VOL. 45 | AÑO 2024

# CUYO

## Anuario de Filosofía Argentina y Americana

45

UNCUYO UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO | FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS | IFAA Instituto de Filosofía Argentina y Americana

arca ÁREA DE REVISTAS CIENTÍFICAS Y ACADÉMICAS

ISSN 1514-9935 | EISSN 1853-3175

# CUYO
## Anuario de Filosofía Argentina y Americana

# VOLUMEN 45
# 2024


**UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**

**INSTITUTO DE FILOSOFÍA ARGENTINA Y AMERICANA**

**MENDOZA - REPÚBLICA ARGENTINA**

**ISSN 1514–9935 (VERSIÓN IMPRESA)**

**ISSN 1853–3175 (VERSIÓN EN LÍNEA)**


UNCUYO UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO | FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS | IFAA Instituto de Filosofía Argentina y Americana

arca ÁREA DE REVISTAS CIENTÍFICAS Y ACADÉMICAS

**CUYO**
**Anuario de Filosofía**
**Argentina y Americana**
VOL. 45 - AÑO 2024

**CUYO** es una publicación del Instituto de Filosofía Argentina y Americana de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina). Difunde trabajos de investigación sobre Filosofía, Historia de la Filosofía Argentina y Americana, Historia de las Ideas Americanas y disciplinas afines. En su sección "Textos" rescata inéditos, escritos antiguos y documentación. Desde 1965 es un espacio de diálogo y análisis crítico con calidad científica y rigor académico, dirigida a un lector especializado, pero también al público en general.

Esta revista está incluida en: Portal de revistas de la Universidad Nacional de Cuyo, SID-UNCUYO; Núcleo Básico de Revistas Científicas Argentinas, CAICYT/CONICET; Scientific Electronic Library On line (SciELO); Latindex (Catálogo y Directorio); Red de Bibliotecas Universitarias y Científicas (REBIUN); Matriz de Información para el Análisis de Revistas (MIAR); Bibliografía Nacional de Publicaciones Periódicas Argentinas Registradas (BINPAR); Clasificación Integrada de Revistas Científicas (CIRC); Red latinoamericana de revistas académicas en ciencias sociales y humanidades (LatinREV); Biblioteca Electrónica de Ciencia y Tecnología, Argentina; Système universitaire de documentation (SUDOC); Sistema Integrado de Información Documental Centroamericano (SIIDCA); European Publications (EuroPub); Dialnet; Malena; Bielefeld Academic Search Engine (BASE); Directory of Open Access Scholarly Resources (ROAD); y se adhiere a las siguientes pautas: Declaration on Research Assessment (DORA); Committee on Publication Ethics (COPE).

Las opiniones expresadas por los autores son de su exclusiva responsabilidad.

ISSN 1514–9935 (Versión impresa)

ISSN 1853–3175 (Versión en línea)

---

**CUYO** is a publication of the Institute of Argentine and American Philosophy (the American Continent as a whole) of the Faculty of Philosophy and Literature of the National University of Cuyo (Mendoza, Argentina). This publication contains research papers on Philosophy, History of Argentine and American Philosophy, History of American Ideas, and related disciplines. In its "Texts" section, it recovers for publication unpublished writings and ancient works and documents. Since 1965, CUYO has provided a space for the exchange of opinions and critical analysis with a scientific note, addressed not only to the specialized reader but also to the general public.

This publication is included in: Portal de revistas de la Universidad Nacional de Cuyo, SID-UNCUYO; Núcleo Básico de Revistas Científicas Argentinas, CAICYT/CONICET; Scientific Electronic Library On line (SciELO); Latindex (Catálogo y Directorio); Red de Bibliotecas Universitarias y Científicas (REBIUN); Matriz de Información para el Análisis de Revistas (MIAR); Bibliografía Nacional de Publicaciones Periódicas Argentinas Registradas (BINPAR); Clasificación Integrada de Revistas Científicas (CIRC); Red latinoamericana de revistas académicas en ciencias sociales y humanidades (LatinREV); Biblioteca Electrónica de Ciencia y Tecnología, Argentina; Système universitaire de documentation (SUDOC); Sistema Integrado de Información Documental Centroamericano (SIIDCA); European Publications (EuroPub); Dialnet; Malena; Bielefeld Academic Search Engine (BASE); Directory of Open Access Scholarly Resources (ROAD); and adheres to the following guidelines: Declaration on Research Assessment (DORA); Committee on Publication Ethics (COPE).

Every opinion expressed here by the authors is their own responsibility.

ISSN 1514–9935 (Printed version)

ISSN 1853–3175 (Online version)

**CUYO**
**Anuario de Filosofía**
**Argentina y Americana**
VOL. 45 - AÑO 2024

**Redacción**

Instituto de Filosofía Argentina y Americana
Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo
Centro Universitario, Ciudad de Mendoza (5500) Mendoza, Argentina
Teléfono: (+54-261) 413 5000 Interno 2252
E-mail: cuyoanuario@gmail.com
Sitio web: https://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/anuariocuyo

**Consejo de Redacción**

**Director**: **Dante Ramaglia** orcid.org/0000-0001-5739-6331 (Universidad Nacional de Cuyo / Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina)
**Marisa Muñoz** orcid.org/0000-0002-9449-0754 (Universidad Nacional de Cuyo / Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina)
**Marcela Aranda** (Universidad Nacional de Cuyo, Argentina)
**Paula Ripamonti** orcid.org/0000-0003-0187-1273 (Universidad Nacional de Cuyo, Argentina)
**Secretaria**: **Aldana Contardi** (Universidad Nacional de Cuyo, Argentina)
**Secretaria técnica**: **Betina Vázquez** (Universidad Nacional de Cuyo, Argentina)
**Gestor editorial**: **Facundo Price** orcid.org/0000-0001-6056-5984 (Área de Revistas Científicas y Académicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Argentina)
**Diseñadora gráfica**: **Clara Luz Muñiz** orcid.org/0000-0001-7184-0507 (Área de Revistas Científicas y Académicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Argentina)
**Asistente de maquetación**: Juan Marcos Barocchi https://orcid.org/0009-0002-1594-7427 (Área de Revistas Científicas y Académicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Argentina)
**Asistente editorial**: **Lorena Frascali Roux** orcid.org/0000-0001-5342-0875 (Área de Revistas Científicas y Académicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Argentina)

**Consejo Editorial**

**Adriana Arpini** orcid.org/0000-0002-5459-0363 (Universidad Nacional de Cuyo / Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina)
**Mariela Avila** orcid.org/0000-0002-9347-2191 (Universidad Católica Silva Henríquez, Chile)
**Clara Alicia Jalif de Bertranou** (Universidad Nacional de Cuyo, Argentina)
**Francisco José Martín** (Università di Torino, Italia)
**Gerardo Oviedo** (Universidad de Buenos Aires, Argentina)
**Rubén Quiroz Ávila** orcid.org/0000-0002-6152-038X (Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú)
**María del Rayo Ramírez Fierro** (Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México)
**Antolín Sánchez Cuervo** orcid.org/0000-0002-0371-0679 (Instituto de Filosofía, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, España)

**Consejo Asesor**

**Yamandú Acosta** (Universidad de la República, Uruguay)
**Carlos Henrique Armani** orcid.org/0000-0003-4855-6115 (Universidade Federal de Santa Maria, Brasil)
**Norval Baitello** orcid.org/0000-0001-7814-7633 (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil)
**Hugo Biagini** (Centro de Ciencia, Educación y Sociedad, Argentina)
**Carmen Bohórquez** (Centro Nacional de Historia, Venezuela)
**Alcira Bonilla** (Universidad de Buenos Aires / Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina)
**Horacio Cerutti Guldberg** orcid.org/0000-0003-0464-8341 (Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, México)
**Raúl Fornet-Betancourt** (Universidad de Aachen, Alemania)
**José Luis Gómez Martínez** (University of Georgia, Estados Unidos de América)
**Pablo Guadarrama González** orcid.org/0000-0002-4776-2219 (Universidad Central "Marta Abreu" de Las Villas, Cuba)
**Walter Omar Kohan** orcid.org/0000-0002-2263-9732 (Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil)
**Francisco Leocata** (Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, Argentina)
**Oscar Martí** (California State University, Estados Unidos de América)
**Carlos Ossandón Buljevic** (Universidad de Chile, Chile)
**Carlos Paladines** (Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito, Ecuador)
**María Luisa Rubinelli** (Universidad Nacional de Jujuy, Argentina)
**Ricardo Salas Astrain** orcid.org/0000-0003-4765-1567 (Universidad Católica de Temuco, Chile)
**María Cecilia Sánchez** orcid.org/0000-0002-9543-9264 (Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Chile)
**José Santos Herceg** orcid.org/0000-0001-5425-2340 (Instituto de Estudios Avanzados, Universidad de Santiago de Chile, Chile)
**Alejandro Serrano Caldera** (Universidad Americana, Nicaragua)
**Ángela Sierra González** (Universidad de La Laguna, España)

Han sido directores de la revista:
**Diego F. Pró** (1965-1994) y **Clara A. Jalif de Bertranou** (1995-2015)

CUYO. Anuario de Filosofía Argentina y Americana
Instituto de Filosofía Argentina y Americana
Facultad de Filosofía y Letras - Universidad Nacional de Cuyo
Centro Universitario - Ciudad de Mendoza (5500) - Casilla de Correo 345 – Provincia de Mendoza
E-mail: cuyoanuario@gmail.com
Página web: http://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/anuariocuyo/about

VERSIÓN DIGITAL: ARCA (ÁREA DE REVISTAS CIENTÍFICAS Y ACADÉMICAS)
DE LA FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO
EMAIL: REVISTASCIENTIFICAS@FFYL.UNCU.EDU.AR

Se permite la reproducción de los artículos siempre y cuando se cite la fuente. Esta obra está bajo una Licencia Atribución-No Comercial-Compartir Igual 2.5 Argentina (CC BY-NC-SA 2.5 AR). Usted es libre de: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato; adaptar, transformar y construir a partir del material citando la fuente. Bajo los siguientes términos: Atribución —debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante. No Comercial —no puede hacer uso del material con propósitos comerciales. Compartir Igual —Si remezcla, transforma o crea a partir del material, debe distribuir su contribución bajo la misma licencia del original. No hay restricciones adicionales —No puede aplicar términos legales ni medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otras a hacer cualquier uso permitido por la licencia. https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/ar/. A partir del número 39, CUYO Anuario de Filosofía Argentina y Americana pasaó a estar bajo licencia Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Esta es una actualización de la versión pero aplica los mismos criterios que la versión CC BY-NC-SA 2.5 AR utilizada actualmente. Vea la actualización en: https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es.
Esta revista se publica a través del SID (Sistema Integrado de Documentación), que constituye el repositorio digital de la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza): http://bdigital.uncu.edu.ar/, en su Portal de Revistas Digitales en OJS: http://revistas.uncu.edu.ar/ojs/index.php/index/index.
Nuestro repositorio digital institucional forma parte del SNRD (Sistema Nacional de Repositorios Digitales) http://repositorios.mincyt.gob.ar/, enmarcado en la leyes argentinas: Ley N° 25.467, Ley N° 26.899, Resolución N° 253 del 27 de diciembre de 2002 de la entonces SECRETARÍA DE CIENCIA, TECNOLOGÍA E INNOVACIÓN PRODUCTIVA, Resoluciones del MINISTERIO DE CIENCIA, TECNOLOGÍA E INNOVACIÓN PRODUCTIVA N° 545 del 10 de septiembre del 2008, N° 469 del 17 de mayo de 2011, N° 622 del 14 de septiembre de 2010 y Nº 438 del 29 de junio de 2010, que en conjunto establecen y regulan el acceso abierto (libre y gratuito) a la literatura científica, fomentando su libre disponibilidad en Internet y permitiendo a cualquier usuario su lectura, descarga, copia, impresión, distribución u otro uso legal de la misma, sin barrera financiera [de cualquier tipo]. De la misma manera, los editores no tendrán derecho a cobrar por la distribución del material. La única restricción sobre la distribución y reproducción es dar al autor el control moral sobre la integridad de su trabajo y el derecho a ser adecuadamente reconocido y citado.

# INDICE

DOSSIER

**Presentación del Dossier: La filosofía en el Caribe | Presentation of the Dossier: The philosophy in the Caribbean**

Pablo Guadarrama González y Carlos Rojas Osorio..... 13

**Pensamiento filosófico puertorriqueño: una interpretación histórica | Puerto-Rican philosophical thought: a historical interpretation**

Carlos Rojas Osorio ..... 17

**Mirada a la filosofía de la República Dominicana | Look at the philosophy of the Dominican Republic**

Mabel Marta Artidiello Moreno ..... 57

**Apuntes para una valoración de la filosofía en Cuba | Notes for a valuation of philosophy in Cuba**

Pablo Guadarrama González..... 133

**De la filosofía en el Caribe como indisciplina teórica y como forma crítica de pensamiento | On philosophy in the Caribbean as a theoretical indiscipline and as a critical form of thought**

Felix Valdés García ..... 169

**Édouard Glissant y la *modernidad vivida* (o de cómo la Relación se compone de dos o más mundos) | Édouard Glissant and *lived modernity* (or how the Relation is composed of two or more worlds)**

Carlos Aguirre Aguirre..... 201

**La historia de la filosofía en Panamá durante el siglo XX | The history of philosophy in Panama during the 20th century**

Abdiel Rodríguez Reyes y Samuel Prado Franco..... 231

**La filosofía en el Caribe colombiano en el siglo XX. Cinco casos representativos | Philosophy in the Colombian Caribbean in the 20th century. Five representative cases**

Eduardo Bermúdez Barrera, René J. Campis C., Oscar David Caicedo y Leydon Contreras Villadiego..... 251

**Historia de las ideas venezolanas: pensar para la libertad | History of Venezuelan ideas: thinking for freedom**

Lino E. Morán Beltrán ..... 287

**Mujeres antecesoras de las mujeres filósofas en el Caribe colombiano | Women predeceders of women philosophers in the Colombian Caribbean**

Dayana De La Rosa Carbonell ..... 323

ARTÍCULOS

**Obligatoriedad escolar. Una aproximación a la historia de la educación común de Buenos Aires y Territorios Nacionales, 1870-1920 | School compulsory. An approach to the history of common education in Buenos Aires and National Territories, 1870-1920**

Alejandro Herrero ..... 345

**Carlos Astrada y el peronismo: ¿Filósofo de Estado, *Staatsphilosoph*? | Carlos Astrada and Peronism: ¿State Philosopher, *Staatsphilosoph*?**

Omar Acha ..... 375

**Vicente Fatone y sus apropiaciones de Oriente: apertura, exploración y momentos en su producción filosófica | Vicente Fatone and his appropriations of the East: initiation, exploration and moments in his philosophical production**

Silvana Florencia Benavente ..... 401

NOTAS Y COMENTARIOS

**Pedagogía liberadora, interculturalidad y decolonialidad. Reflexiones sobre *La educación decolonial en el Caribe* de Carlos Rojas Osorio | Liberating pedagogy, interculturality and decoloniality. Reflections on *La educación decolonial en el Caribe* by Carlos Rojas Osorio**

Oscar G. Dávila del Valle ..... 431

**La utopía concreta de una filosofía lucida, humilde y propia. Presentación del libro: *He vivido por y para la filosofía en nuestra América. Autobiografía intelectual* de Pablo Guadarrama González | The concrete utopia of a lucid, humble and personal philosophy. Presentation of the book: *He vivido por y para la filosofía en nuestra América. Autobiografía intelectual* of Pablo Guadarrama González**

Yohanka León del Rio ..... 445

TEXTOS

**Significación del discurso *De la filosofía en la Habana* de José Manuel Mestre | Significance of the speech *De la filosofía en La Habana* by José Manuel Mestre**

Pablo Guadarrama González ..... 461

**De la filosofía en La Habana**

José Manuel Mestre ..... 473

RESEÑAS

**Fares, María Celina. *Derechas e izquierdas nacionalistas en los 60. Universidad y prensa local en la encrucijada nacional e internacional*. Buenos Aires: Prometeo, 2024, 421 p.**

Eugenia Molina ..... 519

**Soto García, Pamela. *María Zambrano. Los tiempos de la democracia.* Barcelona: Editorial Herder, 2023, 190 p.**

Mariela Cecilia Avila ..... 525

**Guadarrama González, Pablo. *He vivido por y para la filosofía en nuestra América. Autobiografía intelectual*. Bogotá: Cooperativa Editorial Magisterio, 2024, 536 p.**

Maximiliano Trujillo Lemes ..... 531

**Quiroz Ávila, Rubén (Editor). *El más grandioso timbre: filosofía peruana escrita por mujeres*. Lima: Revuelta Editores, 2023, 234 p.**

Fernanda Iriarte ..... 539

# DOSSIER:
# La filosofía en el Caribe

**Coordinadores:**

**Pablo Guadarrama González**

Universidad Católica de Colombia

pabloguadarramag@gmail.com

https://orcid.org/0000-0002-4776-2219

**Carlos Rojas Osorio**

Universidad de Puerto Rico

cr9683309@gmail.com

https://orcid.org/0000-002-7628-9408

ISSN 1514–9935 | E-ISSN 1853–3175 | CC BY-NC-SA 4.0
https://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/anuariocuyo
PP. 13-16

# Presentación del Dossier:
# La filosofía en el Caribe

## Presentation of the Dossier:
## The philosophy in the Caribbean

**Pablo Guadarrama González**[1]

https://orcid.org/0000-0002-4776-2219

**Carlos Rojas Osorio**[2]

https://orcid.org/0000-002-7628-9408

El Caribe ha constituido uno de los espacios esenciales de la conformación de la modernidad. El proceso de transculturación que se operó en él dio lugar a uno de los mestizajes más significativos de la época más reciente. Si bien, los que habitamos en él, por una parte nos sentimos orgullosos de la belleza de sus paisajes y de su herencia cultural –como parte inalienable de la civilización occidental–, a la vez sentimos profunda vergüenza por el genocidio cometido contra sus pueblos originarios y por la ignominiosa esclavitud a que fueron sometidos los africanos transterrados.

[1] Universidad Católica de Colombia. Contacto: pabloguadarramag@gmail.com

[2] Universidad de Puerto Rico. Contacto: cr9683309@gmail.com

Sin duda, la actual población caribeña es genuina expresión de esa "raza cósmica" que concibió José Vasconcelos, la cual se revela no solo en su composición étnica, sino también en múltiples manifestaciones culturales, literarias, artísticas, especialmente musicales, que encuentran favorable acogida en todo el orbe. Del mismo modo ha sido protagonista de acontecimientos políticos y sociales como la Revolución de Haití, que no fue exclusivamente independentista, sino profundamente social, de manera ejemplificante, al otorgar la libertad de los esclavos. De manera similar, la Revolución Cubana no se redujo a la derrota de un dictador, sino que ha constituido suceso de mayor dimensión histórica, por ser activa heredera de la tradición antimperialista de su pueblo, por la orientación socialista de su rumbo con las transformaciones sociales que emprendió y la trascendencia de sus instituciones de salud, educativas, deportivas y culturales.

Un ámbito en el cual el Caribe no tenido un adecuado reconocimiento, como parte de la cultura universal, ha sido el protagonismo del pensamiento filosófico gestado en él, que si bien se ha nutrido, al igual que otros países, de múltiples fuentes teóricas procedentes de diferentes latitudes y análisis de temas comunes a filósofos de diferentes épocas y procedencias, también ha sido expresión auténtica de las demandas epistemológicas y axiológicas de los respectivos pueblos que lo conforman.

Por eso agradecemos profundamente a la revista *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana* por posibilitar a estudiosos de la vida filosófica caribeña ofrecer una imagen, por supuesto parcial, de algunos momentos, corrientes y representantes de la misma. La mayoría de ellos deben ser considerados activos exponentes de un humanismo práctico y emancipador de nuestros pueblos. En tal sentido, deben ser incluidos en la mejor tradición de la filosofía latinoamericana y universal.

Los artículos en que participan Carlos Rojas Osorio, Mabel Artidiello, Pablo Guadarrama González, Félix Valdés García, Carlos Aguirre Aguirre, Abdiel Rodríguez Reyes; Samuel Prado Franco, Eduardo Bermúdez Barrera, René J. Campis C., Oscar David Caicedo, Leydon Contreras, Lino Morán Beltrán y Dayana De La Rosa Carbonell, así como los comentarios y reseñas de libros de Oscar Dávila del Valle, Yohanka León del Rio y Maximiliano Trujillo Lemes, esperamos puedan contribuir al objetivo de promover el interés en profundizar el conocimiento de esa rica herencia filosófica caribeña.

**Pablo Guadarrama González**

Doctor en Filosofía. Universidad de Leipzig. Doctor en Ciencias y Profesor Emérito de la Universidad Central "Marta Abreu" de Las Villas. Académico Titular de la Academia de Ciencias de Cuba. Investigador Emérito del Ministerio de Ciencias, Tecnología e Innovación, Colombia. Doctor Honoris Causa en Educación, Universidad Nacional de Trujillo. Autor de los libros: *Valoraciones sobre el pensamiento filosófico cubano y latinoamericano; Marxismo y antimarxismo en América Latina; Humanismo, marxismo y postmodernidad; Humanismo y autenticidad en el pensamiento latinoamericano; Positivismo y antipositivismo en América Latina; Cultura y educación en tiempos de globalización posmoderna; Dirección y asesoría de la investigación científica; Pensamiento filosófico latinoamericano. Humanismo, método e historia* (Tomo I, II y III)*; José Martí, humanismo práctico y latinoamericanista, Democracia y derechos humanos: visión humanista desde América Latina* (Tomo I y II)*; Huellas del filosofar en Latinoamérica y Colombia; Para qué sirve la epistemología a un investigador y un profesor; Pensamiento político latinoamericano. Cultura, paz y poder; Enrique José Varona. Balance de una vida y una obra; Cultura integracionista en el pensamiento latinoamericano; He vivido por y para la filosofía en nuestra América. Autobiografía intelectual de Pablo Guadarrama González.*

**Carlos Rojas Osorio**

Profesor emérito de la Universidad de Puerto Rico. Se desempeñó como catedrático de Filosofía y Humanidades en el Recinto de Humacao. Su línea de investigación es la filosofía latinoamericana y caribeña. Es autor de: *Hostos, apreciación filosófica; Pensamiento filosófico Puertorriqueño; Latinoamérica: cien años de filosofía; La filosofía moderna en el Caribe hispano; Filosofía de la educación. De los griegos a la tardomodernidad; Foucault: año tras año. Cursos y libros; El pensamiento vivo de*

*Betances; Pablo Guadarrama, filósofo latinoamericano; Tollinchi: Arte, historia y filosofía; La educación decolonial en el Caribe; Estudios de Filosofía Latinoamericana* y *Filosofía de las artes.*

ISSN 1514–9935 | E-ISSN 1853–3175 | CC BY-NC-SA 4.0
https://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/anuariocuyo
RECIBIDO 15/08/2024 | ACEPTADO 24/09/2024 | PP. 17-56

# Pensamiento filosófico puertorriqueño: una interpretación histórica

## Puerto-Rican philosophical thought: a historical interpretation

**Carlos Rojas Osorio**[1]
https://orcid.org/0000-002-7628-9408

**Resumen:**

Se trata de una breve historia de la filosofía en Puerto Rico, sus principales tendencias (iluminismo, positivismo, vitalismo, existencialismo, fenomenología, nietzscheismo), autores más destacados y obras principales, que abarcan desde finales del siglo XIX hasta el presente. Se presenta una periodización de la filosofía en Puerto Rico desde sus inicios iluministas hasta el presente, que resulta ser más epistemológica y socio analítica, atendiendo a la realidad puertorriqueña. Prácticamente todas las áreas de la filosofía han suscitado el interés de los filósofos puertorriqueños. Asimismo, han sido numerosos los filósofos europeos y latinoamericanos que han sido comentados y estudiados.

**Palabras clave**: filosofía en Puerto Rico, iluminismo, positivismo, vitalismo, existencialismo, nietzscheismo.

**Abstract**:

This is a brief history of philosophy in Puerto Rico, its main trends (enlightenment, positivism, vitalism, existentialism, phenomenology, nietzscheism), most prominent authors and main works, spanning from the end of the 19th century to the present.

[1] Universidad de Puerto Rico, Recinto de Humacao y de Río Piedras, Puerto Rico. Contacto: cr9683309@gmail.com

A periodization of philosophy in Puerto Rico is presented from its Enlightenment beginnings to the present, which turns out to be more epistemological and socio-analytical, taking into account the Puerto Rican reality. Practically all areas of philosophy have aroused the interest of Puerto Rican philosophers. Likewise, there have been numerous European and Latin American philosophers who have been commented on and studied.

**Keywords**: philosophy in Puerto Rico, enlightenment, positivism, vitalism, existentialism, nietzscheism.

Las culturas humanas van constituyendo poco a poco configuraciones semióticas mediante las cuales una sociedad expresa, interpreta y construye sus ideas, valores y creencias. Esas configuraciones culturales cambian con el tiempo, y se las puede estudiar históricamente de acuerdo con sus épocas, períodos y a sus cambios continuos o discontinuos. La filosofía no es la única forma que constituye esas configuraciones culturales; también lo son los mitos, las religiones, el arte, la literatura y, en fin, toda producción o creación cultural. Pero la filosofía, llegado un momento del devenir de una cultura, constituye un lugar privilegiado para estudiar esas configuraciones culturales epocales y sus transformaciones correspondientes. Es dentro de este teorema filosófico como me propongo interpretar históricamente el pensamiento filosófico puertorriqueño tal como lo he estudiado en mi libro: *Pensamiento filosófico Puertorriqueño* (2003).

En el pensamiento filosófico, podemos distinguir en Puerto Rico cinco grandes períodos. La escolástica en el periodo colonial español; luego el iluminismo que comienza también durante las décadas finales del coloniaje español pero que continúa con el cambio de soberanía; el vitalismo existencial marca el tercer periodo; en el cuarto período hay dos tendencias, de un lado una de tipo socioanalítica y otra epistemológica, y el último lo denomino período tardomoderno.

En el período colonial español la filosofía se expresa solo en la enseñanza en los cursos que las órdenes religiosas impartían. No hay, que se sepa, libros ni artículos de ese período. En el archivo del seminario conciliar se encuentran algunos prontuarios de algunos cursos que se enseñaban, y hay algunos interesantes como uno de filosofía y literatura. Las variantes filosóficas de ese periodo lo configuran tres órdenes religiosas con sus correspondientes diferenciaciones en la escolástica. Los dominicos con su liderazgo en la filosofía de Tomás de Aquino; los jesuitas con Francisco Suárez y los franciscanos con el Juan Duns Scoto. Aunque no se escribieron obras, sin embargo, en este periodo es importante el hecho de la presencia de la filosofía, aunque fuera *anchilla theologiae*, como lo era en la Edad Media católica de Europa, y es importante porque en esa enseñanza se formaron algunos de los prohombres del siglo XIX puertorriqueño como José Julián Acosta, Ramón Baldorioty de Castro, Federico Asenjo, etc. Acosta permanece todavía en el tomismo, aunque ya influido por ideas iluministas y científicas modernas. Los otros hacen el cambio ruptural hacia el iluminismo.

El segundo periodo es muy fecundo y lo caracterizo genéricamente como iluminismo. Construyeron esta filosofía autores tales como: Alejandro Tapia y Rivera, Manuel Corchado y Juarbe, Eugenio María de Hostos, Félix Matos Bernier, etc. Como en cualquier otra cultura, el que se los designe como iluministas no significa que todos pensaran igual. Más bien, dentro de esa común configuración se dan diferenciaciones que en última instancia resultan tan importantes como su pertenencia a la configuración. Pues una configuración cultural no es monolítica, sino la unidad de significaciones dentro de la diferencia de interpretaciones. El iluminismo es, como escribió Kant, el reconocimiento de la mayoría de edad del ser humano. El atreverse a pensar por cuenta propia sin que ese ejercicio del pensar tenga que estar necesariamente apoyado en la autoridad religiosa o prescrito por el poder gubernamental. Por eso en este periodo encontramos una crítica de

la religión y un distanciamiento de ella. El mismo Tapia, aunque es católico, lo es en forma tan crítica que su pensamiento denuncia ciertas prácticas religiosas como prácticas de poder y el Cristo de que habla es el Jesús de los Evangelios y no el institucional del catolicismo. Tapia trató de acercar Jerusalén a Atenas, el *topos* de la fe al *topos* de la razón. Y dentro de ese acercamiento fue eminentemente crítico dejándose guiar por los métodos de la razón. Su iluminismo es moderado no solo por su raigambre religiosa, sino también por su adhesión a algunos postulados del hegelianismo especialmente en la estética. La razón es aquí el espíritu, y el espíritu se hace presente en el arte como su manifestación sensible. El libro de Tapia, *Conferencias de estética y literatura,* fue el primer libro filosófico que se escribió en Puerto Rico.

El iluminismo de Eugenio María de Hostos (1839-1903) es también un racionalismo, pero más exactamente un racioempirismo. Es decir, unidad íntima de razón y experiencia. Y de hecho esto es lo que en Europa se denominó ilustración; no ya el puro racionalismo, sino también el reconocimiento de los límites de la razón. Los ilustrados no son seguidores de Descartes que era un racionalista sin más, sino más cercanos al empirismo inglés. Recuérdese que Voltaire fue un propagandista en Francia de la filosofía científica de Newton y del empirismo de Locke y Hume. El empirismo reconoce un límite a la razón en la experiencia y en las pasiones. El iluminismo de Hostos considera la razón como un organismo, pero un organismo que contiene en sí la totalidad de las funciones de la mente humana, el sentir, el pensar, el querer y la dirección de la acción. Hostos también pone un límite a la razón y es la conciencia moral. En la totalidad de la conducta humana no basta la sola razón, pues la razón sin la conciencia es axiológicamente ciega: “Más alta que la razón es la conciencia, más alto que el sabio vive el justo”. Y este mismo pensamiento se repite en Félix Matos Bernier cuando afirma “la palma es de los justos”. Bernier y Hostos fueron críticos de la religión; y la práctica educacional hostosiana en la República Dominicana fue

cuestionada como “una escuela sin Dios” por el poder eclesiástico dominante en el sistema educativo de entonces. Hostos, sin embargo, aporta una solución que me parece aún válida. Y es que no se debe enseñar ninguna religión confesional, y solo debemos enseñar la historia de las religiones, donde el estudiante aprende este aspecto presente en todas las culturas, que son las creencias religiosas. Hostos cree, como Kant, que la enseñanza de la historia de la religión es un factor en el aprendizaje de la moral. Fuera de esa doble función no hace concesiones al dogmatismo religioso. En su filosofía solo se puede conocer lo que es objeto de ciencia y debe poder investigarse por los métodos empiriológicos que son los de la ciencia. La teología no es ciencia; porque no hay ciencia de lo incognoscible. Más que la religión en Hostos triunfa la moral; más que la razón triunfa la conciencia; y la razón la piensa orgánicamente con las funciones empíricas. Esa libertad tiene en Hostos y en Bernier raíces muy hondas que incluyen no solo las manifestaciones que acabo de enumerar, sino también la libertad política de una nación para su propia y libre autodeterminación. La teoría de Hostos y Bernier estuvo al servicio de la práctica de la liberación nacional. Y uno y otro sufrieron no pocos sacrificios en aras de su fe y su práctica independentista.

Se ha publicado en la Argentina un importante estudio acerca del pensamiento ético y social de Hostos llevado a cabo por la Dra. Adriana Arpini. Señala la autora que por su *Tratado de Sociología* Hostos es el primer sociólogo de Latinoamérica. Arpini (2002) destaca las raíces krausistas del pensamiento de E. M. de Hostos. Aunque esta base se conocía, sin embargo, la autora muestra detalladamente esa raíz krausista:

> Podemos afirmar que los escritos sociológicos de Eugenio María de Hostos son un hito en la historia de las ideas sociales latinoamericanas, ya que pueden ser considerados como el primer

> intento de configurar un "Sociología", ciencia que pretende alcanzar un conocimiento riguroso de la realidad social (p. 270).

Aunque Hostos estuvo ambientado en las ideas positivistas y krausistas de la época, es necesario entender la adopción de algunas de esas ideas en su perspectiva y, sobre todo, como armas de lucha por la liberación nacional. Contra el dogmatismo religioso, defendió el pensamiento racional y libre. Luchó por una educación para la libertad, descolonizadora, más allá de los dogmas de la escolástica católica que todavía regían la enseñanza pública y privada. Abogó por la liberación mental de los pueblos de nuestra América. Lograda la independencia política se hacía necesario desarrollar un pensamiento propio. Nuestras sociedades debían transformarse desde el yugo colonial a sociedades modernas, democráticas y plenamente independientes.

En Félix Matos Bernier (1869-1937) se encuentra la expresión más iluminista en el sentido estricto del término. Hay una total confianza en la razón apoyada en la experiencia. Hay una crítica iluminista beligerante de la religión. De hecho estuvo preso por atacar la práctica católica de la confesión individual ante un sacerdote. De la religión no conservó más que la pura creencia en Dios, pero sin ningún otro aditamento dogmático. Esto es así también en los iluministas europeos como Voltaire y Rousseau. La religión es para Matos Bernier una fuente de superstición, de ignorancia y de fanatismo. Y como dije, al igual que para Hostos, es la conciencia moral la que resplandece en los valores de la justicia y el bien. El iluminismo fue un movimiento de libertad. Libertad de pensamiento, de libre expresión, de libre asociación, de democracia representativa y de separación de iglesia y estado.

El tercer periodo lo he caracterizado como vitalismo existencial. En él podemos encontrar pensadores como Nemesio Canales, Juan Bautista Soto, José Antonio Fránquiz, José Manuel Lázaro, Monelisa Pérez Marchand, Rafael Arrillaga Torréns y Esteban

Tollinchi. Juan Bautista Soto sirve de transición entre el iluminismo positivista del siglo XIX y la filosofía de la vida, en su caso se trata de un vitalismo pragmatista del siglo XX. Juan B. Soto ejemplifica bien lo que sucedió en la filosofía latinoamericana, ese cambio del positivismo a las nuevas corrientes del siglo inspiradas en Nietzsche, Marx, Bergson, Whitehead, etc. El positivismo fue hegemónico en Latinoamérica entre la década del setenta del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX. La inteligencia humana, proclama Juan B. Soto, no está hecha para conocer las verdades últimas de las cosas, sino la vida; su función es práctica y es servir de guía a la acción humana.

Nemesio Canales (1878-1923) representa no un tránsito, sino una ruptura con el positivismo, al cual tilda de filosofía chata. Lo que fue el uruguayo José Enrique Rodó para la filosofía latinoamericana fue Nemesio Canales para la filosofía puertorriqueña: la liberación del positivismo y la entrada en las filosofías del siglo XX. En Canales hay una convergencia interesantísima, que de hecho en Europa se ha venido a ver en autores muy recientes como Gilles Deleuze. Se trata de la convergencia entre Nietzsche, Bergson y el socialismo. Nietzsche y Bergson han sido presentados como antagónicos, por ser ateo el uno y creyente el otro; pero diversos autores han mostrado esa convergencia entre la filosofía de la vida de Nietzsche y la de Bergson. La enigmática proposición de Bergson podría no ser muy lejana al pensamiento trágico de Nietzsche: “El universo es una máquina de producir dioses”, apostrofó Bergson. Nemesio Canales defiende la teoría de la evolución, pero no como la presenta Spencer o Darwin en el siglo XIX, sino como Bergson. En última instancia el universo es un enigma, y en ese enigma nosotros vamos como una burbuja en el impulso azaroso pero pujante de la vida. Nemesio combatió todos los convencionalismos sociales, especialmente la religión, la moral, el machismo y la inercia social. Consideró con Nietzsche que la moral de las masas es una moral de rebaño, y que el ser humano libre debe seguir el impulso afirmativo de la vida. Pero no solo combatió el convencionalismo moral, era ateo como

Nietzsche, y quizá hasta más implacable porque no tenía esa devoción por Dionisos y Apolo del autor del *Nacimiento de la tragedia*.

Su anticonvencionalismo está presente también en no haber aceptado los cánones de las doctrinas liberales y las prácticas del capitalismo internacional. Entre quienes apoyaron el socialismo del entonces naciente estado soviético se contó Canales. Apoyó a Lenin, y fustigó a quienes le criticaban al líder ruso el uso de la fuerza revolucionaria. El derecho no está exento del uso de la fuerza en determinadas circunstancias. Detrás del derecho hay en las fundaciones de los pueblos una voluntad de poder sin la cual no puede fundarse una nueva sociedad. Aunque era socialista fabiano, a la hora de la revolución rusa tuvo palabras elogiosas para la nueva era. También se dio cuenta de que la dinámica de la historia hasta ahora está marcada por el imperialismo, llegando a decir que la Isla Grande se tragaría a Vieques si tuviera la oportunidad. Es decir, el imperialismo obedece a un resorte de voluntad de dominio que aún no hemos podido extirpar de la historia humana, pero contra el cual es necesario combatir.

Sin duda entre los más grandes críticos de la sociedad vigente es preciso contar en Puerto Rico a Nemesio Canales. La filosofía está presente en toda la obra de Nemesio, aunque esa obra se expresa en la forma de la palabra artística como corresponde a la literatura. La razón de esa omnipresencia de la filosofía en Nemesio radica en parte en su ateísmo. Al no estar unido a ningún convencionalismo ni a ninguna creencia religiosa tuvo necesidad de elaborar por sí mismo los recodos más íntimos de su pensamiento y llevarlos a feliz expresión en la obra literaria. No estaría de más recordar que los filósofos no han utilizado solo el tratado como la única forma literaria de exponer sus ideas: no está ausente la poesía como lo muestra Parménides o Lucrecio Caro; está presente el ensayo como en Michel de Montaigne o José Ortega y Gasset; el aforismo es una vía que cultivó Marco Aurelio en Roma, La Bruyère en Francia, Nietzsche en

Alemania y Wittgenstein en Austria. La expresión filosófica mediante obras de teatro está presente en Séneca, y más recientemente en Sartre. Este último y Albert Camus utilizaron también el cuento y la novela como forma literaria de expresión filosófica. Como nos recuerda Derrida, y lo veremos también en el puertorriqueño Francisco José Ramos, la filosofía es una forma de escritura.

La filosofía existencial está presente en Monelisa Pérez Marchand y Domingo Marrero. Pérez Marchand nos da una versión humanista, no exenta de elementos religiosos del existencialismo. La filosofía es ante todo una búsqueda de plenitud humana. Es el sentido de la existencia lo que realmente interesa al pensar filosófico. Valora las experiencias existenciales que nos ponen a tono con los problemas filosóficos. Destaca la historicidad del ser humano.

Domingo Marrero (1909-1960) es ante todo un pensador religioso en la línea agustiniana remozada por algunos desarrollos existencialistas como en Kierkegaard y la teología protestante. Marrero desarrolla su pensamiento propio alrededor de una continua e intensa meditación sobre la obra de José Ortega y Gasset, y especialmente retoma su pensamiento religioso. Al fenómeno religioso solo cabe acercarse de forma internalista. Es preciso ubicarse plano en la fe; al hebreo no se le ocurrió probar la existencia de Dios. La razón plantea los problemas, pero es la razón la que señala el sendero que debemos seguir.

Eugenio Fernández Méndez (1924-1994) lleva a cabo una interpretación de la historia de Puerto Rico en el que tiene muy en cuenta la tesis marxista de la base material de la cultura, que él denomina relación ecológica. Su libro *Historia cultural de Puerto* Rico constituye una guía segura para el estudio de nuestra historia. La conciencia histórica es una característica del ser humano que Don Eugenio destacó en primer lugar. Eugenio Fernández Méndez tuvo muy presente las bases epistemológicas tanto de la ciencia histórica como de la antropología, ciencias que el bien cultivó. La cultura la

piensa como un sistema global, cuyas partes están interrelacionadas. La cultura es histórica, y la historia es la obra de los seres humanos. La cultura es también lenguaje, uso y creación de signos y símbolos. La cultura vive también de ideas y creencias, pero se adopta la idea orteguiana según la cual las creencias juegan un rol de mayor profundidad, pues son a manera de un estrato raigal en el cual vivimos y desde el cual pensamos.

El filósofo humacaeño, Don Águedo Mojica, participa de un pensamiento humanista personalista. El ser humano es persona y su tarea es la creación de sí mismo partiendo de la base de la condicionalidad social. El ser humano no es solo un animal político. Es persona. Y la persona trasciende lo meramente natural por su libertad y por su espiritualidad. Por eso la democracia es necesaria como el ambiente social indispensable para el desarrollo de la persona. Hay una dialéctica entre persona y sociedad, y es precisamente la educación el proceso mediador que nos permite avanzar del mero mecanismo natural y social al desarrollo de nuestras posibilidades como seres humanos.

José Emilio González (1918-1990) habló de la *paideia* puertorriqueña refiriéndose a los ideales que conforman, o deben conformar, el proceso educativo. La *paideia*, según nos la describe González, implica un *ethos*, costumbre o cultura de un pueblo. La educación debe estar inspirada en unos ideales generosos, pero la educación puertorriqueña se muestra reacia a decidirse por una filosofía educativa. José Emilio señala que Hostos tenía claros esos ideales educativos y que todavía mantienen vigencia. De este modo, se siente identificado con Hostos. Para José Emilio, en Hostos se unen el educador y el revolucionario. La educación debía tener una finalidad en la liberación nacional.

José Rafael Echevarría (1936-2002) fue un estudioso de la obra de Karl Popper, en especial de su teoría de la falsabilidad como criterio científico. Es la primera obra en castellano sobre el filósofo

austríaco. Hace una excelente exposición de su teoría sin dejar de expresar también algunas críticas. Después del análisis de la obra de Popper se dedicó a la bioética, con estudios amplios y profundos sobre el aborto con un amplio enfoque histórico, científico y analítico desde un criterio no dogmático, sino liberal y progresista; con este mismo criterio estudia el difícil tema de la eutanasia, fijándose en pensadores como Séneca y Kant. Se interesó también en la idea de "cultura".

Guillermo Rosado Hadock se interna en la filosofía de Gottlob Frege para darnos una síntesis bien lograda de su pensamiento. Afirma que después de Aristóteles es Frege quien más sobresale en la lógica con su obra *Escritura conceptual.* Destaca la poderosa influencia que ha ejercido en la lógica posterior. El estudio de Rosado sobre Frege es excelente y la exposición es clara, mostrando un amplio y profundo conocimiento de la obra y de la crítica. Rosado ha estudiado también otros filósofos analíticos como Rudolf Carnap, y es un gran especialista en la lógica matemática. Ha escrito también con admiración sobre Husserl y su fenomenología.

En el cuarto periodo predominan estudios de tipo epistemológico y socio-analítico. Eliseo Cruz Vergara dedica especial atención al conocimiento histórico tal como se da en la filosofía dialéctica hegeliana. Su gran contribución es mostrar que la teoría hermenéutica de la comprensión como modo de conocimiento histórico, de la cual hoy tanto se habla, está claramente formulada en Hegel. No menor es su contribución el mostrar que muchos de los que hablan de comprensión y hermenéutica están claramente inspirados en la dialéctica histórica de Hegel. Cruz Vergara aporta también al entendimiento de la filosofía de Karl Marx no solo por su vínculo con la dialéctica hegeliana, sino también porque se esfuerza en la necesidad de superar ciertas interpretaciones positivistas del marxismo. Las categorías hegelianas como totalidad significativa necesaria para entender cada época histórica están también presentes en el pensamiento de Marx. No se trata, pues, de un

materialismo positivista, sino de la necesidad de comprender la sociedad como totalidad orgánica dentro de la cual las distintas esferas sociales deben ser entendidas. Cruz Vergara considera que la posición de Marx es externalista y la de Hegel internalista. Hegel insiste en el pensamiento común como lazo de unión entre los miembros de una sociedad; Marx ve la racionalidad en un sentido polémico o conflictivo, un sentido más fuerte de racionalidad que ve más bien como algo que pertenece al futuro. Cruz Vergara aportó también una tesis importante en el estudio de la filosofía de Hostos, y en especial en su concepto de la historia, al mostrar que también Hostos se sale del positivismo y bebe en la fuente más amplia y profunda de la filosofía de Giambattista Vico. Vico fue también fuente de inspiración de Marx.

En 1996 Ángel Villarini Jusino publica *El currículo orientado al desarrollo humano integral.* Expone los principios filosóficos que guían la educación orientada al desarrollo del pensamiento. Se trata de una filosofía educativa humanista y hermenéutica que el autor ha venido propagando en las últimas tres décadas en Puerto Rico y el Caribe. Su escrito *Principios para la integración del currículo* (1986) sirvió de guía para la Reforma educativa de esa década. Y numerosos otros trabajos epistemológicos y axiológicos han salido a la luz pública sirviendo de guía a la formación de maestros de todos los niveles del sistema educacional de Puerto Rico. Villarini promueve un tipo de educación que ame y respete nuestra identidad cultural. Conocer y valorar nuestra historia es una necesidad de toda educación liberadora. Asimismo destaca la importancia de la educación ética que concuerde con los valores democráticos. La dignidad de la persona y la solidaridad con los otros seres humanos son los máximos valores éticos que la educación debe promover. Villarini ha destacado la importancia de la educación ciudadana, es decir, una educación para la participación en una sociedad democrática. Promueve el fomento de valores y actitudes de tolerancia y respeto a la diferencia, el diálogo y el respeto mutuo. La

educación ciudadana debe promover la práctica de los valores de convivencia y de pluralismo democrático. Asimismo, la educación liberadora debe promover valores de responsabilidad para con el medio ambiente y la salud. Se debe promover una actitud crítica de la relación que a diario establecemos con el ambiente. Es importante estudiar los graves problemas ecológicos que afectan nuestro planeta.

El último período, que colinda con el que acabo de describir, es el más reciente y lo denomino tardomoderno. Lo denomino tardomoderno porque sus representantes están de alguna manera ligados a las filosofías o de Nietzsche, o de Heidegger, o de Foucault, o de Derrida. Es decir, a autores que constituyen la base de la modernidad tardía en que vivimos.

Francisco José Ramos se mueve en el ámbito nietzscheano, y su consideración de la filosofía como escritura lo relaciona íntimamente con la filosofía de Derrida. Ramos explora la idea de la filosofía como escritura en Platón, Heráclito, Parménides, Nietzsche, etc. De hecho, la filosofía nace en el punto de ruptura de la oralidad para acceder al lenguaje escrito. Ruptura que se da con Platón; aunque paradójicamente Platón denoste la escritura considerándola simulacro. En cambio, fue Nietzsche quien estuvo consciente del carácter de literatura –o sea de escritura– de la filosofía. Sus tesis filosóficas son con frecuencia experimentos con la escritura. La interpretación que Ramos hace de Nietzsche se mueve en el ámbito esteticista: una celebración de la apariencia en donde el arte que es su expresión nos libera de la severidad de la verdad; esa verdad terrible que es la de la tragedia, pero que sin el arte no podríamos soportar. Es también una contribución de Ramos el haber asimilado los contactos entre la filosofía de Nietzsche y el pensamiento budista. En los fragmentos de Heráclito halla Ramos una escritura fisiológica; En Parménides se trata de una escritura ontológica. Es una obra en gran estilo y sumo cuidado en el arte del decir que es inseparable del pensar.

Ramos hace importantes consideraciones sobre el arte en la sociedad actual en su libro: *La danza en el laberinto (meditaciones sobre el arte y la acción humanas)* (2003). Es parte de la vida actual que todo se haga mediante la diversión. Hoy prolifera la industria del entretenimiento. La estética del pensamiento es una invitación al recogimiento y a la reflexión. El entretenimiento es el encanto con la distracción y la fuga de fuerzas. El mundo publicitario marca la normalidad de la distracción. Nuestro mundo técnico confina la experiencia del tiempo a la mera cronofagia. Esta cronofagia se manifiesta de cuatro formas: psicologización, fisiculturalismo, infantilismo y gastronomía. Hoy existe un discurso y una práctica de una espiritualidad que se concibe como autoayuda y se imagina desde un mágico optimismo. Hoy domina la industria de la pharmacopea como complemento a la obsesión mágica por la distracción. El fisiculturalismo es la instrucción que rinde culto al cuerpo de acuerdo al deleite de la mirada. El infantilismo se muestra en la continua esperanza del tutelaje y el cuidado. No se puede separar el infantilismo de la puerilidad de las pasiones. La Ilustración invitó a llegar a la mayoría de edad. Hoy en cambio se nos invita a una recaída en la minoría de edad. Spinoza se preguntaba por qué los seres humanos vivimos en la servidumbre como si fuera la libertad. El mundo actual diluye el tiempo en la banalidad, el brillo de lo célebre y lo fascinante del mero consumo del tiempo. Vivir el momento se banaliza como simple demanda de la satisfacción del deseo. El capitalismo es un nihilismo. El proyecto ilustrado se ha convertido, en el capitalismo, en un programa de anestesia y servidumbre planetaria. Hoy el capitalismo es analfabeto. El Aparato se desliza inexorablemente hacia la devastación del planeta. Se impone la voluntad de poder; “Llamamos ‘Aparato’ al acaparamiento que el poder de la técnica y la lógica del capital llevan a cabo en la biosfera dando pie así a la explotación total del organismo terrestre” (Ramos, 2003, p. 118) El poder se desliza en muchas direcciones, como mostró Foucault. El poder se muestra como la ilusión del deseo

de sujeción al poder. Ramos nos recuerda que para Marx el capitalismo se muestra como si fuese una especie de religión natural. Los valores económicos adquieren una autonomización si fuesen fetiches. Pero, a su vez, este mundo fetichizado es el que desacraliza la vida del hombre moderno. El mundo de la mercancía no conoce límite alguno e instaura su propio ciclo vital. La violencia del capital se genera en la autogénesis del valor y su voluntad de reproducción multiplicada por el valor. La democracia se rinde ante los valores mercantilistas. En la explotación del trabajo por parte del capital gravita una forma del instinto de muerte.

Miguel Badía Cabrera escribe sobre la religión en David Hume. Hace una excelente exposición de la crítica de la religión del filósofo escocés. Evalúa las consideraciones de Hume sobre las pruebas de la existencia de Dios. Y a diferencia de otros críticos, piensa que el autor llegó a defender la prueba del designio. Ubica a Hume dentro de la filosofía de la Ilustración, pero valora su idea según la cual los hábitos y costumbres suelen predominar en especial en este tema de la religión. Badía evita el racionalismo en la forma de evaluar la religión y la crítica humeana. Miguel Badía ha continuado estudiando la filosofía de Hume y su contexto calvinista en el mundo escocés en que vivió.

Esteban Tollinchi Camacho (1932-2005) es autor de valiosísimos libros dedicados al arte, la estética, la historia y la filosofía. Aquí me limito a su idea de la filosofía:

> La filosofía conlleva la superación –lenta pero segura– de la posición del realismo ingenuo. Es como si necesitara de la realidad para negar inmediatamente su independencia y su autonomía. La filosofía, es decir, la conciencia teórica de sí mismo, motiva que surja en el hombre la conciencia de la importancia del sujeto, su papel determinante, en la confección de la realidad. Dicha conciencia, gracias a Grecia y al hombre moderno, casi se ha convertido en un postulado de nuestro patrimonio cultural. Pero

> no siempre fue así. Fue preciso un largo esfuerzo de siglos para que el hombre se diera cuenta teórica de que su ser no lo decide un dios, no lo determina la naturaleza (Tollinchi, 1973, p. 168).

Notemos que aquí Tollinchi nos da una idea socrática de la filosofía, pues la misma parte de la conciencia de sí mismo, del conocimiento de sí mismo (*nosce te ipsum*), es decir del encuentro consigo mismo como sujeto de conocimiento. El conocimiento de la realidad es un encuentro que implica al sujeto con sus capacidades cognitivas y con la información que esa misma realidad nos transmite por la vía de la sensibilidad y la intelección de la razón. Tollinchi (1973) explica que anterior a esa conciencia de sí mismo lo que hallamos es una conciencia mítica:

> El hombre prefería colocar todas aquellas actividades bajo el tutelaje de dioses o tótems, y, de este modo, ignorar los fundamentos de la existencia humana son decididos por el hombre mismo y, que, al igual que el hombre particular tiene el deber de decidir su personalidad, el hombre en general tiene también que hacer cultura (p. 168).

La naturaleza nos pone ante el hecho de ciertas necesidades, pero el modo de satisfacerlas depende de la cultura de una sociedad; "Hay instinto sexual, es el hombre quien tiene que decidirse por la monogamia, la poligamia, el celibato" (p. 168).

Y agrega esta idea: "Se entiende que la conciencia mítica es distinta, radicalmente distinta, de la conciencia moderna que intenta trasladarse a la conciencia mítica y realizar su interpretación" (p. 167). Hay muchas interpretaciones del mito, pero las hacemos desde una conciencia ilustrada. Cuando se ha salido de la mentalidad mítica ya no puede volverse a ella:

> La conciencia de sí mismo señala el paso de la conciencia mítica a la conciencia teórica. Sólo en cuanto se descubre que el objeto no

> coindice con el sujeto, que los aísla el abismo de la discrepancia, es posible hablar de conciencia frente a los objetos que pueden ser sus contenidos. La conciencia de sí implica la conciencia de lo otro y viceversa; descansa en la aparición de la diferencia. Pero a la inversa, también la realidad necesita de la conciencia para ser. Esta comunidad dialéctica entre el ser y la conciencia hace, por otra parte, que el problema de la realidad coincida también con el principio de la filosofía. Es Tales de Mileto quien lo plantea por primera vez. En cambio, el hombre primitivo o el niño no se preocupa por la diferencia entre el sueño y la realidad (p. 167).

Las obras de Tollinchi son de la más alta calidad, y se mueven con facilidad en el archipiélago de las humanidades, defendiendo un humanismo tanto ético como educativo. A su obra le he dedicado un libro: *Esteban Tollinchi: Historia, Arte, Filosofía* (cf. Rojas Osorio, 2023).

Luis Ramírez escribe *La gramática especulativa en Peirce* (2005). Con la filosofía de Peirce asistimos a un giro semiótico del pensamiento: "Las cosas/objeto deben ser vistos al interno de un gran tejido pansemiótico" (p. 25). Las palabras se refieren a las cosas mediando el pensamiento; el representamen se refiere al objeto mediante el interpretante. No hay una relación inmediata del signo a la cosa, sino que cada relación significa siempre mediada por el interpretante y esa mediación es parte de una cadena ilimitada de interpretaciones. Las interpretaciones son ilimitadas como las generaciones humanas que usan los mismos signos. Vale decir, cada conocimiento depende de un conocimiento previo. Peirce no califica de convencional la relación del signo y la cosa, sino que interpretó lo significados que tienen vida en el uso social como un conocimiento previo sujeto a las modificaciones que traen los nuevos conocimientos. En la red pansemiótica de que habla Peirce el universo es un mundo de signos. Para Peirce el pensamiento sí nos da el conocimiento de la esencia de las cosas, solo que ello se realiza

en el largo plazo. La realidad y la verdad estarían constituidas por aquellas creencias que en el largo plazo la comunidad de sabios estaría dispuesta a defender. Peirce entiende que las leyes de la naturaleza no son *flatus vocis*, sino que representan la realidad, y es así puesto que mediante las leyes naturales podemos predecir. Si la predicción acierta es porque esas leyes no son ficciones sino reales. Peirce parte del presupuesto, según Ramírez de "que los universales son reales, y que se actualizan como hábitos condicionales, tendencias intencionales (*would be*), predicados, nombres comunes, leyes generales" (p. 44). Esta aplicación del realismo a la ciencia es pues una novedad de la filosofía de Peirce, según la entiende Luis Ramírez en su excelente trabajo que durante mucho tiempo ha realizado sobre el filósofo norteamericano. Como bien afirman Manfred Kerkhoff y Eduardo Forastieri, con este estudio Luis Ramírez entra en el selecto grupo de especialistas en la obra de Charles Sanders Peirce.

Owen Canting Placa escribió *¿Omega o un futuro incierto?* (2009). La obra es un estudio comparativo sobre la filosofía de Henri Bergson y Teilhard de Chardin. La biología moderna, desde Darwin, rechaza todo principio teleológico o finalístico en su estudio de los seres vivos, y sigue así hasta nuestros días en especial con la biología molecular. Canting explora la idea de finalidad en la visión del fenómeno vital en Teilhard de Chardin. La filosofía como tiene tenencia especulativa no ha dejado de investigar la posibilidad o realidad de la finalidad en la evolución de la vida. Canting se identifica más con la posición teleológica de Teilhard de Chardin que con la de Bergson, aunque admira a ambos. La visión evolutiva del jesuita Teilhard fue motivo de acre crítica por uno de los fundadores de la biología molecular. A Canting le parece que una naturaleza que no apunta hacia un sentido final y que depende del azar sería algo sinsentido y perjudicial para la vida incluso humana. El trabajo filosófico de Canting es excelente; su reflexión ha sido madurada con

mucho estudio e investigación. Es un estudio razonable, preciso, sistemático y claro en sus formulaciones conceptuales.

Roberto Gutiérrez Laboy escribió *Eugenio María de Hostos: precursor de la bioética en América Latina* (2010). El autor explica que, en "La moral natural" que es parte del *Tratado de moral* de Hostos, desarrolla una serie de deberes morales relacionados con la naturaleza. El primero es el deber de gratitud, puesto que venimos de la madre naturaleza y a ella volvemos. El segundo es el deber de conservación; "Pero no basta sólo con conservar lo que conocemos de esas fuerzas naturales que están en continua actividad; se necesita contribuir expresamente a la armonía de esas fuerzas" (Hostos, 2000, p. 146) Hay también un deber de conocimiento de las realidades naturales y de propagar ese conocimiento para combatir la ignorancia y la superstición. Nos dice Gutiérrez que estos deberes morales para con la naturaleza tienen en la ética de Hostos un tono religioso, pues es una forma de estar religados con ella. Hostos no defiende ninguna religión, pero por lo mismo nos invita a esa religación con la naturaleza y al mismo tiempo al respeto y tolerancia con todas las religiones. En cierto sentido, la moral tiene una raíz religiosa que no es posible erradicar. Muy importante este análisis de Gutiérrez sobre un tema hoy tan necesario para la supervivencia de la biosfera y de la humanidad misma.

Aníbal Colón Rosado escribe *Filosofía e imaginación* (2013). Analiza ante todo la teoría de la imaginación de René Descartes, la cual cuestiona a veces desde la filosofía de Tomás de Aquino. Hace algunas importantes referencias a la ciencia bajo esta temática y su relación con la ciencia; por ejemplo, Einstein nos dice que ¨la imaginación lo es todo". El estudio de la imaginación brinda chispazos importantes para todos los saberes humanos. El libro cubre otros temas filosóficos como la idea de s*ubstancia* en Aristóteles y Tomás de Aquino, o el ateísmo en Jung y Nietzsche. Colón Rosado es autor de numerosos libros filosóficos, entre ellos una *Filosofía de la técnica.*

Héctor J. Huyke, en 2014, publica *Tras otro progreso. Una filosofía de la tecnología desde la periferia.* La obra es una severa crítica del progreso tecnológico desde una perspectiva de fines y valores, y no solo de los medios como es lo usual. Estos valores son: la vida humana buena, es decir, con sentido de plenitud, la solidaridad, la dignidad humana de la persona, el diálogo cara a cara, o lo que el autor denomina principio de las cercanías. Con esta base valorativa se juzga el progreso habido y la posibilidad de otro progreso. Básicamente la tesis es que la tecnología moderna es una debacle general. La posibilidad de otro progreso se relaciona muy poco o nada tienen que ver con las tecnologías dominantes. La tecnología en la ciudad moderna no aproxima, sino que aleja. La educación a distancia no educa, sino que favorece el clasismo. En el mundo del trabajo aún con los progresos tecnológicos se suman nuevas desigualdades. Huyke distingue labor y trabajo. La labor es rutinaria, serial; con lo cual casi es imposible la posibilidad de un trabajo significativo. Un trabajo es significativo si ofrece posibilidades de desarrollo humano. El trabajo significativo debe ocupar un lugar importante a lo largo de la vida humana. La experiencia humana significativa es presencial, de ahí la valoración negativa que se hace del hecho de que la tecnología aleje en lugar de acercar a las personas. Marx reconoció la alienación en el ámbito del trabajo; pero parece estar conforme con el progreso tecnológico, pues no lo piensa en una dirección diferente a la que ha seguido hasta hoy. Las cercanías son encuentros reales entre las personas, encuentros "cara a cara". Otra cualidad de esta obra es que es pensada desde las periferias. El Norte desarrollado se precia de sí mismo e "impone a las periferias un modelo de desarrollo. Un modelo basado en el progreso tecnológico que, como se vio, es una debacle general. Se nos impone un mismo modelo, una ruta que nos conduce al desfiladero, al desastre general del planeta y de sus habitantes (seres humanos y seres vivientes). En breve, una obra excelente, de

profundo sentido crítico y de apertura hacia otras modalidades de progreso tecnológico y social.

Rubén Soto Rivera ha dedicado sus estudios filosóficos al tema de la kairología. *Kairós* es la ocasión justa u oportuna. Son muchos los autores que ha estudiado desde esta perspectiva, a quien más ha dedicado trabajo es a Arcesilao de Pitane, director de la Academia Media. Su tesis de maestría versa sobre Plotino. Su tesis doctoral gira en torno a la Ocasión en Baltasar Gracián. En una sociedad cortesana, dice Gracián, es preciso moverse con agilidad, prudencia, aprovechar los instantes kairóticos. Saber reconocer el valor de las cosas y no solo su precio. La ocasión sería el tiempo propio del concepto; lo cual encaja muy bien en el conceptismo graciano:

> El conceptismo de Gracián se inserta en esta tradición que revalora la ocasión. El ser propio de la ocasión, una entidad intermedia entre el ser y la nada, reúne lo universal del concepto con su soporte espacio-temporal material en las circunstancias particulares que la concretan. La prudencia o ingenio consiste en estar atentos a la ocasión (Ayala, 2023, p. 39).

Rafael Aragunde: *El desconsuelo de la filosofía* (2016). El planteamiento fundamental de esta obra aparece desde el inicio. Como seres humanos nos caracteriza una gran ignorancia. Lo que hoy enseñamos como verdad mañana será puesto como falso. El primer intento filosófico ateniense concluyó en el nihilismo:

> Sócrates no fue capaz de definir la sabiduría. No pudo dar respuesta a los enigmas de la realidad. No halló una explicación que diera cuenta del sentido del universo. Tampoco alcanzó aquel conocimiento que nos permitiría saber a qué se debe todo (Aragunde, 2016, p. 11).

Nietzsche lo percibe como un nihilista, aunque sus opiniones varían en sus diferentes textos. En *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche hace a Sócrates responsable, junto a Platón, de la decadencia de Atenas. Ambos fueron enemigos de la tragedia y se encaminaron por la dialéctica y la racionalidad. La ironía socrática habría sido una venganza contra la aristocracia. Por obra de Sócrates el dios Dionisos sucumbe y pone fin al mundo heroico.

Un sobrio materialismo recorre esta obra de Aragunde (2016). Por ejemplo, cuando habla de Diderot lo hace con entusiasmo. Destaca en él la idea del conocimiento como liberación de la humanidad. Y de la *Enciclopedia*, cuyo proyecto dirigía Diderot dice: "[…] fue una fiesta del saber que reivindicó el derecho a saberlo todo, costara lo que costara" (p. 102). Los ilustrados estaban interesados en reunir como sistema los conocimientos de la época. El proyecto de la Ilustración lo recoge Kant en Alemania, "quien confirma el carácter valiente de las tareas intelectuales que se habían propuesto" (p. 102). Siguiendo a Peter Gay, destaca que los ilustrados llegaron a entender la filosofía como "el hábito organizado de la crítica" (p. 102). Crítica y conocimiento fue un afán fáustico, cuya tematización la encontramos en Goethe. Ese afán de conocimiento era infinito y por ello mismo nada podía detenerlo como tampoco se podía terminar con la crítica. Era un momento muy diferente al que le tocó vivir a Galileo Galilei, Giordano Bruno o Descartes. Es el conocimiento el que hace posible el progreso. Pero el más ejemplar de los ilustrados fue Diderot, "fue un estudioso incansable" (p. 104). También Rousseau fue un enamorado de la libertad. Pero Rousseau, aunque es hijo de la ilustración, al decir de Cassirer, la traicionó. Y el principio de la voluntad general inspiró a los revolucionarios, como Robespierre, a aplicarlo con total desconocimiento de las minorías. El autor, en pleno acuerdo con Foucault, quien nos enseñó un *ethos* fundado en la Ilustración: "Un *ethos* filosófico que puede ser descrito como una crítica permanente de nuestra era histórica" (p. 117). De Descartes a Diderot se comparte el "compromiso con el estudio" (p.

117). Se pregunta Aragunde si no es la pasión por el conocimiento uno de los valores más importantes de la humanidad. Con Monod y Edgard Morin se destaca la idea de que estamos en la prehistoria del conocimiento y de lo espiritual. Para Nietzsche esta tendencia o pasión por el conocimiento es irresistible en el ser humano. Nietzsche "vive alegremente porque la vida es un medio para el conocimiento" (p. 119). No debe haber límites al conocimiento, "aunque no nos consuele" (p. 120). El conocimiento enriquece la existencia humana, pero no nos provee ninguna receta específica.

