacionalización exitosos en sociedades capitalistas, sino más bien se produce una heterogeneidad mal compuesta por la dominación que da lugar, en palabras de Tapia, a la “coexistencia de diversos modos de producción, culturas y estructuras de autogobierno y autoridad local y regional, que no corresponden al Estado supuestamente nacional, pero que tampoco se articulan y sintonizan con los procesos políticos nacionales porque no son reconocidas”⁷². De ahí que el Estado nación se haya constituido como un “Estado aparente”, porque no las incorpora o lo hace de manera subordinada.

69 ZAVALETA, René. “Las masas en Noviembre”, 17.

70 CUEVA, Agustín. “El fetichismo de la hegemonía”, 142.

71 TAPIA, Luis. *La condición Multisocietal. Multiculturalidad, pluralismo y modernidad* (La Paz: Muela del diablo/Cides-UMSA, 2002b), 10.

72 *Ibid.* 11.

Es aquí donde se manifiesta el carácter inacabado de la nación y el Estado bolivianos. El Estado aparece como una síntesis cualificada de la sociedad, realizada desde el punto de vista de la clase dominante, “en la medida que tiende a negar todo aquello que excluye o no ha podido contener de manera hegemónica. El Estado es una síntesis pero también una modalidad de la forma aparente”⁷³.

Para caracterizar el proceso de construcción parcial e incompleto del Estado nación en América Latina, Zavaleta utiliza el concepto “momento constitutivo”. De manera esquemática podemos sostener que un momento constitutivo supone dos momentos paralelos: el momento “económico” (de acumulación originaria o descampesinización) y el momento cultural/ideológico. Para Zavaleta, el momento constitutivo del capitalismo se produce cuando se sustituye el carácter localista agrario por el nacional; sumado a la circunstancial conquista de América (tanto por sus consecuencias financieras como por el antropocentrismo de Occidente). La nación aparece como un modo particular de articular vínculos que son propios del capitalismo⁷⁴; y no como la suma de elementos que señala la canónica definición staliniana.

Basado en Marx, para quien “la primera fuerza productiva es la colectividad misma”, y en Lenin, quien sostendrá que la nación, revelada en el Estado nacional, es la forma paradigmática de organización de la colectividad dentro del modo de producción capitalista (Lenin refiere a la centralización y homogeneidad del mercado interno), para Zavaleta la idea de nación aparece como fuerza productiva, y en este sentido la nacionalización de la sociedad civil es poder político unificado (en Estado). De allí deduce que a mayor control del mercado interno por parte del Estado (a mayor participación estatal en la obtención de plusvalía), mayor será la nacionalización de la sociedad.

Si para Zavaleta la nación es un proceso no concluido, para Cueva la nación aparece como una imposibilidad histórica⁷⁵. El rol jugado por el imperialismo en la desarticulación de la formación social colonizada pone límites claros a la nacionalización de la sociedad. Esto ocurre porque la principal característica de la articulación colonial es la presencia de un excedente sin acumulación; de un excedente estructuralmente impedido de convertirse en capital. Cueva llama a esto proceso de “desacumulación originaria”:

73 TAPIA, Luis. *La producción del conocimiento local. Historia y política en la obra de René Zavaleta*, 175.

74 ZAVALAETA, René. “Notas sobre la cuestión nacional en América Latina”, en *Teoría y política en América Latina* (México: CIDES, 1983), 368.

75 En *El proceso de dominación política* Cueva había señalado que con los gobiernos de Galo Plaza y la tercera presencia de Velasco Ibarra, se habrían producido borramientos de lo regional. Agradecemos esta observación a Tomás Quevedo.

la misma fuga precipitada de riquezas ocurrida en el momento de la emancipación [es decir, durante la coyuntura de 1810] no es más que el punto culminante de un largo proceso de desacumulación: es el acto último con que el colonizador concluye su ‘misión civilizatoria’ (...). [Dicho proceso] quedó concluido de este modo y la ‘herencia colonial’ reducida al pesado lastre de la matriz económico-social conformada a lo largo de tres siglos, *a partir de la cual* tendrá que reorganizarse la vida toda de las nuevas naciones. Si en algún lugar hay que buscar el ‘secreto más recóndito’ de nuestra debilidad inicial, es pues en ese plano estructural⁷⁶.

En Bolivia, esa debilidad inicial es la que genera las condiciones históricas para la conformación del tipo de organización estatal que Zavaleta denominó “Estado aparente”, un Estado construido en contra de la lógica social mayoritaria, producto de una débil e inconexa ecuación social. Dicha ecuación social estaba asentada en una “articulación señorial” que funcionaba como una “nacionalización pasiva, como la unificación del pueblo desde arriba” basada en la exclusión de las lógicas civilizatorias de las mayorías étnicas. Siguiendo a Tapia, el Estado aparente es “un poder político jurídicamente soberano sobre el conjunto de un determinado territorio pero que no tiene relación orgánica con aquellas poblaciones que pretende gobernar”⁷⁷.

Este tipo de Estado se impone en Bolivia a través del establecimiento de un Estado moderno liberal que excluye a las otras lógicas democráticas no liberales y comunitarias que son mayoritarias. Para Zavaleta, esto ocurre atendiendo al dinamismo planteado por la autodeterminación de las masas, que desarrolla siempre un tipo específico de relación entre Estado y sociedad civil que no es generalizable a otras formaciones sociales. Para el autor, el Estado solo logra determinar a la sociedad civil en la medida que contenga un seguimiento de su sentido, generando un tipo de ecuación social que resulte del entrecruzamiento entre la sociedad civil, las mediaciones y el momento político estatal⁷⁸.

El proceso de nacionalización / descampesinización puede producirse por la vía democrática/revolucionaria –desde abajo, desde los propios campesinos–, o por la vía Junker / reaccionaria, desde arriba. Zavaleta sostiene que debe prestarse atención a cada caso nacional: hay países que no

76 CUEVA, Agustín. *El desarrollo del capitalismo en América Latina. Ensayo de interpretación histórica*, 14–15, énfasis original.

77 TAPIA, Luis. *La producción del conocimiento local. Historia y política en la obra de René Zavaleta*, 306–307.

78 ZAVALETA, René. *La formación de la conciencia nacional* (Cochabamba: Los amigos del libro, 1989).

tuvieron historia campesina, otros, como México y Bolivia, que lo lograron por medio de una revolución; y otros como Puerto Rico donde ocurrió a manos del poder colonial.

Cueva sostendrá que en América Latina, más allá de las especificidades, el Estado liberal oligárquico se desarrolló siempre en su forma reaccionaria pues la articulación imperialista impacta en el desarrollo del capitalismo en la región a través de un Estado burgués oligárquico. Una de las principales características del Estado nación realmente existente es que subordina al conjunto de la sociedad nacional porque el proceso de acumulación originaria, si bien no fue un proceso lineal ni uniforme, significó la concentración de riquezas y la desdemocratización, ambos determinados por los grados diversos de disolución de la base precapitalista previa. Este proceso histórico se constituye en una matriz que impone el modo de producción capitalista “dentro de una abigarrada constelación de modos de producción y formas productivas”⁷⁹. De ahí que Cueva sostenga que “el problema de la heterogeneidad estructural de nuestras sociedades persiste”⁸⁰ al mismo tiempo que la inserción dependiente de América Latina en el sistema capitalista imperialista mundial profundiza estas contradicciones y obstruye la conformación de entidades nacionales. Así, el Estado

emerge de una manera sinuosa y conflictiva, a través de un movimiento que por un lado se encarga de *supeditar* a los elementos del poder precapitalistas, por la fuerza cuando es menester, y por otro lado de aniquilar, *manu militari* casi siempre, a los elementos democrático-burgueses que levantan una alternativa progresista al desarrollo capitalista⁸¹.

El origen del Estado supuso una articulación y subordinación funcional de los elementos precapitalistas que resultó en una forma conservadora del desarrollo del capitalismo:

De lo que se trata, en suma, es de asentar la hegemonía de los “junkers” o “boyardos” locales, de los grandes comerciantes exportadores e importadores (burguesía “compradora”) y del capital monopólico extranjero que estrechamente entrelazados conforman el eje del nuevo bloque dominante⁸².

79 CUEVA, Agustín. “El fetichismo de la hegemonía”, 142.

80 *Ibid.*, 143.

81 CUEVA, Agustín. *El desarrollo del capitalismo en América Latina. Ensayo de interpretación histórica*, 130, énfasis original.

82 *Ibidem*.

De la misma manera que en Zavaleta, el bloque dominante se conforma sobre la persistencia de localismos y regionalismos, por lo cual no logra formar un mercado nacional. Como sostendrá Verdesoto:

su principal característica es que lo popular se encuentra difuminado en la temática regional: la contradicción principal está disuelta en las contradicciones secundarias. Bajo aquellas condiciones, el mercado interno tiene una limitada capacidad explicativa que, sin embargo, plantea Cueva siguiendo a Gutelman, pudo expandirse a través de la monetización del ingreso de los campesinos⁸³.

Siguiendo la interpretación de este autor, el Estado aparecerá como articulador de las contradicciones internas y externas para la acumulación pues, a su vez, el ingreso del capital monopólico extranjero (expresión del imperialismo) invierte colonizando (desnacionalizando) nuestras economías, y así garantiza la succión del excedente económico producido (en muchos casos ello deriva en experiencias de enclave, donde el capital extranjero tiene el control/autoridad, incluso político).

El rol del Estado oligárquico liberal es viabilizar “una articulación como clase políticamente dominante”⁸⁴, crear el marco jurídico, garantizar funciones autoritarias y regular salarios. En este sentido constituye una “expresión superestructural del proceso de implantación del capitalismo como modo de producción dominante en las entidades sociales latinoamericanas”⁸⁵. Se trata de un Estado no democratizador (no nacional, entonces), y que no rompe con la experiencia colonial.

Así planteado, ¿cuál sería el margen de autonomía del Estado? Este interrogante, Cueva lo responde más acabadamente en su libro *La teoría marxista...*, diez años después de los debates con los dependientistas propuestos en *El desarrollo del capitalismo en América*. Al respecto, Cueva será explícito:

Comencemos por recordar que el concepto de formación económico-social particular⁸⁶ es claramente distinguible del de nación, puesto que está constituido por otro orden de determinaciones. Consiste en la unidad de la base con la superestructura, articulada de manera específica gracias a la presencia de un Estado que, con su acción “reguladora”, tiende a crear un espacio

83 VERDESOTO, Luis. “Hacia una relectura de Agustín Cueva”, 27.

84 *Ibid.*, 29.

85 CUEVA, Agustín. “El fetichismo de la hegemonía”, 127.

86 “Particular” pues, dirá Cueva, en su sentido amplio refiere a “toda una etapa histórica del desarrollo universal” *Ibid.*, 141.

relativamente autónomo de acumulación, tanto en el sentido estrictamente económico del término como en el sentido más amplio de una acumulación de tradiciones y contradicciones, dotadas de un ritmo histórico particular (...) Una formación económico-social sólo puede pues cohesionarse como tal en la medida en que al mismo tiempo consolide su ya señalada perspectiva de Estado-nación, forjando ese espacio relativamente autónomo de acumulación al que hemos hecho referencia. Más el problema reside, justamente, en las condiciones históricas concretas de formación y desarrollo de dicho espacio⁸⁷.

De manera que la acción reguladora del Estado permite un margen de autonomía *relativa* para la acumulación social, que es lo que realmente habilitaría la consolidación del Estado nación por estas latitudes. Sin embargo, acerca de la articulación que ofrece el Estado, Zavaleta advierte que

la unidad que el Estado da no es el tipo de homogeneización que producen las relaciones de producción expresadas en la ley del valor, sino un tipo de unidad formal, jurídica. Es una unidad que se logra a través de una ideología. El Estado tiene un poder y una forma ideológica, no es solo el monopolio de la fuerza que es la condición de base⁸⁸.

La reproducción de la sociedad necesita un Estado dinámico para que pueda sistematizar ideológicamente los cambios que vienen de la dinámica del desarrollo de las fuerzas productivas y producir, en consecuencia, la ideología necesaria para preparar la reproducción ampliada, que es otra de sus tareas. Es una forma ideológica sustentada sobre la materialidad de la concentración de la fuerza física.

Como se puede observar, en principio los autores comparten los siguientes supuestos: (i) la idea de una correspondencia diferida entre base y superestructura, (ii) la noción de autonomía relativa de las superestructuras que se sigue de ello, (iii) el concepto de sobredeterminación de las superestructuras sobre la base que esto implica, y (iv) el supuesto de la determinación de la economía en última instancia. Estos supuestos, "ortodoxos" en efecto, revelan, además, cierta influencia del marxismo estructuralista francés, como puede verse en el uso de la noción de "sobredeterminación" y de la noción general de la sociedad como "estructura de estructuras".

87 *Ibidem*.

88 TAPIA, Luis. *La producción del conocimiento local. Historia y política en la obra de René Zavaleta*, 173.

Ya en la siguiente etapa, más heterodoxa, Zavaleta plantea sus análisis desde la noción de intersubjetividad, tanto desde el punto de vista de la teoría del valor, como del análisis más historiográfico. Y por esta vía insiste en que el análisis historiográfico resulta imprescindible para conocer los contenidos concretos de una determinada intersubjetividad, y esto aun en el caso de sociedades consistentemente totalizadas como las formaciones capitalistas avanzadas, pues, “[a]l fin y al cabo, se puede hablar del modo *farmer* y del modo *junker* de la intersubjetividad y sin duda, incluso si se cumple todo el ritual del llamado modo capitalista de producción, habrá que discutir todavía las condiciones históricas en que ha ocurrido, o sea su carga”⁸⁹.

Pero esta perspectiva se torna aún más compleja tratándose de sociedades deficientemente totalizadas a las que, como señalamos, denomina *formaciones sociales abigarradas*, vale decir, formaciones heterogéneas, disgregadas, “que no aparecen sino como un archipiélago”, y esto tanto en términos de su mercado interno como en lo referido a su unificación estatal, de modo que para hacer la historiografía de estos casos no bastarían ciertamente los criterios otorgados por la “media ideal” marxista. Para Tapia, el principal aporte de Zavaleta en este sentido “consiste en que reflexiona sobre la teoría del Estado y la desarrolla en la perspectiva de la totalidad social como estrategia explicativa global”⁹⁰. Se trata de una explicación de cómo la totalidad estructura/superestructura se articulan, ya que no son un dato natural sino que se articulan históricamente.

El marxismo es una teoría general pero es relativa al tiempo y por ello debe ser revisitado en diferentes tiempos históricos y realidades sociales. Los elementos formales de la teoría (la ley del valor como núcleo de explicación sobre la organización de la sociedad moderna) generalmente son los que sostienen una vigencia y correspondencia mayor en los diferentes escenarios en los que son revisitados, es así que “el trabajo de Zavaleta plantea que no puede haber una teoría general del Estado capitalista, a no ser en los márgenes de correspondencia estructural con el principio organizativo del modo de producción”⁹¹. Se trata, entonces, de establecer límites o ámbitos de pertenencia de cada una de las teorías generales:

se debe cuestionar la proposición en su principio, es decir, la medida en que es posible una teoría general del Estado en cuanto tal, o sea, un modelo de regularidad para la superestructura en parámetros de reiterabilidad comparables al concreto de pensamiento que se

89 ZVALETA, René. *Lo nacional–popular en Bolivia*, 44.

90 TAPIA, Luis. *La producción del conocimiento local. Historia y política en la obra de René Zavaleta*, 187.

91 *Ibidem*.

supone que obtuvo Marx sobre el modo de producción capitalista, es decir, el núcleo reiterable de su estructura primordial”⁹².

De la misma manera, Cueva sostendrá que

el Estado capitalista en general no posee forma alguna que le sea necesaria: lo único que lo define es la necesidad, ella sí estructural, de reproducción en escala ampliada del modo de producción al que está integrado como superestructura. (...) Y es que el Estado capitalista, sólo existe, en cuanto forma ya concreta, como Estado capitalista en determinada formación económico-social, con todas las determinaciones histórico-estructurales allí presentes, resultado tanto de un específico desarrollo interno como del lugar que cada formación ocupa en el seno del sistema imperialista. Y es precisamente la configuración de cada formación la que determina en última instancia la forma del Estado capitalista⁹³.

En el caso de Zavaleta, cabe aquí recuperar la categoría “formas aparentes” que se sitúa al nivel de la superestructura, como ideología que oculta parcialmente la realidad (pues refiere a las formas del discurso liberal que generalmente enuncian la equidad, la igualdad y la justicia entre los hombres):

el Estado no puede determinar a la sociedad civil si no la sigue, que la califica, pero dentro del seguimiento de su sentido. En esto, es un resultado de la sociedad. En la gestación de la ecuación, el Estado mismo es un actor consciente (o se propone serlo) dentro de la sociedad civil, sea como productor, como emisor ideológico y aun como facción, según el momento del desarrollo de esa relación”⁹⁴.

La idea de “Estado aparente” supone la unidad formal del Estado, principalmente jurídica, y puede relacionarse con la noción de “comunidad ilusoria” recuperada por Cueva:

Pensamos, por lo demás, que esta es la única manera de entender cómo es posible que el Estado, representante de intereses de clase por definición particulares, pueda

92 ZAVALETA, René. “Cuatro conceptos de la democracia”, 324.

93 CUEVA, Agustín. “El estado latinoamericano y las raíces estructurales del autoritarismo” en *América Latina en la frontera de los años 90* (Quito: Planeta, 1989), 144-145.

94 ZAVALETA, René. “Cuatro conceptos de la democracia”, 330.

aparecer como representante del interés general de la sociedad. Y es que esta sociedad, por fisurada que esté, posee un mínimo de elementos comunes (la “sangre”, la lengua, costumbres y hábitos, una geografía y una historia compartidas, etc.) a partir de los cuales es factible mantener, consolidar y hasta desarrollar lo que Marx y Engels denominaron una *comunidad ilusoria*. Ilusoria en cuanto la comunidad real, se ha escindido a consecuencia de los antagonismos de clase; más no por ello menos vigente a nivel ideológico y hasta “sensorial” en la medida en que algunas o muchas de aquellas *formas* culturales siguen siendo compartidas por buena parte e incluso por la totalidad de los miembros de una sociedad, aunque no necesariamente en grado similar⁹⁵.

Así, la conformación del Estado liberal oligárquico dependiente en América Latina constituye en realidad un Estado aparente, en los términos de Zavaleta.

3. PALABRAS FINALES

La producción de Cueva y Zavaleta es interrumpida por su temprana desaparición física, en pleno apogeo del ciclo neoliberal. No alcanzan a ser contemporáneos de las resistencias y luchas sociales que se despliegan a lo largo y ancho de Nuestramérica en contra del neoliberalismo, aquellas que se producen mientras se anunciaba el fin de la historia y de cualquier relato emancipatorio. Tampoco vivieron para padecer el avance del empirismo extremo en las ciencias sociales, ni la profesionalización academicista de los intelectuales, aunque ya lo empezaran a vislumbrar en sus últimas producciones. Más lejana es, aún, su experiencia de vida respecto de la oleada de gobiernos progresistas que supo contener y en algunos casos neutralizar, desde el Estado, el despiadado avance del neoliberalismo. En dicho contexto, Boaventura de Sousa Santos⁹⁶ llamó la atención acerca de las prácticas transformadoras que estaban aconteciendo por estas latitudes y el uso acríptico y un poco forzado de teorías producidas en los centros académicos de Europa y Estados Unidos para explicar lo que aquí ocurría. Este autor plantea interrogantes acerca de la producción teórica local y su desconexión con los problemas de nuestras sociedades.

95 CUEVA, Agustín. “El fetichismo de la hegemonía”, 139, énfasis original.

96 SANTOS, Boaventura de Sousa. “La reinención del Estado y el Estado plurinacional” en *OSAL* Año VIII, N° 22, septiembre (Buenos Aires: CLACSO, 2007), 27.

Las obras de Cueva y Zavaleta, no casualmente, fueron confinadas al olvido durante la larga noche neoliberal, hasta que las luchas y resistencias organizadas desembocan en gobiernos que habilitan un renovado clima de época donde el marxismo deja de operar como una caja de herramientas descartable y anacrónica. Si algún sentido tiene hoy la vuelta de Marx es atendiendo a las especificidades de las formaciones sociales y de las construcciones estatales sobre las cuales todo un legado de intelectuales marxistas pensó aquí a lo largo del siglo XX: José Carlos Mariátegui, Milciades Peña, Sergió Bagú, José Aricó, Pablo González Casanova, Aníbal Quijano, entre otros. Como ellos, Cueva y Zavaleta dedicaron su vida a pensar los condicionamientos internos y externos que históricamente contribuyen a configurar el carácter distintivo de Nuestramérica.

En el presente trabajo buscamos exponer una comparación entre la producción teórica de Cueva y Zavaleta en torno a las claves interpretativas que ofrecen respecto, por un lado, del debate epistemológico, al proponer novedosas apuestas sobre la producción de conocimiento desde la teoría marxista en América Latina. Luego, buscamos analizar las definiciones de Estado que proponen los autores, y su inscripción en los debates sobre los modos de producción, las formaciones sociales y la autonomía de lo político.

La tenacidad de ambos autores en la construcción de un marxismo latinoamericano, así como la fijación por retomar categorías propuestas por Marx y otros autores marxistas, anima a la comparación ya que ambos comparten, también un clima de época, y un mismo punto de partida sustentado en la centralidad de la historicidad de los procesos sociales para la reflexión teórica y política. Estas inquietudes ubicaron a Cueva entre los pensadores más sugerentes al interior de los debates dependentistas, al tiempo que a Zavaleta lo motivaron a la creación de un andamiaje conceptual marxista con capacidad explicativa para la historia de Bolivia.

Muy preocupados por dar el debate marxista en torno a la idea de totalidad histórico estructural y la relación entre las condiciones estructurales y la autonomía de lo político, encontramos en ambos la necesidad de discutir el lugar del Estado en clave histórica y latinoamericana. Para ambos autores la sociedad es entendida como una totalidad orgánica y, por lo tanto, la idea de totalidad entre la base y la superestructura constituye un hecho central del conocimiento social. De allí que ambos afirmen la imposibilidad de definir teóricamente el Estado si no es partiendo de la historia de cada formación social y propongan novedosos conceptos o abordajes. Esto se expresa, por ejemplo, en Zavaleta a partir de la elaboración de los conceptos “forma primordial”, “formación social abigarrada” o “Estado aparente” y en Cueva se puede graficar mediante el rescate de las diferentes modalidades específicas de funcionamiento de cada modo de producción que deben ser estudiadas para cada caso histórico o la recuperación de las tesis de Mariátegui en

torno a la “simultaneidad” que refiere a la convivencia de tres economías capitalistas y precapitalistas en el mismo espacio territorial-geográfico.

No obstante, hacia el final de su obra el foco estará puesto para Zavaleta en pensar la construcción hegemónica en la historia contemporánea de Bolivia, y para Cueva en la caracterización del sistema de dominación que en ese momento iba hacia la profundización del neoliberalismo.