Oscar Dávila del Valle: *Historia, identidad y cultura: la expresión americana de José Lezama Lima.* Publicado en 2015 y galardonado con el premio de Crítica Literaria, Concha Meléndez. *La expresión americana* es el segundo conjunto de conferencias (1957) publicadas como ensayos. Los ensayos parecen inscribirse en la tradición de estudios americanistas iniciada por Pedro Henríquez Ureña con *Seis ensayos sobre nuestra expresión* y *Utopía de América,* sin embargo, señala Dávila (2015) que las novedades que Lezama introduce ameritan pensar en su evaluación más allá de dicha tradición. En efecto: "En esta colección de ensayos Lezama, en su permanente rechazo de cualquier interpretación mimética de las relaciones entre literatura y realidad, transfiguró y elevó el concepto y el uso retórico de la imagen hasta llegar a otorgarle funciones hermenéuticas" (p. 8). Estos ensayos le sirven de fundamento para su interpretación americanista de la cultura, la narrativa, la historia, y especialmente la evolución de la poesía. La poesía no es imitación, *mímesis*, sino acto de creación, *poiesis*. Lezama entiende, entonces que todas las artes (escultura, pintura, música, danza) son formas de expresión de la *poiesis*. Lezama construye una teoría poética de la historia, pues las imágenes se manifiestan en el tiempo formando "eras imaginarias". Lezama usa el concepto como "analogía supra temporal" en contraste con versiones más historicistas como las de Hegel, Spengler, Vico y Toynbee. Las eras imaginarias resultan ser relaciones intertextuales para un "sujeto metafórico". Más bien,

Dávila lo relaciona con la teoría de Paul Ricoeur en *Tiempo y narración,* donde se afirma que la historia es representación de una ausencia que puede reconstituirse narrativamente. El sujeto metafórico se vale de una razón mitológica que usa como hilo conductor para la reconstrucción de la historia poética de Nuestra América. Dicha reconstrucción historiográfica es la que Ricoeur describe como "imagen presente de una ausencia". Para Lezama tanto la historia de América como la de Cuba comienza con la poesía. No con un poema, pero sí con la *poiesis*, es decir, con "un acto de creación que se manifiesta y que es representado en el texto" (p. 21). "Nuestra Isla comienza su historia desde la poesía", es precisamente el epígrafe con el que Dávila inicia su libro. "Lo americano encuentra su comienzo en una borradura/ausencia de un origen sobre la que se crea la cultura como segunda naturaleza, o 'sobrenaturaleza'" (p. 21) La "sobrenaturaleza" es una cultura/texto. Lezama habla también de un nuevo tipo de causalidad que él piensa desde una relación oblicua como "una causalidad que motiva la aparición de lo maravilloso" (p. 21). Se trata de una relación de correspondencias sin reparar en las distancias entre una cultura y otra, e independiente también del tiempo. Esta causalidad se piensa como un "incondicionado condicionante". Dávila considera que esta idea de Lezama no se ancla tanto en una idea más amplia de la historia, como proponen varios autores, sino al revés, "la historia solo adquiere sentido como parte de un sistema poético. Es decir, para el poeta cubano, la poesía se constituye como medio de conocimiento de la historia y la historia como el espacio en que se manifiesta la poesía" (p. 23).

Dávila destaca la necesidad de hallar antecedentes de la tesis de Lezama no tanto en pensadores europeos, sino en nuestra propia tradición. Y menciona a Miguel León Portilla, quien en su tesis doctoral *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes* demuestra que la máxima expresión del conocimiento méxica se da en el lenguaje poético. Para los sabios aztecas (los tlamantinime: los dueños de la palabra), lo verdadero en nuestra tierra se conoce en "flor y canto",

es decir, en el lenguaje de la poesía. Para los sabios aztecas el poder de la palabra crea realidad y le otorga orden y sentido a los hechos históricos. Cuando los aztecas logran su victoria sobre otros pueblos de su entorno, entienden que es necesario "reinterpretar el pasado para poder apoyar su futuro sobre el destino" (p. 24). Dávila agrega que hay evidencia suficiente sobre el conocimiento que tenía Lezama de esta tradición azteca, y no solo por su único viaje a México. Y se refería Lezama a un contraste entre la sensibilidad cubana y una sensibilidad continental mejicana. Se puede pensar una teleología, escribe Lezama, basada en México, Argentina y Cuba, pues en ellos se podría "organizar una expresión". Al parecer ya desde las décadas de 1930 y 1940, Lezama se había apercibido de la apropiación canibalista del espacio cultural de América. Bernardino de Sahagún protesta porque los indios han construido una iglesia a la virgen de Guadalupe que él considera diabólica porque le dieron el nombre de Tonantzin, es decir, seguían anclados en su propia religión, y con ello encubren la idolatría. Y Sahagún incluye otros casos semejantes. El *logos* poético como fundamento de nuestra historia lo ve Lezama ya en el *Popol Vuh* en cuanto que originalmente pertenecía a una tradición oral, y que solo en el siglo XVI. Esta es solo una muestra del extraordinario interés de Oscar Dávila por la cultura latinoamericana y en especial por el pensamiento originario de Nuestra América. Excelente ensayo que con justicia fue premiado por el Instituto de Cultura Puertorriqueña.

El Dr. Joaquín Jiménez escribió *Francisco Romero y la historia de las ideas latinoamericanas* (2016). Parte esencial de este libro es la importancia que Jiménez le concede a la ubicación de Romero en el contexto de la filosofía latinoamericana y también a algunas reacciones de pensadores puertorriqueños de cara a la filosofía de Romero. En especial, su libro *Teoría del hombre* fue varias veces reseñado y comentado. Entre los comentaristas están Esteban Tollinchi, José Emilio González, Nilita Vientós, Monelisa Pérez

Marchand, José Fránquiz. Tollinchi (1954) escribe refiriéndose al libro de Romero, *Estudios de historia de las ideas*:

> Romero no se limita a exponer diversos conceptos del pensador, sino que les busca sus motivos, les dibuja sus resonancias, -y para esto penetra en cada personalidad, esquematiza su desarrollo dentro del respectivo medio ambiente, las influencias, que ha sufrido, etc., narra anécdotas, dibuja rasgos personales, integra todos sus elementos en un conjunto de composición armonioso, ameno y, sobre todo, serio. En relieve y asentados sobre todos los demás elementos, destacándose las ideas del pensador (p. 186).

Por su parte, José Emilio González (1955) escribe refiriéndose a la *Teoría del hombre* de Romero:

> Los estudios de la filosofía en el mundo entero, pero muy especialmente en la América española, tienen motivo de más para celebrar la aparición en lengua española, este libro. Pues en la *Teoría del hombre* de Francisco Romero ha quedado grabado, en una sucesión de placas fotográficas, el problemático bullir de una de las conciencias más vivas, y alertas que trajinan hoy por el continente americano (p. 22).

José Fránquiz (1992) escribe: "Entre los filósofos contemporáneos de la América Latina, Francisco Romero es sin duda el más prominente" (IV, p. 69). También Nilita Vientos Gastón reseña el libro de Romero: *Ortega y Gasset y el problema de* la *jefatura espiritual*. Es de notar que en este capítulo dedicado a la recepción de las ideas de Romero en Puerto Rico, Jiménez hace en verdad una breve historia de la filosofía en Puerto Rico desde la fundación del Departamento de Filosofía hasta José Emilio González. Destaca las figuras de Juan Bautista Soto, José Fránquiz, José María Lázaro, Monelisa Pérez Marchand y José Emilio González. Juan Bautista Soto conoce a Francisco Romero en su hogar en Buenos Aires, en cuya

ocasión Romero le regala a Soto un ejemplar de su libro *Lógica y nociones de teoría del conocimiento.* Más tarde, señala Jiménez, Soto creará el curso de Epistemología y Lógica, probablemente inspirado en el libro de Romero. Me parece necesario destacar el brillante trabajo conceptual con el cual Jiménez nos presenta la obra filosófica de Romero.

Dennis Alicea publica: *La educación en una democracia desgarrada* (2018)**.** ¿Qué significa este quebranto de la democracia?

> El movimiento de ciertas democracias occidentales hacia la derecha antiliberal y ultraconservadora, más bien retrógrada, ha sido posible en esta primera parte del siglo XXI por la sobreestima desmesurada de una democracia tecnocrática con énfasis en los procesos formales y no en los valores sustantivos que se deben proteger (p. 139).

En el formalismo democrático puede ocurrir la corrupción del lenguaje, lo que equivale a decir que "las mentiras parezcan verdades; que la vaguedad sustituya la concreción y el eufemismo encubra la realidad más abyecta" (p. 139). En esta democracia desgarrada existen mayorías antidemocráticas que se encargan de marginar o hacer de lado las posibles resistencias a su poder. La democracia auténtica permite la disensión, la libre expresión y la posibilidad de medios independientes para el libre debate de ideas y nuevas políticas públicas.

Alicea invoca, ya en tiempos recientes, a John Dewey con su obra *Democracy and Education*: "Dewey defendió su idea central de que la educación como desarrollo de aptitudes críticas, designada también como racionalidad científica, era inherente a las formas democráticas de organización social" (p. 131). No se trataba tanto de defender una forma de gobierno ni de su legitimidad, sino una defensa de la "apertura crítica". Esta se caracteriza por el hecho de compartir intereses comunes y por su flujo libre de modo que tal que

pueda hacerse viable el cambio social. La democracia requiere participación bien informada y tiene como finalidad el libre desarrollo de las potencialidades humanas. Aunque el pragmatismo de John Dewey es la filosofía educativa más citada a lo largo de este libro, sin embargo, Dennis Alicea no deja de hacer críticas muy pertinentes: "No cabe duda de que Dewey no fue asertivamente crítico ni desenmascaró el aire falso que despedía un ordenamiento satisfecho con la democracia formal y, además, silente ante la inequidad en la distribución de los recursos y riquezas" (p. 133). Existen prácticas demagógicas en la democracia, pero la educación no puede llegar a esa perversión. La educación tiene el deber de defender los auténticos valores de la democracia, las instituciones educativas y culturales.

La Dra. Anayra Santory escribe sobre la subjetividad política. Marx plantea que el proletariado es de por sí el sujeto político. No obstante, por el efecto de la ideología la clase trabajadora no percibe adecuadamente su situación de explotación, pues la ideología les da un mundo invertido. La clase trabajadora debe pasar de ser una clase en sí a ser una clase para sí. Es decir, debe entender la verdadera explicación de su explotación, la extracción de plusvalía para que, comprendiéndolo pase a convertirse en un sujeto político, es decir, a comprometerse en la lucha revolucionaria. Santory considera que esta explicación ha sido muy discutida y que se han planteado otras alternativas de explicación.

Santory (2018) cita enseguida a E. P. Thomson diciéndonos que el sujeto político se constituye en las luchas. Es la experiencia colectiva de la lucha por la vida negada lo que nutre las motivaciones de los trabajadores y los convierte potencialmente en clase organizada. Santory pasa a considerar la explicación que encuentra en Ernesto Laclau y su compañera Chantal Mouffe. Fueron ellos quienes originaron el término posmarxismo, de acuerdo con lo cual plantean que no es la lucha ni las motivaciones de los trabajadores lo que los constituye en subjetividad política con una identidad

definida. Para Laclau y Mouffe la subjetividad política se origina en "la respuesta a la manera como el poder responde a las demandas que se les presentan. Para Laclau el sujeto político es un precipitado de las respuestas que el poder ofrece a las demandas que diversos grupos le plantean en una sociedad" (p. 118) Las respuestas difieren, por ejemplo, si el estado entiende y atiende las demandas que se le exigen, a un estado que niega de plano toda petición. En el primer caso se forman sujetos políticos democráticos, en el segundo caso surgen sujetos políticos populares. Ni para Laclau y Mouffe, ni para Thompson, la subjetividad política arraiga en los individuos, más bien se encuentra vinculada con los procesos históricos contingentes en que participan: "Para Laclau y para Mouffe lo están más en los procesos que en las razones, en la variedad de respuestas que el simple acto de demandar provoca" (p. 118). Es un espejismo pensar que las mayorías están ahí siempre constituidas y que con ellas se puede contar. Es insuficiente contar con el número que compone la clase social, la raza o el género para pensar cuántas personas impulsarán un programa político" (p. 118); y agrega: "La subjetividad política requiere de otras fraguas y otras temperaturas que no podemos determinar hasta que no aparecen las demandas que nos aglomeran" (p. 118). Hablar de un sujeto político ya constituido es dejar de lado las demandas que articulan los grupos sociales. La demanda meramente individual es insuficiente, hay que articularla *colectivamente*: "Hay que abonarlas con experiencias de participación entre quienes legitiman su deseo" (p. 118).

Raúl de Pablos Escalante diserta acerca de "Deseo y alteridad: un proyecto ético-afectivo" (2020). La pregunta por el ser humano debe poder "entrelazar las interacciones entre el deseo, el entendimiento y la voluntad" (p. 22). Solo así se puede abandonar la idea de una única subjetividad moderna, tal como la piensa Martin Heidegger. Primacía de la subjetividad que cubre desde Descartes hasta supuestamente Nietzsche. Esta superación de la metafísica de la modernidad se va notando en algunos textos tardomodernos y

posmodernos. Descartes piensa la libertad desde el querer y Spinoza desde el desear, es decir, se ubican en lo que Pierre Hadot denomina una "forma de vida" que sería la sabiduría. La filosofía no es un meta-discurso que desde un lenguaje supuestamente universal. De ahí concluye De Pablos: "El sujeto moderno o cartesiano no existe, se trata de una invención discursiva más que de una invención conceptual. El discurso se abstrae de la escritura que es el laboratorio del pensamiento filosófico" (p. 25). No hay que confundir el sujeto moral con el sujeto ético, como hace ver Foucault. Descartes y Nietzsche hablan desde lo provisional: el primero para no caer en la irresolución y el segundo para hacer la vivisección de toda moral, pues no es posible fundamentarla. Las consideraciones sobre la moral moderna no pretenden la búsqueda de una certeza como la que se exige a la fundamentación del saber teórico. El término Moral se ha entendido desde dos significaciones diferentes, la costumbre, el hábito, el *êthos*. Pero se entiende también desde la connotación de "morada o carácter", *êthos*, que es como la traduce también Heidegger en su *Carta sobre el humanismo.* De Pablos especifica que: "El uso que más se acerca a la idea de ética que comparto es el de ´manera de ser, pensar o sentir´, êthos" (p. 27).

La ética está implicada ya en el actuar humano, en el pensar y el sentir. La dimensión ética se mueve en el escenario conflictivo de la acción humana. El término castellano "modo de ser" cabe interpretarlo también como "maneras de ser y estar". Pues siguiendo el diccionario de María Moliner, se entiende que ser es una cualidad atribuible al sujeto como una naturaleza, mientras que estar indica un estado pasajero. Para el ser humano no hay un ser que estuviese desligado de sus modos de estar. La ética debe ser pensada en su virtud propia, con independencia de toda moral. La ética pensada desde la acción entronca de modo directo con un pensar afectivo, y donde el conocimiento es "el afecto más potente", cuyo punto de partida no es la conciencia sino el cuerpo. La ética parte pues de la

realidad afectiva del ser humano, y ello lleva a repensar conceptos como libre albedrío y sujeto autodeterminado.

De Pablos (2020) distingue entre las éticas volitivas y éticas *deseantes*: "Llamo éticas volitivas o éticas del querer a aquellas reflexiones que parten de la capacidad de autodeterminación mediante el querer, por lo tanto, que defienden una primacía de la voluntad" (p. 31). La voluntad y libertad para Descartes es lo que nos hace dignos de estima y reconocimiento. La de Descartes es una ética de la voluntad. En Descartes, como en Jean Paul Sartre, el ser humano tiene una responsabilidad intelectual completa. La ética deseante se piensa desde Spinoza. El ser humano se imagina ser libre, pero en realidad ignora las causas de su apetecer y de su querer; "El deseo no se presenta como una instancia que niega la voluntad sino como algo más radical" (p. 33). Pues el deseo nunca está desligado de la existencia y de su perseverar en el ser: "Podemos denominar a estas éticas, *deseantes*, para las cuales, no hay razón sin cuerpo porque la inteligencia es la organización o disposición de algo que pasa en el cuerpo" (p. 33). Para la modernidad filosófica el deseo es central. En las conclusiones, De Pablos considera que una teoría unitaria de la subjetividad a lo largo de la modernidad no se puede sostener. Con mucha razón concluye: "Un sujeto atravesado por la afectividad y constituido por momentos de alteridad imposibilita la imagen de un sujeto entronizado y endiosado" (p. 46).

Pedro Lebrón Ortiz escribe *Filosofía del cimarronaje* (2020). Hay múltiples modernidades. El objeto de estudio de esta obra es la euromodernidad y su lado oscuro, la colonialidad. Pero se trata de afirmar un mundo *Otro*. "Mundo" como totalidad ontológica, como cuando decimos "mundo mapuche" o "mundo griego". "Vivimos sufriendo la catástrofe de la euromodernidad" (p. 31) Bajo la dominación en que vivimos es necesario hablar de libertad y liberación, pero no solo de libertad jurídica o de liberación política o económica, o libertad para consumir más en el mundo capitalista. Ni la libertad de un sujeto blanco esclavizando, por lo que afirma: "Este

libro pretende presentar una mirada filosófica de las experiencias de aquellas personas que buscaron afirmar su libertad dentro del contexto esclavista y colonial" (p. 33).

En Puerto Rico subsiste el colonialismo económico, político, jurídico. Algunos estudios antropológicos relegan la esclavitud a un fenómeno histórico ya pasado. De ahí la urgencia de estudiar el cimarronaje. En realidad, la esclavitud es parte de la euromodernidad. Interesa pensar las huellas de la esclavitud y de "otras tecnologías de opresión constitutivas de la euromodernidad" (p. 33). De ahí que el cimarronaje no se refiera solo a la huida de personas esclavizadas, sino también a otras formas de liberación; por ejemplo, las que se refieren a raza/género/clase. El esclavismo negaba un género a los negros; pues la esclavitud era igual para hombres y mujeres; aunque Angela Davis agrega que había distinción, por ejemplo, la mujer era víctima de violencia sexual y otras brutales formas de maltrato. Hay, pues, una diferenciación de opresiones.

En consecuencia, sostiene Lebrón (2020): "El contexto de la plantación esclavista es el lugar en donde se despliega de manera precisa la colonialidad" (p. 35); "La plantación debe concebirse como el espacio euromoderno por excelencia". Y la contra-plantación sería un espacio "aparte, y distinto de la plantación, no como una cultura subalterna subsumida en la plantación misma" (p. 37). La plantación como un mundo-otro. Se trata de resquebrajar las lógicas coloniales del mundo euromoderno. El cimarronaje revela una forma diferente de "encarnar la libertad" y la liberación. "El cimarronaje sociogénico se define como la huida de las fuerzas opresivas de la euromodernidad y de las instituciones deshumanizantes.

Pedro Lebrón se vale en esta obra de conceptos tomados de la filosofía de la liberación de Enrique Dussel, de la gran obra de Franz Fanon, en la teoría decolonial, en especial de la elaboración que ha

ido realizando Nelson Maldonado. En el epílogo a esta obra, Maldonado escribe:

> La filosofía del cimarronaje que se elabora en este texto apunta a la necesidad de pensar la filosofía, no a la manera de admiración desinteresada con respecto a simplicidades y misterios del mundo, sino al escándalo ante las violencias genocidas y las contradicciones profundas del mundo moderno/colonial (p. 193).

Y en el Prólogo Anayra Santory afirma: "Anclar una filosofía de la liberación en la figura meta-histórica del cimarrón o de la cimarrona, como lo hace este libro, es partir de un gesto filosófico contestatario y decolonial" (p. 24).

Nelson Maldonado Torres es uno de los pensadores que más han desarrollado la teoría decolonial. Su punto de partida es el pensamiento de Frantz Fanon. Desarrolla el concepto crítico de "colonialidad del ser": "La colonialidad del ser es el ser colonizado"; a lo que añade a continuación: "El ser colonizado surge cuando el poder y el pensar llegan a ser exclusivistas" (Maldonado Torres, 2015, p. 348). Ser colonizado es el producto de la modernidad/colonialidad; "Siguiendo a Fanon el ser colonizado podría interpretarse […] como el *damné,* o el condenado de la tierra" (p. 348). Nótese que si en ¡*Escucha blanco*! El referente real y concreto es el negro, en cambio, en *Los condenados de la tierra,* el referente real es de mayor extensión, pues cubre no solo al negro, sino a todos los pueblos sometidos al colonialismo. De hecho, el libro se escribe desde la experiencia colonial argelina bajo la dominación de Francia. Pero en realidad se convirtió en el más importante manifiesto anticolonialista y de lo que durante algún tiempo se denominó 'tercermundismo". Por lo que se ha afirmado: "Los condenados […] se hace compendio de un tiempo vivido, es resumen de una praxis, de la teoría engrandecida por la revolución, por la agudeza y la sabiduría que da

el acto en la precisión a los conceptos y la teoría" (Valdés García, 2016, p. 44).

Según sostiene Maldonado Torres (2015): **"**La colonialidad del ser milita contra la existencia de uno" (p. 353). Es importante el uso del término "existencia" en este enunciado; pues, en efecto, Fanon lo usa y lo contrapone a una ontología de la esencia. Para el antillano, afirma, la ontología es imposible. La ontología a la que se refiere es a una doctrina del ser como esencia, que desde Platón y Aristóteles tuvo una concepción del ser como esencia; doctrina que permaneció intacta hasta los albores del existencialismo. No es, pues, casual que Fanon se refiera a la existencia ya que estaba ambientado en el existencialismo o filosofía de la existencia cuyos máximos representantes él cita, como Jean Paul Sartre, Karl Jaspers, etc. La idea más explícita de Maldonado sobre la colonialidad del ser me parece que es la siguiente: "La colonialidad del ser se refiere al proceso en el que el sentido común y la tradición están enmarcados por las dinámicas del poder que son diferentes en carácter: discriminan a la gente y se refieren a comunidades" (p. 354). La colonización se refiere a la raza, a la esclavitud, a los países sometidos, en fin, a todos los condenados de la tierra. La colonialidad del poder implica violencia. La colonialidad del ser puede conducir al estudio de las filosofías imperiales y de la persistencia de la colonialidad.

Rocío Zambrano escribe *Deudas coloniales. El caso de Puerto Rico* (2022). El gobierno de Antonio García Padilla en 2017 declaró impagable la deuda de Puerto Rico que ascendía a 74 billones de dólares. El Congreso de los Estados Unidos nombró una Junta para ejercer un control y el pago de la deuda pública. Sobre este tema se han escrito varios trabajos, pero el de Rocío Zambrano se caracteriza porque lleva un enfoque filosófico de modo explícito inspirado principalmente en la teoría decolonial. El libro también tiene muy en cuenta las protestas que se llevaron a cabo en julio de 2019 y que concluyeron en la renuncia del gobernador Ricardo Rosselló, y antes

que este acontecimiento se tiene en cuenta el huracán María que en 2017 azotó implacablemente a Puerto Rico.

Rocío Zambrano (2022) afirma que: "La deuda opera como una forma de colonialidad" (p. 28). Un ejemplo histórico es Haití. Francia y sus aliados le impusieron una deuda "como respuesta a su exitosa rebelión de personas esclavizadas que fundó la primera república negra en el hemisferio, es el primer caso del uso de la deuda como aparato colonial". En el Caso de Puerto Rico "la deuda actualiza, pone al día, reinstala la condición colonial" (p. 28). No es solo la imposición por el Congreso de Estados Unidos de la Junta de Control Fiscal, en 2016 el Tribunal Supremo, en el caso Puerto Rico vs. Sánchez Valle, reafirmó que Puerto Rico es un territorio no incorporado de los Estados Unidos, con lo cual se aceptaba que "la supuesta soberanía del ELA es inexistente" (p. 28); (eL ELA o Estado Libre Asociado es el estatuto jurídico aprobado en 1952 y que rige la relación entre Puerto Rico y Estados Unidos y que rige hasta el presente).

Zambrano hace buen uso de la teoría de Lazzarato sobre el hombre endeudado. De acuerdo con Maurizio Lazzarato, "[…] en el capitalismo liberal financiarizado, la deuda opera como instrumento de captura, de depredación y extracción, pero depende aún de los estados para su financiarización" (p. 28). En cuanto aparato de captura la deuda trae precariedad, desposesión y expulsión. Con ello profundiza las jerarquías de raza/género/clase. La deuda, como el poder, hace su aterrizaje en cuerpos y poblaciones. De lo que se trata es de entender cómo funciona la colonialidad de la colonia. La autora se vale de dos perspectivas que denomina "operación" e "interrupción". La operación designa el trabajo efectivo con su racionalidad política y económica que "articula el mundo del capital/colonialidad" (p. 29). De lo que se trata es de entender la forma como el capital opera: la desposesión y depredación. Estos modos de operar no son abstractos ni universales, sino concretos y

enmarcados en situaciones materiales y en coyunturas políticas determinadas.

De allí que: "La interrupción busca identificar aquellos intentos de volver inoperantes la colonialidad" (p. 29) Se trata de las protestas que se dan en condiciones materiales concretas y determinadas coyunturas políticas. La autora cita a Fanon en *Los condenados de la tierra: "*La descolonización, que busca cambiar el orden del mundo, es un programa de desorden absoluto" (Fanon, citado en Zambrano, 2022, p. 29). Las protestas usan tácticas de subversión, inversión, rescate y recuperación. La autora, en el capítulo final, da como ejemplo los rescates de terrenos ocurridos en Puerto Rico en la década del ochenta.

La colonialidad se refiere al modo como el capitalismo liberal contemporáneo organiza la existencia reproduciendo la violencia colonial ya instalada en el mundo capitalista. De lo que se trata es de una reinstalación del moderno proyecto del capitalismo. En Puerto Rico, "[…] la colonialidad renueva la colonia, dentro y a través de las restricciones del capitalismo financiarizado" (p. 31).

A diferencia de otros teóricos de la decolonialidad que dejan atrás el fecundo pensamiento de Karl Marx, Zambrano se vale de él para sus análisis específicos del tema de la deuda. Para Marx la explotación se instala a través de la violencia y la expropiación como ocurre en la acumulación originaria del capital. En el capitalismo la esclavitud disfrazada (del trabajador "libre") se convierte en esclavitud desembozada en el Nuevo Mundo. Marx ironiza con esta libertad moderna: el trabajador libre y sujecionado, "dueño de sí mismo y endeudado, soberano y dominado, ciudadano y súbdito" (p. 55). El dinero convierte las relaciones sociales (el lazo social) en su contra de ellas mismas. Las relaciones sociales están mediadas por la abstracción del dinero. El crédito reduce aún más los lazos sociales. Se convierte en un juez moral que juzga acerca de la confianza de los individuos; confianza para que se les otorgue un crédito y el individuo

quede endeudado. Por lo cual: “Utiliza la confianza como medio de intercambio” (p. 116). La deuda es una relación asimétrica; una relación de poder. Marx trata el tema de la deuda en *El capital,* y la relaciona con la desposesión, la cual es continua: “La deuda es precisamente lo que el capital da por supuesto en todos los niveles” (p. 119).

Como puede comprobarse por lo aquí expuesto, estas obras filosóficas puertorriqueñas del siglo XXI están muy ancladas en la realidad, no son meras especulaciones abstractas. Pablo Guadarrama González nos dice que más importante que la originalidad es la autenticidad del filosofar, y este se muestra precisamente en la atención que el filósofo presta a la realidad que enfrenta en su sociedad y en el mundo. No es otra cosa lo que bien percibimos en estas obras de los filósofos y las filósofas de Puerto Rico.

La filosofía ha estado, pues, presente en la cultura puertorriqueña. Cada uno de los filósofos considerados ha hecho aportaciones importantes a la cultura nacional y a la filosofía continental. La filosofía ha dado a la cultura al puertorriqueño más universal, Don Eugenio María de Hostos; quien aún continúa convocando los espíritus a la lucha, al esfuerzo dialógico y a la autodeterminación; ese poder de convocatoria muestra la magnitud de su obra cultural y política que aún irradia en los inicios del siglo XXI. Las ideas filosóficas de muchos de nuestros pensadores también han irradiado en otras áreas de la cultura; como lo muestran los casos del positivismo naturalista, el existencialismo, el marxismo, la fenomenología, etc. Tema este que no he abordado, pero que bien puede ser motivo de diversas investigaciones.

Durante la última década del siglo XX, en Puerto Rico se desarrolló una importante producción de obras filosóficas. Esa producción filosófica ha continuado en el siglo XXI como lo muestran las páginas anteriores.

## Referencias bibliográficas

Alicea, Dennis (2018). *La educación en una democracia desgarrada.* San Juan: Ediciones Callejón.

Aragunde, Rafael (2016). *El desencanto de la filosofía.* San Juan: Publicaciones Puertorriqueñas.

Arpini, Adriana (2002). *Eugenio María de Hostos: hacedor de libertad*. Mendoza: EDIUNC.

Ayala, Jorge (2023). *Ágora de juicios sobre la obra de Rubén Soto Rivera.* San Juan: Bibliográficas.

Badía, Miguel (1996). *La crítica de la religión en David Hume.* Río Piedras: Editorial de la Universidad de Puerto Rico.

Canales, Nemesio (1991). *Meditaciones acres.* (Edición a cargo de Servando Montaña). San Juan: Ediciones Coquí.

Canting Placa, Owen (2009). *¿Omega o un futuro incierto?* San Juan: Ediciones Aventis.

Colón Rosado, Aníbal (2013). *Filosofía e imaginación.* Barranquitas: Editorial Poemar.

Cruz Vergara, Eliseo (1997). *La concepción del conocimiento histórico en Hegel.* Río Piedras: Editorial de la Universidad de Puerto Rico.

Dávila del Valle, Oscar (2015). *Historia, identidad y cultura, la expresión americana de José Lezama Lima.* San Juan: Instituto de Cultura Puertorriqueña.

De Pablos, Raúl; Jiménez, Beltrán y Silva-Proll, Tamara (2016). *La ciudad, la amistad y la palabra.* Madrid: Ediciones Antígona.

De Pablos, Raúl (2020). Deseo y alteridad de lo humano en la filosofía moderna. En María de los Ángeles Gómez (Ed.), *Derechos y reveses de lo humano.* San Juan: Ediciones Laberinto.

Echevarría, José Rafael (1970). *El criterio de falsabilidad en la epistemología de Karl Popper.* Madrid: Guillermo del Toro Editor.

Franquiz, José (1992). *Ensayos de filosofía, psicología, educación, literatura, política y teología.* (4 volúmenes. Compilación y edición a cargo de Narciso Vilaró). Ponce: Casa Paoli.

González, José Emilio (13 de agosto de 1955). Teoría del hombre de Francisco Romero, *El Mundo*.

González, José Emilio (1989). *Vivir a Hostos.* San Juan: Comité Pro Celebración del Sesquicentenario.

Guadarrama González, Pablo (2016). La filosofía del siglo XX en Cuba, República Dominicana y Puerto Rico. En Margarita Valdés (Comp.), *Cien años de filosofía en*

*Hispanoamérica (1910-2010).* México: Fondo de Cultura Económica / Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Nacional Autónoma de México.

Gutiérrez Laboy, Roberto (2010). *Eugenio María de Hostos: precursor de la bioética en América Latina.* Santo Domingo: Universidad Pedro Henríquez Ureña.

Hostos, Eugenio María (1969). *Obras completas.* San Juan: Ediciones Coquí.

Hostos**,** Eugenio María **(**2000). *Tratado de moral.* Río Piedras: Editorial de la Universidad de Puerto Rico.

Huyke, Héctor J. (2014). *Tras otro progreso. Una filosofía de la tecnología desde la periferia.* Cabo Rojo: Editorial Emergente.

Jiménez, Joaquín (2016). *Francisco Romero y la historia de las ideas en Latinoamérica.* Arecibo: Universidad de Puerto Rico.

Lebrón Ortiz, Pedro (2020). *Filosofía del cimarronaje.* Cabo Rojo: Editora Emergente.

Maldonado Torres, Nelson (2015). La topología del ser y la geopolítica del saber. En Boaventura de Sousa Santos y María Paula Menesses (Eds.), *Epistemologías del Sur*. Madrid: Akal.

Marrero, Domingo (1970). *El centauro. Persona y pensamiento de Ortega y Gasset.* Santurce: Imprenta Soltero.

Matos Bernier, Félix (1894). *Pedazos de Roca.* Ponce: Imprenta Libertad.

Pérez Marchand, Monelisa (1945). *Dos etapas del pensamiento mexicano en el siglo XVIII a través de los papeles de la inquisición.* México: El Colegio de México.

Ramírez, Luis (2005). *La Gramática especulativa en Peirce.* Roma: Universidad Gregoriana.

Ramos, Francisco José y Rivera Nieves, Irma (Eds.) (2002). *Foucault. La historia de la locura como historia de la razón.* San Juan: Ediciones Posdata / Sociedad Puertorriqueña de Filosofía.

Ramos, Francisco José (2003). *Estética del pensamiento. La danza en el laberinto.* Madrid: Fundamentos.

Ramos, Francisco José (2008). *La estética del pensamiento III. La invención de sí mismo.* Madrid: Editorial Fundamentos.

Ramos, Francisco José (2019). *Estética del pensamiento. El drama de la escritura filosófica.* (2da. ed.). Madrid: Editorial Fundamentos.

Rojas Osorio, Carlos (1988). *Hostos: apreciación filosófica.* Humacao: Instituto de Cultura Puertorriqueña.

Rojas Osorio, Carlos (2002). *Pensamiento filosófico Puertorriqueño.* Hato Rey: Isla Negra.

Rojas Osorio, Carlos (2023). *Tollinchi, Esteban. Historia, Arte, Filosofía.* Hato Rey: Isla Negra.

Rosado Hadock, Guillermo (1985). *Exposición crítica de la filosofía de Frege.* Río Piedras: Ediciones Corripio.

Tapia y Rivera, Alejandro ([1881] 1968). *Conferencias sobre estética y literatura.* (Prólogo de José Antonio Franquiz). Barcelona: Ediciones Rumbos.

Santory, Anayra (2018). *Nada es igual. Bocetos del país que nos acontece.* Cabo Rojo: Editorial Emergente.

Soto Rivera, Rubén (2022). *Fragmentos y testimonios de Arcesilao de Pitane.* (Recopilados por Rubén Soto Rivera). San Juan: Bibliográficas.

Soto Rivera, Rubén (2023). *Ágora de juicios en torno a la obra de Rubén Soto Rivera.* (Edición y compilación del autor). San Juan: Bibliográficas.

Tollinchi, Esteban (1954). Francisco Romero, *Teoría del hombre, La Torre*, año 2, (7), julio-septiembre.

Tollinchi, Esteban (1973). *Las visiones de T. Mann.* Río Piedras: Editorial de la Universidad de Puerto Rico.

Tollinchi, Esteban (2004). *Quo Pulchritudo? La belleza modernista (1848-1945).* Río Piedras: Editorial de la Universidad de Puerto Rico.

Tollinchi, Esteban (2008). *La historia y el siglo inconsciente.* Río Piedras: Editorial de la Universidad de Puerto Rico.

Valdés García, Felix (Comp.) (2016). *Leer a Fanon, medio siglo después*. México D. F.: Editorial filosofí@.cu / Rosa Luxemburg Stiftung.

Villarini, Ángel (1988). *Principios para la integración del currículo.* San Juan: Departamento de Educación.

Villarini, Ángel (2014). *Revolución y creación en la práctica educativa de Juan Bosch.* Santo Domingo: Fundación Juan Bosch.

Zambrano, Rocío (2022). *Deudas coloniales. El caso de Puerto Rico.* Cabo Rojo: Editora Educación Emergente.

**Carlos Rojas Osorio**

Profesor emérito de la Universidad de Puerto Rico. Se desempeñó como catedrático de Filosofía y Humanidades en el Recinto de Humacao. Su línea de investigación es la filosofía latinoamericana y caribeña. Es autor de: *Hostos, apreciación filosófica; Pensamiento filosófico Puertorriqueño; Latinoamérica: cien años de filosofía; La filosofía moderna en el Caribe hispano; Filosofía de la educación. De los griegos a la tardomodernidad; Foucault: año tras año. Cursos y libros; El pensamiento vivo de Betances; Pablo Guadarrama, filósofo latinoamericano; Tollinchi: Arte, historia y filosofía; La educación decolonial en el Caribe; Estudios de Filosofía Latinoamericana* y *Filosofía de las artes.*

ISSN 1514–9935 | E-ISSN 1853–3175 | CC BY-NC-SA 4.0
https://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/anuariocuyo
RECIBIDO 03/09/2024 | ACEPTADO 8/11/2024 | PP. 57-131

# Mirada a la filosofía de la República Dominicana

## Look at the philosophy of the Dominican Republic

**Mabel Marta Artidiello Moreno**[1]
https://orcid.org/0000-0002-8770-5163

**Resumen:**

Este texto constituye un ejercicio de reflexión filosófica en síntesis holística por medio de la mirada de las características significativas de la filosofía dominicana, desde lo local, regional a la cultura universal, a través de la conjugación de las ideas y los problemas filosóficos abordados por pensadores y estudiosos de *lo dominicano* guiados por cinco momentos: 1) las ideas escolásticas, ruptura y continuidad a la razón ilustrada; 2) las ideas filosóficas de razón emancipadora y el positivismo; 3) en búsqueda de una filosofía propia y el antipositivismo; 4) libertad de expresión, de cátedra y la conciencia instrumental; 5) diálogo filosófico en la diversidad para respetar la diferencia. El conocimiento del devenir filosófico dominicano constituye un patrimonio para compartir en consonancia con el desarrollo y las esperanzas de la sociedad dominicana y por el bien común.

**Palabras clave**: devenir filosófico dominicano, filosofía, pensamiento propio, razón emancipadora, República Dominicana.

**Abstract**:

This text constitutes an exercise in philosophical reflection in a holistic synthesis through a look at the significant characteristics of Dominican philosophy, from the local, regional to the universal culture, through the conjugation of ideas and

[1] Doctora en Filosofía, Universidad Humboldt, Berlín. Profesora Titular en la Facultad de Arte y Humanidades, Universidad Autónoma de Santo Domingo. Miembro fundador de la Asociación Dominicana de Filosofía. Código Researcher ID: F-9662-2016. Contacto: mabelartidiello@gmail.com

philosophical problems addressed by thinkers and Dominican scholars guided by five moments: 1) scholastic ideas, rupture and continuity of enlightened reason; 2) the philosophical ideas of emancipatory reason and positivism; 3) in search of one's own philosophy and antipositivism; 4) freedom of expression, academic freedom and instrumental conscience; 5) philosophical dialogue in diversity to respect difference. Knowledge of the Dominican philosophical development constitutes a heritage to share in line with the development and hopes of Dominican society and for the common good.

**Keywords**: dominican philosophical becoming, philosophy, own thought, emancipatory reason, Dominican Republic.

El conocimiento, reconocimiento y valoración del quehacer filosófico y cultural de República Dominicana nos ayuda a construir una sociedad abierta, inclusiva, respetuosa de sus antecedentes e identidad. Además, nos pone en una posición reflexiva y critica ante diversos fenómenos que favorecen al ser humano, a la sociedad, al mundo y al universo en su totalidad. De este modo, una razón de por qué es importante la filosofía, es por representar la posibilidad de contemplación y reflexión sobre nuestra existencia y las diferentes realidades. También, reconoce el pasado para desarrollar-tomar-decisiones en el presente y proyectarnos al futuro. Ahí, es que reside la importancia de este trabajo. Así pues, los invito a conocer lo singular-local, lo particular-regional y global-universal. Esto nos prepara para atisbar el porvenir.

"Las ideas se tienen, pero sobre las creencias estamos" (Ortega y Gasset, 1976, p. 12). Nos sustentamos en las creencias. Una persona que no tenga creencias no puede hablar a plenitud de nada, no le es dable conocer el mundo, pues esta es una oportunidad para visibilizar las diferentes perspectivas de las creencias del pensamiento filosófico dominicano, de pensadores y filósofos representativos-activos. El filósofo es el ser humano que indaga y construye el conocimiento, aprende-desaprende el saber, el espíritu hasta llegar a poseer una conciencia holística e integradora, es decir,

extremadamente sensible y marcada por el contexto, acerca de la realidad de su propio devenir.

La filosofía es siempre una discusión crítica, en virtud de sustentar y promover la relación teórica indisoluble entre los conceptos de lenguaje, sujeto y discurso con el pensamiento propio y el de los demás. Una reflexión teórica sobre lo real y su sentido esencial para la comprensión reflexiva del yo, el mundo y de nuestro lugar en él.

La República Dominicana se ubica en la isla Hispañola, que fue dada a conocer por Cristóbal Colón, durante su primer viaje al Nuevo Mundo, el 5 de diciembre de 1492 (Cassa, 2008). La cultura dominicana en su desarrollo se ha nutrido de varias culturas, pero sobresalen tres: la española, la africana y en menor arraigo de los tainos, pero gracias a las arduas y pertinentes investigaciones de historiadores, antropólogos, filólogos, literatos y filósofos se han rescatados sus rasgos de identidad. La mezcla de las diferentes costumbres y culturas existentes se refleja claramente en la gastronomía, la música, las ideas, la poesía, la literatura, el arte y la capacidad de asombro de la convivencia durante siglos.

## 1. Las ideas escolásticas, ruptura y continuidad frente a la razón ilustrada

Las ideas filosóficas se comenzaron a manifestar en la Isla Española con el arribo de las órdenes religiosas venidas del Reino de Castilla (España) como franciscanos, dominicos, jesuitas, que trajeron no solo su religión sino también la concepción que le servía de fundamento teórico a la misma: la filosofía escolástica (Pérez de la Cruz, 2000, pp. 26-28).

La escolástica buscaba la unión teórica y práctica de la fe con la razón, aun cuando siempre hubo una subordinación de la razón a

la fe. Es un sistema de aprendizaje en tres etapas: la *lectio* (lección-lectura), la *quaestio* (cuestión) y la *disputatio* (discusión-debate). Supone, entre otras riquezas, un camino para instruirse en el arte de la argumentación (Robles, 1958, p. 12).

El 15 de abril de 1502 llegaron a la naciente villa de Santo Domingo del Puerto de la Española, en unión de frey Nicolás de Ovando, los miembros de la Orden Franciscana que erigieron, en lo alto de una fresca colina, el rústico convento en que se ofició la primera ceremonia religiosa con asistencia de una sociedad convenientemente instituida. Tuvo comienzo así la evangelización del mundo colombino, portentosa obra que tomó orientaciones definitivas con el saber y la espiritualidad cristiana de los insignes miembros de la Orden de Santo Domingo llegados a fines del año 1510; tres en total: Fray Pedro de Córdoba, Fray Antonio de Montesinos y Fray Bernardo de Santo Domingo; pero de igual modo, tres titanes de la fe, del pensamiento y de la acción (Cordero, 1951, p. 12).

Antonio de Montesinos (1475-1540) fue un misionero y fraile español, Integrante de la primera comunidad de dominicos de América, encabezada por el vicario fray Pedro de Córdoba. Es conocido por su papel crucial en la defensa de los derechos de los nativos (llamados indígenas) durante la época de la colonización española en América. Causó la conversión posterior de Bartolomé de las Casas a la defensa de los nativos.

Montesinos ganó renombre por su valiente sermón pronunciado el 21 de diciembre de 1511 en la isla La Española, donde denunció las injusticias y los abusos cometidos contra los nativos. por los colonizadores españoles. Su famoso sermón, conocido como "Sermón de Adviento," marcó un hito en la historia de la lucha por los derechos humanos en el continente americano. Montesinos instó a los colonizadores a respetar la humanidad de los nativos, denunció la esclavitud y las atrocidades cometidas en nombre de la

colonización. Su valiente posición contribuyó a sentar las bases para un mayor reconocimiento de los derechos de los pueblos aborígenes o nativos en la región (Cordero, 1951, p. 88).

Las Casas y Montesinos, constituyen los primeros gérmenes del pensamiento dominicano propios del escolasticismo, aún en pie cuando está muriendo la Edad Media europea; un escolasticismo emparentado con la filosofía tomista, que resultó de latinizar a Aristóteles por la vía del pensamiento árabe, asentado en España y Portugal y trasladado sin más al núcleo de la religión católica (cf. Saint Amand, 1999, pp. 32-33).

La primera universidad del Nuevo Mundo fue la de Santo Domingo, fundada en la cuarta década del siglo XVI (18 de octubre de 1538), según expresa Pedro Henríquez Ureña (1960 a, p. 341). A la Universidad de Santo Tomás de Aquino acudieron durante los siglos XVI y XVIII estudiantes de todas las Antillas y Tierra firme…hasta su cierre. Los primeros rectores de la Universidad de la Habana y la Universidad de Caracas realizaron sus estudios en Santo Domingo.

La Ilustración en Santo Domingo se manifestó a través de libros, manifiestos, tertulias y acción pedagógica. Para entender la Ilustración en Santo Domingo, es necesario reflexionar sobre la Ilustración europea del siglo XVIII y la hispanoamericana de los siglos XVIII y XIX. La Ilustración fue un movimiento político e intelectual que se desarrolló en Europa en el siglo XVIII y que se caracterizó por el pensamiento racionalista y liberal. Se inspiró en la tolerancia, la igualdad, la libertad y la justicia (Morla, 2010, pp. 1-10).

Antonio Sánchez Valverde (1729-1790) es la figura criolla dominicana primaria enlazada a las actividades intelectuales y filosóficas de la época colonial. Además, las primeras manifestaciones filosófico-pedagógicas se reflejan en los conventos de frailes franciscanos y dominicos (Las Casas, 1894; Pérez de la Cruz, 2000)

Entre las obras de Antonio Sánchez Valverde podemos destacar: *Idea del valor de la Isla Española y utilidades que de ella puede sacar su monarquía* (1785), donde afirma: "La América vindicada de la calumnia de haber sido la madre del mal venéreo". En este texto, Sánchez Valverde defiende a América de la acusación de ser el origen de enfermedades, argumentando que la enfermedad ya existía en Europa antes de la llegada de Colón (citado en Cassá, 2008, pp. 13-37).

En el siglo XVIII, las obras de Antonio Sánchez Valverde abordan ideas filosóficas relevantes en relación con el filósofo Aristóteles. Rosa Elena Pérez de la Cruz (2000), al igual que Juan Francisco Sánchez (1956), advierte una tendencia empirista o nominalista en la obra de Sánchez Valverde, en la línea de Guillermo de Ockham y Nicolás de Cusa. Según la autora, Sánchez Valverde es el primer pensador en el Nuevo Mundo que cuestiona la filosofía tomista en su conocida "Carta al Conde San Xavier" (Pérez de la Cruz, 2000, p. 103).

Fue Sánchez Valverde el único entre sus coterráneos que dejó prendas propias a la posteridad de su dedicación a las letras y a la historia, y por esta sola razón, no importa el efecto persistente del arriscamiento de genio, merecedor del aprecio de los amantes de su patria. El racionero es considerado un eclesiástico laborioso, dedicado por igual a la predicación del Evangelio y a la confesión, para lo cual estudia las lenguas vivas necesarias para la ayuda espiritual de muchos extranjeros que viven o pasan por la Isla (Pérez de la Cruz, 2000, pp. 104-123).

Entre 1808-1809 reincorporada al dominio de España, la parte Oriental de la Isla, se restableció la Silla Arzobispal y fue designado para ocuparla el Pbro. Dr. Pedro Valera Jiménez (1757-1833), quien había regresado de La Habana en julio de 1811, con amplios conocimientos del movimiento de renovación pedagógica y filosófica dirigido por el Padre José Agustín Caballero y por su

discípulo más aprovechado, el Pbro. Dr. Félix Várela, espíritu influido por Bacon, Descartes, Kant (Cordero, 1951, p. 17).

La labor filosófica de Varela Jiménez consta en diversos discursos pronunciados en su desempeño en la dirección del Seminario de la Diócesis, donde impartía las asignaturas de gramática, retórica y filosofía comprendiendo esta ultima la lógica de Condillac, metafísica, química de Lavoisier y física experimental. Después pasaban a la Universidad de Santo Domingo para continuar sus estudios en teología, derecho y matemática. El solo hecho de la inclusión de la física experimental constituía un gran paso en el cambio de la modernización de la enseñanza, dada la época (Artidiello, 1993, pp. 134-135).

En 1814, es creado el Colegio Seminario Santo Tomás de Aquino. En este contexto se manifiesta Andrés López de Medrano (1780-1856). Entre sus obras nos enorgullece registrar la obra señera del pensamiento filosófico dominicano, *Tratado de Lógica* (1814), que sirvió de libro de texto para sus alumnos y suplantó la obra de Condillac. El texto recogía el materialismo sensualista de John Locke y divulgaba el sensualismo deísta de Condillac. Fue traducida al español por el padre Joaquín Ferragud. Conocida también con los nombres *Introducción a la Lógica o Elementos de Filosofía Moderna* destinadas al uso de la juventud dominicana, su carácter académico, por su soporte conceptual y teórico se considera una contribución a la creación del espíritu nacional (Artidiello y Minaya, 2015). Esta obra de Medrano es expresión del movimiento reformista, ya que manifestó desde una perspectiva critica la inconformidad con el pensamiento escolástico en desarrollar una práctica pedagógica desde la filosofía y la ciencia de la época moderna (Artidiello, 1993, pp. 135-136).

Tanto López de Medrano como Sánchez Valverde son considerados sobresalientes pensadores que introducen la modernidad por primera vez en ese ambiente saturado ya de un débil

tomismo, a través de ideas empiristas, sensualistas, consagradas en los textos de Locke, Condillac y otros (Sánchez, 1956). Se considera que hubo incursiones filosóficas en Santo Domingo antes, después y en los años inmediatos a ser creada la República, figuras como las de todos los Trinitarios que fructificaron el ideal de independencia y el nacionalismo coincidente con el pensamiento de Juan Pablo Duarte (1813-1876). Las causas emancipadoras se plasman en escritos de Gregorio Luperón (1839-1897), Ulises Espaillat (1823-1878), Pedro Francisco Bonó (1828-1906), Manuel Rodríguez Objío (1838-1871), entre otros (Minaya, 2014, p. 27).

La Ilustración se caracterizó por ser un movimiento intelectual que promovió el uso de la razón para conocer y comprender la realidad, el cuestionamiento de las verdades establecidas por la autoridad política y religiosa, la defensa de las ideas de cambio y progreso, y el desarrollo de las ciencias naturales (Morla, 2010, pp. 5-10).

La identidad es también un proceso de toma de conciencia; por ello, cuando las ideas ilustradas irrumpen en Hispanoamérica y Santo Domingo, pudieron servir de orientación a los seres humanos que asumieron las tareas de conducir a sus respectivos pueblos en la lucha por liberarse del colonialismo y la dependencia.

## 2. Las ideas filosóficas de razón emancipadora y el positivismo

A partir de la segunda década del siglo XIX se conjugan y entrelazan las ideas filosóficas de la escolástica, ilustración, romanticismo, krausismo, costumbrismo, socialismo utópico y positivismo, entre otras. Porque se introduce la autoridad de la razón en vez de la autoridad de los dogmas eclesiásticos y de la relevancia divina, y al mismo tiempo se manifiesta una razón emancipadora. Los cambios que se propugnaban vinieron a servir de puente entre el

oscurantismo religioso de los siglos anteriores, a las manifestaciones del pensamiento moderno e ilustración y el periodo de efervescencia revolucionaria que se avecina (Artidiello, 1993, pp. 132-139; Minaya, 2014, p. 141).

La recepción de la filosofía de la Ilustración como un componente de la tradición científica ante la declaración de "Dios, Patria y Libertad", para facilitar el tránsito al desarrollo del progreso científico que enarbola en primer lugar la Ilustración y luego por el Positivismo, que apoyado en el paso del trabajo artesanal y el incipiente trabajo industrial (tabacalero y del azúcar), más la inauguración de la escuela normal de maestros y los cambios en las estrategias filosófica-pedagógicas-científico-laico, dan valor a la asignatura de la comprensión lectora para el desarrollo del pensamiento.

Además, se manifiesta una libertad de estilo y, como consecuencia, el desconocimiento de toda autoridad gramatical y académica. Donde el contenido reclama libertad de tema, bajo un predominio de la fantasía y de los sentimientos sobre la razón. Así se ha producido una literatura histórica impregnada de "color local" y líricos desahogos, destacándose importantes aspectos del romanticismo. El verdadero sujeto de la historia es el espíritu del pueblo: la libertad (Minaya, 2014, p. 10)

En este escenario social, tenemos a Pedro Francisco Bonó (1828-1906) influenciado por rasgos de la ilustración, el positivismo y por el socialismo utópico, uno de los dominicanos que se destacan a raíz de la jornada de la Restauración del 1863, con motivaciones filosóficas culturales que expresaban un sincero y profundo desvelo por la nación y sus habitantes menos favorecidos por los grupos de poder (Minaya, 2014, p. 134).

Además, Pedro Francisco Bonó es considerado como el primer sociólogo dominicano, y sus *Apuntes sobre las clases trabajadoras dominicanas* constituye un estudio pionero sobre la

composición social dominicana. Con su novela *El Montero* (1856) se revela como un conocedor de las costumbres dominicanas de su época. Estuvo entre los organizadores del gobierno Restaurador.

Julio Minaya Santos (2014) sustenta y argumenta la tesis que Pedro Francisco Bonó fue pionero de la emancipación cultural de su país, así como "el primero que abogó por la emancipación económica de la República Dominicana" (p. 140). Por otra parte, explica la visión humanística del mismo, que estaba profundamente enraizada en los principios de justicia social, libertad, igualdad, felicidad y caridad, por lo que en ella no cabía un progreso que no incluyera los sectores sociales que integraban lo que el denominaba "el dominicano genuino" (Minaya, 2014, pp. 324-325).

Es cierto que ya se empleaba el gentilicio de dominicano y que se habían adoptado los símbolos patrios, pero subjetiva y mentalmente se continuaba siendo español. Bonó es el primero en República Dominicana que descubre ese tipo –sutil si se quiere– de dependencia intelectual. Luchar contra ella constituía la premisa necesaria de todo esfuerzo enderezado a la consecución del Estado-Nación (Minaya, 2014, p. 139).

"Bonó no cejó en el esfuerzo por fomentar el hábito de pensar y de hablar libremente sobre los problemas nacionales en el ámbito público" (Minaya, 2014, p. 139). "Fue, en efecto, un abanderado de la justicia social, un defensor de la dignidad y de los derechos de la persona humana" (Minaya, 2014, p. 325). "Por supuesto, al colocar en tela de juicio la noción liberal-positivista del progreso, Bonó está cuestionando una de las categorías centrales de la modernidad occidental y de la Ilustración" (Minaya, 2014, p. 134). A esto se añade su "denuncia ecológica" (Minaya, 2014, p. 326) al criticar, con el auxilio de la perspectiva rousseauniana, la concepción del progreso concebido en términos del creciente industrialismo propiciado por el capitalismo, que, a juicio de Carlos Marx (1818-1883), por su naturaleza es hostil a la naturaleza. Lamentablemente

la historia le ha dado la razón al pensador de Tréveris (Guadarrama, 2017, p. 252).

De acuerdo con Minaya (2014) en que, para Bonó, si bien los dominicanos se habían independizado políticamente de España, aún permanecíamos atados a ella culturalmente. Y con una mentalidad colonial no se puede acceder a la condición de pueblo libre. Es algo parecido a lo que acontece con la persona que aún no está emancipada: depende intelectualmente de su tutor. Aun teniendo inteligencia no la emplea para sí, porque acusa un grado importante de alienación (p. 184).

Bonó es quien inicia en la República Dominicana, una vez lograda su independencia política de España, el proceso de emancipación intelectual. Tal esfuerzo libertario constituye un capítulo de la historia de la modernidad en nuestro país. Pero también de los inicios de la ilustración. La labor de Bonó es continuada, profundizada y radicalizada por el pedagogo y filósofo puertorriqueño Eugenio María de Hostos (1839-1903), creador e impulsor en el país del sistema de enseñanza Escuela Normal (Minaya, 2014, pp. 326-328).

Eugenio María de Hostos nació en el Barrio Río Cañas Arriba de Mayagüez, el 11 de enero de 1839. Su estancia de 13 años en la República Dominicana se divide en tres períodos: 1875-76; 1879-88; y 1900-03. Aquí le sorprendió la muerte el 11 de agosto de 1903). En su obra podemos observar una concepción ante el mundo donde se conjugan las ideas de la ilustración, krausismo y el positivismo.

El Iluminismo en Hostos consiste en que considera la razón como un organismo, pero un organismo que contiene en sí la totalidad de las funciones de la mente humana, el sentir, el pensar, el querer y la dirección de la acción. Hostos también pone un límite a la razón y es la conciencia moral. En la totalidad de la conducta humana no basta la sola razón, pues la razón sin la conciencia es axiológicamente ciega. “Más alta que la razón es la conciencia, más

alto que el sabio vive el justo" (Rojas, 1988, p. 206). Y este mismo pensamiento se repite en Félix Matos Bernier cuando afirma "la palma es de los justos" (Rojas, 1988; Morla, 2010).

El trasfondo intelectual de la obra de Hostos se caracteriza también, por la influencia del krausismo y del positivismo. Influencia que recoge de su estancia en la metrópoli durante casi dieciocho años. Viene ya a España a la edad de trece años (1852) y comienza los estudios de Derecho y Filosofía y Letras en España. Hostos expresa simpatía y argumento de afiliación al pensamiento del positivismo en su obra y accionar a través de su entrega a la Escuela Normal de Santo Domingo, inaugurada el 18 de febrero de 1880; también, por medio de sus cátedras de derecho público en el Instituto Profesional, institución que comenzó su laborar el 25 de noviembre de ese año, y mediante la cátedra de economía en el mismo organismo educativo en enero de 1883 (Domínguez, 1983, p. 35).

La escuela hostosiana comenzó a desplegar su actividad, aun perduraban en sus cimientos el escolasticismo en los centros educativos del país. El Seminario Santo Tomás de Aquino y el colegio San Luis Gonzaga, que es como decir Monseñor Meriño y Padre Billini, realizaron una extensa labor en contra de la tendencia positivista, ya que los diversos postulados que componían esta teoría chocaban con los preceptos de la Iglesia Católica (Artidiello, 1993, p. 137).

El pensamiento y obra de Hostos deja otros aportes significativos a la cultura dominicana, como lo representa la prédica a favor de la formación y educación de las mujeres. El lema era "educar la razón según la ley de la razón". La libertad y civilización de nuestros pueblos sólo se conseguirían si los individuos que los constituían se educaban en el desarrollo de su capacidad de conocer, es decir de razonar. Propuso la eliminación de privilegios entre clases sociales y razas, y la democratización de la vida política. Apoyó el desarrollo de sociología (iniciado por Pedro Francisco Bonó), el

derecho constitucional, la pedagogía y la ética (Maldonado, 1988, p. 180; Rojas, 1988, pp. 106-109).

Hostos elaboró una serie de propuestas como: establecer un régimen social en los principios fundamentales de un "Estado de derecho", solo si se establece un Estado de derecho puede Latinoamérica superar su inestabilidad política reafirmando su admiración por las instituciones constitucionales de Estados Unidos de Norteamérica. La forma más perfecta de gobierno es la democracia representativa. La educación era un derecho y un deber tanto para los hombres como para las mujeres debido a que opinaba que la razón no tenía sexo. El pensador dio énfasis a lo esencial de educar la razón en el proceso pedagógico (Henríquez, 1960 b, p. 79; Maldonado, 1988, p. 181). En su libro: *Hostos, el sembrador*, Juan Bosch (1976) observó, al referirse a su admirado Eugenio María de Hostos: "Pobre sembrador antillano, semilla y flor él mismo, el ciclón no lo dejó recoger su cosecha" (p. 10).

Fernando Arturo de Meriño (1833-1906) fue defensor del postulado de la escolástica. Orador por excelencia en ese momento. Jefe de la Iglesia y el presbítero Francisco Xavier Billini, director del Colegio San Luis Gonzaga, emprendieron su campaña contra la enseñanza laica ("la escuela sin Dios"), la filosofía positiva y la moral social ("doctrinas liberticidas"), que "so pretexto de demostraciones científicas", inculcaban "teorías hipotéticas y degradantes", "despojando a las conciencias timoratas de la fe salvadora y de los sanos principios morales que ella nutre y sostiene", al decir Meriño (Del Castillo, 2018, p. 125).

Para la cabeza de la Iglesia dominicana —quien había ejercido la presidencia de la República con mano dura como miembro del partido azul, o sea, del bando liberal, y posteriormente había sido rector del Instituto Profesional—, los positivistas eran ateos y materialistas, propagadores de una "literatura falaz y de una ciencia

huera". Su influencia en la sociedad dominicana sería vista como la causa de los males que esta padecía:

> El verdadero origen, funesto manantial de nuestras desgracias, está en la perversión de las ideas y de los sentimientos por las doctrinas liberticidas que vienen gozando de privanza de algunos años acá, ocasionando que principio de autoridad, sujeción a instituciones y leyes, temor de castigos, miramientos sociales, todo haya ido escandalosamente menospreciándose (Del Castillo, 2018, p. 125).

Emiliano Tejera (1841-1941) fue un intelectual de relieve de la sociedad dominicana, "[…] el decir de Américo Lugo los trinitarios le dieron el nombre de Escipión el Africano, porque conspiraban contra una nación de origen africano" (Alfau, s/f, p. 12, citado en Morla, 1999b, p.2). De tal manera que su nombre correcto era Juan Nepomuceno Publio Escipión Emiliano Tejera y Penson.

Algunas de las ideas expuestas por Emiliano Tejeda son las siguientes:

> Desde los tiempos coloniales el pueblo dominicano arrastra una maldición que resultan ser la causa final de todas las desgracias y fracasos de la nación dominicana. Dicha desgracia, que podría calificarse, de síndrome de Colón, fue la que "amargó la vida del ilustre descubridor de América" (Memoria, 1974, p.8).

Entendía que esta actitud, engendrada en el período colonial y activada en los años de la ocupación haitiana de 1822-1844, se transmitió como una herencia a la primera república (Morla, 1999b).

En la visión de Tejera, el egoísmo opera como una especie de pecado original. Aunque dicho pecado fue cometido por los enemigos de Colón, los cuales en todo caso debieron haber pagado el precio de su maldad; el sentimiento moral del egoísmo se apoderó

del alma de los habitantes del Este, y condicionó la práctica social causante de tantas desgracias nacionales (Morla, 1999b).

Emiliano Tejera es un referente de la idea de lo dominicano en cuanto a su posición y defensa ante la problemática dominico-haitiana, desde su postura y defensa de los límites fronterizos, haciendo valer el territorio dominicano (Frontera, 1946, citado en Morla, 1999b, p. 164). Su pensamiento se nutre de las concepciones escolásticas y medievales, pero su postura, concluye el profesor Morla (1999b) es progresista, en tanto constituye una defensa de los intereses nacionales frente a la anexión a España y a los planes entreguistas de Buenaventura Báez.

Como palabras de colofón Morla (1999b) plantea: ¿los efectos de esta fuerza extraña y destructora desaparecieron con la muerte de Tejera? ¿Será ella la causa eficiente de la miseria material y espiritual que amenaza como una pesadilla infernal a la mayoría del pueblo dominicano? Cualquiera que sea la respuesta, a las presentes interrogantes, al menos debe quedar claro que el reconocimiento intelectual de la existencia de esta maldad constituye la cuarta y última idea sobre que lo dominicano se forjara en vida de Publio Escipión Emiliano Tejera (p. 10).

Ricardo Sánchez Lustrino (1886-1915) se desempeñó como filósofo, periodista, poeta, abogado, en cuya obra principal *Pro-Psiquis*, publicada en Valencia en 1912, pero escrita desde 1902 en adelante, se encontrarán atisbos de ideas socialistas y comunistas, no al estilo de Karl Marx, sino como Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865) y del cristianismo primitivo, salpicadas de pensamientos filosófico-anarquistas, de Malato, y de Stirner. Pero la base fundamental de sus ideas filosóficas y de su concepción de la sociedad le viene más bien de Nietzsche, cuyo discurso doctrinario maneja con gran desenvoltura. También, su socialismo igualitarista de la filosofía de Rousseau, el cristianismo primitivo y el anarquismo

de Charles Melato (1857-1938) y Max Stirner (1806-1856) (Céspedes, 1984, pp. 1-17).

En relación con la filosofía de Nietzsche, Sánchez Lustrino se define, “como puro nietzscheismo”, pero sin seguir al maestro. De la misma manera puro cristiano, pero no seguidor de la filosofía de Cristo más allá de su muerte “porque el dulce cáliz o valido del Cordero Pascual se ahogó en el cáliz de hiel y vinagre”. Es decir, que la religión de Cristo terminó con él debido a la imposibilidad de poner en práctica sus principios (Céspedes, 1984, p. 18).

Sánchez Lustrino, luego de definirse como “ecléctico en sus dualismos, glosador, pragmático y metafísico”, traza su estrategia de sujeto ante la vida. Creo que es la vida, el situarse en una dimensión política diferente a la alemana de Nietzsche, la que lo llevará a modificar el ritmo de la filosofía del maestro y a convertirse en un combatiente político e intelectual de la época que le tocó vivir.

Ricardo Vicente Sánchez, al lograr poner al día la práctica filosófica en Santo Domingo y haber cambiado la poesía y el discurso sobre ella y haber esbozado –si no nos engañamos– las primeras ideas sobre anarquismo y socialismo con tintes proudhonianos, bakunianos y marxistas, puede ser considerado como nuestro Rimbaud dominicano (Céspedes, 1984, pp. 7-20).

Adalberto Chapuseaux (nacido en San Carlos a fines del siglo XIX) fue un pensador que se considera discípulo de Hostos. Además, posee el mérito de ser el primer autor dominicano que escribe dos libros consecutivos y un conjunto de artículos acerca del marxismo y la revolución bolchevique. Entre sus libros están: en primer lugar, *El porqué del bolcheviquismo* (1925), que no es posible clasificarlo dentro de una determinada corriente de pensamiento. La razón es que en este texto encontramos argumentos de cristianismo primitivo, marxismo, positivismo, nietzscheismo, anarquismo, etc. Además, esta primera obra se caracteriza por la falta de coherencia lógica en su discurso expositivo, que lo hace ser contradictorio. En su

segundo libro, *Revolución y evolución* (1929), si bien persisten algunos elementos esenciales que predominan del primer libro, como la moral hostosiana y anarquista, no es menos cierto que otros serán superados. Este se caracteriza por tener mayor coherencia lógica, por su alejamiento de las teorías anarquistas, mejor conocimiento de algunos textos marxistas y sobre todo del leninismo (Moreta y Viloria, 1987, p. 224).

> Si como pueblo los dominicanos podemos reconocernos "para nosotros mismos como valiosos", si, poco a poco nos fuimos visualizando como adultos que no teníamos que seguir refugiados en el regazo de la "Madre Patria" […], porque "queríamos ser nosotros mismos", entonces tenemos contraída una deuda histórica con Pedro Francisco Bonó: él es clave básica de dicho reconocimiento y visualización (Minaya, 2014, p. 206).