En ambos casos, hemos encontrado un abordaje heterodoxo del marxismo a partir de la recuperación de la obra de José Carlos Mariátegui y de Antonio Gramsci. Las diferencias entre ambos, nos parece, se encuentran determinadas por sus diferentes experiencias de vida, y concretamente por la participación de Zavaleta en la revolución de 1952 y el desencanto de Cueva respecto de las posibilidades de un proceso revolucionario en el Ecuador.

En particular, la recuperación de sus posicionamientos e interrogantes en los debates posmarxistas, interesan para pensar con ellos el actual contexto regional. Todo ello, finalmente, se sintetiza en la crítica marxista a una lectura que hoy continua hegemonizando estos debates, en donde se ponderan más los determinantes ideológicos discursivos y se abandona deliberadamente la perspectiva de clase. De la misma manera en que el debate sobre el populismo ha sido revisitado a partir de las experiencias de los gobiernos progresistas que tuvieron lugar en la última década, los debates acerca de las teorías de la dependencia han sido también actualizados para pensar los modelos de acumulación y el lugar de América Latina en el actual sistema mundo moderno/colonial. Paradójicamente, ambos ejes de debate, tan propiamente latinoamericanos, se oponen respecto de una cuestión fundamental: al tiempo que el debate sobre el populismo, clausura todo análisis de clase; los debates dependentistas hoy revisitados, lo revitalizan. La intervención de Cueva y Zavaleta en ambas disputas nos invita a visitar su obra en clave comparada.

4. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ALMARAZ, Sergio. “Requiem para una República” en *Tenemos pecho de bronce...pero no sabemos nada. Memoria de la Conferencia Internacional: Revoluciones del siglo XX. Homenaje a los cincuenta años de la Revolución Boliviana* (La Paz, PNUD / FES-ILDIS / Plural editores, 2003 [1970]) 328-335

ANDERSON, Perry. “Neoliberalismo: un balance provisorio”, en Emir Sader y Pablo Gentili *La trama del neoliberalismo. Mercado, crisis y exclusión social* (Buenos Aires: Oficina de publicaciones del CBC-UBA, 1997) 15-27.

ANSALDI, Waldo. "La búsqueda de América Latina", en *Cuadernos del IIGG* (Buenos Aires: UBA, 1991).

ANTEZANA, Luis. *La diversidad social en Zavaleta Mercado* (La Paz: CEBEM, 1991).

ARICÓ, José M. *La cola del diablo. Itinerario de Gramsci en América Latina* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2005)

BEIGEL, Fernanda. "Vida, muerte y resurrección de las teorías de la dependencia" en *Crítica y teoría en el pensamiento social latinoamericano* (Buenos Aires: CLACSO, 2006)

BENJAMIN, Walter. "Sobre el concepto de historia" o "Tesis de Filosofía de la historia" en *La dialéctica en suspenso*, (Santiago de Chile: Arcis-LOM, 2000) traducción de Pablo Oyarzún Robles

BOLIVAR ECHEVERRÍA. *El discurso crítico de Marx* (México DF, Ed. Era, 1986)

CUEVA, Agustín. "Crónica de un naufragio: América Latina en los años ochenta", en Marcos Roitman y Carlos Castro-Gil *América Latina: entre los mitos y la utopía* (Madrid: Editorial Universidad Complutense de Madrid, 1990) 71-96

_____. "Cultura, clase y nación" y "El fetichismo de la hegemonía", en *La teoría marxista, categorías de base y problemas actuales* (Quito: Planeta, 1987)

_____. "El estado latinoamericano y las raíces estructurales del autoritarismo" en *América Latina en la frontera de los años 90* (Quito: Planeta, 1989)

_____. "El uso del concepto de modo de producción en América Latina: algunos problemas teóricos", en *Teoría social y procesos políticos en América Latina* (México: Edicol, 1979)

_____. *El desarrollo del capitalismo en América Latina. Ensayo de interpretación histórica* (México: Siglo XXI, 1977).

- _____. *Entre la ira y la esperanza* (Quito: Campaña Nacional Eugenio Espejo por el Libro y la Lectura/Universidad Andina Simón Bolívar/Corporación Editora Nacional, 2008 [1967])
- DEVÉS VALDÉS, Eduardo. *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Tomo II. Desde la CEPAL al neoliberalismo (1950–1990)* (Santiago de Chile: Editorial Biblos – Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, 2003)
- ECHEVERRÍA, Bolívar. *La modernidad de lo barroco* (México DF: Ed. Era, 1988).
- FALS BORDA, Orlando. *Ciencia, compromiso y cambio social* (Buenos Aires: Ed. El Colectivo, 2013)
- GANDLER, Stefan. *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría* (México: Fondo de Cultura, Universidad Autónoma de Querétaro, 2007)
- GARCÍA LINERA, Álvaro “Indianismo y Marxismo. El desencuentro de dos razones revolucionarias” en Svampa, Maristella y Stefanoni, Pablo *Bolivia. Memoria, insurgencia y movimientos sociales* (Buenos Aires: CLACSO/Editorial El Colectivo, 2007) 147–170
- GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo. “Los sentimientos intelectuales”, en *La Jornada*. México, 21 de junio de 2001 [Consultado en línea: 02 de febrero de 2015]. Disponible en: www.jornada.unam.mx/2001/06/21/018a1pol.html
- HARVEY, David. “El neoliberalismo como destrucción creativa”, en *Memoria–CEMOS*, N°232 agosto–septiembre (2008)
- LANDER, Edgardo. “Ciencias sociales, saberes coloniales y eurocéntricos”, en Edgardo Lander (ed.) *La Colonialidad del saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. (Caracas: CLACSO, 2000)
- LOWY, Michael. “Marxismo e utopía” en: Bensaid y Löwy, *Marxismo, Modernidad e Utopía*. (San Pablo: Xamã, 1999) 124–130.

MARIÁTEGUI, José C. "Nacionalismo y vanguardismo" en *Peruanicemos al Perú*, (Lima: Biblioteca Amauta, 1970 [1925]) 72–79

_____. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (Lima: Biblioteca Amauta, 1995 [1928]) 41–78

MOREANO, Alejandro. "Estudio introductorio", en *Agustín Cueva. Pensamiento fundamental* (Quito: Campaña Nacional Eugenio Espejo por el Libro y la Lectura: 2007) 11–28

PORTANTIERO, Juan Carlos. *Los usos de Gramsci* (Buenos aires: Grijalbo, 1999)

QUEVEDO, Tomás. "Agustín Cueva: le herejía de pensar a contracorriente", en *Enfoques, Boletín de análisis, opinión e información de las carreras de sociología y de ciencia política. Universidad Central del Ecuador, N° 6* (2013) 23–27

QUIJANO, Aníbal. "Colonialidad del poder y clasificación social", en *Journal of World-System Research 2* (2000) 342–386

SALA, Lucía. "René Zavaleta: un hombre, un pensamiento, una época", en *Maya Aguiluz Ibargüen y Norma de los Ríos Méndez (coords.). René Zavaleta Mercado. Ensayos, testimonios y re-visiones* (México: CIDES / UMSA, 2006) 149–155

SANTOS, Boaventura de Sousa. "La reinención del Estado y el Estado plurinacional" en *OSAL Año VIII, N° 22*, septiembre (Buenos Aires: CLACSO, 2007).

TAPIA, Luis. "Prólogo", en *La autodeterminación de las masas. Antología de René Zavaleta* (Bogotá: CLACSO / Siglo del Hombre editores, 2009) 9–29

_____. *La condición Multisocietal. Multiculturalidad, pluralismo y modernidad* (La Paz: Muela del diablo/Cides-UMSA, 2002b)

_____. *La producción del conocimiento local. Historia y política en la obra de René Zavaleta* (La Paz: Muela del Diablo, 2002)

- TINAJERO, Fernando. "Agustín Cueva, o la lucidez apasionada" en *Agustín Cueva. Ensayos sociológicos y políticos* (Quito: Colección Pensamiento Político Ecuatoriano, Min. de Coordinación de la Política, 2012)
- UNDA, Mario. "El pensamiento de Agustín Cueva y el análisis de los "populismos" actuales", en *La línea de fuego*, 28 de marzo de 2012 [Consultado en línea: 02 de febrero de 2015]. Disponible en: <http://lalineadefuego.info/2012/03/28/el-pensamiento-de-agustin-cueva-y-el-analisis-de-los-populismos-actuales-por-mario-unda/>
- VARSAVSKY, Oscar. *Ciencia política y científicismo* (Buenos Aires: Centro Editor América Latina, 1963)
- VERDESOTO, Luis. "Hacia una relectura de Agustín Cueva" en *550 años, historia, actualidad, perspectiva* [Ponencia General] (Cuenca: Facultad de Filosofía, Letras y Educación de la Universidad de Cuenca, 1993).
- WALLERSTEIN, Immanuel. *Abrir las ciencias sociales. Informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales* (México: Siglo XXI, 1996)
- ZAVALETA, René. "Cuatro conceptos de la democracia", en *La autodeterminación de las masas. Antología de René Zavaleta* (Bogotá: CLACSO / Siglo del Hombre editores 2009 [1981]) 121-143
- _____. "Las masas en Noviembre" en Zavaleta, Rene (ed.) *Bolivia Hoy* (México: Siglo XXI, 1987 [1983])
- _____. "Notas sobre la cuestión nacional en América Latina", en *Teoría y política en América Latina* (México: CIDES, 1983)
- _____. *El Estado en América Latina* (Cochabamba: Los Amigos del Libro, 1990).
- _____. *La formación de la conciencia nacional* (Cochabamba: Los amigos del libro, 1989)
- _____. *Lo nacional-popular en Bolivia* (México: Siglo XXI, 1986)

PRESENTACIÓN A
“MARIÁTEGUI Y LA FORMACIÓN DEL PARTIDO
SOCIALISTA PERUANO”
DE JOSÉ ARICÓ.

*Pierina Ferretti**

INSTITUTO DE SOCIOLOGÍA. UNIVERSIDAD DE VALPARAÍSO

El texto de José Aricó que presentamos en esta edición de *Pléyade*, titulado “Mariátegui y la formación del Partido Socialista Peruano” fue publicado originalmente en el número 11 de la revista limeña *Socialismo y Participación*, aparecido en septiembre de 1980. Esta revista, perteneciente al Centro de Estudios para el Desarrollo y la Participación (CEDEP) y que había sido fundada en 1977, se convertiría en un privilegiado espacio de reunión y debate para los grupos de la llamada “nueva izquierda” en el Perú; una izquierda independizada política e ideológicamente tanto del Partido Comunista Peruano como del APRA, crítica de la vía armada propugnada por Sendero Luminoso y, al mismo tiempo, tributaria de la experiencia del gobierno de Juan Velasco Alvarado, en el cual varios miembros de su comité de redacción estuvieron involucrados.

El número 11 de *Socialismo y Participación*, tiene un valor particular, pues estuvo consagrado a conmemorar los cincuenta años de la muerte de José Carlos Mariátegui, ofreciendo al público un conjunto de documentos¹ – cuidadosamente seleccionados y prologados por Aricó– que aportaron una valiosa evidencia histórica para la comprensión de episodios polémicos en la vida de Mariátegui, como su entreverada relación con la Internacional Comunista y las operaciones de este organismo para combatir su propuesta política y su herencia teórica. Además, aparecieron los artículos

* Socióloga. Instituto de Sociología de la Universidad de Valparaíso. Contacto: pierina.ferretti@uv.cl

1 Los documentos publicados fueron los siguientes: “¿Contra el Partido Comunista?”, “Problema de las razas”, “El problema indígena en América Latina”, “Carta del Buró Sudamericano de la Internacional Comunista al Partido Comunista del Perú”, “Perú a las puertas de la revolución obrera y campesina”, “El Partido Comunista rechaza la proposición de formar el frente único izquierdista” “La situación revolucionaria del Perú y las tareas del partido comunista peruano”, “Las tareas de los partidos comunistas en el frente ideológico”, “Bajo la bandera de Lenin” y “Materiales sobre la actividad de las Secciones de la Komintern, América del Sur y América Central”.

“Latinoamérica: Naciones y Marxismos” de Oscar Terán², “Sobre la idea de Nación en Mariátegui”³ de Carlos Franco, “El Problema indígena en Lombardo Toledano y Mariátegui”⁴ de Manuel Marzal y el de Aricó que estamos presentando.

No es ocioso señalar que este volumen de *Socialismo y Participación* aparece en un momento de particular florecimiento de lecturas críticas en torno a la obra de Mariátegui, en una suerte de “deshielo” teórico al interior de los estudios mariáteguianos que hizo posible superar los estrechos horizontes de visibilidad que habían hegemonizado las interpretaciones de la obra del peruano⁵. Este deshielo comienza aproximadamente en la segunda mitad de la década de los setenta con títulos como *Mariátegui, revolución y utopía* de Alfonso Ibáñez⁶, *Sorel y Mariátegui* de Hugo García Salvatecci⁷, *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano* del mismo Aricó⁸, el conocido prólogo a la edición de Ayacucho de los *7 ensayos...* “José Carlos Mariátegui. Reencuentro y debate” de Aníbal Quijano⁹, *La agonía de Mariátegui. La polémica con la Komintern* de Alberto Flores Galindo¹⁰ o *La formación ideológica de José Carlos Mariátegui* de Robert Paris¹¹, por citar los más importantes, cuyo denominador común es que

-
- 2 TERÁN, Oscar. “Latinoamérica: Naciones y Marxismos. (Hipótesis sobre el planteamiento de Mariátegui y Ponce acerca de la cuestión de la nación” en *Socialismo y Participación*, 11 (1980): 169–190.
 - 3 FRANCO, Carlos. “Sobre la idea de Nación en Mariátegui” en *Socialismo y Participación*, 11 (1980):191–208.
 - 4 MARZAL, Manuel. “El Problema indígena en Lombardo Toledano y Mariátegui” en *Socialismo y Participación*, 11 (1980):209–216.
 - 5 La reconocida estudiosa del pensamiento de Mariátegui, Fernanda Beigel, en su interesante estudio sobre vanguardismo estético del peruano, identifica este deshielo teórico a partir de la publicación de las Obras Completas Populares de Mariátegui en 1959 y reconoce la importancia del Congreso de Sinaloa en la formación de una generación de intelectuales capaces de estudiar desprejuiciada y críticamente la obra de Mariátegui. Cfr. BEIGEL, Fernanda. *El itinerario y la brújula. El vanguardismo estético-político de José Carlos Mariátegui* (Buenos Aires: Biblos, 2003).
 - 6 IBÁÑEZ, Alfonso. *Mariátegui: revolución y utopía* (Lima: Centro de Publicaciones Educativas Tarea, 1979).
 - 7 GARCÍA SALVATECCI, Hugo. *Sorel y Mariátegui* (Lima: Enrique Delgado Valenzuela ediciones, s/f)
 - 8 ARICÓ, José (comp.). *Mariátegui y los Orígenes del Marxismo Latinoamericano* (México: Cuadernos de Pasado y Presente, 1978)
 - 9 QUIJANO, Aníbal. “José Carlos Mariátegui. Reencuentro y debate” en José Carlos Mariátegui. *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana* (Caracas: Ayacucho, 1979), IX–CXVIII.
 - 10 FLORES GALINDO, Alberto. *La agonía de Mariátegui. La Polémica con la Komintern* (Lima: Editorial Descó, 1980).
 - 11 PARIS, Robert. *La formación ideológica de José Carlos Mariátegui* (México: Cuadernos Pasado y Presente, 1981).

se animaron a explorar dimensiones de la obra de Mariátegui que habían sido descuidadas, por incómodas y heterodoxas, durante largos años; por ejemplo, las complejidades de su relación con la tercera Internacional y su Buró Sudamericano, su estrecha vinculación con Víctor Raúl Haya de la Torre y el Apra, cuya ruptura fue exagerada tanto por comunistas como por apristas, su recepción productiva del pensamiento del anarcosindicalista francés Georges Sorel, tan molesta para quienes quisieron mostrar a un Mariátegui disciplinadamente marxista-leninista, entre otros puntos como la dimensión religiosa de su ideario político y el lugar que le otorgaba a los indígenas en el proyecto de renovación del proyecto nacional peruano.

Además, debe señalarse que tanto los textos de Terán, Franco y Aricó recogidos en este número de *Socialismo y Participación*, fueron presentados originalmente como ponencias en el Congreso “Mariátegui y la revolución latinoamericana”, celebrado en la Universidad de Sinaloa en abril de 1980, también con motivo de los cincuenta años de la desaparición de Mariátegui, ocasión en la que se dieron cita varios de los más importantes estudiosos del pensamiento del peruano que se encontraban en el esfuerzo de releer, más allá de las tradicionales claves impuestas por el comunismo y el aprismo, la obra política y el pensamiento de quien fuera, al decir de Antonio Melis, el primer marxista latinoamericano¹².

En su texto, Aricó analiza las disímiles concepciones de la política y de la estrategia para la refundación nacional que derivaron en la ruptura definitiva entre Víctor Raúl Haya de la Torre y Mariátegui. En su examen, discute los lugares comunes instalados en la crítica mariateguiana y propone una original lectura de aquel famoso episodio del movimiento popular peruano. El rescate de este texto, casi inaccesible hoy en día para el público interesado, busca, más allá de aportar al estudio del pensamiento de Mariátegui, reivindicar una forma de hacer historia intelectual que nos interesa promover. El ejercicio de situar un proceso político, como fue la fundación del Partido Socialista del Perú, en el entramado cultural e ideológico en el que se formó la perspectiva de su creador, el análisis comparativo de las prácticas políticas y de las formas de liderazgo representadas por el Amauta y por Haya, el minucioso trabajo de archivo y reconstrucción de discusiones en base a la revisión de documentos practicada por Aricó, es una excelente muestra de las dimensiones que puede alcanzar un ejercicio de historia intelectual que se proponga instalar nuevas formas de lectura sobre problemas que pueden parecer clausurados por las interpretaciones hegemónicas.

12 Cfr. MELIS, Antonio. “Mariátegui primer marxista de América” en Antonio Melis, Adalbert Dessau y Manfred Kossok, *Mariátegui. Tres estudios*. (Lima: Amauta, 1972), 9–49.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- ARICÓ, José (comp.) *Mariátegui y los Orígenes del Marxismo Latinoamericano* (México: Cuadernos de Pasado y Presente, 1978)
- BEIGEL, Fernanda. *El itinerario y la brújula. El vanguardismo estético-político de José Carlos Mariátegui* (Buenos Aires: Biblos, 2003).
- FLORES GALINDO, Alberto. *La agonía de Mariátegui. La Polémica con la Komintern* (Lima: Editorial Desco, 1980).
- FRANCO, Carlos. "Sobre la idea de Nación en Mariátegui" en *Socialismo y Participación*, 11 (1980):191-208.
- GARCÍA SALVATECCI, Hugo. *Sorel y Mariátegui* (Lima: Enrique Delgado Valenzuela ediciones, s/f)
- IBÁÑEZ, Alfonso. *Mariátegui: revolución y utopía* (Lima: Centro de Publicaciones Educativas Tarea, 1979).
- MARZAL, Manuel. "El Problema indígena en Lombardo Toledano y Mariátegui" en *Socialismo y Participación*, 11 (1980):209-216.
- MELIS, Antonio. "Mariátegui primer marxista de América" en Antonio Melis, Adalbert Dessau y Manfred Kossok, *Mariátegui. Tres estudios* (Lima: Amauta, 1972), 9-49.
- PARIS, Robert. *La formación ideológica de José Carlos Mariátegui* (México: Cuadernos Pasado y Presente, 1981).
- QUIJANO, Aníbal. "José Carlos Mariátegui. Reencuentro y debate" en José Carlos Mariátegui, *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana* (Caracas: Ayacucho, 1979), IX-CXVIII.
- TERÁN, Oscar. "Latinoamérica: Naciones y Marxismos. (Hipótesis sobre el planteamiento de Mariátegui y Ponce acerca de la cuestión de la nación" en *Socialismo y Participación*, 11 (1980): 169-190.

MARIÁTEGUI Y LA FORMACIÓN DEL PARTIDO SOCIALISTA DEL PERÚ*

José Aricó**

RESUMEN

En este artículo, José Aricó examina la formación del Partido Socialista del Perú en el contexto de la ruptura entre José Carlos Mariátegui y Víctor Raúl Haya de la Torre, los dos principales conductores del movimiento popular peruano a fines de los años veinte. El análisis de Aricó tensiona las lecturas hegemónicas que de este episodio habían instalado desde los años treinta tanto comunistas como apristas. El autor centra su mirada en las diversas maneras de concebir el camino que debía tomar la refundación nacional del Perú y las también diversas prácticas políticas que desarrollaron ambos personajes, postulando que que tal vez el punto más importante de la ruptura estuvo en el marcado antijacobinismo de la concepción y la práctica política de José Carlos Mariátegui, opuesto al personalismo caudillista que caracterizó a Haya.

PALABRAS CLAVE: José Carlos Mariátegui – Víctor Raúl Haya de la Torre – Alianza Popular – Revolucionaria Americana – Partido Socialista del Perú – Internacional Comunista.

* Artículo recibido el 28 de febrero de 2015 y aceptado el 23 de marzo de 2015. *Nota de los editores:* Este texto fue publicado en la revista peruana *Socialismo y Participación* 11 (1980): 139–167 y se reproduce aquí íntegramente y sin modificaciones, salvo algunas correcciones de errores ortográficos detectados en el original, la actualización de la ortografía de algunas palabras de acuerdo a las normas actuales de escritura y la adaptación del formato de las citas junto con la adición de un resumen, palabras clave y bibliografía para ajustarnos a los requerimientos de *Pléyade*. Además, y en la medida que esto nos fue posible, completamos la información editorial de algunos documentos citados por Aricó a los que les faltaban datos. Es pertinente aclarar que la reproducción de los artículos aparecidos en *Socialismo y participación* está autorizada por la revista bajo la condición de consignar explícitamente la fuente.

** *José María Aricó* (1931–1991) fue un intelectual socialista argentino nacido en Villa María Córdona Argentina. Fundador de la emblemática revista *Pasado y Presente* (Córdoba, 1963–1965; Buenos Aires, 1971–1973) que le valiera la expulsión del Partido Comunista Argentino en 1963. Exiliado en México desde el golpe de 1976, dirige la Biblioteca del Pensamiento Socialista, donde desarrolla una importante labor editorial, dando a conocer en español obras de teóricos como Bauer, Kautsky, Bernstein, Grossmann y el mismo Marx. Fue profesor en FLACSO y por invitación de muchas universidades latinoamericanas y europeas, transmitió sus ideas a través de cursos y conferencias. Al regresar de su exilio a la Argentina, en 1984, funda el Club de Cultura Socialista y la revista *La ciudad futura*, concentrando sus preocupaciones intelectuales en la relación entre socialismo y democracia. Su obra consta de numerosos ensayos, artículos y libros, entre ellos: *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*; *Marx y América Latina*; *La cola del diablo. Itinerario de Gramsci en América Latina*. En 1999 se editaron dos libros póstumos, *La hipótesis de Justo: escritos sobre el socialismo en América Latina*, de Editorial Sudamericana; y las Entrevistas, 1974–1991, a cargo del Centro de Estudios Avanzados de la Universidad Nacional de Córdoba.