## 3. En búsqueda de una filosofía propia y el antipositivismo

En el antipositivismo latinoamericano resurge el espiritualismo, elemento que ha jugado un rol importante en la tradición cultural filosófica latinoamericana. Este espiritualismo se sustenta sobre la base de los siguientes problemas: se abstrae hacia los problemas de la interioridad del individuo, pues cree que el desarrollo único de la ciencia es un proyecto irrealizable y que obstruye las aspiraciones morales y espirituales del ser humano. Por otra parte, proclama la constitución de una "nueva metafísica". Además, los positivistas predicaban la negación del pasado español considerándolo causa de todos los males. Los antipositivistas, en oposición a ellos, revaloran ese pasado. La comunidad de tradiciones históricas, lingüísticas y culturales, heredadas de España, se convierte para esos pensadores en estribo para formular una posición "independiente" y "auténtica" en sus concepciones filosóficas (Artidiello, 1999, p. 185-186).

La presencia en el siglo XX de la corriente antipositivista en la sociedad cultural dominicana, al igual que los otros países de América Latina, se ejercita con la influencia de corrientes filosóficas de la fenomenología de Husserl y de Heidegger, el bergsonismo, el vitalismo, nietzscheismo, existencialismo, el vitalismo, el historicismo diltheyano introducido en América Latina a través del pensamiento de Ortega y Gasset (con la *Revista de Occidente*), el marxismo, el pragmatismo entre otras. El positivismo será relegado a un segundo plano y por el momento pierde fuerza, para recuperar la herencia hispánica como se desarrolló en República Dominicana con algunos filósofos de los años treinta a los sesenta (seguidores o no del pensamiento de Hostos y la aplicación de planes de enseñanza). De acuerdo con algunos investigadores, esto se produce por el interés de Trujillo de favorecer el catolicismo y la hispanidad como pilares esenciales a la cultura dominicana (Artidiello, 1993, p. 141; Guadarrama, 2004, p. 9; Martínez Jiménez, 2009a, p. 34).

Esta búsqueda de filosofía propia y las manifestaciones del antipositivismo se evidencian, en parte, también en las relaciones y el vínculo de lectura de obras e intercambio epistolar, que sostuvieron pensadores dominicanos con figuras de América Latina como: Enrique Rodó, Alejandro Korn, Carlos Vaz Ferreira, Antonio Caso, José Vasconcelos y Francisco Romero entre otros (Artidiello, 1993, p. 142).

Luego de permanecer por varios lustros fuera de su país, Pedro Henríquez Ureña regresa por un corto intervalo a su país el 15 de diciembre de 1931. Fue nombrado Superintendente General de Enseñanza por el dictador Rafael L. Trujillo. El humanista y gran educador Henríquez Ureña jugó un papel significativo en la función preponderante que desempeña la filosofía a través de la cultura, y así se propuso restablecer la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Santo Domingo. Con tal propósito creó la Facultad Libre que inició sus labores el 18 de febrero de 1932 en nuestro más alto centro docente con sujeción al siguiente orden de catedráticos y

de asignaturas: Andrés Julio Aybar, Castellano; Padre Francisco Javier Ruiz, Latín; Max Henríquez Ureña, Literatura de Europa Meridional; Américo Lugo Romero, Historia del Arte, cátedra que continuó Máximo Coiscou Henríquez; y Viriato A. Fiallo, Introducción a la Filosofía. Reserva para sí la cátedra de Historia de la Literatura Española en la Edad Media (Cordero, 1951, p. 96).

La Facultad Libre de Filosofía no tuvo larga vida, pero la semilla lanzada no había caído en campo estéril. En junio de 1938 dio comienzo el Ateneo Dominicano a un ciclo de actividades culturales como resultado del cual los intelectuales Fabio A. Mota, Carlos Sánchez y Sánchez, Gustavo Adolfo Mejía, Jesús María Troncoso Sánchez y otros, fundaron una Escuela Libre de Filosofía y Letras que inició sus actividades el 18 de julio del mismo año con las siguientes asignaturas: Historia de la Filosofía hasta Sócrates, Psicología, Literatura, Historia General de la Literatura Universal, Lengua y Literatura Griega, Historia de las Religiones, Historia del Arte, Historia de los Pueblos Antiguos, Sociología y Latín. Además de Mota, Mejía y Sánchez y Sánchez actuaron como profesores en esta Escuela Libre de Filosofía los profesores Pedro Troncoso Sánchez, Osear Robles Toledano, Virgilio Díaz Ordóñez, Manuel A. Amiama, Francisco Prats-Ramírez y Aquiles Nimer (Cordero, 1951, p. 96).

En la primera mitad del siglo XX, entre los pensadores que sobresalen en la dirección filosófica de la crítica al cientificismo evolucionista se hacen presente Luis Arístides Fiallo Cabral y Francisco Eugenio Moscoso Puello, quien tuvo una insistente preocupación por la identificación de los rasgos del hombre dominicano a través de la connaturalización del tipo criollo, autores de ensayos científicos y filosóficos. La trayectoria continuó con Pedro Henríquez Ureña, críticos filosóficos dotados de erudición y profundidad conceptual. Mientras que Viriato A. Fiallo fue director del grupo de los estudios sobre Kant (Cordero, 1951, p. 97).

Luis Arístides Fiallo Cabral (1876-1931) fue un perfecto hostosiano multifacético, profesor en la Escuela Normal Superior, que también dirigió, y el Instituto Salomé Ureña (Del Castillo, 2018, p. 143). Entre las obras que dejó inéditas a su muerte se encuentran poemas y baladas: *Estudios de la ciencia universal; Errores de la física; Historia de la humanidad; Anatomía nueva; Metafísica; Genealogía de los grandes sentimientos del hombre; Fundamento de la moral; Filosofía del dolor; La historia de un corazón; El drama de la vida* (obra en cuatro actos y desarrollada en Venecia); *Los verdaderos y los falsos apóstoles* y *Fragmentos de historia de la patología*, este último libro sirvió de material de estudios en universidades del país (Cordero, 1951, p. 98).

Francisco Eugenio Moscoso Puello (1885-1959) fue un prestigioso dominicano cuyo pensamiento se ubica en la misma línea de un desarrollo teórico y científico-natural de Osvaldo García de la Concha y de Fiallo Cabral. Moscoso Puello trabajó su teoría cinematicista, reflexión abordada en la óptica heraclitana sobre el movimiento que, a principios del siglo XX, se desarrolló en un contexto materialista antiescolástico. Publica *La forma específica*, (1907), de tipo científico natural; y meses después otro ensayo titulado *Discurso del cinematismo de idéntica dirección* (Cordero, 1951, p. 98).

Algunas de sus obras son: *De la odisea de la Hispaniola* (1936) y *Navarijo* (1940/1951), donde se refleja el mito de la patria nueva. Su práctica de escritura estuvo permeada por la búsqueda incesante de lo que llamó el alma o el carácter nacional del pueblo dominicano. Regularmente se le coloca dentro del pesimismo dominicano, corriente de pensamiento decimonónica, que miró con desdén nuestra composición social y/o racial. La composición demográfica del dominicano es el mestizaje entre blanco español y negra africana; pero para Mocoso Puello el ideal de civilización es la blanquitud europea como la entiende Bolívar Echeverría. A partir del método

hermenéutico ideado por Stephen M. North, para este caso llamado la conciencia escindida o la angustia del mulato (Santos, 2021b).

Pedro Henríquez Ureña nace el 29 de junio de 1884, en Santo Domingo, República Dominicana, y fallece el 11 de mayo de 1946, en Buenos Aires, Argentina. En 1910 el ilustre pensador publica en México su obra *Horas de estudio*, en la cual enjuicia el positivismo de Comte, así como el ciclo de conferencias pronunciado por Antonio Caso en torno a este sistema y a las doctrinas del comtismo mexicano; el positivismo independiente o experiencialismo de John Stuart Mill; el pragmatismo de James y de Nietzsche y la sociología hostosiana (Cordero, 1951, p. 95).

Otra obra suya es: *Las ideas sociales de Spinoza*. La doctrina social de Spinoza, ya se ve, constituye más bien una política que una sociología. Pero en esa doctrina, que es continuación de la filosofía social y jurídica nacida en el Renacimiento y preludio del pensamiento revolucionario del siglo XVIII, se unen, como en toda la obra de este "pensador central del siglo XVII" (según escribe Höffding), "[…] el interés teórico y el interés práctico, que en los otros pensadores de su tiempo se hallan en oposición mayor o menor" (Martínez, 2010, p. 242). Y así, mientras para unos puede todavía ofrecer Spinoza en sus tratados políticos sugestiones para la constitución de las democracias, para otros ofrecerá un significativo apoyo a la idea fundamental que aún tiene que alegar en su defensa la sociología: la sociedad es un orden de fenómenos naturales, y, por lo tanto, un objeto de ciencia.

En la democracia es donde se garantiza mejor la libertad del pensamiento, necesaria para la perfección de la vida social, afirmo Pedro Henríquez Ureña. En efecto, superó el positivismo y pasó a la profundización en el pensamiento de Kant, e identificándose con el realismo crítico, apelando a la razón práctica, pero sin el rechazo metafísico muy denunciado por ciertas lecturas en el filósofo de Königsberg (Cordero, 1951, pp. 101-103).

Haim López Penha dirigió la tribuna de "Acción Cultural" para ofrecer conferencias acerca de Don José Ortega y Gasset y los nuevos grandes libros. Educado en Alemania donde predominaban la concepción filosófica orientadas por las Escuelas de Marburgo y de Badén, López-Penha desarrolló una labor de importancia básica para la cultura dominicana. En su calidad de Gran Comendador del Supremo Consejo del Grado 33 de la masonería dominicana, puso también a disposición de la juventud la "Biblioteca Lumen", ya nutrida con parte de las traducciones hechas por la "Revista de Occidente", publicación que trajo al país las corrientes filosóficas del historicismo germánico, la fenomenología, el neokantismo, el intuicionismo, el existencialismo y otras corrientes filosóficas de moda de esa época. Desde entonces comenzaron a circular en nuestro medio las obras del Conde Herman de Keyserling, del Barón J. Uexküll, Spengler, Ortega, Scheler, Messer, Russell, Kant, Brentano, Husserl, Freud, Jung y otros no menos notables (Cordero, 1951, pp. 109-110).

Andrés Avelino García Solano (1900-1974) es uno de los más importantes pensadores dominicanos, quien siendo joven escribió y publicó varios poemas, que especialistas en literatura los ubican en la corriente del modernismo y sobre la influencia del romanticismo. La primera de sus obras poéticas fue *Fantaseo* (1921) y otras como *Pequeña antología postumista* (1923), escrita en colaboración con Moreno Jiménez y Rafael Zorrilla.

En su *Manifiesto Postumista* escribió:

> Cuatrocientos y más años han sido suficiente para un período de gestación en esta nueva media parte del mundo. "Juventud, divino tesoro", tenéis la palabra; ahí está el porvenir. La América debe superar a la Europa […]. Porque no debemos seguir siendo súbditos de una aristocracia intelectual que no nos pertenece. La verdadera aristocracia la lleva el pensador en el cerebro. Debemos tan sólo

> ser aristócratas de nuestra democracia (Avelino, 1923, citado en Artidiello, 1999, p. 183).

En este aspecto se observa el empeño al igual que la intelectualidad de vanguardia de América Latina por destacar los rasgos propios de la cultura latinoamericana (Artidiello, 1999, p. 183; Minaya, 2021).

Andrés Avelino, a través de una reflexión filosófica profunda sobre el pensamiento ético-personal y matemático-racional, ha enriquecido la bibliografía nacional con varias obras de reflexión filosófica, entre ellas se destacan por su originalidad: *Metafísica categorial* (1940); *Prolegómenos de la única metafísica posible* (1942); *Esencia y existencia del ser y la nada* (1944); *Une lettre à Maritain* (1945). *El problema de la fundamentación del problema del cambio y la identidad* (1945); *Los problemas antinómicos del conocimiento (1948); El problema de la filosofía de lo pictórico* (1950); *Fundamentación de una lógica pura* (1951), entre otras (Artidiello, 1999, pp. 179-198).

Este pensador, como producto de sus profundas reflexiones, construye su filosofía propia en la obra *Metafísica categorial*. La concepción filosófica de Andrés Avelino la caracterizamos de antipositivista, porque uno de los objetivos fundamentales de su Filosofía categorial, en oposición al positivismo, es constituir una "nueva metafísica" sobre la base de una teoría del ser puramente etologista, y una teoría del conocimiento en la que la intuición constituye el elemento principal. Filosofía categorial, apunta Avelino, siguiendo el modelo europeo, es un pensamiento que se esfuerza por ser original, autentico y lo consigue al interior del pensamiento dominicano de la época. Los expone en Los problemas antinómicos de la categorial "Conciencia" (Artidiello, 1999, p. 267).

Juan Francisco Sánchez (Tongo) (1902-1973) va a publicar en *Cuadernos Dominicanos de Cultura* y *Revista Dominicana de Filosofía*

los siguientes ensayos de su autoría: “Estructura y Esencia de la Historia” (1943); “¿Libertad o Determinismo?” (1946); “En torno al problema de las Categorías” (1946); “Las Enseñanzas de Krishnamurti” (1948); “Sí y no a Sartre” (1949); “Los Tres Cuerpos y la Liberación” (s/f); “Un Mundo en Crisis” (1950); “La Verdad en el arte” (1951); “Filosofía, Psicología y Realidad Humana” (1953); “De Rerum Natura: el poema de Lucrecio” (1953); “Vida Razón e Historia en Ortega y Gasset” (1955); “La Vigencia de Santo Tomás” (1956); “Pensamiento y Verdad” (1957); *El pensamiento filosófico en Santo Domingo*: *La Lógica de Andrés López Medrano* (1956 ), entre otras (Cordero, 1951, pp. 71-72). Estos escritos le consolidan como un pensador de reflexiones profundas, de estilo elegante y sencillo, rasgos distintivos que son destacados por la crítica filosófica de la época.

Juan Francisco Sánchez, al dedicarse al estudio y a la crítica de la filosofía existencialista, se interesa por la hermenéutica filosófica de Heidegger, al tiempo que rechaza rotundamente el epifenomenismo ontológico de Sartre. Su concepción de la metafísica, contraria a la de este, es una metafísica del optimismo. Pues, le resulta cruel su ateísmo, lo mismo que su teoría de la libertad absoluta y de la responsabilidad humana. La ontología sartreana entraña no más que un conjunto de absurdos y de contradicciones. Siendo lo que le critica fundamentalmente, y no tolera el hecho de concebir la muerte como aniquilación total, crítica que constituye la mayor impugnación que sobre la inmortalidad del alma se haya hecho. Sugiere, en cambio, una filosofía práctica e intuitiva, que supere y trascienda toda especulación puramente racional. De aquí, que proponga el predominio del método analógico por encima del método matemático, lo cual hace que su empeño se enarbole en aras de un misticismo teosófico que no sólo busca profundizar en los problemas éticos, históricos y estéticos de la existencia humana, sino en la aprehensión del verdadero ser (Pérez Soriano, 1995, pp. 3-16).

El quehacer filosófico de Sánchez está muy unido al desenvolvimiento de su vida como masón y profesor universitario. Figura entre los filósofos que surgieron a raíz de la Reforma Universitaria de 1937, y de lo que en virtud de ésta se denominó "Movimiento Filosófico Dominicano".

De acuerdo con Pérez Soriano (1995), el pensamiento de Sánchez está caracterizado por una actitud metafísico-espiritualista. Seguidor del teosofismo místico de Krishnamurti, plantea que el hecho metafísico verdadero lo constituye un saber, una sustancia espiritual que es permanente y absoluta y que opera como realidad originaria en el hombre. Entiende Sánchez (1956) que:

> […] la búsqueda de una verdad exterior, universal y objetiva por parte de la ciencia y la filosofía y que, sin embargo, al hombre no le sea posible llegar hasta el Ser, hace que el hombre apele a lo místico como vía expedita para el tránsito al Ser, como realidad exterior e interior (Sánchez, 1956, citado en Martínez, 2009b, p. 302).

Andrés Avelino García Solano, junto a Juan Francisco Sánchez, fue el más grande pensador de la época, el de mayor producción intelectual, el de mayor cantidad de respuestas a casi todos los aspectos básicos del filosofar en el campo de la estética, la lógica, la ontología, la axiología, la gnoseología y la ética (Martínez Jiménez, 2009b, p. 302).

Armando Cordero **(**1909-1989) hacia 1930 desarrolla sus reflexiones filosóficas, plena Era de Trujillo (1930-1961). Entre sus obras están: *Panorama de la filosofía en Santo Domingo* (dos tomos, 1962); *Aportaciones para un estudio de la filosofía dominicana***,** (1951); expone a modo de síntesis el pensamiento filosófico desde la época Colonial, catalogada esta como "Nuestra Edad Media", debido al predominio de la concepción religiosa del mundo. El "hombre trascendentista" (de otro mundo y de otra vida); más tarde surge en la colonia el "hombre imanentista" sustentado por los pensadores de

la Ilustración; pasando luego por los períodos de la Independencia y la Restauración, donde existe una marcada preocupación por las cosas de este mundo y de la vida, como José Núñez de Cáceres (1772-1846), Juan Pablo Duarte (1813-1876) y Feliz María del Monte (1819-1899), la filosofía se concibe como fuerza creadora de liberación. Seguido de la enseñanza de la filosofía en la Era de Trujillo y sus filósofos principales hasta la época contemporánea (Cordero, 1951, p. 208).

## 4. Libertad de expresión, de catedra y la conciencia instrumental

La generación que se va conformando en América Latina desde los años sesenta y setenta del siglo XX está integrada por la filosofía de la liberación con sus numerosas vertientes, así como de otras corrientes como el marxismo, la filosofía analítica y la fenomenología. Los filósofos influyentes son Sartre, Ortega y Gasset, Heidegger y los entonces muy conocidos filósofos del cristianismo: Mounier, Marcel, Teilhard de Chardin y otros.

La época de la metafísica categorial, moldeada por la inestabilidad del período transicional acaecido al final de años de represión, y, a la vez, de creatividad de la razón crítica en sentido general. Triunfa la Revolución cubana, aparecen los partidos revolucionarios marxistas-leninistas, impera la ideología maoísta del foco guerrillero, se origina la expedición de Constanza, Maimón y Estero Hondo; se efectúa el trágico e inolvidable asesinato de las Mirabal. Más tarde, la gesta patriótica de abril de 1965 (Martínez Jiménez, 2009a, pp. 42-45). A partir de 1965 aún se mantiene el tomismo, se van atenuando las reflexiones y publicaciones del filosofar clásico al estilo occidental, y se introduce un pensamiento de la juventud dominicana, que abarca las ideas socialistas producto de lo que representó la Revolución cubana para el momento y el

conocimiento de las obras escritas por Carlos Marx, Federico Engels, Vladimir Ilich Lenin, Rosa Luxemburgo, Trostsky, Mao Tse Tung entre otros, y surgen en el República Dominicana otros tipos de discursos y categorías de Juan Isidro Jimenes Grullón, Juan Bosch, Joaquín Balaguer y José Francisco Peña Gómez en el ámbito político, social y cultural dominicano.

Juan Isidro Jimenes (1903-1983) realiza las siguientes publicaciones: *Biología dialéctica* (1968), dedicada "Al estudiantado latinoamericano, que ya comienza a despertar de su 'sueño dogmático'"; *El Mito de los padres de la patria* (1971), denuncia lo que llama "corrosiva influencia de la historiografía tradicional sobre las nuevas generaciones […]" (p. 7), destacando que su obra estaba dirigida a contribuir a evitar ese daño; *Sociología política dominicana (1844-1966)* (Vol. I, 1975), donde el autor afirma que:

> [...] si la historia que se enseña da un mentís [al] objetivo (de 'dar una nueva forma a la sociedad y a los individuos que le componen, mediante la acción consciente') se realiza una labor anticientífica que crea estereotipos mentales falsos de tal gravedad, que bien podrían gravitar negativamente en las actuaciones futuras de la juventud víctima de esa enseñanza falaz (Jimenes, 1975, p. 8).

Continúa sus reflexiones en *Sociología política dominicana* (1976), en el cual refiriendo a la recepción de la primera edición de dicha obra afirma:

> Afortunadamente, historiadores, politólogos y sociólogos serios y con conocimiento cabal de los hechos me brindaron, al objetar algunas de mis afirmaciones, importantes elementos para su reelaboración, lo que a menudo desembocó en una rectificación. Leal a la verdad, me incliné con alegría ante tales objeciones (Jimenes, 1976, p. 15).

Igualmente su obra: *Nuestra farsa izquierda* (1980), con un espíritu crítico, en que muestra de humildad y apertura ante el conocimiento, tan crucial para abrir nuevas perspectivas en todo proyecto de investigación, constituye una cualidad que destaca resplandeciente en la obra de nuestro comentado autor y por tanto puede ser fácilmente aprehendida y valorada por los jóvenes investigadores (cf. Arvelo, 1999, citado en Martínez, 2009a, pp. 423-454).

El profundo espíritu crítico de este autor se pone de manifiesto en la constante revisión a que somete su propio pensamiento e interpretaciones de investigación. Sobre este aspecto refiriéndose a sus obras *La República Dominicana, análisis de su pasado y su presente*, y *La República Dominicana una ficción*, nos dice:

> Ambas contienen algunas ideas a las cuales he renunciado. En la primera hay apreciaciones que responden a la concepción idealista de la historia; y en la segunda, pese a que su conjunto revela su aceptación de la ciencia de la historia, creada por el materialismo histórico, todavía aparecen determinados lastres idealistas (Jimenes, 1971, p .6).

En relación con la concepción filosófica y política asumida por Jimenes en su última etapa de su vida política e intelectual, como se sabe nuestro pensador era partidario de la condición de intelectual militante cuyo pensamiento siempre crítico, por lo que abrazó consecuentemente el marxismo. Sobre este aspecto él declaró: “Lo cierto es que mi evolución hacia el marxismo se inicia más o menos en 1964; sigo estudiando a fondo a Marx y Lenin en el curso de los años siguientes y ya para el año 1968 se sintió totalmente dominado por la nueva doctrina, y se declaró abiertamente marxista-leninista” (Jimenes, 1964, citado en Castro, 2002, p. 3).

Después del movimiento renovador en la Universidad Autónoma de Santo Domingo (UASD) sobresalen un grupo de académicos e intelectuales que plantearon interesantes reflexiones especializadas de la filosofía, dejando su huella significativa en la cultura dominicana, algunos de ellos son: Andrés Avelino García Ramón (*Lógica*), Francisco Antonio Avelino García Ramón (*Antología de ideas políticas en la República Dominicana*), Darío Solano (*Teoría del conocimiento y metodología de la Investigación*), Enrique Patín Veloz, (*La historia de la religión y la masonería* e *Ideario duartiano*), entre otros.

Un hecho relevante para el desarrollo necesario y oportuno de los seres humanos interesados en cultivar y construir la filosofía como profesión y para el desarrollo de la cultura en la sociedad dominicana, es que la Licenciatura en Filosofía se ha implementado en el Seminario Santo Tomás de Aquino, con el aval de la Pontificia Universidad Católica Madre y Maestra (PUCAMAIMA); Universidad Autónoma de Santo Domingo (UASD); Universidad Nacional Pedro Henríquez Ureña (UNPHU) y el Instituto Filosófico Pedro Francisco Bonó. Aunque en la actualidad solo se cursa en este último y en la Universidad Autónoma de Santo Domingo.

En los años de 1970, el ambiente filosófico se caracteriza por clara simpatía del Marxismo estilo soviético, y al mismo tiempo se manifiestan en minoría pensamientos tomistas o neoescolásticos. Además, existen académicos/as simpatizantes del existencialismo (Sartre y Simone de Beauvoir), el positivismo lógico, el neopositivismo, la filosofía analítica, el Círculo de Viena, los trabajos de Carnap, los juegos del lenguaje de Wittgenstein, historia y filosofía de la ciencia, los planteamientos de Russell, la filosofía del lenguaje con su giro pragmático, la racionalidad dialógica, los estructuralismos y posestructuralismos, la hermenéutica (en una línea analógica o no), la Escuela de Frankfurt, los marxismos renovados (en la búsqueda persistente de la definición de un pensamiento latinoamericano y

dominicano) entre otras (Martínez Jiménez, 2010, pp. 44-45 y pp. 52-53).

Tulio H. Arvelo es un prestigioso sobreviviente de la heroica gesta de Luperón en 1949, (uno de los intentos por destronar la tiranía trujillista). Además, partidario del marxismo soviético: histórico y teóricamente. Profesor activo en la Universidad Autónoma de Santo Domingo y otras instituciones educativas. Su obra más significativa es: *Manual de introducción a la filosofía FIL-011*, que por un prologando tiempo sirvió de apoyo a la docencia y facilitó el trabajo tanto de profesores como alumnos.

Por otro lado, es bueno compartir que algunos académicos del área de la filosofía, con simpatías o no por la izquierda y allegados o no al círculo de los "pro rusos", profesaban un marxismo distinto al divulgado: Darío Solano, José Ulises Rutinel Domínguez, Félix Gómez Vargas, Norberto Luis Soto, Virgilio Moya, Jesús Tellerías Castillo, Nélida Cairo, Luisa Ruffin Castro, Vanna Ianni, Andrés Paniagua, David Ortiz Alburquerque, Andrés Molina, Miguel Sáez, entre otros (Martínez Jiménez, 2010, p. 46).

Con respecto a Miguel Sáez su publicación significativa es: "La reificación en Georg Lukács" (1978). Este trabajo trata sobre el análisis del concepto de reificación en la obra de Lukács, *Historia y conciencia de clase*. Para poder llegar a la reificación es necesario comenzar analizando otro concepto básico en Lukács: la totalidad concreta y dialéctica. Y esto así, porque la totalidad –concepto que Lukács considera central y específico de la metodología de Carlos Marx– es lo que nos permite entender a la reificación como la categoría central que da cuenta de la totalidad capitalista (Sáez, 1978, pp. 67-99).

Vanna Ianni (nacido en Italia) escribe *Marxismo y no marxismo* (1980), produciendo otra perspectiva sobre la concepción marxista del mundo en consonancia con las circunstancias. Otros textos suyos son: *Masas y Revuelta* (1985) y *El territorio de las masas,*

*espacio y movimientos sociales en República Dominicana: abril 1984-1986* (1987), mostrando una posición crítica ante la ortodoxia del marxismo que se manifiesta en su momento (Ianni, 1987, pp. 67-99).

José Ulises Ruthinel Domínguez (fallecido en 2017), fue Director de la Escuela de Filosofía de la Universidad Autónoma de Santo Domingo (1977-1980/1980-1983). Algunas de sus publicaciones son: Coautor con Félix Gómez en *La filosofía al alcance de todos* (1983). Otros libros: *Cuadernos de filosofía* (1982); *Diccionario histórico dominicano* (1983); *De Thales de Mileto a Carlos Marx (síntesis histórica de la filosofía materialista)* (1983), que constituyen un material de apoyo importante para los alumnos en su contexto.

Félix Gómez Vargas fue director de la Escuela de Filosofía de la Universidad Autónoma de Santo Domingo (1990-1993/1993-1996). Algunas de sus publicaciones son las siguientes: Félix Gómez y Juan Francisco Viloria, "El pesimismo como idea recurrente en el pensamiento dominicano" (1992); "Rol social de la ética" (1994); *Ética y moral* (1994); *Filosofía, ética y moral, apuntes y reflexión* (2001). El autor expone cuál es el rol social de la ética por su naturaleza y el campo de la actividad humana en que actúa; la ética contribuye a una necesidad social de primer orden para la convivencia, por la armonía, la paz y el bien social (Gómez, 2001).

Miguel Ángel Pimentel (nació en Villa Francisca, Santo Domingo, 1951). Profesor investigador del área de filosofía, política y de crítica literaria. Entre sus publicaciones se encuentran: *Modernidad, postmodernidad y praxis de liberación. Santo Domingo* (2002), *Las ideas positivistas en la República Dominicana (1880-1961)* (1990); "La mujer en la sociedad" (1994); "La crítica categorialista a la ética kantiana"; entre otras. En sus trabajos se observa la preocupación constante por el rescate de documentación y valoración de pensadores dominicanos y latinoamericanos. Actualmente se interesa por la problemática de la nueva subjetividad

y la lucha por la emancipación social en la globalización capitalista (Martínez Jiménez, 2022, pp. 275-278).

Norberto Luís Soto nació en septiembre de 1945, en Cotuí, provincia Sánchez Ramírez. Sus libros principales son: *Siete ensayos epistemológicos,* publicados entre 1982 y 1983; *Hostos y la realidad coyuntural de las Antillas*, que data de 1985 (Soto, 2023).

Padre Jesús Hernández SDB, de la Congregación Salesiana (1929-2021), ha dedicado la mayor parte de su tiempo a llenar de libros, de todos los géneros y materias la Biblioteca Antillense Salesiana (BAS), una mina, un tesoro bibliográfico que pocos conocen de las riquezas que conserva. Fue un inquieto filósofo, teólogo, catedrático universitario y misionero; pero su faceta más característica fue la de ser "un bibliotecario", un cuidador, protector y facilitador de libros. Le interesaba orientar y apoyar a historiadores, estudiantes, investigadores y científicos de la sociedad dominicana.

Algunas de sus publicaciones son: "Filosofía y fe cristiana" (1999); el libro: *Andrés Avelino y su carta a J. Maritain* (2008), su traducción al castellano estuvo a cargo de Jesús Hernández, esta publicación es un aporte al patrimonio documental de la literatura filosófica para la sociedad dominicana. El padre Hernández lee y vuelve a leer palabra por palabra en relación con la obra de Avelino, analiza y reacciona y no sale del asombro cuando comprueba que está en analogías infinitas sin respuesta. Para el Padre Jesús Hernández, Avelino considera que la filosofía pura es la dialéctica, que no cree ni rechaza, solo discute. Como por medio de la intuición, ese ver con el espíritu directamente al objeto, no es una ficción, sino una realidad, una categorial filosófica del mundo de la filosofía, donde el filósofo todo lo duda. Por ello presenta esta conclusión: después de este entretenimiento, afirmo y sostengo que la doctrina sobre la "categorial" es una parte secundaria de la metafísica de Andrés Avelino, comparada, por ejemplo, con la doctrina metafísica

del valor, donde la "categorial" apenas levanta cabeza (Hernández, 2008).

Enerio Rodríguez Arias (nacido el 3 de febrero de 1939) es un psicólogo y filósofo dominicano. Introduce el conductismo en las estrategias de educación, ya que el Profesor Rodríguez Arias reconoce que el conductismo es la primera corriente filosófica que fundamenta a la psicología como ciencia. Para los años 1990 introduce los estudios de psicología de razonamiento. Sus publicaciones más destacadas son: "La herencia olvidada: el impacto de Immanuel Kant en el nacimiento de la psicología científica" (Tesis doctoral en filosofía); "Bases filosóficas del análisis de la conducta" (1978); "El papel de la hipótesis en la investigación científica" (1984). Este artículo aún es una interesante lectura para guiar el debate entre los estudiantes del INTEC y de la UASD. Otros artículos suyos son: "Conductismo y filosofía" (1985); "La filosofía hoy: importancia, problemas y relaciones con las demás ciencias" (1985); "Los razonamientos condicionales: un enfoque psicológico" (1987).

Enerio Rodríguez Arias también ha sido reconocido por varias instituciones académicas y culturales tanto nacionales como internacionales. Se trata de un académico e intelectual entregado ejemplarmente al quehacer de la psicología y la filosofía de la ciencia a partir de sus profundos análisis sobre la estructura del pensamiento kantiano, de la filosofía del conductismo y la teoría de la falsación de Popper. Esto confirma la tesis de que todas las posturas y corrientes filosóficas que se estudian con profundidad, ofreciendo argumentos visibles y se socializan para un bien común, constituyen un aporte al desarrollo social y cultural de la sociedad.

Ángel Moreta fue director Escuela de Filosofía de la Universidad Autónoma de Santo Domingo (1984-1987/1987-1990). Es el director del Instituto de Investigaciones filosóficas de la Escuela de Filosofía, Facultad de Humanidades, en la mencionada universidad. Una de sus publicaciones relevantes es: "Introducción al

pensamiento político de Adalberto Chapuseaux (Las ideas presocialistas en la Republica Dominicana (1920-1930)" (1987), publicación conjunta con Alexis Viloria. En noviembre del 2015 el profesor Ángel Moreta publica: *Tres textos de Lógica del siglo XIX dominicano* (2014), referido a los siguientes autores: Andrés López de Medrano, Vicario general de Bouvier y Eugenio María de Hostos, que es utilizado como material para la historia del pensamiento filosófico dominicano.

Otro libro es: *Lecturas y textos de Filosofía* (2023), donde es coautor junto con Alexis Viloria, cuyo objetivo es guiar al estudiante universitario y a todos aquellos interesados en el campo filosófico hacia el conocimiento seguro y responsable de los grandes problemas de la filosofía. Los autores comienzan explicando cómo y por qué apareció la filosofía en la sociedad esclavista. Viloria y Moreta señalan que la filosofía es una actividad que busca comprender y explicar el mundo a través de sus leyes más generales, pero que también es una forma de conciencia social e ideología de cualquier sociedad. Es por ello, que la filosofía es un arma en las luchas de clases, lo que explica, en parte, los esfuerzos de los sectores conservadores de la sociedad dominicana para controlar la educación pública, media y superior en la República Dominicana (Viloria y Moreta, 2023).

Juan Francisco (Alexis) Viloria Santos tiene en su quehacer filosófico varias publicaciones algunas son de colaboración conjunta con otros colegas como: Ángel Moreta, Félix Gómez y Francisco Acosta, anteriormente mencionados. Algunas de sus publicaciones significativas son: "Filosofía de lo ético en Andrés Avelino" (1999) y "Juan Francisco Sánchez: pensamiento filosófico dominicano del siglo XVIII" (2024). El autor destaca que para Sánchez (1956) la España Colonial fue "la campeona del catolicismo" y, por tanto, "defensora ardorosa de la filosofía oficial de la Iglesia Católica". Según él, "el catolicismo y el escolasticismo fueron sinónimos de España". Esto es lo que explica que al producirse la renovación de las ideas en el

renacimiento y en el siglo que le sigue el calor del espíritu natural y del humanismo, España haga resistencia a la penetración de la modernidad (Viloria, 2023). Resalta Viloria (2024), que según Juan Francisco Sánchez (1956) todavía en los umbrales del siglo XVIII continuaba enseñándose en la Universidad de Salamanca el Sistema Geocéntrico de Ptolomeo cuando ya el sistema heliocéntrico de Copérnico era aceptado en las universidades de casi todo el resto de Europa. Newton, Galileo, Gassendi, Descartes… no habían logrado penetrar en ese contexto (p. 3). De manera que se evidencia según Viloria, la causa del rezago del pensamiento filosófico en la Hispanoamérica colonial e incluso, más aún, que el "rezago español", es debido a que mientras allí un Cisneros toleraba cierto atrevimiento en el pensamiento de cátedra, de los seglares y aún de algún clérigo, aquí en Hispanoamérica, en cuanto algún religioso se pasaba de la raya, de la prudencia era llamado al orden por el obispo, quien ponía inmediato coto a los desmanes del pensamiento libre por la vía de autoridad. Es el caso de Antonio Sánchez Valverde, que en múltiples ocasiones fue censurado por su espíritu libre y de modernidad (Viloria 2023). En tal sentido, Viloria (2023) expresa que el análisis filosófico de Juan Francisco Sánchez (1956) sobre la "Carta de Antonio Sánchez Valverde al Conde de San Xavier" resalta como un modelo riguroso y minucioso de cada una de las ideas contenidas en el referido texto, mostrando su propio dominio de física clásica, dialéctica aristotélica, teología y de metafísica (p. 4).

En el caso de Luis Federico Cruz Paulino su quehacer filosófico se centró fundamentalmente en la gestión docente y de orientación a los estudiantes y colegas. Funda y dirige el Boletín Filosófico Episteme -Órgano de la Cátedra de Historia de la Filosofía-, la que coordinó por un largo tiempo. Entre sus publicaciones se encuentran: *Lecturas escogidas* (1995); *El latín, su presencia en el habla castellana* (2001); "La analítica existencial en Martin Heidegger. Un análisis fenomenológico" (1977), entre otras. Tanto sus alumnos como colegas valoran de forma significativa las

reflexiones filosóficas de Cruz Paulino (Martínez Jiménez, 2010, pp. 15-36; Martínez Jiménez, 2022, pp. 279-286).

Con respecto a Rafael Báez Bisonó se mencionan las siguientes publicaciones: “Duarte y la filosofía de la libertad” (1999); “Legado filosófico y social de la Revolución de octubre de 1917 en Rusia” (2018); “Historia de la provincia Santiago Rodríguez. Evolución política y especificidades económicas” (2021), en revista ECOUASD. La línea de investigación que ha desarrollado es fundamentalmente en la reflexión de las ideas filosóficas de Patricio Juan Pablo Duartes y muestra que fue un genio práctico. El parecido del Patricio con la de Sócrates viene dado en el perfil ético de sus vidas y pensamientos. No hay dudas, señala Báez Bisonó (1999), que Duarte fue un filósofo y un gran amante de la filosofía; su práctica es creativa y la concibe metafóricamente como una mina filosófica, la que no ha sido explotada a plenitud.

Francisco Acosta Pérez, Director Escuela de Filosofía de la Universidad Autónoma de Santo Domingo (2008-20011/2011-2014), se ha desempeñado en la gestión académico de programas de Postgrado a nivel de la Facultad de Humanidades y de la Escuela de Filosofía de la citada universidad. De sus publicaciones se destacan: coautor con Alexis Viloria de “El aspecto filosófico de las acciones libertarias del Patricio” (1999); autor de “Fundamentos axiológicos de la propuesta pedagógica de J. J. Rousseau en su obra Emilio o la educación” (1999) (Martínez Jiménez, 2022, pp. 335-342). También publica: “Américo Lugo: Hacia una interpretación filosófica de la historia dominicana” (2009); “Formación en valores, una urgencia contemporánea” (2004); “Problemas y tareas en filosofía de la educación” (2005), entre otros escritos.

A esto se añade la siguiente información: cada año la Liga Hostosiana de Santo Domingo celebra la vida y obra de Eugenio María de Hostos con varias actividades, diseña y organiza Congresos, tratando de coincidir con la fecha de su fallecimiento: el 11 de agosto

de 1903. El maestro Francisco Acosta Pérez funge como vicepresidente de la liga y a su vez él es coordinador de dicho evento, que convoca a: académicos e intelectuales a compartir los resultados de estudios e investigaciones sobre el Sembrador.

Luis O. Brea Franco (Santo Domingo, 24 de marzo de 1946 - falleció el 5 de noviembre de 2020), ha publicado las siguientes obras: *Antología del pensamiento helénico* (1983); *Preludios a la posmodernidad. Ensayos filosóficos*, (2001); *Claves para una lectura de Nietzsche* (2003). Dos temas han ocupado sus últimos años de estudio: el nihilismo ruso y la obra de Friedrich Nietzsche. Su libro *Claves para una lectura de Nietzsche*. *Prolegómenos para una interpretación de su obra*, editado originalmente en 1993 pero ampliado y publicado en el 2016, ofrece una amplia panorámica sobre los temas esenciales del filósofo alemán.

Brea Franco le llamó: *Claves para conocer a Nietzsche*. Más que claves el libro es, más bien, un libro metodológico. Acerca de la interpretación de la obra de este autor se sostiene que:

> [...] le llenaba de curiosidad saber y entender cómo pensaba Nietzsche, cuál era su método y cómo veía el universo. Al recordar a este filósofo le viene a la mente la frase: 'Dios ha muerto'. Al respecto Brea Franco dice: Eso ha sido mal interpretado por muchos, pues cuando Nietzsche habla de que "Dios ha muerto", lo que está diciendo es que el hombre moderno ha salido ya de la esfera de lo divino y ahora se concentra en la máquina, en sus creaciones, en evadir las responsabilidades. Y ese acontecimiento de la pérdida de un punto de referencia, para el pensamiento, es catastrófica, porque nada es seguro. Vivimos en arena movediza (Galán, 2018).

Esta etapa y momento de libertad de expresión y de catedra que se logra y manifiesta en las instituciones educativas y los diferentes medios de comunicación de la vida cultural dominicana, se

plasma en documentos (las reformas universitarias entre otras) y se ejercita la oralidad en diferentes espacios, pero aún hay mucho por hacer, pues se sigue manejando la conciencia de las personas de forma instrumental, según el -ismo que corresponda (positivismo, antipositivismo, marxismo, existencialismo, pragmatismo, conductismo, etc.). Seguimos aprendiendo y desaprendiendo. Lo importante es que nos reconocemos, nos encontramos organizando ideas y haciendo historia en pro de favorecer nuestro acervo filosófico-cultural.

Al observar en el libro de Federico Engels y Carlos Marx titulado *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana y otros escritos sobre Feuerbach*, comparto la tesis nº 11: "Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo" (Engels y Marx, [1845] 2006, p. 59). Hoy y ahora., en el contexto histórico, social y cultural que nos ocupa y según nuestro sentido de vida, reflexiono y dialogo con los autores citados: los filósofos interpretamos de diversos modos el mundo y hemos podido ser parte de su transformación, pero también debemos paso a paso ir intentando comprender el yo, el otro y nuestras circunstancias.

## 5. Diálogo filosófico en la diversidad para respetar la diferencia. Razón fenomenológica

Las formas de relación humana conllevan un diálogo. El acto de la comunicación implica dialogar. El diálogo es el escenario de la filosofía y el pensar humano en general; en la formulación de un pensamiento la razón dialoga consigo misma, con la tradición, el pasado y el presente, con los estudiantes, los colegas, los amigos, los adversarios; se formulan preguntas y respuestas de manera alternativa y se genera una relación con el mundo para mantener los sueños y las esperanzas. En este contexto contemporáneo seguimos

analizando temas como el ser de la identidad de la filosofía dominicana y de Latinoamérica; la condición humana; la modernidad y postmodernidad; la hermenéutica; la sensibilidad y responsabilidad hacia la naturaleza y el medio ambiente; lo femenino y la cuestión de género; lo intercultural; el paradigma; ética; estética; lo ciberespacial y lo robótico; el sentido del límite; la necesidad de volver al humanismo y educar las emociones entre otras.

Hay un conjunto de eventos que han favorecido el dialogo, tanto a nivel nacional como con los colegas de la región, Europa y Estados Unidos. En 1992 se celebró el encuentro denominado: La Utopía de América. Simposio Internacional sobre el Quinto Centenario. Homenaje a Leopoldo Zea, en la Universidad Autónoma de Santo Domingo y la Fundación Federico C. Álvarez, coordinado por Escuela de Filosofía, Facultad de Humanidades de esta universidad, con la participación de Félix Gómez, Ángel Moreta, Ana Dolores Guzmán de Camacho y Federico José Álvarez. El encuentro de estas dos culturas permitió que América recibiera un gran legado cultural, de adelantos y de expresiones artísticas no solo occidentales sino también orientales, y que Europa percibiera la riqueza cultural, los avances, el ingenio, el arte y la reflexión filosófica sobre la documentación como patrimonio cultural de América Latina al mundo. Las ponencias presentadas fueron registradas en: *Memorias Utopía de América* (Gómez y Moreta, 1993).

El I Congreso Dominicano de Filosofía. Balance y Utopía, se celebró los días 3, 4 y 5 de febrero del 1999, lo cual era una tarea pendiente de la filosofía dominicana. Fue coordinado por la Escuela de Filosofía, Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma de Santo Domingo, en las personas de Rafael Morla, Alejandro Arvelo, Tomás Novas y Francisco Pérez Soriano. Las memorias de la actividad quedaron documentadas en: *Balance y Utopía* (1999). Al respecto expresa Rafael Morla (2019): “La experiencia fue relevante, entendimos que los caminos de la filosofía y la academia eran

transitables, siempre y cuando nos propusiéramos desarrollarlos y cualificarlos, con inteligencia, voluntad y trabajo" (Merejo, 2019b).

Además, en 1999 Rafel Morla y Alejandro Arvelo son los fundadores, junto a otros colegas, de la revista *Academia*. Para la época se implementaron también, la Primera Semana Filosófica y se fundaron las Tertulias Filosóficas en la hoy desaparecida Librería Mateca de Santo Domingo.

El II Congreso Dominicano de Filosofía se realizó del 3 al 6 de noviembre de 2004, en el que se llevaron a cabo las sesiones centrales con el tema: "Filosofía, Identidad y multiculturalismo", el cual tuvo lugar en Auditorio del Convento de los Dominicos, Santo Domingo. Fue organizado por la Escuela de Filosofía de la Universidad Autónoma de Santo Domingo, con los co-auspicios del Centro Cultural de España, el Instituto de Estudios para la Paz y la Cooperación, el Centro Teológico Santo Domingo de Guzmán, entre otras instituciones. El Comité Organizador del evento estuvo integrado por Julio Minaya, quien lo presidía; Edickson Minaya (coordinador) y Francisco Pérez Soriano, Dustin Muñoz y Domingo de los Santos.

En el año 2014, en Santo Domingo quedó integrado un comité con el objetivo de celebrar el Bicentenario del *Tratado de Lógica* de Andrés López de Medrano, publicado por vez primera en el año 1814. Por el Ministerio de Cultura se integró el Dr. Luis O. Brea Franco; por la Asociación Dominicana de Filosofía (ADOFIL) el Dr. Julio Minaya Santos; por la Biblioteca Antillense Salesiana (BAS) el P. Jesús Hernández; por el Instituto de Estudios para la Paz y la Cooperación (IEPC) el Dr. Román García Fernández y por la Escuela Filosofía (UASD), el Dr. Leonardo Diaz. Se celebró el II Bicentenario del *Tratado de Lógica* de Andrés López de Medrano, lo que conllevó desarrollar diversas actividades distribuidas en dos jornadas. Para tal ocasión se hizo una nueva edición bilingüe del texto original de dicha lógica, escrito primeramente en latín por López de Medrano. Además, se

publicó una obra con las actas del magno evento. Pueden consultarse los libros: 1) Artidiello Moreno, Mabel. M. y Julio Minaya (2015), *Memoria del Bicentenario de la Lógica de Andrés López de Medrano* (Santo Domingo: Ministerio de Cultura. Santo Domingo. República Dominicana); 2) *Andrés López de Medrano. Imagen, tiempo y realidad* (2015); dicha publicación estuvo a cargo de la licenciada Ada Pérez García, quien se inspiró en la obra de Andrés López de Medrano, para recrear al "hombre y la época" (Oviedo, España: Ediciones EICASIA); 3) Arvelo, Alejandro (2016), *Andrés López de Medrano: criollismo, dominicanidad e hispanismo* (Santo Domingo: Editora Santuario).

El III Congreso Dominicano de Filosofía se llevó a cabo los días 16, 17 y 18 de noviembre del 2010, con el tema: "Ciencia, Innovación y Sostenibilidad en el siglo XXI", dedicado a la Dra. Rosa Elena Pérez de la Cruz, en la Biblioteca Central "Pedro Mir". Fue organizado por la Escuela de Filosofía, Universidad Autónoma de Santo Domingo. La Comisión General de Organización del evento estuvo integrada por Mtro. Juan Francisco Viloria, Mtro. Francisco Acosta, Dr. Edickson Minaya, Dr. Leonardo Diaz, Mtro. Ramon Pérez y Mtro. Hidalgo Peña.

El IV Congreso Dominicano de Filosofía se realizó del martes 14 al jueves 16 de abril del 2015, con el tema: "Los retos de las ciencias sociales. Una mirada filosófica" en el Salón principal de la Academia de Ciencias de la Republica Dominicana. Organizado por la Escuela de Filosofía, Universidad Autónoma de Santo Domingo. La Comisión General del evento estuvo integrada por Dr. Leonardo Diaz, Dr. Edickson Minaya y otros colegas.

Como dijo en esa oportunidad el Dr. Leonardo Diaz (2015):

> Aspiramos a que el evento se convierta en un auténtico escenario de conversación filosófica y de debate critico que entusiasme a muchos jóvenes y rejuvenezcan intelectualmente a los más viejos. Queremos seguir creando espacios de reflexión si queremos

construir ciudadanía. Por tanto, esperamos que se unan a nosotros en este esfuerzo por construir una sociedad más abierta.

El V Congreso Dominicano de Filosofía se celebró entre el 14 y el 17 de octubre de 2019, conjuntamente con el IV Precongreso Centroamericano de Filosofía, orientado por la Asociación Centroamericana de Filosofía (ACAFI). Tuvo como sede el Aula Magna de la Universidad Autónoma de Santo Domingo y su Comité Organizador lo conformaron: Dr. Edickson Minaya, director de la Escuela de Filosofía, quien lo presidió; Dr. Julio Minaya, profesor de la UASD y presidente de la Asociación Dominicana de Filosofía, coordinador, y los profesores Ramón Antonio Pérez, Esteban Hidalgo Peña, Francisco Antonio Acosta, Dr. Domingo de los Santos, Dr. Roque Santos y Edwin Santana. El evento fue organizado por la Escuela de Filosofía, UASD; la Asociación Dominicana de Filosofía (ADOFIL) y la Asociación Centroamericana de Filosofía. Se contó con los co-auspicios de la Academia de Ciencias de la República Dominicana, el Archivo General de la Nación, el Instituto de Estudios para la Paz y la Cooperación, el Centro Cultural de España, y la colaboración de once instituciones.

En agosto de 2024 se realizó el Precongreso, previo al VI Congreso Dominicano de Filosofía Santo Domingo 2025, con el tema: “Pensar en español, apuesta por la identidad dominicana” y fue coordinado por la Escuela de Filosofía, Universidad Autónoma de Santo Domingo, con la participación del Mtro. Eulogio Silverio, Dr. Alejandro Arvelo y Mtro. William Chalas.

Tomás Novas fue profesor de varias generaciones en la Escuela de Filosofía de la Universidad Autónoma de Santo Domingo (quien fallece en Santo Domingo el l7 de junio 2020). En la academia es conocido por sus estudiantes y colegas como el profesor “Socrático”. De sus escritos se destaca: “Existe una filosofía latinoamericana” (1999) (cf. Martínez Jiménez, 2009b, pp. 15-22; 2022, pp. 421-422). A propósito de la temática dominicana, el filósofo

Rafael Morla (2001) publicó una entrevista que le hizo al profesor Tomás Novas, antes de su despedida, que aparece en su texto *Modernidad, Postmodernidad y Valores*. Aquí Novas asume una serie de reflexiones sobre ética, desde el filosofar socrático y aristotélico. Se encuentra bajo el epígrafe: "Los fundamentos filosóficos de la moral" (pp. 107-118), donde Novas sostiene que: "El hombre para realizar su mundo moral, en primer lugar, debe producir conocimiento porque el acto de moral es consciente […]. Sólo desde el conocimiento el hombre ha venido construyendo su diferenciación con el reino animal" (p. 110). Novas tenía la virtud de incitar al debate, siempre respetuoso de las diferentes ideas de todos los participantes. Además de Salomón y Juan Pablo, en las discusiones tomaban parte activa Alexis Viloria, Julio César López, Francisco Acosta, y Daniel Tejada. Luego otra generación de filósofos fueron alumnos de Novas, entre la que se encontraban los filósofos Joseph Mendoza, Leonardo Diaz, Edickson Minaya, Dustin Muñoz, Eulogio Silverio y otros (p. 118).

Julio Minaya (2021), al referirse a Tomás Novas asegura que no solo poseía cualidades especiales para la enseñanza, sino también una aguda capacidad intelectual para adentrarse a nivel de la abstracción filosófica. Y como sucede a menudo con este tipo de intelectuales, su punto fuerte no estuvo en el discurso plasmado a través de la escritura, sino en su oralidad. Por consiguiente, lejos de legarnos obras para el conocimiento de su forma de pensar, debe acudirse a los que fueron sus alumnos para aquilatar su concepción filosófica. En realidad, son los filósofos como Tomás Novas quienes pueden llegar más lejos en sus meditaciones filosóficas, puesto que logran capturar mediante conceptos el sentido más profundo de la realidad sometida a examen, ya sea en el ámbito de la ontología, metafísica, gnoseología, etc. (Merejo, 2021a).

Rosa Elena Pérez de la Cruz (1949-2010) fue una filósofa dominicana que se nos fue inesperadamente. Docente (desde finales de 1980-2010) en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad

Nacional Autónoma de México. Pérez de la Cruz formó parte del equipo de compiladores de los tres tomos de la obra *Pensamiento filosófico mexicano del siglo XIX y primeros años del XX*, editados por la Coordinación de Humanidades, y colaboró en *Una aproximación a la historia de las ideas filosóficas en México. Siglo XIX y principios del XX.* (CIALC, 2010, p. 4). Otras de sus publicaciones son: *Historia de las Ideas Filosóficas en Santo Domingo durante el siglo XVIII* (2000). En esa línea de pensamiento vemos además de los artículos acerca de Sartre, otro que le dedica a Pedro Henríquez Ureña con el título: "Concepción del Hombre en la obra de Pedro Henríquez Ureña" (2003).

Cada año la Dra. Pérez de la Cruz visitaba la República Dominicana, dictando seminarios, charlas, talleres y participando en tertulias, congresos, entre otras actividades académicas y culturales. En medio de su última estancia veraniega en Santo Domingo, en la cual recopilaba documentos en el Archivo General de la Nación para presentar su próximo libro sobre *La teoría del conocimiento de Andrés Avelino*, un fatídico accidente de tránsito le segó la vida el 21 junio del 2010 (Minaya, 2021, citado en Martínez Jiménez, 2022, p. 217).

Lusitania F. Martínez Jiménez (nacida en San Cristóbal) fue una destacada filósofa y feminista. Se desempeño como Directora de la Escuela de Filosofía, Universidad Autónoma de Santo Domingo (1974-1977). En marzo de 2024 recibe La Medalla al Mérito en la categoría Feminismo, concedida por el Gobierno de la República Dominicana. En su primera etapa de publicaciones se encuentran: "Sartre, el filósofo de la libertad" y "Sobre el existencialismo". Desde los años 1970 es lectora y seguidora de los postulados del existencialismo sartreano, más que todo, del que tiene que ver con la versión ontológico/ética de la libertad y el desarrollo beauvoiriano interesado en una nueva constitución del sujeto al interior de la filosofía existencialista que garantice la designación autónoma de las mujeres (Martínez Jiménez, 2010, p. 39).

Sobresale su tarea como investigadora de la temática mesiánica, mediante su obra: *Palma Sola, opresión y esperanza: su geografía mística y social* (1991), donde desentraña las diversas causas y la naturaleza del movimiento campesino de identidad popular. Es también autora del libro: *Actitudes femeninas ante los oficios no tradicionales* (1994); así como de la antología *Filosofía dominicana: pasado y presente*, en tres tomos: tomo I (2009a), tomo II (2009b) y tomo III (2010). Aquí aborda dos temas esenciales en la historia de las ideas en el país: el estatus del pensamiento filosófico y el devenir de las ideas de género y del movimiento a favor del derecho de las mujeres. La obra estudia las contradicciones de un feminismo nacional que logró el derecho al voto en plena dictadura trujillista y que no pudo evitar ser en cierto modo instrumentalizado por la tiranía.

El trabajo filosófico es un trabajo intelectual unido a una pregunta de fondo, familiarizada, aun sea a distancia, con la ontología y con la historia; al buscar quiénes somos, quiénes o qué somos como nación, cuál es la identidad constitutiva del ser nacional y del ser personal, también buscamos lo social, es decir, los roles genéricos en la sociedad que impone los valores, piensa la literatura, toda la cultura, temas tan filosóficos, como los del origen y la percepción del espacio y el tiempo vinculados a una ciencia natural fuerte como la física. Por el momento creo que es adecuado, y rinde sus sorpresas filosóficas, someter pacientemente al análisis racional y de la historia de vidas, los textos de cada época, que los seres humanos exhalan como el sudor, en su lucha por vivir la cultura establecida y hasta por negarla y denunciarla a favor de sus demandas identitarias (Martínez Jiménez, 2010, p. 23).

En la síntesis teórico-práctica, se hacen visibles, entonces, temas sobre las etnias, las mujeres, el medio ambiente, la identidad y la dominicanidad, los grupos marginados, ahora en textos a interpretar en sus prácticas. La filosofía está en la base de todo el pensamiento dominicano. Original o no, orgánico o sistemático (o

no), cada texto discursivo del área social o natural contiene preguntas filosóficas (Martínez Jiménez, 2010, p. 24).

En el libro: *Historia de las ideas filosóficas y de género en la República Dominicana* (2022), editado por el Archivo General de la Nación, Lusitania Martínez Jiménez expuso los antecedentes de las ideas feministas que se remontan a la llegada al país de Eugenio María de Hostos en 1880 y de las primeras mujeres que plantean demanda de género a través de la agrupación "Acción Feminista Dominicana", fundada en 1931. Su conferencia la tituló "Aproximación a las ideas de género y religión durante la Era de Trujillo".

Uno de los hallazgos de esta investigación, explica la autora, es el cambio que hubo en el feminismo dominicano a partir de los trabajos de Abigaíl Mejía y el comienzo de la dictadura de Rafael Trujillo, a partir del año 1930. Resalta que desde el siglo XIX se impuso la idea del biologicismo sobre la mujer, que la destina a tener como principal responsabilidad la maternidad unida a las labores del hogar y de la familia. En relación con las mujeres que han cultivado la reflexión filosófica y han dejado oportunas y significativo aporte en el análisis de los cambios del feminismo dominicano (Martínez Jiménez, 2022).

Mabel Marta Artidiello Moreno nació en Pinar del Río, Cuba, el 29 de julio de 1959 y llegó a Santo Domingo el 23 de septiembre de 1982. Algunas de sus publicaciones son: "Los problemas del partido de nuevo tipo I, II, III, y IV", en el periódico *Hablan los Comunistas* (enero 1982); "La Estética y la teoría del Reflejo", en el periódico *La Noticia* (30 de enero de 1983); "Aniversario de Marx", en el periódico *Abril* (5 de marzo de 1985); "Pensamiento filosófico caribeño" (1990); "El Antipositivismo en Dominicana" (1991); "El pensamiento filosófico dominicano" desde sus inicios hasta la década del 1950, *en Memoria de Utopía de América* (1992) y *Revista ECOS*, nº 2, 1993, pp. 132-139; "La filosofía en Andrés Avelino", en el Primer

Congreso Dominicano de Filosofía. *Balance y Utopía* (5 de febrero de 1999); coautora con Ana Mercedes Henríquez del libro: *Bio-INTEC: Una metodología integradora* (2007); "El pensamiento filosófico de Andrés Avelino" (Artidiello, 1999, pp. 179-198).

Al abordar el pensamiento filosófico de Andrés Avelino, la autora plantea como objetivo fundamental un análisis sistemático, tanto filosófico e indirectamente ideológico de la concepción de Andrés Avelino, como parte del pensamiento latinoamericano y universal. Si en alguna medida estos análisis estimulan el interés del lector por ampliar sus conocimientos sobre la historia de la filosofía dominicana y latinoamericana en general, habrían cumplido los objetivos fundamentales propuestos.

El pensamiento filosófico de Andrés Avelino (1900-1974) se caracterizó por ser antipositivista. Una de las razones se observa en la reflexión filosófica desarrollada en su obra principal: *Metafísica categorial* (1940), ya que, al no encontrar solución a los problemas filosóficos desde lo ontológico y epistemológico, encuentra una alternativa en la axiología y por ello culmina en el eticismo. Se valora la teorización metafísica de Andrés Avelino como incapaz de proposiciones positivas a los problemas sociales epocales y de comprender la interacción de lo ideal y lo material en la actividad del hombre; sin embargo, su quehacer intelectual contribuyó a sistematizar el trabajo filosófico y a que el pensar filosófico dejará de ser un fenómeno aislado en la vida cultural dominicana.

La autora recibió Premio de Buenas Prácticas INTEC 2004 con "Mi lado Creativo" y Otra línea de investigación, como temáticas en que incursiona Artidiello (1998-2024), referidas al "Pensamiento creativo y la Transdisciplinariedad" (2017) y "Filosofía para niños" (2018). Asimismo, formuló el diseño del programa de Maestría Filosofía para Niños para Escuela de Filosofía de la Universidad Autónoma de Santo Domingo, con dos rondas cursadas (20-22 y 22-

24), coordinadas por los académicos Francisco Acosta y Danny Severino.

Con respecto a Orlando Objío, pueden mencionarse entre sus líneas de investigación a la historia, la educación, la cultura, la política y la filosofía. Objio (2021) afirma que está dedicado a los estudios críticos del pensamiento sociopolítico dominicano. Algunas de sus publicaciones sobre el análisis de filósofos dominicanos son: "Perfil político de Andrés López de Medrano, en Memoria: Bicentenario de la Lógica de Andrés López de Medrano" (2015); el libro: *La Filosofía Política de Andrés Avelino: Filosofía y Dictadura* (2015). Objio (2015) señala que: "Avelino autovalora su metafísica categorial como el único modelo de ciencia rigurosa; modelo absoluta […]. La metafísica es la única ciencia de forma categorial pura […]. Metafísica que, además de ser el único modelo de ciencia rigorosa, es de origen divino" (pp. 76-79). ¿Qué piensa sobre esta dimensión dada a la metafísica por Avelino?

En ese sentido, luego expresa:

> En primer término, el pensamiento filosófico de Andrés Avelino es escolástico y conservador, es una ingenua vuelta a la religión, la categorial central de su pensamiento filosófico es Dios que, según él mismo declara, es la suprema forma, la suprema categoría pura y en su Ética es el supremo bien. Y, para que su metafísica sea completamente cristiana Avelino nos propone la existencia del anticristo, al que personifica en filósofos y en filosofías: Nietzsche, Marx, Kant, Comte, Bergson, Heidegger, el pragmatismo y el utilitarismo, últimos monstruos de la filosofía moderna (Objio, 2015, p. 77).

Rafael Morla de la Cruz nació en el municipio de Bayaguana, ubicado a 50 kilómetros de la ciudad de Santo Domingo, en República Dominicana el 2 de octubre de 1957. Fue Director de la Escuela de Filosofía, Universidad Autónoma de Santo Domingo (1996-

1999/1999-2002) y Decano de la Facultad de Humanidades de la misma universidad. Ha escrito varios artículos, ensayos, libros, entre ellos se encuentran: "Juan Pablo Duarte, Pensamiento y Acción" (1989); *Filosofía para iniciados* (1995); "La Isla al Revés del Doctor Joaquín Balaguer" (cuatro entregas) (1996); "La inversión de valores en la República Dominica" (junio, 1997); "La idea de lo Dominicano en Emilio Tejera" (1999); "La Lógica de Andrés López Medrano: Estructura e Idea", revista *Academia* (junio, 2001); *Modernidad, Postmodernidad y Valores* (2001); *Filosofía para Pensar* (2007); *Modernidad e Ilustración en Hispanoamérica* (2010); *Modernidad e Ilustración en Santo Domingo* (2011); *Las Raíces del Pensamiento Occidental* (2014); "Meditaciones filosóficas" (15 de junio de 2014); entre otras.

Sobre el legado de Karl Marx, Rafael Morla (2019) aprecia el método dialéctico, enriquecido con lecturas de Platón y Hegel, un engendro creador que nos aproxima a un concepto de dialéctica compleja, a caballo entre el mundo platónico de las ideas, la razón hegeliana, disminuida en sus pretensiones, y la pisca de realidad que deja el mundo de hoy, más allá de sus incertezas e incertidumbres. El marxismo, continuación del pensamiento y accionar de las tendencias más radicales contenidas en la Ilustración francesa del siglo XVIII, hay que fecundarlo con dosis profundas de pensamiento complejo, porque el que crearon Marx y Engel, aun con los aportes de Lenin, no es suficiente para captar y comprender el mundo en su complejidad. De las grandes verdades que aprendí de mis jóvenes lecturas de los clásicos del marxismo, está que este no es dogma, sino guía para la acción, un método para orientar la práctica política y social del presente cambiante (Merejo, 2019b).

La obra de Rafael Morla *Modernidad, Postmodernidad y Valores* (2001) critica los postulados de la postmodernidad en cuanto es una despedida a la modernidad y que, desde la década de los ochenta del siglo XX, logró imponerse en la vida social, económica y

política. Que, además, está configurando la sociedad en el ámbito de la informática, no de la técnica, el autor de ahí, expone:

> La postmodernidad o modernidad tardía se manifiesta en el creciente proceso de informatización de la vida social, en el auge del consumismo y en la actitud nihilista con que muchos asumen la creciente destrucción de valores en la sociedad dominicana, y además el posmodernismo […] está sin rodeo comprometido con la sociedad de consumo, propia del capitalismo (pp. 36-37).

La revolución social y tecnológica ha dado como resultado no sociedades informatizadas, a nivel de simple herramienta, sino que se ha construido todo un sistema cibernético, al que Andrés Merejo le ha llamado cibermundo y que está atravesando por nuevas formas de relaciones de poder y control virtual (Merejo, 2019b).

Para el filósofo Rafael Morla la filosofía es un acto de valentía y atrevimiento, así lo pone de relieve la propia tradición filosófica, en cuya fuente abrevó Kant, antes de lanzar a la palestra social, su terrible consigna, "¡Atrévete a pensar!" y a realizar un uso público y libre de la razón, porque si no lo haces, quedarás condenado a la condición de minoría de edad, que es la inmadurez social de cada persona. Esa minoría de edad es el silencio, el enclaustramiento y la muerte de la filosofía. (Merejo, 2019b).

Alejandro Arvelo Polanco nació en el municipio de Gaspar Hernández en 1959. De sus publicaciones se destaca: *Si quieres filosofar*… (1era. ed. 1994 y 2da. ed. 1996). Libro de apoyo y orientación para provocar pensar a todo ser humano con curiosidad frente a los problemas del filosofar, pero la intención de inicio es principalmente para los estudiantes universitarios. Este libro, de acuerdo Alejandro Arvelo (2020) está compuesto por un conjunto de textos clásicos, sencillos y breves, a los que acompañan una serie de ejercicios y guías relacionales de lectura. No se da por supuesto el interés de los lectores en los asuntos abordados, como suele

acontecer con la mayoría de los docentes de esta y otras áreas. Antes, al contrario, se trata de despertar en los estudiantes la pasión por el saber de carácter filosófico y, de pasadas, el gusto por la lectura, por la mirada de conjunto y el pensamiento abstracto. De manera paciente y casi sin querer, como un juego, al desaire, como haciendo bromas. (Merejo, 2020).

Otras de sus publicaciones son: *Filosofía del silencio* (1994); *La vocación sucesoria de los hijos naturales*, en colaboración con Robinson Cuello, (1999); "Imaginario y mentalidades del dominicano a través del refranero" (Tesis Doctoral, 2012); "Semblanza de Andrés López de Medrano" (en A. L. Medrano, *Lógica*, 2014); *Andrés López de Medrano: Criollismo, dominicanidad e hispanismo* (2015); "El pensamiento filosófico de Juan Isidro Jimenes-Grullón" (2008); "El antillanismo hostosiano. Especificidad, estadios y actualidad (2008); "La filosofía francesa contemporánea y su influjo en el pensamiento dominicano" (2000); "Noticia crítica en torno a la evolución del pensamiento filosófico de Juan Isidro Jimenes-Grullón (1903-1983)" en *Balance y Utopía*, febrero de 1999. En este trabajo el autor, especificó el cambio de marcha, la transformación y recreación constante de las propias convicciones como la característica básica del quehacer filosófico de Jimenes Grullón (1903-1983). hizo un recorrido por las influencias y períodos de la vida intelectual de Jimenes Grullón, que estuvo adornada de modestia y humildad que lo dotaron de flexibilidad para el enriquecimiento o abandono de las ideas (Arvelo, 1999, pp. 423-454).

En el libro la *Filosofía del silencio*, Arvelo (1994) expone que, para hacer uso correcto de la razón, una de las facultades –si no la principal facultad– que define al ser humano, se necesita del silencio. Esto es así, por el hecho de que el exceso de distractores, que abundan en espacios donde el silencio es nulo, hacen difícil la concentración necesaria que se requiere para arribar a juicios analíticos o sintéticos correctos.

Cesar Cuello Nieto es especialista en filosofía de la tecnología y su interacción con aspectos sociales, políticos, así como el desarrollo sostenible y ambiental. Desarrolla como línea de investigación la historia de la ciencia y la tecnología, enfocándose en filosofía de la tecnología y transferencia tecnológica, urbanismo y políticas públicas con énfasis en desarrollo sostenible y gestión ambiental. Ha publicado varios libros, entre los que se cuentan: *Prácticas de gestión humana en la República Dominicana* (con Miguelina Vera) (2006); *Desarrollo sostenible y experiencias costarricenses* (2011); *La compleja existencia de la tecnología* (2012). Ha realizado investigaciones en diversos tópicos de sus especialidades y escrito diversos artículos en revistas y otros medios impresos y electrónicos de España, Estados Unidos, Costa Rica y la Republica Dominicana.

En el libro *La compleja existencia de la tecnología* (2012), Cuello Nieto plantea que se requiere partir de una visión holística e integradora del conocimiento tecnocientífico, como marco teórico de este nuevo mundo ciberespacial conformado por plataformas de redes digitales que han hecho posible la irrupción de un nuevo sujeto humano que se mueve gran parte de su tiempo en esta nueva realidad existencial. En *Manifiesto por la vida* (2002), explica que la crisis de nuestro tiempo es una crisis ambiental, económica, tecnológica y moral, donde el conjunto de las instituciones políticas y jurídicas se han caracterizado por una dominación social injusta y por acelerar el calentamiento global del planeta y como tal, va más allá de lo ecológico, ya que se ha ignorado los limites biofísico de la naturaleza y de las diferentes culturas.

Otro de sus libros es: *Gestión del capital intelectual en las instituciones de educación superior: caso de la Universidad Autónoma de Santo Domingo* (2022). Sus hallazgos superan cualquier síntesis. La profundidad y sustento de estos deslumbra, a modo de punta de un iceberg respecto al témpano de hielo sumergido, por el significado trascendente de sus útiles conclusiones. Por ejemplo, este acierto:

recursos de capital hay, pero no la gestión de estos. Gestión esa que implica el manejo –limitémonos aquí solamente a calificarla de deficiente– que impera si no en todo Sector de Educación Superior que componen las Instituciones de Educación Superior, al menos sí en su buque insignia emblemático y tradicional. Otros libros recientes son: *La danza del arcoíris* (2024); *Sentires* (2024) y *El demonio de la frontera* (2024); este último se inscribe en la lógica de la religión vudú y su panteón de dioses, *loas* (espíritus) y otras entidades sobrenaturales veneradas por la mayoría de los haitianos. A estos espíritus y entidades divinas recurren las comunidades, familias e individuos en momentos de desamparo social, así como frente a sus limitaciones y vulnerabilidades naturales.

En el 2005 participa en el Programa Doctoral: "Filosofía en un mundo global", de acuerdo con el convenio establecido entre la Universidad Autónoma de Santo Domingo (UASD) y la Universidad del País Vasco (UPV/EHU). Las primeras rondas (2005-2010) fueron coordinadas por el Dr. Cesar Cuello Nieto representando la gestión académica de Postgrado de la Escuela de Filosofía, Facultad de Humanidades, UASD y el Dr. Nicanor Ursua por UPV; y las posteriores rondas han sido coordinada por el Dr. Andrés Merejo UASD y el Dr. José Ignacio Galparsoro. Como se ha afirmado: "De este programa se han graduado importantes filósofos del mundo académico, la mayoría de ellos con una sólida formación en filosofía y humanidades" (Merejo, 2024).

Andrés Merejo ha investigado por más de 25 años los efectos que producen los dispositivos tecnológicos digitales en el ámbito cultural, político y social, construyendo un sistema de pensamiento sobre lo que es el cibermundo y el ciberespacio. Ha sido galardonado con el Premio Nacional de Ensayo Científico, del Ministerio de Cultura de la República Dominicana en el año 2013, por su obra: *La era del cibermundo*, en que sostiene que: "Estar conectado implica vivir en el cibermundo y en el mundo a la vez, en proceso dialógico y recursivo como lo establece la complejidad. Sin el mundo no puede

existir el cibermundo en la globalización, e inversamente, no se puede ya existir en el mundo sin ese compuesto de información y conocimiento proveniente de lo ciberespacial" (Merejo, 2015, p. 3).

Otras publicaciones que se registran en Google Académico son: "La República Dominicana en el ciberespacio de la Internet" (2007); "El ciberespacio como entresijo virtual" (2009); "La era del cibermundo. Caso de estudio: la Republica Dominicana (reflexión-práctica)" (2010); "Filosofía compleja y ciberespacial" (2010); "Sujeto cibernético, lo schatbots y golem artificial"(2010); "Hacker y Filosofía de la Ciberpolitica" (2012); "La nación dominicana en la era del cibermundo" (2013); "Tecnociencia en el siglo XXI desde una perspectiva filosófica" (2013); "El Cibermundo como evolución tecnológica, científica y filosófica" (2014); "Epistemología digital" (2015); "La globalización del cibermundo" (2017); "La dominicanidad transida. Entre lo virtual y lo real" (2017); "Meritocracia, inteligencia y desigualdad cibersocial" (2020); "Technoscience in the twenty-first century from a philosophical perspective" (2021); "El sujeto cibernético como artifice del cibermundo" (2021); "Filosofía para los tiempos transidos y cibernéticos" (2023); "Filosofía desde la sombra: policrisis y permacrisis" (2023), entre otros.

La línea de investigación principal sostenida por Andrés Merejo se enmarca en la filosofía cibernética e innovadora en el plano de la complejidad de tecnociencia, de la ciencia abierta y todos los entramados de poder que se derivan del cibermundo. Lo que se desprende del sujeto cibernético, el cual como teoría implica el control de sí y del otro (Foucault) y que el concepto mismo de cibernética implica la relación de control entre máquina (sea digital o cuántica) y no se reduce al concepto mismo digital (cf. Merejo, 2015).

El 12 de enero 2023 presentó dos obras: *Filosofía para tiempos transidos y cibernéticos* (2023a) y *Cibermundo transido, enredo de pospandemia, Guerra y Ciberguerra* (2023b). En sus libros, Merejo (2023 a y 2023b) invita a reflexionar sobre el panorama

actual, virtual y real, para buscar el sentido y responsabilidad ética de la vida. Asimismo, el autor nos llama a pensar en la paz mundial ante el rearme nuclear planetario. De acuerdo con Merejo (2023a): "Tenemos que luchar por una convivencia pacífica e interrelacionada, con un sentido de justicia e igualdad social, enfrentando tales situaciones sin huir a estos tiempos, por difíciles que sean, construyendo un espíritu resiliente" (p. 10).

También escribe artículos en relación con la noción de cibermundo en diferentes medios de comunicación y escribe de forma frecuente en el periódico digital *Acento*, en la columna *Cultura*. *Diálogo Filosófico*. Donde queda documentado el diálogo con diferentes filósofos en relación con sus obras y concepción del mundo.

Julio Minaya Santos (nació el 18 de febrero de 1956) fue director Escuela de Filosofía, Universidad Autónoma de Santo Domingo (2002-2005/2005-2008), así como presidente y miembro fundador de la Asociación Dominicana de Filosofía (1999-2023). Actuó como cofundador de la Red Iberoamericana de Filosofía, de la cual fue vicepresidente para el área del Caribe y miembro de la Asociación Centroamericana de Filosofía. Posee varias publicaciones en periódicos y revistas indexadas. Publicó el libro: *Pedro Francisco Bonó. Vida, obra y pensamiento crítico* (2014). El autor, presenta los resultados de una larga labor de búsqueda y revelación de las ideas y la praxis política, social y cultural de esta relevante personalidad de la cultura dominicana, de la cual se ha afirmado: "Con los valiosos elementos de juicio que ofrece esta enjundiosa obra, no tiene por qué Bonó (1828-1906) esperar más para formar parte de la mejor tradición del pensamiento latinoamericano y universal" (Guadarrama, 2017, p. 251).

Minaya (2021) considera que el texto de Bonó debe ser leído con atención por los dominicanos y por los haitianos. Este ensayo es importante, ya que Bonó se refiere a cuatro grandes temas de los

dominicanos en las relaciones con Haití: límites fronterizos, los refugiados, el comercio fronterizo y la política exterior de ambos países. Además, Bonó sugiere diversas ideas orientadoras: la inteligencia y la prudencia necesarias para los gobernantes; la corrupción como obstáculo para el desarrollo; la responsabilidad histórica de España y Francia con República Dominicana y Haití; la responsabilidad de educadores, periodistas y políticos para orientar a la ciudadanía; el peligro de generar pasiones incontrolables en las relaciones entre los dos países y la necesaria cautela.

Asimismo Minaya ha examinado la herencia colonial en su artículo: "Análisis de Bonó, Dussel y del pensamiento decolonial" (2024), donde expone el examen de las herencias coloniales, que ha sido un móvil entre autores latinoamericanos, entre ellos Enrique Dussel y los impulsores del pensamiento decolonial, para los cuales una categoría central empleada es el eurocentrismo. Como antecedente en el Caribe figura Pedro Francisco Bonó, pensador dominicano que cuestionó al colonialismo español y, posteriormente, al neocolonialismo europeo y estadounidense. La teoría del "giro decolonial" discierne entre colonialismo y colonialidad, así como examina la triple relación entre la constitución de Latinoamérica, el surgimiento de la modernidad y la génesis del capitalismo mercantilista. Se está ante temas muy controversiales, como la vigencia del legado colonial y neocolonial en la región. Resulta fácil constatarlo en tradiciones, ideas y prácticas cotidianas, en los espacios privados y públicos. Se muestra el caso dominicano, donde la colonialidad impregna la vida y el Estado nación adoptado. La presente indagación no pretende agotar el tema abordado, el cual amerita un esfuerzo investigativo de mayor calado.

Entre otras de sus publicaciones se encuentran: "Hostos y Bonó: encuentro y desencuentro" (nº 8, 2018, Academia de Ciencias); "La defensa del humanismo en el libro de Manuel Matos Moquete" (2019); "Herencia colonial. Análisis de Bonó, Dussel y del pensamiento decolonial" (2024), en revista *ECOSUASD*; "Geofilia:

esbozo de ética ambiental a partir del reino vegetal" (2024), en la revista *Ciencia y Sociedad*.

Minaya (2024) también argumenta que los que cultivamos apartados filosóficos más restringidos o concretos, como son filosofía o ética del ambiente o ecofilosofía, filosofía política, filosofía de la educación, filosofía del derecho, filosofía moral o filosofía virtual o cibernética, nos movemos a través de categorías y teorías más inmediatas, concretas y, por tanto, más próximos a la experiencia cotidiana. En su caso, una de las ramas que más ha llamado su atención es la parte de la ética destinada a interrogar al ser humano sobre cuál es su posición o responsabilidad de cara al problema ambiental y la Madre Tierra, pues de nosotros depende en buena medida su conservación o su destrucción. Considera cruciales los desafíos e interpelaciones provenientes de la filosofía ecológica y la ética medioambiental. Como sucede a cualquier persona sensible a lo que ocurre con nuestro planeta, temas como el cambio climático, la extinción de especies de la flora y la fauna, la contaminación de mares, lagos, ríos, entre otros muchos, le preocupan de manera profunda (pp. 55-76).

La Oficina Nacional de Derecho de Autor certifica el 20 de junio de 2024 el concepto de Biofila, incluido en la obra titulada "Geofila: esbozo de ética ambiental a partir del reino animal vegetal", cuyo autor es Julio Minaya Santos. Este hecho constituye una contribución de autenticidad concreta de la reflexión filosófica de la sociedad cultural dominicana y universal.

En el caso de Francisco Pérez Soriano su línea de investigación se mantiene en abordar temas en relación con: la ética, epistemología, metodología de la filosofía dominicana y latinoamericana. Ha publicado algunos ensayos filosóficos en revistas académicas y culturales. De sus publicaciones destacan: "Juan Francisco Sánchez, época, vida y obra" (1995); "Pertinencia de ideas y corrientes filosóficas durante la segunda mitad del siglo XIX e inicios

del XX en República Dominicana" (1999); *Enrique Dussel. La cuestión del sujeto y la crítica filosófica en América latina* (2024); *Filosofía Modernidad e historia. (Genesis y constitución de una crítica) 1960-2000.* (Volumen I); *Por los caminos de la Historia de la crítica filosófica en República Dominicana: Francisco Pérez Soriano* (2024); *Juan Francisco Sánchez: perfiles y prospectiva histórica-filosófica de una crítica* (2024).

En el libro *La filosofía de Juan Francisco Sánchez*, expresa Pérez Soriano (2024), la inexistencia de una filosofía del cambio social en los escritos de Sánchez, pero sus investigaciones dan cuenta de una filosofía práctica de transformación interna ampliamente influenciada por la teosofía y el pensamiento oriental y su contribución al cambio de las reflexiones filosófica en la sociedad cultural dominicana.

En relación con la obra de Elsa Saint-Amand Vallejo puede afirmarse que a lo largo de su trayectoria ha demostrado un encomiable interés por la filosofía en español, abogando por la necesidad de pensar y desarrollar el pensamiento filosófico en este idioma. En su ensayo "Bases filosóficas del pensamiento internacionalista dominicano" (1999) defiende de manera apasionada la identidad cultural hispana, como esencia y presencia del ser dominicano (Martínez Jiménez, 2009, pp. 32-33). En su libro *Naturaleza y Estado en Spinoza* (2010) la autora se plantea un proyecto de investigación acerca de la filosofía política de Spinoza. Aquí Saint-Amand (2010) aborda: ¿Por qué Spinoza en el siglo XX? El pensamiento político es ubicado en el sistema de pensamiento spinozista para evidenciar las características específicas de su realismo, comparado con los realistas políticos de su tiempo en las premoniciones del Estado moderno. Las diferencias y puntos de contacto con Maquiavelo y Hobbes se resaltan en el primer capítulo, después de justificar en la introducción la elección del tema por la necesidad que presenta nuestra época de un ejercicio crítico y auténticamente filosófico, todavía hoy con mucho qué decir y

presente en críticas a las filosofías tradicionales en su grito de eterna contemporaneidad (Martínez Jiménez, 2010, p. 244).

Ramón Leonardo Díaz fue director de la Escuela de Filosofía de la Universidad Autónoma de Santo Domingo (2014-2018). Actualmente es el presidente de la Asociación Dominicana de Filosofía (ADOFIL). Recibió el Premio de Ensayo Pedro Francisco Bono (2012), con el texto: *Las filosofías y los espacios de libertad* (2011), y el Premio Nacional de Ensayo Científico (2014), por *Las Tensiones de Thomas Kuhn. Una perspectiva critica para los Estudios sociales y culturales de la ciencia* (2014). Escribió artículos sobre ética, política y filosofía y se destaca: "Mito y Filosofía Contemporánea" (1999), que aboga por la incorporación de las posibilidades cognoscitivas del mito a la enseñanza, bajo la idea de que desde el diálogo se construya el significado y se busque el consenso con el respeto de las diferencias.

Con respecto a su libro: *Las filosofías de Thomas Kuhn* (2017), cabe destacar que os principales estudios críticos sobre Thomas Kuhn se han centrado en las revisiones conceptuales realizadas por el autor. Estos mismos estudios han obviado la existencia de una tensión entre dos concepciones filosóficas de la ciencia que conforman *La estructura de las revoluciones científicas*, mostrando las principales inconsistencias de su proyecto explicativo. Cinco décadas después de la publicación de su obra más célebre, estas perspectivas han influido significativamente en el modo de entender su legado.

Leonardo Díaz (2021) considera que la filosofía sigue siendo una actividad intelectual que pretende analizar los fundamentos de nuestra experiencia del mundo, así como los principios que orientan nuestra forma de conocer y de actuar. La revolución tecnológica amplía el horizonte de dicho análisis. La reflexión filosófica no solo emerge de la vieja tradición intelectual de la humanidad, sino también de las nuevas situaciones generadas por los cambios científicos, tecnológicos y políticos (Merejo, 2021b).

La revista de crítica filosófica y de investigación *Paradigmas* (a partir del 2020), fue creada y gestionada por los filósofos Ramón Leonardo Díaz, Edickson Minaya y la psicóloga Marija Miric. Esta revista jugo un importante papel en la difusión de artículos de reflexión filosófica. También, es conductor del podcast de filosofía; *Conversaciones de la caverna*; Del programa *De Ética TV* y escribe artículos de reflexión filosófica en periódico digital *Acento*, en la Columna Paradigma.

Edickson Minaya, quien se desempeñó como Director de la Escuela de Filosofía de la Universidad Autónoma de Santo Domingo (2018-2022), ha incursionado en el área de la filosofía hermenéutica y la fenomenológica. Ha publicado numerosos artículos en revistas indexadas, participado en libros colectivos y pronunciado múltiples conferencias nacional e internacional. Entre sus publicaciones pueden citarse: *Filosofía y sentido. Apuntes para una concepción hermenéutica de la filosofía* (2004); "La relación Nietzsche-Heidegger como punto de partida en la filosofía de Gianni Vattimo" (2007); *El Mapamundi de la Postmodernidad: Cartografía de un Pensamiento Situacional. Cartografía medieval: El enigma del mapamundi de 1375* (2009); "Ideas de hermeneútica en Andrés López Medrano: apuntes para el estudio del imaginario filosófico en Santo Domingo (siglo XIX)" (2015); "La filosofía relacional de Andrés Ortiz-Osés" (2020); *Ser-en-(la)-relación. Ensayos para una hermenéutica relacionista* (2018); *La filosofía relacional de Andrés Ortiz-Osés* (2020); *Simbolismo e implicación. Contribuciones a la hermenéutica simbólica de Andrés Ortiz-Osés* (2023).

Edickson Minaya (2023) interpreta el pensamiento hermenéutico del filósofo aragonés Andrés Ortiz-Osés como una filosofía relacional, al destacar el carácter mediador de la realidad, en tanto construcción de sentido gracias al lenguaje y la experiencia interhumana. Se comprenden, además, las características de esta reflexión ontológica, muy apegada a las consecuencias de la crisis de la metafísica tradicional y al impulso de la filosofía hermenéutica. En

atención a esto, el pensamiento de *Ortiz-Osés* intenta superar los dualismos y monismos heredados, para anteponer la relación entre ser humano, mundo y lenguaje. El objetivo: es una tercera vía ontológica llamada implicacionismo o relacionismo.

Domingo Antonio de los Santos Trinidad, nace en la comunidad de Piedra Azul, Yamasá, el 21 de noviembre de 1971. Tiene publicados diversos artículos filosóficos en revistas y periódicos nacionales. Se lo distinguió con el Premio Nacional de Ensayo (2015), por su texto: *El sujeto pasional: pasión, razón, y limite en Eugenio Trías.* El autor analiza el concepto de sujeto pasional en Eugenio Trías, la función de las pasiones en el proceso de creación filosófica o artística. El ser humano es limítrofe y este concepto le ayuda a sostener una ética y un conocimiento que puede estar mediado por la dimensión simbólica.

Otro de sus libros es: *El umbral de la filosofía* (2022), que consiste en una invitación a la filosofía, donde trata diversos tópicos o temas de manera sencilla para el lector que no es diestro en la filosofía lo pueda entender. Aborda temas relacionados con los movimientos filosóficos, el pensamiento de algunos filósofos y temas actuales de la filosofía. De los Santos nos muestra que la búsqueda de la sabiduría está en la misma raíz de la filosofía, y que los temas que aborda esta disciplina están estrechamente relacionados con nuestra condición humana. Al analizarlos, podemos encontrar respuestas a cuestiones fundamentales sobre lo que sabemos, lo que vivimos y lo que queremos. En definitiva, se trata de una reflexión sobre la propia historia de la humanidad y la búsqueda de la verdad total o última.

Daniel Vargas Peña, nacido en Bonao, Ha escrito varios artículos en torno a la filosofía y la ética en revistas y periódicos, tanto en legua alemana como en español. De sus publicaciones se destaca: *Al paso de los sabios: senderos de la filosofía* (2009), en donde trata sobre el conocimiento filosófico como estímulo para la

profundización en diferentes temáticas. Sin embargo, hay dos líneas fundamentales que dan unidad al texto: la lógica, o el buen pensar, y la ética, o el buen actuar (Merejo, 2021c).

Otras de sus publicaciones son: “El Sistema Ético Moral: Principios, Valores e Indicadores (Eidos)” y “El sistema ético-moral”. Daniel Vargas se mantiene en una línea de investigación sobre el tema ético y sus perspectivas para el bien común de la sociedad social y cultural dominicana. También, ofrece de forma continua reflexiones filosóficas a través del Programa radial «Macro-Mundo» en Radio Santa María.

Joseph Mendoza tiene varios libros, artículos y ensayos publicados. Los coautores Joseph Mendoza y Juan de la Cruz publicaron los libros: *Filosofía de la ignorancia, duda de la duda y la cotidianidad* (2006); *Andres Avelino: el más grande filósofo dominicano* (2007). Los autores plantean que la “Metafísica categorial” como metafísica de categoriales, de modo que considera siempre un orden de elementos implicados necesariamente como parte o como proceso. Por eso el libro no es una metafísica general del “ser en cuanto ser”, sino que define sus capítulos así: metafísica categorial del juicio, metafísica categorial de la intuición, metafísica categorial del valor, del átomo, del ente en sí, del espacio, etc. (Muñoz, Mendoza y De la Cruz, 2007, p. 370)

En su libro: *Mujeres filósofas y sabiduría para el buen Vivir*, el autor Joseph Mendoza (2024) expresa que:

> La filosofía constituye el nervio vital de la cultura universal. Sus consejos son indispensables a nuestro vivir, como el aire que respiramos. Sin ella, la vida caree de sentido y andamos desorientados. El filosofar no es propio de un género exclusivo, Eso lo evidencia el hecho innegable de que mujeres y hombres aman y cultivan la filosofía. Por tal razón, los valiosos aportes de los filósofos deben ser valorados, justamente, sin olvidar el quehacer

> de las filósofas, que, con la frescura de su discurso lucido y embriagador, contribuyen a la clara comprensión de los temas más intrincados de la filosofía y la vida, en toda su complejidad. Pretender ignorar esto, equivale a tapar el sol con un dedo (p. 22).

Juan de la Cruz ha publicado varios libros, artículos y ensayos publicados tanto de carácter histórico como filosóficos. Entre sus textos podemos destacar: "La historiografía marxista en la Republica Dominicana" (2010) y "La visión humanística integral de Pedro Henríquez Ureña" (2011). Los artículos referidos están publicados en la revista *ECO* (indexada) de la Escuela de Historia, Facultad de Humanidades, Universidad Autónoma de Santo Domingo. También, es coautor de dos libros citados anteriormente.

Dustin Muñoz Almanza (nacido en 1972) es creador visual y filósofo. Posee publicaciones de carácter filosófico-estético: "La Estética" (2001); "Valoración Estética" (2001); "El Racismo en la República Dominicana" (2001)"; "Conversando sobre Dios" (2001); "Belleza Natural y Belleza Artística" (2002); "La Estética de lo Feo" (2002); "¿Es racista el pueblo dominicano?" (2002); "La Estética de lo Feo en la pintura de Oviedo" (tesis de licenciatura) (2001); "La estética de lo feo en las Pinturas Negras de Goya" (Tesis Doctoral) (2013); "Tres realidades latentes en la obra Saturno devorando a un hijo" (Tesis de Maestría) (2014). La línea de investigación seguida por Muñoz Almanza se refiere a la filosofía dominicana (estudio sobre la metafísica categorial de Andrés Avelino, la identidad (religión y raza) y la estética de lo feo.

Por su libro: *La contemplación estética de lo feo*, ganó el premio Pedro Henríquez Ureña 2019 en la categoría Ensayo. En el mismo se aborda el tema de la estética como disciplina y presenta lo feo como una categoría independiente capaz de suscitar el acto de la contemplación, que regularmente parece estar reservado de forma exclusiva para lo bello.

A partir de los años noventa funciona El Círculo de Filosofía, Ciencia y Cultura “Andrés Avelino”, fundado por Dustin Muñoz Almanza, Eulogio Silverio, Joseph Mendoza, Juan de la Cruz, Alexis Viloria, Daniel Vargas y otros colegas.

José Antonio Mármol Peña (Santo Domingo, 30 de abril de 1960) es un filósofo egresado de la Escuela de Filosofía de la Universidad Autónoma de Santo Domingo. Entre los reconocimientos obtenidos figura el Premio Nacional de Literatura 2013 de República Dominicana. Se destaca igualmente como poeta y ensayista, obteniendo el Premio Casa de América de Poesía Americana en la edición de 2012. Ha publicado numerosos libros de poesía, artículos, ensayos y aforismos.

En esta oportunidad mencionamos tres obras de relevancia en el campo de la filosofía: el ensayo *Ética del poeta* (1997); *Identidad en la modernidad líquida globalizada* (2020), resultado de la investigación de Tesis Doctoral donde examina la existencia humana en el marco global de relaciones líquidas y de un poder digital que impacta decisivamente la identidad personal y cultural. Salen a relucir pensadores como Han, Levinas, Bourdieu, Castells, entre otros, que son transversales a ese estudio sobre identidad y modernidad líquida en el pensamiento de Bauman.

En el libro *El concepto de poder en Nietzsche* José Mármol (2021) señala:

> La curiosidad, es el asombro que invitan a quien se ejercita en el pensamiento a volver a sí o sobre sí, en términos conscientes, lo que a su vez implica volver sobre los pasos de su propia escritura, sus propias reflexiones (p. 20).

Con relación a esta obra de Mármol, el intelectual Plinio Chaín (2021) expresa que las propuestas filosóficas del poeta y escritor dominicano sobre la voluntad de poder en Nietzsche tienen

como fin destruir la violencia que conlleva toda la metafísica de la identidad y todo discurso universalista que busca encerrar el mundo en un sistema. La obra de Nietzsche forma parte de los valores cardinales de la modernidad. Los conceptos del filósofo alemán han contribuido a renovar las ideas que la sociedad ha ido construyendo sobre la sexualidad, el poder, el nihilismo, la muerte de Dios y la creación estética. Todas, de una u otra forma, han pasado por el tamiz nietzscheano (p. 2).

Roque Santos ha sido reconocido con el Premio Anual de Ensayo Pedro Henríquez Ureña 2024, otorgado por su obra: *Raza y nación en la obra literaria de Francisco Moscoso Puello*. Además, mencionamos otras publicaciones significativas: "La felicidad como imaginario social" (2020), donde el autor plantea:

> La idea de felicidad hay que colocarla al mismo nivel que otras ideas cuya recepción nos parece natural y lógica… Pero ¿qué tal si pensamos poéticamente y menos filosóficamente? ¿Qué pasa si nos olvidamos de ser feliz y somos felices de cualquier manera como lo expone el poeta? Un reino de relativismo moral se cierne sobre nuestros horizontes al pensar de este modo. Es más, no solo el relativismo es el peligro, sino el vaciamiento de la propia existencia y de la sensibilidad social (Santos, 2020, p. 2).

También ha escrito: "Filosofía y lenguaje en Paul Ricoeur: la lectura y la escritura" (2017); "Interculturalidad, identidad personal y redes sociales: caminos de atestación de sí" (2018). A partir de la hermenéutica del *sí*, de Paul Ricoeur, y del concepto central de atestación, en este ensayo se analiza la incidencia de las redes sociales en la configuración de la identidad personal desde un enfoque intercultural, es decir, más allá de las meras relaciones multiculturales. Aunque las redes sociales son un fenómeno de masas con tendencias homogeneizadoras, el público usuario de ellas es predominantemente joven, por lo que la constitución de una

identidad personal narrativa es de vital importancia en esta etapa del desarrollo. A partir de un análisis bibliográfico sucinto se establece que la relación entre el enfoque intercultural, la cultura de paz como objetivo individual y colectivo, las redes sociales como instrumento o mediación y la atestación de sí como producto subjetivo e intersubjetivo son propicios para una construcción hermenéutica del sujeto joven y de su identidad (Santos, 2017).

Con relación a Ingrid Luciano Sánchez pueden consignarse las siguientes publicaciones: “Jerarquía, exclusión e inmovilidad en la Política de Aristóteles” (2010), en que se abordan temas tales como la exclusión de las mayorías, la crítica al animal político de Aristóteles, así como se propone un estudio crítico de la relación entre la cosmología, la antropología y la teoría política aristotélica; “Debates en torno al feminismo de la igualdad” (2015), donde se tratan los principales debates en torno al feminismo de la igualdad, tomando en cuenta las críticas que hacen los feminismos posmodernos al mismo y presentando qué responden las feministas de la igualdad a dichos cuestionamientos. El autor parte de tres preguntas principales: 1) ¿Qué marca cultural explica de manera prioritaria la opresión de las mujeres?; 2) ¿Pueden las mujeres convertirse en sujeto?; 3) ¿Qué consecuencias traen las respuestas anteriores al proyecto político y la agenda feminista? Se trató de una ponencia presentada en el seminario "Género, clases y diferencias" sobre feminismos, marxismos y posmodernidades realizado en noviembre 2015 por la Cátedra de Filosofía y Género “Simone de Beauvoir”, perteneciente a la Escuela de Filosofía de la Universidad Autónoma de Santo Domingo.

Otros de sus trabajos son: “Teatro y Política en Brecht” (2017) que consiste en un estudio sobre la relación entre la forma estética y el contenido político en la teoría teatral de Bertolt Brecht; “Aporte a la estética Marxista” (2018) y el libro: *Prostitutas: Una ventana a la dramaturgia dominicana* (1957-2021) (2023). La primera semilla de este libro es, quizás, la rabia. Aunque trata sobre la dramaturgia

dominicana, su existencia tiene mucho que ver con la experiencia de la autora, cuando vivió y estudió en Buenos Aires, durante los años 2016-2017. Allá tuvo conocimiento de obras de ficción argentinas en las que aparecían prostitutas dominicanas, como personajes referenciales, de fondo o centrales, siempre como una mezcla de agresividad y coquetería externas con ausencia de conflictos internos (Luciano, 2024).

Rafael Stalin Morla de la Rosa nació en Santo Domingo, República Dominicana. Posee varias obras de teatro publicadas y representadas en Santo Domingo, Madrid y Chicago, entre las que se encuentran: *Las vanguardias teatrales en la República Dominicana (1970-2000)* (2021); *Apostillas al Entremés de Llerena como mito fundacional del teatro dominicano* (2021). En este último trabajo trata del lugar que ocupa el Entremés de Llerena de 1588. Morla de la Rosa (2021) demuestra cómo muchas afirmaciones alrededor del mito son imprecisas y propone una forma crítica de leer el aporte de Llerena al teatro dominicano, desde una perspectiva decolonial, alejada de los discursos apologéticos que han hecho de esta un baluarte incuestionable de un momento importante de la historia cultural de la Republica Dominicana.

Eulogio Silverio nació en La Colorada, Imbert, Puerto Plata el 12 de septiembre de 1966. Se desempeña como Director de la Escuela de Filosofía de la Universidad Autónoma de Santo Domingo (2022-2026). De sus publicaciones cabe destacar: el libro de su autoría *El problema de la elección moral* (1998) y *Moral y Ética* (1998), incluidos en Boletín *Logos*; "Moral y Ética" (1998); "Finalidad y Medio en el acto moral" (1998); "¿Es posible el Valor Moral en la pobreza extrema?" (1998); "El Conflicto Moral" (1999); "Los Problemas de la Libertad" (2000);" ¿Qué es más Importante en el Acto Moral, la intención o los medios?" (2000); "Religión e Identidad en los pueblos judíos y árabes" (2002); "Religión e Identidad en los pueblos de América" (2003). Activo colaborador de la revista *Arjé*, perteneciente a la Sociedad de Investigación Filosófica Andrés Avelino. Aquí aborda

interesantes posiciones axiológicas ante los temas de la moral, identidad y religión (Silverio, 2024), entre otras.

A partir de 2022 el Mtro. Elogio Silverio y otros colegas han ido desarrollando un conjunto de actividades en la Escuela de Filosofía de la Universidad Autónoma de Santo Domingo que hacen historia, como por ejemplo: la edición de la revista *La Barca de Teseo*; la realización de la 1ra Olimpiada de Filosofía 2024, dedicada al maestro Tomás Novas, el día 26 de julio de 2024); la concreción del evento denominado *Filosofía 24 horas*, que constituye un espacio de intercambio de estudiantes y académicos en los diferentes recintos de la Universidad Autónoma de Santo Domingo; la celebración de la actividad *El Banquete*, que tuvo como expositores al Dr. Rafael Morla, Dr. Alejandro Arvelo, Dr. Julio Minaya, Dr. Cesar Zapata, D. Enerio Rodríguez Arias, León David, Bartolo García, entre otros colegas).

También surge "El Archivo de la Voz", proyecto creado y coordinado por el Mtro. Silverio (2023) y moderado por el destacado intelectual Dr. Alejandro Arvelo, de la Escuela de Filosofía de la Universidad Autónoma de Santo Domingo. Este proyecto tiene varios propósitos: 1º) registrar la voz y la imagen de algunos docentes por su trayectoria para la posteridad como una de las columnas axiales de esta escuela; 2º) procura proyectar los valores académicos e intelectuales vía las redes sociales y algunos sitios como Wikipedia a la posteridad, documentando para la historia de la sociedad cultural dominicana y el mundo (Arvelo,2023).

La Escuela de Filosofía de la Universidad Autónoma de Santo Domingo cuenta con académicos que sobresalen por su entrega, vocación de servicio, dedicación, fuerte sentido de justicia y compromiso con la formación en la reflexión filosófica, ética y moral de sus estudiantes. Además, su influencia y legado continúan inspirando a nuevas generaciones de estudiantes y profesores (cf. "El Archivo de la Voz", 2023).

Eulogio Silverio (2023), en calidad de director de la Escuela de Filosofía de la Universidad Autónoma de Santo Domingo, invita a participar en los días 20, 21, 23 de noviembre de 2025 al VI Congreso de Filosofía, a realizarse en Santo Domingo, con el tema: "Pensar en español, apuesta por la identidad dominicana". Se trata de un buen tema para dialogar e intercambiar ideas, crear líneas de acción, orientar y sostener los elementos identitarios significativos del quehacer cultural dominicano en relación América Latina y el contexto Universal.

El trayecto y fluir de las diferentes etapas del desarrollo de la filosofía en República Dominicana es resultado de la labor de reflexión teórica-crítica-holística de los pensadores e intelectuales ante diferentes formas de concepción del mundo y capacidad de ofrecer respuestas creativas, auténticas, ontológicas, epistemológicas, axiológicas, estéticas, éticas y morales donde no se asume una corriente o posición filosófica, ya que se practica la libertad de pensamiento ante el saber, las problemáticas del ser y su trascendencia cultural.

Tomas Stearns Eliot (2024) dijo: "¿Adónde se fue la sabiduría que hemos perdido en el conocimiento; adónde el conocimiento que hemos perdido en la información?"

El humanismo nos llama a su encuentro; existe hoy-ahora la posibilidad de varios medios de acceso a la información según nuestros intereses y sentido de vida, pero ante un problema o situación, asumimos el reto de organizar la información para llegar al conocimiento, mostrar las habilidades y destrezas según nuestro ritmo, y ofrecer respuestas alternativas de puesta en valor, que manifiestan la sabiduría favoreciendo al conocimiento robusto en favor del bien común.

## Referencias bibliográficas

Artidiello Moreno, Mabel (1993). Pensamiento filosófico dominicano hasta la década del 1950. *ECOSUASD*, *1*(2), 129-143. Recuperado de https://doi.org/10.51274/ecos.v1i2.pp129-143.

Artidiello Moreno, Mabel (1999). El pensamiento filosófico de Andrés Avelino. En Lusitania Francisca Martínez Jiménez (Comp.) (2010), *Filosofía dominicana pasada y presente*. (Tomo III, pp. 179-198). Santo Domingo: Archivo General de la Nación.

Artidiello Moreno, Mabel y Minaya Santos, Julio (Comps.) (2015). *Memoria del Bicentenario de la Lógica de Andrés López de Medrano.* Santo Domingo: Ediciones de Cultura, Ministerio de Cultura.

Artidiello Moreno, Mabel (2018). Filosofía para Niños: una oportunidad diferente para pensar en la escuela. *Ciencia y Sociedad*, *43*(3), 25-38.

Arvelo, Alejandro (1994). *Filosofía del silencio.* Santo Domingo: Ciemps.

Arvelo, Alejandro (2008). El pensamiento filosófico de Juan Isidro Jimenes-Grullón. En Lusitania Francisca Martínez Jiménez, (Comp.) (2009a). *Filosofía dominicana: pasado y presente*. (Tomo I, pp-423-454). Santo Domingo: Archivo General de la Nación.

Avelino, André (1940). *Metafísica Categorial.* Santo Domingo: Editora Montalvo. Recuperado de https://www.escueladefilosofia.org/metafisica-categorica/

Chaín, Plinio (8 de junio de 2021). Comentario sobre la obra *El concepto de poder en Nietzsche* de José Mármol. *Acento.* Opinión. Santo Domingo. Recuperado de https://acento.com.do/opinion/el-concepto-de-poder-en-nietzsche-segun-jose-marmol-8951941.html

Castro, Aquiles (26 de mayo de 2002). Don Juan Isidro Jimenes Grullón: El ostracismo de un legado. *Listín Diario.* Santo Domingo. Recuperado de http://www.cielonaranja.com/castrojuanisidro.htm

Cassá, Roberto (2008). *Antonio Sánchez Valverde. Pensadores Criollos* (pp. 13-37). Santo Domingo: Archivo General de la Nación / Comisión Permanente de Efemérides Patrias.

Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (CIALC) (4 de octubre de 2010). Homenaje póstumo a Rosa Elena de la Cruz. *Gaceta UNAM*, (4281), 4. Recuperado de https://filosofiamexicana.org/2010/12/28/homenaje-postumo-a-rosa-elena-perez-de-la-cruz/

Bosch, Juan (1976). *Hostos, el Sembrador*. Río Piedras, Puerto Rico: Huracán.

Céspedes, Diógenes (1984). *Ideas filosóficas, discurso sindical y mitos cotidianos en Santo Domingo*. Santo Domingo: Editora Taller.

Cordero, Armando (1951). Aportaciones para un estudio de la filosofía dominicana. *Anales de la Universidad de Santo Domingo*, (57-60), 87-129. Recuperado de

https://www.escueladefilosofia.org/wp-content/uploads/2023/01/APORTACIONES-PARA-UN-ESTUDIO-DE-LA-FILOSOFIA-DOMINICANA.pdf

Del Castillo Pichardo, José (2018). Hostos en Santo Domingo: periplo de un iluminado. *CLÍO*, año 87, (196), julio-diciembre, 117-152.

Domínguez, Jaime (1983). La Batalla por el control de las aulas. *Estudios Sociales*. año XVI, (54), diciembre, 35.

Eliot, Thomas Stearns (2024). *Otros poemas.* (Antología). T. S. Eliot (1888-1965). Recuperado de https://www.literatura.us/idiomas/tse_otros.html

Engels, Federico y Marx, Carlos ([1845] 2006). *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana y otros escritos sobre Feuerbach.* (Traducción de Grupo de Traductores de la Fundación Federico Engels). Recuperado de https://www.fundacionfedericoengels.net/images/engels_feuerbach_RL_crisis_socialdemocracia.pdf

Galán, Glenda (2018). Luis O. Brea Franco: La democracia sin pensamiento es engaño. Recuperado de https://dominicanaenmiami.com/?p=18108

Gómez Vargas, Félix y Moreta, Ángel (Comps.) (1993). *La utopía de América*. Simposio internacional sobre el Quinto Centenario. Santo Domingo: Universidad Autónoma de Santo Domingo. Colección Filosofía y Sociedad, no 4, vol. DCCXXVII.

Gómez Vargas, Félix (2001). *Filosofía, ética y moral: apuntes y reflexiones*. Santo Domingo: Universidad Autónoma de Santo Domingo. Recuperado de https://www.studocu.com/latam/document/universidad-autonoma-de-santo-domingo/introduccion-a-la-filosofia/felix-gomez-filosofia-etica-y-moral-1/10619847

Guadarrama, Pablo (2004). *Positivismo y antipositivismo en América Latina*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales. Recuperado de https://www.ensayistas.org/filosofos/cuba/guadarrama/textos/Positivismo.pdf

Guadarrama, Pablo (2017). J. Minaya, *Pedro Francisco Bonó. Vida, obra y pensamiento crítico*. Santo Domingo: Archivo General de Nación. *Cultura Latinoamericana*. *Revista de Estudios Interculturales*, *26*(2), 251-258. DOI: 10.14718/CulturaLatinoam.2017.26.2.11

Henríquez Ureña, Pedro (1960a). *La cultura y las letras coloniales en Santo Domingo*. México, RD.

Henríquez Ureña, Pedro (1960b). La Sociología de Hostos. En *Obra Crítica* (p. 79). México: Fondo de Cultura Económica.

Hernández, Jesús (2008). *Andrés Avelino y su carta a J. Maritain*. (Traducción al castellano de Jesús Hernández). Santo Domingo: Archivo General de la Nación, vol. XXXIX, pp. 1-63.

Ianni, Vanna (1987). *El territorio de las masas. Espacios y movimientos sociales en República Dominicana:* abril 1984-abril 1986. Santo Domingo: Editora Universitaria.

Jimenes Grullón, Juan Isidro. (1971). *El mito de los Padres de la Patria.* República Dominicana. Santo Domingo: Archivo General de la Nación. Recuperado de

https://agn.gob.do/phocadownload/libros/vol%20213._el_mito_de_los_padres_de_la_patria._debate_historico.__juan_isidro_jimenes_g

Las Casas, Bartolomé de (1894). *Historia de las Indias*. En *Obras Completas*. (Tomo III). Madrid: Editorial BVMC.

Luciano Sánchez, Ingrid (2004). *Academia*. Santo Domingo: Escuela de Filosofía de la Universidad Autónoma de Santo Domingo. Recuperado de https://uasd.academia.edu/IngridLucianoSanchez

Maldonado Denis, Manuel (1988). Eugenio María de Hostos y el krausismo en la América Latina. En AA.VV., *El krausismo y su influencia en América Latina* (pp. 180-181). Madrid: Fundación F. Ebert.

Martínez Jiménez, Lusitania Francisca (Comp.) (2009a). *Filosofía dominicana: pasado y presente*. (Tomo I). Santo Domingo: Archivo General de la Nación.

Martínez Jiménez, Lusitania Francisca (Comp.) (2009b). *Filosofía dominicana: pasado y presente.* (Tomo II). Santo Domingo: Archivo General de la Nación.

Martínez Jiménez, Lusitania Francisca (Comp.) (2010). *Filosofía dominicana: pasado y presente*. (Tomo III). Santo Domingo: Archivo General de la Nación. Recuperado de https://www.uv.mx/blogs/tipmal/files/2016/09/FILOSOFIA-DOMINICANA-PASADO-Y-PRESENTE.pdf

Martínez Jiménez, Lusitania Francisca (2022). *Historia de las ideas filosóficas y de género en la República Dominicana.* Santo Domingo: Archivo General de la Nación.

Mendoza, Joseph (2024). *Mujeres filósofas y sabiduría para el buen vivir, República Dominicana*. Santo Domingo: Sello Independent Published.

Merejo, Andrés (2015). *La era del cibermundo*. Santo Domingo: Editora Nacional, Ministerio de Cultura.

Merejo, Andrés (2019a). Diálogo filosófico con César Cuello Nieto (1 de 4; 29/4/2019). Recuperado de https://acento.com.do/cultura/andres-merejo-dialogo-filosofico-cesar-cuello-nieto-1-4-8670240.html

Merejo, Andrés (2019b). Diálogo filosófico con Rafael Morla (1 de 4; 15/9/2019). Recuperado de https://litteranova.com/2021/03/26/dialogo-filosofico-entre-rafael-morla-y-andres- merejo-1-4/

Merejo, Andrés (2020). Diálogo filosófico con Alejandro Arvelo (1 de 4; 8/11/2020). Recuperado de https://acento.com.do/cultura/dialogo-filosofico-entre-julio-minaya-y-andres-merejo-1-de-4-8852273.html

Merejo, Andrés (2021a). Diálogo filosófico con Julio Minaya Santo (1 de 4; 30/3/2021). Recuperado de https://acento.com.do/cultura/dialogo-filosofico-entre-julio-minaya-y-andres-merejo-1-de-4-8852273.html

Merejo, Andrés (2021b). Diálogo filosófico con Leonardo Díaz (1 de 4; 1/8/2021). Recuperado de https://acento.com.do/cultura/dialogo-filosofico-con-leonardo-diaz-y-andres-merejo-1-de-4-8969985.html

Merejo, Andrés (2021c). Diálogo filosófico con Daniel Vargas (2 de 4; 7/11/2021). Recuperado de https://acento.com.do/cultura/dialogo-filosofico-entre-daniel-vargas-pena-y-andres-merejo-2-de-4-9002829.html

Merejo, Andrés (2023 a). *Filosofía para tiempos transidos y cibernéticos.* República Dominicana. Santo Domingo: Editorial Santuario.

Merejo, Andrés (2023 b). *Uno- Cibermundo transido, enredo de pospandemia, Guerra y Ciberguerra.* Santo Domingo: Editorial Santuario.

Minaya, Edickson (2020). La filosofía relacional de Andrés Ortiz-Osés*. Contrastes. Revista Internacional de Filosofía, 25*(2), 119-136.

Minaya Santos, Julio (2014). *Pedro Francisco Bonó. Vida, obra y pensamiento crítico*. Santo Domingo: Archivo General de Nación.

Minaya Santos, Julio (2021). El movimiento postumista: enfoque filosófico 100 años después. *Ciencia y Sociedad*, *46*(4), 113-130. Recuperado de https://revistas.intec.edu.do/index.php/ciso/article/view/2289

Minaya Santos, Julio (2024). Geofilia: esbozo de ética ambiental a partir del reino vegetal. *Ciencia y Sociedad*, *49*(2), 55-76. Recuperado de https://doi.org/10.22206/cys.2024.v49i2.3120

Morla, Rafael y otros (Comps.) (1999a). *Balance y Utopía*. Santo Domingo: Universidad Autónoma de Santo Domingo.

Morla, Rafael (1999b). La idea de lo dominicano en Emilio Tejera. En *Memorias del Primer Congreso* (pp. 1-10). Santo Domingo: Escuela de Filosofía, Universidad Autónoma de Santo Domingo. Recuperado de https://www.escueladefilosofia.org/idea-de-lo-dominicano-en-emiliano-tejera/

Morla, Rafael (2001). *Modernidad, Postmodernidad y Valores.* Santo Domingo: Valdez.

Morla de la Cruz, Rafael Isidro (2010). *La Ilustración en Santo Domingo durante los siglos XVIII-XIX.* [Tesis doctoral. Universidad Complutense de Madrid]. Recuperado de https://docta.ucm.es/rest/api/core/bitstreams/a3659ac0-079c-4306-903c-389327d15566/content

Morla De la Rosa, Rafael Stalin (2021). Apostillas al Entremés de Llerena como mito fundacional del teatro dominicano. *ECOSUASD*, *28*(21), 37-48. Recuperado de https://doi.org/10.51274/ecos.v28i21.pp37-48.

Muñoz, Dustin; Mendoza, Joseph y De la Cruz, Juan (2007*). Andrés Avelino, el más grande filósofo dominicano.* Santo Domingo: Impresos La Escalera.

Muñoz, Dustin (2019). *La contemplación estética de lo feo*. Santo Domingo: Editora Generatio Nova.

Objio, Orlando (2015). *La filosofía política de Andrés Avelino: filosofía y dictadura.* Santo Domingo: Editorial Bergson Rosario.

Oficina Nacional de Derecho de Autor (2024), Registro y Certificación de Biofila. Santo Domingo.

Ortega y Gasset, José (1976). *El tema de nuestro tiempo*. Madrid. Editorial El arquero.

Pérez de la Cruz, Rosa Elena (2000). Antonio Sánchez Valverde*.* En *Historia de las ideas filosóficas en Santo Domingo durante el siglo XVIII* (pp. 29-54)*.* México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Pérez Soriano, Francisco (1995). Juan Francisco Sánchez: época, vida y obra. *EPISTEMI*, (9), julio-agosto, 125-142. (Catedra de Historia de la Filosofía, Departamento de Filosofía, Facultad de Humanidades, Universidad Autónoma de Santo Domingo).

Robles, Oswaldo. (1958). *Introducción general a la filosofía*. (4ª edición). México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Rojas, Carlos (1988). *Hostos: apreciación filosófica*. Humacao: Colegio Universitario de Humacao, Instituto de Cultura Puertorriqueña.

Sánchez, José Francisco (1956). El pensamiento filosófico en Santo Domingo. La lógica de Andrés López de Medrano. *Anales de la Universidad de Santo Domingo*, *21*(79), julio-diciembre, 373-393.

Santos, Roque (25 de noviembre de 2020). La felicidad como imaginario social. *Acento.* Opinión. Santo Domingo. Recuperado de https://acento.com.do/opinion/la-felicidad-como-imaginario-social-3-8886826.html

Santos, Roque (2021a). El mito trujillista de la patria nueva y Francisco Moscoso Puello. *ECOSUASD*, *28*(21), 67-83. DOI: https://doi.org/10.51274/ecos.v28i21.pp. 67-83.

Santos, Roque (2021b). La herida racial en Francisco Moscoso Puello: la angustia del mulato. *Ciencia y Sociedad*, *46*(1), 55-70. Recuperado de https://revistas.intec.edu.do/index.php/ciso/article/view/2110/2513

Sáez, Miguel (1978). La reificación en Georg Lukács. *Pequeño Universo. Revista de la Facultad de Humanidades*, Universidad Autónoma de Santo Domingo, (6), 51-105.

Saint Amand, Elsa (1999). Bases filosóficas del pensamiento internacionalista dominicano. En *Memorias del Primer Congreso* (pp. 32-35). Santo Domingo: Escuela de Filosofía, Universidad Autónoma de Santo Domingo.

Silverio, Eulogio (2004). *Academia*. Santo Domingo: Escuela de Filosofía, Universidad Autónoma de Santo Domingo. Recuperado de https://www.escueladefilosofia.org/eulogio-silverio/

Soto, Norberto Luis (2023). Biografía de Norberto Soto. Santo Domingo: Escuela de Filosofía, Universidad Autónoma de Santo Domingo. Recuperado de https://www.escueladefilosofia.org/biografia-de-norberto-luis-soto/

Vargas Peña, Daniel (2009). *Al paso de los sabios: senderos de la filosofía.* Santo Domingo: Alfa y Omega.

Viloria, Alexis y Moreta, Ángel (1987). Introducción al pensamiento político de Adalberto Chapuseaux (Las ideas pre-socialistas en la República Dominicana, 1920-1930). En Lusitania Francisca Martínez Jiménez (Comp.) (2009a), *Filosofía dominicana: pasado y presente* (tomo I, pp. 223-242). Santo Domingo: Archivo General de la Nación.

Viloria, Alexis (2023). *Juan Francisco Sánchez: pensamiento filosófico dominicano del Siglo XVIII*. Santo Domingo: Escuela de Filosofía, Universidad Autónoma de Santo Domingo.

Viloria Juan Francisco y Moreta Ángel (2023). *Lecturas y textos de Filosofía (Ciclo básico). Lecturas y textos de Introducción a la Filosofía*. Santo Domingo: Universidad Autónoma de Santo Domingo.

**Mabel Marta Artidiello Moreno**

Nació en Pinar del Rio, Cuba, en 1959. Llegó por amor a Santo Domingo, República Dominicana, en 1982. Licenciada en Filosofía con Especialización en Historia de la Filosofía, por la Universidad de la Habana, Cuba (1982); Postgrado en Epistemología e Investigación Social, Universidad Autónoma de Santo Domingo, República Dominicana (1984); Doctorado en Historia de la Filosofía, Universidad Humboldt, Berlín, Alemania (1989); Certificación en Investigación Transdisciplinaria, Recinto de Río Piedras de la Universidad de Puerto Rico (2020). Inicia la labor docente en la Universidad de la Habana, como profesora ayudante (1981-1982); luego es profesora titular de la Universidad Autónoma de Santo Domingo a partir de octubre de 1982. Además, se desempeñó como docente en el Instituto Tecnológico de Santo Domingo (1989-2021); Universidad Iberoamericana (1998-2008) y Universidad Acción Pro-Educación y Cultura (2017-2021). Es miembro fundador de la Asociación Dominicana de Filosofía. Algunas de sus publicaciones son: “La Estética y la teoría del Reflejo” (1983); “Pensamiento filosófico caribeño” (1990); “El antipositivismo en Dominicana” (1991); “El pensamiento filosófico dominicano desde sus inicios hasta la década de 1950” (1992); “La filosofía en Andrés Avelino” (1999); coautora con Ana Mercedes Henríquez del libro: *Bio-INTEC: Una metodología integradora* (2007); “El pensamiento filosófico de Andrés Avelino” (1999); “Pensamiento creativo y la Transdisciplinariedad” (2017); “Filosofía para niños” (2018) y otros. En la actualidad continúa incursionando en proyectos de investigación y ofreciendo docencia en programas de maestría y doctorado de la Universidad Autónoma de Santo Domingo.

ISSN 1514–9935 | E-ISSN 1853–3175 | CC BY-NC-SA 4.0
https://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/anuariocuyo
RECIBIDO 20/08/2024 | ACEPTADO 4/10/2024 PP. 133-168

# Apuntes para una valoración de la filosofía en Cuba

## Notes for a valuation of philosophy in Cuba

**Pablo Guadarrama González**[1]
https://orcid.org/0000-0002-4776-2219

**Resumen**:

Se propone una valoración de las principales etapas, corrientes y representantes de la filosofía en Cuba desde la época colonial hasta la actualidad. Se destacan las preocupaciones de los ilustrados cubanos por articularse a la filosofía moderna en la cuestión del método y en la ética. Se valora la significación progresista del positivismo *sui generis* en el siglo XIX y la reacción contra él con la proliferación de diversas corrientes epistemológicas y axiológicas de corte esencialmente irracionalista, fenomenológico y existencialista hasta mediados del siglo XX. Se analiza el predominio del marxismo en sus diversas orientaciones a partir de la orientación socialista del proceso revolucionario cubano. Se considera que los más auténticos representantes de la filosofía en Cuba se han caracterizado por ideas contrahegemónicas y cultivadoras de un humanismo práctico, distanciadas de posturas metafísicas.

**Palabras clave**: filosofía, Cuba, autenticidad, humanismo práctico.

**Abstract**:

A valuation of the main stages, currents and representatives of philosophy in Cuba from colonial times to the present day is proposed. The concerns of the Cuban enlightenment to articulate themselves to modern philosophy on the question of method and ethics are highlighted. The progressive significance of *sui generis* positivism in the nineteenth century and the reaction against it with the proliferation

[1] Universidad Católica de Colombia. Contacto: pabloguadarramag@gmail.com

of various epistemological and axiological currents of an essentially irrationalist, phenomenological and existentialist nature until the middle of the twentieth century are valued. The predominance of marxism in its various orientations is analyzed from the socialist orientation of the Cuban revolutionary process. It is considered that the most authentic representatives of philosophy in Cuba have been characterized by counter-hegemonic ideas and cultivators of a practical humanism, distanced from metaphysical positions.

**Keywords**: philosophy; Cuba; authenticity, practical humanism.

Durante los siglos XVI y XVII no existió universidad en Cuba. En seminarios religiosos de La Habana, Bayamo, Puerto Príncipe y Santiago predominó la escolástica, hasta después de fundada la Universidad de La Habana, en 1728 (Arce, 1966, p. 41).

A fines del siglo XVIII se produjeron significativas transformaciones económicas y culturales, propiciadas por el despotismo ilustrado de Carlos III, las cuales propiciaron algunas reformas progresistas que repercutieron favorablemente en el desarrollo de la filosofía (Ternevoi, 1981, p. 63).

Con el aumento del mercado azucarero mundial se aceleraron las relaciones capitalistas de producción en la isla. Se fortaleció una aristocrática clase de hacendados esclavistas interesados en promover los avances científicos y tecnológicos, así como algunas avanzadas ideas de la ilustración, que favorecieron una gradual germinación de la cultura y la nacionalidad cubanas.

Comenzó a cultivarse la filosofía moderna con José Agustín Caballero y Félix Varela, críticos de la escolástica. Ambos sacerdotes supieron diferenciar el campo de la fe y el de la filosofía (Zea, 1965, p. 50).

Caballero escribió inicialmente sus obras filosóficas en latín, y las continuó en español. Su libro de lógica *Filosofía electiva* mantenía aún rasgos propios de la escolástica –por su método de exposición, definiciones, enumeraciones, etc.–, pero ya proponía una "nueva filosofía" de "libre elección" y no dominada por el

dogmatismo de alguna autoridad: “Es más conveniente al filósofo, incluso al cristiano, seguir varias escuelas a voluntad, que elegir una sola a que escribirse” (Caballero, 1944, p. 209). Reivindicaba el lugar de la filosofía como enriquecimiento espiritual de la vida.

Rompió con la escolástica, y demostró el valor de la racionalidad y la experiencia para lograr el conocimiento científico (Buch, 2011, p. 311). Su humanismo práctico alcanzó mayor dimensión al reivindicar la igualdad de las mujeres y plantear que la esclavitud es la mayor maldad civil que han cometido los hombres cuando la introdujeron. Contribuyó auténticamente a cimentar las bases del protagonismo emancipador de la filosofía moderna en Cuba.

Félix Varela le asignó una función esencial a la filosofía para que el hombre oriente el camino en su progresivo proceso de dominio de la realidad natural y social (Varela, 1997, p. 339).

Su optimismo epistemológico se revela al confiar en las posibilidades del perfeccionamiento humano. Un sacerdote, crítico del escepticismo, significa que la emancipación epistémica del hombre no depende de una voluntad superior. Esto se articula con su perspectiva ética que presupone un progresivo mejoramiento del ser humano (Miranda, 1984, p. 155), al considerar que el hombre actuaba con libertad. Lo concebía como un ser perfectible e insatisfecho consigo mismo, por eso se planteaba la posibilidad de superarse y alcanzar estatus superiores.

Su humanismo práctico se expresó en su patriotismo que lo condujo al exilio por sus actividades independentistas. Su labor pedagógica, de estimulación de las ideas científicas e ilustradas, estaba dirigida a crear las condiciones necesarias para que el pueblo cubano tomase mayor conciencia de su libertad (Torres-Cuevas, 1995).

La polémica del método cobró fuerzas en Cuba desde fines del XVIII, porque, constituía un presupuesto gnoseológico para la fundamentación de un elemento básico para la emancipación política que se vaticinaba.

José de la Luz y Caballero, en la cátedra de filosofía del Seminario de San Carlos, intentó superar sus limitaciones con un "sensualismo racional" (Rodríguez Ugidos, 1988, p. 123), desde una perspectiva mucho más materialista que la de sus antecesores. Su actividad académica, desarrollada en el Colegio del Salvador, que él fundó, tuvo un gran impacto en la formación intelectual e ideológica de la generación que emprendería la lucha por la independencia. También su ideario pedagógico dejaría significativa huella en la cultura cubana.

Expreso su filosofía en aforismos, pues consideraba que su tarea principal no era escribir libros, sino formar hombres. Aunque, dejó una amplia obra producto de sus debates académicos.

En su *Polémica filosófica* con los eclécticos sobre el método se revela su concepción del hombre como el ser más difícil de conocer "que los demás seres, primero, porque en él se hallan reunidas las propiedades de todos los cuerpos y las facultades de todos los de su género, con la añadidura de la racionalidad" (Luz, 1946, p. 197).

Criticó el apriorismo y la postulación de sistemas metafísicos que le impusieran al hombre una camisa de fuerza para interactuar con el mundo. Luz inculcaba confianza para que las nuevas generaciones se plantearan tareas emancipadoras más audaces. Su insistencia estaba dirigida a fomentar la libre búsqueda, por cada quien, de las causas y leyes que operan en la naturaleza y la sociedad. Le otorgaba una función liberadora a la filosofía. Concebía el devenir de la historia como un progreso hacia la libertad. Su humanismo práctico se expresó en la fuerte carga ética que destila su pensamiento crítico de la esclavitud.

La filosofía en La Habana fue también cultivada por Bernardo O'Gaban y José Antonio Saco, y a mediados del siglo XIX José Manuel Mestre destacaba el culto al saber científico y el sentido humanista como propio del pensamiento ilustrado cubano (Mestre, 1952, p. 73). Tales antecedentes prepararon el despliegue predominante de un positivismo *sui generis* (Guadarrama, 1985, pp. 60-87) a fines del siglo XIX.

Aunque Hegel encontraría un admirador en Rafael Montoro, y Kant en José del Perojo –quien realizó la primera traducción al español de la *Crítica de la razón pura* (Sánchez, 1984)–, no tendrían la repercusión que alcanzó el positivismo en Andrés Poey, Manuel Sanguily, Enrique Piñeiro, Emilio Bobadilla, Fernando Ortiz y Enrique José Varona, quien impactó con sus *Conferencias filosóficas* sobre lógica, psicología y moral.

"Para Francisco Romero el cubano Enrique José Varona es probablemente la figura mayor del positivismo latinoamericano" (Carrillo, 1959, p. 106). Coincidió con Spencer en su evolucionismo, su teoría del equilibrio; su reduccionismo epistemológico (Guadarrama, 2018), dado su darwinismo social –sin sus derivaciones racistas–; su individualismo, matizado por el *egoaltruismo*, y basado en el liberalismo frente a cualquier tipo de totalitarismo estatal.

Fue contrario a enclaustrase en una sola corriente filosófica: "Porque sé que el edificio de la verdad humana se ha de cimentar sobre los escombros de muchos sistemas; y a los precursores basta haber indicado un nuevo camino antes no seguido, o haberlos llevado la crítica a dominios antes no explorados" (Varona, 1888, p. 272).

Mantuvo la preocupación por el problema del método; "Como todo filósofo interesado en la conformación de una filosofía científica, la problemática de la causalidad y las cuestiones del método concitaron particularmente su atención" (Monal y Miranda, 1994, p. 49).

Simpatizó finalmente con el vitalismo de la oleada antipositivista. Su humanismo desalienador (Guadarrama, 2019) le permitió analizar los problemas filosóficos y sociológicos con alto nivel de originalidad y autenticidad. Evolucionó hacia el independentismo y el antimperialismo, especialmente en la vida filosófica, literaria y periodística latinoamericana de su época (Guadarrama, 2012b, pp. 33-228).

El pensamiento filosófico de José Martí más allá de las indiscutibles influencias cristianas, krausistas, positivistas, emersonianas, poseía una profunda raigambre en el pujante pensamiento cubano decimonónico, de gran vocación humanista e ilustrada.

Se mostraba insatisfecho con el papel que había desempeñado hasta su época la filosofía, por lo que consideraba que esta debía revolucionarse completamente (Fornet-Betancourt, 1998, p. 87). La cultivó, pero como arma teórica para la transformación práctica. "Aunque los problemas eternos de la filosofía le interesaron, especialmente en su juventud de estudiante en España, Martí no fue nunca un pensador abstracto" (Vitier, 2004, pp. 13-14). En sus ideas prevalece una perspectiva holística y dialéctica. A su juicio: "La filosofía no es más que el secreto de la relación de las varias formas de existencia" (Martí, 1976a, p. 232).

Su optimismo cognoscitivo lo distanció del positivismo, al considerar que: "La filosofía es la ciencia de las causas de la causalidad" (Martí, 1976b, p. 42). Y agregaba: "El conocimiento del orden de las comunicaciones es la filosofía en cuanto al hombre" (Martí, 1976b, p. 387). "Martí parece inclinarse hacia una solución dialéctica de interacción entre sujeto y objeto" (Rojas, 1997, p. 246).

El pensamiento martiano es auténtica continuidad del humanismo práctico que articula lo mejor del pensamiento cubano del XIX.

La filosofía en Cuba hasta fines del siglo XIX ocupó un digno lugar en la vida intelectual del país y contribuyó de diversas formas a la consolidación de la identidad nacional y la emancipación de su pueblo.

El surgimiento de la república neocolonial a inicios del siglo XX no implicó que se produjera de inmediato un cambio sustancial en el desarrollo del pensamiento filosófico cubano en las primeras décadas de ese siglo, si bien las nuevas condiciones políticas, como expresión concentrada de la aceleración en el proceso de dominación económica que llevaba a cabo el naciente imperialismo norteamericano, repercutirían a la larga en toda la superestructura de aquella sociedad.