MARIATEGUI AND THE FORMATION OF PERU'S SOCIALIST PARTY

In this article, José Aricó examines the formation of the Socialist Party of Perú, in the context of the split between José Carlos Mariátegui and Víctor Raúl Haya de la Torre, the two main leaders of the peruvian popular movement in the late twenties. Aricó's analysis challenges the hegemonic readings that since the thirties, both communists and 'apristas' have made of such episode. The author focuses on the different ways of conceiving which path the national re-foundation of Perú should take, as well as on the diverging political practices carried on by both personalities. Aricó postulates that the most important point of the splitting is possibly the distinct anti-jacobinism of Mariátegui's political concept and practice, as opposed to the 'caudillo's' personalism that characterized Haya.

KEYWORDS: José Carlos Mariátegui – Víctor Raúl Haya de la Torre – Alianza Popular Revolucionaria Americana (American Popular Revolutionary Alliance) – Socialist Party of Perú – International Communist.

I

Debo aclarar inicialmente que no me propongo abordar aquí la totalidad de los aspectos, bastante controvertidos por lo demás, que ofrece el tema tal cual lo he titulado. Solo intentaré ofrecer una interpretación que, a partir de la documentación y de datos testimoniales existentes, aunque tratando de ir más allá de ellos para desentrañar lo que está allí supuesto pero no siempre dicho en forma explícita, permita explicarnos algunos elementos discordantes que son, precisamente, los que justifican una polémica todavía no concluida sobre las características "singulares" de la organización política revolucionaria que Mariátegui intentó construir a partir de su ruptura con Haya de la Torre. Trataré de mostrar que Mariátegui se diferenciaba de Haya de la Torre, por una parte, y de la Comintern, por otra, en tres aspectos sustanciales, aspectos que han quedado oscurecidos, velados o menospreciados por la tendencia a enfatizar en forma desmedida otras diferencias reales de carácter fundamentalmente teórico. En mi interpretación, por lo tanto, me colocaré un tanto al margen de una tradición historiográfica fuertemente consolidada, que privilegia el análisis de las concepciones teóricas y políticas de Haya de la Torre y de Mariátegui sobre el carácter de la revolución peruana, para tratar este mismo problema desde sus respectivas prácticas políticas. De tal modo, la discusión sobre los aspectos teóricos del debate, o sobre la propia teoría que lo alimentaba, tiene en mi opinión la posibilidad de mostrar lo que esta puede y debe realmente ser: no el principio fundante de una práctica que aparece como su mera realización, sino apenas una matriz teórica en permanente

proceso de refundación en el proceso mismo de refundación política del movimiento social. Si aceptamos ese principio esencial del análisis de Marx, que afirma que aun cuando la teoría es un elemento constituyente de la totalidad social e histórica, en realidad y primordialmente es parte de esa misma totalidad, es forma teórica de ser del propio movimiento; o dicho de otro modo, si admitimos que la teoría nunca puede ser “aplicada”, puesto que siempre es “recreada” por el proceso social del que quiere dar cuenta o contribuir a crear, detenernos en las características de la práctica política de Mariátegui es un camino original, inédito, de reconstruir la naturaleza real de su concepción teórica y política, o, dicho de otro modo, de comprender la singularidad de “su” marxismo.

Se puede afirmar, y hay suficientes razones para ello, que es este el único modo correcto de aproximarnos a la obra de Mariátegui y de penetrar su significado. Privilegiar su actividad práctica, su condición de dirigente político y de creador de la primera organización revolucionaria de las masas peruanas, es una manera de evitar esa simplificación abstracta y malévola de raíz aprista de un Mariátegui “intelectual puro, esteticista, tardíamente comprometido con la causa proletaria”¹. Pero es también un camino para superar la tendencia hoy predominante a datar en el encuentro con el leninismo el verdadero descubrimiento mariateguiano de la política, con el consiguiente resultado de considerar a su pensamiento como la “traducción” o la “aplicación” del leninismo a la realidad peruana. Es esta visión canónica de un Mariátegui que se desplaza de la cultura a la política, en la visión aprista, o del idealismo al marxismo, en la visión comunista, la que debe ser superada para poder reconstruir la *continuidad* concreta de un pensamiento que contenía ya, en su primera etapa de definición política, ciertas intuiciones destinadas a emerger aún bajo formas ambiguas y no suficientemente

1 Dice Sánchez: “Estas diferencias tipifican dos actitudes ante la vida: la de Mariátegui, obligado por sus condiciones físicas a llevar una vida sedentaria, recibiendo a quienes querían visitarlo, sin contacto con la vida cotidiana; y la de Haya, ambulatoria y beligerante, lo que le obligaba a conceder más interés a la acción que a la cavilación. El uno, intelectual puro, esteticista, tardíamente comprometido con la causa proletaria; el otro, intelectual dinámico, dedicado más al hacer que al pensar. Al uno le sobró el espacio, al otro le faltaba el tiempo. El uno modeló su perspectiva de acuerdo con sus lecturas; el otro según sus experiencias”. (SÁNCHEZ, Luis Alberto. *Apuntes para una biografía del Apra*, vol. I [Lima: Mosca Azul, 1978], 142–143). En realidad, Sánchez atribuye aquí a limitaciones físicas lo que Haya de la Torre atribuía esencialmente al “eurocentrismo” mariateguiano. Recordemos que en su carta a César Mendoza del 22 de septiembre de 1929, Haya destaca la “falta de sentido realista”, el “exceso de intelectualismo y su ausencia casi total de un sentido eficaz y eficiente de acción”, que caracterizaría a Mariátegui. Y es en torno a la oposición entre Mariátegui/hombre de pensamiento y Haya/hombre de acción que el aprismo lleva adelante su lucha ideológica contra el “pensamiento” de Mariátegui. Ecos de esa posición pueden encontrarse, a su vez, en el trasfondo de la lucha de la Comintern contra el “mariateguismo” en la década de los treinta.

explicitadas en la etapa de construcción del movimiento de masas, que lamentablemente coincidió con el de su muerte².

Algunos trabajos recientes, estimulados sin duda por las nuevas perspectivas abiertas por el libro de Guillermo Rouillon sobre el período “juvenil” de Mariátegui³, subrayan la importancia excepcional que tienen en la formación del pensamiento mariáteguiano su inicial matriz mística y religiosa y la atmósfera política y cultural existente en el Perú de los años de la guerra y de la revolución de octubre. Esa atmósfera, que algunos prefieren identificar genéricamente con el anarquismo y que más apropiadamente definiríamos como ética-moral⁴, crea las condiciones para que el encuentro

2 Es interesante señalar, por ejemplo, la revalorización que hace Mariátegui del fenómeno “colónida” como expresión de una “apetencia de renovación” que solo podía ser satisfecha con un pasaje a la política. El interés y el respeto que merecían a Valdelomar las “primeras divagaciones socialistas” del joven Mariátegui es un signo de ese desplazamiento del elitismo alejado de las masas y del espíritu “antiburgués” que alimentó la fugaz experiencia de Colónida. Pero cabe preguntarnos cómo fue posible que de un movimiento cuyas concepciones políticas –en el sentido más amplio del término– eran antidemocráticas, antisociales y reaccionarias, se pudiera pasar tan rápidamente a una orientación “resueltamente socialista”. Es posible pensar que sea precisamente en el “antiburguesismo” de los “colónidas” donde haya que buscar el punto de flexión. Y en tal caso habría que relativizar el énfasis puesto por Mariátegui en su carta Glusberg al aclarar que “desde 1918, nauseado de la política criolla, me orienté resueltamente hacia el socialismo, rompiendo con mis primeros tanteos de literato inficionado de decadentismo y bizantinismo finiseculares, en pleno apogeo”. ¿Por qué no aceptar, más bien, lo que afirma en la información que prepara para la Primera conferencia de partidos comunistas de 1929, respondiendo, sin duda, a quienes le acusaban de haberse preocupado de los problemas nacionales solo a su regreso de Europa? Mariátegui recuerda “que a los catorce o quince años empecé a trabajar en el periodismo” y que, por consiguiente, “a partir de esa edad tuvo contacto con los acontecimientos y cosas del país, aunque carecía para enjuiciarlos de puntos de vista sistemáticos”. Si eso es así, los escritos “de la edad de piedra” que el propio autor consideraba soslayables resultarían de fundamental interés para reconstruir su itinerario intelectual y político.

3 Cf. ROUILLON, Guillermo. *La creación heroica, t. I. La edad de piedra* (Lima: Editorial Arica, 1975); GARGUREVICH, Juan. *La Razón del joven Mariátegui* (Lima: Editorial Horizonte, 1978); GARRELS, Elizabeth. “Mariátegui, la edad de piedra y el nacionalismo literario”, en *Escritura* 1 (1976); CORNEJO U., Edmundo. *Páginas literarias de José Carlos Mariátegui* (Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1978); TERÁN, Oscar. “Los escritos juveniles de Mariátegui”, en *Buelna* 4–5 (1980). Sin olvidar por supuesto, el precursor *La acción escrita. José Carlos Mariátegui periodista*, de CARNERO CHECA, Genaro (Lima: Amauta, 1964).

4 En un trabajo con el que coincido en gran parte, Carlos Franco aclara que la “disponibilidad” de Mariátegui al “marxismo italiano” (yo diría más bien a la reacción antipositivista del idealismo filosófico italiano) “es incomprensible si marginamos de su conciencia el activo sedimento teórico de su período formativo anarquista peruano” (FRANCO, Carlos. “Izquierda política e identidad nacional” en *Perú: identidad nacional* [Lima: Cedep, 1979], 249, 248 y ss.). En mi opinión, Franco acierta al enfatizar la importancia de la atmósfera política y cultural del Perú de los años 1918–1923 como condición necesaria y antecedente de la *disponibilidad* mariáteguiana. Sin embargo, no creo que se pueda identificar directamente a dicha atmósfera con el anarquismo y esto por dos razones sobre las que creo que vale la pena detenernos: 1) porque el conjunto de valores, de ideas-fuerza y de estilos de acción definidos como “anarquistas” son más bien características del romanticismo social

de Mariátegui con el idealismo, aunque parta del proceso de unificación cultural realizada por este y de hecho lo presuponga, muestre desde un principio una fuerte dimensión *política*, pero en torno a varios ejes que dan a su pensamiento una diversidad de acentos profundamente distintos. Es verdad que las transformaciones morfológicas operadas en la sociedad peruana de los años diez y veinte modifican las relaciones históricamente instituidas entre intelectuales y masas, en una etapa caracterizada por el apogeo y la crisis de la “república aristocrática” y por la emergencia de masas populares movilizadas. Y es lógico, por tanto, que estas modificaciones colocaran a la política en el centro de un debate que se preguntaba por las condiciones mismas de existencia y de transformación de un país que no era todavía una nación, sino apenas una posibilidad, un “concepto por crear”, según las palabras de Mariátegui. Solo a partir de este nuevo tejido social fue posible que la sociedad peruana se pensara a sí misma, que se abriera la posibilidad de pensar al país como una totalidad⁵. Desde este punto de vista, Mariátegui fue una expresión más, por relevante que ella fuera, de esa intelligentsia peruana que irrumpe en los años veinte. Participó de la misma atmósfera cultural, de los mismos valores, de las mismas motivaciones ideales que, como bien ha sido recordado, “restauraba el poder de la subjetividad

latinoamericano, antes que atributos exclusivos de una corriente política más acotada en el tiempo; 2) porque la expansión del anarquismo peruano en los años de la crisis de la guerra mundial es a su vez un producto de una cisura intelectual que requiere ser explicada. Aunque es innegable que existen lazos más o menos estrechos de Haya y de Mariátegui con la cultura política anarquista, es difícil extender estos lazos indiscriminadamente a toda la intelligentsia peruana. Por lo demás, habría que agregar que dichos lazos son distintos en uno y otro caso. Si podría reconocerse que la influencia anarquista fue importante en Haya de la Torre, es posible pensar que haya sido menor en el caso de Mariátegui, quien recuerda entre otras raíces de la conversión política de la joven intelectualidad peruana, las enseñanzas de un Víctor M. Maúrtua, por ejemplo, caracterizadas por una neta orientación “idealista”.

Todo lo cual lleva a preguntarnos hasta qué punto ciertas características del anarquismo latinoamericano, y más en particular del peruano, del brasileño, o del de un Flores Magón, por ejemplo, son explicables más en términos de la propia historia de las élites intelectuales, que en términos por lo general arbitrarios de adscripción a paradigmas ideológicos. El “anarquismo” así, expresaría un estado de espíritu, una manera de concebir y de relacionarse con el mundo antes que la mera adhesión a una corriente política definida. Se ha señalado muchas veces que en el interior de la gran autonomía política que caracteriza a las sociedades latinoamericanas, existe una autonomía aún mayor de la producción ideológica, lo cual explica el papel excepcional que han desempeñado históricamente los intelectuales. Quizás por este costado de la singularidad que asume en nuestros países la función intelectual podamos explicarnos la similitud de comportamientos que podemos descubrir entre la intelectualidad latinoamericana y la intelligentsia rusa de la segunda mitad del siglo pasado. La circunstancia de que entre nosotros pesara más la figura de Bakunin que lo que pesaba en Rusia la figura de Marx, no es en realidad un hecho demasiado importante.

- 5 Sobre este tema en particular, bastante relevante por cierto en la medida que muestra las vinculaciones del fenómeno Mariátegui con el proceso de “nacionalización” de una vasta capa de intelectuales, véase el artículo de FLORES GALINDO, Alberto. “Los intelectuales y el problema nacional” en *Buelna* 4-5 (1980).

y la acción creadora de la conciencia, privilegiaba la ‘voluntad heroica’ al tiempo que devaluaba el imperio de la explicación económica, hacía de la moral el territorio de la política y recusaba, en nombre del instinto popular y democrático, la subordinación al fatalismo de la evolución ‘necesaria’⁶. El “idealismo” de Mariátegui está expresando así el reconocimiento del valor creativo de la iniciativa política y la importancia excepcional del poder de la subjetividad para transformar la sociedad, o para desplazar las relaciones de fuerza más allá de las determinaciones “económicas” o de los mecanismos automáticos de la crisis. Lo que me interesa señalar es que siendo todas estas motivaciones ideales un patrimonio común de la intelligentsia peruana de esos años, posibles de ser encontradas tanto en Haya de la Torre como en Mariátegui, lo que distingue a este último del resto, o por lo menos claramente de Haya, es la *dirección* decididamente antijacobina en la que iniciativa y subjetividad son colocadas. Es la crítica del jacobinismo como forma de mediación política lo que creo encontrar como elemento realmente sustantivo en su enfrentamiento primero con Haya de la Torre y luego con la Internacional comunista. Y es por esto que considero de suma utilidad, para aclarar puntos del debate que aún siguen oscuros, detenernos a meditar sobre esos tres aspectos sustanciales a los que hice mención más arriba y que se podrían formular del siguiente modo. Lo que distingue a Mariátegui, aquello que otorga a sus reflexiones una diversidad de acentos y una diferencia de finalidades que lo coloca fuera de la tradición teórica de la III Internacional y lo aparta violentamente de Haya, reside en:

- a. Una concepción democrática, no jacobina, del proceso revolucionario, visto desde una perspectiva “de abajo” como irrupción en la vida nacional de un movimiento social autónomo, homogeneizado por un mito de regeneración de la nación peruana, capaz de constituirse en una voluntad colectiva y de devenir estado;
- b. una forma no aristocrática de concebir la relación entre intelectuales y masas, no ya como términos de una abstracta alianza de clases, sino como elemento de decisiva importancia en la organización del movimiento de masas y en la formación de un bloque ideológico revolucionario;
- c. una percepción distinta del “tiempo” propio del proceso político y social peruano, en que el elemento determinante resulta ser el nivel de organicidad alcanzado por el movimiento social.

La dilucidación de estos puntos o núcleos temáticos de diferenciación pueden arrojar la suficiente luz para aclararnos por qué, en la construcción de la organización política revolucionaria, Mariátegui insistió en defender su

6 Cf. FRANCO, Carlos. “Izquierda política e Identidad nacional”, 249.

condición de Partido *socialista* (y no “comunista”); su modelo organizativo propio y su composición social amplia y definitoria de un partido “popular” antes que “de clase”. Es evidente que una diferenciación como la que deseo establecer, diferenciación que apunta más bien a la manera de cómo se piensa una sociedad y la posibilidad de su transformación, al tipo de organizaciones y de instituciones populares que puedan llevar adelante el proceso social transformador, al ritmo propio de tal proceso, a un estilo distinto de construir una política y de llevarla a la práctica cotidianamente, debe estar en el trasfondo de todo el pensamiento mariateguiano, y por lo tanto aun en aquellos campos más distantes de la actividad directamente política. Aquí solo trataré de encontrarla en el lugar donde más conflictivamente apareció, en la construcción del partido socialista, punto de condensación de todas sus diferencias con la Comintern y el aprismo.

Podría afirmarse que un enfoque que privilegia estos aspectos de la práctica política y de la concepción teórica que de esta práctica tenía Mariátegui corre el riesgo de exagerar elementos de “continuidad” de su pensamiento. Se podría recaer así en un error de distinto signo pero equivalente al que se pretende superar. Sin embargo, está tan consolidada la creencia en una simple adscripción mariateguiana a cierto patrimonio teórico “marxista-leninista”, que quizás resulte conveniente una torcedura del bastón en sentido opuesto para descubrir nuevas perspectivas de análisis y poder dar cuenta, en la medida de lo posible, de la sorprendente originalidad de su visión de la realidad. Por otra parte, si el propio Mariátegui se concebía a sí mismo como un combatiente, es decir, como un político práctico, es en el sitio *teóricamente* privilegiado de su práctica política, allí donde se conjuga pensamiento y acción, donde debemos buscar el real significado de su conciencia crítica de la sociedad, el sentido fundante de la unidad de sus propuestas. ¿De qué otro modo podríamos evitar la recurrencia al “europeísmo”, al “eclecticismo” para dar cuenta de su asombrosa capacidad de vincular el marxismo a las más diversas corrientes culturales de la época? ¿Desde qué otro lugar podemos explicar satisfactoriamente el proceso en acto de recomposición de fuentes en el que la muerte sorprendió a Mariátegui? Como diría Togliatti de otro combatiente al que el nuestro tanto se aproxima en ciertos aspectos, si es en la política donde está “contenida toda la filosofía real de cada persona”, si es allí donde “se encuentra la sustancia de la historia, y para el individuo la sustancia de su vida moral”, es en la política donde hay que buscar la unidad de su vida, el punto de partida y el punto de llegada. Y todo, los múltiples aspectos de la vida de Mariátegui, las distintas etapas de su evolución, la investigación, el trabajo, las luchas, los sacrificios, son momentos de esta unidad⁷.

7 TOGLIATTI, Palmiro. “El leninismo en el pensamiento y en la acción de Antonio Gramsci” en *Escritos políticos* (México: Era, 1971), 47.

II

Aunque siga siendo un tema polémico, y no por razones historiográficas sino más directamente políticas, es posible afirmar que la corriente marxista que reconoce en Mariátegui su animador intelectual y moral y que funda en 1928 el Partido Socialista del Perú, emerge desde el interior y como una escisión del mismo movimiento del que habrá de surgir poco después el Partido Aprista. Miles de páginas fueron escritas para negar esta verdad que, por lo menos en los inicios de los treinta, era reconocida por comunistas y apristas⁸. El moderno movimiento social peruano tiene un punto de arranque común en esa suerte de *Sturm und Drang* que fueron las movilizaciones populares iniciadas con la jornada del 23 de mayo de 1923, fecha en que, como afirma Mariátegui, “tuvo su bautizo histórico la nueva generación”. Un año después, el 7 de mayo de 1924, Haya de la Torre crea en México un movimiento de regeneración y unificación continental llamado Alianza Popular Revolucionaria Americana, o Apra. La nueva organización tiene la enorme virtud de recoger una diversidad de temas que la ruptura de la intelligentsia con el régimen de Leguía había hecho aflorar catárticamente en la sociedad peruana. El Apra fue desde ese momento en adelante la expresión de un movimiento intelectual y moral profundamente renovador

8 En una publicación oficial de la Internacional Comunista destinada a efectuar un balance de las actividades de sus distintas secciones nacionales, publicada en 1935, se detalla de la siguiente manera el proceso peruano: “Ya en 1924 surgió en Perú la así llamada Apra, organización que en la primera época de su existencia fue la representante política del bloque que reunía a una parte de los elementos revolucionarios pequeñoburgueses y a los elementos nacionalreformistas de la burguesía y los terratenientes, y que se orientaba hacia el imperialismo británico (por entonces había un gobierno reaccionario en Perú que se mantenía en el poder con ayuda del imperialismo de los Estados Unidos de Norteamérica). El Apra se sirvió abundantemente de la fraseología ‘antiimperialista’ y ‘revolucionaria’ y supo conquistar gran popularidad entre las masas. En la medida en que se ahondaba la crisis económica y se agudizaban las contradicciones de clase, se intensificó en las filas del Apra el proceso de la diferenciación política. Mientras una parte de sus cuadros dirigentes se vinculaba cada vez más con los elementos opositores del campo burgués–terrateniente, manteniendo gracias a una demagogia de izquierda a una significativa parte de las masas pequeñoburguesas bajo su dirección, otra parte de los antiguos apristas se pasó a la escisión, y en 1930 fue fundado el Partido Comunista Peruano (con el grupo Mariátegui, los elementos de la izquierda del Apra y elementos anarquistas aislados)” Büro des Sekretariates des Sekretariat des Exekutivkomitees der Kommunistischen Internationale. “Materialien über die Tätigkeit der Sektionen der Kommunistischen Internationale, Süd – und Karibich– America” en *Die Kommunistische Internationale vor dem VII Weltkongress*, [Moscú Leningrado, 1935], 484–485).

de la sociedad en la medida que creaba las condiciones para una ruptura “de masas” de los intelectuales peruanos con su tradición histórica.