Hubo serios debates sobre religión, evolucionismo, materialismo y ateísmo, en los que participaron el tomista Julián Gil en *Sueños de amor y libertad* (1900); Víctor Hugo Tamayo en *El hombre no desciende del mono* (1909), *La falsa gravitación universal. Mecanismo del universo* (1913), *Dios explicado por mí* (1925) y *¿Cómo acabará el mundo?* (1926); Francisco González del Valle en *Moral religiosa y moral laica* (1914); Salvador Molina en *Nociones de espiritismo* (1915) y *Los muertos viven* (1916); Pedro de Armas en *Sondeando el espiritismo* (1921); N. Simón en *Ni Dios, ni almas* (1912); Arturo Montori en *La enseñanza religiosa y la moral cristiana* (1914), *Influencia de las ideas filosóficas en la educación* (1920) y *El feminismo contemporáneo* (1922), y desde el vitalismo cósmico de Daniel Celada en *El origen de la vida* (1926). En algunos de estos debates en la Sociedad Antropológica de Cuba participaron Carlos de la Torre, Fernando Ortiz y Enrique José Varona. Un naturalismo ateísta se desarrolló en Fernando Lles en *La higuera de Timón* (1921*), La sombra de Heráclito* (1923), *La escudilla de Diógenes* (1924), *El individualismo* (1926), *El individuo, la sociedad y el Estado* (1934) y *Conferencias* (1944).

Si nunca antes los filósofos cubanos habían vivido de espaldas a las necesidades sociopolíticas de sus respectivos momentos históricos, mucho menos podría justificarse una postura indiferente en las nuevas condiciones, en las que se había lanzado el reto de demostrar que este pueblo era capaz de gobernarse.

Las nuevas circunstancias históricas de la república neocolonial exigían de los intelectuales una labor de combate a fin de contrarrestar la penetración ideológica que traía la creciente supeditación económica y política a los Estados Unidos, que subestimaba el patrimonio cultural cubano. Debían pronunciarse ante la manipulación que lo amenazaba. En su rescate se destacó Sergio Cuevas Zequeira con *El padre Varela, contribución a la historia de la filosofía en Cuba* (1906), *El doctor Enrique José Varona* (1917) y *Apuntes de moral* (1920).

Durante las primeras décadas también fueron objeto de interés las cuestiones de la ética en *Relación de la moral y las religiones* (1914), de Luis Baralt; *La felicidad como fundamento de la moral* (1917), de Salvador Salazar Roig, y *El estoicismo*, estudio efectuado por Aurelio Boza Masvidal.

La raigambre positivista de muchos intelectuales prestigiosos se revelaba en quienes aún estaban impregnados por su metodología empirista de apego a los hechos, como en los casos de Ramiro Guerra, Emilio Roig de Leuchsenring o Fernando Ortiz, pero iba perdiendo su predominio anterior. Se mantenía por los métodos aparentemente científicos que preconizaba.

Inicialmente el marxismo se conocía más como doctrina política y económica que como filosofía. Sin embargo,

> Importante es enfatizar que en el pensamiento marxista cubano de la primera mitad del siglo XX, junto con el humanismo que lo recorre hasta convertirse en parte clave de su esencia, se funden la firmeza de ideas y la destreza de expresión, la belleza artística y la

> profundidad teórica, la concordancia entre la apertura sugerente y la afirmación categórica (Varona, 2017, p. 7).

En esa época había comenzado a manifestarse en Cuba la llamada línea hermenéutica, a través de la notoria influencia de la filosofía de la vida, especialmente de las ideas de Nietzsche, por eso fue común la publicación de sus aforismos, además de las constantes referencias a su obra.

El pragmatismo norteamericano permearía más el sistema educacional que la vida filosófica. El irracionalismo se convirtió en corriente predominante a partir de los años treinta con la filosofía de la vida, el existencialismo, el intuicionismo y la fenomenología.

En ese proceso de expansión de las ideas desempeñaron un papel importante José Ortega y Gasset y su *Revista de Occidente*. Significativa fue la influencia de la oleada antipositivista operada en América Latina (Guadarrama, 2004). José Ingenieros influyó en algunos sectores de la juventud. En el ámbito intelectual se conocerían las ideas de José Enrique Rodó, Pedro Henríquez Ureña, Alejandro Korn, Carlos Vaz Ferreira, Antonio Caso y José Vasconcelos. Este último ofreció conferencias en la Universidad de La Habana, donde encontraría admiradores.

Otras corrientes de la filosofía europea de la época llegaron a través de la migración de varios intelectuales españoles –como José Gaos, María Zambrano, Manuel García Morente, Joaquín Xirau, José Ferrater Mora, Juan David García-Bacca y Eduardo Nicol, entre otros–, provocada por la caída de la república española. Visitaron La Habana en tránsito hacia otros países y algunos regresaron a dictar conferencias. Aunque no todos se identificaban con el irracionalismo, daban a conocer sus principales tesis.

Los problemas del sentido de la vida, de la esencia humana, del papel de la voluntad, de los valores, etc., desde el subjetivismo nietzscheano, son abordados por Alberto Lamar Schweyer en *Las*

*rutas paralelas. (Ensayos de crítica y filosofía)* (1921), *La palabra de Zaratustra. (Influencia de Nietzsche en el espíritu latino)* (1923) y *Biología de la democracia* (1927).

El existencialista Humberto Piñera Llera, uno de los más importantes pensadores de aquella generación –*La filosofía en la crisis del mundo contemporáneo* (1952), *Filosofía de la vida y filosofía existencial* (1952), *Introducción a la filosofía* (1954), *Apuntes de una filosofía* (1957), *Panorama de la filosofía cubana* (1960)–, analizaría el problema del objeto y el carácter de la filosofía, tema este que tuvo gran connotación en las discusiones filosóficas en esa época.

> La posibilidad real de la filosofía parece, pues, consistir en una imposibilidad radical que la engendra continuamente. Podemos pensarla, hacerla objeto de nuestra reflexión como pura presencia, pero cuando tratamos de complicarnos con ella, como sí pueden hacer con las suyas respectivas el hombre ingenuo y el de ciencia, se nos evapora. Y, sin embargo, podemos y debemos seguir haciendo filosofía (Piñera, 1957, p. 250).

Jorge Mañach –autor de *Utilitarismo y cultura* (1927), *Martí, el apóstol* (1933), *Historia y estilo* (1944), *Historia de la filosofía* (1947), *Para una filosofía de la vida y otros ensayos* (1951), *El pensamiento de Dewey y su sentido americano* (1953), *Religión y libertad en América Latina* (1954) y *El sentido trágico de la Numancia* (1959)–, desde el irracionalismo, sostendría que "lo filosófico es, casi por definición, lo no científico, lo no positivo, lo no demostrable experimentalmente; es una personal certidumbre que se apoya cuando más en las razonables conjeturas que la ciencia y la intuición parecen antojar" (Mañach, 1951, p. 12).

La filosofía de la vida y el intuicionismo fueron promovidos por Luis A. Baralt en *Relaciones entre la moral y la religión* (1915), *Meditaciones en tres por cuatro* (1950), y Croce y sus ideas estéticas (1953). El voluntarismo encontró un auspiciador en Alejandro Ruiz

Cadalso con su *Individualidad y personalidad: relación con la filosofía de Schopenhauer y la doctrina de la energía* (1947).

A fines de la década del cuarenta se produjo una reanimación de la vida filosófica cubana plasmada en la fundación de la Sociedad Cubana de Filosofía, de la *Revista Cubana de Filosofía* y con la aparición de múltiples publicaciones filosóficas. Esto se corresponde con la vuelta a la normalidad de la vida cultural en general que se produce en todos los países al concluir el gran conflicto bélico mundial.

En este período de guerra fría los Estados Unidos reactivaron su ofensiva ideológica anticomunista, también dirigida hacia América Latina, y trataron de fortalecer sus mecanismos de manipulación intelectual. Esto explica que las fundaciones Ford y Rockefeller hayan dedicado fondos para investigaciones sobre el pensamiento filosófico latinoamericano, sufragando gastos de becas para jóvenes intelectuales de América Latina, publicando antologías y monografías sobre este tema y propiciando la celebración de encuentros con filósofos norteamericanos, congresos, eventos internacionales, etc. Una de estas conferencias sobre la problemática de la originalidad de la filosofía latinoamericana se celebró en La Habana, en 1953.

Algunos como Máximo Castro Turbiano, quien transitó del neokantismo al neopositivismo, se percataron de las consecuencias que traía la proliferación de aquellas ideas irracionalistas que habían servido de sustrato al racismo y el fascismo (Castro, 1953, p. 194). Especialmente el instrumentalismo de Dewey influyó en Alfredo Aguayo *Filosofía y nuevas orientaciones de la educación* (1932) y en un grupo pequeño dirigido por José María Velázquez (Vitier, 1970, p. 477).

A principios del siglo XX se había mantenido la posición emancipadora de la filosofía con respecto a la religión, que había animado a la tradición filosófica desde la ilustración criolla hasta la

generación positivista; pero paulatinamente se fue fortaleciendo el fideísmo.

Dionisio de Lara, desde las posiciones del protestantismo, publicó varios trabajos sobre la filosofía religiosa norteamericana. El neotomista Ignacio Lasaga elaboró un texto de filosofía para la enseñanza preuniversitaria, donde sostenía que la religión, además del cultivo de la razón, al igual que la filosofía, poseía el campo de la fe y la tradición (Lasaga, 1953, p 12).

Las hermanas Rosaura y Mercedes García Tudurí (*Introducción a la filosofía*, 1948) participaron activamente en la vida filosófica cubana de esos años, y aunque diferenciaron claramente la especificidad del análisis filosófico, de forma paralela argumentaban la validez de la cosmovisión religiosa. Rosaura publicó *Introducción a la estética* (1957).

Rafael García Bárcena fue uno de los más destacados filósofos de esa época y contribuyó a la reanimación de los estudios sobre ética. Alcanzó gran prestigio internacional con sus libros *Estructura de la estructura* (1948), *Esquema para una filosofía de la estructura* (1948) y *La estructura del mundo biofísico* (1950). Y mientras guardaba prisión por enfrentarse a la dictadura de Fulgencio Batista escribió *Redescrubrimiento de Dios* (1956). Fue un defensor del valor y las potencialidades del pensamiento filosófico latinoamericano (García Bárcena, 1948, pp. 32-35).

Las repercusiones del neopositivismo en Cuba no fueron amplias. Sin duda, la reacción antipositivista contribuyó al rechazo inicial de ese positivismo renovado. Un núcleo muy reducido se identificó con esta corriente, como Máximo Castro Turbiano, en *Estudios filosóficos* (1953), y Justo Nicola, quienes arremetieron contra la renovación de la metafísica (Nicola, 1954, p. 13). Este último se orientó hacia la filosofía marxista y enriqueció la bibliografía filosófica cubana con su *Introducción a la lógica moderna* (1968). Otros seguidores del neopositivismo, como Jorge Tallet, asumieron el

materialismo en *Perspectivas actuales de la filosofía* (1954) y *El ser absoluto* (1955).

Medardo Vitier se encargaría de rescatar los valores de la filosofía cubana en sus trabajos sobre Varona y en sus libros: *Las ideas en Cuba* (1938), *La filosofía en Cuba* (1948), *Kant, iniciación a su filosofía* (1958), y en su obra póstuma, *Valoraciones* (1960-1961), se mantuvo fiel a la tradición progresista de la filosofía cubana. Roberto Agramonte también contribuyó a esa valoración con la publicación de la Biblioteca de Autores Cubanos, que prosiguió la Universidad de La Habana.

El triunfo de la Revolución cubana, en enero de 1959, no fue simplemente un hecho político, sino un acontecimiento cultural de extraordinaria magnitud para la isla y la región, como la historia se ha encargado de demostrar.

Desde un inicio quedó evidenciada la profunda raigambre martiana de su proyecto, al constituirse en síntesis de las aspiraciones y proyectos de múltiples generaciones de pensadores y revolucionarios cubanos. Las fuentes teóricas y las líneas ideológicas de las cuales se nutrió la Revolución naciente eran heterogéneas: inicialmente el democratismo revolucionario de José Martí y el pensamiento liberal nacional antimperialista, y posteriormente el marxismo. Desde sus primeros años la confrontación ideológica de proyecciones se plasmó no solo en el proyecto político cubano, sino en todo el ambiente educativo y cultural, repercutiendo en la vida filosófica. El proceso de Reforma Universitaria desarrollado en los años sesenta, tras la proclamación del carácter socialista de la Revolución, incidió significativamente en la enseñanza de la filosofía.

Desde el primer año del triunfo revolucionario se produjo el éxodo de algunos filósofos comprometidos con el régimen anterior. En algunos de los que permanecieron en el país se manifestaron enquistamientos por sus desavenencias con el rumbo socialista tomado por la Revolución. En tanto otros, sin abandonar

consolidadas posiciones filosóficas o asumiendo una posición respetuosamente transigente ante el marxismo, no encontraron conflicto con el nuevo gobierno y se mantuvieron hasta sus últimos días incorporados a la vida filosófica nacional. Algunos, dadas sus simpatías con el proceso revolucionario, articularon mejor con la nueva época de predominio del marxismo en el proceso ideológico e intelectual cubano.

El despliegue y radicalización de una intelectualidad cubana de izquierda dio lugar a una recepción propia del marxismo con perspectivas de continuidad y enriquecimiento, lejos de los suicidios teóricos e ideológicos que posteriormente se produjeron en varios países tras la caída del muro de Berlín.

A partir del triunfo revolucionario abundaron las publicaciones e investigaciones que mostraban una riqueza extraordinaria de la producción intelectual cubana, parte de la cual había sido tergiversada y refrenada por sus proyecciones ideológicas.

La edición de las *Obras completas* de José Martí y la proliferación de estudios sobre su obra –que había sido emprendida ya con anterioridad por Juan Marinello, Emilio Roig de Leuchsenring, Raúl Roa, José Antonio Portuondo, Julio Le Riverend, Roberto Fernández Retamar, Cintio Vitier, etc.─, produjeron un significativo viraje en el estudio de sus ideas. La labor de revalorización del pensamiento martiano no se ha circunscrito exclusivamente a una élite de intelectuales, sino que se convirtió en un amplio proceso de estudio y divulgación de su ideario.

Se promovió el estudio de otras personalidades con posiciones reformistas, liberales, positivistas, etc., que habían contribuido, de distinto modo, a enriquecer la cultura cubana, y en particular la filosofía, como José Antonio Saco y Fernando Ortiz, entre otros.

Una atmósfera amplia de circulación de ideas se respiró durante la década del sesenta, que permitió, incluso, la divulgación de las obras de prestigiosos investigadores, independientemente de sus posiciones ideológicas. En el plano de la vida filosófica ese período se caracterizó por constituir un perenne hervidero de ideas, que se evidenció desde la temprana visita de Sartre a la isla y sus propuestas ideológicas y filosóficas, hasta las paradigmáticas posiciones del Che Guevara respecto al estado del marxismo, pasando por la marcada huella de Althusser, Gramsci y, en general, del "marxismo occidental" sobre el país (Guadarrama, 1998).

Desde los años sesenta, un marxismo manualesco de influencia soviética dejaba sentir su influencia en determinadas esferas de la docencia y la investigación filosófica del país. Su predominio se haría más evidente durante la década del setenta y principios de la del ochenta. Esto produjo cierto enquistamiento en la producción filosófica nacional, así como en otras esferas de las ciencias sociales. El efecto de las interpretaciones simplificadoras del desarrollo de las ideas filosóficas se hizo sentir de algún modo también en los estudios sobre sus manifestaciones y la historia de las ideas en general en Cuba.

Una relativa transformación y reorientación comenzó a observarse desde fines de los años setenta, e impulsada en los ochenta y noventa en la vida filosófica general y, en particular, en la revalorización de la herencia filosófica nacional y latinoamericana (Colectivo de autores, 1998), especialmente el desarrollo del marxismo (Guadarrama, 1990).

El pensamiento filosófico cubano y latinoamericano ha sido investigado por Isabel Monal a través del análisis de los ilustrados cubanos y el democratismo revolucionario de José Martí en *Cuatro intentos interpretativos* (1974), *Las ideas en América Latina* (1985), *Ensayos americanos* (2007) y, junto a Olivia Miranda, la *Filosofía e ideología en Cuba (antología)* (1994), y el *Pensamiento cubano. Siglo*

*XIX* (2002). En sus reflexiones se destaca la crítica al eurocentrismo y la equilibrada justipreciación de la dialéctica interrelación de las ideas. A su juicio:

> Es oportuno que si bien el peso y la influencia de las ideas venidas o traídas de Europa resultaron determinantes en la confección del perfil histórico espiritual, sería totalmente desvirtuador y mistificador tratar de explicar nuestro devenir histórico general como resultado de la aceptación y desarrollo de que gozaron ciertas ideas en nuestro suelo; este es el caso, por ejemplo, de los estudios de historia de las ideas en Latinoamérica sobre todo en lo que a las guerras de independencia se refiere (Monal, 1995, p. 26).

Isabel Monal ha investigado también sobre las particularidades del marxismo en Cuba, y la significación y validez actual de las ideas filosóficas de Marx, Engels y Lenin, en particular en estos años de crisis del socialismo, en la dirección de la revista *Marx Ahora*. También ha publicado: como compiladora de *Gramsci en el alba de nuestra América* (2015). *Sobre el joven Marx y el joven Engels*. (2019) *Gramsci y la cuestión de lo subalterno o meridional* (2022) y *Reflexiones marxianas* (2024).

En la investigación sobre *Félix Varela. Su pensamiento político y su época* (1984), se ocupó Olivia Miranda de los *Ecos de la Revolución francesa en Cuba* (1989) y *Carlos Rafael Rodríguez, Tradición y universalidad* (1997).

A los orígenes de la filosofía moderna en Cuba se dedicó Rita Buch en: *José Agustín Caballero. Iniciador de la reforma filosófica en Cuba* (2001) y *Aprehensión de la historia de la filosofía con sentido ético-cultural. Su concreción en el pensamiento cubano* electivo (2011). Dirigió la espléndida *Antología de historia de la filosofía* (2008) y escribió su *Introducción a la filosofía antigua* (2007).

Gaspar Jorge García Galló (1979) destacó la cientificidad del marxismo (p. 138) en *Filosofía, ciencia e ideología* (1980), *Filosofía y economía política en el Anti-Dühring* (1982).

La filosofía política fue cultivada por Thalía Fung sobre las particularidades de la lucha de clases en el socialismo, la naturaleza de la democracia y sus diversas formas, el papel del Estado en el capitalismo y el socialismo, la significación de lo ideológico en la filosofía, así como la articulación entre esta y el pensamiento político, en su libro *En torno a las regularidades y particularidades de la revolución socialista en Cuba* (1982). Sostuvo que:

> No existe una libertad en abstracto, una libertad por encima de las formaciones económico-sociales, por el contrario, existe una libertad apellidada esclavista, feudal, burguesa. Mientras exista el régimen de clases, mientras existan clases, la libertad es, *fundamentalmente,* la libertad de una clase determinada de la sociedad, de la clase dominante, que impone por los mecanismos de coerción e ideologización a las otras clases y capas de la sociedad, su libertad de acción, esto es, de dominación, y su concepción de la libertad (Fung, 1976, p. 218).

Es autora de *Reflexiones y metarreflexiones políticas* (1998) y *Pistas. Filosofía política y ciencia política* (2006). En la presidencia de la Sociedad Cubana de Investigaciones Filosóficas desempeñó una notable función en la estimulación de la actividad filosófica en el país, propiciando eventos y publicaciones como las *Jornadas sobre la filosofía y cultura griega* (1999), *Ordenando el caos* (2002) y *El mundo contemporáneo en crisis* (2011), así como coordinando los encuentros entre filósofos cubanos y norteamericanos.

Las investigaciones sobre la filosofía clásica alemana, en particular *Lógica dialéctica* (1982) y *El problema de la naturaleza específica del conocimiento filosófico* (1984) encontraron en Zayra Rodríguez Ugidos un impulso significativo. El tema de la axiología

motivó su *Filosofía, ciencia y valor* (1985), donde enjuició críticamente el althusserianismo, al considerar que:

> Aun cuando la filosofía constituye una ciencia y una forma ideológico-valorativa, no puede ser reducida ni a las ciencias particulares ni a la ideología política y jurídica ni a las restantes formas valorativas de la conciencia social. Pudiera decirse que la filosofía constituye una suerte de producción *híbrida* en que se integran elementos científicos y elementos valorativos (Rodríguez Ugidos, 1988, p. 34).

También se interesó por algunos temas de la historia de las ideas filosóficas en Cuba y Latinoamérica.

Este tema centró también el interés de Daisy Rivero e Ileana Rojas Requena en *Justo Sierra y el positivismo en México* (1987), y de Lourdes Rensoli Laliga en *El positivismo en Argentina* (1988), quien investigó, además, las particularidades del desarrollo del racionalismo en la filosofía moderna en *Quimera y realidad de la razón. El racionalismo del siglo XVII* (1987), así como el vínculo entre *Historia de las ciencias e historia de la filosofía* (1986).

El estudio de la Ilustración inglesa y francesa ocupó el interés de los trabajos de Florinda Marón, en tanto la antropología filosófica del siglo XX fue estudiada por Jorge Luis Villate, Eduardo Freyre, Lissette Mendoza y Olga Santos, en *El existencialismo de Nicola Abbagnano* (1988).

La esencial cuestión de *La práctica y la filosofía marxista* (1986), así como *La actividad como categoría filosófica* (1990) han sido objeto de análisis por parte de Rigoberto Pupo, quien sostiene que: “Por primera vez en la historia de la filosofía, se comprende que la relación interna entre lo ideal y lo material, problema fundamental de la filosofía, se realiza a través de la práctica del hombre como sujeto social” (Pupo, 1986, 135). También se ha ocupado de

investigar los aportes teóricos al marxismo de Eli de Gortari y Adolfo Sánchez Vázquez. Dedicó atención al análisis de las ideas filosóficas de José Martí y otros pensadores cubanos como Juan Marinello.

Al estudio de las ideas filosóficas en Latinoamérica se ha dedicado Pablo Guadarrama, para quien,

> La filosofía siempre ha tenido y tendrá sus propias demandas, las que nacen o se engendran como resultado de su propio desarrollo, como ejercicio del pensamiento que tiene necesidad de perfeccionar sus instrumentos epistémicos. Pero nunca se ha alimentado exclusivamente de sí misma, sino de múltiples esferas de la realidad que le sugieren problemas, y de otras manifestaciones de la vida espiritual que le aportan muchos fermentos nutritivos y sugerencias, objeto también de reflexión (Guadarrama, 2012a, p. 124).

Ha incursionado en la evolución de las ideas humanistas, el positivismo, el marxismo, la filosofía de la liberación y el postmodernismo, en obras como: *Valoraciones sobre el pensamiento filosófico cubano y latinoamericano* (1985); *El pensamiento filosófico de Enrique José Varona* (1986), coautor Edel Tussel; *Lo universal y lo específico en la cultura* (1987), coautor Nikolai Pereliguin; *Marxismo y antimarxismo en América Latina* (1990); *Humanismo y autenticidad en el pensamiento latinoamericano* (1997*); Humanismo, marxismo y posmodernidad* (1998); *Historia de la filosofía latinoamericana* (2000); *Positivismo y antipositivismo en América Latina* (2004)*; Cultura y educación en tiempos de globalización posmoderna* (2006)*; Pensamiento latinoamericano: Humanismo vs. alienación,* tomos I, II y III (2008); *José Martí, humanismo práctico y latinoamericanista* (2015); *Democracia y derechos humanos: visión humanista desde América Latina,* tomos I y II (2016); *Huellas del filosofar en Latinoamérica y Colombia* (2017); *Pensamiento político latinoamericano. Cultura, paz y poder* (2019); *Enrique José Varona.*

*Balance de una vida y una obra* (2019); *Cultura integracionista en el pensamiento latinoamericano* (2020) y *He vivido por y para la filosofía en nuestra América. Autobiografía intelectual de Pablo Guadarrama González* (2024). También ha investigado sobre algunos problemas epistemológicos y metodológicos de la investigación científica en *Dirección y asesoría de la investigación científica* (2009) y *Para qué sirve la epistemología a un investigador y un profesor* (2018). Ha sido coordinador de *Lecciones de Filosofía Marxista-leninista* (Colectivo de autores, 1991), y *Filosofía y sociedad* (Colectivo de autores, 2000). Director de *Humanismo y filosofía de la liberación en América Latina* (Colectivo de autores, 1993); *El pensamiento filosófico en Cuba. Siglo XX (1900-1960)* (1995); *Despojados de todo fetiche. La autenticidad del pensamiento marxista en América latina* (1999) y *La condición humana en el pensamiento cubano del siglo XX,* tomos I, II y III (Colectivo de autores, 2014).

En estas investigaciones ha participado también un equipo de investigadores sobre pensamiento filosófico latinoamericano –creado por Guadarrama en la Universidad Central "Marta Abreu" de Las Villas en Santa Clara–, integrado, entre otros, por Miguel Rojas Gómez, autor de *Mariátegui, la contemporaneidad y América Latina* (1994) e *Identidad cultural e integración: desde la Ilustración hasta el romanticismo latinoamericanos* (2011); *El término Hispanoamérica. Génesis y desarrollo en los procesos de las independencias* (2015) y *Andrés Bello: su época, la identidad-integración y vigencia de su pensamiento* (2024). Define la identidad cultural como:

> […] una categoría omniabarcadora y compleja, que como identidad en la diferencia contiene, en correlación, la mismidad y la alteridad, el yo y el otro, de aquí su carácter inclusivo; representando una identidad colectiva como horizonte de sentido, con capacidad de autorreconocimiento y distinción, la cual caracteriza la manera común de vivir en el tiempo y el espacio del ser humano;

> expresando el quehacer del hombre en el proceso de creación y re-creación comunicativa; la cual, como síntesis de múltiples determinaciones o dimensiones, comporta un universal concreto-situado, es decir, un aquí y ahora, respondiendo a las preguntas qué he sido, qué soy y qué papel habré de desempeñar en el presente y futuro (Rojas Gómez, 2011, p. 57).

También han colaborado Xiomara García Machado y Lidia Cano, autoras de *El posmodernismo: esa fachada de vidrio* (1994); Rafael Plá León, *Una lógica para pensar la liberación* (1994), coordinador de colectivos de autores (González Aróstegui y Plá, 2006; Colectivo de autores, 2017); Mely González Aróstegui, investigadora sobre la cultura de resistencia y coordinadora de *Pensamiento español y latinoamericano contemporáneo,* tomo I (2002), tomo II (2006), y *Cuba: cultura e ideología. Dilemas y controversias entre 1959 y 1961* (2020).

Asimismo, han participado en libros de colectivos de autores sobre la filosofía en Cuba en la primera mitad del siglo XX, el humanismo en la filosofía de la liberación, la autenticidad del pensamiento marxista en América Latina y la condición humana en el pensamiento cubano: María Teresa Vila, Leonardo Pérez, Vilma Figueroa, Mérida Murieda, Irsa Teresa García, Cira Varona, Israel López, Yohanka León, Félix Valdés, Eunices Rossel, Yadira García, María Hernández, Boris Santana, Teresa Machado, Maritza Martínez, María Luz Mejías –compiladora de *Marxismo, educación y formación humana* (2023) y de *Estudios sobre filosofía en Cuba* (2023)–; Antonio Bermejo, autor de *América Latina y el socialismo del siglo XXI* (2011), y Jorge García Angulo, autor de *Pensar nuestra América desde sí y para sí*. *Aportes teórico-metodológicos de Arturo Andrés para la filosofía y la historia de las ideas en América* (2012), *Ricardo García Garófalo y su pensamiento social* (2012), *Libertad y enajenación* (2016) y *José Martí y la libertad* (2018). En dicho grupo han colaborado Edgar Romero, autor de *Projeto Sapezal. Valores, historia*

*y memorias* (2002), y coordinador de *Bicentenario de Carlos Marx: Debates y legado* (2018), así como profesores de otras universidades: Mirta Casañas, Marianela Morales; Edel Tussel, autor de *Enrique José Varona, dimensiones de una personalidad* (2004), y Orlando Florián, autor de *Marx en Dussel, construcción ontológica de la liberación latinoamericana* (2024).

El tema de la identidad cultural cubana y latinoamericana ha sido objeto de Enrique Ubieta en *Ensayos de identidad* (1993), donde plantea que

> La cultura latinoamericana surge como algo distinto de sus legítimas raíces como una realidad cualitativamente nueva. La búsqueda de lo nacional en la cultura no puede entenderse únicamente como ejercicio de rescate, en el sentido de algo existente que espera ser descubierto, sino también, y sobre todo, como ejercicio de creación (Ubieta, 1993, p. 14).

Asimismo ha investigado sobre las ideas filosóficas en Cuba: *Ser, parecer y tener* (2014).

Las ideas filosóficas de José Martí han sido estudiadas también por Roberto Fernández Retamar, Cintio Vitier, Luis Toledo Sande, Pedro Pablo Rodríguez, Adalberto Ronda, Antonio Martínez Bello, José Antonio Escalona y Alexis Jardines, quien ha investigado sobre Ortega y Gasset, el vitalismo, la fenomenología, el existencialismo y el estructuralismo en *El cuerpo y lo otro. Introducción a una teoría general de la cultura* (2004).

Jorge Luis Acanda es autor de *La contemporaneidad de Antonio Gramsci* (1991); *Sociedad civil y hegemonía* (2002), en el que plantea:

> Estamos en una época de reconstrucción del socialismo en Cuba. Y esto implica la necesidad de rearticular la hegemonía socialista y el bloque histórico que la posibilita, y de enfocar este desafío de un

> modo creador. Y es aquí donde la herencia teórica de Gramsci se empalma directamente con nuestra realidad, y hace del uso de la misma una necesidad (Acanda, 2002, p. 339).

Entre sus libros se encuentran: *Modernidad, ateísmo y religión* (2004); *Traducir a Gramsci* (2015); *Trayectoria del pensamiento crítico y universidad* (2018*)*; *Sociedad civil y hegemonía: Gramsci y los mecanismos del poder* (2024) y *Filosofar con el martillo* (1997), junto a Fernando Martínez Heredia.

Este último se destacó desde los años sesenta en la dirección de la revista *Pensamiento Crítico*, que desempeñó un significativo papel en la vida intelectual cubana y latinoamericana de esa época. Consideraba que el marxismo "no es sólo una filosofía, sino también una posición política e ideológica de lucha revolucionaria por el comunismo" (Colectivo de autores, 1968, p. 121). Entre sus libros: *Desafíos del socialismo cubano* (1988); *Che, el socialismo y el comunismo* (1989); *Socialismo, liberación y democracia: en el horno de los 90* (1999); *El corrimiento hacia el rojo* (2001), *El ejercicio de pensar* (2010), *Cuba en la encrucijada* (2017) y *Pensar en tiempo de revolución. Antología esencial* (2018), donde expresa:

> […] mi posición ante el pensamiento y el conocimiento social, que de entrada entiendo como una actividad autónoma y específica, un ejercicio del pensar del individuo, que debe ser más libre que otras tareas suyas, y estar puesta siempre al servicio del cambio revolucionario de las personas y la sociedad (Martínez Heredia, 2018, p. 98).

Aportadores fueron los textos docentes (Colectivo de autores, 1968), donde, entre otros, Cristina Baeza analizó la teoría del reflejo; Justo Nicola, la filosofía griega y romana; Luciano García, la filosofía clásica alemana; Germán Sánchez, el carácter histórico universal del capitalismo, y *Lecciones de Filosofía Marxista-Leninista*

(1985), coordinado por Felipe Sánchez, quien trató el tema de la naturaleza de la filosofía y su relación con las ciencias y la ideología.

Carmen Gómez investigó sobre el marxismo en Cuba; Alisa Delgado, sobre la identidad cultural; Carmen Barandela sobre José Ingenieros y el objeto del materialismo histórico; Jorge González sobre José Enrique Rodó; Héctor Pupo acerca de José de la Luz y Caballero; Antonio de Armas respecto del pragmatismo en Cuba y la bioética; Joaquín Santana sobre José Carlos Mariátegui; Luis Suárez Martín en cuanto al método de Marx; Miguel Limia acerca de los derechos humanos, la individualidad y la sociedad civil cubana; Marta Martínez Llantada sobre los problemas metodológicos y pedagógicos del estudio de la filosofía; Miriam Verdes acerca de la concepción materialista de la historia; Gerardo Ramos sobre la naturaleza del conocimiento filosófico en la perspectiva del marxismo; Paul Ravelo *El debate de lo moderno-posmoderno* (1996), y Rubén Zardoya sobre la producción espiritual en el sistema de la producción social (Colectivo de autores, 2017). y *La filosofía burguesa posclásica* (2020). En textos docentes han participado también Daniel Rafull, Francisco Fuentes, José Cardentey y Cándido Aguilar, entre otros.

Félix Valdés, investiga sobre la filosofía en el Caribe y para él la filosofía:

> Significa trabajo profesional y la capacidad de crear conceptos, de cuestionarse el conocimiento humano, su alcance y sus criterios de veracidad; todo ello es resultado del filósofo, que comparte determinadas posiciones ante el gran problema al que se enfrenta: el ser, la naturaleza, el cosmos, lo material y el pensar, así como el hombre histórico concreto, el sujeto activo y multifacético que inquiere (Valdés, 2017, p. 55),

El derrumbe del socialismo y la crisis del marxismo ocuparon gran atención en los años noventa (Colectivo de autores, 1994). Poder, democracia, globalización, neoliberalismo han sido

investigados por: José Antonio Soto, en *La cultura del poder. Derroteros filosóficos y desafíos actuales* (2009), *Poder y paradigmas emancipatorios en América Latina* (2010) y *Juan Bosch. Su pensamiento humanista y caribeño y universal* (2010); Gilberto Valdés, en *Posneoliberalismo y movimientos antisistémicos* (2009); Romelia Pino, el capital humano; Jesús García, la hegemonía y la transición socialista; Yohanka León, la validez del concepto de utopía, en *La paloma: utopía y liberación* (2014); Olga Fernández Ríos, el estado en la teoría marxista y la cuestión de la democracia, la sociedad civil, en *Formación y desarrollo del estado socialista en Cuba* (1988) y *Dilemas sociopolíticos de la transición socialista en Cuba* (2016); además, ha sido compiladora de *Revolución y socialismo en el presente. Reflexiones del pensamiento y la obra de Fidel Castro* (2019).

El tema axiológico ha encontrado cultivadores como José Ramón Fabelo Corzo en *La naturaleza del reflejo valorativo de la realidad* (1987); *Práctica, conocimiento y valoración* (1989); *Retos al pensamiento en una época de tránsito* (1996); *Los valores y sus desafíos actuales* (2001); *Teatro y estética del oprimido* (2016); *Estética y teoría de la praxis* (2021); *La estética, el arte y su reencuentro con la Academia* (2022). A su juicio:

> Nuestro reiterado afán por la originalidad, por la autenticidad, por la autoctonía, implica una nueva conciencia de sí, un deseo de enfrentarse a Occidente, una asunción de la necesidad de libertad e independencia tanto en lo material como en lo espiritual, una lucha contra el intento de internacionalización exclusiva de los valores originados en Occidente (Fabelo Corzo, 1996, p. 104).

América Pérez y Georgina Alfonso también han investigado sobre el pensamiento axiológico latinoamericano.

La bioética, la epistemología de la complejidad y los desafíos ecológicos han sido objeto de investigación por parte de Carlos

Delgado Díaz en *Bioética y medio ambiente* (2007); *Hacia un nuevo saber. La bioética revolución contemporánea del saber* (2007). Ha sido coordinador de libros de colectivos de autores como *Cuba verde. En busca de un modelo de sustentabilidad para el siglo XXI* (1999); junto a Thalía Fung, *Ecología y sociedad* (1999); con Pedro Luis Sotolongo, *La revolución contemporánea del saber y la complejidad social. Hacia unas ciencias sociales de nuevo tipo* (2006), y con Edgar Morin, *Reinventar la educación. Abrir caminos a la metamorfosis de la humanidad* (2017). Los problemas filosóficos de la ciencia han sido analizados por Julián Mateo, en *Tipos históricos de unidad del conocimiento científico* (1986), y por Jorge Núñez Jover en *Interpretación teórica de la ciencia* (1989), y *Conocimiento, universidad y desarrollo: nuevas encrucijadas. Una lectura desde Ciencia, Tecnología y Sociedad* (2019).

> En Filosofía de la ciencia, sobre todo desde los años cincuenta y más aún en los sesenta, se hizo común el reconocimiento de la "carga teórica de la observación". Miramos siempre la realidad desde "espejuelos" cuyos cristales están construidos con los materiales culturales propios de una época; no existe la posibilidad de acceder a la verdad de modo virginal: estamos siempre conducidos por las teorías, las filosofías, las preferencias metodológicas y otras que hemos recibido de la cultura científica disponible y en particular de la educación científica recibida (Núñez, 1999, p. 113).

También ha sido coordinador de Universidad, conocimiento, innovación y desarrollo local (2014).

Natasha Gómez ha dedicado especial atención a la especificidad de la filosofía de Marx y considera que:

> […] la epistemología marxiana de 1844, ya abandona las nociones tradicionales de sujeto y objeto –consecuentemente, de lo objetivo y lo subjetivo–, sustituye la teoría especular por la teoría crítica, y deja sugerida una nueva noción y función de la praxis como

> producción y transformación histórico-política. Marx resuelve el problema de la objetividad en el plano de la historia y la praxis, al desmarcarse de la variante especulativa y "escolástica". La categoría central e integradora de su materialismo es la práctica –y no la materia como objetividad–, pues aporta el carácter crítico-revolucionario a su teoría (Gómez, 2017, p. 45).

También ha coordinado, junto a Dolores Vilá Blanco, colectivos de autores: *La revolución rusa: teorías y polémicas bolcheviques en presente* (2019), *Pensar Cuba hoy: forzando los bordes* (2018), y *Rosa Luxemburgo y el marxismo, en el choque espiritual de la crítica y las tormentas históricas* (2023). Dolores Vilá Blanco ha investigado sobre las reformas en el socialismo, el pensamiento de Lenin, y es autora de *Manuscritos a contraluz. Cuba entre imaginario y realidad* (2009), y *Un libro "viejo". Muy viejo… Las experiencias transicionales socialistas europeas* (2012). Y es coautora de *Teoría sociopolítica* (2000); *Ética, política y cultura desde Cuba* (2005); *Teoría y procesos políticos contemporáneos* (2006) y *Marx y el marxismo crítico en el siglo XXI* (2012).

La relación entre filosofía y religión ha ocupado el interés de Vivian Sabater. Ha sido coordinadora de *Religión y sociedad. Selección de lecturas* (2003), y *Reflexiones marxistas sobre revolución y religión. Mimetismos y rupturas* (2018). Maximiliano Trujillo ha publicado La iglesia católica cubana en la década de los 50 (2006); *El pensamiento social católico en la década de los 60* (2011), y *Cuba, pensamiento y espiritualidad* (2019). Igualmente, Aurelio Alonso, Jorge Ramírez Calzadilla, Manuel Martínez Casanova, Enrique López Oliva, Gaspar Montaigne, José Aróstegui han investigado el tema.

Algunos científicos han incursionado también en temas filosóficos, como son los casos de Gastón Casanova en *La matemática y el materialismo dialéctico* (1965); Fidel Castro Díaz-Balart en *Espacio y tiempo en la filosofía y la física* (1988), en tanto otros lo han hecho desde la medicina, la lingüística, la psicología, como Diego

González, Fernando González Rey, Albertina Mitjans, o el derecho, como Miguel A. D'Estefano. La filosofía del derecho la cultivó desde el siglo XIX Antonio Bachiller y Morales (1857); en la primera mitad del siglo XX, Mariano Aramburo en *Filosofía del derecho* (1927); Emilio Fernández en *Filosofía jurídica contemporánea* (1932); Antonio Sánchez de Bustamante en *Lecturas de filosofía del derecho* (1946) e *Introducción a la filosofía del derecho* (1952), y más recientemente, Julio Fernández Bulté (Fernández, 1997) y Alejandro González Monzón (Colectivo, 2023).

En el terreno de la ética se destacan los trabajos de Luis López Bombino, autor de *Los valores hoy: crisis y candil* (2007), y coordinador de *Ética y sociedad* (2004), *El saber ético de ayer y hoy* (2005) y *Por una nueva ética* (2006); así como de Lourdes Fernández, Armando Chávez, Mercedes Dumpierre, Juan Mari Lois, Juan Antonio Blanco y Nancy Chacón. Del feminismo se ocupa Georgina Alfonso (Colectivo de autores, 2020, pp. 44-55).

La elaboración de prólogos a obras clásicas de la filosofía antigua, medieval, moderna y contemporánea ha sido un género que ha contribuido al enriquecimiento de la cultura filosófica cubana, en la cual se han destacado pensadores como Eduardo Torres Cuevas y Aurelio Alonso (Colectivo de autores, 2000a), quienes, aunque han cultivado tangencialmente el saber filosófico, han dejado en ella significativa impronta. Este último tuvo una destacada participación en la crítica a los manuales soviéticos de filosofía.

La especificidad de la heterodoxia creativa del marxismo de Walter Benjamin ha sido objeto de análisis (Colectivo de autores, 2020b).

En el terreno de la estética y la filosofía de la cultura, vale destacar a Eliades Acosta, Jorge de la Fuente, Pablo René Estévez, Nancy Morejón y Yolanda Wood.

Algunas características del estado actual de la filosofía en Cuba podrían resumirse en que prevalece una declaración oficial de la orientación marxista-leninista de la enseñanza de la filosofía. Los textos que usualmente se utilizan así lo atestiguan. Sin embargo, en comparación con programas anteriores, hay una mayor amplitud de contenidos a tratar, y se interpretan desde el marxismo nuevas corrientes epistemológicas, problemas de actualidad, condicionados por la desaparición del socialismo soviético, el auge de la globalización, la ofensiva neoliberal, la problemática de la identidad cultural, etc. Cada universidad, departamento o profesor puede adecuar los contenidos temáticos según sus criterios.

Se han ido delimitando posturas ortodoxas y heterodoxas dentro de la propia teoría marxista en correspondencia con distintas interpretaciones de lo que se entiende por marxismo y la admisión o no de la crisis del mismo como filosofía.

El rigor académico posibilita una mayor producción intelectual, la cual, aunque resulte paradójico, se incrementa en momentos difíciles de carencias materiales y dificultades para publicaciones impresas. Las ideas circulan en mayor medida a través de textos digitales, eventos, talleres, etc. La oralidad, como en la antigüedad, desempeña nuevamente una función esencial en la formación del pensamiento filosófico.

La limitación en cuanto al acceso bibliográfico a obras filosóficas más recientes impide que haya una mayor comunicación y, sobre todo, nivel de profundización y actualización sobre los nuevos desarrollos teóricos de la filosofía contemporánea. Esto genera, en ocasiones, cierta reproducción de ideas anquilosadas. Gracias a frecuentes participaciones en congresos, eventos, cursos de posgrado y acceso bibliográfico por internet, se accede a nuevas corrientes y problemas de la filosofía contemporánea.

Prevalece una marcada tendencia hacia el predominio de la filosofía política, motivada por las urgencias y condicionamientos

generados por la difícil situación socioeconómica del país y su contextualidad socialista. En lo académico se imparten también la ética, la historia de la filosofía y la estética. La lógica, la epistemología, la filosofía de la ciencia y la axiología, aunque en menor cantidad, cuentan con cultivadores significativos.

La labor investigativa por lo regular se revierte en la docencia universitaria de manera directa, aunque no siempre quede plasmada en textos y otras publicaciones de amplio acceso. No deja de existir, como en todas partes, un sector de profesores meramente reproductivo de la filosofía, que la asumen como *modus vivendi* y resultan poco creativos.

Las visitas de filósofos extranjeros de distintas corrientes de pensamiento nunca se interrumpieron del todo, pero disminuyeron durante la década del setenta y parte de los ochenta, cuando prevaleció la mayor influencia del pensamiento soviético. En años recientes, el intercambio con representantes, fundamentalmente latinoamericanos, españoles y norteamericanos, de diferentes posturas filosóficas ha posibilitado un recíproco estudio de las distintas teorías filosóficas y una mejor valoración de la vida filosófica cubana.

La actividad filosófica en Cuba no se limita a las universidades. También se desarrolla en seminarios religiosos y otras instituciones culturales. Asimismo, tiene lugar en centros de investigación como el Instituto de Filosofía, el Instituto de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas, el Centro de Estudios Martianos, el Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana "Juan Marinello", y en publicaciones como *Revista de Filosofía*, *Revista Cubana de Ciencias Sociales*, *Casa de las Américas*, *Islas*, *Temas*, *Contracorriente*, *Debates Americanos*, *Santiago*, *Universidad de La Habana*, entre otras.

La filosofía la cultivan no solo especialistas profesionales. Su enseñanza en todas las carreras universitarias, cursos de posgrado de

filosofía, eventos, publicaciones, etc., ha motivado un determinado reconocimiento intelectual, afectado, como en otros países, por el predominio de criterios pragmáticos y la crisis de valores por el desastre del socialismo.

No resulta apropiado reconocer escuelas de pensamiento en el ambiente filosófico cubano. Ha sido propio de su historia no caracterizarse por su existencia, y por esa razón el marxismo ha tenido diversas lecturas en la isla.

Como en otros países, la filosofía se destila en la labor teórica de diversos intelectuales, líderes políticos, etc. Hasta sus adversarios reconocen en Ernesto (Che) Guevara (cf. Guevara, 2013) y Fidel Castro, ideas filosóficas de profundo significado ético y axiológico.

Si el pueblo cubano se ha mantenido en sus proyectos de realización del humanismo socialista, se debe no solo a la recuperación de su conciencia histórica y, en especial, de los valores de su pensamiento nacional, fundamentalmente martiano y articulado por la Revolución al ideario marxista, sino a la labor educativo-filosófica de sus líderes políticos, de intelectuales y profesionales que cultivan con amor la filosofía y la ciencia. Nadie podrá negar que la filosofía se realiza verdaderamente cuando toma la vida de un pueblo en una época y en una circunstancia, y la hace trascender valorando –que es siempre criticar dialécticamente– su razón de ser.

## Referencias bibliográficas

Acanda, Jorge Luis (2002). *Sociedad civil y hegemonía.* La Habana: Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana “Juan Marinello”.

Aguayo, Alfredo (1932). *Filosofía y nuevas orientaciones de la educación*. La Habana: Imprenta Moderna.

Arce, Luis de (1966). La enseñanza filosófica del siglo XVIII en la Real y Pontifica Universidad de San Gerónimo. *Revista Universidad de La Habana,* (179), mayo-junio, 33-57.

Bachiller y Morales, Antonio (1857). *Elementos de Derecho Natural o Curso de la Filosofía del Derecho*. La Habana: Imprenta del Tiempo.

Buch, Rita (2011). *Aprehensión de la Historia de la Filosofía con sentido éticocultural. Su concreción en el pensamiento cubano* electivo. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

Caballero, José A. (1944). *Filosofía electiva*. La Habana: Editorial de la Universidad de La Habana.

Carrillo, Alfredo (1959). *La trayectoria del pensamiento filosófico en Latinoamérica.* Quito: Editorial Casa de la Cultura Ecuatoriana.

Castro, Máximo (1953). *Filosofía y sociedad*. La Habana: Publicaciones de la UNESCO.

Colectivo de autores (1968). *Lecturas de filosofía.* (Tomo I). La Habana: Editorial Estudios.

Colectivo de autores (1991). Guadarrama, Pablo (Dir.), *Lecciones de Filosofía Marxista-leninista*. La Habana: Editorial Pueblo y Educación.

Colectivo de autores (1993). Guadarrama, Pablo (Dir.), *Humanismo y Filosofía de la Liberación en América Latina.* Bogotá: Editorial El Búho.

Colectivo de autores (1994). *El derrumbe del modelo soviético*. La Habana: Ediciones del Ministerio de Educación Superior.

Colectivo de autores (1995). Guadarrama, Pablo y Rojas, Miguel (Dirs.), *El pensamiento filosófico en Cuba. Siglo XX. (1900-1960).* México: Universidad Autónoma del Estado de México. Recuperado de https://www.ensayistas.org/filosofos/cuba/guadarrama/textos/pensamiento_en_cuba.pdf

Colectivo de autores (1998). Guadarrama, Pablo (Coord.), *La filosofía en América Latina*. La Habana: Editorial Félix Varela.

Colectivo de autores (1999). Pablo Guadarrama (Dir.). *Despojados de todo fetiche. La autenticidad del pensamiento marxista en América latina*. Bogotá: Universidad INCCA de Colombia.

Colectivo de autores (2000a). Ichikawa, Emilio (Comp.), *Estudios de filosofía. Una saga de la cultura cubana*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales.

Colectivo de autores (2000b). Guadarrama, Pablo y Suárez, Carmen (Coords.), *Filosofía y sociedad.* (Tomos I y II). La Habana: Editorial Félix Varela.

Colectivo de autores (2006). *Pensamiento español y latinoamericano contemporáneos II*. Santa Clara: Editorial Feijóo / Universidad Central “Marta Abreu” de Las Villas.

Colectivo de autores (2014). Guadarrama, Pablo (Coord.), *La condición humana en el pensamiento* cubano *del siglo XX.* (Tomo III). La Habana: Editorial Ciencias Sociales. Recuperado de https://www.ensayistas.org/critica/generales/C-H/cuba

Colectivo de autores (2017a). Suárez, Luis; Verdes, Miriam; Plá, Rafael y Rodríguez, Ana L. (Coords.), *Filosofía marxista I.* La Habana: Editorial Félix Varela.

Colectivo de autores (2017b). Suárez, Luis; Verdes, Miriam; Plá, Rafael y Rodríguez, Ana L. (Coords.), *Filosofía marxista II.* La Habana: Editorial Félix Varela.

Colectivo de autores (2020a). Valdés, Félix (Coord.), *La revolución lo es todo, lo demás son minucias. Un homenaje cubano a Rosa Luxemburgo en el centenario de su asesinato.* La Habana: Editorial filosofí@.cu.

Colectivo de autores (2020b). Álvarez, Marcos y Valdés, Félix (Coords.), *Walter Benjamin y el ángel de la barricada. Relecturas críticas latinoamericanas.* La Habana: Editorial filosofí@.cu.

Colectivo de autores (2023). González Monzón, Alejandro (Coord.), *Filosofía del Derecho en Cuba. Contribuciones para su Historia.* Santiago de Chile: Ediciones Olejnik.

Fabelo Corzo, José R. (1996). *Retos al pensamiento en una época de tránsito*. La Habana: Editorial Academia.

Fernández Bulté, Julio (1997). *Filosofía del Derecho.* La Habana: Editorial Félix Varela.

Fornet-Betancourt, Raúl (1998). Aproximaciones a José Martí. *Concordia, Internationale Zeitscrift für Philosophie* (Aachen), (24), 78-91.

Fung, Thalía (1976). Algunas cuestiones sobre la libertad planeadas en el *Manifiesto comunista*. En Colectivo de autores, *Sobre la teoría marxista leninista de la sociedad* (pp. 214-231). La Habana: Editorial Orbe.

García Bárcena, Rafael (1948). Coyuntura histórica para una filosofía latinoamericana. *Revista Cubana de Filosofía* (La Habana), (1), 32-35.

García Galló, Gaspar (1979). *Algunas conferencias sobre filosofía*. La Habana: Editora Política.

Gómez, Natasha (2017). *Palabras de Lenin, conclusiones de hoy*. La Habana: Editorial Félix Varela.

González Aróstegui, Mely y Plá, Rafael (2006). *Marxismo y Revolución. Escenas del debate en los sesenta.* La Habana: Editorial Ciencias Sociales.

Guadarrama, Pablo (1985). *Valoraciones sobre el pensamiento filosófico cubano y latinoamericano*. La Habana: Editora Política. Recuperado de https://www.ensayistas.org/filosofos/cuba/guadarrama/textos/Valoraciones.pdf

Guadarrama, Pablo (1990). *Marxismo y antimarxismo en América Latina*. Bogotá: Universidad INCCA de Colombia. Recuperado de https://historia.uv.cl/attachments/

article/237/Marxismo%20y%20antimarxismo%20en%20Am%C3%A9rica%20Latina%20Editorial%20Ciencias%20Sociales%20Cuba%5B3217%5D. pdf

Guadarrama, Pablo (1998). *Humanismo, marxismo y postmodernidad*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales. Recuperado de https://www.ensayistas.org/filosofos/cuba/guadarrama/textos/Humanismo.pdf

Guadarrama, Pablo (2004). *Positivismo y antipositivismo en América Latina*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales. Recuperado de https://www.ensayistas.org/filosofos/cuba/guadarrama/textos/Positivismo.pdf

Guadarrama, Pablo (2012a). *Pensamiento filosófico latinoamericano. Humanismo, método e historia.* (Tomo I). Bogotá: Università degli Studi di Salerno / Universidad Católica de Colombia / Planeta. Recuperado de https://www.ensayistas.org/filosofos/cuba/guadarrama/textos/Pensamiento%20I.pdf

Guadarrama, Pablo (2012b). *Pensamiento filosófico latinoamericano. Humanismo, método e historia.* (Tomo II). Bogotá: Università degli Studi di Salerno / Universidad Católica de Colombia / Planeta. Recuperado de https://www.ensayistas.org/filosofos/cuba/guadarrama/textos/Pensamiento%20II.pdf

Guadarrama, Pablo (2017). *Huellas del filosofar en Latinoamérica y Colombia.* Bogotá: Biblioteca Colombiana de Filosofía, Universidad de Santo Tomás.

Guadarrama, Pablo (2018). *Para qué sirve la epistemología a un investigador y un profesor.* Bogotá / México / Madrid: Magisterio / Neisa-Premisas.

Guadarrama, Pablo (2019). *Enrique José Varona. Balance de una vida y una obra.* La Habana: Editorial Ciencias Sociales.

Guevara, Ernesto (*Che*) (2013). *Apuntes filosóficos*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales.

Lasaga, José Ignacio (1953). *Introducción a la filosofía*. La Habana: Librería Selecta.

Luz, José de la (1946). *La polémica filosófica. Cuestión de método.* La Habana: Editorial de la Universidad de La Habana.

Mañach, Jorge (1951). *Para una filosofía de la vida*. La Habana: Editorial Lex.

Martí, José (1976a). *Obras completas.* (Tomo VI). La Habana: Editorial Ciencias Sociales. Recuperado de https://digeu.files.wordpress.com/2019/06/vol06.pdf

Martí, José (1976b). *Obras completas* (T. XXI). La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

Martínez Heredia, Fernando (2018). *Pensar en tiempo de Revolución: antología esencial*. Buenos Aires: CLACSO.

Mestre, José Manuel (1952). *De la filosofía en La Habana* (1862). La Habana: Publicaciones del Ministerio de Educación. Recuperado de https://www.filosofia.org/bol/bib/nb050.htm

Miranda, Olivia (1984). *Félix Varela, su pensamiento político y su época*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

Monal, Isabel y Miranda, Olivia (1994). *Filosofía e ideología de Cuba*. *(Siglo XIX).* Panoramas de Nuestra América, nº 9. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Monal, Isabel (1995). Hitos del pensamiento latinoamericano en sus contrastes con Cuba. En *Memorias del I Taller de pensamiento cubano. Historia y destino,* 9-11 de noviembre de 1994. La Habana: Ediciones Creart.

Nicola, Justo (1954). *La sofistica contemporánea*. Santiago de Cuba: Universidad de Oriente.

Núñez, Jorge (1999). *La ciencia y la tecnología como procesos sociales*. La Habana: Editorial Félix Varela.

Piñera, Humberto (1957). *Apuntes de una filosofía*. La Habana: Editorial Hércules.

Rodríguez Ugidos, Zayra (1988). *Obras.* (Tomo I). La Habana: Editorial Ciencias Sociales.

Pupo, Rigoberto (1986). *La práctica y la filosofía marxista*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales.

Rojas Gómez, Miguel (2011). *Identidad cultural e integración: desde la Ilustración hasta el Romanticismo latinoamericanos*. Bogotá: Editorial Bonaventuriana.

Rojas, Carlos (1997). *Filosofía moderna en el Caribe Hispano*. México: Editorial Porrúa.

Sánchez de Bustamante y Montoro, Antonio (1984). *La filosofía clásica alemana en Cuba. (1841-1898).* La Habana: Editorial Ciencias Sociales.

Torres-Cuevas, Eduardo (1995). *Félix Varela. Los orígenes de la ciencia y conciencia cubanas*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales.

Ternevoi, Constantin (1981). *La filosofía en Cuba. 1790-1878.* La Habana: Editorial Ciencias Sociales.

Valdés, Félix (2017). *La in-disciplina de Calibán. Filosofía en el caribe más allá de la academia*. La Habana: Editorial filosofi@.cu.

Varela, Félix (1997). *Obras.* (Tomo I). La Habana: Editorial Imagen Contemporánea / Editorial Cultura Popular.

Varona, Enrique J. (1888). *Conferencias filosóficas. Moral*. La Habana: Establecimiento Tipográfico O'Reilly.

Varona, Freddy (2017). *Pensamiento marxista cubano. Humanismo y actividad*. La Habana: Editora Política.

Vitier, Cintio (2004). *Vida y obra del apóstol José Martí*. La Habana: Centro de Estudios Martianos.

Vitier, Medardo (1970). *Las ideas y la filosofía en Cuba*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

Ubieta, Enrique (1993). *Ensayos de identidad*. La Habana: Editorial Letras Cubanas.

Zea, Leopoldo (1965). *El pensamiento latinoamericano*. México: Editorial Pomarca.

**Pablo Guadarrama González**

Doctor en Filosofía. Universidad de Leipzig. Doctor en Ciencias y Profesor Emérito de la Universidad Central "Marta Abreu" de Las Villas. Académico Titular de la Academia de Ciencias de Cuba. Investigador Emérito del Ministerio de Ciencias, Tecnología e Innovación, Colombia. Doctor Honoris Causa en Educación, Universidad Nacional de Trujillo. Autor de los libros: *Valoraciones sobre el pensamiento filosófico cubano y latinoamericano; Marxismo y antimarxismo en América Latina; Humanismo, marxismo y postmodernidad; Humanismo y autenticidad en el pensamiento latinoamericano; Positivismo y antipositivismo en América Latina; Cultura y educación en tiempos de globalización posmoderna; Dirección y asesoría de la investigación científica; Pensamiento filosófico latinoamericano. Humanismo, método e historia* (Tomo I, II y III)*; José Martí, humanismo práctico y latinoamericanista, Democracia y derechos humanos: visión humanista desde América Latina* (Tomo I y II)*; Huellas del filosofar en Latinoamérica y Colombia; Para qué sirve la epistemología a un investigador y un profesor; Pensamiento político latinoamericano. Cultura, paz y poder; Enrique José Varona. Balance de una vida y una obra; Cultura integracionista en el pensamiento latinoamericano; He vivido por y para la filosofía en nuestra América. Autobiografía intelectual de Pablo Guadarrama González.*

ISSN 1514–9935 | E-ISSN 1853–3175 | CC BY-NC-SA 4.0
https://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/anuariocuyo
RECIBIDO 12/09/2024 | ACEPTADO 8/11/2024 PP. 169-200

# De la filosofía en el Caribe como indisciplina teórica y como forma crítica de pensamiento

## On philosophy in the Caribbean as a theoretical indiscipline and as a critical form of thought

**Felix Valdés García**[1]

https://orcid.org/0000-0003-1561-2838

**Resumen:**

El presente texto pretende ampliar la mirada sobre la filosofía como forma de conocimiento y de actividad en el Caribe insular. En las islas no hispanas, por diferentes razones, no hubo vida académica hasta avanzado el siglo XX. Tampoco en las primeras hubo obra de pensamiento connotada hasta finales del siglo XVIII. No obstante, en la labor intelectual de poetas, escritores, políticos, científicos y abogados hay obra escrita, textual, con conceptos de máxima generalidad que captan los universales de la cultura peculiar de las islas, tales como "negritud", "creolité-creolization", "enajenación por el color", "mímesis", "Caliban", "discurso antillano", "antillanidad", "poética de la relación", "transculturación" y otros. Ellos, como abstracciones que se levantan de la reflexión sobre la realidad política, cultural, epistémica, permiten la aprehensión de la realidad histórica insular, siendo a la vez herramientas o claves fundamentales para el conocimiento y la transformación de la misma.

**Palabras clave**: Caribe, filosofía, negritud, condenados de la tierra, Caliban.

[1] Instituto de Filosofía, La Habana, Cuba. Contacto: felixvaldes@gmail.com

**Abstract**:

This text aims to broaden the view of philosophy as a form of knowledge and activity in the insular Caribbean. In the non-hispanic islands, for various reasons, there was no academic life until the late 20th century. Nor was there any significant work of thought in the former until the end of the 18th century. However, in the intellectual work of poets, writers, politicians, scientists and lawyers there is written, textual work, with concepts of maximum generality that capture the universals of the peculiar culture of the islands, such as "blackness", "creolité-creolization", "alienation by color", "mimesis", "Caliban", "antillean discourse", "antilleanness", "poetics of the relationship", "transculturation" and others. These, as abstractions that arise from reflection on political, cultural and epistemic reality, allow the apprehension of the historical reality of the islands, being at the same time fundamental tools or keys for the knowledge and transformation of reality.

**Keywords**: Caribbean, philosophy, blackness, wretched of the earth, Caliban.

Hace más de tres lustros, en estricto ejercicio académico, sostuve una hipótesis: para hablar de filosofía en el Caribe se debe ir más allá de lo que tradicionalmente se ha conceptualizado y se practica como tal, es decir, se debe superar la estricta perspectiva disciplinar y académica de esta forma de conocer y de pensar. En ese tiempo proponía deshacernos de la tradicional conceptualización moderna de la filosofía, como oficio y disciplina, con dinámicas que involucra a profesores, catedráticos, estudiosos, asentados en un departamento o facultad universitaria, en espacios donde se ejerce la labor docente, investigativa, donde se publica en libros y revistas reconocidas, se imparten conferencias y se asiste a congresos. La filosofía en el Caribe está más allá de la academia y de sus dinámicas; hay que verla en la obra de pensamiento, crítico-emancipador, realizada por activos pensadores, por estudiosos e intelectuales de la región[2].

Sostener esta idea no riñe con el estado de la filosofía que se desarrolla dentro de la academia insular, como parte del oficio profesoral y docente. De ello se dan sobrados argumentos en el

[2] El desarrollo de esta idea se encuentra en: Valdés García (2017).

presente dossier con los cuales se complementa el presente esfuerzo. A lo largo de los siglos, tras 1492, con la apertura de la primera universidad en el hemisferio, de colegios y seminarios, se ha constatado el ejercicio de la filosofía, no importa si leve o de mayor relevancia. No obstante, queremos ir más allá para distinguir formas del pensamiento que superan la concepción tradicional y del oficio, a la "filosofía administrada" por instituciones que la rigen, según conceptualiza el filósofo Gustavo Bueno Sánchez[3].

Pero sucede que a los intelectuales antillanos cuesta definirles o situarles en estrictas balaustradas disciplinares, tal y como acontece en la academia occidental. En las islas se es más, se es uno y otra cosa al mismo tiempo, se indisciplina la disciplina o, podríamos afirmar, que se ha sido transdisciplinar antes de que ello fuera un reclamo. Muchas de las ideas y conceptos con los cuales topamos hoy, de valor teórico-cosmovisivo, heurístico, ideológico, son desarrollados por poetas y ensayistas, por escritores y antropólogos, por historiadores, abogados, teólogos y científicos, quienes, en una relación crítica con las ideas del mundo occidental, son a su vez activos militantes de la reflexión crítica y de la práctica. La intelectualidad insular, urgida de las demandas de aprehender para cambiar el mundo inmediato, ha puesto a andar, más allá de la labor profesional de los filósofos de oficio, y al margen de estas, diferentes teorías, conceptos de los cuales queremos dar cuenta.

Es prudente precisar que el espacio al cual hoy denominamos Caribe, y al cual nos referiremos, son las Indias occidentales o las Antillas de antes[4], las *West Indies* en la concepción británica, con la

[3] La "filosofía administrada" según el profesor Gustavo Bueno Sánchez, de Oviedo, España, es la filosofía gestionada institucionalmente a lo largo de la historia, bien sea por la iglesia como por las universidades e instituciones actuales. Ver: Bueno Sánchez (s/f).

[4] El poeta y pensador Nicolás Guillén dijo sin rodeos en su poemario *West indies Ltd*: "*West Indies*, en inglés. En castellano, las Antillas" (cf. Guillén, 1934, p. 170).

cual se refiere a los espacios americanos que, aunque ubicadas en el continente, como las Guyanas y Belice, se comportaron como islas, separadas de los circuitos comerciales y culturales de tierra firma y vinculadas a la experiencia de la trata, la plantación y la esclavitud moderna, con nexos culturales y lingüísticos, también sanguíneos, con sus metrópolis. Nos referimos al arco de islas discontinuas que van de sur a norte, como tortugas verdes, unidas por un mar con todos los tonos del azul y aguas cálidas que las contiene y que les da nombre; algunas islas son mayores y otras menores, pero todas diferentes e intensas. El Caribe constituye una región heterogénea, un archipiélago de espacios separados por rompientes y estrechos, desconectadas unas ínsulas de otras por el poder colonial, el cual vino a reforzar la ruptura natural, e impuso estrechos nexos, no entre sí, sino con sus dominadores[5]. Sin embargo, todas comparten rasgos cedidos por la sujeción colonial y los rapaces apetitos por el oro primero y el azúcar después. Las islas cargan con la herencia del primer genocidio de la modernidad: el aniquilamiento de la población arahuaca. Luego vino la trata africana y la plantación agrícola, la deforestación y la siembra extensiva de la caña, el tabaco y el café con manos esclavas. Este ha sido sitio de pillaje colonial, cuna del capitalismo, islas con un fuerte olor a azúcar, añil, ron y humo de tabaco, deshilachadas todas por los dominios imperiales. En la actualidad se vende al imaginario como sitio de placer, playas sublimes, ron y música, turismo de cruceros, atendidos por asalariados descendientes de los esclavizados de antaño.

Las sociedades antillanas se reconfiguran todavía de la desestructuración colonial, de la imborrable huella de la esclavización de africanos subsaharianos y de la llegada de hindúes y culíes cuando la trata se hizo estorbo y fue eliminada en el siglo XIX. No obstante, perdura el racismo, la diferenciación social por el color

[5] Sobre las definiciones del Caribe como espacio que reúne a las islas y sus bordes costeros inmediatos, se puede ver: Valdés García (2022).

de la piel y, consecuentemente, la diferenciación de clases que mayoritariamente coincide con las tonalidades de la piel. Nicolás Guillén, en *West Indies Ltd*., habla de Point y dice: "Los negros, trabajando / junto al vapor. Los árabes, vendiendo. / los franceses paseando y descansando, / y el sol, ardiendo" (Guillén, 1934, p. 171); mientras Jacques Roumain en *Gobernadores del rocío*, denuncia la exclusión vigente y dice:

> Y todos trabajan para Míster Wilson y ese Míster Wilson, durante todo el tiempo está sentado en el jardín de su bella casa, bajo un parasol, o juega con otros blancos, a lanzar y lanzar una pelota blanca con una especie de paleta de lavar (Roumain, [1944] 2004, p. 147).

Aun hoy no se ha trascendido el pasado, la presencia de descendientes de diferentes partes de la inmensa África, de hindúes y coolies junto a los excolonos europeos, los señores o bekés, quienes han heredado su papel dominante en la vida económica, política y cultural.

Un aspecto importante para hablar de la filosofía en la región es el estado de desarrollo de la vida académica e intelectual[6]. Si bien las islas Antillas fue el primer espacio del encuentro, el comienzo de la colonización y de la modernidad, la magnitud de la codicia hizo que solo en las mayores, en La Española, más tarde en Cuba, se fundaran las primeras universidades. Tan pronto como en 1538 se abrió la primera universidad del "Nuevo Mundo", en Santo Domingo, por los padres dominicos, a partir del modelo español de la Universidad de Alcalá de Henares. No obstante, su labor nunca alcanzó el renombre y el papel de la de San Marcos de Lima o de la universidad de México. Su lánguida labor no dejó gran huella. En La Habana no fue hasta 1728

[6] En esta exploración nos referimos al Caribe insular más las Guayanas y Belice porque en los espacios costeros caribeños (el Gran Caribe), la vida académica e intelectual está regida por los Estados nacionales.

que se crea una institución de su tipo por la misma orden religiosa con una estructura medieval de cuatro facultades, entre ellas la de filosofía[7]. A finales del siglo XVIII destacó el electivismo de José Agustín Caballero como método de pensar y hacer filosofía, contrario a la escolástica vigente, seguido luego por Félix Varela y José de la Luz y Caballero y, en cierta medida, como escudo frente al avance del positivismo europeo. Se trataba de escoger lo mejor del pensamiento moderno europeo e imprimir nuevo sello al pensamiento que se desarrolla durante el siglo XIX[8].

La vida académica y el ejercicio profesional del pensamiento no encontró espacio en el Caribe anglófono, tampoco en el francófono y el holandés, hasta avanzado el siglo XX. Al dominio colonial no le interesaba la educación y menos el desarrollo académico, intelectual y cultural en estas posesiones. No es hasta avanzado el siglo XX, ya en 1962, cuando se crea la Universidad de las West Indies (UWI), en Mona, Jamaica, a partir de un colegio de la Universidad de Londres, que había sido fundado a finales de la década del cuarenta en Kingston. La Universidad de las West Indies abrió sedes en Trinidad y Tobago, Guyana y después en Barbados. Ella fue la primera universidad en las islas dominadas por Gran Bretaña, y surgió en tiempos de hervidero intelectual y práctico, motivado por la experiencia del fracaso de creación de la Federación de las West

[7] Los primeros centros académicos donde se leyó y pensó disciplinariamente en el nuevo mundo fueron: La mencionada Universidad de "Santo Tomás de Aquino", en Santo Domingo, como Colegio de los frailes dominicos, fundada en 1538 (fecha objetada luego). En las capitales de los dos virreinatos existentes fueron creadas, por Reales Cédulas, las universidades de Lima (mayo de 1551) y México (septiembre de 1551). Luego en 1586 los agustinos fundaron la universidad de Quito; los dominicos crearon la de Bogotá en 1621; mientras en Cuzco (Perú) hubo universidad desde 1598. En Córdoba (Argentina) funcionó la de los jesuitas desde 1664, la cual pasó a manos de los franciscanos un siglo después. En Charcas hubo una jesuítica desde 1624; en Guatemala, otra desde 1676; en Caracas, desde 1725; y en la Habana desde 1728; la de San Felipe, de Santiago (Chile), tuvo permiso en 1738.

[8] Véase en este dossier el texto de Pablo Guadarrama.

Indies y por los ánimos de la "independencia" de la corona británica. En este tiempo se removían los pilares fundamentales en los cuales se asentaba la historia, el pensamiento, la economía de la región y se buscaban otros modos de pensar y prever el desarrollo. Su primer rector fue el Premio Nobel de economía Sir Arthur Lewis, enjuiciado por sus teorías que estimularían el avance económico y social, pero que, a los ojos de la juventud crítica, ya eran políticas ineficientes en la región. De los arduos debates surgió un grupo de intelectuales que abogaron por la caribeñización epistémica, el pensamiento independiente (*independent thought*) como garantías de la liberación insular (*caribbean freedom*), dados a conocer como el Grupo Nuevo Mundo (NWG), cuyos miembros se acercaban a las expresiones de la teoría de la dependencia, la crítica a los presupuestos epistémicos tradicionales, el colonialismo interno, etc., concomitante con las preocupaciones en tierra firme americana.

Sin embargo, en el Caribe francófono, con un nuevo estatus colonial adquirido en 1946 como Departamentos de Ultramar, la Universidad de las Antillas y Guyana se constituyó en 1982, con sedes en Martinica, Guadalupe y Cayena, no obstante ser una región de fecundos debates y posiciones críticas de pensamiento, con gran impacto desde la década del treinta. Intelectuales como Aimé Césaire, Frantz Fanon, Édouard Glissant y muchos otros habían generado polémicas de significación filosófica que referiremos más adelante. Y si en este espacio consideramos a Haití, tendríamos un descollante grupo de intelectuales que un siglo antes habían hecho girar las nociones tradicionales del mundo colonial desde Toussaint de Louverture con la revolución haitiana, la intelectualidad del siglo XIX, Antenor Firmin, hasta figuras de renombre como Jean Price Mars, Jacques Roumain, J. S. Alexis, René Depestre, solo por mencionar a algunos. En el Caribe neerlandés es también un hecho relativamente reciente la existencia de medios académicos. Hoy día son varias las universidades en cada isla, los campus y las sedes de

universidades extranjeras, incluso en las dependencias más pequeñas como Islas Vírgenes, Caimán, Saba o San Martín.

No obstante, es de señalar que, de todo el extendido mapa insular no hispano, ha sido en la Universidad de las West Indies donde la filosofía ha encontrado mayor desarrollo, sin que la labor allí esté en relación con este tipo de actividad en los Caribes que hablan otras de las lenguas de Caliban, ni tampoco con Latinoamérica. La barrera lingüística, las estrechas conexiones metropolitanas de las islas con Londres y Norteamérica, con París o Ámsterdam, además de la vigente visión historiográfica liberal, de raigambre moderno-colonial, que desconoce el valor de ideas nacidas de intelectuales de estos espacios, ha determinado el estado actual de los estudios, la distinción de sus creaciones, como las interrelaciones académicas y profesorales. Y, no obstante que en Jamaica se enseñe filosofía, como sucede en La Habana, y preocupen similares temas, el vínculo es prácticamente nulo. Sorprende las escasas relaciones académicas y el desconocimiento mutuo entre uno y otro Caribe.

No obstante, en los últimos años ha habido interés, tanto en el Caribe anglófono como francófono, por recuperar la obra intelectual y crítica de pensadores insulares, sobre todo por la Universidad de las West Indies. Aquí el Centro Sir Arthur Lewis de Estudios Económicos y Sociales (SALISES), otras asociaciones y fundaciones, con el liderazgo de intelectuales como Rupert Lewis, Brian Meeks, Silvya Winter, Dennis Benn, David Austin, la Asociación Filosófica Caribeña (CPA) y decenas de estudiosos más, han realizado extensos trabajos de recuperación, investigación y difusión, de estudios sobre la tradición intelectual en el espacio anglófono, desde el pensamiento más radical a partir de los años sesenta del siglo XX hasta la labor académica tradicional. De igual modo, un nutrido grupo de investigaciones han realizado trabajos de tesis e investigaciones en universidades de los Estados Unidos, Canadá y Europa, que indagan en autores como Garvey, Césaire, Fanon, Rodney, Eric

Williams, C.L.R. James, Michel Ralph-Truillot y el acto de la revolución haitiana, entre otros temas[9].

Pero más allá del laxo desarrollo académico y del abandono español de las islas menores, a lo largo de los siglos y a bordo de sus galeones llegaban y volvían ideas cedidas a la escolástica; y, en sus viajes de retorno trasladaban la experiencia de la conquista y la colonización, con las problemáticas que estos movimientos generaron en un inicio, desde los repartimientos de indios, la creación de las encomiendas, el genocidio y la "destrucción de las indias", hasta la lógica medieval ajustada al *ego conquiro*[10]. En su retorno a la península ibérica, religiosos y laicos trasegaron las más conspicuas informaciones, germen de discusiones y juicios, basadas en la tradición de pensamiento antiguo y medieval, del aristotelismo y el tomismo, muchas veces no considerados en las historias de la filosofía occidental. Enrique Dussel en varias ocasiones destacó que la primera expresión de la filosofía en las Américas estuvo en el Discurso de Adviento del padre las Casas en la villa de Sancti Spíritus, Cuba, en 1515, cuando denunciara los horrores de la colonización, como lo habían hecho los Padres dominicos de La Española cuatro años atrás. Las Casas renunció a su encomienda, fue a Santo Domingo

[9] Merecen ser destacados los trabajos de recopilación y antologación del pensamiento radical, y cultural en el Caribe realizado por Yanique Hume y Aaron Kamugisha, publicados en tres volúmenes en Ian Randle Publishers, de Jamaica. Otra muestra parcial y no completa de la obra crítica en el Caribe no hispano se puede ver en la colección de Antologías del pensamiento crítico de CLACSO, en la antología de Haití y otra del resto de las islas. Ver: https://www.clacso.org.ar/antologias/

[10] Enrique Dussel en varios textos e intervenciones, destacó el valor de las polémicas dadas por el impacto del encuentro o invasión al nuevo mundo. Dussel afirma que Descartes tuvo en su formación las influencias de las disputas en los medios españoles y portugueses del siglo XVI. Él estudió metafísica por Francisco Suárez, leyó a Pedro de Fonseca y se considera que el libro de Lógica consagrado, estudiado por todos los colegios de la compañía en el Colegio de La Flèche, fue la *Logica mexicana* de Antonio Rubio (1548-1615), un prolífico autor peninsular que desarrollara su vida en México y escribiera desde esta universidad su texto. Ver: Dussel (2009).

y empezó su viaje de regreso a España para exponer su crítica a los estragos de la colonización (cf. Valdés García, 2021).

Sobre lo anteriormente dicho, está el caso de los debates del siglo XVI, sostenidos en Salamanca y Coimbra, las dos universidades más famosas del siglo XVI europeo, por Francisco de Vitoria, Melchor Cano, Francisco Suárez y varios otros académicos, quienes le sumaron a la crítica de los padres dominicos de las Américas y el cuestionamiento de la legitimidad de la conquista, los derechos de los indios en tanto seres humanos y, a su vez, dueños de sus tierras y de sus bienes que los españoles le despojan. De particular relevancia fue la polémica de Valladolid entre Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda (1550-1551) y la publicación de *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (1552). Tanto los salmantinos como los de Coimbra y los jesuitas de la primera mitad del siglo XVI argumentaron una crítica que disentía de las posiciones defendidas por los encomenderos, colonizadores e intelectuales al servicio de la desmedida dominación española. Escasamente se apunta a ello en el magistral recorrido de la filosofía occidental, quedando inadvertido o apenas visibilizado por las historias lineales que van de Grecia a Alemania, Francia e Inglaterra y Norteamérica. Los cursos sobre filosofía moderna parten de Descartes, como el padre de la filosofía moderna, el primer filósofo de la modernidad (una perspectiva intraeuropea y eurocéntrica), sin considerar, como invierte Enrique Dussel, el acumulado del siglo anterior, eso que el filósofo argentino-mexicano denominara la Edad Moderna temprana, antecesora de la segunda Modernidad de Descartes en La Flèche y Spinoza en Ámsterdam[11].

[11] Sobre el desarrollo de la filosofía en la primera mitad del siglo XVI en el sur de Europa y la repercusión de la experiencia colonial en el ámbito académico en las universidades de Coimbra y Salamanca, el impacto de la crítica del Padre Bartolomé las Casas, sugiero la lectura de: Valdés García (2021).

Pasado el tiempo, ya a finales del siglo XIX, los temas de la independencia de España de Cuba y Puerto Rico, el abandono de las islas anglófonas del azúcar, el tema del negro y el racismo, el impacto silenciado de la revolución haitiana, ligado a la desestructuración de las sociedades del Caribe, fueron, entre muchos otros tópicos, las principales temáticas que dominaron los debates en el siglo XX, muchas veces desafiantes de las perspectivas y las lógicas occidentales. Intelectuales y activos revolucionarios, críticos del modelo implantado por occidente, académicos y políticos que vienen de José Martí, Eugenio María de Hostos, Enrique José Varona, hasta decenas de intelectuales haitianos y de las islas del arco antillano, abrieron un nuevo tiempo con sus reflexiones críticas. De ellos, poca mención se hace en los estudios de filosofía de nuestras universidades, herederas de currículos eurocéntricos. Escasamente se busca y se lee la riqueza de pensamiento, de filosofía, que en ellos se encuentra, tanto del Caribe hispano[12], como del francófono[13] o del mundo caribeño anglófono[14]. Del Caribe holandés somos aun mucho más deudores.

Pero, a la altura de la presente exposición nos corresponde detenernos en la idea que da origen a este texto. Se trata de la

[12] Sin pretender ser exhaustivo, en el caso del Caribe hispano (Cuba, República Dominicana y Puerto Rico), hay estudios como los de Carlos Rojas Osorio (1993, 1997, 2002a, 2002b, 2009). En el caso de Cuba se destacan los estudios realizados, sobre todo, por los profesores Isabel Monal, Eduardo Torres Cuevas, Pedro pablo Rodríguez y Pablo Guadarrama González, entre muchos otros. De este último autor se destaca: Guadarrama González (2009) y su dirección de un colectivo de autores junto con Miguel Rojas (1995).

[13] En el Caribe francófono y Haití, es notoria la obra crítico-reflexiva de Antenor Firmin, Jean Price-Mars, Aimé Césaire, Frantz Fanon, Édouard Glissant, Patrick Chamoiseau, Raphaël Confiant, Gérard Pierre-Charles, Susy Castor, J. S. Alexis, René Depestre, Michel Rolph Troillot, entre tantos más.

[14] Un elevado número de pensadores de esta región merecen ser valorados en nuestro medio académico: C. L. R. James, Wilson Harris, Eric Williams, Elsa Goveia, Walter Rodney, George Lamming, Lloyd Best, Kamau Brathwaite, Rupert Lewis, Brian Meeks, Norman Girvan, Sylvia Winter, Stuart Hall y decenas de otros intelectuales con extensa obra escrita

naturaleza de la filosofía como tal. Si bien es este un vocablo de raíces etimológicas que remiten al mundo griego antiguo, como labor o actividad, ejercicio profesional, fue secuestrada por Occidente y se creó la apariencia de que nociones de tales cataduras son imposibles en otras coordenadas geográficas, salvo raras e inevitables excepciones en el mundo no occidental, o del "Oriente". En el mundo al Sur generalmente se reconocen las copias y gestos de lo que se ha pensado y sistematizado más al Norte, cuando estas ideas se mimetizan o cuando aparecen –como dijera Enrique Dussel–, sucursales de pensadores occidentales en los medios intelectuales del Sur. Por estas razones Augusto Salazar Bondy afirmó que somos dependientes de esta noción y de las formas de filosofar de Occidente.

La independencia total –esa que en este hemisferio hace más de doscientos años se bosquejó en Haití y que José Martí delineara en 1892 en tan solo trece párrafos en su ensayo "Nuestra América"– no es completa hasta que el proceso de la emancipación no alcance el área del saber. Es por eso que afirmar la existencia de una filosofía en el Caribe y mostrarla en sus múltiples expresiones nos lleva de nuevo a trenzar los hilos y a remover las convicciones establecidas sobre qué es y qué no es la filosofía como forma de conocimiento. Debemos afirmar otros presupuestos, apoyarnos en otra convicción, no importa si se indiscipline, se desfilosofe, o se desoccidentalice y resignifique a la filosofía.

Para tal propósito, quiero asirme a la idea expuesta por Raúl Fornet Betancourt sobre la necesidad de *desfilosofar* la filosofía, es decir, desarroparla de toda la comprensión tradicional, canónica, académica, que impide ver aquellas manifestaciones, propias de

otros pueblos, de otros mundos culturales complejos, generalmente invisibilizados[15].

Una de las anclas al cual sostenerse para hacerlo las encontramos en el propio Hegel –contradictoriamente la máxima expresión de la filosofía académica occidental–, pero quien en la introducción a las *Lecciones sobre la historia de la filosofía* se preguntaba: "¿cómo explicarse que, siendo la filosofía la doctrina de la verdad absoluta, se circunscriba a un número tan reducido de individuos, a determinados pueblos, a ciertas épocas?" (Hegel, 1955, t. 1, p. 15). Sin dudas esta fue una pregunta, un aguijonazo para pensar en este tema.

Hegel –una autoridad infalible para entendidos en filosofía–, considera que la filosofía es una forma de conocimiento que tiene como objeto la verdad en el sentido más amplio de la palabra, mientras discurre sobre el reino de lo infinito, la naturaleza y el espíritu humano (cf. Hegel, 1968)[16]. Para el profesor de Jena en su *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, un texto de ralea docente y con notorio didactismo, dice que la filosofía se define como "la consideración reflexiva de los objetos", como "un modo peculiar del pensamiento", un modo por el cual "el pensamiento se eleva sobre el conocer y el conocer se da por medio de conceptos" (§ 3), para así

[15] El concepto "desfilosofar" la filosofía es utilizado por Raúl Fornet Betancourt cuando expone su enfoque intercultural de la filosofía. Él considera que la transformación de la filosofía en América Latina desde el imperativo de la interculturalidad supone "una compleja tarea de autocrítica radical que, por implicar la casi disolución de la figura hegemónicamente transmitida de la filosofía, proponemos designarla con el nombre de *desfilosofar* la filosofía", lo cual significa liberar a la filosofía de la cárcel en la que se encuentra prisionera de la tradición occidental centroeuropea, liberarla de los límites impuestos por la institucionalización, la academia, la disciplina, así como del prejuicio de que esta sea un producto cultural occidental (cf. Fornet Betancourt, 1994, 2009).

[16] Hay que tener en cuenta que, si bien la perspectiva hegeliana sobre la filosofía está vertida en toda su obra y va desde la *Fenomenología del espíritu* y la *Ciencia de la lógica* hasta sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, es en la *Enciclopedia* donde Hegel ofrece una visión resumida de la misma. (En lo adelante se señalará solo el número del epígrafe entre paréntesis).

aproximarse "a su meta", que es el saber absoluto, el padecer y calvario, el Gólgota, según dice en las sentencias finales de la *Fenomenología del espíritu*. Para Hegel, la filosofía pone, en lugar de pensamientos y reflexiones, "categorías y más propiamente conceptos". La filosofía es la capacidad de "pensar abstractamente", más allá de la "conciencia ordinaria", lugar donde los pensamientos "están revestidos y ligados con la habitual materia sensible y espiritual, en la cual se mezclan intuiciones y representaciones con pensamientos", pero ella hace algo muy distinto al "tomar propiamente como objeto los pensamientos por sí mismos sin mezcla alguna" (§ 3). La filosofía, de acuerdo con Hegel, es "ese modo peculiar de conocimiento", esa reflexión necesaria que "transforma sentimientos, [y] representaciones en pensamientos". Para él, como para sus seguidores y críticos, se hace trascendental la afirmación que reconoce que la filosofía se alza sobre la realidad y hace de esta su contenido. Los objetos, las instituciones, las condiciones son solamente el lado exterior y superficial (§ 6), lo exterior al espíritu. No obstante, en ocasiones el intelecto, la idea, se consideren separado de la realidad, como si las abstracciones con su deber ser fueran ajenas a ella[17].

Estas aseveraciones se nos hacen fundamentales para hablar sobre las expresiones del pensamiento en las diversas e intensas islas del Caribe y arrimar las sardinas a nuestra braza. Si la filosofía trata tan solo con *la idea*, y esta tiene que habérselas con *la realidad*, con lo "exterior y superficial", pues como afirma: "Nada hay en el intelecto que antes no haya estado en la experiencia" (§ 10), y debe su origen a la experiencia, mientras la niega, tal y como al comer

[17] Es apreciable el modo como Hegel señala que la separación de la idea de la realidad es cosa favorita del intelecto, que toma los ensueños de sus abstracciones por algo veraz y se hincha de ello "como si el mundo hubiese esperado aquellos dictámenes para saber cómo debiera ser y no es" (§ 6). Sin embargo, no es la separación fantasiosa lo notable, sino justo *el contenido de las ideas*. De la lectura de esta sentencia de Hegel, entre otras más, luego Marx formuló su "concepción materialista de la historia".

destruimos aquello a lo que nos debemos (§ 12), entonces, aquí están los posicionamientos que requerimos: La realidad insular, esa que es resultante de engorrosas y múltiples historias, de sucesos que imbrican diferentes mundos en uno en proceso de ser, constituye el contenido de las ideas que la tienen como comienzo. Los inconmensurables datos para la conciencia, para la idea, hacen del espacio antillano un mundo, una experiencia que va a buscar e inquietar, a demandar de su aprehensión conceptual, de nociones que expresen, que aprisionen teóricamente la realidad, vista desde estas coordenadas y a su vez que sean herramientas teóricas que permitan abordarles, teóricamente.

Para el filósofo alemán "hay que hacerse del concepto justo" (§ 7) de la filosofía, porque no toda forma de pensamiento ni tampoco toda cosmogonía o cosmovisión del mundo, es filosofía, más allá de las buenas y ligeras intensiones. Tal y como afirma, "sucede que la filosofía tiene la mala suerte de que aun aquellos mismos que nunca se han ocupado de ella se imaginan y dicen comprender naturalmente los problemas que trata y ser capaces, ayudados de una cultura ordinaria […] de filosofar y juzgar en filosofía". Y más adelante agrega: "Nadie duda que para hacer un par de zapatos es preciso haber aprendido y ejercitado el oficio de zapatero aun cuando cada uno de nosotros tenga la medida de su zapato en su propio pie y tenga manos" (§ 5). Es decir, tampoco queremos compartir la ligereza de pensar que cualquier forma de pensamiento es filosofía.

La realidad caribeña es un proceso que ha hecho pensar y generar nociones propias. Esta es una realidad que se constituye, se criolliza, que es dada diacrónicamente en su espacio-tiempo. No es un mundo fijo y estable, dado y ahí como realidad coagulada, sino es un mundo que se conforma –como antes referíamos–, llevando dentro de sí las marcas históricas de los modelos de dominación colonial europea, por los imperios que trasladaron hasta suelo insular sus fronteras europeas y cedieron sus lenguas que se acriollaron, sus

patrones dominantes de cultura que fueron mimetizados. El Caribe insular se constituye llevando dentro de sí la huella de la esclavización, la violencia física, simbólica e ideológica, la exclusión y el racismo. Hoy lo conforman pueblos que se funden en una sociedad criolla, transcultural y diversa. Como coinciden en señalar muchos poetas e intelectuales insulares, este comparte una historia común "de lava, tormentas, terremotos, coral, y las memorias de Atlantis, Atahualpa y Ashanti" (Brathwaite, 1974, p. 23), son escenario de plantación y cimarronaje, de azúcar y exilio, de cricket, baseball y limbo, de ritmo y sumersión, de mestizaje y mímesis, de enajenación y también de rebeldía y revoluciones, porque la haitiana y cubana ya dejaron una profunda huella global.

Por lo anterior se ha dado una obra crítica, reflexiva que cuestiona las formulaciones tradicionales para encontrar herramientas teórico-conceptuales que permitan aprehender el espacio y la realidad, el "onto", el "ser" caribeño. Y entre los diversos conceptos he querido hacer visible algunos; en este caso quiero destacar tres, antes desarrollados con mayor detenimiento en *La indisciplina de Caliban. Filosofía en el Caribe más allá de la academia* (cf. Valdés García, 2017). Referiremos los conceptos "negritud", de connotada trascendencia epistémica, "condenados de la tierra" y el concepto-metáfora "Caliban".

"Negritud" es una noción de extrema amplitud que nos permite ver el anverso del mundo o de la visión occidental, la cual siempre dejó sepultados los valores, juicios, ideas de este otro mundo, no como el anverso, sino como otro sin particular significación. Negritud refiere a esa otra realidad y, aunque refiere cromatismo, con él se va más allá de un color, de un pigmento, no obstante estar relacionado con la oscuridad o no de la piel, criterio primero de la clasificación social y eje fundamental del patrón de poder colonial a partir de 1492. Así lo definieron, primero René Depestre, luego Aníbal Quijano. Depestre (1986) decía: "Durante los últimos siglos, los pueblos del mundo han vivido bajo la falsa

identidad de ‘blancos’, ‘negros’, ‘amarillos’, e ‘indios’, en lugar de vivir su identidad panhumana” (pp. 10-11). Aníbal Quijano en ocasión del quinto centenario del inicio de la invasión aseguraba que la idea de raza era el principal elemento constitutivo de las relaciones de dominación que la conquista imponía (cf. Quijano, 2005, pp. 216-217).

Negritud es una perspectiva que surge de las condiciones de exclusión, de una experiencia de vida, de una relación, del dolor y las usanzas impuestas por el poder hegemónico colonial. No pertenece al orden biológico, aunque sea inseparable de la realidad que le hace aparecer. Aimé Césaire (2006) afirma que con esta noción se “hace referencia a algo más profundo […] a una suma de experiencias vivida, [pues] es una de las formas históricas de la condición impuesta al hombre” (p. 86). No es forzosamente el color de la piel sino la relación, y la experiencia vivida de las peores violencias de la historia, sufrida por grupos humanos, aún vigentes en la marginación y la dominación. Negritud refiere a “una comunidad de opresión experimentada, una comunidad de exclusión impuesta, una comunidad de profunda discriminación” (p. 86), así como una comunidad de resistencia continua y de lucha obstinada por la libertad y la indomable esperanza.

De este modo, el concepto como abstracción se aísla de rasgos individuales, de manifestaciones fenoménicas, para referir la realidad resultante de la perspectiva y los valores impuestos por la hegemonía occidental a lo largo de siglos, como expresión de la visión de superioridad y dominio ejercida y practicada violentamente sobre el otro, y que oculta las consecuencias de estos mecanismos de dominación.

¿Qué abarca, a qué mundo refiere la abstracción, el concepto de negritud? Para definirlo sugerimos encajarlo con otro de similar amplitud y extensión cognoscitiva. Este sería el concepto de “blanquitud”. Como problema gnoseológico, un concepto se define

en relación con otra abstracción de semejante amplitud y contenidos. Ambos no significan identidad racial, aunque se basen en rasgos étnicos de la blancura del hombre blanco como sujetos dominantes, y del origen y el color del hombre "negro", una abstracción imprecisa que se abstrae de las particularidades y la diversidad, que resume una relación generada por una relación de dominación. Ambas nociones son una construcción de orden ético, consecuencia del poder y la jerarquía, de la diferenciación social, de la relación "amo-esclavo", caracterizado por cierto tipo de comportamiento humano, como estrategia de vida.

El filósofo Bolívar Echeverría, afirmaba que la blanquitud es "la compostura de los personajes", pues es esa cierta apariencia blanca o negra, esa abstracta y funcional condición, requerida para definir la identidad del ser humano moderno y capitalista, que en los tiempos actuales amenaza con extenderse por todo el planeta. Al "espíritu del capitalismo" y el *ethos* que este requiere, la funcionalidad de la sociedad productivista capitalista establece un "grado cero" de la identidad humana moderna, que apunta a una "apariencia o una imagen exterior distinguible", una "apariencia física limpia y ordenada de su cuerpo y su entorno" que llega hasta su lenguaje, a la positividad discreta de su mirada, la compostura de sus gestos y movimientos, etc. (Echeverría, 2011, pp. 146-149). Tanto una como otra son "concreciones falsas", abstracciones que resumen una relación de poder. La blanquitud, según dice Echeverría, surge del intento por crear una "identidad homogeneizada", un tipo de ser humano, íntimamente vinculado al ejercicio de dominación hegemónica europea a partir de 1492, en oposición a otras identidades, las no ibéricas primero, europeas después. La blanquitud resulta de "la identidad ética capitalista en tanto está sobredeterminada por la blancura racial, pero por la blancura racial

que se relativiza a sí misma al ejercer esa sobredeterminación" (Echeverría, 2011, p. 149)[18].

Negritud y blanquitud como opuestos refieren a identidades artificiales basadas en una pseudoconcreción identitaria del nuevo homo *capitalisticus.* Ambas inciden en el comportamiento humano. Tal es el caso señalado por Pierre Vallières, un escritor de Quebec, Canadá, quien para sorpresa de los autores de la negritud dijo que los "quebecuás" son los "negros blancos" de América, pues como sujetos comparten la negritud que es la condición de dominados, relegados, tenidos a menos. Ambas nociones responden a las exigencias productivistas del capital. Como destaca Bolívar, la sociedad moderna capitalista, en su empeño por crear valores de cambio –es decir, mercancías–, abandona las formas culturales disfuncionales y valoriza, modifica, o anula, las "formas naturales", los rasgos físicos, para crear esa "apariencia física del cuerpo y del entorno", limpios y ordenados, "una positividad discreta de su actitud y su mirada, y la mesura y compostura de sus gestos y movimientos" (Echeverría, 2011, p. 147). Ambas son identidades artificiales que se corresponden con el *telos* de una lógica abstracta: la lógica de la acumulación de capital, la cual rige y actúa, regula la vida humana[19].

[18] Las citas se retoman del libro *Modernidad y blanquitud,* que además de la mencionada edición de la Antología del autor realizara la Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, fue publicado con anterioridad por la editorial Era de México en el año 2010, donde se recogen ensayos del autor tales como, "Imágenes de la blanquitud" y "Obama y la blanquitud".

[19] La necesidad de mostrar la blancura, la pureza de sangre, era una preocupación en las islas mestizas del Caribe. Una muestra de la construcción de este valor falseable se puede ilustrar con el caso de la familia de Ramón Emeterio Betances. Su padre se encargó de mover del registro familiar la clasificación de "mezcla racial" a la de "blanca", para que los hijos tuviesen mayores derechos legales y de propiedad y para que una de las hermanas de Ramón pudiese contraer matrimonio con un blanco caucásico. La familia tuvo que exponer el linaje y sus afiliaciones religiosas –criticado luego por el padre de la independencia de Puerto Rico–, debido a toda la ordalía en la cual él y su familia se reconocieron como "*blancuzcos"* (término legal) y no "*prietuzcos"*, según diría luego Emeterio con burla en sus cartas, ante un procedimiento calificado por él como ridículo e hipócrita (cf. Ojeda Reyes, 2001, p. 24). Medardo Vitier, visiblemente hijo de mezclas raciales, tuvo que presentar su "prueba de sangre" a inicios de

Ambos conceptos como abstracción se elevan sobre los rasgos individuales, el color de la piel con su concentración de melanina y origen étnico. Con negritud se hace referencia a una realidad invisibilizada, pero diferente de la perspectiva y los valores impuestos por la hegemonía occidental a lo largo de siglos, debido a la superioridad y el dominio hegemónico, ejercido y practicado violentamente sobre el otro. Mediante la noción de negritud, como afirmara Aimé Césaire ([1987], 2006), se "hace referencia a algo más profundo […] a una suma de experiencias vividas. No es forzosamente el color de la piel sino la experiencia sufrida en deleznables actos de violencia" (p. 86). La colonización europea moderna impuso un patrón de dominio, aplastó la identidad del oprimido y naturalizó un poder que ha sido siempre blanco, el cual ha irradiado los valores morales, la conducta, el gusto estético, la expresión psíquica, etc., y, en consecuencia, se considera que su conocimiento sobre el mundo no posee valor epistémico.

Negritud es reacción para reconocer y liberar a la cultura de pueblos colonizados del imaginario moderno relacionado con lo negro como lo negativo, como el reverso de lo blanco, la antítesis de lo civilizado, un imaginario impuesto por años de colonialismo y naturalizado por la práctica hegemónica de la dominación. Tanto en lo cultural, lo antropológico, lo político, lo social, como en lo simbólico, lo psicológico, en la experiencia individual y en la vida cotidiana, va a manifestarse por la igualdad genuina, por la no asimilación bajo algún modelo blanco europeo: "Si los negros no pertenecieran a un pueblo, digamos de vencidos, en fin un pueblo humillado, etc. [...], dele la vuelta a la Historia, haga de ellos un pueblo de vencedores, considero que no habría negritud" –decía Aimé Césaire ([1945] 1992, p. 108). En otra ocasión dijo que el colonialismo se erigió "[…] sobre el mayor montón de cadáveres de

siglo XX, para ingresar en la Universidad de La Habana (véase: Expediente de Medardo Vitier. Archivo histórico de la Universidad de La Habana).

la humanidad" (Césaire, 1956, p. 195), idea que desarrollara abrumadoramente como denuncia en su libro *Discurso sobre el colonialismo* resultado de su alocución en 1948 ante la Asamblea Nacional de Francia en ocasión del centenario del fin de la esclavitud en las islas francófonas[20].

Analizar así el concepto negritud, nos permite percatarnos de que, por su magnitud, por su ámbito cognoscitivo, su valor heurístico, es un concepto del pensamiento crítico emancipador caribeño, es una categoría filosófica, una herramienta para la crítica y la inversión del saber tradicional que pretende liberar al hombre y la mujer de las ataduras de la dominación hegemónica occidental. Con este, como con otros, se puede leer la realidad del Sur colonial y el capitalismo realmente existente. "Negritud" como concepto, surgido del *input* antillano, constituye una herramienta que descubre una perspectiva distinta, que abre luz, e ilumina de nuevo la realidad ocultada por el pensamiento occidental, por la filosofía constituida y desarrollada en las academias que aun hoy se reproduce en nuestras aulas universitarias.

Otro concepto que traemos a la reflexión, surgido fuera de la vida académica es el de "condenados de la tierra" expuesto por Frantz Fanon, autor y activista revolucionario, también de Martinica, seguidor del discurso crítico emancipador de Aimé Césaire[21]. Este término es el resultado de los análisis realizados en el fragor de la batalla anticolonialista y de descolonización en el Tercer Mundo, en

[20] Este discurso pronunciado ante la *Assemblée Nationale* en calidad de representante de Martinica fue editado y publicado en 1955 como *Discurso sobre el colonialismo*.

[21] El concepto surge del libro de Frantz Fanon, denominado precisamente: *Los condenados de la tierra.* Se cita la publicación de Ediciones Venceremos de La Habana, con prefacio de Jean Paul Sartre, editada en 1965. Según refiere Roberto Fernández Retamar en la revista *Casa de las Américas* (nº 31, año V, julio-agosto de 1965, pp. 89-98), esta obra fue publicada en Cuba a instancias de Ernesto Che Guevara. En lo siguiente, las frases entrecomilladas coincidirán con este texto y edición.

estrecha relación con la comprensión del complejo sistema social-cultural creado por el colonialismo. Para Fanon el mundo colonial es un mundo fracturado, escindido, partido en dos, es un mundo de estatuas a quienes emprendieron la colonización. Él, sin pretender hacer filosofía, pues "[…] no es un discurso sobre lo universal, sino la afirmación desenfrenada de una originalidad formulada como absoluta" (Fanon, 1965, p. 40) lo que pretende realizar; y lo hace para captar la realidad resultante de la desestructuración social provocada por la colonización[22]. Los condenados de la tierra son los sujetos colonizados, racializados, marginalizados, que en estructuras sociales del sistema colonial viven en un mundo partido, maniqueo, de blancos y negros, ansiando los segundos ocupar el lugar del colono, mientras son relegados a la periferia para realizar trabajos precarios, ganar salarios irrisorios y estar al margen de la cultura, la educación y la salud pública.

Sin embargo, estos sujetos en el proceso práctico de la revolución, cuando se involucran y se apropian de la fuerza ígnea de la revolución, se hacen "hombres y mujeres nuevos", "se liberan de los miedos y de lo onírico". Ello lo muestra con las mujeres argelinas quienes se quitan el velo, con los colonizados que se deshacen de su estatus de indigencia y fractura, se liberan de ensueños y se suman al proceso nacional, que es al mismo tiempo, universal. Cuando Jean Paul Sartre leyó los manuscritos del libro de Fanon aseguró que el nuevo sujeto del cambio no estaba como antes en el Norte, sino en el Sur colonial. Esos eran estos, los "condenados de la tierra".

Otro de los conceptos loables en este recorrido es el de "Caliban", inevitable en la consideración de una filosofía insular en el siglo XX, que fuera desarrollado y defendido por Roberto Fernández

[22] Roberto Fernández Retamar dice en su conocido ensayo *Caliban*, y en su artículo: "Fanon y América Latina" (*Casa de las Américas*, nº 31, año V, julio-agosto de 1965) que José Martí utilizó un concepto parecido: "Los pobres de la tierra", que encerraba similar contenido, aquello que resultaba de la colonización europea en América Latina.

Retamar[23]. Si bien el filósofo alemán G. W. F. Hegel decía que "lo propio y lo característico de la ciencia filosófica es que su concepto solo sirve aparentemente de punto de partida" (Hegel, 1955, p. 7), el concepto desarrollado por Retamar, como los anteriores, es "punto de partida", del cual las ciencias –como aseguraba Hegel– mostrarán la prueba, pero en este caso, de aquellas que miran desde el Sur. Este concepto se hace esencial para explicar y comprender la región insular.

Caliban según Retamar es un "concepto-metáfora" (al decir de Gayatri Spivak) o un "personaje conceptual" (según Gilles Deleuze y Felix Guattari)[24], que una vez diferenciado como herramienta, o como perspectiva de lectura de la realidad insular por diversos autores, tuvo en su distinción determinada concreción y sucesivas lecturas. Y es que los conceptos no son acto, sino desarrollo de una idea que sintetiza una realidad[25]. El complejo personaje de *La tempestad* de Shakespeare, con diversos empleos a lo largo del

[23] Roberto Fernández Retamar en varias ocasiones dijo no considerarse filósofo. En una entrevista realizada afirma: "Dada la pregunta que me ha hecho, debo explicarle por qué no me considero filósofo" y se remite a José Gaos, cuando en su *Antología del pensamiento de lengua española en la Edad Contemporánea* (México, 1945), distingue cierta "literatura especial, que se llama (…) de pensamiento, o pensamiento (…) a secas", *una* de cuyas especializaciones es la filosofía. Por ello, prefiere ser considerado un pensador, no un filósofo en el sentido técnico y tradicional del oficio.

[24] Fernández Retamar adjudica la noción "concepto metáfora" a Gayatri Spivak y refiere las fuentes ("Subaltern Studies. Deconstructing Historiography", de 1985, en: *Other Worlds. Essays in Cultural Politics*. New York, 1987, pp. 197-221). Asimismo atribuye el uso del concepto "personajes conceptuales" a Gilles Deleuze y Felix Guattari (*Qu'est-ce que la philosophie?* Paris, 1991, pp. 60-81), de lo cual se vale para referirse a Caliban como tales (cf. Fernández Retamar, 2005, p. 73). En adelante las referencias a *Todo Caliban* se realizarán por esta edición.

[25] El ensayo "Caliban" fue publicado inicialmente en la revista *Casa de las Américas*, (nº 68, septiembre-octubre de 1971). Luego ha contado con sucesivas publicaciones y traducciones a varios idiomas. Ver: *Caliban y otros ensayos* (La Habana: Editorial Arte y literatura, 1979), *Todo Caliban* (La Habana: Editorial Letras Cubanas, 2000; CLACSO, 2005; Fondo Cultural del ALBA, 2006). En 1989 fue publicado en inglés como *Caliban and Other Essays*. (Minneapolis: University of Minnesota Press), con prólogo de Fredric Jameson.

tiempo, ha permitido reconsiderar la historia, no solo desde el punto de vista de Próspero, como ha sido habitual, sino desde el punto de vista de Caliban.

Para la representación y el imaginario europeo, apegado a la mitología grecolatina y el bestiario medieval, era probable la existencia de hombres con un solo ojo, hocico de perro, o cola de animal, seres grotescos como el esclavizado Caliban, los cuales constituyen la "versión degradada que ofrece el colonizador del hombre que coloniza" (Fernández Retamar, 1979, p. 25). A partir de los escritos de Colón, en las islas "descubiertas" habitaban tanto indígenas mansos y apacibles, como otros belicosos que practicaban la antropofagia. A partir de la transposición o anagrama *caníbal-caribe-caliban*, Shakespeare creó su personaje[26], un esclavo salvaje y deforme, injuriado, "la otra opción del naciente mundo burgués", a quien esclaviza, invade sus islas y, sin él, no puede ya existir. Caliban es el Caribe y se hace su símbolo. Se convierte así en el *otro*, el rebelde, el explotado, el subalterno, el excluido, el germen de la revolución y el peligro de ella.

El ensayo de Roberto Fernández Retamar, hijo de circunstancias internas, de reajustes de la mirada desde el Caribe y de Cuba, coincide en el tiempo con debates entre los filósofos continentales acerca de la existencia de un pensamiento latinoamericano auténtico y original, una filosofía latinoamericana,

[26] Se considera que Shakespeare, al escribir *La Tempestad* (1611), había conocido el ensayo "De los Caníbales" de Montaigne, del cual recupera incluso un apartado textual que pone en boca de Gonzalo, un personaje humanista de la obra. A su vez, es común en la literatura, el análisis acerca de que el término "caníbal", proviene de "caribe", apelativo con el que Cristóbal Colón nombró a la tribu supuestamente antropófaga que habitaba en las islas, opuesta a los apacibles Taínos. Así, "caníbal" es una deformación de "caribe", palabra que se articuló de acuerdo con la idea de Colón de que esos pueblos eran habitantes del reino del Gran Kan, lugar referido por Marco Polo en sus viajes. Siempre se refiere la relación fonética y gráfica entre Caliban-caníbal-caribe.

como una filosofía que sirviera a la liberación[27]. A ello le suma Fernández Retamar y dice: "No conozco otra metáfora más acertada de nuestra situación cultural, de nuestra realidad […] ¿Qué es nuestra historia, qué es nuestra cultura, sino la historia, sino la cultura de Caliban?". (Fernández Retamar, 2000, p. 31). Y más adelante afirma: "Asumir nuestra condición de Caliban implica repensar nuestra historia desde el *otro* lado, desde el *otro* protagonista", que no es Ariel. Ello significa partir de un *locus* diferente, para hacerse de una visión con otros contenidos.

Con la inversión propuesta en la comprensión de la cultura, del pensamiento nuestroamericano y su visión calibanesca hay una ruptura esencial de los presupuestos en los cuales se ha basado el conocimiento de esta parte del mundo y con los cuales se insiste en leérsele. La visión desde Caliban significa romper los moldes epistémicos, buscar otros puntos de partida y es a ello a lo que contribuye toda la reflexión y desarrollo del concepto metáfora de Fernández Retamar. Antes C. L. R. James había invertido la historia para revelar la trascendencia de la silenciada revolución en Haití y el papel de Toussaint Louverture; George Lamming había vuelto sobre James y sobre las implicaciones del drama Caliban, mientras Kamau Brathwaite insistía con su poesía en el Caliban pobre del Caribe, donde "el 95 % de mi pueblo es pobre", "negro" y "está muerto", en el limbo, mientras el tambor le salva. Césaire también escribió sobre Toussaint y replanteaba la obra original *La tempestad* de Shakespeare. Para todos, como para Retamar, recrear el personaje de Caliban, estudiar la historia de Saint-Domingue, el significado simbólico de la imagen, significa ir a los orígenes, a las fuentes de la

[27] De finales de los cincuenta arranca la preocupación por la filosofía latinoamericana y es conocida la polémica entre Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea. La producción teórica de L. Zea, F. Miró Quesada, A. Salazar Bondy, E. Dussel, se da por este mismo tiempo, con semejante tema, como el que suscitan para Retamar las lecturas de C. L. R. James, G. Lamming, A. Césaire, F. Fanon, en el caso del Caribe.

civilización occidental y a la historia del capitalismo, cosa olvidada por toda la filosofía occidental y por la así denominada "Historia Universal"[28].

"Negritud", "condenados de la tierra", "Caliban" como conceptos o síntesis lógica, como abstracciones de máxima generalidad, perspectivas que permiten invertir las lecturas tradicionales, tienen un contenido y una amplitud que se precisa en el tiempo. Tanto uno como otro conviven en red. Caliban refiere el lugar del explotado, del excluido, el ninguneado, el subalterno, la otredad caribeña. Es también el "pobre de la tierra" de Martí, es el colonizado y el "condenado de la tierra" de Fanon[29]; se iguala a la "negritud" de Césaire y constituye el sujeto del cambio, que busca emanciparse de los mecanismos de la opresión. Caliban es el sujeto de los cambios revolucionarios, desde la revolución haitiana, hasta las actuales expresiones rebeldes en los barrios de hojalata de las islas[30].

[28] Fernández Retamar (2000) destaca que "el primer escritor latinoamericano y caribeño en asumir nuestra identificación (especialmente la del Caribe) con Caliban fue el barbadense G. Lamming, en *Los placeres del exilio* (1960)" (p. 32), luego refiere a la adaptación de la obra de teatro de A. Césaire *Una tempestad, adaptación de La tempestad de Shakespeare para un teatro negro* (1969) y el libro de poemas *Islas*, (Londres, 1969) donde hay uno dedicado a Caliban. Estos fueron los antecedentes caribeños inmediatos de su elaboración conceptual de 1971, a lo cual le antecede un ensayo suyo publicado en Bohemia en 1969 (pp. 32-33).

[29] El historiador Ramón de Armas (2012) consideraba –tras la relación establecida por Fernández Retamar entre los conceptos de Martí y Fanon– que los conceptos martianos "los humildes", "la masa sufridora", "la gran masa irredenta" poseen la misma amplitud y contenido que "los pobres de la tierra" y señala que estos conceptos no son "simples giros hermosos, de hermosa prosa. Son en su pensamiento y en su acción políticos, contenidos concretos y precisos […]" (p. 6).

[30] Es notorio señalar que en los últimos años ha aparecido toda una bibliografía inmensa, una "escuela de Caliban", como refiere Fernández Retamar a tenor de la expresión de José David Saldívar. *Canibalia*, de Carlos Jáuregui (La Habana: Casa de las Américas, 2005) es compendio de ello. En la nota introductoria a *Todo Caliban*, el autor refiere los estudios principales. En el caso del pensamiento filosófico caribeño se destaca el estudio de Paget Henry, *Caliban's Reason* (New York: Routledge, 2000).

Si Próspero le dio la lengua, "¿Qué otra cosa puede hacer Caliban si no utilizar ese mismo idioma para maldecir, para desear que caiga sobre él, la roja plaga?" se pregunta Fernández Retamar (1965, p. 34). Según Lamming (2007), Próspero le ha dado el lenguaje a Caliban y con ello "una historia tácita de consecuencias, una historia desconocida de intenciones futuras". Le dio "el discurso y el concepto" y "asume su riesgo", mientras pensaba que Caliban pueda aprender hasta un punto y no más, sin embargo, su regalo a Caliban representa su propia prisión (p. 183). El concepto de raíz figurativa, ha permitido captar a profundidad la realidad insular. Fernández Retamar, como Miguel de Unamuno y José Gaos, comparte la idea de que "nuestra filosofía" se encuentra en forma "líquida y difusa en nuestra literatura, en nuestra vida, en nuestra mística, sobre todo, y no en sistemas filosóficos", como es dado reconocerle a la filosofía modélica euro-occidental[31].

Pasado el tiempo, ya no es una formulación hipotética lo que al inicio decía. Es una idea validada: La filosofía en el espacio insular caribeño no está solamente en los espacios académicos, en el ámbito profesoral de ejercicio del oficio, dentro de las más reguladas normas de la vida docente/universitaria, de desarrollo de la "filosofía administrada". La filosofía en las islas Antillas está en la obra intelectual y no solo en la de profesores de filosofía y catedráticos universitarios. También está en el acto y la obra de pensamiento de activos militantes de la labor crítico reflexiva, política y cultural. Así podríamos responder al activo militante y filósofo de la isla de Antigua, Leonard "Tim" Hector, cuando dijera: ¿dónde está nuestra filosofía?

Si Hegel hipotéticamente se preguntaba en la introducción a las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*: "¿cómo explicarse que,

[31] Esta referencia de M. de Unamuno, la retoma Fernández Retamar de: De Unamuno (1952, p. 244).

siendo la filosofía la doctrina de la verdad absoluta, se circunscriba a un número tan reducido de individuos, a determinados pueblos, a ciertas épocas?", no imaginó que un ávido lector, el ya Comandante Ernesto Che Guevara, encontrándose en circunstancias muy particulares en el Congo, Tanzania, o tal vez en Praga en su viaje de regreso a Cuba, entre 1965 y 1966 –un tiempo de intensísima actividad revolucionaria para él–, subrayara esta idea al leer las mencionadas *Lecciones*. Esta duda, dicha de paso por Hegel, y no como un propósito particular, fue resaltada por el Che, quien se había dado a la tarea de "meter la nariz en la filosofía", no por encantos académicos, sino por empresas mayores, "[…] para ampliar su acervo desde una praxis política necesitada de un cuerpo teórico en correspondencia con el proyecto revolucionario" [32] y para dejar constancia de que la filosofía en estos espacios no es adorno, simple discurso, sino históricamente ha estado ligada a la práctica concreta.

## Referencias bibliográficas

Benn, Denis (2004). *The Caribbean. An Intellectual History 1774-2003*. Kingston: Ian Randle Publishers.

Bernabé, Jean; Chamoiseau, Patrick y Confiant, Raphaël (2013). *Elogio de la creolidad.* La Habana: Fondo Editorial Casa de las Américas.

Bosch, Juan. (2007). *De Cristóbal Colón a Fidel Castro. El Caribe, frontera imperial.* La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

Brathwaite, Edward Kamau ([1969] 1973). *The arrivants. A New World Trilogy.* Oxford: Oxford University Press.

Brathwaite, Edward Kamau (1974). *Caribbean Man in Space and Time. A Bibliographical and Conceptual Approach*. Kingston: Savacou publications.

[32] La "hipótesis" hegeliana fue dicha sin resalte alguno y se encuentra en la página 15 de las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, de la edición mexicana de 1955 del Fondo de Cultura Económica. Cf. Che Guevara (2012, p. 130). Las expresiones entrecomilladas son tomadas de la "Nota a la edición" del Centro de Estudios Che Guevara (pp. 1-3).

Brathwaite, Edward Kamau (2010). *La unidad submarina. Ensayos caribeños.* Selección, estudio preliminar y entrevista de Florencia Bonfiglio). Buenos Aires: Katatay.

Bueno Sánchez, Gustavo (s/f). *Filosofía administrada*. Recuperado de https://filosofia.org/filomat/df006.htm9

Césaire, Aimé (1956). Cultura y colonización. *Présence Africaine*, número especial, (Paris), junio-noviembre.

Césaire, Aimé ([1945] 1992). Poésie et connaissance. (Conferencia ofrecida en Haití, en junio de 1945). *Conjonction*, (Puerto Príncipe), (194), abril-junio.

Césaire, Aimé (2006). *Discurso sobre el colonialismo.* (Edición crítica). Madrid: Akal.

Césaire, Aimé ([1987] 2006). Discurso sobre la negritud. Negritud, etnicidad y culturas afroamericanas. En Aimé Césaire, *Discurso sobre el colonialismo* (pp. 85-91). (Edición crítica). Madrid: Akal.

Che Guevara, Ernesto (2012). *Apuntes filosóficos*. La Habana: Ocean Press / Ocean Sur.

De Armas, Ramón (2012). José Martí: el alto sitial de los humildes. En *La historia de Cuba pensada por Ramón de Armas*. La Habana: Ruth / Ciencias Sociales.

Depestre, René (1986). *Buenos días y adiós a la negritud*. La Habana: Fondo Editorial Casa de las Américas.

Dussel Enrique (1994). *1492: el encubrimiento del Otro. Hacia el origen del "mito de la Modernidad"*. La Paz: Plural Editores / Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Mayor de San Andrés.

Dussel, Enrique (2009). Meditaciones anticartesianas: sobre el origen del antidiscurso filosófico de la modernidad. En Ramón Grosfoguel y José Romero (Eds.), *Pensar decolonial.* Caracas: Fondo Editorial La Urbana.

Dussel, Enrique; Mendieta, Eduardo y Bohórquez, Carmen (Eds.) (2009). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000). Historia, corrientes, temas y filósofos.* México: Siglo XXI / CREFAL.

Echeverría, Bolívar (2010). *Modernidad y blanquitud.* México: Era.

Echeverría, Bolívar (2011). *Crítica de la modernidad capitalista*. *Antología.* La Paz: OXFAM / Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

Fanon, Frantz (1965). *Los condenados de la tierra.* (Prefacio de Jean Paul Sartre). La Habana: Ediciones Venceremos.

Fernández Retamar, Roberto (1979). *Caliban y otros ensayos.* La Habana: Editorial Arte y Literatura.

Fernández Retamar, Roberto (2000). *Todo Caliban*. La Habana: Editorial Letras Cubanas.

Fornet Betancourt, Raúl (1994). *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*. San José, Costa Rica: DEI.

Fornet Betancourt, Raúl (2009). La filosofía intercultural. En Enrique Dussel; Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez (Eds.), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000). Historia, corrientes, temas y filósofos* (pp. 639-646). México: Siglo XXI / CREFAL.

Glissant, Édouard (2010). *El discurso antillano*. La Habana: Fondo Editorial Casa de las Américas.

Guadarrama González, Pablo (2009). El legado filosófico del Caribe hispano en el siglo XX. En: Manuel Garrido; Nelson R. Orringer; Luis M. Valdés y Margarita M. Valdés (Coords.), *El legado filosófico español e hispanoamericano en el siglo XX* (pp. 1249-1262). Madrid: Ediciones Cátedra.

Guadarrama González, Pablo y Rojas, Miguel (Dirs.) (1995). *El pensamiento filosófico en Cuba. Siglo XX. (1900-1960).* México: Universidad Autónoma del Estado de México (2ª edición: La Habana, Ed. Félix Varela, 1998).

Guillén, Nicolás (1934). *West indies Ltd*. Recuperado de Biblioteca Virtual Cervantes. https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/west-indies-ltd-1934--0/html/ff47fecc-82b1-11df-acc7-002185ce6064_2.html

Hegel, G. W. F. (1955). *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. (Tomo 1). México: Fondo de Cultura Económica.

Hegel, G. W. F. (1968). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. La Habana: Instituto del Libro. (México, Editorial Porrúa, 1977).

Henry, Paget (2000). *Caliban's Reason. Introducing Afro-Caribbean Philosophy*. New York: Routledge.

Kamugisha, Aaron (2013). *Caribbean political thought: theories of the post-colonial state*. Kingston: Ian Randle Publishers.

Lamming, George (2007). *Los placeres del exilio.* La Habana: Fondo Editorial Casa de las Américas.

Meeks, Brian y Lindahl, Folke (Eds.) (2001). *New Caribbean Thought. A Reader*. Kingston: University of West Indies Press.

Ojeda Reyes, Félix (2001). *El Desterrado de París: Biografía del Dr. Ramón Emeterio Betances (1827–1898)*. San Juan, Puerto Rico: Ediciones Puerto.

Quijano, Aníbal (2005). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En Edgardo Lander (Comp.), *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas.* La Habana: Ciencias Sociales.

Rojas Osorio, Carlos (1993). *Bibliografía de la Filosofía en Puerto Rico*. Ponce: Casa Paoli.

Rojas Osorio, Carlos (1997). *Filosofía moderna en el Caribe hispano.* México: Editorial Porrúa / Universidad de Puerto Rico.

Rojas Osorio, Carlos (2002a). *Latinoamérica: cien años de filosofía*. Hato Rey, Puerto Rico: Isla Negra.

Rojas Osorio, Carlos (2002b). *Pensamiento Filosófico Puertorriqueño*. Hato Rey, Puerto Rico: Isla Negra

Rojas Osorio, Carlos (2009). El pensamiento filosófico en el Caribe. En Enrique Dussel; Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez (Eds.), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000). Historia, corrientes, temas y filósofos* (pp. 479-491). México: Siglo XXI / CREFAL.

Roumain, Jaques ([1944] 2004). *Gobernadores del rocío*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

Unamuno, Miguel de (1997). *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*. Barcelona: Óptima.

Valdés García, Felix (2017). *La in-disciplina de Caliban. Filosofía en el Caribe, más allá de la academia*. La Habana: Editorial filosofi@.cu.

Valdés García, Felix (2021). De un pensamiento "azul como el cielo y claro como el arroyo" a la crítica radical en el pensamiento del Caribe (1492-1552). *Concordia. Revista Internacional de Filosofía*, (80), 59-96. También se encuentra en: http://felixvaldes682212470.worpress.com

Valdés García, Felix y Martínez Reinosa, Milagros (2022). Más allá de un nombre. El Caribe como concepto en construcción. En Wagner Iglecias; Lourdes Regueiro Bello & Júlio César Suzuki (Orgs), *Caribe: perspectivas e desafios contemporâneos* (pp. 12-35). Escola de Artes, Ciências e Humanidades, Universidade de São Paulo. Recuperado de www.livrosabertos.abcd.usp.br/portaldelivrosUSP/catalog/book/829

VV. AA. (2002). *Questioning Creole. Creolization Discourses in Caribbean Culture.* Kingston: Ian Randle Publishers.

VV. AA. (2003). *Independent Thought and Caribbean Freedom: Essays in Honour of Lloyd Best.* (Editado por Selwyn Ryan). St. Augustine; EEUU: Sir Arthur Lewis Institute of Social and Economic Studies.

VV. AA. (2010). *The Thought of New World. The Quest for Decolonization*. Kingston: Ian Randle Publishers.

VV. AA. (2013). *Caribbean Cultural Thought. From Plantation to Diaspora*. (Editado por Yanique Hume y Aaron Kamugisha). Kingston: Ian Randle Publishers.

Williams, Eric (2011). *El negro en el Caribe y otros textos.* La Habana: Fondo Editorial Casa de las Américas.

**Felix Valdés García**

Doctor en filosofía, profesor e investigador titular del Instituto de Filosofía de La Habana, Cuba. Autor de *La in-disciplina de Caliban. Filosofía en el Caribe, más allá de la academia* (La Habana: filosofi@.cu, 2017 / Buenos Aires: CLACSO, 2020); *Antología del Pensamiento Crítico del Caribe: West Indies, Antillas Francesas y Antillas Holandesas* (Buenos Aires: CLACSO, 2017); *Leer a Fanon medio siglo después* (México: RLS, 2016 / Buenos Aires: CLACSO, 2017). Ha coordinado y publicado: *El ángel de la revolución caribeña y latinoamericana* (Buenos Aires: CLACSO, 2019); *La revolución lo es todo, lo demás son minucias. Un homenaje cubano a Rosa Luxemburgo en el centenario de su asesinato* (La Habana: filosofi@.cu / México: RLS, 2020); *Walter Benjamin y el ángel de la barricada. Relecturas críticas latinoamericanas* (La Habana: filosofi@.cu / México: RLS, 2020) y *Los crepúsculos nunca vencerán a las auroras. Carmen Castillo: cine, memoria y revolución* (La Habana: Filosofía.cu / México: RLS, 2020). Sitio web: http://felixvaldes682212470.wordpress.com

ISSN 1514–9935 | E-ISSN 1853–3175 | CC BY-NC-SA 4.0
https://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/anuariocuyo
RECIBIDO 18/09/2024 | ACEPTADO 26/11/2024 PP. 201-230

# Édouard Glissant y la *modernidad vivida* (o de cómo la Relación se compone de dos o más mundos)

## Édouard Glissant and *lived modernity* (or how the Relation is composed of two or more worlds)

**Carlos Aguirre Aguirre**[1]
https://orcid.org/0000-0002-7924-9399

**Resumen**:

El artículo analiza el alcance teórico-crítico y epistemológico del concepto de *modernidad vivida* del escritor y filósofo martiniqués Édouard Glissant. En un primer momento, el texto argumenta que una marca significativa de la *modernidad vivida* es un pliegue fenomenológico-poético que Glissant recupera las escrituras de Aimé Césaire y Frantz Fanon. La reconfiguración ética de Fanon y la poesía diaspórica de Césaire aparecen como huellas dentro de una noción central en la obra de Glissant: la Relación. En un segundo instante, el artículo indaga el alcance filosófico de la Relación en una lectura de la modernidad anclada en lo *real vivido* del escritor caribeño. El texto concluye que la *modernidad vivida*, concepto que Glissant le adjudica a la "novela de las Américas", es un punto de inflexión dentro de la filosofía caribeña, cuya particularidad es afirmar las figuraciones heterogéneas, compuestas, multilingües y rizomáticas de las identidades antillanas.

**Palabras clave**: modernidad, Relación, identidad, cultura caribeña, Édouard Glissant.

[1] Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina. Instituto de Filosofía Argentina y Americana; Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo (IFAA, FFyL, UNCuyo). Contacto: aguirreaguirrecarlos@gmail.com

**Abstract**:

The article analyses the theoretical-critical and epistemological scope of the concept of *lived modernity* by the Martinican writer and philosopher Édouard Glissant. At first, the text argues that a significant mark of *lived modernity* is a phenomenological-poetic fold that Glissant recovers in the writings of Aimé Césaire and Frantz Fanon. Fanon's ethical reconfiguration and Césaire's diasporic poetry appear as traces within a central notion in Glissant's work: the Relation. In a second instant, the article investigates the philosophical scope of the Relation in a reading of modernity anchored in the *lived reality* of the Caribbean writer. The text concludes that *lived modernity*, a concept that Glissant attributes to the "novel of the Americas", is a turning point within Caribbean philosophy, whose particularity is to affirm the heterogeneous, composite, multilingual and rhizomatic figurations of Antillean identities.

**Keywords**: modernity, Relation, identity, Caribbean culture, Édouard Glissant.

## 1. Introducción

No es casual que en la teoría cultural y la filosofía caribeña siempre la pregunta por la modernidad es una interrogación con un referente plural: ¿Cuáles son las modernidades dentro del Caribe?, ¿se puede hablar de varias modernidades simultáneas en la cultura caribeña? o ¿cuál es el *ethos* de muchas modernidades que se oponen a la teleología de una sola modernidad? En *La modernidad de lo barroco* (2000) Bolívar Echeverría analiza múltiples variantes a partir de las cuales se puede explicar el proyecto socio-cultural y económico de la modernidad: una forma de totalización civilizatoria que tiene por centro el Hombre (con H mayúscula); la puesta en marcha de un "mito fundacional" donde el Hombre se autoafirma como "amo y señor" de la Tierra (el dominio instrumental de la Naturaleza); el capitalismo como modo de producción moderno que coincide con el racionalismo, el utilitarismo, la urbanización y el nacionalismo; la construcción de una *hybris* hiper-humanista mecanizada a partir de la racionalidad moderna; y la existencia y permanencia del modelo occidental europeo de Hombre con la Conquista y colonización de

América. Todos estos focos de análisis coinciden en el hecho de que la modernidad planifica sus propias contradicciones internas en las figuras de un Otro que asume la forma de una alteridad ajena que pone en cuestión la autoafirmación del Sujeto racional-moderno. En efecto, si por sociometabolismo moderno se comprende a un determinado Sujeto sostenedor una fisonomía cultural provincial, su resguardo necesita, aún pese a sus contradicciones, de la expulsión progresiva de un Otro. Tal expulsión se vuelve, en suma, la base de una autoafirmación ontológica y cultural específica que, ligada con los desarrollos de su civilidad, antroporfismo y modo de producción –es decir, lo "nuevo moderno"–, es ambivalente: pervierte su particularidad y provincialismo en el esquema de una falsa autonomía, porque cuando se nombra como proyecto civilizatorio es a contraluz, o por oposición, de lo que no es y forcluye: del Otro (lacaniano, sartreano y/o dusseliano).

Con acierto, la especificidad de la filosofía y la teoría cultural caribeña del siglo XX es expresar problemáticas que revelan, en sus interrogaciones acerca de si existen varias modernidades y no una sola, la contradicción de seguir operando analítica y axiológicamente bajo una racionalidad totalizante. Sumado a las diferentes variantes indicadas por Echeverría acerca de las fisonomías de la modernidad, se puede constatar cómo Saurabh Dube (2004) comprende que las discusiones críticas sobre las culturas y los pasados ponen en entredicho "las antinomias analíticas de las disciplinas modernas, desafiando las representaciones esencializadas de la otredad y cuestionando las representaciones aún vigentes del progreso" (p. 14). Dube no deja de destacar que tales debates parten, no en pocas ocasiones, de un plural –*modernidades*– para oxigenar la figura híbrida que lo acompaña, y así preguntarse: "¿Qué imagen intermedia articula nuestra manera de aprehender la modernidad, ya sea plural o singular?" (p. 20). Esta pregunta resulta pertinente para no solo vehiculizar el torniquete dialéctico entre lo "particular" y lo "concreto", sino, sobre todo, indagar el espectro de una ausencia que

se vuelve plural en cuanto asedia la arquitectura totalizante del Hombre.