El hecho de que el Apra se postulara como un movimiento “continental”, aunque debíase en parte a la excesiva cuota de megalomanía de su fundador, era a la vez un sintomático indicador del proceso de continentalización de las aspiraciones sociales y políticas de la inteligencia latinoamericana y tenía en la Reforma universitaria su base de sustentación. Si un movimiento como el surgido en la Córdoba de 1918 había sido capaz de expandirse por toda la región, lo cual mostraba la presencia de una formidable comunicatividad generacional, ¿por qué no coronar políticamente la disponibilidad ideológica que de manera fulgurante aparecía en toda América? El Apra podía de tal modo convertirse en una fuerza política integradora, capaz de llevar a su realización las tareas de emancipación económica, política y social de América Latina que el movimiento de la Reforma universitaria había contribuido a suscitar. Concebido como sintetizador de todas las experiencias de luchas populares continentales, el Apra intentaba ser, además, el heredero de las grandes experiencias histórico-sociales que sacudieron al mundo de posguerra: la revolución de octubre, en cuanto que expresión de la *actualidad* de la revolución en un mundo al que el imperialismo y la guerra contribuyeron decisivamente a unificar, y luego las revoluciones mexicana y china como ejemplos evidentes de las transformaciones sociales que preanunciaban el inevitable derrumbe de toda la civilización burguesa. Basta reconstruir los debates ideológicos de la época para comprender el profundo estremecimiento nacionalista y revolucionario que sacudía toda América Latina. Fue, en realidad, el inicio de una nueva época en la historia de nuestros pueblos y un punto radical de viraje en el comportamiento de las capas intelectuales latinoamericanas.

Al exponer de este modo la atmósfera política y cultural de nuestro continente en los años veinte, no intento negar o soslayar el otro hecho que estaba en el trasfondo de todo el proceso: la presencia constante desde el último tercio del siglo pasado de un movimiento social de raíz obrera, campesina y popular, capaz de coagular en algunos países en instituciones políticas y culturales de cierta magnitud, no tanto por su fuerza organizativa sino por su presencia ideológico-cultural. Solo deseo enfatizar que es a partir de los años veinte cuando se produce este viraje de la intelectualidad, cuando se abren las posibilidades del encuentro del movimiento popular con una intelligentsia en franca ruptura con el orden existente. Sin que se pueda afirmar que tuvieran de esto una conciencia totalmente lúcida, o que hubieran alcanzado los puntos de vista sistemáticos para enjuiciarlo, a los que hacía mención Mariátegui, los intelectuales latinoamericanos iniciaban varias décadas después de la experiencia populista rusa una comparable “marcha hacia el pueblo” destinada a convertirla en la élite dirigente de los movimientos populares-nacionales y revolucionarios modernos. Podría

hablarse, entonces, de un verdadero “redescubrimiento de América”, de un acuciante proceso de búsqueda de la identidad nacional y continental a partir del reconocimiento, de la comprensión y de la adhesión a las luchas de clases populares.

Esta mutación del espíritu público latinoamericano, esta verdadera revolución intelectual y moral por la que atravesó el continente en los años veinte, encontró en el crisol peruano, y por razones que aún nos cuesta explicar –y hasta aceptar–, una forma de recomposición que aún cincuenta años después nos sigue apareciendo como paradigmática. Es incontrovertible que debemos a la poderosa intuición de Haya de la Torre la emergencia de un movimiento que, aunque reducido en sus pujos continentalistas al Perú y a las colonias de estudiantes peruanos en América Latina y Europa, en los años treinta se constituyó en la fuerza política hegemónica del Perú, al tiempo que influyó decisivamente en las formaciones populares de nuestro continente. Pero en los años veinte, el Apra era en realidad un universo de tendencias, de puntos de vista y de experiencias disímiles, una suerte de réplica en Latinoamérica del Kuomintang, o de los frentes antimperialistas propugnados por la Comintern, que encontraba un punto de condensación en una compartida visión de la realidad nacional peruana.

Pero por encima o más allá de la diversidad, ¿qué definiciones comunes de la realidad del Perú los mantenía unidos? ¿Cuál era el terreno de las coincidencias entre Haya de la Torre y Mariátegui? (Y no solo entre ellos, puesto que es ya suficientemente conocido hasta qué punto fueron ambos expresiones de un movimiento de renovación ideológica y cultural, antes que pensadores solitarios). A fuerza de acentuar sus diferencias, ¿no comienza ya a ser analíticamente necesario mostrar el campo –no tan estrecho como una visión sectaria quiere hacernos creer– de sus coincidencias en lo esencial?⁹ En mi opinión, Carlos Franco acierta cuando define del siguiente modo los rasgos del Perú en los que tanto Haya como Mariátegui tienen puntos de vista semejantes:

9 FRANCO, Carlos. “Izquierda política e identidad nacional”, 255–256. Cuando se habla de “coincidencia en lo esencial” de ningún modo se quiere denotar “identidad”. En el interior de esa coincidencia existe una diversidad de matices que tenderán a profundizarse en la polémica. Recordemos, además, que el texto de Haya de la Torre más utilizado para contraponer a Mariátegui es *El antimperialismo y el Apra*, que aunque supuestamente escrito en 1928, fue publicado solo en 1935. Admitiendo esta aclaración del autor, no tenemos por qué creer a pie juntillas que no sufrió antes de publicarse ninguna alteración o modificación. Es bastante probable que, como fruto de la violenta discusión con los comunistas y del debate en el interior del propio movimiento aprista haya sido modificado. Lo cual introduciría nuevos elementos en la discusión, como son, por ejemplo, aquellos vinculados con las variaciones operadas en la situación política y en la vida interna del Partido Aprista Peruano.

1. Perú no es todavía una nación; es apenas un proceso de gestación y un “concepto por crear”, como con belleza de imagen lo definió Mariátegui.
2. Dicho proceso encuentra en la transformación económica y social del mundo indígena su fundamento y, ¿por qué no?, su fuerza social de sustentación.
3. El desarrollo histórico de la sociedad peruana obedece a pautas de transformación claramente diferenciadas de las que caracterizaron la evolución de las sociedades europeas o norteamericana.
4. El Perú como nación es un proyecto bloqueado por el poder latifundista y el poder imperialista articulados en el control del Estado.
5. La economía peruana aparece combinada y desarticulada al mismo tiempo por la imbricación de distintos modos de producción, pero el nexo que las vincula es la dominación imperialista y el poder latifundista.
6. El sujeto histórico de la transformación revolucionaria del Perú es un bloque o un frente de las fuerzas populares definidas como campesinas, obreras y clase media.

A partir de esta definición común, rastreada en las dos obras fundamentales de la época, *Por la Emancipación de América Latina*, de Haya de la Torre, y *los Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, de Mariátegui, se produce en el curso del año 1928 una diferenciación política que concluye en una abierta y franca ruptura. Y los temas sobre los que versa la ruptura, predeterminados en mi opinión por una diferencia más radical y nunca claramente explicitada, versan sobre la organización política del frente de clases y el papel a desempeñar por cada una de estas en dicho frente, y sobre la relación entre el proceso nacional peruano y la revolución socialista.

Es, vuelvo a decirlo, en el interior de esa constelación de fuerzas aún no homogeneizadas en torno a una propuesta política definida, pero orientadas por un mismo propósito de regeneración nacional y social, donde comienza a emerger una inevitable tendencia a la constitución de partidos políticos diferenciados. El propio Mariátegui, en el documento sobre los antecedentes y el desarrollo de la acción clasista en el Perú, que hiciera presentar en la conferencia de 1929, señala que a su regreso de Europa, en 1923, estaba animado “del propósito de trabajar por la organización de un partido de clase”. Podría pensarse que tal propósito reconoce como origen la experiencia europea de formación de nuevas organizaciones políticas de

izquierda, populares y campesinas que le tocó vivir. Sin embargo, y sin por esto negar la importancia que tales hechos pudieron tener en la formación política de Mariátegui, es oportuno recordar que la voluntad política afirmada en 1923, ya había tenido ocasión de expresarse en 1919, aunque esta vez paradójicamente en su rechazo a la constitución de un partido socialista en el Perú. Cuando en el Comité de Propaganda y Organización Socialista, formado por sindicalistas e intelectuales y con la finalidad de unificar “a todos los elementos capaces de reclamarse del socialismo”, una parte de los elementos que la componían se propone la inmediata transformación del grupo en partido, Mariátegui, Falcón y sus compañeros se separan porque no consideraban esta tarea como posible mientras la presencia de dicho Comité “no tuviera arraigo en las masas”. Y me parece que se expresa aquí una misma preocupación política porque es el argumento que puede explicar el profundo desagrado que manifestó en 1928 ante la actitud precipitada y unilateral de Haya de formar el Partido Nacionalista Libertador cuando aún estaba inmaduro el proceso de diferenciación política que necesariamente debía de operarse en el interior del Apra como frente único.

El Apra podía aparecer como movimiento de síntesis de la experiencia revolucionaria latinoamericana y asiática en la medida en que su característica inicial de organismo expresivo de una alianza de clases perdurara aún más allá de las diferenciaciones que se produjeran en su seno. De tal modo, y ateniéndose a las particularidades del movimiento social continental y peruano, se configuraba como expresión inédita, original, de la línea estratégica central que la Internacional Comunista había establecido desde su II Congreso para los pueblos dependientes y coloniales: la posibilidad de mantener vínculos estrechos de colaboración entre las formas estrictamente nacionales de transformación social y la revolución socialista en cuanto que “movimiento mundial, al cual no se sustrae ninguno de los países que se mueven dentro de la órbita de la civilización occidental”. Revolución socialista mundial y formas nacionales de este proceso podían encontrar un principio de resolución en el imprescindible carácter “frentista” del Apra. Modificada *prematuramente* dicha característica esencial del Apra por el apresuramiento personalista de Haya de la Torre, no quedaba en Perú otro camino que apresurar la formación de un partido “de clase”, capaz de recomponer sobre base de nuevas definiciones ideológicas y políticas el campo social ahora fragmentado. Lo cual explica que en un comienzo el debate con Haya de la Torre haya adoptado la forma de una defensa de las características esenciales del Apra, contra la desviación hayista. La lucha por el derecho ineludible de las fuerzas más declaradamente socialistas a convertirse en partido político se da en el interior del aprismo y hasta la muerte de Mariátegui se opera un molecular y complicado desplazamiento de fuerzas donde las lealtades personales desempeñaron, hasta cierto punto, un papel relevante. Y hasta hubo un momento en el que el peso

moral, ideológico y político de Mariátegui fue tan decisivo como para aislar de modo tal al grupo hayista que cupiera “en un sillón”, según la gráfica expresión de Haya de la Torre. Y habría que preguntarse, pero este es otro tema, por qué siendo así las cosas el Partido Aprista peruano, no obstante, emerge a fines de 1930 como una gran fuerza política, capaz de disputar a los comunistas la dirección de las masas y de conquistarlas en forma perdurable¹⁰.

Creo que en la distinta concepción que tenían Haya y Mariátegui del carácter frentista del Apra está un punto central del debate y la explicación de la inevitabilidad de la ruptura. Para Haya el Apra no era sino la característica propia que adoptaba en América Latina la forma europea del “partido político”, de modo tal que ambos eran una misma cosa. (“El Apra es partido, alianza y frente ¡Imposible! Ya verá usted que sí. No porque en Europa no haya nada parecido no podrá dejar de haberlo en América”, le dice a Mariátegui en su carta del 20 de mayo de 1928). Para Mariátegui, en cambio, la existencia del Apra como frente único implicaba la presencia en su interior de un proceso de definiciones y diferenciaciones en el que la formación de corrientes y de organizaciones políticas aparecía como un desarrollo probable y, en determinado nivel, necesario. Es interesante advertir que en la polémica aparece reivindicado de manera positiva, tanto de uno y otro lado, aunque por distintos motivos, el fenómeno del Kuomintang. Mientras que Haya tenía en mente la imagen del Kuomintang de Chiang Kai-shek, el de la derecha que negó y aplastó la presencia de los comunistas en su interior, el Kuomintang de Mariátegui es el de Sun Yat-sen, el de la alianza con la Unión Soviética y el de la admisión, en el interior del movimiento y como organización política autónoma, del Partido comunista de China. Relativizando la “estimación exagerada de las fórmulas asiáticas y de su posible eficacia en nuestro medio”, Mariátegui aclaraba en una carta escrita en nombre del grupo de Lima a los compañeros peruanos deportados en México, de junio de 1929, que la experiencia del Kuomintang “es preciosa para el movimiento antimperialista de Indoamérica, a condición de que se aproveche íntegramente”, y que la crisis por la que atravesaba en esos momentos dicha organización debíase “en gran parte por no haber sido explícita y funcionalmente una alianza, un frente único”.

Mariátegui considera inaceptable el proyecto de Haya de convertir al frente único en un Partido Nacionalista Libertador por varias razones que podríamos sintetizar del siguiente modo:

10 Sobre este tema, véase las siguientes contribuciones de ineludible lectura: DEUSTUA, José y Alberto Flores Galindo. *Los comunistas y el movimiento obrero. Perú 1930-1931* (Lima: Dpto. de Ciencias Sociales, 1977 [mimeo]); ANDERLE, Adam. “Comunistas y apristas en los años 30 en el Perú (1930-1935)” en *Acta Histórica* LXIII (1978); BÉJAR, Héctor. “Apra-PC 1930-1940. Itinerario de un conflicto” en *Socialismo y Participación* 9 (1980); BALBI, Carmen Rosa. *El Partido Comunista y el Apra* (Lima: Herrera Editores, 1980).

1. porque la decisión fue tomada desde México y no como hubiera correspondido desde el núcleo que tenía en Perú “la responsabilidad de nuestra obra”. En la citada carta de 1929 que estamos glosando, Mariátegui advierte “la necesidad de que la acción del Apra en el Perú no sea resuelta por un comité establecido en México, sino amplia y maduramente deliberada como *principal* intervención de los elementos que actúan en el país. Cuantos se coloquen en el terreno marxista, saben que la acción debe corresponder directa y exactamente a la realidad. Sus normas, por consiguiente, no pueden ser determinadas por quienes no obran bajo su presión e inspiración”;
2. porque desvirtuaba la idea que originariamente inspiró, hasta en su propio nombre, al Apra como frente único y no como partido. “Un programa de acción común e inmediato no suprime las diferencias, ni los matices de clase y de doctrina. Y quienes desde nuestra iniciación en el movimiento social e ideológico, del cual el Apra forma parte, nos reclamamos de ideas socialistas, tenemos la obligación de prevenir equívocos y confusiones futuras. Como socialistas, podemos colaborar dentro del Apra [...] con elementos más o menos reformistas o socialdemócratas [...], con la izquierda burguesa y liberal [...]; pero no podemos, en virtud del sentido mismo de nuestra cooperación, entender el Apra como partido, esto es, como facción orgánica y doctrinariamente homogénea”;
3. porque así como los elementos de izquierda que coadyuvaron a la formación del Apra en el Perú constituían de hecho, y decidían desde ese momento en adelante organizarse formalmente como Partido socialista, un partido como el que proponía Haya tenía todo el derecho del mundo de fundarse dentro del Apra, pero a condición de tener en cuenta que “su *biología natural* exige que se decida su *oportunidad* y *necesidad* en el Perú y no desde México”;
4. porque existiendo razones para justificar el proceso de diferenciación ideológica en el interior del Apra, la decisión de Haya obedecía a una pura e irresponsable actitud personalista, y se basaba en la mentira y el equívoco como instrumentos de la acción política.

Mariátegui rechaza, por tanto, el proyecto de Haya por ser ajeno al proceso interno de maduración del movimiento social, por desvirtuar el sentido de su actividad, por tratar de imponer fórmulas de “populismo demagógico e inconcluyente”, vaciados de toda verdad que no fuera la de la “vieja política

criolla”, y finalmente por querer establecer un “caudillaje personalista” que contradecía la necesidad de la disciplina de grupo y de doctrina que requería un movimiento ideológico como el que pretendía consolidar Mariátegui.

Como aclara en una carta previa a Magda Portal, del 16 de abril de 1928, “me opongo a todo equívoco. Me opongo a que un movimiento ideológico, que por su justificación histórica, por la inteligencia y abnegación de sus militantes, por la altura y nobleza de su doctrina ganará, si nosotros no lo malogramos, la conciencia de la mejor parte del país, aborte miserablemente en una vulgarísima agitación electoral”. Y aquí, en mi opinión, aparece claramente indicada la última de las razones, y quizás la más importante, del rechazo de una propuesta que al intentar colocarse *prematuramente* en el terreno del enfrentamiento político directo con Leguía, amenazaba con abortar un movimiento todavía colocado en un plano primordialmente “ideológico” y por lo tanto sin capacidad de respuestas *políticas* a la acción represiva del Estado.

Producida la ruptura con Haya, el único camino de acción posible que quedaba libre para Mariátegui era apresurar la formación de “un grupo o partido socialista, de filiación y orientación definidas, que, colaborando dentro del movimiento (o sea el Apra, o alianza, o frente único, como ambiguamente lo califica) con elementos liberales o revolucionarios de la pequeña burguesía y aun de la burguesía, que acepten nuestros puntos de vista, trabaje por dirigir a las masas hacia las ideas socialistas”¹¹. A ese objetivo aplicará en adelante todas sus fuerzas y toda su capacidad de pensamiento y de acción.

III

¿Pero qué significaba en el Perú de los años veinte la formación de un “grupo” o partido político “de filiación y orientación” definitivamente socialista, como decía Mariátegui en 1928, o de un partido “de clase”, como aclaraba en 1929? ¿Hasta qué punto este propósito era realizable en una situación de extrema debilidad numérica, ideológica y política del naciente proletariado peruano, y de las difíciles condiciones de semi o casi ilegalidad a que el gobierno de Leguía sometía al movimiento popular? Y de ser esto posible, ¿qué tipo de partido?, ¿con qué fundamentos ideológicos y políticos?, ¿con qué estructura organizativa?, ¿con qué fuerzas sociales y de clase de sustentación? Rechazada la propuesta de corte “nacionalista” de Haya de la Torre, ¿qué organización debían darse los socialistas peruanos?

11 “Carta colectiva del grupo de Lima” (fecha probablemente el 10 de junio de 1929), en MARTÍNEZ DE LA TORRE, Ricardo. *Apuntes para una interpretación marxista de historia social del Perú*, t. II, (Lima: Empresa Editora Peruana, 1947–1949), 301. En este tomo pueden verse el resto de las cartas antes citadas.

Y aquí conviene recordar que en esa primera etapa de aislamiento de Haya y de redefinición de posiciones socialistas parecieron emerger tres alternativas:

1. La del grupo comunista del Cusco, que mantenía estrechos contactos con el Buró Sudamericano de la Internacional Comunista y que se constituyó definitivamente como tal a comienzos de 1929. Influidos por sus vinculaciones con la Internacional y por los resultados de la conferencia de Buenos Aires resuelven rechazar las gestiones hechas por Mariátegui para lograr su adhesión al Partido socialista y preparar y organizar el Partido Comunista del Perú¹².
2. La de grupos apristas que, como el de Buenos Aires, se oponían al proyecto del Partido Nacionalista de Haya, pero a la vez discrepaban con la formación en el Perú de un partido de “clase”. Proponían en cambio una organización de corte antimperialista, nacionalista-revolucionaria y popular¹³.
3. La planteada por Mariátegui y el grupo de sus más afines, que enfatizaba la necesidad de crear un partido socialista, concebido como una organización de clase, basado en las masas obreras y campesinas organizadas y “en cuya formación y orientación se esforzará tenazmente por hacer prevalecer sus puntos de vista revolucionarios clasistas”. Como luego veremos, el énfasis puesto en la designación de “socialista” del partido a formar, con todas las implicancias que esto tenía, se convirtió en el punto central de discusión del grupo de Mariátegui con la Internacional comunista.

En el interior de este campo problemático de tendencias divergentes y contradictorias, constreñido por la doble presión de la recomposición aprista

12 Cf. LYNCH G., Nicolás. “La polémica indigenista y los orígenes del comunismo en el Cusco” en *Crítica Andina*, 3 (1979): 40–41.

13 MARTÍNEZ DE LA TORRE, Ricardo. Apuntes..., 309–315. Existiendo disidencia sobre el nombre a dar a la organización propuesta por los apristas de Buenos Aires, en el documento enviado a todas las organizaciones apristas de América Latina y de Europa incluyeron las siguientes propuestas: Partido Socialista Peruano, Partido Agrarista Peruano, Partido Popular del Perú. Es interesante señalar cómo al sostener la necesidad de la fisonomía nacionalista y popular de la nueva organización, lo hacían desde una perspectiva socialista. En tal sentido, planteaban, por ejemplo, la “utilización simultánea de los símbolos socialistas y nacionales” (*Ibid.*, 313). Es sorprendente lo generalizada que estaba la idea de que el atraso de la cultura política de las masas peruanas obligaba a privilegiar contenidos antes que designaciones. Para todos, se trataba en cierto modo de ser socialistas en los hechos antes que en las declaraciones.

iniciada por Haya y de la fuerte presión de la Internacional, que desde 1927 utiliza todos los medios a su alcance para comprometer a los “comunistas aislados que están de acuerdo con el programa y la táctica de la IC” en la “iniciativa de constituir un partido comunista peruano”, Mariátegui intenta desplegar el proyecto de un tipo nuevo de organización, no populista, pero sí popular, que colocada en la perspectiva ideal y política de la clase obrera, fuera capaz de aglutinar a su alrededor a un vasto movimiento de masas, movilizado política y nacionalmente en torno a un definido propósito de transformación revolucionaria. Este proyecto nunca estuvo claramente explicitado, aunque existan una serie de documentos (acta de constitución del Partido socialista, programa y estatuto, declaraciones públicas y cartas y testimonios privados) que parecieran demostrar lo contrario. Y que el proyecto no era claro, sino por el contrario, profundamente ambiguo desde la perspectiva de cómo la Internacional comunista concebía a un organismo de clase, “consecuentemente” revolucionario y socialista, lo demuestra la firme oposición que sostuvo frente a él en la conferencia de 1929. La discusión que la delegación peruana debió sostener con el resto de los delegados latinoamericanos y en particular con los dirigentes de la IC, demuestra fehacientemente que la confrontación no versaba sobre aspectos formales, sino sobre una amplia gama de problemas referidos a problemas teóricos, ideológicos, políticos y organizativos esenciales como eran los del análisis del imperialismo y sus efectos sobre la realidad peruana, la cuestión indígena y el problema nacional, el tipo de instituciones de masas a constituir, el carácter del partido, su composición social, sus funciones específicas, el modo de constitución de su núcleo dirigente y de sus relaciones con las organizaciones de base y con las masas. Es en torno a este tema del partido donde la discusión sube de tono, no obstante el papel morigerador desempeñado por Jules Humbert Droz, el representante del Comité ejecutivo de la IC y hasta poco tiempo después encargado del Secretariado latino.