El Caribe antillano, en su polisemia, configuración diaspórica e historia colonial, se convierte en un observatorio de modernidades y *contra-modernidades* (cf. Grüner, 2016) a partir de las cuales las historicidades diferenciales que las habitan vulneran la afirmación de una identidad homogénea no-occidental. En muchos casos, las antinomias "colonizador-colonizado", "occidental-extraoccidental" y "Mismo-Otro" se recuperan en función de indicar las condiciones de sujeción necesarias para la autovaloración del discurso moderno-occidental. Es decir, las dicotomías labradas por la modernidad europea instituyen la especificidad de un *logos* armonioso, cuya función es homogeneizar, diferenciar y alterizar, pero que diversas respuestas del Caribe antillano son desautorizadas, sin por ello sustraerse del todo de las categorías universales; ya que lo que se busca es, al decir de Homi Bhabha (2002), hibridizar el discurso colonial como estrategia de subversión estética y apertura de un espacio liminar de renovación crítica. De esta forma, las tramas globales de los enfoques epistemológicos metropolitanos expresan cómo el sujeto de enunciación latinoamericano y caribeño se ve afectado por una reconversión periférica de los signos que lleva la marca de la colonización. Con esto, las preguntas acerca del lugar de enunciación latinoamericano y caribeño no pueden esquivar los problemas de la colonización, la colonialidad y los sincretismos culturales.

Considerando estos problemas, busco interrogar la noción de *modernidad vivida* del escritor y filósofo martiniqués Édouard Glissant que brevemente analiza en su trabajo *El discurso antillano* (1981). Mi intención de revisar la *modernidad vivida* de Glissant se encuentra movilizada por dos supuestos: lo *realmente vivido* es analizado por Glissant desde las escisiones internas y subjetivas del escritor caribeño. De esta forma, el móvil de la escritura de la *modernidad vivida* son los de un multilingüismo antillano cuya

trayectoria interrumpe las normalizaciones identitarias de la *modernidad madura* de Occidente. Si bien la inteligencia crítica de la *modernidad vivida* Glissant la detecta en la "novela de las Américas" compuesta por escritores como Jacques Roumain, Miguel Ángel Asturias, Gabriel García Márquez –autores cercanos y algunos integrantes del llamado "boom" con el que dialoga el martiniqués– y William Faulkner. Por otra parte, el concepto de Relación, desde el cual Glissant afirma la movilidad imprevisible de las identidades compuestas del Caribe, revela el piso cultural y temporal de la *modernidad vivida*. En vínculo con esto, todos los problemas detectados por el autor acerca del espacio literario caribeño, la alienación y las sublimaciones del pensamiento continental y el devenir de la *identité rhizome* son giros significativos para una noción de *modernidad vivida* que se enlaza orgánicamente con la de Relación.

A partir de lo anterior, resulta inesquivable ver cómo una marca significativa de la *modernidad vivida* es un pliegue fenomenológico-poético que Glissant parece recuperar de autores martiniqueses como Aimé Césaire y Frantz Fanon. De esta manera, retomando los supuestos previos, argumento que la *modernidad vivida* explica el devenir radical de una escritura, tanto en su función creativa y práctica, como estética y hermenéutica, que se pregunta no solo por la interrupción heurística del decurso lineal y colonial de la modernidad occidental, sino también por la posibilidad de desmenuzar los esencialismos culturales a partir de los movimientos multilingües y poscoloniales de la diferencia caribeña.

## 2. Modernidades antillanas: la invención (de lo vivido) y la Relación

El concepto de experiencia vivida, cuyas reminiscencias se encuentran en los trabajos de Edmund Husserl y Simone de Beauvoir,

tiene un punto de inflexión particular en *Piel negra, máscaras blancas* (1952) de Fanon. De un discurso modulado desde la experiencia vivida se espera que responda a la promesa inédita de identificar el vínculo entre un sujeto actuante en estado yecto y los *existenciarios* que componen el mundo. El sujeto que habla y se arroja, interroga y demanda entrever cómo la organización espacial de los objetos se intercepta por el actuar crítico del cuerpo. Pero, ¿qué pasa cuando el cuerpo no es legitimado ontológicamente como ser crítico? ¿Por qué algunos cuerpos pueden trazar su propia experiencia vivida y otros no? Fanon entiende que no hay una raíz biologicista de las aberraciones psicoafectivas sufridas por el colonizado antillano, sino una legalidad cultural, social y lingüística que las funda y permite. Esto supone un contrato en el que el sujeto subasta no su libertad –para Fanon no es algo ontológicamente inherente–, sino, más bien, su ejercicio corporal, con el fin de movilizar su deseo: *ser* lo *otro* de *sí mismo*; es decir, *ser* el colono "blanco". Para analizar la particularidad del proceso de alienación en las Antillas, con ciertos recaudos epistemológicos, Fanon retoma la reformulación de Jean-Paul Sartre de la dialéctica "amo/esclavo" en su discusión acerca del "ser-para-otro" en *El ser y la Nada*. Sin embargo, mientras que para Sartre la disputa es entre conciencias y trascendencias antagónicas, en Fanon es entre cuerpos marcados racialmente. Esto vuelve aún más complejo el proceso de la experiencia vivida: la mirada del "blanco" marca el cuerpo del "negro" antes de su vínculo fenomenológico con el orden extracorporal.

El cuerpo camina en silencio dentro de una historicidad del odio anudada en la piel. Como ocurre con la experiencia vivida de Fanon, esta deviene una experiencia-límite donde los pliegues históricos, culturales y existenciales del mundo colonial son injertados en la epidermis. Narra Fanon (2015): "Encerrado en esta objetividad aplastante, imploraba a los otros. Su mirada liberadora, deslizándose por mi cuerpo súbitamente libre de asperezas, me devolvía una ligereza que creía perdida y, ausentándome del mundo,

me devolvía al mundo" (p. 111). En tal escenario, la articulación sensible de las identidades culturales asume la existencia de un binarismo racial que oficia como entidad normalizadora de toda experiencia; sin por ello dejar de operar dentro una arquitectura compleja en la cual los narcisismos de lo "blanco" y lo "negro" no pueden existir sin articular una relación ambivalente entre sí. Por eso es una *inclusión excluyente* (Fornari, 2017) lo que desmenuza Fanon en su experiencia vivida: un Yo despersonalizado, convertido en objeto y existencialmente condenado al poder de la mirada blanca que lo *excluye* del mundo al convertirlo en objeto, y lo *incluye* en su deseo de ser "blanco". Entonces, ¿cómo salir de ese atolladero? Fanon en el cierre de *Piel negra, máscaras blancas* se posiciona en el reverso del deseo colonial, pues su interrogación, habiendo transitado lo *real vivido* de la experiencia "negra", decanta en una demanda por la acción dentro de una nueva revelación ética: "¿Por qué no simplemente intentar tocar al otro, sentir al otro, revelarme al otro? Mi libertad, ¿no se me ha dado para edificar el mundo del *Tú*?" (Fanon, 2015, p. 190). El mundo del *Tú*, ese espacio desde el que se desprende la invención accional de un cuerpo vivo ya no "otro", sino revelado como cuerpo accional, como *no-ser* que destruye el núcleo ontológico del binarismo racial, acompasa una *relación* que pervierte los sentidos de verdad de la Historia y la cultura colonial. Si esto último configura el deseo *accional* existencialista anclado en un cuerpo declarado de antemano inmóvil, la experiencia vivida se convierte en un tránsito provisional –un descenso a los verdaderos infiernos, dice Fanon en la introducción de su trabajo–. Tal experiencia-límite tiene como resultado imaginar un tiempo prospectivo y oxigenar una crítica de la cultura colonial.

Ahora bien, el tiempo de la experiencia, aunque precario en los términos de una afirmación liberadora, pero fecundo en el orden de una negatividad poética-cultural frente al racismo moderno, logra interrumpir el decurso del tiempo lineal y progresivo gracias a una escatología apocalíptica que en la teoría cultural del Caribe tiene

lugar antes de Fanon en la escritura de Césaire. La retórica de la civilización, presente en Fanon y Césaire, se remonta no solo al pasado antillano, sino también a un presente fracturado y temporalmente híbrido en el que se resignifica el trauma colonial. Mientras lo *realmente vivido* para Fanon es la lengua y la psicopatología colonial que hace de la experiencia "negra" el ejemplo más profundo de la parálisis ética del mundo moderno, Césaire convierte a lo vivido en una experiencia introspectiva que supera las metafísicas culturales y se encamina a la invención poética por medio del "retorno". *Cuaderno de un retorno al país natal*, poemario publicado inicialmente en 1936, le permite a Césaire revelar cómo el *Middle Passage* (Pasaje Medio) es muerte, vida, huida, retorno y desvío.

Así, los órdenes estéticos y culturales de la Relación propuesta años después por Glissant guardan un vínculo secreto con estos momentos de las poéticas de Fanon y Césaire. Recordemos que el "fin del mundo" que Césaire afirma en su *Cuaderno…* restituye la fuerza de un fracaso productivo –el del deseo de ser lo Otro de sí mismo–, algo que Fanon retoma cuando analiza el complejo de dependencia postulado por Octave Mannoni[2]. Fanon, con el fin de inseminar una fractura existencial de la medianía colonial, juega con ese diálogo del *Cuaderno*… que resulta profético:

> — ¿Qué se puede hacer?
> — ¡Comenzar!

[2] Cabe señalar que la crítica de Fanon a la teoría de Mannoni indaga el supuesto proceso de dependencia inconsciente del malgache para con el colonizador. Fanon señala que hablar de un complejo de dependencia no solo ontologiza el vínculo racista, sino también convierte al racismo y al colonialismo en problemas cuya solución se daría en la superación del trastorno –*el complejo de Caliban*– ocluyendo los elementos históricos, existenciales y prácticos que los configuran y reproducen. Por su parte, Césaire apunta que Mannoni es cómplice de un humanismo reaccionario cuyo sentido es producir explicaciones abstractas del colonialismo anti-negro. Una revisión hecha por el propio Mannoni sobre su trabajo se puede encontrar en *La otra escena: claves de lo imaginario* (1979).

— ¿Comenzar qué?
— La única cosa del mundo que merece la pena comenzar: ¡el fin del mundo, caramba!
(Césaire, citado en Fanon, 2015, p. 101).

De manera directa, Fanon expone su experiencia con un aditivo mito-poético que se ajusta a su estrategia fenomenológica. Asimismo, los impases instituidos por las distintas capas de significaciones necróticas de la modernidad colonial, como las paralizaciones existenciales de un pasado que penetra en el presente mediante esquemas corpóreos, convierten a la historicidad en una válvula de odio y rechazos psicoafectivos que inspirados en el modelo europeo de progreso temporal cargan imágenes fóbicas. En tal contexto, la enunciación del "fin del mundo" planifica un éxtasis lírico con una fortaleza epistémica clave: sin el fin solo existe un pasado que pervierte el núcleo accional del cuerpo y lo arrastra a un presente que impide su apertura como *cuerpo-vivo*. Para Fanon, Césaire convoca un principio de acción y deseo en un orden histórico-cultural en el que la modernidad siempre es evasiva con la existencia caribeña, porque la aniquila a un pasado inmóvil, estático y regresivo. Precisamente, este momento del *Cuaderno*… de Césaire retomado por Fanon no decanta una mera enunciación, sino, más bien, consiste en la afirmación de un cruce entre la palabra poética y la experiencia vivida desde el que cual se imagina un futuro absolutamente nuevo.

La tensión establecida entre el tiempo y el espacio, y entre la retórica moderna de la civilización occidental y la *implosión*[3] del

[3] Lewis Gordon (2009) con detalle define la *implosividad* como un movimiento introspectivo que nace en un contexto donde las opciones se agotan, aunque "las elecciones pueden continuar sobre el agotamiento de opciones" (p. 153). El cuerpo hace elecciones dirigidas a su interior al punto tal de que las opciones se vuelven completamente acerca de la constitución del Yo (*self*). La *implosividad* es un cuestionamiento constante del Yo cuando los cuerpos tienen opciones limitadas y "es una función de la opresión" (p. 154). Dicho proceso exhibe cómo los cuerpos no pueden tener efecto o incidencia más allá de lo que pueden contactar, pues el campo de sus acciones se ha vuelto limitado. Esto es así en el caso de los cuerpos colonizados

cuerpo colonial, exhibe una demanda oscura, apocalíptica y radical que parte de una pregunta: ¿cuál es el "fin del mundo" al que se refiere Césaire? Más que el fin *sin más* es el comienzo de una fuerza hermenéutica abierta hacia lo que se desconoce. La adscripción del *Cuaderno*…, pero también de *Piel negra, máscaras blancas* de Fanon, a las coordenadas de una ambivalencia cultural permite, justamente, detectar no solo la violencia colonial y racista que subyace en los cruces subjetivos y existenciales, sino también el rechazo de toda dimensión ontológica de la identidad con el fin de atestiguar los dominios que instituyen los repartos maniqueos de la modernidad occidental. Que tal ambivalencia, algo que Homi Bhabha (2002) lee en Fanon a partir de la noción de "entre-lugar", se cristalice en la afirmación de un futuro impredecible, pero que se siente y necesita, da cuenta de un tránsito que va desde lo inimaginable y perceptible hacia una plenitud de posibilidades infinititas, las que en Césaire, al decir de A. James Arnold (2013, p. XV), se dan en la forma de una renovación espiritual, como si fuera una nueva fuerza dadora de vida. El núcleo crítico que se desprende de tal estrategia no es otro que el ejercicio poético de un hablante que convierte a la intertextualidad inventiva y filosófica en un refugio que sortea los efectos de una conciencia racializada y colonizada en el Caribe.

Mientras el universo moderno se revela como una maquinaria de diferencias internalizadas gracias a una modulación específica de la alienación –despersonalización de sí mismo, de los otros y del mundo–, Césaire escribe en el último movimiento del *Cuaderno*…:

> […] abrázame hasta el nosotros furioso / abraza, abraza NOS / pero habiéndonos igualmente mordido / hasta la sangre de nuestra

negros porque el mundo social constituye un conjunto de normas y efectos que afirman un destino y una razón que supuestamente no pueden transgredir. De ahí la importancia de la lucha contra ese destino por medio de una experiencia y un trayecto subjetivo e interrogativo.

> sangre mordido, / abraza, mi pureza sólo se enlaza con tu pureza / pero entonces abraza / como un campo de apretados filaos / en la noche / nuestras multicolores purezas (Césaire, 1969, p. 127).

En el trazado de estos versos, el impulso sísmico del hablante no se detecta por medio de la voz y la palabra, es decir, no desde un *logos* incontaminado, sino desde una relación entre la enunciación, el cuerpo, el mundo y el texto. Los gestos de abrazar y abrazar-NOS, diagramados en ese grito furioso que se enlaza con una pluralidad de identidades, refleja las ansias por parodiar la pureza, de mostrarla como ficción, pues rápidamente se intercepta con la presencia del significante *multicolor*, en tanto disconformidad rizomática que marca el rumbo de ese *nosotros* furioso que se postula en la primera oración. Lo no tematizado y ocluido por el sistema colonial, muestra Césaire, persigue un ideal estético que brilla con la huella histórica de lo que sirve como punto de partida crítico en el marco de una modernidad caribeña: el acercamiento a un *contra-sentido* de la diferencia que permite revelar y testificar algo próximo, por momentos invisible, y que se planifica en la forma de una negatividad cultural capaz de empujar al hablante –al sujeto caribeño marcado como Otro– hacia una región menos afirmativa y para nada solida de la identidad. Lo que sobresale es un *nosotros-multicolor* que permite el NOS de un abrazo que autoriza a que el mundo caribeño proyecte una geografía mineral y vegetal desde la que se funda una nueva geo-subjetividad que se opone a los signos de la teleología racista y moderna.

Pocos años después de la publicación de *Piel negra, máscaras blancas* de Fanon, Glissant en su ensayo *Sol de la Conciencia* (1956) comienza a elaborar el concepto de Relación. Los problemas abordados por Fanon y Césaire encuentran en Glissant otra moldura estética y poética, lo cual marca un límite de las influencias y diálogos que tendrá durante toda su obra. En ese sentido, la poesía de Césaire y la etno-psiquitaría de Fanon oxigenan solo algunas zonas de la

escritura glissanteana. A partir de esto, *Sol de la Conciencia* construye una crítica del *évolué* antillano desde un escenario transnacional en el que el problema colonial no es inmediato ni cristalino, como si acontece en Fanon y Césaire. Asimismo, Glissant consigue establecer un diálogo tácito con la experiencia vivida de Fanon y la poesía apocalíptica de Césaire desde el cual se comienzan a medir distancias teóricas y estéticas al momento de analizar la realidad cultural de las Antillas. Sin embargo, la proyección del mar caribeño y el desarraigo experimentado por los procesos de aculturación reflexionados por Glissant convierten por igual a Fanon y Césaire, y fundamentalmente a sus experimentaciones epistemológicas, en armas teóricas desde las que se deprenden dos cuestiones claves: un análisis de la realidad con sentido catártico, en la medida de ser capaces de construir la tarea colosal de "hacer el inventario de lo real" (Fanon, 2015, p. 151). Asimismo la posibilidad de convertir al lenguaje en un espacio geo-subjetivo donde el territorio marítimo, anota Glissant (1969) sobre el *Cuaderno*… de Césaire, "se convierte [en] la prenda eterna, detrás de tantas ricas nieblas, que el sabor nunca se cierra" (p. 90). Con esto, *Sol de la Conciencia* dota de una nueva fisonomía a lo *realmente-vivido* caribeño para subrepticiamente romper el molde de una mirada acostumbrada a los procesos de alienación y darles lugar a las curvaturas críticas del lenguaje poético.

Glissant (2004) escribe en los inicios de su ensayo en el apartado *De la mirada al lenguaje*: "El invierno tiene sus temibles seducciones, de las que a veces hay que precaverse […]. Vengo de la Martinica (que es una isla del cinturón caribeño) y resido en París"; y después agrega: "[…] intuyo que no podrá haber ya cultura sin todas las culturas ni civilización que pueda ser metrópolis de todas las demás, ni poeta que haga caso omiso de la evolución de la Historia" (pp. 15-16).

Siguiendo el estudio de Paget Henry (2000) acerca de la filosofía caribeña, Glissant desarrolla una visión de mundo que contrarresta la visión lineal y progresiva de Occidente desde una serie

de movimientos laterales y sincretizantes que denomina como transversales (p. 15). Entonces, si *Sol de la Conciencia* sortea los impases del escritor caribeño en su imposibilidad de prescindir de la cultura francesa en la que vive hace años, el resorte crítico de la facticidad histórico-existencial depende del saber qué vehiculiza, de aquí en más, la Relación. Si es así, la Relación seduce la posibilidad de crear e inventar experiencias que trasmitan no solo los sincretismos del presente, sino también una imaginación cultural caribeña que sea germen de un futuro alternativo. Por eso que la Relación, lejos de estetizar las hibridaciones culturales, más bien, pone en marcha diferentes estrategias poéticas que fracturan los binarismos moderno-coloniales.

En medio de este primer acercamiento a la Relación, la experiencia vivida del escritor caribeño en muchos momentos de *Sol de la Conciencia* depende del examen crítico que se abre desde el espacio poético de lo sensible. A modo de una responsabilidad con el entorno, Glissant se descubre dentro de una minuciosa pesquisa del mundo de la metrópolis; de aquello que se muestra de otra forma y se manifiesta con otros significados cuando se vive lejos de la tradición Occidental del tiempo. El hecho que Glissant insista en el resorte crítico del poema, o en el metabolismo transcultural de la palabra poética, vuelve a *lo vivido* una manifestación de la convivencia entre filosofía, literatura y poética a partir de la cual se traza una proximidad epistemológica que conduce al mundo sensible –el del propio Glissant– hacia una experiencia de lo vivido que permite describir la subjetividad diaspórica del hablante caribeño. Se trata fundamentalmente de un recurso que permite dotar de dramatismo al movimiento del hablante; en tanto que avanza en todo momento hacia una expansión de su lugar de origen: la isla se vuelve global del mismo modo que la acción se convierte en una apertura incesante e imprevista de entramados lingüístico-culturales. La búsqueda de la Relación, en efecto, testimonia, al decir de Glissant (2004), una eternidad que es maleable, donde la isla es pasajera

mientras "su provisión permanece" (p. 55). De esta forma, el concierto de sensaciones que Glissant exhibe redefine el imperativo accional de la experiencia vivida del sujeto caribeño.

Bajo esto último es que el contrapunto entre el clima, el mundo y la cultura de la metrópolis con la experiencia de la colonia desarrolla un engranaje de sensaciones que potencian movimientos imprevisibles y dispersados en el flujo inaprehensible de la Relación. Con ello que teniendo por idea reguladora la existencia de movimientos imprevisibles que jamás neutralizan la diferencia, el fragmento cultural, o la experiencia minúscula, cobra una fuerza crítica a partir de la cual se pueden entender las operaciones y dispersiones de una unidad mayor donde la experiencia vivida asume otras fisonomías. A diferencia del trayecto fenomenológico de Fanon, lo que Glissant llama *La experiencia revelada* tiene los rasgos de un trayecto en el que lo real vivido discurre con el impulso transcultural de la escritura y el poema, es decir, de la mano de un *yo* que conversa y se reformula en su contacto con la superficie intersticial que nace *entre* las Antillas y París. Esto implica la reflexión de uno mismo en vínculo naciente con la multiplicidad infinita de fragmentos que se reúnen caóticamente. Escribe Glissant (2004) en *Sol de la Conciencia*: "He dicho el caos de la escritura en el impulso del poema […] la experiencia completa podría en marcha la ordenanza (la recolección); que finalmente intentaría yo agrupar el comienzo y el fin"; y después agrega:

> Sin saber siquiera que la experiencia pertenecía al espejo de ese antiguo continente, a su azogue de hielos y soledad donde se me aparece mi imagen: tal y como la siento, pero también tal y como la experimentan esos que por fin yo miro mi vez (pp. 64-65).

Una vez más, no se trata de la excepcionalidad del fragmento en tanto espacio aislado, único, sino, por el contrario, del fragmento como parte de una unidad compuesta de distintos legados que se

suspenden entre sí. La *experiencia revelada*, en consecuencia, alimenta vivencias variadas que en sus mismos andares se contaminan y confluyen rechazando cualquier medida de universalización eurocéntrica. En este punto, resulta decisivo entender cómo en *Sol de la Conciencia* la fragmentación es un comienzo de la dispersión, sin por ello convertirla en una composición inorgánica de distintas partes no conectadas. Es a partir del movimiento relacional que Glissant imagina entonces la interconexión de un sujeto que tiene una doble inscripción: global y local en sus memorias, historias y experiencias.

A la par de lo anterior, la cultura francófona es reflexionada críticamente como repositorio de un discurso civilizatorio y como un constructo cuya génesis tiene una atadura inesquivable con la cultura Antillana. Las demandas narcisistas y miméticas del discurso colonial metropolitano resultan desplazadas y/o vulneradas a partir de una desautorización que parte de una Relación en la que las identidades no son transparentes ni excluyentes entre sí. Ahora bien, tal lectura de las identidades compuestas se encuentra lejos de disminuir la intensidad del geocultural del colonialismo, sino, más bien, de notar cómo en las negociaciones culturales siguen operando prácticas de poder y saber, o de lo que Glissant llama las sublimaciones del pensamiento de lo Uno. De esta forma, la maquinaria de diferencias a partir de la cual la modernidad occidental establece la escala jerárquica de las identidades coloniales elabora un esquema dicotómico que, con el signo particular de las Antillas, Glissant logra poner en entredicho a partir de la ambivalencia, la imprevisibilidad y el caos de la Relación.

## 3. Del fragmento en el Todo a la *modernidad vivida*

Apunta Glissant (1969) en *L'intention poétique* que “nacer en el mundo es concebir (vivir) finalmente el mundo como una relación:

como una necesidad compuesta, una reacción consentida, poética (y no moral) de la alteridad. Como un drama incumplido de esta necesidad" (p. 20)[4]. Considerando que el umbral entre las Antillas y París planifica una transformación del significado general del devenir cultural de las Américas, la Relación, entonces, se detiene en los contactos no-alterizantes organizados dentro de una realidad "inter-media" que desnuda la artificialidad ideológica de los maniqueísmos identitarios. Consecuencia de esto es una escisión temporal, lingüística y poética en la que acaece una articulación compuesta de la identidad en la *diferencia*; es decir, en su tamiz vincular, relacional y sincrético. Es por medio de estos umbrales abiertos por esta escisión donde lo "vivido" realmente acontece en el Caribe, como si la imaginación del futuro, en su devenir semiótico radical y caótico, solo pudiera acontecer en la forma, siguiendo a Bhabha (2002), de "un futuro intersticial, que emerge *entre-medio* [*in-between*] de las reivindicaciones del pasado y las necesidades del presente" (p. 264). Con ello, el concepto de *modernidad vivida* posibilita comprender por qué el problema de la identidad en Glissant no consiste en una explicación anclada en moldes ontológicos desde los cuales las identidades se articulan en esquemas totalizantes, sino, al contrario, se trata de una reunión de fragmentos cuya composición orgánica es la de un devenir perpetuo de reensamblajes temporales que se mueven bajo el horizonte de un futuro obstinado con los desvíos y los retornos.

Con la pista de esto, *El discurso antillano* habla de una pulsión bifurcada en desvíos y retornos que constituyen la corteza móvil de las poblaciones transplantadas del Caribe. No es difícil imaginar que para Glissant (2010) ambos caminos expresan maneras diferenciadas de abordar la Relación: "Retornar es consagrar la permanencia, la no-relación" (p. 37) mientras que el "Desvío *lleva pues a alguna parte*

[4] La traducción de las citas textuales de Glissant (1969) en francés al castellano son propias. Lo mismo vale para las citas en inglés de Brathwaite (1975), Said (1975) y Henry (2000).

cuando lo imposible a lo que rodea tiende resolverse en 'positividades' concretas" (p. 31. Cursivas y comillas en el original). La antinomia compuesta por el Retorno y el Desvío no es más que el metabolismo de la proximidad entre el Uno y el Otro, entre lo Mismo y lo Diverso, entre París y las Antillas, donde el extremo ocluido de tales polaridades –Otro, Diverso, las Antillas–, si retomamos a Emmanuel Levinas (1987), expone la significación misma del "uno-para-el-otro" en el marco de una *relación* de responsabilidad y apertura (p. 109). Algo que en Glissant se muestra como la materia de una estrategia multilingüe que, como intersubjetividad transcultural y oceánica, vulnera las particiones coloniales de la modernidad occidental. Así, designar a un *Yo* soberano como principio *a priori* para medir la intensidad de los vínculos culturales impide la aproximación de la Relación hacia lo Otro, de lo multilingüe hacia la Diversidad, del Todo-múltiple hacia el fragmento del *Todo*, y del Desvío hacia el Retorno. De ahí que no consiste en oponer el Desvío con el Retorno, ya que, en el espacio compartido, heterogéneo y fragmentado del Caribe el Desvío, siguiendo a Glissant, acontece con el Retorno, y no separados, bajo la cara de una nomadología del Otro que busca desmontar todo centro rector de la dominación política, cultural y lingüística.

El eco crítico de esta lectura es la posibilidad de no medir el tiempo y la novedad moderna en base a los tránsitos y cambios socios-históricos de manera progresiva, sino de mostrar cómo los desplazamientos culturales y lingüísticos cosechan fracturas, intercalaciones, cesuras y cortes en el decurso lineal del tiempo moderno y la teleología de su razón. Lo *vivido* de lo *moderno* es, justamente, la *novedad* de nacimientos e injertos inciertos, como si fuera algo totalmente distinto que emerge desde una intercalación caótica a partir de la cual los fragmentos no se amarran a los sentidos de verdad de la Historia imperial. Por eso que la insistencia de Glissant en acogerse en las antinomias que movilizan la Relación contrasta notablemente con el sentido heterogéneo y rizomático a

partir del cual los fragmentos caribeños desmantelan el poder coercitivo de las mimesis coloniales. Estos fragmentos, retomando a Edward Kamau Brathwaite y Derek Walcott, se cruzan conflictivamente porque el Caribe es el espacio inaugural de la colonialidad; es decir, es desde el archipiélago y la costa caribeña que hay una inclinación por subrayar la conexión de distintos espacios que se comunican con sublimaciones, coerciones, aculturaciones y jerarquías; conexión que, aun así, expresa que todas las lenguas se contaminan. Lejos de estetizar la comunicación articulada por los discursos civilizatorios de Occidente, Glissant se inclina por subrayar la curvatura no-rígida del tiempo histórico cuando se mira desde el Caribe. Es desde ahí que las narrativas, la literatura y la filosofía incluso siendo divergentes entre sí se tocan, sin por ello perder de vista que "la comunidad que reúne el mestizaje no puede negar al Otro, ni la historia, ni la nación, ni la poética del Uno. Solo puede superarlos" (Glissant, 1969, p. 219). A partir de acá, y reuniendo los conceptos con los que se trabajan durante todo *El discurso antillano*, que Glissant propone la antinomia *modernidad madura* y *modernidad vivida*.

La interacción moderna en Glissant, a diferencia de cómo pasa en Fanon o Césaire, asume un decurso en el que la literatura adquiere un estatuto epistemológico y filosófico cuya función es recordar las huellas, las historias y el pasado, y detectar en ellos el núcleo de un futuro radical que se imagina a contrapelo de los discursos identitarios. En vista de esto, el tiempo de la *modernidad vivida* se compone de diversas experiencias en que cada una de ellas remite a un todo; cuestión que Glissant resignifica de Brathwaite, específicamente su idea de unidad submarina, y de la lectura sobre el arte antillano de Walcott. Brathwaite (1975), en su poema *Caribbean Man in Space and Time*, escribe: "[…] archipiélago: fragmentos: una placa geológica aplastada por la curva del pacífico […] multilingüe multiétnico muchos ancestros / fragmentos / la unidad es submarina/respirando aire, nuestro problema es cómo

estudiar los fragmentos / el conjunto" (p. 1). Por otro lado, Walcott (2003), en su discurso de 1992 al momento de recibir el Premio Nobel de Literatura, dice lo siguiente:

> Cuando un jarrón se rompe, el amor que vuelve a juntar los fragmentos es más fuerte que aquel otro que no valoraba conscientemente su simetría intacta. La cola que restaura las piezas es la autenticación de su forma original. Un amor semejante es el que vuelve a reunir nuestros fragmentos asiáticos y africanos, la rota reliquia que, una vez restaurada, devela blancas cicatrices. Esta reunión de trozos es la pena y la nostalgia de las Antillas, y si las piezas son desparejas, si no se ajustan bien, ellas contienen más pesadumbre que su figura original; esos iconos y vasijas sagradas se revisten de una realidad que renueva sus ancestrales lugares. El arte antillano es esta restauración de nuestras historias hechas añicos, de nuestros cascos de vocabulario, lo cual convierte a nuestro archipiélago en un sinónimo de los pedazos separados del continente originario (pp. 67-68).

El valor epistemológico y cultural de la literatura, asumiendo lo indicado por Brathwaite y Walcott, tiene una particularidad en las Antillas que excede a las simples metáforas. La "placa geológica" aplastada por el mar pacífico y el jarrón que se rompe en trozos asimétricos funge como proyecciones literarias a partir de las cuales explicar los encadenamientos transitorios, conflictivos y a la vez acogedores entre diferentes mundos, más que como simples signos de una realidad interconectada. Es así que desde el punto de vista del propio Glissant, la unicidad de lo poético permite que lo Uno y lo Diverso, la filosofía y la poesía, la literatura y la experiencia, se integren y retroalimenten. Esto pone de manifiesto una estrategia que no intenta fracturar las segregaciones clásicas y reflexionar el camino de una transretórica anclada en la facticidad geográfica y cultural del Caribe: zona local y global en el trayecto que va de lo Uno a lo Diverso, en ese decurso donde el Caribe es particular en sus

memorias y universal como la costa marítima que inaugura la colonialidad. Es allí, se lee en *El discurso antillano*, que en "concordancia con el impulso que hoy lleva de lo Uno a lo Diverso, ciertamente hay que meditar lo dicho (el edicto) de los que dieron el grito del mundo: los poetas", para después indicar cómo "la lucha entre lo Mismo y lo Diverso, la presencia y el acto de los pueblos viene hoy a recalcar el papel irremediable del Otro" (Glissant, 2010, p. 11). A la vista de esto, el Otro, en su diferencia frente las transparencias de Occidente, se revela en el pensamiento costero del Caribe sin perderse en un sentido telúrico del territorio porque se abre a una creación sin garantías, a un devenir que permite reconectar diferentes mundos en conflicto y enlazados en la continuidad y la discontinuidad.

De esta forma, el relato de una subjetividad móvil de la Relación muestra porqué el colonialismo es parte integral del proyecto moderno y, asimismo, cómo la modernidad se puede *vivir* de otra forma que se distante a la normada por Occidente. De una forma en que la escritura se muestre como un el trabajo exhaustivo de una radiografía profunda de lo real, de lo vivido y de lo reconectado, a partir del cual el tiempo asume una moldura heterogénea, donde la inclusión y la exclusión dejan de ser armas identitarias, y se conviertan, en cambio, en los rescoldos de un futuro-otro, de un evento, como dice Edward Said (1975) acerca del lenguaje, que no se puede confinar a un comienzo u origen, sino a la invención: "Esto es tanto como decir que un escritor no puede dar nada por sentado. Cada invención es un acto de superación del flujo, una manera de imponer temporalmente un sujeto-objeto creado sobre el mundo" (p. 152). Invención y transretórica anclada, ahora sí, en la creolización.

Más allá de las retóricas continentales de un telurismo romántico o de la búsqueda ontológica de un origen común, la creolización es una especie de abandono de la extranjería de la lengua, la literatura y la cultura. Si no toda lengua es única, como

tampoco toda cultura es pura y cristalina, la literatura se convierte en un campo a partir del cual la disociación entre lo local y global se disuelve bajo el decurso de la totalidad "virtual" de la Relación, o del intercambio. Es Gayatri Spivak (2017), quien leyendo a Glissant otorga una definición acertada, aunque provisoria, de la creolización: "La criollidad presupone la imperfección, mientras que garantiza la supervivencia de un duro futuro. En la criollización [5] del pasado mundial, los comparatistas de todos los colores pueden juntarse. Únase a nosotros" (p. 500). Mientras el modelo nacional asegura compartimentaciones desde *ghettos* culturales mutuamente excluyentes, la creolización, al contrario, intenta desarticular la pulsión mimética de la Antillas a partir de un camino en el que se enredan los binarios sin diluir las relaciones de poder que subyacen en las representaciones clásicas de identidad.

En el marco de esto, las intercalaciones submarinas retomadas desde las elaboraciones de Brathwaite y Walcott reflejan la hidra caótica de la Relación, tal y como acontece para Glissant en la obra de Alejo Carpentier, Jacques Roumain, Miguel Ángel Asturias y Gabriel García Márquez, y en otras expresiones de la *modernidad vivida*. Notemos que en su *Introducción a una poética de lo Diverso* el mismo Glissant (2002) insiste en que la literatura

> […] no se produce en un espacio en suspensión, no es una suspensión en el aire. Procede de un lugar, hay un lugar ineludible

[5] Conservamos la traducción original al español de *Una educación estética en la era de la globalización* (2017) de Spivak realizada por Christopher Michael Fraga en la que aparece la palabra criollización en vez de *creolización* (*créolisation*). Esto, que también se repite en algunas de las traducciones de los trabajos de Glissant al español, da lugar a confusiones entre uno y otro término: mientras criollización es un término que tiene una extensa genealogía en el ensayo latinoamericano para señalar un proceso de mestizaje identitario de la elite colonial latinoamericana, *créolisation*, como muestro, da cuenta de un experiencia lingüística y existencial centrada en la ambivalencia y la imprevisibilidad de los cruces culturales. En este contexto, tanto criollización como *créolisation* indagan fenómenos similares, solo que sus marcas históricas y simbólicas en relación al problema de la identidad resultan antagónicas.

> en el que se enuncia la obra literaria, pero en la actualidad la obra literaria armoniza mejor con el lugar, que ha establecido una relación entre el lugar y la totalidad-mundo (p. 36).

Con esto, el despliegue de la *modernidad vivida* supone entender a la literatura como un campo que esconde conexiones y cuya articulación más significativa es una crítica del vínculo subordinado del objeto al sujeto en tanto lente de la *modernidad madura*. De modo tal que la literatura *de por sí* no muestra nada –como objeto autónomo–; cuestión, en cambio, que se transforma cuando surge de una comunidad alimentada por el conflicto, la exclusión, el deseo de la mímesis y, también, en "medio del sueño de un totalidad-mundo (como en el tiempo en que esta totalidad-mundo era todavía un dominio del sueño)" (p. 40). Pero al mismo tiempo, la literatura es el dispositivo en el cual paradójicamente se ordena "la facticidad de un caos-mundo, refractario a cualquier universalización generalizadora" (p. 40). Por eso que los fragmentos submarinos son, de aquí en más, formas, como agrega Spivak (2017), espacios de traducción donde importa "no el contenido sino los mismos movimientos del lenguajeo" (p. 517) o, al decir de Arturo Roig (1984), partes integrales de un "universo discursivo", entendiendo por ello 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 esa misma comunidad, el complejo mundo de la intercomunicación" (p. 5). Estamos, bien se ve, ante el problema del estatuto relacional de la literatura y del poema en medio de los ensamblajes caribeños propios de culturas compuestas que inventivamente se pliegan sobre sí mismas y con apertura bajo la lógica de una transretórica caótica. Por eso que Glissant se inclina, en su epistemología de cruces y re-cruces, no separar la noción de *modernidad vivida* de la de *modernidad madura*, sino de vincularlas: "Quiero hablar de la noción de modernidad vivida, que no adjuntaré a la noción de modernidad

madura, sino que relacionaré directamente con esta" (Glissant, 2010, p. 244).

Tomando como ejemplo a Carpentier, recordemos que en *Los pasos perdidos* el protagonista y narrador –un individuo que explora una selva latinoamericana en la búsqueda de instrumentos musicales cuyos sonidos son únicos–, recorre la distinción de un "aquí" y un "allá" que entra rápidamente en crisis por la amplificación infinita de diversas referencias culturales que se entrecruzan. Asimismo, la sensación de arribo y angustia del narrador hacia un terreno desconocido se fundamenta en distintos episodios y escenas de la novela: la nube interminable de mariposas que alarga "la noche más allá de su tiempo mesurado" (Padura Fuentes, 2002, p. 302), la polisemia de experiencias amorosas que se dan con el personaje de Rosario o la elección del protagonista –posteriormente frustrada– de vivir en la selva junto a esta última, consiguen contextualizar dos mundos que se contaminan mutuamente. Tal contacto entre dos tiempos sirve para llamar la atención –y también alertar la extensión– no solo de cómo se puede y debe ejercer una superposición sincrónica de actos fundacionales y anti-fundacionales, –la sorpresa del protagonista frente al mundo desconocido de lo americano (lo que funda el "drama" de la diégesis) y el devenir imprevisto de un entre (un intersticio anti-fundacional que jamás se cierra)–, sino también de porqué ubicarse en las proliferaciones temporales de la Relación es enfrentarse a la lógica racional-trascendente de las certezas de la *modernidad madurada* occidental (Glissant, 2010, p. 244). Es así que Glissant (1969) apunta en *Du divers au commun* cómo la lección de Carpentier es la siguiente:

> Vive, hazte dueño de tu verdad. Expresar, saber finalmente que pertenecemos a nuestro tiempo. No el uno sin el otro: esa es la lección de *Los pasos perdidos*. ¿Corresponderían estos dos imperativos a los dos grupos culturales que se oponen (se unen) en la obra de Carpentier? (p. 139).

Ni como máscara ni ventrílocuo del Otro, la espesura temporal del "Siendo-como-Relación" (Glissant, 2006, p. 109) reúne fragmentos sin síntesis –"lógica" más anti-fundacional que fundacional; es decir, más barroca y anacrónica que lógico-racional–, y cuya expresión acabada en la obra de Carpentier es dotar de expresión a un tiempo "intemporal", sincrético y transcultural que solo se experimenta en la zona de intersección conflictiva e irresoluble *entre* dos mundos que se *viven* sin jamás "madurar" uno sobre otro. Sobre esto, no es menor que Glissant (2002) comente que, "Alejo Carpentier me decía algún tiempo antes de su muerte: 'Nosotros los caribeños escribimos en cuatro o cinco lenguas, pero nuestro lenguaje es el mismo'" (p. 44. Comillas en el original).

El *entre*, volviendo a Bhabha, es un espacio intersticial, un lugar de identidades ambivalentes, siempre "opacas" y nunca "claras", desde el que se interrumpe la lógica progresiva de un tiempo continuo y lineal, similar a como Spivak entiende los "espacios en blanco" *entre* palabras en los que se insemina la "presencia" de una agencia aparentemente ausente en la superficie del texto. A partir de lo que Jacques Derrida entiende como la *différance*, Spivak (2013) argumenta que tal agencia es siempre aplazada, diferenciada y colocada bajo tachadura por el control usual del texto (p. 111). La imposibilidad de una identificación plena con los "dos mundos" por parte del narrador de *Los pasos perdidos* cristaliza ese *entre*, el cual, tomando la lectura de Glissant acerca de Carpentier, habilita una convivencia temporal nueva por la que hay que tomar partido, tratando "finalmente de conciliar con la mayor precisión posible las virtudes de esta América (que se encuentra en el descenso en busca de tiempos pasados) y las potencias del mundo moderno" (Glissant, 1969, p. 138). La homogeneidad de ambos tiempos –el de Occidente y el de América– se disuelve en la Relación porque, como se sabe, el título es *Los pasos perdidos*, es decir, los pasos del pasado se pierden como gasto productivo, ya que la convivencia de ambos tiempos, nacida del entrecruce, se puede

nombrar de un vez con otras palabras, lejos de las transparencias y las filiaciones: tiempo múltiple y vivido –tiempo *otro*– que se vivifica en la reunión de ruinas que parecen archipiélagos de sentido que unifican los fragmentos sin disolverlos.

Desde esto último resulta que el tiempo *vivido* de la Relación es el tiempo que se impone en la modernidad de forma ardua intentando avanzar por sobre las objetivaciones. Con esto, Glissant (2010) admite que la antinomia *modernidad vivida-modernidad madura* no significa oponer "una suerte de 'primitivismo' a una suerte de 'intelectualismo', sino dos maneras de frecuentar los cambios del mundo contemporáneo" (p. 244. Comillas en el original). Si bien, siguiendo *El discurso antillano*, la orgánica del texto de *modernidad madura* occidental es la de un gesto que busca desmitificar al autor con el fin de definir su sistema generativo, mientras que en la *modernidad vivida* de la "Otra América" –las Antillas– tales cuestionamientos no tienen alcance (p. 244), lo relevante para Glissant es convertir a lo *real vivido* caribeño en una experiencia que no repita las normalizaciones y segmentaciones del colonialismo. Por eso que la *modernidad vivida* no significa otra modernidad ni una modernidad alternativa frente al proyecto moderno ilustrado, sino, más bien, la construcción de una experiencia lingüística y poética que, anclada en lo multilingüe, supone rehacer el mundo en base a contactos no programados: cruces nutridos, al decir de John E. Drabinski (2019), por la *poiesis* de los manglares (p. 114). Por eso que el *Nosotros*, dice Glissant (2010), se convierte así dentro lo *vivido* y la facticidad del caos en el lugar del sistema generativo; "y el verdadero tema" (p. 244). "Contrariamente a la limitación absoluta del ser, el arte de la traducción contribuye a agregar la respectiva extensión de todos los seres y de todas las existencias del mundo. Rastrear en las lenguas es rastrear en lo imprevisible de nuestra, de aquí en adelante, común condición", agrega Glissant (2002, p. 48).

## 4. Conclusión

En *Introducción a una poética de lo Diverso* Glissant (2002) habla de un pensamiento del rastro que oxigena las fracturas instituidas por la poesía dentro de las humanidades: "El pensamiento del rastro anuncia una alianza ajena a los sistemas, rehúsa la posesión, se dirige a estos tiempos fracturados que las humanidades del presente multiplican entre sí, mediante colisiones y maravillas. Tal es la errancia violenta del poema" (p. 71). La costa caribeña se muestra como imagen de un intersticio: un lugar en el que lo *vivido* insemina una subjetividad crítica que implica preguntarse por cuál es la encrucijada marítima de la modernidad y sí desde ella se pueden intercalar lenguas y culturas sin repetir el ordenamiento identitario de la colonización. El *Todo-Mundo*, en tanto imagen de una facticidad caótica y costera, oxigena una *identité rhizome* que Glissant vincula "con la existencia de culturas compuestas, es decir, de culturas en las que se practica una criollización" (p. 60). Dicho de otra manera, a pesar de la aparente estabilidad de la inmersión moderna en las raíces y los romanticismos nacionales, el rizoma se opone a todo punto fijo de la historización cultural. Contra las formas sedentarias de la territorialización, la fusión de literaturas, oralidades y experiencias da cuenta cómo el tiempo de la Relación es, de por sí, rizomático, pues transforma en su propio decurso los conceptos clásicos de contacto y cruce, donde, a su vez, la lengua no se puede activar si no es de forma multilingüe o, en otras palabras, no desde un plano histórico-civilizacional, sino a partir de una equivalencia imprevisible *entre-lenguas* que no desdibuja las particularidades.

Ahora bien, la atención breve que Glissant tiene sobre la *modernidad vivida* permite avanzar en una definición no cerrada de los movimientos imprevisibles que fracturan la unilateralidad de un único tiempo maestro *de lo moderno*. En este plano, la *identité rhizome*, de manera detallada, práctica y teórica, manifiesta, por un lado, lo dificultoso que resulta continuar estudiando las

transformaciones culturales desde las identidades sedentarias de la modernidad occidental, y, por otro, la pertinencia epistemológica que en las modulaciones lingüísticas acaecidas entre el Caribe con otros espacios geográficos conserva la intranquilidad temporal de la Relación. De esta forma, el ejercicio de la *identité rhizome* obtura la construcción de una conciencia autoevidente que garantiza formas de verdad anclada en una totalidad homogénea. La lengua en su entramado rizomático no es ya una objetiva reunión de signos, significados y afirmaciones, sino, al contrario, una experiencia donde lo vivido, la historia y las formas de estar en el mundo pasan a desgajarse productivamente en el devenir de historicidades diferenciales que se transforman de forma incesante. La marca del Caribe dentro de este decurso imprevisible es oscilar entre dos o más lugares, deslizarse en "dos mundos" como lee Glissant en Carpentier, sin por ello anclarse en un orden de significado único, pues, justamente, el tiempo de la costa marca el inicio de una palabra poética en la cual la *identité rhizome* se ve obligada a imaginar e inventar re-centralizando y descentralizando el vínculo entre lo conocido y lo por conocer lejos de las arquitecturas modernas de identidad.

En función de lo anterior, parece sugerente lo que indica Said (1975) acerca de la invención literaria y el papel del escritor: "Lo que ya ha escrito siempre tendrá un poder sobre él. Pero también eso, mientras escribe, en presencia de su acto de escribir, es algo desconocido" (p. 74). ¿Qué es lo desconocido? ¿Se puede palpar en el acto de escribir lo que está *por-venir*? ¿Es posible interceptar la metafísica de un tiempo único, lineal y progresivo que enuncia (y anuncia) jerarquías estáticas? Posiblemente las respuestas a tales interrogantes estén prefiguradas en la orgánica solidaria de la Relación y en la transmisión comunicativa anidada en las formas que asume la *identité rhizome*, en tanto vértices críticos de la filosofía caribeña. En ambos, hay un doble movimiento de relevo del sujeto caribeño, de aquel que experimenta las marcas de tiempos diversos,

contiguos y no programados, con el mundo vegetal, mineral y marítimo, como testigo de experiencias compuestas, y viceversa. La *glocalización* de la lengua potenciada en lo *singuniversal* (De Duve, 2007, p. 687), entonces, es colindante a vínculos transculturales que testifican "un campo de inadvertencias del que somos el fondo revuelto" (Glissant, 2010, p. 239). Desde luego, agrega Glissant, con esto es posible que "los críticos occidentales aceptarían que nos limitáramos a una 'vivencia' instintiva (seríamos unos creadores en estado bruto), y se congratularían de ello se reservarían así a lo pensado (sería la mirada que ordena en series y aprecia)" (Glissant, 2010, p. 245. Comillas en el original). Frente a esto, y respondiendo las preguntas previas, hay que considerar, así, que en las Antillas "nuestra riqueza y nuestro tormento es la toma de conciencia de la conciencia [de la modernidad]" (Glissant, 2010, p. 245). Romper con la organicidad del modelo no-rizomático de Occidente implica articular un vínculo no marcado por el binarismo de lo Mismo-Otro a través de un entramado que, por más melancólico y doloroso que sea, nos empuja hacia un devenir donde lo *vivido* colonial es la antesala de cualquier evaluación crítica de la modernidad en nuestra región.

## Referencias bibliográficas

Arnold, A. James (2013). Introduction. En Aimé Césaire, *The Original 1939 Notebook of a Return to the Native Land* (pp. XI-XII). Middletown, Connecticut: Wesleyan University Press.

Bhabha, Homi (2002). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.

Brathwaite, Edward Kamau (1975). *Caribbean Man in Space and Time: A Bibliographical and Conceptual Approach*. Kingston: Savacou Publications.

Césaire, Aimé (1969). *Cuaderno de un retorno al país natal*. México: Ediciones Era.

De Duve, Thierry (2007). The Glocal and the Singuniversal. *Third Text*, *21*(6), 681-688.

Drabinski, John E. (2019). *Glissant and the Middle Passage: Philosophy, Beginning, Abyss*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Dube, Saurabh (2004). Introducción. Cuestiones acerca de las modernidades coloniales. En Saurabh Dube; Ishita Banerjee Dube y Walter Mignolo (Coords.), *Modernidades coloniales: otros pasados, historias presentes* (pp. 13-48). México: El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África.

Echeverría, Bolívar (2000). *La modernidad de lo barroco*. México: Ediciones Era.

Fanon, Frantz (2015). *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: Akal.

Fornari, Emanuela (2017). *Líneas de frontera. Filosofía y postcolonialismo*. Barcelona: Gedisa.

Glissant, Édouard (1969). *L'Intention poétique*. Paris: Éditions du Seuil.

Glissant, Édouard (2002). *Introducción a una poética de lo Diverso*. Barcelona: Ediciones del Bronce.

Glissant, Édouard (2004). *Sol de la Conciencia*. Barcelona: El Cobre Ediciones.

Glissant, Édouard (2006). *Tratado del Todo-Mundo*. Barcelona: El Cobre Ediciones.

Glissant, Édouard (2010). *El discurso antillano*. La Habana: Fondo Editorial Casa de las Américas.

Gordon, Lewis (2009). Fanon y el desarrollo: una mirada filosófica. En Walter Mignolo (Comp.), *La teoría política en la encrucijada descolonial* (pp. 125-162). Buenos Aires: Del Signo.

Grüner, Eduardo (2016). Teoría crítica y contra-modernidad. El color negro: de cómo una singularidad histórica deviene en dialéctica crítica para "nuestra América" y algunas modestas proposiciones finales. En José Gandarilla Salgado (Coord.), *La crítica en el margen. Hacia una cartografía conceptual para rediscutir la modernidad* (pp. 19-60). México: Akal.

Henry, Paget (2000). *Caliban's Reason. Introducing Afro-Caribbean Philosophy*. New York / London: Routledge.

Levinas, Emmanuel (1987). *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

Mannoni, Octave (1979). *La otra escena: claves de lo imaginario*. Buenos Aires Amorrortu.

Padura Fuentes, Leonardo (2022). *Un camino de medio siglo: Alejo Carpentier y la narrativa de lo real maravilloso*. México: Fondo de Cultura Económica.

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

Said, Edward (1975). *Beginnings: Intention and Method*. New York: Columbia University Press.

Spivak, Gayatri (2013). *Sobre la deconstrucción: introducción a* De la Gramatología *de Derrida*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Hilo Rojo Editores.

Spivak, Gayatri (2017). *Una educación estética en la era de la globalización*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores.

Walcott, Derek (2003). Las Antillas: fragmentos de una memoria épica. En *Discursos premios Nobel 1* (pp. 65-78). Bogotá: Común Presencia.

**Carlos Aguirre Aguirre**

Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. Magíster en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional de Cuyo, Argentina. Licenciado en Comunicación Social por la Universidad de Playa Ancha, Chile. Becario posdoctoral de CONICET en el Instituto de Filosofía Argentina y Americana de la Universidad Nacional de Cuyo. Miembro del Centro de Investigaciones y Estudios en Teoría Poscolonial, y de la Red Transcaribe: Red de Estudios Transareales y Transculturales de Centroamérica y el Caribe. Integra proyectos de investigación sobre filosofías críticas de la modernidad y teoría poscolonial con distintas dependencias. Ha impartido cursos en carreras de grado y posgrado.

Sus áreas de investigación son la crítica poscolonial, la filosofía latinoamericana, el pensamiento caribeño y antillano del siglo XX, y los estudios culturales. Ha publicado capítulos de libros y artículos en revistas académicas argentinas y extranjeras. Entre sus últimas publicaciones se destacan: "De transculturaciones e invenciones: Édouard Glissant y el Caribe en Relación" (*Revista Heterotopías*, vol. 7, nº 13, 2024) y "Anagramas filosófico-culturales: Kusch y Glissant" (*Agora. Papeles de Filosofía*, vol. 43, nº 1, 2024). Es autor del libro: *La noche de la invención: Cuerpo y filosofía en Frantz Fanon y Aimé Césaire* (Qellqasqa, 2024).

ISSN 1514–9935 | E-ISSN 1853–3175 | CC BY-NC-SA 4.0
https://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/anuariocuyo
RECIBIDO 16/08/2024 | ACEPTADO 5/11/2024 PP. 231-250

# La historia de la filosofía en Panamá durante el siglo XX

## The history of philosophy in Panama during the 20th century

**Abdiel Rodríguez Reyes**[1]
https://orcid.org/0000-0001-9186-0986

**Samuel Prado Franco**[2]
https://orcid.org/0009-0002-9017-5041

**Resumen**:

La historia de la filosofía en Panamá durante el siglo XX está íntimamente relacionada con el Instituto Nacional (1907) y la Universidad de Panamá (1935). El texto destaca la figura de José Dolores Moscote, un influyente filósofo y educador que desempeñó un papel crucial en la institucionalización de la filosofía en la educación panameña. En el Instituto Nacional, Moscote promovió la enseñanza de la filosofía en un contexto laico, buscando dotar a los estudiantes de una formación integral que incluyera aspectos morales y cívicos. La Universidad de Panamá, fundada en 1935, enfrentó desafíos en la formación de profesionales calificados, beneficiándose de la migración de intelectuales europeos debido a la crisis en sus países. Paul Honigsheim, un destacado filósofo alemán, fue fundamental en la creación de los primeros programas de filosofía. A lo largo de las décadas, la Universidad produjo egresados significativos, como Julio Barba y Diego Domínguez Caballero, quienes contribuyeron al desarrollo de la filosofía panameña. El texto también menciona la importancia de

[1] Universidad de Panamá, Facultad de Humanidades, Departamento de Filosofía, Investigador del SNI-SENACYT, Investigador Asociado al CIHAC-AIP. Contacto: abdiel.rodriguezreyes@up.ac.pa

[2] Investigador del Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad de Panamá. Contacto: samuelpradof@gmail

diversas revistas y asociaciones filosóficas que surgieron para promover el estudio y la reflexión filosófica en el país. A pesar de los obstáculos, la filosofía en Panamá ha evolucionado, y su desarrollo ha estado ligado a instituciones educativas que han permitido su profesionalización.

**Palabras clave**: filosofía, educación, instituciones, Panamá, historia.

**Abstract**:

The history of philosophy in Panama during the 20th century is closely linked to the Instituto Nacional (1907) and the Universidad de Panamá (1935). The text highlights the figure of José Dolores Moscote, an influential philosopher and educator who played a crucial role in the institutionalization of philosophy in Panamanian education. At the Instituto Nacional, Moscote promoted the teaching of philosophy in a secular context, aiming to provide students with a comprehensive education that included moral and civic aspects. The Universidad de Panamá, founded in 1935, faced challenges in training qualified professionals, benefiting from the migration of European intellectuals due to crises in their countries. Paul Honigsheim, a prominent German philosopher, was instrumental in creating the first philosophy programs. Over the decades, the university produced significant graduates, such as Julio Barba and Diego Domínguez Caballero, who contributed to the development of Panamanian philosophy. The text also mentions the importance of various philosophical journals and associations that emerged to promote the study and reflection of philosophy in the country. Despite obstacles, philosophy in Panama has evolved, and its development has been linked to educational institutions that have allowed for its professionalization.

**Keywords**: philosophy, education, institutions, Panama, history.

## 1. Introducción

La historia de la filosofía en Panamá durante el siglo XX estará ligada a dos instituciones: al Instituto Nacional, fundado en 1907, y a la Universidad de Panamá, creada en 1935. Haremos una exposición en ese orden, resaltando a figuras protagónicas en ambos espacios, lo cual debemos considerarlo como parte de un mismo proceso histórico. Por esa razón, nos ocuparemos de la figura de José Dolores Moscote como un referente para la filosofía en el Instituto Nacional y, posteriormente, en la Universidad de Panamá, como parte de su

administración en los primeros años y como filósofo del derecho y constitucionalista. Una de las deudas que tenemos es una biografía intelectual de Moscote y su aporte a la vida institucional de la filosofía en la educación secundaria y universitaria como también su defensa. Sin duda, el Instituto Nacional fue el cónclave donde se congregaron las mentes más brillantes del país y de donde salieron también los más ilustres profesionales del siglo pasado y almácigo de la gesta patriótica de enero de 1964.

Posteriormente, nos ubicaremos en la Universidad de Panamá, también les tocará a figuras centrales como José Dolores Moscote y Octavio Méndez Pereira iniciar las labores de esta institución bajo la presidencia de Harmodio Arias Madrid. Tratándose de educación superior, no se contaba con los profesionales calificados para dictar los primeros cursos de especialidad. Panamá se benefició de la crisis en Europa, del nefasto régimen nazi y la guerra civil en España. Por tal razón, quienes ocuparon las primeras cátedras en la universidad fueron eminencias provenientes de Estados Unidos de Norteamérica, Alemania y España. En ella se graduaron los primeros filósofos, que posteriormente realizaron sus estudios de posgrado en el extranjero y regresaron a cubrir esas cátedras vacías, ya que muchos de estos prestigiosos docentes migraron hacia otros países, donde les permitiesen, dada su condición, desarrollar una vida académica plena sin ataduras por los conflictos como los acontecidos en Alemania y España. Méndez Pereira hizo todo lo posible para que esa intelectualidad se quedara en el país, pero no pudo contener sus aspiraciones de migrar hacia países desarrollados.

## 2. La filosofía en el Instituto Nacional

La idea del Instituto Nacional data de los primeros años de la República. Se hacia imperativo una institución de educación de un

alto nivel, incluso cuyo diseño lo evidenciara. En la actualidad, aún podemos contemplar con admiración el también conocido "Nido de águilas", a pesar de los años de poco mantenimiento de esta majestuosa infraestructura. Años de desidia no borran su grandeza y legado. Uno de los más nefastos hechos recientes, fue la desaparición de su biblioteca, siendo un acto de barbarie. A pesar de todos esos traspiés, el Instituto Nacional sigue siendo un referente importante en el país. Cuando se fundó en 1907 lo fue más aún, y durante todo el siglo XX jugó un papel importante en la formación de una generación patriótica.

Una de las figuras intelectuales más importantes fue José Dolores Moscote, y una de sus facetas menos conocidas fue la de "filósofo" y su contribución para afianzar la institucionalidad de este saber, lo cual potenció su desarrollo. Como planteó Carlos Bolívar Pedreschi (2023): "[…] parte del universo que configuró el pensamiento, la acción y los valores que acompañaron siempre al maestro está su condición de filósofo" (p. 16); esta es la faceta menos explorada de Moscote. Él estudió Derecho en la Universidad de Cartagena, se trasladó a Panamá cuando todavía era parte de Colombia antes de 1903, se le reconoce como jurista, educador, sociólogo, humanista y, por supuesto, filósofo. Para Moisés Chong, Moscote sería un "idealista de la moral", por lo que va a afirmar:

> […] es en nuestros días el recipiente casi inagotable de las ideas que tuvieron plena vigencia en cierta etapa de nuestra historia. En efecto, sus notas, sus ensayos, sus conferencias y discursos nos lo presentan como adheridos a cierto tipo de liberalismo (no doctrinario) que acepta en toda su integridad las demandas del socialismo (Chong, 1960, p. 13).

En tal sentido, estas voces calificadas como las de Pedreschi y Chong caracterizan a Moscote como un "filósofo", aún no contamos con una biografía sobre este gran pensador, ampliamente estudiado

como constitucionalista por el propio Pedreschi en su obra *El pensamiento constitucional de Moscote*, pero una de las vetas menos estudiada es su vocación filosófica. A pesar de ser el profesor de filosofía en el recién creado Instituto Nacional y ser clave en esos primeros años de institucionalización de la filosofía en la Universidad de Panamá. Junto a Richard Watson y Gilberto Ríos, Moscote estuvo en la comisión calificadora del trabajo de graduación de Diego Domínguez Caballero, quien luego fue fundador y primer director del Departamento de Filosofía de la Universidad de Panamá, que se intitula: *La iglesia primitiva y el Dogma Cristiano*, aprobado en la misma universidad en 1940.

Moscote publicó un libro titulado *Historia del Instituto Nacional. 20 años de labor educativa*, impreso en 1930. Como él mismo lo describe, "sobre las faldas del cerro Ancón, y dando la vista a la ciudad de Panamá, se levantan los edificios que forman el Instituto Nacional, el primer plantel del Istmo" (Moscote, 1930, p. 2). Esto nos da algunas luces de su majestuosidad en las postrimerías de nuestra República. Contaba con gimnasio, cocina, comedor, dos grandes laterales y un edificio principal hasta internado para los estudiantes y residencia para las autoridades (rector y vicerrector), diseñado finalmente por el italiano C. N. Ruggieri. En los primeros años se contó con una matrícula de 298 y para 1929 era de 1534. La importancia de esta institución reside que es la primera de este nivel en el país y, además, venía a organizar los estudios secundarios que para Moscote representaban una "verdadera anarquía". Otro elemento presente en sus primeras reflexiones será el necesario carácter "laico", de esta ingente institución rectora de los destinos de la educación secundaria en estos primeros años republicanos.

El Instituto Nacional fue creado a través del artículo 20 de la Ley 22 de 1907 y se comprenden tres ciclos de estudio: el ciclo elemental, inferior y el superior. Este último nos interesa sobremanera porque estamos indagando sobre la historia de la filosofía durante el siglo XX. Este ciclo se dividió en cuatro secciones:

sección de Humanidades, Normal, Comercial y Técnica. La sección de Humanidades contará con un plan de estudio de 12 asignaturas: Raíces Griegas y Latinas, Obras literarias (lectura y crítica), Inglés, Francés, Historia de la Civilización, Matemáticas, Física, Química, Ciencias Naturales, Cosmografía, Instrucción Cívica, Economía Política, Dibujo y Gimnasia. La sección normal tendrá un plan de estudios de 19 asignaturas, de todas ellas las más afines a la Filosofía serían Morales, Religión y también Pedagogía en un sentido amplio.

En su desarrollo, el Instituto Nacional dictó el decreto 159 de 1911 y allí se establece el plan de estudio de la Escuela Normal de Institutoras y de la sección normal del Instituto Nacional. Allí todavía no vemos propiamente ningún curso explícitamente de filosofía, aunque en el último año de este plan, se dictaba instrucción cívica. Un año después, en 1912, se convocó a una reunión para discutir la reorganización de la educación, en esa línea, el Ejecutivo dictó otro decreto, el número 2 de 1912 y, allí por primera vez, entonces, vemos una asignatura propiamente de filosofía, la cual se dictó 2 horas en quinto año y 2 horas en sexto año, este plan, además contemplaba cursos de Castellano, Inglés, Francés, Latín, Historia, Geografía, Matemáticas, Física, Química, Ciencias Naturales, Higiene, Dibujo, Trabajos manuales, Canto, Gimnasia, Religión. De tal forma que la primera vez que vemos un curso en propiedad de filosofía en el Instituto Nacional fue en 1912. Como había un carácter laico en el ambiente se discutió intensamente sobre el curso de religión, a lo cual se convidó al estudio razonado de la religión, inspirado precisamente en ese espíritu laico de inicios del siglo XX.

Posterior a esto, habría que esperar dos años más, al periodo de 1914 y 1915 para contar con una nueva reforma que organizará los planes y las asignaturas en esta institución. Dentro de quienes participaron en esta comisión para establecer los nuevos programas estaría precisamente Moscote. De allí se dividió el Instituto en la Normal y el Liceo. A partir de mayo de 1918 de forma interina Moscote estaría a la cabeza del “Nido de águilas”. Al siguiente año,

entre 1919-1920, asumiría la administración general de *Cuasimodo. Magazine interamericano*, cuyo contenido según esta revista era de información mundial, afirmación de ideas renovadoras y aquilatación de los valores intelectuales predominantes en España y en América. Prevalecía aún cierto hispanoamericanismo. Hacemos este recorrido para seguirle la pista a uno de los primeros referentes de la filosofía en Panamá: Moscote. Tanto en la vida institucional jugará un papel clave en el Instituto Nacional como también en la vida intelectual (nacional e internacional) a través de las páginas de la prístina revista celebrada por Ricaurte Soler en su tiempo. Para Soler, nuestro filósofo más representativo, la revista *Quasimodo* fue muy importante en la historia de las ideas, ya que consistía en una propuesta historiográfica con el objetivo de conocer lo mejor posible las tragedias del pasado a fin de poder evitar comedias en el futuro; y en esta revista tan importante, Moscote también jugó un papel central como administrador y como de una de sus más excelsas plumas, cuya corriente de pensamiento estribaba bajo dos ideales: "democratización de las escuelas" y "socialización de la enseñanza" (Soler, 1996, p. 24), esto sería parte de lo que Soler llamó "liberalismo radical" de la que el propio Moscote sería una de sus referencias.