El tema esencial del debate es el del partido; la crítica que dirige la IC a la delegación peruana es la de que al negarse a formar un verdadero partido comunista, intentando suplir esa tarea por la de una formación de corte interclasista, muestran estar todavía prisioneros del esquema del Apra¹⁴; sin tener una clara noción de ello, los comunistas peruanos daban lugar a una experiencia destinada irremisiblemente a fracasar al sembrar la confusión entre las masas e impedir la “formación de un auténtico partido comunista”. Es por esto que la lucha de la Comintern contra el Partido Socialista debe ser analizada como un aspecto más de su lucha contra el Apra y contra todo tipo de formación política que no importa cual fuera la modalidad de nacionalismo revolucionario o popular que adoptase se colocara

14 “Temo que bajo una nueva forma y con una nueva etiqueta tendremos en Perú una nueva edición del Apra”, advertía Jules Humbert Droz (Luis) a los delegados peruanos.

objetivamente en un terreno de competencia con el Partido comunista por la conquista de las masas. Esta actitud de la IC se irá tornando cada vez más clara hasta alcanzar un grado inaudito de aislamiento y sectarismo político en el período de la Gran depresión, es decir, del llamado “tercer período” (1929–1934). Fue esta una etapa en la cual la IC establece una línea estratégica que, entre otras cosas, define a los sectores políticos intermedios y de la pequeña burguesía (socialdemócratas y socialistas de izquierda en Europa; apristas, batllistas, prestistas, irigoyenistas, de “izquierda” en América Latina) como los enemigos más peligrosos del proletariado y de la revolución socialista¹⁵.

Es importante recordar que esta política llamada de “clase contra clase”, venía a modificar una línea estratégica anterior caracterizada por una política más amplia de alianza con sectores burgueses, pequeñoburgueses e intelectuales, línea que, en América Latina, permitió abrirse paso a diversas tentativas de alianzas estratégicas con los movimientos nacionales–revolucionarios y a formas organizativas más adecuadas para la conquista de las masas obreras y campesinas. Partiendo del esquema del “bloque de las cuatro clases”, teorizado por Stalin para la situación china, pero generalizado luego a otros países “semicoloniales” (incluida América Latina), los comunistas se esforzaron por romper su aislamiento y por establecer alianzas con los movimientos nacionales revolucionarios. El mismo proceso de formación del Apra, la aproximación a la Internacional Comunista de organizaciones tales como el Partido Socialista del Ecuador y el Partido Socialista de Colombia (organizaciones más “populares” que de “clase”), la aproximación a Prestes, etc., constituyen ejemplos de una perspectiva estratégica que privilegiaba lo más válido de la propuesta del frente único antiimperialista. Es por esta época, y vinculada a la necesidad de buscar formas organizativas más adecuadas a las condiciones políticas locales, cuando emerge la problemática de los partidos obrero–campesinos sin duda estimulada por la apertura al mundo campesino que caracteriza a la nueva dirección bujarinista. Tratando de dar una base teórica y social a sus posiciones evolucionistas y a su concepción de la sociedad soviética, Bujarin comenzó a considerar a los campesinos de manera más positiva y

15 “Parte de los radicales en la Argentina se proclaman a sí mismos “radicales–bolcheviques”, tratando de salvar así al radicalismo, bastante comprometido ante las masas explotadas. Partes del batllismo, abiertamente fascistizado, del Uruguay, se denominan “avanzados”, “marxistas”, “simpatizantes del comunismo”, etc. Algunos sectores de la Alianza Liberal de Brasil, se declaran revolucionarios y utilizan todas las formas de adaptación a la creciente radicalización de las masas. Los apristas del Perú, reaccionarios por todo su contenido, se llaman a veces “comunistas tácticos nacionales”, etc., etc. Todas las agrupaciones feudal–burguesas opositoras utilizan al trotsquismo como bandera e ideología para combatir a la Unión Soviética, a los partidos comunistas, a la Internacional Comunista”. (Bureau Sudamericano de la Internacional comunista. “Las tareas de los partidos comunistas latinoamericanos en el frente ideológico” [Buenos Aires, marzo de 1932]).

menos ambigua que Lenin. De allí que concluyera afirmando el potencial revolucionario de los campesinos no solo en Rusia, donde apoyaban a una revolución proletaria, sino también a nivel mundial. En su opinión, era posible prever un periodo en el que la “campana mundial”, bajo la guía de los obreros, se habría de convertir en la “gran potencia liberadora de nuestros tiempos”, definición que, vista a la luz de los acontecimientos posteriores, mostró su aguda capacidad de anticipación¹⁶. Ecos de esta posición pueden aún encontrarse en su informe al VI Congreso de la internacional Comunista, cuando era ya un derrotado político. La reconsideración del potencial revolucionario del mundo rural, en momentos que el campesinado sudeslavo mostraba su predisposición a sostener formaciones políticas que lo representaban como tal, y en que aparecían fenómenos como el de Kuomintang y del crecimiento de las ligas campesinas chinas, y en nuestro continente, de las mexicanas, retomaba ciertas ideas que habían comenzado a germinar en el Lenin de los últimos años. La detención en Europa de la expansividad propia de la Revolución de octubre, la perspectiva de un largo período de asedio del capitalismo y de lento avance de la revolución en el interior de Rusia, hizo volver los ojos de Lenin hacia ese mundo suficientemente conocido, al Oriente campesino y colonizado que entraba en el vórtice de los procesos sociales de transformación. El carácter autónomo de los movimientos de liberación nacional y su función antimperialista y anticapitalista fue intuido y claramente expuesto por Lenin en el III Congreso de la Internacional, cuando reafirmó el papel “activo e independiente” de tales movimientos. Pero esta intuición de Lenin, que lo indujo a admitir las posibilidades de existencia de movimientos auténticamente revolucionarios –aun fuera del campo de la hegemonía material de la clase obrera– o a reflexionar sobre la necesidad de “adecuar el partido comunista al nivel de los países campesinos del Oriente colonial”, fue sepultada por el peso cada vez mayor y opresivo de una tradición “obrerista”. La hipótesis leniniana encerraba “in nuce” el reconocimiento de que en las situaciones de tipo colonial o –semicolonial– las fuerzas capaces de encarar transformaciones revolucionarias de la sociedad constituyen siempre fuerzas diversas liberadas por el proceso de disgregación de la economía agrícola y revolucionarizadas por los extremos costos sociales de dicho proceso. En tales situaciones las funciones de vinculación entre el campesinado y la débil clase obrera, entre el estudiantado y la pequeña burguesía patriótica, dicho de otro modo, la constitución de un nuevo bloque social transformador de la sociedad, podía encontrar un punto de concreción en la formación de cuadros revolucionarios dirigentes provenientes en lo esencial de la intelectualidad urbana. Y es a este fenómeno al que nos referimos cuando

16 Cf. LEWIN, Moshe. *Economia e politica nella società sovietica* (Roma: Editori Riuniti, 1977):51, que incluye la cita del artículo de Bujarin publicado en 1925.

hablamos de la emergencia en América Latina de un sector social al que designamos con el término ruso de “intelligentsia”.

Ya hice mención a ciertas particularidades latinoamericanas que explican el papel excepcional que han desempeñado históricamente los intelectuales. Pero creo que es conveniente aclarar que aún dentro de esa excepcionalidad reconocida, los fenómenos operados en las capas intelectuales latinoamericanas de los años veinte adquieren un relieve especial sin cuyo reconocimiento analítico resulta difícil entender cabalmente la dinámica real de las fuerzas que por esos años confrontaban propuestas de transformación social. En sociedades como las nuestras, tan difícilmente parangonables a las europeas, resulta comprensible que en ciertas condiciones las capas intelectuales se definan más en términos de su común actitud crítica frente al orden vigente, que por su extracción de clase o por categorías puramente profesionales. Frente a la ausencia de formas sociales definidas, no pudiendo apoyarse en una clase económica y social precisa, la intelectualidad aparece como suspendida en el vacío planeando por sobre el sentimiento de frustración que despiertan las autoritarias oligarquías nativas y la atracción ejercida por las interminables masas de “humillados y ofendidos”¹⁷. Es ese mismo aislamiento y la sensación de un carácter propio, de una “función” propia que debía ser llevada a cabo aun en contra del curso natural de los hechos, lo que tiende a constituirlos en una “clase” distinta caracterizada por una fuerte tensión moral, por una dedicación absoluta a la puesta en práctica de todas aquellas ideas que pudieran encaminar a los pueblos latinoamericanos a su regeneración material y moral. De ahí entonces que lo que caracterice a la “intelligentsia” sea el sentido misional de su compromiso con el pueblo y la ruptura radical o el apartamiento de los intereses de la propia clase, antes que su extracción de clase. No haber podido comprender esto, haber empeñado en un reduccionismo “obrerista”

17 La expresión “humillados y ofendidos” es de origen dostoiévskiana y está utilizada en el sentido en que la recupera Gramsci: “Esta expresión –‘los humildes’– es característica para comprender la actitud tradicional de los intelectuales hacia el pueblo y por tanto el significado de la ‘literatura para los humildes’. No se trata de la relación contenida en la expresión dostoiévskiana de ‘humillados y ofendidos’. En Dostoiévski es potente el sentimiento nacional–popular, es decir la conciencia de una misión de los intelectuales hacia el pueblo, que no obstante estar constituido ‘objetivamente’ por ‘humildes’, debe sin embargo ser liberado de esta ‘humildad’, transformado, regenerado” (GRAMSCI, Antonio. *Quaderni del carcere*, vol. III [Turín: Einaudi, 1975], 2112). Antes se refirió al mismo tema en una carta a su cuñada Tania del 7 de marzo de 1932: “Aquello que en las novelas de Dostoiévski es indicado con el término de ‘humillados y ofendidos’ es la gradación más vasta, la relación propia de una sociedad en que la presión estatal y social es de las más mecánicas y exteriores, en las que el contraste entre derecho estatal y derecho ‘natural’ (para usar esta expresión equívoca) es de las más profundas por la ausencia de una mediación como la que en Occidente ha sido ofrecida por los intelectuales dependientes del estado; Dostoiévski, por cierto, no mediaba el derecho estatal, puesto que él mismo era ‘humillado y ofendido’” (GRAMSCI, Antonio. *Lettere dal carcere* [Turín: Einaudi, 1956], 585).

frente a un sector social de tamaño importancia, fue uno de los límites más serios de la acción obrera y socialista de América Latina. Cuando la relación conflictiva entre ambas fuerzas sociales dejó de ser una acción paralela con momentos históricos de encuentro para transformarse en caminos antagónicos –tal como resultó del viraje estratégico de la Comintern en 1928– la búsqueda comunista de una propuesta hegemónica no era sino una pobre frase declaratoria. Tal como veremos más adelante es precisamente en torno a este tema que las diferencias entre Mariátegui y la Comintern se muestran más radicales.

Este fenómeno de intelectual alienado¹⁸, que en su forma más típica y más cargada de consecuencias sociales está vinculado a la experiencia de las luchas sociales de la Rusia de mediados y fines del siglo pasado, caracterizó también ciertos períodos de las clases ilustradas latinoamericanas. Y no solo en el pasado, porque quizá comportamientos semejantes, insatisfacciones y tormentos equivalentes, podríamos encontrarlos en toda la experiencia guerrillera latinoamericana de los años sesenta, aunque las estructuras sociales se hayan en parte modificado y sean menos amorfas que las que dieron lugar en el pasado a fenómenos similares.

En mi opinión es a un proceso de este tipo al que asiste la América Latina de los años veinte, y el significado último de ese gran movimiento de reforma intelectual y moral que fue la Reforma universitaria. La traslación a nuestra realidad de la canonización estaliniana del “bloque de las cuatro clases”, fundado en un estricto análisis de clase, debía dar como resultado una práctica política que obnubilada por la referencia obligada a la burguesía nacional y a sus prolongaciones en el tejido social, no confiaba en alianzas amplias y positivas con vastos estratos de la población. Como advierte Tutino, “es la siempre huidiza alternativa burguesa la que sustancialmente alimenta el sectarismo proletario, incapaz de hegemonizarla; a fuerza de

18 Alienado no en el sentido filosófico y complejo de la palabra, sino en aquel más pedestre y cotidiano al que se refiere precisamente el término ruso “otchuzhdenie” (“enajenación”) utilizado por Herzen para dar cuenta de ese sentimiento que surge como resultado de una “inquietud profunda, un malestar inexpresable”. El elemento común a todos los miembros de esta intelligentsia era un “sentimiento de profunda alienación hacia la Rusia oficial y el ambiente que la circunda, y al mismo tiempo el deseo de escapar de ella y, en algunos, hasta el impulso de liberar al ambiente mismo” (HERZEN, Alexandr. *Il passato e i pensieri* [Milán: Feltrinelli, 1961], 411). Según el estudioso M. Confino, las actitudes que parecieran caracterizar la intelligentsia rusa son: “1) la profunda solicitud por los problemas de interés público: sociales, económicos, culturales y políticos; 2) un sentido de culpa y de responsabilidad personal por el estado y la solución de estos problemas; 3) la propensión a considerar las cuestiones políticas y sociales a la luz de problemas morales; 4) el sentirse en el deber de buscar las conclusiones lógicas definitivas –en el pensamiento como en la vida– a cualquier costo; 5) la convicción de que las cosas no son como deberían ser y que es preciso hacer algo” (CONFINO, Michael “On Intellectual and Intellectual Traditions in Eighteenth and Nineteenth–Century Russia” en *Daedalus* [1972]: 118). Sobre este tema véase la exhaustiva reseña crítica de DI SIMPLICIO, Daša e Oscar. “Sulle origini dell’ intelligencija russa” en *Studi Storici*, año 20, No. 2 (1979): 339–372.

impotentes y desesperados esfuerzos, la idea de hegemonía se convierte en una especie de exorcismo: la política del proletariado se transforma en una abstracción metafísica y el propio partido del proletariado se encamina hacia un inmerecido descrédito”¹⁹.

Y aquí precisamente residía el límite insuperable de la política de la III Internacional y de los comunistas en general. La inconsistencia, o mejor dicho, la contradictoriedad interna de esta política residía en que al tiempo que instaba a los comunistas a apoyar los movimientos nacionales revolucionarios que se enfrentaban con el imperialismo, pretendía que se comprometiesen a crear partidos comunistas de composición esencialmente proletaria, porque solo en esto residía la garantía de conquista de la dirección de las fuerzas antimperialistas, lo cual a su vez era condición ineludible de su victoria. En la medida en que el proletariado en la sociedad colonial era una clase demasiado incipiente –como recordaron con tanta justeza los delegados peruanos en la conferencia de 1929– la formación de partidos comunistas del tipo de los europeos se tornaba irrealizable y a veces –por no decir la mayoría de las veces– producía directamente resultados negativos. De hecho, los partidos constituidos en los países coloniales (o dependientes) estaban compuestos fundamentalmente por estudiantes e intelectuales, junto a pequeños núcleos obreros. Y los cuadros dirigentes eran casi siempre intelectuales. Sin embargo, la Internacional consideraba que este predominio intelectual constituía la principal debilidad de los partidos comunistas y su mayor preocupación fue la de “proletarizarlos”. En las condiciones concretas de América Latina, la “proletarización” de los partidos –categoría equivalente a lo que se llamó su “bolchevización”– solo podía conducir a una consolidación del sectarismo característico de su trabajo inicial cuando el sueño de la inmediata revolución mundial los iluminaba. Lo cual debía concluir lógicamente en una exasperación de los contrastes y en una imposibilidad real de establecer alianzas de vasto alcance, “estratégicas” por así decirlo, con organizaciones y con movimientos políticos de la pequeña burguesía revolucionaria. La política de formación de frentes únicos antiimperialistas tendería por tanto a encontrar un límite insuperable allí precisamente donde los comunistas creían encontrar las condiciones imprescindibles para su realización: en el propio partido comunista. Cuanto más flexibilidad táctica para una política de apertura y de alianzas hacia los movimientos nacionales se reclamaba, más sectariamente se insistía en la necesidad de preservar la pureza de la doctrina y del aparato del partido de las impurezas que esta táctica conllevaba. Esta contradicción solo podía ser resuelta privilegiando uno u otro de los términos; se modificaba en el sentido de la intuición de Lenin la

19 TUTINO, Saverio. *L'Octobre Cubano* (Turín: Einaudi, 1968), 81.

concepción misma del partido, o insistiendo sobre su condición de partido “de clase” se invalidaba el sentido real de la política del “frente único”.

El fracaso de la revolución china y la consiguiente ruptura entre nacionalistas y comunistas, hecho que acompañaba una serie de cambios operados en el interior de la Unión Soviética y que condujeron a la liquidación de la NEP y de la corriente bujarinista, dio como resultado el viraje estratégico signado por el VI Congreso de la Internacional (1928) y la invalidación de hecho de la política del “frente único antimperialista”²⁰.

Sería arriesgado afirmar que Mariátegui conoció a fondo todo este proceso; no disponemos de pruebas documentales o testimoniales que permitan sostener que siguió los entretelones de este debate, excepto el hecho de que recibía *La Correspondencia Sudamericana* –publicación quincenal del Buró Sudamericano de la IC– y probablemente la edición francesa de una de las publicaciones oficiales, *La Correspondance Internationale*. Pero para un hombre que nunca fue ni quiso ser un “cuadro” de la Comintern, que no se formó en la tradición histórica de dicha organización, ni de hecho compartió su patrimonio ideal y sus pautas políticas y organizacionales, no habría de resultarle fácil penetrar en la complejidad de una controversia que se remontaba a los inicios mismos del bolchevismo en cuanto que corriente interna del Partido Obrero Socialdemócrata de Rusia. Lo que me

20 El papel decisivo que desempeñó el fracaso de la revolución china en la modificación de la estrategia de la Internacional para los países dependientes y coloniales es reconocido indirectamente por Jules Humbert Droz en el siguiente párrafo de una de sus intervenciones en la conferencia de 1929: “Ha habido en América Latina otras tentativas además de la del Partido Socialista propuesto por Mariátegui para solucionar el problema de la ligazón de las masas. Fue el Apra en el Perú, que tendía a convertirse en el partido revolucionario de tres clases: pequeña burguesía, proletariado y campesinado, y que quería desempeñar en América Latina el papel del Kuomintang en China. Y es también la idea emitida por nuestro partido brasileño, en el momento en que las tropas chinas del sur marchaban sobre Shangai, de crear en el Brasil un Kuomintang en el que entrarían el Partido Comunista con los liberales revolucionarios. La experiencia del Kuomintang chino ha convencido a nuestros camaradas del Perú y del Brasil de la necesidad de tener un partido del proletariado para hacer la revolución y no un partido de tres o cuatro clases donde en realidad dominan los pequeños burgueses, que impiden el desarrollo de la revolución agraria y el movimiento revolucionario del proletariado, al que traicionaron en el momento decisivo de la lucha revolucionaria”. (Secretariado Sud Americano de la Internacional comunista. *El movimiento revolucionario latinoamericano. Versiones de la Primera Conferencia Comunista Latino Americana. Junio de 1929*, [Buenos Aires: La Correspondencia Sudamericana 1929], 102). Es claro que Humbert Droz no recuerda que la entrada del Partido Comunista de China al Kuomintang obedeció a una exigencia concreta de la IC, la cual solo logró imponerse merced a la modificación del núcleo dirigente de los comunistas chinos. Además, no aclara cómo estas que crítica pudieron aflorar entre peruanos, brasileños y otros comunistas latinoamericanos sin que de algún modo existiera el consenso previo de la Comintern. En el caso del Perú, es evidente que la dirección de la Internacional, o por lo menos ciertos dirigentes conspicuos de ella, veían con profunda simpatía la actividad de Haya de la Torre, al que un hombre de la importancia de Losovski consideraba todavía como “compañero peruano” meses después del enfrentamiento producido en el Congreso Antiimperialista de Bruselas, de febrero de 1927.

interesa señalar es que las preocupaciones de Mariátegui están instaladas en la contradicción antes apuntada entre política amplia de frente y concepción sectaria del partido, que caracteriza una etapa determinada de la vida de la Internacional y a la que la estrategia de “clase contra clase” viene a resolver en sentido negativo. En tal sentido, se podría afirmar, con todos los riesgos que esta posición conlleva, que la propuesta mariateguiana de formación del Partido Socialista del Perú está en una línea de continuidad con ciertos aspectos de esa línea anterior de la Comintern a la que esta misma habrá de calificar luego como “desviacionismo de derecha”. Lo que creo encontrar en Mariátegui es una tentativa de resolver la contradicción manteniendo todas las virtualidades unitarias del frente único y modificando la concepción de la Internacional sobre las características definitorias de la organización política que las condiciones del Perú requerían para llevar a cabo la propuesta frentista. Existiría por tanto un cierto paralelismo de las actitudes, que en el caso de Mariátegui no podemos deducir de la propia historia de la Internacional y que requiere, en consecuencia, un análisis más detenido de su itinerario intelectual y político. La vía crucis de su posición residió en que el punto de encuentro del nuevo proyecto a articular con ciertas tendencias implícitas de la estrategia y de la táctica de la IC se produce cuando esta ha modificado radicalmente su política. De allí que se tornara inevitable un enfrentamiento cada vez más violento entre Mariátegui y la Internacional, enfrentamiento que, en la medida que el peruano defendió su punto de vista hasta su muerte, explica la virulencia con que la Internacional siguió criticando su herencia teórica y política mucho tiempo después de su desaparición²¹.

IV

¿Cómo podríamos sintetizar las críticas hechas por la Internacional comunista al proyecto mariateguiano a través de voceros tan representativos como Jules Humbert Droz, el camarada Peters –seudónimo detrás del cual se ocultaba uno de los dirigentes rusos de la Internacional Juvenil Comunista– y Victorio Codovilla, del Secretariado Sudamericano de la Comintern? La

21 En el sentido de nuestro planteamiento, hay que recordar que Mariátegui se mantuvo adherido a ciertas categorías estratégicas o formulaciones de la Comintern elaboradas en el período del V al VI Congreso (1924–1928), por ejemplo, la de “estabilización relativa del capitalismo”. El hecho de que hasta sus últimos escritos siguió pensando en el sistema capitalista mundial en términos de su estabilidad y de que no participara de la creencia de una inminente y hasta inevitable guerra de las potencias capitalistas contra la Unión Soviética hecho este último del cual la Comintern extraía importantes conclusiones políticas y estratégicas, es un claro indicio del paralelismo desfasado en el tiempo que creemos encontrar entre las reflexiones de Mariátegui y las propuestas de la IC.

discusión versó sobre un conjunto tan amplio de problemas que resulta imposible abarcarlos en los límites naturales de una ponencia ya de por sí excesivamente extensa. Solo abordaré aquellos puntos referidos más estrictamente al tema Partido Socialista, que de todas maneras constituye el eje en torno al cual se desplegó la reiterada crítica de la IC a la totalidad de las posiciones sustentadas por la delegación peruana²².

La caracterización que de tal partido hacía la Internacional, basándose en las conversaciones mantenidas previamente y en la intervención de Julio Portocarrero (Zamora) que incluía el texto mariateguiano “Punto de vista antimperialista”, era la siguiente: una organización no bolchevique, que dispone de un programa máximo y mínimo y que se concibe a sí misma como un partido amplio, “justamente para impedir que los reformistas tomaran la iniciativa de su creación e hicieran de él un partido de oposición burguesa en una situación política caracterizada por signos evidentes del derrumbe de Leguía con la consiguiente perspectiva de “grandes acontecimientos revolucionarios”. Dicho partido socialista estaría constituido por varias capas sociales: proletariado, artesanado, campesinado, pequeña burguesía e intelectuales, adaptando ciertas pautas programáticas y políticas para poder actuar en un terreno de legalidad frente al Estado. A partir de esta caracterización más o menos correcta de las posiciones mariateguianas, la Internacional introducía las siguientes críticas:

1. La presencia de una total contradicción entre la declaración de propósitos expuesta en una nota enviada a la Internacional tiempo antes, en la que se afirmaba el reconocimiento de la ideología del marxismo y del leninismo militante y revolucionario, “doctrina que aceptamos en todos sus aspectos: filosófico, político y económicosocial” (p. 421), y la decisión de formar un partido reformista y no bolchevique.
2. La negativa a reconocer que la creación de un verdadero partido comunista ideológicamente monolítico “es la *condición previa* de todo trabajo revolucionario serio” (p. 425).
3. La idea de que la presencia en el interior de un partido socialista amplio y reformista de un núcleo comunista disciplinado ideológica y políticamente, no podía constituir garantía alguna de acción verdaderamente revolucionaria, como lo demostraban algunas experiencias latinoamericanas (vg. el Partido Socialista del Ecuador) (p. 424).

²² En adelante, las citas de las intervenciones en la Conferencia de 1929 son tomadas del tomo II de la obra de Ricardo Martínez de la Torre, *Apuntes para una interpretación marxista de historia social del Perú*, antes citada.

4. La necesidad de establecer una profunda vinculación con las masas, objetivo correcto que motiva las formas particulares de acción política intentada por los peruanos, presupone necesariamente la formación de un partido comunista y de una "serie de organizaciones paralelas *del* partido en que se pueden reunir las masas" (p.427). ¿Cuáles eran esas organizaciones paralelas del partido? Codovilla las detallaba así: "Los bloques de obreros y campesinos pueden constituir organismos de frente único y de alianza de las diversas capas sociales interesadas en la lucha contra el imperialismo, pero esos mismos bloques deben estar constituidos por adhesiones colectivas, de manera que sean organismos de frente único *y no se transformen en partidos de varias capas sociales*. Las Ligas campesinas, las Ligas antiimperialistas, el Socorro rojo internacional, los Amigos de Rusia, etc., deben ser las diversas agrupaciones de masas, en cuyo seno podrían actuar, conjuntamente con las masas laboriosas, *los elementos antiimperialistas que no pueden actuar en el partido del proletariado*. Pero para que esas mismas organizaciones de masas tengan una línea política revolucionaria, se presupone la existencia de un partido comunista ilegal, que dé la línea para toda su labor" (subrayado por mí, pp. 430-431). De este modo, y adaptando las formas propias de institucionalidad del movimiento de masas a los moldes ya preparados previamente por la Internacional se lograba controlar todo el movimiento sin correr "el riesgo de trabajar en provecho de nuestros enemigos", enemigos que no podían menos que ser todos aquellos que cuestionaran este tipo de estructuración de la multiplicidad de requerimientos y de tendencias propias de las masas populares.
5. Que el proyecto de organizar a un partido compuesto por tres clases: proletariado, campesinos y algunas capas de la pequeña burguesía, al introducir en el interior del partido las contradicciones propias de esa diversidad social, acabaría por aniquilar "la voluntad de nuestros compañeros de mantener su carácter clasista" (p. 429). Los elementos liberales burgueses y los intelectuales tomarían la dirección de ese partido, lo transformarían en un organismo de "oposición legal" al gobierno y utilizarían la influencia adquirida entre las masas del partido para desviarlas del camino de la revolución. El hecho de que los delegados peruanos a la conferencia se mostraran "dispuestos a hacer algunas concesiones a nuestro punto de vista", eliminando a la pequeña burguesía como sector social constitutivo en parte de la nueva organización, "no cambia la composición social del

partido y el error político persiste”, afirma Codovilla (p.428). Lo cual permite deducir que, según el criterio de la Internacional, la incorrecta composición social del partido se mantenía por la presencia en él del campesinado y de los intelectuales.

Por una parte, la IC mantiene una caracterización profundamente negativa de la pequeña burguesía, a la que se niega cualquier tipo de capacidad de comprensión de la lucha de clases del proletariado y a la que sus intereses sociales la conducen inexorablemente a la traición o la defección cuando la revolución comienza a abrirse paso. Por el otro lado se cuestiona la posibilidad de existencia de una potencialidad revolucionaria propia de la masa campesina, excluyendo *per sé* la perspectiva de un bloque social en el que el campesinado pudiera desempeñar el papel de fuerza revolucionaria inmediata. La idea del bloque obrero-campesino, aunque formalmente se mantiene, encubre en realidad una concepción simplemente manipuladora de la dirección de las ligas campesinas por el partido comunista. Excluida la pequeña burguesía y negada la autonomía del mundo rural, la crítica central contra el proyecto mariateguiano debía apuntar a su aspecto más peligroso, a su propósito de incorporar a los intelectuales. “El solo hecho de querer atraer a los intelectuales –dice Humbert Droz– demuestra que el Partido Socialista tendría una base y una composición social distintas a la de un verdadero partido comunista. Hay que tener en cuenta otra posibilidad: es posible que durante algún tiempo, los pequeñoburgueses y los intelectuales, sean disciplinados; pero en el momento decisivo, traicionarán, como ha pasado siempre y es preciso precavernos de ese peligro” (p. 432). La actitud de los dirigentes de la Internacional reflejaba el estereotipo del intelectual como “traidor”, o por lo menos siempre proclive a la traición, característico de la visión sectaria y obrerista de los movimientos obreros de la época y en particular de los comunistas. (El esquemático desprecio por los intelectuales y por los grupos estudiantiles más avanzados, agudizado al máximo en la etapa del llamado “tercer período” (1928-1933) se manifestó en el relegamiento cada vez mayor a que se sometió a los intelectuales de los puestos dirigentes partidarios. Un prejuicio celosamente sostenido por la Internacional exigía, por ejemplo, que el puesto de secretario general del partido fuese ocupado por obreros, aunque ellos no estuvieran en condiciones de desempeñar efectivamente tal función). El rechazo de la virtualidad revolucionaria del estrato intelectual rebelde y patriota, por lo general de extracción pequeñoburguesa, vinculado a la tradición nacional y popular, en las condiciones latinoamericanas no podía dejar de implicar el mantenimiento de ciertas características económico-corporativas de una clase tan débil y tan pobre en elementos organizativos, una clase que, como recordaba Gramsci en un trabajo dedicado entre otras cosas a combatir la concepción sectaria de los comunistas italianos, “no tiene ni puede

formarse un estrato propio de los intelectuales sino muy lentamente, muy fatigosamente, y solo después de la conquista del poder estatal”²³.

El rechazo de la predilección por la acción directa y por el gesto heroico, del romanticismo “libertario” y del individualismo que caracterizaban el estilo de pensamiento y de acción de los movimientos antiimperialistas latinoamericanos y de sus militantes, tratando de contraponerlos a las virtudes de la rígida disciplina anónima y de un cierto economicismo del “estilo obrero”, que solo existía en las representaciones de los comunistas, concluyó en un desconocimiento gravoso de su insuprimible función en la sociedad. Separados del mundo intelectual, los partidos comunistas se vedaron a sí mismos la conquista de un estrato social sin el cual la tarea de hacer del proletariado o de la fuerza social que representa su perspectiva la fuerza ideológica y política *hegemónica* de la sociedad se convierte en un imposible. Excluyéndolos, transformándolos en el típico caso de “elementos antiimperialistas que no pueden actuar en el partido del proletariado” – como afirmó Codovilla, quien era, en última instancia, un intelectual–, facilitó el traspaso no molecular, sino orgánico de las capas intelectuales a las experiencias políticas de corte nacional–antimperialista y populista que tiñen la vida de nuestro continente desde la década del treinta en adelante.

“Al sobrevalorar la importancia de los factores espirituales” en la caracterización del comportamiento político de las clases sociales, según la acusación que les dirige González Alberdi (p. 477), la perspectiva política en que intentaban colocarse los peruanos desplazaba el reduccionismo de clase fundante del análisis de la Internacional, para tratar de encontrar en la psicología política, o más bien, en la tradición nacional, en la historia nacional, las características esenciales de las fuerzas sociales del Perú. El hecho de que en el caso peruano la aristocracia y la burguesía criollas no se sintieran solidarias con el pueblo por el lazo de una historia y una cultura comunes desempeñaba un papel fundamental en todo el razonamiento de Mariátegui y en su manera *distinta* de abordar el problema de la historia y de la cultura nacional, y por lo tanto de los intelectuales.

1. Finalmente, una crítica más que hacía la Internacional a las posiciones peruanas era la creencia de que un programa máximo y mínimo que contuviera implícitamente una propuesta socialista, pero implementado por un partido no bolchevique, y “en una palabra, con todas las características de un partido socialdemócrata” (p. 430), habría permitido que el proletariado diera un gran paso hacia su evolución y educación política, aunque como fruto de la propia dinámica política dicho partido

23 GRAMSCL, Antonio. “Algunos temas sobre la cuestión meridional”, en Juan Carlos Portantiero, *Los usos de Gramsci* (México: Cuadernos de Pasado y Presente, 1977), 326.

escapara al control de los comunistas. Para la Internacional esto constituía un craso error, porque al proletariado solo puede educárselo si se le demuestra “que toda nuestra acción, por pequeña que sea, tiende siempre a un solo fin: a la revolución. Para eso no se precisan ni programas máximos ni mínimos; basta el programa comunista que es el de la revolución social”. “Hay que hacer comprender –dice Codovilla– a las masas que el único partido capaz de dirigir las a la revolución y al triunfo es el Partido comunista, que debe estar formado por una sola clase: el proletariado rural y urbano, única fuerza social capaz de realizar la revolución” (p. 430). Aunque los peruanos, sin duda presionados por el clima adverso predominante en la conferencia, cambian el programa aprobado en 1928, y lo sustituyen por el preparado por la célula de París dirigida por Eudocio Ravines, la Internacional le critica sobre todo la propuesta “reformista” de municipios obreros y campesinos y la ausencia de una propuesta de gobierno obrero–campesino como exigencia de poder. Si recordamos que desde varios años antes la consigna del gobierno obrero–campesino era el principio vertebrador de la estrategia y de la táctica de la Comintern, su ausencia en el programa peruano no podía deberse a ningún olvido sino al soslayamiento de hecho de la temática del poder, quizás por considerarla fuera o más allá de los objetivos posibles. En tal sentido, y coherentemente con esto, la propuesta de las municipalidades obreras y campesinas estaba mostrando la presencia de un campo de acción conquistable en las condiciones nuevas creadas por la prevista caída de Leguía.

Estas son las principales críticas que en la conferencia se le hicieron a la delegación peruana en lo referente a las características de la organización política. Aunque esta defendió con perseverancia sus posiciones, no siempre, o quizás muy pocas veces, lo hizo con una argumentación plenamente coherente con el sentido de la hipótesis mariáteguiana. El tono que adoptó fue defensivo, tratando de encontrar argumentos en su favor dentro de la propia lógica del discurso de la IC. Todo lo cual plantea un nudo de problemas de difícil de desentrañar porque la muerte de Mariátegui implicó también el fracaso de su propuesta, y por tanto el no desplegamiento de sus propuestas, aunque ese fracaso estuvo inscrito en los hechos aun antes de la desaparición de aquél. Solo podemos aventurar algunas afirmaciones a modo de pistas para indagaciones posteriores. Es posible que los peruanos hayan adecuado sus posiciones al clima imperante en la conferencia, tratando de disminuir al máximo las zonas de fricciones con la Internacional, sin embargo la tozudez con que se mantuvieron en sus posturas nos permite pensar más en el profundo respeto que tenían por Mariátegui que en un conocimiento

plenamente cabal de los elementos fundantes de sus elaboraciones; elaboraciones que, por otra parte, estaban en ese periodo de investigación en que aun no están definidos claramente sus conceptos. La necesidad de diferenciarse del Apra y de mantenerse en el terreno la Comintern, pero manteniendo al mismo tiempo su plena solidaridad con las propuestas de Mariátegui, propuestas que eran aceptadas antes que, probablemente, del todo compartidas, son factores lo suficientemente consistentes como para explicar el comportamiento “defensivo” del grupo peruano. Otro elemento a tener en cuenta es la aproximación cada vez mayor a las posiciones de la IC que se estaba operando en algunos miembros del grupo mariateguista, como Ravines, y el propio Portocarrero. “Ya hemos batallado en Moscú con el compañero Zamora acerca del rol del Apra, pero una vez que se hubo convencido, defendió el punto de vista de la Internacional comunista, frente a los demás compañeros” (dice Humbert Droz, *Op. cit.*, p. 431). Por último, el desaliento que lógicamente debía suscitar entre el grupo peruano el saber hasta dónde el proyecto concitaba la oposición de la Internacional, hecho que sumado al jaqueo persistente del Apra, a las difíciles condiciones políticas imperantes en el Perú y a la debilidad del movimiento social en proceso de vertebración, mostraba las elevadas probabilidades de fracaso que él conllevaba. Y señalamos esto último porque hay fuertes razones para pensar que ese desaliento embargó también a Mariátegui, quien significativamente proyectó abandonar el Perú para proseguir su labor intelectual en el clima cultural y político más favorable de Buenos Aires, en vísperas de acontecimientos que la Internacional y los propios peruanos se empeñaron en concebir como “revolucionarios” y de los que él, muy probablemente, descreyó²⁴.

V

Hemos visto de manera sucinta las críticas que la Comintern dirigía contra el proyecto de Mariátegui. Pero si tales críticas abarcaban un campo de problemas más amplio que el de las declaraciones programáticas del nuevo partido, lo cual presupone la inevitable presencia de zonas de sombras

24 En tal sentido me parece totalmente acertado el juicio de Basadre: “Ahora bien, lo que no está claro es si, con su viaje proyectado a Buenos Aires, quiso acentuar sus actividades de escritor sobre las de organizador político y social. Al intentar pasar de aquellas a estas, había sido rudamente golpeado por las consignas internacionales de entonces, por los intereses, los planes y los esfuerzos de otros hombres más poderosos que él” (BASADRE, Jorge. *Historia de la República del Perú*, t. XIII [Lima: Editorial Universitaria, 1970], 354). Las cartas a Glusberg de esa etapa confirman que quienes preparaban en Buenos Aires su instalación eran los intelectuales argentinos a los que desde años atrás estaba vinculado y no precisamente el Partido Comunista.

solo posibles de iluminar mediante la incorporación de una documentación considerablemente más rica de la que actualmente disponemos –vg. los archivos del Partido Comunista del Perú aún no abiertos a los investigadores en el caso altamente improbable de que hubieran sido devueltos por los soviéticos–, ¿cómo podemos reconstruir de una manera aproximada dicho proyecto? ¿Hasta qué punto las críticas que se le dirigían eran correctas o no? ¿En qué medida los documentos elaborados por Mariátegui, en especial el acta de constitución del PS, la declaración programática y los estatutos, etc., expresan realmente y de manera cabal su pensamiento, o son solamente documentos “diplomáticos”, es decir mediados por la necesidad de la diferenciación con el Apra y del reconocimiento de la Comintern? Y, a su vez, ¿hasta dónde ese pensamiento era tan claro como para fundar teóricamente una “autonomía” que nosotros solo podemos deducir de sus resistencias? ¿Qué relación de retroalimentación es posible establecer entre este costado “político” de su reflexión, donde el énfasis está puesto cada vez más, desde 1928 en adelante, en el reconocimiento de la primordialidad leninista como fundante de la nueva organización, y el costado más genéricamente “cultural”, en el que sigue reivindicando hasta el final la excepcional importancia de filones ideológicos absolutamente exteriores –y antipódicos– a la tradición de la III Internacional? A pesar de la considerable cantidad de material escrito sobre el tema debemos reconocer que se han dado muy pocos pasos más allá de lo ya dicho por Martínez de la Torre en sus *Apuntes*. Es posible que uno de los caminos de salida del impasse interpretativo –hasta tanto no se produzca una ampliación considerable de la documentación existente, de la que no habría que excluir el hallazgo del original extraviado– resida en colocarse fuera del marco referencial de la Comintern, y por tanto del “marxismo-leninismo”, para analizar desde el itinerario ideológico y político del propio Mariátegui, desde la “continuidad” de su pensamiento, todo el proceso que desemboca en la formación del partido socialista. De ese modo se torna explicable, en los mismos términos de “su” marxismo, de “su” leninismo, “su” pertinaz resistencia a adoptar las modalidades teóricas, estratégicas, políticas y organizativas de la Internacional Comunista; su “opacamiento” luego de la crisis que indudablemente debe haber afectado a la novel organización con los resultados de la Conferencia de 1929 y su decisión final de privilegiar su actividad de educador y de formador de una nueva cultura política al resolver trasladar *Amauta* a Buenos Aires.

Cuando enfatizo la necesidad de instalarnos en la continuidad de su pensamiento, no pretendo negar la existencia en él de mutaciones, de “saltos” producidos a consecuencia del enorme campo de intereses intelectuales en que se desplegaba su actividad teórica y política. Simplemente me instalo en un lugar desde el cual pueden evidenciarse con mayor claridad ciertas constantes de su pensamiento y explicarse con mayor rigor las *formas concretas*

que adoptó en Mariátegui la recomposición teórica y política de tanta diversidad de fuentes. Colocándonos en esta perspectiva su “heterodoxia” constituye una virtud, y no una limitación, sus “ismos” los instrumentos conceptuales de mediación para poder inteligir la morfología que adoptaba en Perú el proceso de organización de las masas populares. La heterodoxia de las posiciones de Mariátegui con respecto al problema agrario por ejemplo, aunque están pensadas por un hombre de débil formación marxista, que ignoraba elementos importantes del leninismo, poderosamente influido por concepciones sorelianas, o crocianas, o nietszchianas –y la lista podría ampliarse bastante– son incuestionablemente socialistas y revolucionarias, y en cuanto tal aproximables al marxismo. Si el problema deja de ser considerado desde el punto de vista burdamente idealista de la adecuación de la realidad a un esquema preestablecido de propuestas rígidas –como hacían los comunistas– para considerarlo desde el punto de vista de las condiciones en que en Perú podía formarse y desarrollarse una voluntad colectiva nacional y popular, Mariátegui nunca aparecería más marxista que cuando se funda en el carácter peculiar de la sociedad peruana para establecer una acción teórica y política transformadora. No podemos criticarle entonces que en su actitud frente al movimiento indigenista, y más en general frente al proceso de confluencia de la intelectualidad radicalizada y de las masas populares peruanas, Mariátegui se valga de la teoría soreliana del mito para tratar de encontrar en esta las categorías con que pensar las condiciones de su expansión. Lo que debemos preguntarnos, más bien, es qué ausencias había en el marxismo de la III Internacional para que dicho problema solo pudiera ser dilucidado apelando a Sorel y no a Marx. Si en todas estas elaboraciones de Mariátegui podemos encontrar el eco de las mismas preocupaciones que condujeron a Gramsci a formular categorías claves de su teoría de la hegemonía como la de “bloque histórico”, y si es fácilmente individualizable el origen soreliano de esta última, la pregunta de por qué Sorel y no Marx solo puede ser respondida si eludimos el razonamiento tramposo de las “influencias” para dilatar hacia la propia teoría el campo de dilucidación.

Es evidente que la temática de la alianza de la clase obrera con el campesinado es de estricta raigambre leninista²⁵, y constituye el campesinado el presupuesto de una acción revolucionaria socialista en todos aquellos

25 En el coloquio de Culiacán, mi amigo Robert Paris objetó, con toda razón, la exactitud histórica de esta formulación. La temática de la formación de un bloque social basado en la confluencia de la clase obrera con el campesinado estaba instalada en el movimiento social ruso aun antes del propio Lenin, quien es más bien uno de sus propugnadores antes que su creador. Y no solo en el mundo obrero e intelectual, sino fundamentalmente en un partido que, como el socialista revolucionario, expresaba los intereses del campesinado radicalizado. Sin embargo, sin desconocer la importancia historiográfica y política de esta observación, que modifica profundamente una interpretación ya consolidada, hay que reconocer también que esta temática penetra en las luchas sociales del mundo no

países donde la presencia del campesinado es relevante. Nadie puede dudar de que este es el caso concreto del Perú. Pero para transformar esta categoría política en una realidad política, era necesario dilucidar las formas concretas que en Perú asumía o podía asumir el proceso de confluencia de un proletariado apenas en formación y un campesinado fundamentalmente indígena, hecho que, como es obvio, impedía cualquier tipo de traslación mecánica del plano categorial al plano político. La Internacional Comunista instó a los socialistas peruanos a resolver este problema de la misma manera que intentaban resolverlo los demás partidos comunistas. La constitución del Partido Comunista y el encuadramiento de las masas campesinas en el interior de las instituciones creadas desde fuera de esas masas. En Mariátegui, en cambio, la resolución de ese problema exigió una reconstrucción histórica de la sociedad peruana. El formalismo característico del pensamiento de la Comintern –por lo menos en el periodo que estamos considerando– no necesitaba de la historia para aplicar sus fórmulas universales. Y es por eso que resulta vano buscar en las casi 400 páginas de las actas de la Conferencia de 1929 cualquier tipo de recurrencia a la historia nacional de cada pueblo para fundar propuestas políticas. Excepto, claro está, el esfuerzo excepcional, único, de los delegados peruanos. Resulta también tarea vana buscar en las publicaciones oficiales u oficiosas de la Internacional algún eco de la publicación de los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Para la Internacional Comunista, Perú, América Latina y todo el mundo colonial o semicolonial eran idénticos. “Para ‘justificar’ la creación de ese partido [socialista] –dice Codovilla– los compañeros llaman a reflexión al Secretariado sobre las condiciones ambientes y diríamos –para utilizar una expresión ya clásica– sobre la ‘realidad peruana’. Indiscutiblemente, toda táctica debe ser adaptada a las condiciones peculiares de cada país, ¿pero es que las condiciones del Perú se diferencian fundamentalmente de las del resto de los países de América Latina? ¡Absolutamente no! Se trata de un país semicolonial como los otros”²⁶.

Al desprecio por el reconocimiento del campo nacional que caracterizó a la Internacional, y que explica su negativa a reconocer como campo político de indagación la historia nacional de cada pueblo²⁷, Mariátegui contrapuso una búsqueda obsesiva en el pasado histórico del Perú de los

ruso vinculada a la propuesta leninista, y como parte inescindible y determinante de sus contenidos esenciales.

26 Cf. MARTÍNEZ DE LA TORRE, Ricardo. *Apuntes...*, 428.

27 Recordemos que en la Conferencia de 1929 se cuestionó la propia existencia del Perú como nación, o como nación en formación al afirmar un vocero de la Internacional que sus fronteras como tales constituían algo puramente artificial, juicio que era extendido indiscriminadamente al resto de los países latinoamericanos. Sobre este tema en particular, lamentablemente no he podido utilizar para mi trabajo dos contribuciones de fundamental importancia presentadas en el Coloquio de Culiacán: Oscar Terán, *Latinoamérica: naciones y marxismos* y Carlos Franco: “De la nación al partido”.

elementos de su regeneración nacional, de su peruanización. De allí que pudiera arribar a la conclusión de que la consigna leninista de la alianza obrero-campesina en las condiciones concretas del Perú asumía la forma históricamente particular de una alianza del proletariado con las masas indígenas. Pero la confluencia de ambas fuerzas sociales solo resultaba posible si el bloque agrario gamonalista era destruido a través de la creación de organizaciones autónomas e independientes de las masas indígenas idea que, por lo que anotamos más arriba, era radicalmente opuesta a la de la Internacional. La fracturación del bloque intelectual que excluyó al mundo indígena del espíritu público de la sociedad peruana, el surgimiento de una tendencia objetivamente de izquierda, que colocada en la perspectiva de las masas indígenas, mantuvo una actitud comprensiva frente a la emergencia de las luchas obreras, fueron reconocidos por Mariátegui como hechos de fundamental importancia. Y es por eso que pudo afirmar que la creación del grupo intelectual proindigenista Resurgimiento anunciaba y preparaba una profunda transformación nacional, lo cual, como es sabido, lo obligó a sostener una áspera polémica con Luis Alberto Sánchez. Frente a la descalificación que este hacía del grupo valcarciano, defendió violentamente a un movimiento que en su opinión habría de coincidir con el de la clase obrera. La “cuestión campesina” en Perú se expresaba, según Mariátegui, como “cuestión indígena”, o dicho de otro modo, se encarnaba en un movimiento social concreto y determinado, y de su capacidad de irrupción en la vida nacional como una fuerza “autónoma” dependía la suerte del socialismo peruano²⁸. Es en esta confluencia o recomposición de indigenismo y socialismo donde está el nudo esencial, la problemática decisiva, el eje teórico y político en torno al cual Mariátegui articuló toda su obra de crítica socialista de los problemas y de la historia del Perú y sus esfuerzos encaminados a la constitución de un movimiento político de transformación que debía encontrar en el Partido Socialista del Perú su animador.

Vemos aquí desplegarse una tentativa inédita por convertir al socialismo en la expresión propia y originaria de las clases subalternas en la lucha por conquistar su autonomía histórica. La esperanza en una transformación revolucionaria, que en el mundo indígena aparecía como la prolongación de un pasado de grandeza, sintetizada en la idea de socialismo, podía convertirse en el mito sin el cual la formación de los grandes movimientos populares se convierte en un imposible. Peruanizar el Perú significaba por ello realizar al Perú como una nación socialista. La fractura del movimiento renovador que tenía en *Amauta* su principal centro de agregación significó el primer golpe serio contra este proyecto. No pudiéndolo evitar y obligado por las

28 Sobre este tema véase mi Introducción al volumen colectivo *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano* (México: Cuadernos de Pasado y Presente, 1978), xliii-lvi.

circunstancias a apresurar la formación de un organismo político, trató por todos los medios de que su propuesta programática, la composición social de su militancia, la característica organizativa de sus núcleos de base, el tipo de sus relaciones con la Internacional fueran lo suficientemente amplios como para impulsar y no constreñir el movimiento social en maduración. Por su formación teórica y por el exacto conocimiento que tenía del escaso desarrollo de la experiencia histórica de las masas peruanas, intuyó que el momento del partido político debía ser un *resultado*, antes que un *presupuesto* de las luchas de masas, que los puntos de condensación y de organización de la experiencia histórica de esas masas constituían la trama a partir de la cual, y como un producto propio de la voluntad colectiva en formación, emergía un nuevo organismo político, una nueva institución de clase donde se sintetiza toda esa experiencia histórica de luchas y se despliega en un programa concreto la irresistible tendencia de las masas a convertirse en el soporte de un nuevo proyecto de la sociedad. El partido político debía crecer, no como un todo completo, sino en sus elementos constitutivos, en el *interior* del movimiento de masas en desarrollo, y solo en la relación con dicho movimiento el partido encontraba su razón de ser, la garantía contra una sectarización que lo llevara a encontrar en sí mismo las razones de su propia existencia. Estas reflexiones que creemos encontrar en el trasfondo de las actitudes de Mariátegui nos permiten comprender el “retraso” con que el comunismo peruano se constituyó en partido, retraso que con justa razón la Internacional le atribuyó en forma exclusiva. Pero a su vez, nos muestra cómo no obstante el movimiento crecía, las organizaciones sindicales y campesinas se formaban, la Confederación General de Trabajadores del Perú se constituía, *Amauta* y el nuevo periódico obrero *Labor* se difundían, ampliando sus relaciones con otros grupos intelectuales y obreros, es decir cómo iban surgiendo en el movimiento aún informe de las clases subalternas un conjunto de instituciones en las que se expresaba la voluntad organizativa de esas clases, aproximando el momento del surgimiento de un verdadero partido político revolucionario. Es claro que toda esta voluntad de lucha y de organización tenía un centro decisivo de agregación, que era concebido por Mariátegui como un grupo comunista, cuya función decisiva debía ser la de impulsor de la maduración de conciencia política, de ejecutante de una obra de preparación, de educación política, ideológica y organizativa de los cuadros del movimiento social. Solo la maduración de este movimiento estaba en condiciones de dar a luz el organismo político que lo expresara. Entre tanto la función de los comunistas debía ser la de preparar las condiciones de su formación, acentuando su labor de educación política y de organización del movimiento de masas. La política de la Internacional era incorrecta porque al intentar apresurar artificialmente la formación de un partido comunista creaba las condiciones para una división aun mayor que la operada por la actitud unilateral y divisionista de Haya de la Torre.

La formación del Partido Socialista, como organización que reúne en su seno la dirección del movimiento social constituido por el proletariado, las masas campesinas indígenas y las capas intelectuales radicalizados, con un programa democrático radical y controlado por el grupo comunista dirigente, fue la respuesta que intentó Mariátegui para responder a esa triple exigencia de la realidad peruana: 1) la necesidad de disputar la orientación del movimiento social a un Apra en proceso de reconstitución en torno a Haya de la Torre; 2) la urgencia de encontrar una forma de vinculación “autónoma” con la Internacional Comunista; 3) las demandas políticas y organizativas del movimiento de masas. En esta estructura singular, que no creo pueda ser asimilada a organizaciones “interclasistas” sino más bien a esas formas nuevas insinuadas por los comunistas a mediados de los veinte –partidos obreros y campesinos–, los comunistas habrían podido desplegar, bajo la protección del movimiento de masas y de la estructura legal del Partido socialista, esa labor de formación de la conciencia política y de centralización de los mejores elementos del movimiento social imprescindible para acelerar la maduración del movimiento. Solo a partir de una situación tal un partido comunista en el Perú tendría una razón de ser.

Es precisamente a esta concepción, factible de ser detectada en la labor política e ideológica de Mariátegui, a la que yo denomino el “antijacobinismo” de Mariátegui, aproximable en muchos sentidos al Gramsci del período ordinovista. El rechazo de la caracterización de la revolución como un hecho político, antes que social; la intuición de la autonomía de los movimientos de masas frente al partido; el reconocimiento de la institucionalidad propia del proceso de organización de las clases subalternas, en cuya morfología se expresa su condición de clases *históricamente* –y no solo estructuralmente– situadas; la idea de un partido al que las masas, y no una voluntad externa a ellas, contribuyen a formar, todos estos son los rasgos distintivos de un pensamiento radicalmente opuesto al que predominaba en la Internacional Comunista, pero también, y es bueno no olvidarlo, al que explícitamente aparecía en la concepción hayista del partido aprista en proceso de formación²⁹.

Es paradójico señalar que si hay alguien en quien el esquema leninista de organización influyó poderosamente ese alguien fue Haya de la Torre. Su concepción de la inorganicidad del movimiento espontáneo de las masas en los países no europeos, donde la no centralidad del conflicto burguesía/proletariado impide la presencia en la propia dinámica social de los instrumentos ordenadores de la transformación; su privilegiamiento del partido político como “organizador científico” del proceso y dirigido en forma vertical y centralizada por un jefe único; la serie de atributos de tipo

29 Sobre la concepción de Haya de la Torre en torno al organismo político véase el análisis particularizado hecho por Carlos Franco en su trabajo ya citado. FRANCO, Carlos. *Izquierda política...*, 271–277.

mesiánico con que justifica su liderazgo indiscutido; la concepción de la disciplina política como absoluta supeditación al jefe, todos estos elementos que caracterizan la visión hayista del organismo político tienen serias reminiscencias leninistas y mussolinianas. Lo cual es bastante comprensible si recordamos que tanto la experiencia bolchevique, como la fascista – por esos años no todavía suficientemente identificada como de derecha– aparecían ante vastos sectores medios latinoamericanos como experiencias anticapitalistas y socializantes.

La violenta reacción de Mariátegui contra el proyecto hayista se explica también por su rechazo del jacobinismo a ultranza que se ocultaba detrás de un punto como el tercero del “Plan de México”. La formación de una *organización político militar* revolucionaria era radicalmente contrapuesta a su idea de un movimiento ideológico, político y de masas que por la inmadurez de la situación objetiva peruana y de la consolidación del propio movimiento estaba colocado fuera de un proyecto inmediato y concreto de *conquista del poder*. Y aquí creo yo encontrar la última –¿y por qué no?– la más decisiva de las diferencias entre la hipótesis mariateguiana y las de la Internacional y de Haya de la Torre. La ausencia en Mariátegui de la *temática del poder*, sobre la cual nunca se ha reparado suficientemente, quizás porque inconscientemente los comunistas aceptaron la polaridad afirmada por los apristas de un Mariátegui ideólogo puro colocado al margen de la política concreta, frente a un Haya de la Torre obsesionado por la toma del poder –polaridad que, vista desde esta perspectiva, nos remite a esa imagen exterior del soreliano y del leninista–, solo puede ser entendida cabalmente si aceptamos la misma explicación que da el propio Mariátegui en su carta al grupo de México cuando sostiene que de ninguna manera podía permitir que un movimiento *ideológico* de la magnitud del que se estaba formando en el Perú fuera *abortado* por el proyecto jacobino de Haya. Valdría la pena insistir sobre esta caracterización del movimiento social peruano como esencialmente “ideológico” (las palabras son suyas) porque en mi opinión pone claramente de relieve la aguda comprensión que tenía Mariátegui del movimiento histórico y social por el que atravesaba la sociedad peruana, y a la vez del grado de paciencia, tenacidad y claridad que se requería para que la construcción del movimiento político de masas no fuera triturado (o, como él dice, “abortado”) por hechos no suficientemente valorados en sus consecuencias y que provocaran, por lo tanto, una crisis social y política incapaz de ser aprovechada por una fuerza aún débil y en formación como era la que él se esforzaba por crear.

Por eso cuando afirmo que es imposible encontrar en Mariátegui una temática del poder, quiero decir simplemente que frente al gobierno de Leguía (gobierno que, como muchas veces se ha señalado, para aniquilar políticamente a los partidos opositores, permitió tácitamente las críticas a los

regímenes pasados³⁰) sostuvo una inteligente política de aprovechamiento de las fisuras del régimen para estructurar el movimiento. Una política “de poder” presupone necesariamente un programa de alternativa, pero una alternativa para aparecer como tal debe prever de manera concreta los procesos reales a través de los cuales la organización política que la propone será apta para efectuar, *en un tiempo razonablemente previsible*, un desplazamiento de fuerzas suficientes como para imponer precisamente el relevo del poder y su gestión. ¿Es posible encontrar en los escritos mariáteguianos de 1928–1930 reflexiones más o menos significativas sobre estos temas? ¿Podemos hablar de la presencia en el Partido Socialista de un programa de transición donde aparecieran claramente delimitados los fines de esta transición, las fuerzas que lo alimentan, las proposiciones concretas sobre las cuales se articula, la relación entre el programa y las *posibilidades* de realización? Creo que nada de esto aparecía, porque Mariátegui estaba instalado en otro terreno, en el terreno que él definía como “ideológico” y que en otra parte yo a mi vez me permitía definirlo como “fundacional”, vale decir, en ese lugar donde el grito aislado no cuenta, “por muy largo que sea su eco; vale la prédica constante, continua, persistente. No vale la idea perfecta, absoluta, abstracta, indiferente a los hechos, a la realidad, cambiante y móvil; vale la idea germinal, concreta, dialéctica, operante, rica en potencia y capaz de movimiento”³¹.

30 Cf. MACERA, Pablo. “Reflexiones a propósito de la polémica del indigenismo” en *Apuntes*, año III, núm. 6, (1977): 79. En torno a este tema controvertido de la actitud de Mariátegui frente a la coyuntura política peruana de los años veinte, y más en particular sobre el gobierno de Leguía, tiendo a pensar exactamente como Basadre cuando afirma que “para Mariátegui, combatir a Leguía no era lo esencial, sino difundir ideas, preparar el ambiente ideológico para la ‘gran transformación’ y muchas fueron las veces que Mariátegui coincidió con el leguismo atacando a la oligarquía tradicional. Muy común es la tendencia a mirar solo el presente, a adoptar ante el hecho histórico que se tiene delante una actitud de enloquecimiento considerándolo algo así como un hecho definitivo del cual se va acabar el mundo. (...) La acción genial puede acelerar el rumbo de la historia pero solo en medida en que la época y el momento lo permiten. Algo de esto debió meditar o intuir seguramente Mariátegui cuya obra por lo mismo que no rozaba los intereses inmediatos y era de tipo estrictamente intelectual, carecía de fundamental importancia ante los ojos de Leguía y de quienes como él pensaban” (BASADRE, Jorge. *Perú: Problema y posibilidad* [Lima: Banco Internacional del Perú, 1978], 200–201). Cuando el desarrollo del movimiento social afectó al gobierno de Leguía, este hizo uso de todo el poder represivo del estado. Pero el hecho es que Mariátegui trató de construir una acción teórica y política que evitara un enfrentamiento que intuía catastrófico para el movimiento de masas. Sobre este tema valdría la pena de seguir reflexionando porque aquí creo que está una de las claves importantes para comprender su actitud frente a Haya de la Torre y también frente a la Comintern.

31 *Amauta*, núm. 17, septiembre de 1928 en Manuel Burga y Alberto Flores Galindo. *Apogeo y crisis de la República aristocrática* (Lima: Ediciones Rikchay Perú, 1979), 193, libro al que lamentablemente tuve acceso solo después de concluido el presente trabajo. (La cita corresponde al editorial del número 17 de *Amauta* titulado “Aniversario y balance”, texto que si bien no tiene firma, ha sido atribuido a José Carlos Mariátegui. [Nota de los editores])

Tanto la Comintern –a través de su Buró Sudamericano– como Haya de la Torre criticaron a Mariátegui esa ausencia del problema del poder a la que hacemos mención. Ambos acabaron por definirlo como un ideólogo con toda la carga peyorativa que en ellos tenía esta designación: el utopista vano que alimenta la esterilidad en la acción. Para Mariátegui el problema del poder no podía ser tematizado porque no estaba instalado en el horizonte político de las masas trabajadoras peruanas, ni existía por tanto un movimiento político de masas en condiciones de plantearlo como una tarea realizable. Para la Comintern y también para Haya, para que el poder pudiera ser “tomado” solo bastaba que existiera un organismo político lo suficientemente audaz como para coronar políticamente la irrupción destructiva de las masas en un momento concreto. Puesto el énfasis del análisis en la propia organización política, es lógico que la concepción insurreccionista que alimenta la estrategia de la Internacional Comunista por esos años tienda poderosamente a coincidir con la propuesta hayista de un organismo político y *militar* que a través del *putsch* rompa el muro de contención con el que las oligarquías autoritarias intentan frenar el movimiento inorgánico de las clases subalternas. Y porque se considera a dicho movimiento como “inorgánico” la relación entre organismo político y masas es siempre vista en términos “iluministas”, y por tanto “jacobinos”.

Creo encontrar en Mariátegui una visión –y el problema reside en saber hasta dónde ya había alcanzado a ser una concepción!– radicalmente distinta del “partido de la revolución”. Una visión que lo impulsaba a considerarlo no como un *presupuesto* de la acción, sino como un resultado de las luchas de las masas. Las vanguardias políticas más o menos “externas” a las masas que se planteaban la tarea de formar ese “partido de la revolución” (y pongo entre comillas esta expresión porque la recupero en el sentido marxiano, antes que leninista) solo estarán en condiciones de realizar dicha tarea *desde el interior* de un movimiento de masas autónomo y organizado en una red de estructuras organizativas reivindicativas y políticas a la vez, estimulando el desarrollo de ese movimiento, combatiendo sus momentos corporativos, elevando los niveles de conciencia de las vinculaciones entre la lucha local y el movimiento general, o dicho de otro modo, generalizando las experiencias de lucha y creando las condiciones para nuevos avances. De este modo el crecimiento del propio movimiento se va configurando como una *alternativa social*, y no solo política, al sistema. Si el proceso de constitución del movimiento social es concebido de esta manera –y existen suficientes elementos para afirmar que así ocurría con Mariátegui– un partido o una organización política que se considere verdaderamente revolucionaria no puede concebirse a sí mismo como una típica organización “bolchevique”, sino como un organismo de nuevo tipo, cuyas formas organizativas precisas no pueden ser trasladadas de procesos revolucionarios de otros momentos o de otros países, sino creadas a partir de las exigencias y de las

características de luchas que son nacionalmente diferenciadas (con todo lo que esto implica) y a partir de un grado determinado de organización del movimiento de masas.

Son todas estas ideas las que encontramos viviendo en el horizonte ideológico y político mariateguiano. El hecho de que no hubieran madurado plenamente no solo deriva de lo prematuro de su muerte, y de la gelatinosidad del proceso social peruano, sino también de que para que pudieran abrirse paso era preciso hacer estallar el modelo revolucionario constituido y difundido hegemónicamente por la III Internacional. Tuvieron que ocurrir demasiadas cosas en el mundo para que hoy se pueda intentar un análisis crítico de todo ese movimiento de tan extraordinaria significación, no obstante sus serias limitaciones ideológicas, teóricas y políticas. Mariátegui no las vivió pero por razones que siempre resultan extremadamente útiles indagar su pensamiento apuntaba a un horizonte sorprendentemente próximo al de hoy.

Creo que una perspectiva crítica como en la que estamos colocados puede permitirnos explicar por qué hasta el fin de sus días Mariátegui insistió, contra la opinión de algunos de sus colaboradores y la presión irrefrenable de la Comintern en el carácter socialista, popular y autónomo de la nueva organización que se propuso formar, y que solo se convirtió en comunista un mes después de su muerte y a costa de su fraccionamiento. Las dos direcciones en las que insistía Mariátegui: la de la dimensión popular del partido en cuanto que forma de organización política adherente a los caracteres distintivos de la sociedad neocolonial peruana, y la definición de los rasgos propios a través de los cuales debía expresarse la dirección política, y que ponía el acento fundamental en la permanencia y la extensión del movimiento de masa, fueron totalmente dejados de lado por un núcleo dirigente que, apoyado en la fuerza incontrastable de la Comintern, hizo de la lucha contra el aprismo la razón de ser su existencia política.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ANDERLE, Adam. "Comunistas y apristas en los años 30 en el Perú (1930–1935)" en *Acta Histórica* LXIII (1978).

ARICÓ, José. "Introducción" en José Aricó (comp.), *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano* (México: Cuadernos de Pasado y Presente, 1978), xliii–lvi.

BALBI, Carmen Rosa. *El Partido Comunista y el Apra* (Lima: Herrera Editores, 1980).

BASADRE, Jorge. *Perú: Problema y posibilidad* (Lima: Banco Internacional del Perú, 1978).

_____. *Historia de la República del Perú*, t. XIII (Lima: Editorial Universitaria, 1970).

BÉJAR, Héctor. "Apra-PC 1930-1940. Itinerario de un conflicto" en *Socialismo y Participación* 9 (1980).

BURGA, Manuel y FLORES GALINDO, Alberto. *Apogeo y crisis de la República aristocrática* (Lima: Ediciones Rikchay Perú, 1979).

Bureau Sudamericano de la Internacional comunista. "Las tareas de los partidos comunistas latinoamericanos en el frente ideológico" (Buenos Aires, marzo de 1932).

Büro des Sekretariates des Sekretariat des Exekutivkomitees der Kommunistischen Internationale. "Materialien über die Tätigkeit der Sektionen der Kommunistischen Internationale, Süd- und Karibich- America" en *Die Kommunistische Internationale vor dem VII Weltkongress* (Moscú Leningrado, 1935).

CARNERO CHECA, Genaro. *La acción escrita. José Carlos Mariátegui periodista* (Lima: Amauta, 1964).

CONFINO, Michael "On Intellectual and Intellectual Traditions in Eighteenth and Nineteenth-Century Russia" en *Daedalus* (1972).

CORNEJO U., Edmundo. *Páginas literarias de José Carlos Mariátegui* (Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1978).

DEUSTUA, José y Alberto Flores Galindo. *Los comunistas y el movimiento obrero. Perú 1930-1931* (Lima: Dpto. de Ciencias Sociales, 1977 [mimeo]).

DI SIMPLICIO, Daša e Oscar. "Sulle origini dell' intelligencija russa" en *Studi Storici*, año 20, No. 2 (1979): 339-372).

FLORES GALINDO, Alberto. "Los intelectuales y el problema nacional" en *Buelna* 4-5 (1980).

- FRANCO, Carlos. "Izquierda política e identidad nacional" en *Perú: identidad nacional* (Lima: Cedep, 1979).
- GARGUREVICH, Juan. *La Razón del joven Mariátegui* (Lima: Editorial Horizonte, 1978).
- GARRELS, Elizabeth. "Mariátegui, la edad de piedra y el nacionalismo literario", en *Escritura 1* (1976).
- GRAMSCI, Antonio. "Algunos temas sobre la cuestión meridional", en Juan Carlos Portantiero, *Los usos de Gramsci* (México: Cuadernos de Pasado y Presente, 1977).
- _____. *Quaderni del carcere*, vol. III (Turín: Einaudi, 1975).
- _____. *Lettere dal carcere* (Turín: Einaudi, 1956).
- HERZEN, Alexandr. *Il passato e i pensieri* (Milán: Feltrinelli, 1961).
- LEWIN, Moshe. *Economia e politica nella società sovietica* (Roma: Editori Riuniti, 1977).
- LYNCH G., Nicolás. "La polémica indigenista y los orígenes del comunismo en el Cusco" en *Crítica Andina*, 3 (1979).
- MACERA, Pablo. "Reflexiones a propósito de la polémica del indigenismo" en *Apuntes*, año III, núm. 6, (1977).
- MARTÍNEZ DE LA TORRE, Ricardo. *Apuntes para una interpretación marxista de historia social del Perú*, t. II, (Lima: Empresa Editora Peruana, 1947-1949).
- ROUILLON, Guillermo. *La creación heroica, t. I. La edad de piedra* (Lima: Editorial Arica, 1975).
- SÁNCHEZ, Luis Alberto. *Apuntes para una biografía del Apra*, vol. I (Lima: Mosca Azul, 1978).

Secretariado Sud Americano de la Internacional comunista. *El movimiento revolucionario latinoamericano. Versiones de la Primera Conferencia Comunista Latino Americana. Junio de 1929* (Buenos Aires: La Correspondencia Sudamericana 1929).

TERÁN, Oscar. "Los escritos juveniles de Mariátegui", en *Buelna* 4-5 (1980).

TOGLIATTI, Palmiro. "El leninismo en el pensamiento y en la acción de Antonio Gramsci" en *Escritos políticos* (México: Era, 1971).

TUTINO, Saverio. *L'Octobre Cubano* (Turín: Einaudi, 1968).

INFORMACIÓN PARA LOS AUTORES

Revista Pléyade (Online ISSN 0719-3696 / ISSN 0718-655X) es una revista de carácter internacional, publicada por el Centro de Análisis e Investigación Política (www.caip.cl). Su periodicidad es bianual en formato papel y digital. Desde su fundación el año 2008, la revista promueve la discusión sobre lo político desde las ciencias sociales y humanidades.

Llamado a presentar artículos:

Revista Pléyade tiene como objetivo publicar trabajos de alta calidad realizados por académicos y estudiantes pertenecientes a las ciencias sociales, para darles visibilidad y reconocimiento en el mundo académico.

Las propuestas de artículos serán revisados por el equipo editorial y por dos árbitros bajo referato ciego. Con el propósito de hacer la revisión bajo referato ciego, se solicita a los autores no incluir su nombre y afiliación en el manuscrito, sino que en un archivo separado. Cada propuesta debiera consistir de dos diferentes archivos:

- Una *primera plana* que contenga el título del artículo, el nombre y afiliación del autor (a), así como cualquier tipo de agradecimiento (no más de 100 palabras).
- El *manuscrito* del artículo (que contenga solo el artículo, el abstract o resumen del trabajo y el cuerpo del artículo). Entre 5000-10000 palabras.
- Una carta donde el/los autor/es declaren que el artículo es original y no se encuentra siendo sometido a evaluación en otra revista.

Los artículos presentados debieran contener los siguientes parámetros:

- Estar escritos en español o inglés.
- Presentarse en un archivo en formato Microsoft Word (.doc) o RTF.

- Con referencias completas en formato Chicago Style, usando el sistema de notas al pie y bibliografía (ver http://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide.html o al final del presente documento)
- Un abstract o resumen del texto en inglés y español, entre 150–200 palabras.
- 3 a 6 palabras clave en español e inglés que identifiquen el tema del artículo.
- Presentar temáticas relativas a lo político, desde las ciencias sociales y humanidades.

Llamado a presentar reseñas de libros

El equipo editorial de *Revista Pléyade* está constantemente aceptando reseñas de libros realizadas por académicos, estudiantes de pregrado y postgrado.

Los libros reseñados debieran:

- Presentar un interés general para los académicos y estudiantes en relación con lo político, desde las ciencias sociales y humanidades.
- Referirse a títulos recientes.
- Estar escritos en español o inglés. Algunas excepciones a la regla podrían ser reseñas de libros que no hayan sido escritos en español o inglés, pero que representen una contribución académica.
- Estar escritos en español o inglés.
- Tener entre 1000–2000 palabras.
- Presentarse en un archivo en formato Microsoft Word (.doc) o RTF.
- Con referencias completas en formato Chicago Style, usando el sistema de notas al pie y bibliografía (ver http://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide.html o al final del presente documento)
- Incluir los detalles completos del libro (autor(es), ciudad de publicación, editorial, fecha de publicación)
- Incluir una breve presentación del reseñador (no más de 100 palabras).

Las propuestas deben ser enviadas directamente a: **revistapleyade@caip.cl**

NORMAS EDITORIALES

Revista Pléyade acepta contribuciones (artículos de carácter científico, ensayos y reseñas) en español, inglés, italiano y/o francés. Una vez recibidos los documentos, se envía una copia anónima del artículo a dos árbitros, quienes evalúan y deciden –en base a los criterios establecidos por el comité editor de la *Revista Pléyade*– si los artículos están o no en condiciones de ser publicados.

El comité editor considera los siguientes criterios como fundamentales al momento de evaluar un artículo: 1. Interés del tema; 2. Calidad teórica del artículo; 3. Calidad argumentativa; 4. Calidad de las conclusiones; 5. Calidad de las referencias bibliográficas.

La respuesta del arbitraje es enviada a los autores según un plazo que varía entre 4 a 8 semanas después del término de la convocatoria correspondiente. Los artículos de temáticas libres son evaluados a partir de la fecha en que se cierra la siguiente convocatoria. La resolución final de este proceso puede contemplar las siguientes alternativas:

- En el caso de ser rechazado el artículo, se comunicará al autor especificando las razones.
- En el caso que sea aprobado pero con acotaciones, él o los autores deberán corregir su artículo a la luz de los comentarios elaborados por el proceso de arbitraje.
- En el caso de ser aprobado, el artículo será publicado en alguno de los tres números siguientes.

Los autores, al enviar sus artículos, dan cuenta de la aceptación de entrega de los derechos para la publicación de los trabajos. Además, se considera que las opiniones vertidas en los trabajos son de exclusiva responsabilidad de sus autores y no necesariamente representarán el pensamiento del Centro de Análisis e Investigación Política (CAIP).

ELABORACIÓN DE CITAS Y REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

El comité editor solicita a los autores que la norma para citar fuentes esté basada en el formato **Chicago Style**. Tanto las citas a pie de página

como la bibliografía deben seguir estrictamente este formato. Además las citas largas (aquellas que exceden las 5 o 6 líneas) se deben poner en bloque en el texto. Al momento de elaborar las citas se exige a los autores que consideren las siguientes instrucciones:

Cuando por primera vez se cita un libro en el artículo, se debe poner primero el apellido del autor (en mayúscula) seguido de su primer nombre (en minúscula) y en seguida un punto para luego señalar la referencia completa: *Título en cursiva* (ciudad de edición: editorial, año), páginas:

¹ ARENDT, Hannah. *La condición humana* (Barcelona: Paidós, 1996), 211.

Las siguientes veces en que se cite el mismo texto se debe primero el apellido del autor (en mayúscula) seguido de su primer nombre (en minúscula), seguido del título de la obra, o del título abreviado si este es demasiado largo, luego una coma y el número de página correspondiente.

¹ ARENDT, Hannah. *La condición humana*, 55.

Si volvemos a citar una misma obra en la nota inmediatamente posterior, solo se coloca la abreviatura *ibíd.* (en cursiva, con acento y punto), seguida por el número de página que corresponde a la nueva cita.

¹ ARENDT, Hannah. *La condición humana* (Barcelona: Paidós, 1996): 211. ² *Ibíd.*, 235.

Pero si se vuelve a citar la misma obra y la misma página en la nota inmediatamente posterior, solo se coloca la palabra *ibídem*.

¹ ARENDT, Hannah. *La condición humana* (Barcelona: Paidós, 1996): 211.

² *Ibídem*.

Todas las citas deben ir del siguiente modo cuando se hace referencia a más de una página: 180–220; 35 y ss.

¹ ARENDT, Hannah. *Sobre la revolución*, 106–110.

² HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción*, 135 y ss.

Para citar artículos de revistas: apellido (en mayúscula) y nombre del autor (en minúscula). “Título del artículo” (entre comillas) en *Título de la*

revista (en cursiva), número o volumen de la revista (año de publicación): página específica que se está citando. El rango completo de páginas que ocupa el artículo solo se pone en la bibliografía.

¹ KARMY, Rodrigo. “Carl Schmitt y la política del Anti-Cristo. Representación, forma política y nihilismo” en *Revista Pléyade* 3 (2009): 20.

Para citar capítulos o artículos de libros: apellido (en mayúscula) y nombre del autor (en minúscula). “Título del artículo” (entre comillas) en apellido/s (en mayúscula) y nombre del compilador/es en minúscula o entidad editora. *Título del libro u obra general en la que se encuentra* (en cursiva) (ciudad de edición: editorial, año de la publicación), página específica que se está citando. El rango completo de páginas que ocupa el artículo solo se pone en la bibliografía.

AGAMBEN, Giorgio. “¿Qué es un dispositivo?” en *Conferencias en Argentina* (Buenos Aires: Editorial Milena Caserola, 2006): 35.

ALTHUSSER, Louis. “Ideología y Aparatos Ideológicos del estado” en Slavoj Žizek (comp.). *Ideología: un mapa de la cuestión* (Buenos Aires: Editorial Paidós, 2005): 15.

Las siguientes veces en que se cite el mismo texto se procede de la misma forma.

² KARMY, Rodrigo. “Carl Schmitt y la política”, 25.
³ *Ibid.*, 27.

⁴ *Ibidem.*

Para citar artículos de internet: apellido (en mayúscula) y nombre del autor (en minúscula) o de la entidad responsable. “Título del artículo”. Referencia o lugar y la fecha de elaboración del documento (si tiene); páginas (si tienen numeración); [Consultado en línea: fecha en que se accedió]. Disponible en: dirección URL completa (sin subrayar);

¹ ROLLE, Claudio. “La ficción, la conjetura y los andamiajes de la historia”, Instituto de Historia Pontificia Universidad Católica de Chile, Documento de Trabajo n.º12, julio de 2001, 16. [Consultado en línea: 27 de agosto de 2008]. Disponible en:

<<http://www.uc.cl/historia/Publiclec/documentos/rolle1.pdf>>

Por su parte, la bibliografía completa debe ir al final del artículo (en “Referencias bibliográficas”) ordenada alfabéticamente en función del apellido de los autores. El formato es el mismo que el de las citas a pie de página. Si se cita un artículo o capítulo de libro específico, debe explicitarse el rango de páginas en el cual este se inserta.

**CONVOCATORIA REVISTA PLÉYADE N° 16
SEGUNDO SEMESTRE 2015**

Obra e historia intelectual de Ernesto Laclau (1935–2014)

Este dossier de *Revista Pléyade* está dedicado a la obra e historia intelectual de Ernesto Laclau (1935–2014), teórico político argentino. Luego de obtener su doctorado en Reino Unido (1977), se desempeñó por años como Profesor de Teoría Política y luego como Profesor Emérito en la Universidad de Essex. En esa institución creó un importante programa de doctorado sobre análisis de las ideologías y discurso. También se desempeñó en importantes universidades norteamericanas como Northwestern University. Sin embargo, nunca perdió interés por la realidad latinoamericana. Muestra de ello es que incluso en años recientes fundó la revista *Debates y Combates* pensada como un foro de discusión teórica que desde el punto de vista político, intenta intervenir y echar luz sobre los cambios que América Latina ha experimentado en la última década con la instalación de regímenes nacional-populares en Venezuela, Bolivia, Brasil, Ecuador y Argentina.

Desde el punto de vista de la historia intelectual, la obra de Laclau presenta tres fases relativamente claras. Un primer momento signado por un intento de desarrollar una teoría marxista de la ideología y la política que se basa en las obras de Antonio Gramsci y Louis Althusser. En este período Laclau realizó importantes contribuciones al debate interno en el marxismo occidental, como fueron la colección de ensayos *Política e Ideología en la Teoría Marxista* (1977) y el importante artículo *Teorías Marxistas del Estado: Debates y Perspectivas* (1981). En una segunda fase, Laclau desarrolló una teoría de la hegemonía post-marxista que incorpora la filosofía postestructuralista. La publicación de *Hegemonía y Estrategia Socialista. Hacia una Radicalización de la Democracia*, escrito conjuntamente con su compañera Chantal Mouffe (1987, original en inglés de 1985), lo catapultó como un teórico político reconocido mundialmente. En *Hegemonía y Estrategia Socialista*, Laclau y Mouffe criticaron el pensamiento marxista por su determinismo económico y esencialismo. En términos más propositivos, plantearon una reflexión original acerca de las nuevas identidades sociopolíticas y una lectura de la política como práctica hegemónica liberada de los determinismos de clase. La tercera fase, por su parte, puede ser caracterizada como una de maduración de las consecuencias de la anterior, pues logró un mayor desarrollo del enfoque post-marxista a través de un compromiso más profundo con la filosofía deconstructivista de Jacques Derrida y la interpretación de Jacques Lacan del psicoanálisis freudiano.

A *Hegemonía y Estrategia Socialista* le seguirían *Nuevas Reflexiones Acerca de la Revolución de nuestro Tiempo* (1991), *Emancipación y diferencia* (1996), el polémico volumen con Butler y Žižek titulado *Contingencia, Hegemonía, Universalidad* (2003), *La Razón Populista* (2005), y la colección de ensayos póstumos *The Rhetorical Constitution of Society* (2014). En conjunto, estas publicaciones muestran una profundización de su pensamiento y el desarrollo de una teoría política y social original.

La teoría post-marxista de Laclau se desarrolló a partir de cuerpos teóricos aparentemente disímiles que él interpretó como esfuerzos paralelos por resolver las principales aporías del pensamiento social moderno. Laclau tomó prestados conceptos e ideas de Husserl, Heidegger, Schmitt, Derrida, Wittgenstein, y de un extenso corpus de filosofía y teoría política occidental que inspiraron sus propios análisis. Junto a los aportes de las filosofías analíticas anglo-americana y continental, Laclau combinó creativamente la lingüística estructural y post-saussureana, la retórica, el psicoanálisis lacaniano, y el marxismo occidental, especialmente en su vertiente gramsciana. Este aparente eclecticismo, sin embargo, no dañó la consistencia de su teoría del discurso, que a lo largo de varias décadas se mantuvo fiel a sus premisas ontológicas y epistemológicas anti-esencialistas y post-fundacionales.

Los conceptos de discurso, articulación, hegemonía, dislocación y antagonismo, democracia radical, y populismo, constituyen los pilares sobre los que se construyó su teoría social y política. Junto con estos, otras categorías importantes, como punto nodal, significativo vacío, lógicas de equivalencia y diferencia, sedimentación y reactivación, mito e imaginario, ideología, e identidad como identificación, conforman un edificio teórico a la vez complejo y rico que ha inspirado y animado importantes estudios de los fenómenos políticos, sociales y culturales.

Capítulo aparte es la influencia política reciente que su obra intelectual ha tenido en los gobiernos nacional popular que arribaron al poder en Venezuela, Argentina, Bolivia, Ecuador y en los movimientos sociales que se expresaron con fuerza el año 2011 en lugares tan diversos como España y el movimiento indignados, en Grecia con la experiencia de Syriza y en Chile con la movilización por la educación pública.

Hablamos entonces de un pensamiento vivo e influyente teórica y políticamente que vale la pena visitar a un año ya de la muerte de Ernesto Laclau. En tal sentido, este dossier invita a autores a contribuir en las diferentes áreas en las que la obra de Laclau se ha expresado (teórica y políticamente). De este modo, algunos de los temas propuestos podrían incluir:

- Debates contemporáneos sobre la política y lo político
- Nuevas perspectivas en torno a la democracia radical
- Marxismo y postmarxismo revisitados
- El populismo en la teoría política de Laclau
- El aporte de Laclau a los gobiernos nacional-populares latinoamericanos
- La teoría política de Laclau y su influencia en los nuevos procesos políticos Europeos: El caso de Podemos y Syriza
- La teoría política de Laclau y su influjo en el movimiento por la educación pública en Chile
- Historia de la teoría del discurso post-marxista de Laclau
- Laclau en diálogo con otras tradiciones de pensamiento
- Metodologías, estrategias analíticas, conceptualización y operacionalización de de la teoría del discurso de Laclau
- Laclau en debate: con Žižek, Butler, Badiou, Ranciere, Negri entre otros.
- La teoría del discurso de Laclau y Mouffe en el análisis cultural (literatura, artes, medios y *cultural studies*).

Coordinadores:

Ricardo Camargo (Profesor de Ciencia Política de la Universidad de Talca-campus Santiago).

Hernán Cuevas (Investigador Adjunto del Instituto de Ciencias Sociales (ICSO) Universidad Diego Portales).

Envíos hasta: 4 de Septiembre 2015

Idiomas: Inglés o Español

Fecha de publicación: Diciembre 2015

Los artículos deben ser enviados a: revistapleyade@caip.cl

Los manuscritos serán evaluados por un comité de doble referato ciego

ESTUDIOS PÚBLICOS

REVISTA DE POLÍTICAS PÚBLICAS

N° 137, Verano 2015

- | | |
|--|---|
| Michael W. Traugott | Métodos alternativos para la estimación de resultados electorales |
| Sofía Correa Sutil | Los procesos constituyentes en la historia de Chile: Lecciones para el presente |
| Bruce Caldwell,
Leonidas Montes | Friedrich Hayek y sus dos visitas a Chile |
| <hr/> | |
| Alfredo Jocelyn-Holt | La Contraloría General de la República: Su sentido histórico |
| Vittorio Corbo | La importancia de las instituciones: Algunas reflexiones |
| Juan Andrés Piña | Verbalidad, política y poesía en el teatro de Guillermo Calderón |
| Ascanio Cavallo | Escribiendo con el enemigo: Lenguaje, periodismo y democracia |
| Claudio Sapelli | Las carencias de Piketty |
| José De Gregorio | A propósito de Piketty |
| Daniel Artana | Lectura obligada para los interesados en el desarrollo económico |

SUSCRIPCIONES

Anual \$ 13.000 • Bianual \$ 18.000 • Estudiantes \$ 7.000

CENTRO DE ESTUDIOS PÚBLICOS

www.cepchile.cl

Monseñor Sótero Sanz 162. Santiago, Chile. Fono (56-2) 2328-2400. Fax (56-2) 2328-2440.



REVISTA PENSAMIENTO POLÍTICO

INSTITUTO DE HUMANIDADES - UNIVERSIDAD DIEGO PORTALES

NÚMERO 6 | ABRIL 2015 | ISSN 0719-0670

www.pensamientopolitico.udp.cl



DOSSIER SPINOZA

Introducción al dossier Spinoza

Juan Vicente Cortés

ACTAS

JORNADA DE ESTUDIO SOBRE SPINOZA

Aproximación al problema de la estética en Spinoza

Pablo Concha Ferreccio

La vida como poder de afectación: una aproximación desde la *Ética* de Spinoza

Carmen Ruiz Bustamante

Sobre cierta relación de los individuos entre sí: el suicidio en la *Ética* de Spinoza

Alvaro Sánchez Serrano

Spinoza y las fuentes de la normatividad

Luis Placencia

Hacia una teoría spinoziana de lo posible

Homero Santiago

ARTÍCULOS

Del yo al sí: la refundición de la interioridad en Spinoza

Chantal Jaquet

Esencia y relación

Vittorio Morfino

RE-EDICIÓN

Presentación de Enrique Espinoza

Pierina Ferretti y Lorena Fuentes

Spinoza, águila y paloma (selección)

Enrique Espinoza

ENTREVISTA

"Retrato de un filósofo materialista"

Entrevista a Vittorio Morfino

Por Juan Vicente Cortés y Vicente Montenegro

RESEÑA

Hobbes, Thomas y Bramhall, John, *Sobre la soberanía*.

Prólogo de F. Lessay; traducción y notas de R. González Sola y F. García Gibson. Buenos Aires: Hydra, 2013.

Por Martín D'Ascenzo

IBEROAMERICANA

**AMÉRICA LATINA
ESPAÑA - PORTUGAL**

Ensayos sobre letras
historia y sociedad

Notas. Reseñas
iberoamericanas

IBEROAMERICANA es una revista interdisciplinaria e internacional de historia, literatura y ciencias sociales, editada por el Instituto Ibero-Americano de Berlín (IAI), el GIGA - Instituto de Estudios Latinoamericanos de Hamburgo y la Editorial Iberoamericana / Vervuert, Madrid y Frankfurt.

➤ IBEROAMERICANA aparece en forma trimestral e incluye cuatro secciones: **Artículos y ensayos** de crítica literaria y cultural, historia y ciencias sociales. Los **Dossiers** que en cada número se dedican a un tema específico. El **Foro de debate** con análisis de actualidad, comentarios, informes, entrevistas y ensayos. **Reseñas y Notas bibliográficas.** ➤ **Nº 57:** Arte, ideología y estrategias de producción: la historieta latinoamericana como forma de aproximación a lo real. **Nº 58:** Medios y mediaciones en la cultura argentina contemporánea.

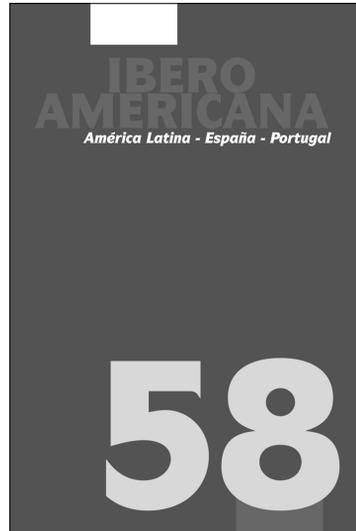
Suscripción anual (4 números):

€ 90 Instituciones y Bibliotecas,
€ 50 Particulares
€ 40 Estudiantes

Número individual

€ 25

(gastos de envío no incluidos)



IBEROAMERICANA Editorial Vervuert, Amor de Dios, 1 – E-28014 Madrid, Tel.: +34 91 429 35 22 / Fax: +34 91 429 53 97 - **VERVUERT** Verlagsgesellschaft, Elisabethenstr. 3-9 D-60594 Frankfurt am Main, Tel.: +49 69 597 46 17 / Fax: +49 69 597 87 43
info@iberoamericanalibros.com - www.libreriaiberoamericana.com

La presente edición fue trabajada en las dependencias del
Centro de Análisis e Investigación Política, ubicado en
Concha y Toro 17c (tercer piso), Santiago de Chile.

Código postal: 8340579

contacto@caip.cl

www.caip.cl/revista-pleyade

revistapleyade@caip.cl

Si quiere suscribirse a *Revista Pléyade*, le solicitamos enviar un mail a
revistapleyade@caip.cl , pidiendo el formulario de suscripción.

Indexación:

CLASE (Universidad Autónoma de México)

Dialnet (Universidad de La Rioja, España)

Latindex Catálogo (Universidad Autónoma de México)

e-Revistas (España)

Actualidad Iberoamericana (Chile)

Las peticiones de intercambio de avisos entre revistas de ciencias
sociales y humanidades se aceptan con gusto.

Las opiniones expresadas en esta publicación no representan
necesariamente el pensamiento del Centro de Análisis e Investigación
Política y son de exclusiva responsabilidad de sus autores.

Todos los artículos de Revista Pléyade están ingresados al registro de
Creative Commons, lo cual permite copiar, distribuir, comunicar y ejecutar
públicamente los trabajos presentados bajo la condición de reconocer y
citar la obra de cada autor.