Sobre qué tipo de filosofía se enseñaba en el Instituto Nacional, el mismo Moscote preparó una introducción al programa de filosofía de esta institución bastante amplio, el cual publicó en 1917 en una colección de artículos y discursos intitulado *Páginas idealistas*. La asignatura según esta introducción se mantuvo en el plan de estudios del Liceo. También figura la problemática sobre la obligatoriedad o no de esta asignatura, un tema de nunca acabar, en que nuestra posición es que la filosofía no debe ser opcional, sino de vital obligatoriedad. Según recoge Moscote había quienes tenían una posición hostil hacia la filosofía a la cual consideraban "superflua". Además de ser una figura representativa de la filosofía fue también un gran defensor de ella. Sostenía la importancia de la filosofía para "suministrar una cultura general, así en hechos como en ideas"

(Moscote, 1917, p. 63). Es bajo esta premisa su vital importancia, sin abandonar aquella función de la filosofía en ahondar en los recovecos de nuestra propia existencia.

Se hace presente la discusión de querer fusionar la filosofía con otras disciplinas y no dándole un espacio a sí misma en el currículo secundario. Esto tiene vigencia y, redimensionamos el papel de Moscote en la defensa de la filosofía en relación con las ciencias. Se planteaba en ese contexto que la filosofía era abstracta y aburrida para un estudiante secundario. Es entendible que este tipo de discusiones se dieran a los inicios de la República, lo que nos sorprende es que todavía se maneje esta misma terminología para referirse a la obligatoriedad u opcionalidad de la filosofía en la educación secundaria. El ideal que profesaba Moscote era "que en el cerebro de los jóvenes alumnos estuviese siempre abierto a todas las corrientes del pensamiento filosófico" (Moscote, 1917, p. 64), para cimentar una cultura general. Esto se trata de una cuestión de principios, el estudiante secundario debe tener una gama de conocimientos. El profesor no debe inculcarle ninguna corriente de pensamiento o ideológica de su preferencia al estudiante.

Se preguntó Moscote ¿qué clase de estudiantes saldrían de las aulas institutoras? Si no recibía mínimamente las nociones de filosofía, de moralidad, de democracia, de libertad, de responsabilidad, de justicia, de derecho y del deber; se deja entrever, también sus intereses por el positivismo, en donde será importante también comprobar, verificar, precisar y dirá que los jóvenes tienen que agitarse en el marco de esa formación, de una filosofía en un sentido amplio. Bajo el pensamiento de Moscote no está contemplado pensar a las ciencias por un lado y la filosofía por otro, sino en una convergencia, en diálogo dado que a la filosofía en último término le corresponderá generalidades y abstracciones (él habla de "verdad absoluta") de las cuales las ciencias no pueden dar cuenta, pero son igualmente importantes. La filosofía estaría siendo un

elemento sistematizador de las investigaciones científicas según los planteamientos de Moscote.

Moscote no solamente se quedó en el diagnóstico en donde la presencia de la filosofía en los estudios secundarios generó tensión, sino que además recomienda qué tipo de filosofía debería estar en los planes de estudios, Hace una ligera distinción entre los estudios secundarios y universitarios, ya que para él la libertad de la cual goza un catedrático lo exime de someterse cuadriculadamente a un programa establecido a priori. Es cierto que en la secundaria se tiene que enseñar filosofía de acuerdo con la edad y las circunstancias. Será importante "asegurar la unidad orgánica de los estudios del bachillerato y no contribuir a formar mentes desequilibradas en contra del principio de la educación integral"; en esa línea, nos mencionará otras tareas de la filosofía en el plano cultural y patriótico, de capacitar "a la juventud para la para la rehabilitación moral del país" (Moscote, 1917, p. 68). Todo este espíritu formativo tendrá sus resultados materiales en la segunda mitad del siglo XX con la gesta heroica de 1964 para la recuperación de nuestra soberanía.

Se procuró en esta introducción al programa de filosofía que estuviese establecido cuáles fuesen los pilares de esta asignatura en relación con otros saberes, ya que lo que se busca es "la variedad de puntos de vista" y no aferrarse únicamente a una doctrina filosófica, Moscote establece que bajo el nombre de filosofía también se comprenda psicología, ética y lógica (formal y científica) y la historia de los sistemas. Esto dotará a los estudiantes de un espectro amplio y general que posteriormente en sus estudios superiores podrán especializarse. En Moscote estaba presente la imbricación entre la ciencia y la filosofía pensada como una sola, o por lo menos, no promover la enseñanza como si fuesen "dominios independientes". Tanto en América Latina como Panamá, la filosofía en su desenvolvimiento no será un saber puro abstraído del devenir cultural y político.

Con respecto a la misma filosofía en sí, se recomienda una revisión sucinta de "los diversos sistemas filosóficos", a saber, para armonizar o integrar aspectos del saber que dispersos no tienen una utilidad práctica para la "educación integral", esta está compuesta por "las necesidades materiales de la vida, lo que es función de la Ciencia, ya en el sentido espiritual, lo que es función de la filosofía" (Moscote, 1917, p. 71). En síntesis, esta sería la función del pensamiento en la formación de la escuela secundaria, donde no solo se trata de ciencia, ni tampoco mera especulación filosófica. Moscote le da total vitalidad y dinamismo a los problemas de la filosofía que se tienen que tratar en una clase de filosofía y también da su punto: "[…] es detestable la costumbre de aferrarse a un sistema filosófico y criticar a los demás desde el como si fuese el único verdadero" (Moscote, 1917, p. 73). Con todas las funciones de Moscote, como rector del Instituto Nacional, en la Secretaría de Instrucción Pública y, luego como decano en la Universidad de Panamá, su voz influyó en los derroteros de la filosofía en la primera mitad del siglo pasado.

## 3. La filosofía en la Universidad de Panamá

Cuando entramos en materia de educación superior, la referencia principal será la Universidad de Panamá fundada en 1935. Antes, hubo varios intentos, como el Colegio Universitario de Panamá (1904), la Escuela Nacional de Música y Declamación (1904), Colegio Nacional de Comercio e idiomas (1906), Facultad Nacional de Derecho y la Escuela de Derecho y Ciencias Políticas (1918), los cursos preuniversitarios del Instituto Nacional (1913), Escuela Nacional de Pintura (1913), Escuela Nacional de Agricultura (1915), Universidad Panamericana (1917), Escuela de Medicina y Cirugía (1917), Facultad de Farmacia (1920), Universidad Bolivariana (1924), La Universidad Popular de Acción Comunal (1933), El Instituto Pedagógico (1933), Escuela Libre de Derecho (1933), Centro de Estudios Pedagógicos e

Hispanoamericanos (1935) y, finalmente, la Universidad Nacional de Panamá ese mismo año, (Muñoz Arango, 2016). De las primeras noticias que tenemos de un curso de filosofía en la educación superior, será en la Facultad Nacional de Derecho y la Escuela de Derecho y Ciencias Políticas creada por el Decreto Ejecutivo número 7 del 25 de enero de 1918 y, también, en este contexto, Moscote será relevante ya que bajo su cargo también recaería la responsabilidad de dictar el curso filosofía del derecho en la recién creada Facultad (Pizzurno, 1985). A esto nos referimos con la centralidad de Moscote para con la historia de la filosofía en Panamá durante el siglo XX.

Las fuentes más confiables para pergeñar algunos puntos clave en la historia de la filosofía en la Universidad de Panamá están en el exhaustivo trabajo publicado por Diego Domínguez Caballero en 1963 titulado *Los estudios filosóficos en la Universidad de Panamá*, y otro texto de valía, el trabajo de graduación de Fernando Rey del Corral de 1984 presentado en la Facultad de Filosofía, Letras y Educación de la Universidad de Panamá, titulado *La enseñanza-aprendizaje de la filosofía en la Universidad de Panamá (1935-1980)*. También contamos con *Historia, espíritu y autenticidad de la filosofía en Panamá y panameña*, de Julio César Moreno Davis, siendo éste el esfuerzo más acabado por sintetizar la filosofía en Panamá, que fue publicado en el 2006 por el Instituto de Estudios Nacionales de la Universidad de Panamá. Este último trabajo es de suma importancia porque establece una diferencia entre filosofía en Panamá y la filosofía panameña, pero no es nuestro interés en esta ocasión, profundizar en la singularidad de cada una de estas. Para los efectos de esta reflexión seguimos el esquema del ciclo generacional de filósofos vinculado a la Universidad de Panamá establecido por Moreno Davis.

Ricaurte Soler también escribió un texto sumamente interesante, *Tradición, reflexión y enseñanza de la filosofía en Panamá*. El trabajo de Domínguez Caballero citado es más a nivel descriptivo y cuenta con muchísima información, en cambio, el de

Rey del Corral sí hace algunas consideraciones más teóricas, igualmente Soler, sobre cómo se enseñó filosofía y los factores dominantes de la época. Nuestro interés en este artículo es más bien a nivel propedéutico e introductorio, pero sí asumiremos algunas posiciones de Soler. Pero, también, somos conscientes de que, por no contar con una historia general de la filosofía en Panamá, hay muchos baches. Por lo tanto, será importante trabajar en una historia de la filosofía en Panamá más abarcadora que este sucinto intento aquí esbozado. Es necesario establecer las biografías de las filósofas y filósofos como también su producción filosófica, para luego establecer tendencias (y escuelas si las hubiese) dentro de ese marco general. Una revisión bibliográfica nos dio luces sobre la vastísima producción literaria, mayormente poesía, de los primeros filósofos profesionales de mediados del siglo pasado.

Recién fundada la universidad, el 7 de octubre de 1935, no se contaba con el capital profesional para dictar los cursos especializados, esto coincidió con los episodios trágicos en Alemania y en España, entre el holocausto y la guerra civil, lo cual produjo una migración de la cual Panamá sacó provecho, aglutinando en nuestro país a mentes brillantes del viejo continente. Varios doctores en filosofía y ciencias sociales encontraron un hogar momentáneamente en Panamá. Tal consideración vale la pena resaltarla, sin duda la contribución del exilio alemán y español en estos primeros años de la Universidad de Panamá fue determinante. Lo que respecta a la filosofía, recaerá sobre Paul Honigsheim los cursos de filosofía; en el libro *Los docentes europeos y la formación de la Universidad de Panamá* de Néstor Porcell, podemos acceder al currículo de Honigsheim. Cuando este llegó a Panamá tenía aproximadamente cincuenta años y había sido profesor de filosofía y pedagogía en la Universidad de Colonia en Alemania, especializándose en historia de la filosofía, religiones y civilización, filosofía de la educación, del arte y el derecho, en antropología, etnografía y prehistoria, así como en temas de pedagogía. Ya para aquel entonces tenía una amplia gama

de artículos publicados, más de cien, y también se especializaba en filósofos como Max Scheler, Max Weber y Thomas Hobbes, el pensamiento realista, el misticismo y la filosofía escolástica. De tal forma que, sobre este pensador recayó la enorme responsabilidad de formar a los primeros filósofos en un sentido profesional del término en la recién creada Universidad de Panamá.

El asistente de Honigsheim, sería Rafael Eutimio Moscote Brid, quien apenas se iniciaba en la carrera universitaria. Para Pulido Ritter (2014), Moscote hacia simbiosis entre lo que era Panamá y el liberalismo, además de su adhesión al pragmatismo estadounidense, eso lo hacía en en la práctica un heterodoxo, el cual consideraba a la educación como un mecanismo para salvaguardar la libertad del individuo en sociedad. Una valoración establecida por Pulido Ritter es que antes del cincuenta prevalecía el pragmatismo del cual Moscote será deudor, eso cambiará a partir de la fecha mencionada con el trabajo de Domínguez Caballero, quien como figura pivote de la filosofía en Panamá, hará que toda la atención se preste a la ontología de lo panameño. Recoge también Pulido Ritter la posición de otro profesor de filosofía en la Facultad de Humanidades, Patrick Romanell, quién hará una crítica al esencialismo en las filosofías nacionales. En América Latina, particularidad de la cual Panamá no será ajena, de la mano de Domínguez Caballero se plasmará eso es lo que Moreno Davis llamó “filosofía panameña”. En cierta medida Moscote no seguirá esa línea de investigación, la cual estaba “intoxicando” a esos primeros filósofos e intelectuales (Pulido Ritter, 2014). Lo singular rescatado de Moscote siendo así, el primer asistente de filosofía de la Universidad de Panamá, es su equilibrio filosófico, resaltado por Pulido Ritter.

Cabe resaltar que, cuando se crea la Universidad de Panamá no se contempló *prima facie* la licenciatura de filosofía, por lo que unos interesados –entre ellos Domínguez Caballero– se tuvieron que acercar a las autoridades correspondientes para mostrarle su solicitud de una licenciatura en ese tenor; el primero en atenderlo

fue José Dolores Moscote. Por supuesto la propuesta fue aceptada, teniendo en cuenta que los fundadores de la Universidad de Panamá tenían igualmente preocupaciones filosóficas. Un año después de creada la Universidad de Panamá se conoce el plan de estudios de filosofía, lo cual una vez cursadas todas esas asignaturas se les otorgaba la licenciatura en Filosofía y Letras o en Filosofía e Historia a los egresados. Este plan de estudio consistía en las asignaturas: Introducción a los métodos científicos, Civilización, Lengua y Literatura castellanas, Inglés, Francés, Introducción general a la filosofía, Teoría del conocimiento y Lógica, Ética y Filosofía del derecho, Historia de la filosofía, Introducción y Filosofía oriental, Griega, Romana y Helénica, filosofía Patrística y Medieval, Filosofía moderna hasta Kant, Filosofía moderna desde Kant hasta la época contemporánea, Filosofía de la religión, Estética fundada en la historia comparada de las artes y de la música. Ya para 1940 se tiene un programa definitivo para un profesorado de filosofía e historia, para especializarse en filosofía se debería aprobar los siguientes cursos: Introducción a la filosofía, Filosofía antigua y medieval, Filosofía moderna, Lógica, Metodología general, Epistemología, Filosofía del arte, Ética individual, Ética social, Filosofía contemporánea, Metafísica, Filosofía de la cultura, y por último: Seminario de filosofía. Estas asignaturas serán la carga formativa que tendrán los primeros estudiantes de la Universidad de Panamá.

Los primeros estudiantes en graduarse fueron Julio Barba, Diego Domínguez Caballero, María Abadía y Laura Elena Mendoza. Como veremos, la mitad son mujeres, pero será interesante resaltar que los dos hombres, es decir, Domínguez Caballero y Barba obtuvieron la distinción de Sigma Lambda, mientras las mujeres no, otro dato no menos importante es que, tanto Barba como Domínguez Caballero, se desempeñaron como profesores en el Instituto Nacional y la Universidad de Panamá respectivamente. El trabajo presentado por Laura Elena Mendoza se tituló: “Lo románico como expresión del espíritu de una época”. De María H. Abadía las únicas

noticias que tenemos son su trabajo: "Antecedente y aspectos más importantes del humanismo" y la traducción de un artículo del historiador greco-canadiense, Leften Stavros Stavrianos, intitulado la enseñanza bajo los dictadores. Ambas, tanto Abadía como Mendoza fueron egresadas de filosofía, sin embargo, han estado a lo largo de los años invisibilizadas. De la misma forma como Honigsheim dictó todas las asignaturas, Domínguez Caballero asumirá esa titánica responsabilidad y será influyente en el establecimiento de la filosofía académica panameña a partir de la década del cincuenta.

A partir de los años cincuenta proliferaron los estudios enmarcados en la filosofía panameña o del ser panameño. Descollaron los trabajos de Isaías García Aponte, Moisés Chong, Diego Domínguez Caballero, Ricardo Arias Calderón, Juan Materno Vasques y Ricaurte Soler. En la década de los sesenta, vieron la luz dos revistas de filosofía: *Tareas* y *Presente*; la primera editada por un grupo de jóvenes progresistas cuya figura central fue Soler y la segunda fundada por Arias Calderón, que puede destacarse que eran dos propuestas ideológicas distintas. *Tareas* se sigue editando hasta el presente y *Presente* tuvo una vida efímera de 1964 a 1966.

A nivel organizativo también se dieron lugar a varias iniciativas dentro de los claustros universitarios; por ejemplo, se creó la Asociación de Filosofía y Letras, que tenía como trabajo fundamental la dotación de libros especializados de filosofía para la biblioteca universitaria, ya que la naciente universidad no contaba con los fondos bibliotecarios correspondientes. De esta asociación, administrativamente Domínguez y Barba estarán como cabezas visibles y también Alfredo Cantón, y también se editó un periódico estudiantil editado por los estudiantes de filosofía. En 1943 se fundó el club de filosofía, que buscaba promover el estudio de la filosofía en la universidad, incentivando a que los estudiantes pensarán filosóficamente y que desarrollarán las facultades de la oratoria y la escritura filosóficas; en la Junta Directiva estaban Tobías Díaz, Carmen Solé, Raquel Ibarra y Teresa de Salazar. En julio de 1952 se

fundó la Sociedad Panameña de Filosofía, para este momento ya descollaba la figura de Domínguez Caballero quien presidió la citada institución. En 1957 se estableció la Comisión Nacional Panameña de Historia de las Ideas, también presidida por Domínguez Caballero y en la cual figuraba Ricaurte Soler como secretario. De ahí en adelante se organizaron seminarios para profesores de enseñanza secundaria y se resaltó la importancia de la libertad de cátedra. Todas estas actividades enriquecieron el desenvolvimiento de la filosofía en el país.

Domínguez Caballero hace un listado de profesores de filosofía en la Universidad de Panamá, el primero ya lo hemos mencionado, Honigsheim, posteriormente Walter Richard Watson, profesor de la Universidad de California, luego Patrick Rommanell de la Universidad de Columbia, en 1944 se contará con el doctor Humberto Piñera Llera de la Universidad de La Habana, en 1946-1947 estará Justo Nicola Romero, y ese mismo año, Clarence Finlayson de la Universidad Católica de Chile, en 1948 se incorporará de la Universidad de Buenos Aires, Ricardo Resta, en 1959 tendremos a Quinter Lyon de la Universidad de Mississippi. Domínguez Caballero se incorporó en 1943, con estudios de licenciatura y maestría en la Universidad de Chicago, con estudios superiores en Harvard y Columbia, ya a partir de la década del cincuenta existe una plana de profesores panameños. Como hemos visto hasta aquí, los primeros años de la implementación de una carrera de filosofía en la Universidad de Panamá, estará compuesta esencialmente por profesores extranjeros, lo que dotó a nuestros primeros egresados de un cosmopolitismo filosófico eclipsado por el esencialismo filosófico.

Para esos efectos, usaremos el esquema establecido por Moreno Davis. Él habla de un ciclo generacional en la docencia filosófica. El primer ciclo será en la década del cuarenta y es denominado como el ciclo de “zapadores” allí podemos mencionar a Diego Domínguez Caballero, Tobías Díaz, Julio Pinilla, Eduardo Ritter

y Rafael Moscote; ya en la década del cincuenta entonces estarían los que Moreno Davis llamó "estabilizadores", entre ellos Ricaurte Soler, Isaías García, José de Jesús Martínez, Ricardo Arias Calderón, Ariosto Ardila, Humberto Zárate, Sergio Sandoval. Ya en la década del sesenta estarán los "consolidadores", entre ellos, Alonso Villarreal, Alberto Osorio, Claudio Young Díaz, Julio César Moreno Davis y Edilia Camargo. Moreno Davis no logró desarrollar una segunda parte de esta investigación.

En 1985 Soler fue el relator del Grupo de expertos sobre la enseñanza, la reflexión y la investigación filosóficas en América Latina y el Caribe de la UNESCO, presidido por Francisco Miró Quesada. Como resultado de esa relatoría, salió publicado en 1990 lo que podríamos denominar un informe sobre la enseñanza de la filosofía en Panamá. Lo tituló: *Tradición, reflexión y enseñanza de la filosofía en Panamá*. Allí lanzó una frontal crítica a la "filosofía académica", la cual fue dominante e imposibilitó el ingreso de Soler al Departamento de Filosofía como catedrático, de tal forma que, desarrolló su carrera académica en el de Historia. Ironías de la vida, quizá Soler sea el filósofo panameño más reconocido, citado y no fue catedrático del Departamento de Filosofía. En el texto citado planteó la tesis de que en el siglo XX prevalece un talante antipositivista en la filosofía académica, muy distinto a la posición positivista antiimperialista del decimonono. Soler asume a la filosofía más allá de lo académico como una actividad cultural extramuros y para él la filosofía académica supuso un enclaustramiento de la filosofía, además de prevalecer un "horizonte idealista" (Soler, 1999, p. 490). Hasta 1973 habrá que esperar para contar con un seminario de marxismo o "materialismo histórico" propiamente, eso se transformaría más adelante en curso en la carrera de Sociología, hasta el 2015 cuando desaparece definitivamente del pensum. Según Soler, había cierto rechazo al marxismo al no considerarlo filosofía. Y culmina señalando: "[…] la filosofía académica aparece como una

instancia más de los aparatos ideológicos de la dominación" (Soler, 1999, p. 494), siendo esta una filosofía reaccionaria.

Convidamos llamar a partir de la década del setenta la etapa de la "normalización", no descartando que estemos en el marco de un estancamiento filosófico, descollando algunos esfuerzos individuales, lo cual será objeto de otra reflexión. Dentro de este ciclo de "normalizadores" podemos mencionar a Luis Alvarado, Laura Arosemena, Porfirio Batista, Fernando Ríos, Winston Burgos, Jorge Che Hassan, Miguel Montiel, Vicente Ortega, Julio César Ortiz, Melvin Sáenz, José Ureña, Carlos Chávez, Roberto Hernández, Roberto Arosemena, Amado Cajar, Pedro Pineda, Pedro Luis Prados, Moisés Chong, José Ángel Espinosa, Edgar Fernández, Fulgencio Álvarez y Fernando Rey del Corral. Dentro de este ciclo hay una gran producción, en diversos campos, en filosofía, filosofía de la ciencia, historia, estética, entre otros. Los profesores Julio César Moreno Davis, Miguel Montiel y Pedro Luis Prados se ganaron el máximo galardón de las letras nacionales, el premio Miró en varias ocasiones. También ponderamos la obra científica y marxista de Carlos Chuez, la obra histórica de Roberto Arosemena y en el campo de la ética a Roberto Hernández.

En la actualidad, los profesores de mayor antigüedad en el Departamento de filosofía serían José Mathurin, dedicado en los últimos años a la epistemología, Franz Poveda, germanófilo con una sólida formación en la filosofía del derecho y la profesora Bárbara Carrera, con un reciente libro: *Mujer y liberalismo*. Habría que mencionar el retiro de la profesora Urania Ungo, con una amplia trayectoria en los estudios feministas, y del profesor Carlos Ho, quienes se acogieron a su jubilación. No queremos dejar de mencionar antes de terminar esta reflexión, los importantes aportes de Francisco Díaz Montilla y Ela Urriola, el primero en el campo de la lógica difusa y la segunda en estética y literatura. Ambos han ganado el premio Miró en distintas categorías.

## 4. Conclusión

El desenvolvimiento de la filosofía en Panamá estuvo ligado a la fundación de instituciones vinculadas a la educación durante el siglo XX, sería muy complicado hablar de filosofía al margen del Instituto Nacional y la Universidad de Panamá, eso no quiere decir que no exista filosofía al margen de instituciones educativas, pero sí hacemos énfasis en que la filosofía académica y en un sentido profesional requiere de espacios institucionales para su desenvolvimiento. En este breve artículo solo nos hemos ocupado de mencionar los aspectos más relevantes de los últimos cien años. Eso no quiere decir que antes no hubiese filosofía o expresiones filosóficas, como en efecto sí lo hubo y una de sus figuras más importantes durante el siglo XIX fue precisamente Justo Arosemena, antes en la Universidad San Javier con una filosofía escolástica y anterior a la colonización española nos ubicaríamos en el terreno de la civilización mesoamericana.

## Referencias bibliográficas

Chong, Moisés (1960). José Dolores Moscote, el idealista de la moral. *Heraldo*, 13.

Domínguez Caballero, Diego (1963). *Los estudios filosóficos en la Universidad de Panamá.* Panamá: Universidad de Panamá.

Mora-Burgos, Gerardo (2016). La filosofía en América Central en el siglo XX. En Margarita M. Valdés (Comp.), *Cien años de filosofía en Hispanoamérica (1910-2010)* (pp. 295-315). Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica / Instituto de Investigaciones Filosóficas.

Moreno Davis, Julio César (2006). *La enseñanza-aprendizaje de la filosofía en la Universidad de Panamá (1935- 1980).* Panamá: Instituto de Estudios Nacionales.

Moscote, José Dolores (1917). *Páginas idealistas.* Panamá: Tipografía moderna.

Moscote, José Dolores (1930). *Historia del Instituto Nacional. 20 años de labor educativa.* Panamá: Imprenta Nacional.

Muñoz Arango, Catherine (2016). *La Universidad de Panamá en el pensamiento del Dr. Harmodio Arias Madrid.* Panamá: Ediciones Panamá Viejo.

Pedreschi, Carlos Bolívar (2023). *José Dolores Moscote. Entre el prurito y la urgencia de saber.* Panamá: Procuraduría de la administración.

Pizzurno Gelós, Patricia (1985). *Harmodio Arias Madrid y la Universidad de Panamá.* Panamá.

Pulido Ritter, Luis (2014). Nación y Modernidad en Rafael E. Moscote: aproximación a la obra ensayística de un liberal panameño. *Cahiers d'études romanes*, (28), 89-98.

Pulido Ritter, Luis (2017). *Filosofía de la nación romántica. (Seis ensayos críticos sobre el pensamiento intelectual y filosófico en Panamá) 1930-1960*. (2° ed.). Panamá: INAC.

Rey del Corral, Fernando (1984). *La enseñanza - aprendizaje de la filosofía en la Universidad de Panamá (1935- 1980).* [Tesis de graduación. Universidad de Panamá].

Rodríguez Reyes, Abdiel (17 de noviembre de 2022). Breve recuento de la filosofía en Panamá. *La Estrellla de Panamá*. Recuperado de https://www.laestrella.com.pa/opinion/columnistas/breve-recuento-filosofia-panama-CFLE481322

Soler, Ricaurte (1996). Cuasimodo: Alba de la utopía. *Tareas*, (94), 9-38.

Soler, Ricaurte (1999). Tradición, reflexión y enseñanza de la filosofía en Panamá. En Olmedo España Calderón (Ed.), *Pensamiento filosófico contemporáneo de la América Central. Ensayos* (pp. 471-495). Guatemala: Universidad San Carlos de Guatemala / Universidad de Tromsō, Noruega.

**Abdiel Rodríguez Reyes**

Doctor en Filosofía por la Universidad del País Vasco, España. Profesor en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Panamá. Investigador del Sistema Nacional de Investigación.

**Samuel Prado Franco**

Licenciado en Humanidades con Especialización en Filosofía, Ética y Valores por la Facultad de Humanidades de la Universidad de Panamá (2006). Magíster en Ciencias Sociales con énfasis en Sociología y Ciencia Política por la Universidad Especializada de las Américas, Panamá (2010), becado por la Secretaria Nacional de Ciencia, Tecnología e Innovación (SENACYT). Doctorando en Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad de Panamá. (2025). Actualmente se desempeña como Profesor e Investigador del Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad de Panamá.

ISSN 1514–9935 | E-ISSN 1853–3175 | CC BY-NC-SA 4.0
https://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/anuariocuyo
RECIBIDO 09/09/2024 | ACEPTADO 08/11/2024 PP. 251-285

# La filosofía en el Caribe colombiano en el siglo XX. Cinco casos representativos

## Philosophy in the Colombian Caribbean in the 20th century. Five representative cases

**Eduardo Bermúdez Barrera**[*]
https://orcid.org/0000-0003-0789-5049

**René J. Campis C.**[*]
https://orcid.org/0000-0002-4398-6485

**Oscar David Caicedo**[*]
https://orcid.org/0000-0003-4363-0240

**Leydon Contreras Villadiego**[*]
https://orcid.org/0009-0005-6619-5861

**Resumen**:

Presentamos un recuento del acontecer de la filosofía en el Caribe colombiano durante el siglo XX a través de los casos de Julio E. Blanco, Luis E. Nieto Arteta, Rafael Carrillo, Wilderson Archbold y Gonzalo Munévar, filósofos caribeños que a través del ejercicio de la actividad filosófica llegaron a convertirse en referentes importantes para la tradición regional. A partir de una contextualización sucinta, nos detenemos

[*]Grupo de investigación *Holosapiens*. Universidad del Atlántico, Barranquilla, Colombia. Contacto: eduardobermudez@mail.uniatlantico.edu.co

en el análisis de las contribuciones de cada uno de los autores mencionados. Finalmente, ofrecemos una brevísima descripción de la escena filosófica regional en el presente.

**Palabras clave**: Caribe colombiano, filosofía de la ciencia, filosofía del derecho, teoría evolucionista del conocimiento.

**Abstract:**

We present an account of the development of philosophy in the Colombian Caribbean during the 20th century through the cases of Julio E. Blanco, Luis E. Nieto Arteta, Rafael Carrillo, Wilderson Archbold and Gonzalo Munévar, all Colombian Caribbean philosophers who, through their philosophical activity, became important references for the regional tradition. Based on a succinct contextualization, we analyze the contributions of each of the authors mentioned. Finally, we offer a brief description of the regional philosophical scene at present.

**Keywords**: colombian Caribbean, philosophy of science, philosophy of Law, evolutionary theory of knowledge.

## 1. Introducción

La pregunta de si existe una filosofía del Caribe nos remite inmediatamente a la de si existe también una filosofía latinoamericana. A esta última pregunta Risieri Frondizi (1944) respondió hace ochenta años:

> No existe una filosofía latinoamericana en el sentido de expresar al mismo tiempo un pensamiento original y típicamente latinoamericano. Lo que se suele llamar filosofía latinoamericana es una reformulación de problemas filosóficos europeos. Hasta ahora, la historia de la filosofía latinoamericana puede ser sustituida por la historia de la influencia del pensamiento filosófico europeo en los países latinoamericanos (pp. 95-96).

Reemplazando en el párrafo anterior “Europa” y “europeo” por “Latinoamérica” y “latinoamericano”, y “europea” por “egipcia, asiria, babilónica, árabe y oriental”, creemos, la argumentación se mantiene incólume: no existe una filosofía europea en el sentido de expresar al mismo tiempo un pensamiento original y típicamente europeo. Lo que se suele llamar filosofía europea es una reformulación de problemas filosóficos egipcios, asirios, babilonios. Hasta ahora, la historia de la filosofía europea puede ser sustituida por la historia de la influencia del pensamiento filosófico egipcio, asirio y babilonio en los países europeos.

Europa ni es el comienzo de la historia, ni tampoco el final. Debemos recordar, en esta misma línea de pensamiento, lo que escribió el heterodoxo pensador europeo Oswald Spengler, quien, surgiendo del seno mismo de esa visión eurocéntrica del mundo, se rebela contra ella afirmando:

> El solipsismo cósmico en el que se basa la crítica de la razón de Kant (toda teoría, por abstracta que sea, es la expresión de un sentimiento del mundo) y que lo convierte en el más verdadero de todos los sistemas para los europeos occidentales, es incomprensible, y para los chinos y árabes modernos, con sus intelectos completamente diferentes, la doctrina de Kant tiene el valor de una mera curiosidad (Spengler, 1920, p. 31).

Por su parte, Mosterín (2007) nos dice:

> El pensamiento filosófico surgió simultáneamente en el siglo IV a. C. en tres zonas distintas de nuestro planeta: en la India, en China y en Grecia. En los dos siglos siguientes se produjo un desarrollo espectacular de la especulación y la reflexión, que abrió los cauces por los que las tres grandes tradiciones filosóficas (la india, la china y la occidental) habrían de discurrir durante los dos mil años siguientes (p. 11).

Sin embargo, no tiene toda la razón, porque sigue asumiendo que fue Grecia el punto de origen de la filosofía occidental, mientras que Benjamín Farrington lo controvierte considerando que el "milagro griego" fue bien preparado por los asirios, egipcios y babilonios:

> [Milagro griego] es una frase desafortunada para designar el gran avance intelectual que entonces tuvo lugar, ya que su principal característica fue precisamente eliminar lo milagroso de la naturaleza y de la historia y sustituirlo por leyes. [...] la historia y civilización griegas no son más que una continuación de las del antiguo Oriente (Farrington, 1984, p. 27).

Es en esta misma vía que nosotros queremos insistir en parafrasear o parodiar el argumento de Frondizi diciendo que "no existe una filosofía europea en el sentido de expresar al mismo tiempo un pensamiento original y típicamente europeo. Lo que se suele llamar filosofía europea es una reformulación de problemas filosóficos egipcios, asirios, babilonios, árabes y orientales. Hasta ahora, la historia de la filosofía europea puede ser sustituida por la historia de la influencia del pensamiento filosófico egipcio, asirio, babilonio, árabe y oriental en los países europeos". Con esta reformulación queremos expresar el reconocimiento de saberse parte de una tradición –comenzando con los asirios, sumerios, egipcios, babilonios, árabes y orientales– que, así vista, ni pone en un lugar de menor importancia a la filosofía latinoamericana, ni en uno de mayor originalidad, al tiempo que admite las discontinuidades del proceso histórico del desenvolvimiento del pensamiento humano acerca del mundo y sobre sí mismo. La costa Caribe de Colombia tiene también su propia historia de pensamiento.

## 2. Antecedentes: finales del XIX y principios del XX

La discusión de ideas filosóficas modernas en Barranquilla data al menos desde finales del siglo XIX, cuando la entonces pequeña población contaba con la circulación de más de una docena de periódicos. Hoy, con una población cercana a los dos millones de habitantes, la circulación de informativos periodísticos es mucho menor, por extraño que parezca. Pero por aquellas épocas, la comunidad de profesionales de la medicina se dio a debatir en los espacios de estas publicaciones las ideas del vitalismo y el mecanicismo.

Es importante aquí hacer un excurso para señalar que la Barranquilla no contó con un centro de estudios superiores sino hasta 1946 (Universidad del Atlántico), como sí lo tuvo Cartagena (Universidad de Cartagena, fundada en 1827), o Mompox (Real Colegio Universidad San Pedro Apóstol, más conocido como *Colegio Pinillos*, fundado en el primer lustro del siglo XIX). Durante la época de la colonia, el territorio que actualmente constituye el departamento del Atlántico, conocido en ese entonces como el *partido de Tierradentro*, pertenecía en el ordenamiento político a la jurisdicción y gobierno del Estado Libre de Cartagena hasta que su separación en 1910, año en el que se le otorgó la categoría de departamento. A pesar de estar bajo la jurisdicción de Cartagena, Barranquilla estableció una fluida y creciente relación con la Provincia de Mompox, puerto fluvial a orillas del río Magdalena, y rival comercial y político de Cartagena. En Santacruz de Mompox, a pesar de su ferviente catolicismo, fue también un punto de discusión y difusión de las ideas liberales, al punto de haber jugado un papel clave en distintos momentos del proceso de independencia de la Nueva Granada. No era difícil encontrar en las bibliotecas de los notables locales los textos clásicos de la Ilustración y de la teoría política moderna en sus idiomas originales.

En la lucha por el dominio político en la región caribe, Cartagena promovió el puerto de Magangué para restar importancia y desarrollo a Mompox, pero fue más determinante la fuerza de la naturaleza: la navegabilidad del brazo del río sobre el que se encontraba esta población decreció, y los esfuerzos por recuperarla fueron infructuosos, marcando la decadencia comercial y la pérdida de protagonismo. Muchas de las prestantes familias momposinas voltearon entonces sus ojos sobre Barranquilla, puerto marítimo y fluvial que crecía a pasos agigantados desde comienzos del siglo XX. La *Arenosa* se perfilaba como el sitio perfecto para establecerse y desarrollar actividades comerciales; con los momposinos, llegaron también grandes capitales, y participaron en el comercio y la industria, y en especial, en la farmacia. Algunos de ellos, aprovechando la experiencia del *Colegio Pinillos*, fundaron colegios en su nueva ciudad (cfr. Pérez, 2017). Pero Barranquilla habría de esperar hasta mediados del siglo XX para contar con su propia universidad.

## 3. La *Revista Voces* (1917-1920)

Hacia principios del siglo XX, un grupo de jóvenes se reunía en el parque de la Iglesia de San Nicolás a debatir temas de literatura y filosofía, especialmente de la filosofía moderna alemana. Este fue precisamente el caldo de cultivo de lo que posteriormente seria la edición de una “Revista de Artes, Ciencia y letras”: la *Revista Voces*, que marcó un hito en la historia de la cultura en Latinoamérica. En ella encontraron lugar trabajos literarios, pero también las notas científicas, registro de nuevas publicaciones, y ensayos filosóficos, por supuesto. La mera existencia de *Voces* constituye la refutación de la tesis sobre el origen andino (1946) del pensamiento filosófico moderno y ajeno al neotomismo imperante en la capital colombiana

hasta la mitad del siglo XX (cf. Bermúdez y Campis, 2005; Campis, 2008).

Nombres como los de Enrique Restrepo (1882-1947), Antonio Luis McAusland, Gonzalo Carbonell e Hipólito Pereyra, entre otros, contribuyeron en esta publicación, que circuló de 1917 a 1920, pese a las dificultades financieras y el disgusto de algunos políticos locales y la iglesia católica. De entre ellos, los más fuertemente interesados en temas de ciencia y filosofía eran Restrepo y Blanco. El primero, antioqueño de nacimiento, se había establecido con su familia en la ciudad, dedicándose a la fabricación de perfumes. Tanto a Restrepo como a Blanco los unía su interés especial por la química y la física, pues la familia de Blanco se dedicaba a la industria farmacéutica. Restrepo escribió para *Voces* varias contribuciones relacionadas con la estética y la crítica literaria, pero también con la política. Destacan de entre sus contribuciones a *Voces*, "Reflexiones sobre la libertad de imprenta", los satíricos "El último escolástico" y "Apología del doctor Rafael Núñez, poeta", y "Las influencias de Federico Nietzsche en las generaciones jóvenes de Antioquia" (cf. Bermúdez y Campis, 2008).

Poco tiempo después del intenso período de *Voces*, Restrepo se mudaría a Bogotá, donde publicaría *El tonel de Diógenes* (1925), con el subtítulo "Manual del cínico perfecto". En esta obra, Restrepo vierte sus reflexiones acerca de la naturaleza humana, el conocimiento, el arte, la filosofía, la ciencia y la sociedad en forma de aforismos y de pequeños relatos.

Por su parte, Blanco merece un apartado aparte, mismo que sigue a continuación.

## 4. Julio Enrique Blanco (1890-1986)

Nacido en 1890 en Barranquilla de padres momposinos, recibió una educación que lo llevó a interesarse pronto en las ciencias y en la filosofía. Blanco resolvió desde joven dedicarse a esta última, pese a no contar con un centro de estudios adecuado para tales propósitos en Colombia. Su legado intelectual, caracterizado por la profundidad de su pensamiento y su compromiso con el desarrollo educativo, social y económico, lo convierte en una figura clave en la historia intelectual del país. Desde su labor como Director de Educación Nacional (1938-1946), pasando como rector fundador de la Universidad del Atlántico, hasta su contribución como Senador de la República (1958-1960), Julio Enrique Blanco dejó una huella indeleble en el progreso de la educación y la filosofía en Colombia (cf. Bermúdez, 2001, 2009; Bermúdez y Campis, 2005, 2006; Campis, 2008; Duque e Isaza, 2014).

Bermúdez (2001) divide su desarrollo intelectual en tres períodos. Respecto de sus años de formación y primer contacto con la filosofía, nos dice:

> El primer periodo de Blanco corresponde propiamente a la de su formación general […] entre 1907 y 1914; en ella se encuadran el aprendizaje de los idiomas: inglés, francés, latín, griego y alemán; el viaje a Estados Unidos y los estudios que realiza en New York (1907); los primeros recorridos por el interior del país (1907-1913); y, en particular, las traducciones que realizara de Kant […] (p. 53).

Siguiendo a Bermúdez (2001), el segundo período va de los años 1926 a 1936, años marcados por su estancia en Europa –donde, teniendo como base de operaciones a París, asistió a cursos libres en la Sorbona y a conferencias de figuras como Rudolf Carnap en distintos lugares)–; y finalmente, el tercer período, que abarca los años entre 1937 hasta 1979, año de su última publicación.

Tuvo su principal interlocutor dentro del grupo de *Voces* en Enrique Restrepo. En esa revista publicaría sus primeros trabajos, dentro de los que destacan: "De la causalidad biológica", "De Herbart a hoy" y "Sobre el origen y desarrollo de las ideas teleológicas en Kant". Este último sería republicado en la *Revista de Filosofía* de José Ingenieros en Argentina en 1919, además de otro titulado "Herbart y la mortalidad del alma" al año siguiente. Tanto el artículo de la causalidad biológica como el de las ideas teleológicas muestran un Blanco que se encontraba estudiando activamente el sistema kantiano, además de recoger su contrastación de las fuentes kantianas contra visiones más cercanas a la física, la fisiología y la biología. En efecto, Blanco (1945) se refiere a "mi ensayo sobre EL ORIGEN Y DESARROLLO DE LAS IDEAS TELEOLÓGICAS EN KANT, que yo escribí en actitud antikantiana y que Ingenieros reprodujo en su REVISTA DE FILOSOFÍA" (p. 11. Destacado en mayúsculas en el original).

En su juventud, Blanco se debatió entre seguir la dirección de la llamada filosofía científica, el monismo y el positivismo crítico alemán en la línea de Ernst Mach, Richard Avenarius y Wilhelm Ostwald, o la del idealismo trascendental de Kant, optando por la segunda. En realidad, llega a interesarse vivamente en Kant en su adolescencia a partir de sus lecturas de Haeckel (1868) en su edición francesa (1877), heredada de la biblioteca de su padre.

Tras una larga estancia en Europa (1926-1936), combinando la actividad comercial con la continuación de sus estudios filosóficos en el viejo continente, regresa a Colombia y comienza entonces a publicar nuevamente sus trabajos filosóficos en distintas revistas de filosofía, especialmente en las de Medellín, y ocasionalmente, en Bogotá.

Los intereses filosóficos de Blanco en esta época están claramente definidos; su objetivo es completar el desarrollo de un sistema filosófico de su propio cuño, aunque de raigambre kantiana.

Con ese propósito, desarrolla los siguientes manuscritos: *Auscultaciones de la Selva Negra*; *Curso de Historia comparativa de los principales sistemas de la filosofía* y *Metafísica de la Inteligencia Pura* (inéditos los tres). El primero fue la base para el último, mientras que el segundo se convirtió en el texto de base para el curso del mismo nombre que dictó en el Colegio Barranquilla en 1938.

Parte de las lecciones del curso anteriormente mencionado –las de Hegel y Husserl– fueron también publicadas en la forma de artículos secuenciales en la *Revista de la Universidad Católica Bolivariana* de Medellín. Antes de ello, en Medellín también, la *Revista Universidad de Antioquia* ya había publicado varios otros artículos (diarios de viaje "De Paris a Egipto y Palestina", en varias entregas) y diálogos (uno sobre cosmogonía y otro sobre Haeckel), y con posterioridad, un diálogo titulado "Mitografía heideggeriana" (1962, previamente publicados en el periódico *El Heraldo* de Barranquilla), un diálogo en el que Blanco despliega toda su crítica mordaz contra la filosofía de Heidegger. La *Revista Colombiana de Ciencias Físicas, Exactas y Naturales* publicó en 1946 su ensayo "Kant y la matemática-física" –republicado por *Verbum* en Brasil en 1947–, e *Ideas y Valores* (1952) también publica en Bogotá parte de su trabajo.

También se encuentran sus publicaciones en la *Revista Museo del Atlántico* (1941-1945) que él mismo dirigió (con colaboradores como el matemático y filósofo español Francisco Vera, el filósofo y psicólogo hispano-venezolano Guillermo Pérez Enciso, o el filósofo y psicólogo lituano Wladimiro Woyno, entre otros). De entre ellas, destacamos aquí "La filosofía en América" (1945) –la respuesta de Blanco a la encuesta de la *Revista Minerva* sobre el estado de la filosofía en la América, donde da cuenta de lo que él considera que es el estado de los núcleos filosóficos de Argentina, México y Estados Unidos–; "Progreso material y progreso espiritual" (1941) y "Hacia una Barranquilla alejandrina" (1944) –dos alegatos en favor de la necesidad de fomentar el desarrollo de la academia, la

ciencia y las artes en su ciudad natal, y complemento de la exposición de motivos para la fundación de la Universidad del Atlántico–; "Razonamientos sobre el Panamericanismo" (1943) –planteamiento de la visión política de Blanco y una interpretación teleológica de la historia americana a través de un análisis de los casos de los próceres de la independencia– y "Utilidad pedagógica de la filosofía" (1942) –argumentación en favor de incluir el saber filosófico como medio para alcanzar "el conocimiento real y positivo de las cosas" y "conducir a la realización o logro del objeto que tiene la existencia humana"–.

Entre 1958 y 1962, Blanco ejerce como Senador de la República de Colombia. Tras su paso por el Senado se distancia cada vez más de la vida pública. Escribe sus memorias, publica *Nea-Apo-Kalipsis* (1973) y "En el centenario de Einstein" (*El Heraldo*, 1979). A pesar de su retiro de la esfera pública, entre 1978 y 1985, atiende y comparte con un pequeño grupo de jóvenes filósofos, entre quienes se cuentan Julio Núñez Madachi, Eduardo Bermúdez Barrera, Jesús Ferro Bayona y William Salgado Escaf. En el año 2006, en el vigésimo aniversario de su fallecimiento, Gustavo Bell, director del periódico *El Heraldo*, le dedica un número monográfico para honrar su vida y obra, con Eduardo Bermúdez y René Campis como coeditores.

## 5. Rafael Carrillo Lúquez (1908-1996): un largo vuelo entre los Andes y el Caribe

La figura de Rafael Carrillo Lúquez se nos presenta en la historia de la filosofía colombiana a partir de la segunda mitad del siglo XX como un símbolo clave de reencuentro intelectual y cultural entre dos regiones del país que, a lo largo de los siglos, han mantenido una intermitente desconexión: los Andes y el Caribe.

Desde tiempos coloniales y sus provincias en el Virreinato de la Nueva Granada, la nación incorporó en sus adentros dos vastos hemisferios, cuyas características principales trascienden la mera geografía. En cierta forma, la extensión tan accidentada que separa a los principales centros urbanos desde donde se ejerce el control territorial de cada región, dio lugar a diferencias sociales, históricas y culturales profundamente arraigadas en la conformación de la identidad nacional de ambas regiones.

Los Andes, más precisamente Santa Fe de Bogotá, ha sido históricamente el centro del poder político e intelectual del país. En toda la región, donde ejerce su influencia en modos y costumbres, ha desarrollado un pensamiento marcado por el academicismo arraigado en una fuerte herencia española, manifiesta en un rígido control político y clerical.

Por otro lado, el Caribe, ha sido un crisol de influencias afro, indígenas, árabes y por supuesto europeas. Quizá, con una tradición intelectual menos reconocida por los centros académicos del interior, en donde se concentró todo el poder de las instituciones de corte gubernamental. Es, por tanto, que la separación cultural entre los Andes y el Caribe se ha visto reflejada en las diferencias en los proyectos educativos e intelectuales (universidades y grupos intelectuales). Mientras que el pensamiento andino ha privilegiado la formalidad y el academicismo, el Caribe ha estado más vinculado a una reflexión filosófica, poética y literaria muy cercana a lo social y lo cotidiano.

Con Rafael Carrillo Lúquez se intenta establecer, a través de su vida y su obra, un contacto de ideas y modos de ser entre estas dos Colombias. Carrillo fue capaz de superar esta dicotomía al proponer una filosofía que se comprometiera con la realidad, una filosofía que fuese “una ciencia del indagar infinito”, sin metas fijas, “un puramente preguntar y un permanente intento de responder”, (Gil Olivera, 2016a, p. 8). Este enfoque, que privilegia la indagación

constante sobre la certeza, resonaba tanto con las tradiciones filosóficas europeas que estudiaba en Bogotá como con la fluidez cultural y la diversidad del Caribe de su infancia.

Nacido en Atánquez, sobre la falda de la Sierra Nevada de Santa Marta, Carrillo representó las raíces del Caribe colombiano no como un simple lugar geográfico, sino como una forma de ser y de habitar el mundo, un *ethos* que, a través de él, busca ser reconocido y valorado en los círculos académicos y filosóficos más centralizados del país. Ya que fue en Bogotá, el epicentro intelectual de los Andes colombianos, donde Carrillo desarrolló su carrera filosófica y académica, llegando a ser uno de los pensadores más influyentes de su generación. Este desplazamiento geográfico y simbólico refleja en sí mismo el cruce de dos tradiciones culturales e intelectuales que Carrillo logró integrar de manera única en su pensamiento y enseñanza.

Desde los veinte años y radicado en Bogotá, Carrillo se familiarizó con las corrientes filosóficas más formales y sistemáticas, que incluían el idealismo alemán, el existencialismo y las teorías sobre la ciencia y el espíritu. Muy pronto, Carrillo destacó por su rigor intelectual y su capacidad de integrar ideas filosóficas europeas, como las de Hegel, Kant, Nietzsche y Heidegger, en un nuevo marco de pensamiento que dialogaba con las realidades colombianas. Como argumenta Gil Olivera (2016a), “Carrillo buscó, a través de sus traducciones y su labor docente, tender un puente entre la rigurosidad del pensamiento alemán y las preocupaciones culturales y sociales del Caribe colombiano” (p. 21). En esas traducciones se encuentra reflejado el interés de Carrillo por la filosofía de la ciencia, y el aporte a la academia local en ese sentido: en la *Revista Eco*, fueron publicados numerosos ensayos de autores como Gerhard Gronefeld, Heinrich Schirmbeck, Arnold Gehlen, Max Born, Hermann Wein, Ernst Cassirer, Werner Heisenberg, Erwin Schrödinger, que fueron vertidos al castellano por Carrillo.

El trabajo filosófico y pedagógico de Carrillo tiene una relevancia histórica indiscutible para el desarrollo de la enseñanza de la filosofía en Colombia, así como para la consolidación de una reflexión filosófica acorde con las realidades nacionales. A través de su vida como docente y filósofo, Carrillo fue más que un traductor de corrientes europeas; fue un puente entre la teoría filosófica y las condiciones sociales de un país marcadas por la diversidad cultural, las tensiones regionales y las profundas desigualdades socioeconómicas.

Resalta la importancia de su obra tanto en el campo de la filosofía como en el de la pedagogía, con especial énfasis en su papel como pionero en la enseñanza de la filosofía en Colombia y su visión transformadora de la educación. *Ambiente axiológico de la Teoría Pura del Derecho* y *Filosofía del Derecho como filosofía de la persona* son sus principales contribuciones en el ámbito iusfilosófico. Por otra parte, al traducir a filósofos como Hermann Schmitz, Werner Jaeger y Paul Tillich, Carrillo hizo accesibles en Colombia las ideas filosóficas más avanzadas de su época, pero lo hizo desde una perspectiva crítica.

Más que importar acríticamente estas corrientes, Carrillo reflexionó sobre cómo estas ideas podían dialogar con la cultura y las problemáticas sociales del país. Su traducción y estudio de la obra de Schmitz, la interpretación sociológica de la historia y la historia universal, es un claro ejemplo de cómo intentaba aplicar las categorías sociológicas de la historia a la comprensión de los procesos de cambio social en Colombia.

De igual modo, Carrillo entendió que la educación filosófica debía ser un proceso dialógico, donde el maestro, en lugar de imponer verdades, actúa como facilitador del pensamiento crítico. Esto lo convertía en un educador que valoraba la capacidad de sus estudiantes para construir su propio conocimiento. Su famoso concepto del maestro como el hombre de las despedidas, que guía al

estudiante hasta un punto y luego lo deja continuar su camino, refleja esta visión.

En un contexto educativo colombiano donde la enseñanza tradicional solía ser vertical y autoritaria, la postura de Carrillo es radicalmente transformadora, en cuanto prioriza el desarrollo de la autonomía intelectual de los estudiantes. Dentro de sus discípulos caribeños destacamos a Alfonso Fuenmayor, Juan B. Fernández Renowitzky y Numas Gil Olivera.

## 6. Luis Eduardo Nieto Arteta (1913-1956)

Fue un iusfilósofo colombiano, nacido en la caribeña Barranquilla el 9 de junio de 1913. Kunz (1950) lo menciona como "la figura sobresaliente en Colombia" en el campo de la "contemporánea filosofía del derecho de tendencias modernas" (p. 81). Y lo identifica como uno de los principales seguidores latinoamericanos de la filosofía kelseniana. Poco antes de su prematura muerte en 1956, había decidido dedicarse por entero a la filosofía. Prueba de ello se encuentra en sus publicaciones en la *Revista Ideas y Valores* (Universidad Nacional), la *Revista de la Pontificia Universidad Bolivariana* (Medellín, Antioquia), y su participación en la polémica sobre la filosofía existencialista –particularmente sobre *Ser y tiempo* de Heidegger– con Julio Enrique Blanco en 1954, en forma de cartas abiertas publicadas por el periódico *El Heraldo*, polémica esta que llamó en su momento la atención de distintos filósofos, entre ellos, la de Juan David García Bacca. Posteriormente, la misma fue reseñada por Anna-Teresa Tymieniecka, presidenta del Instituto Mundial de Fenomenología, gracias a la publicación parcial como apéndice en Bermúdez (1998). Nieto Arteta ha sido considerado pionero de los estudios interdisciplinarios en Colombia (cf. *Economía y cultura en la Historia de Colombia*).

*La decadencia de Occidente* de Spengler generó en Nieto un notable interés, hasta el punto de que su pensamiento estuvo influenciado por el pensador alemán de manera permanente, lo cual se refleja desde el artículo de juventud "Marx y Spengler" (1934), hasta "Spengler y Toynbee" (1954), publicado en el diario *La República* cuando ya finalizaba su ciclo intelectual.

Luis Eduardo Nieto Arteta tomó los conceptos de *cultura* y *civilización* de la doctrina de Spengler y los utilizó en sus trabajos de investigación en filosofía y ciencias sociales. Fue justamente con "Cultura y Civilización" (1935) donde manifiesta claramente su intención de relacionar las concepciones marxistas con las teorías de Spengler. Allí interpreta el esquema marxista de evolución de la sociedad, aplicando los dos conceptos antes mencionados. La primera se definía como la creación de valores intelectuales, y la segunda como la utilización de los valores intelectuales en orden al desarrollo de la técnica. Ya en "Marx y Spengler" (1934), Nieto Arteta había relacionado por vez primera las concepciones obtenidas de su lectura de Spengler con el materialismo histórico que él ya había asimilado durante su actividad en el llamado "Grupo Marxista".

Sobre la decisiva influencia de Spengler en Nieto Arteta, hay que señalar, además, que el filósofo colombiano leyó *La decadencia de Occidente* por primera vez en 1933 –Wittgenstein lo leyó con sumo interés en 1931, (cf. Haller, 1988)–, y su apasionamiento por el libro fue tal, que manifestó hacía 1938, haberlo leído tres veces. La confirmación de la influencia de la fisiognómica spengleriana en el pensador colombiano es palpable en sus planteamientos realizados en "Posibilidad teórica de un marxismo spengleriano" (1940). En este ensayo, luego de advertir que la expresión "marxismo spengleriano" no tiene un significado ecléctico –puesto que no propone realizar una síntesis "desafortunada de las concepciones spenglerianas y las teorías marxistas"–, afirma su intención y deseo de hacer una interpretación de las teorías marxistas dentro de *La decadencia de Occidente* y, simultáneamente, de hacer una interpretación de las

concepciones spenglerianas dentro de las tendencias que fecundan la comprensión marxista del mundo.

Lo anterior, en nuestra opinión, constituye más que un simple dato cualitativo de lecturas, y es, más bien, la evidencia de la fuerte impresión que causó la fisiognómica spengleriana en la concepción del mundo de la vida en Nieto Arteta. Hay también que decir que, aun cuando la intención de Nieto Arteta es la de interpretar las teorías de Marx dentro de las concepciones de Spengler y, simultáneamente, las concepciones de Spengler dentro de las tendencias marxistas, es la doctrina spengleriana la que prima en el fondo de sus interpretaciones. Para sustentar nuestra anterior afirmación, hagamos un breve resumen de la doctrina spengleriana.

La fisiognómica spengleriana se define, en general, como un estudio de las formas culturales, una morfología de la historia. Spengler (1920) define la fisiognómica en oposición a la sistemática:

> Die Morphologie des Mechanischen und Ausgedehnten, eine Wissenschaft, die Naturgesetze und Kausalbeziehungen entdeckt und ordnet, heißt Systematik. Die Morphologie des Organischen, der Geschichte und des Lebens, alles dessen, was Richtung und Schicksal in sich trägt, heißt Physiognomik (p. 144)[1].

La sistemática es entonces para Spengler el estudio de las formas ligadas por el principio de causalidad, principio que rechazaba el pensador alemán afirmando el método de la intuición. Los autores de "morfológicas de la historia", como la de Spengler buscan en la historia grandes regularidades que se repiten. Ciclos de un eterno retorno cuyo condicionamiento no solo nos permite comprender el

[1] "La morfología de lo mecánico, de lo extenso, una ciencia que descubre y ordena las leyes naturales y las relaciones causales, se llama sistemática. La morfología de lo orgánico, de la historia y de la vida de todo aquello que posee dirección y sino, se llama fisiognómica" (la traducción es nuestra).

pasado, sino incluso el futuro, puesto que, si conocemos el punto de un ciclo histórico en el cual nos encontramos, no será difícil anticipar lo que ha de suceder hasta la terminación de este ciclo, por analogía con lo que ha ocurrido en fase semejante con otro ciclo anterior de cultura pasada.

El mismo Spengler se encarga de mostramos la fuente de su filosofía cuando cita a Goethe y a Nietzsche como los autores a los cuales debe su doctrina. De Goethe toma el método, y de Nietzsche los problemas. Pero hoy día está claro que sus métodos se enmarcan en el dualismo metodológico de los neokantianos y Dilthey hacia finales del siglo XIX. Por ello, en *La decadencia…*, Spengler sigue las ideas difundidas por los neokantianos, para quienes, mientras las ciencias naturales trabajan empleando leyes propias, principalmente fundadas en el principio de causalidad, en la ciencia histórica hay que trabajar con el método de la intuición y las analogías.

Otra temática que va a desarrollar este autor se refiere a la relación entre la dialéctica de Proudhon y el pluralismo jurídico. Nieto Arteta trató de aplicar la "teoría de la transformación de la realidad" –como solía llamar a la dialéctica– a sus estudios jurídicos, y llegó a afirmar que "la experiencia jurídica de naturaleza dialéctica es una experiencia contradictoria que une realidad y valor" (Nieto, 1971, p. 115). Además, la experiencia jurídica era para Nieto Arteta "una experiencia que armoniza dialécticamente la oposición entre el Ser y el deber ser". Esta aplicación de sus estudios de filosofía general (dialéctica), a una rama particular del saber, como lo es la iusfilosofía, se explica en Nieto Arteta si tenemos en cuenta que perteneció al grupo de los llamados primeros filósofos colombianos –Rafael Carrillo, Cayetano Betancur, Abel Naranjo Villegas y Jaime Vélez Sáez–, y que estos "por razones ocupacionales y fundamentales debido a […] que tuvieron una formación básicamente jurídica […], los temas que más los atrajeron fueron la filosofía del derecho y los problemas colindantes con ella" (Sierra, 1978, pp. 153-157).

Lo anterior ilustra porqué Nieto Arteta se ocupó con especial interés en relacionar la dialéctica con los problemas iusfilosóficos. El más claro ejemplo de la relación entre la dialéctica proudhoniana y el pluralismo jurídico lo encontramos al final de "Dos dialécticas: Marx y Proudhon" (1941b), donde Nieto afirma que "la dialéctica proudhoniana es, especialmente, la condición filosófica de adecuada definición del pluralismo jurídico que destruye el desgraciadamente inexacto monismo jurídico" (p. 47).

Aquí se muestra cómo un pensador, en el cual los estudios sobre filosofía general aparecen en gran medida determinados por su formación jurídica y sus interesantes estudios sobre dialéctica, parece responder a una intención muy precisa, cual es la de fundamentar particulares posiciones iusfilosóficas. Es el caso del pluralismo jurídico en el campo del derecho, el cual responde a la dirección teórica adoptada por Nieto en materia de filosofía general, la cual no es otra, en síntesis, que un pluralismo coherente y consistente con sus concepciones, en oposición al monismo metodológico reduccionista.

Entre otra de las orientaciones principales que sigue su obra filosófica cabe destacar la relación entre dialéctica y fenomenología, para lo cual es necesario remitimos una vez más, para entender el origen de esta relación, a los estudios iusfilosóficos del autor colombiano. El contacto con la fenomenología husserliana proviene en Nieto de la relación que establecieron hacia 1940 varios –por entonces– jóvenes filósofos colombianos como Rafael Carrillo y Cayetano Betancur, entre otros, con los filósofos argentinos Francisco Romero y Carlos Cossio. Para este contacto sirvió como mediador el ilustre ensayista colombiano Baldomero Sanín Cano, quien los comunicó epistolarmente con Francisco Romero en primera instancia. Este contacto con la intelectualidad argentina sirvió a Nieto Arteta para estimular su trabajo intelectual y redoblar su pasión por la filosofía, al tiempo que le hizo compartir direcciones teóricas con

Carlos Cossio, presidente del *Instituto de Filosofía Jurídica y Social Argentino* y conocedor de la fenomenología husserliana.

La dirección teórica a la cual hacemos referencia no es otra que el interés que compartía esta generación de filósofos del derecho latinoamericano por utilizar parte de la doctrina husserliana para interpretar la *Teoría pura del derecho* del jurista austríaco Hans Kelsen, siguiendo a Fritz Schreier y Félix Kaufmann de la escuela vienesa. Esta inicial preocupación es la que aproxima a Nieto con el pensamiento fenomenológico, el cual tuvo una persistente presencia en sus trabajos filosóficos de desde la publicación en Argentina de "Lógica, fenomenología y formalismo jurídico" (1941c) hasta en sus ensayos sobre teoría económica como "Ontología de lo económico" (1954), donde pone en diálogo a la fenomenología husserliana con la teoría económica moderna.

La relación entre dialéctica y fenomenología es más propiamente abordada por Nieto en el Capítulo XI del manuscrito de su libro inédito *Lógica y ontología*. Este capítulo sí llegó a ser publicado como artículo bajo el título "La dialéctica de la razón" en el suplemento *Hojas Literarias* del *Diario del Caribe* (Barranquilla, 7 de abril de 1957). Allí Nieto Arteta establece la relación entre la fenomenología y la dialéctica, siguiendo su particular concepción dialéctica desde el punto de vista spengleriano, relación que ya había anunciado en el capítulo anterior del modo siguiente: "La fenomenología es la última expresión filosófica de la cultura fáustica. En su misma vitalidad encierra signo de decadencia". Aquí se advierte en todo su esplendor la influencia de la doctrina spengleriana cuando Nieto considera la fenomenología como una filosofía de las postrimerías de la decadencia cultural, por ser ella una "disolución de las formas conceptuales y de los esquemas y categorías". Sin duda, el autor se refiere, en su interpretación spengleriana de la fenomenología, a la intención de Husserl de construir una filosofía sin supuestos, eliminando toda anterior intención filosófica, y a partir de la llamada actitud natural o prefilosófica en Husserl. Tal actitud la

interpreta Nieto Arteta como un signo de la decadencia cultural, siguiendo siempre la doctrina spengleriana.

Una breve síntesis del itinerario filosófico de Nieto Arteta se puede hilvanar a través de su vinculación con el *Ministerio de Relaciones Exteriores* y su vida diplomática desde 1936 en España hasta 1952 en Argentina. En efecto, en 1936, recién egresado de Derecho en la Universidad Nacional, es nombrado en la legación colombiana en Madrid por el presidente Alfonso López Pumarejo. Allí vive los acontecimientos de la Guerra Civil Española y debe regresar a Colombia de la convulsionada España del '36, no sin alcanzar a conocer de primera mano la vida intelectual de la península ibérica. Prueba de ello son sus comentarios de libros de autores españoles donde podemos destacar su reseña de la obra de María Zambrano, la cercana discípula de Ortega y Gasset. Para 1945, cuando asistió por Colombia a la Conferencia de San Francisco, USA, pudo conversar personalmente en Berkeley con Hans Kelsen para discutir con este su interpretación de la *Teoría Pura del Derecho* como lógica jurídica. En 1948 aprovechó su estancia en Brasil para investigar y escribir sobre la importancia del café en la economía colombiana y brasilera y, finalmente, en Argentina, entre 1949 y 1952, cuando ya estaba persuadido de que lo suyo era dedicarse por entero al pensamiento y la reflexión filosófica, participó en el *I Congreso Nacional de Filosofía* realizado en Mendoza, Argentina, en 1949, donde compartió con el núcleo de neokelsenianos bonaerenses reflexiones en torno a los temas iusfilosóficos.

La obra de Nieto Arteta ha sido profusamente estudiada por Gonzalo Cataño, quien ha hecho algunos balances de sus aportes a la sociología y a la historia principalmente. También el citado Josef Kunz hizo una clara exposición de sus temas en filosofía del derecho, pero sobre su obra filosófica propiamente dicha, todavía no se ha hecho un trabajo más de fondo. Tres de sus intereses filosóficos merecen especial atención: 1) su apasionada adhesión a la propuesta de Spengler en filosofía de la historia (lo cual lo equipara, si nos permiten

la comparación, con el inmenso impacto que tuvo también Spengler en Ludwig Wittgenstein, como ya lo ha explicado Haller (1988, pp. 74-89); 2) su permanente propuesta de una filosofía dialéctica –desde "Dialéctica y convivencia", publicado en *El Tiempo* el 20 de noviembre de 1938, pasando por "Virtualidad creadora de la dialéctica" y "Dos dialécticas: Marx y Proudhon" en 1941, hasta "La dialéctica de la razón" en el *Diario del Caribe* el 7 de abril de 1957–; y 3) su polémica filosófica en torno a la obra de Heidegger *Ser y Tiempo*, con otro filósofo caribeño, Julio Enrique Blanco, con quien disputó sobre el existencialismo y el lenguaje en extensas cartas abiertas publicadas por el periódico *El Heraldo* (Barranquilla, mayo, junio y julio de 1954).

## 7. Wilderson Archbold Ayure (1940-1997) y la epistemología naturalizada

Este sociólogo y epistemólogo colombiano desarrolló su principal actividad intelectual en Barranquilla. Realizó interesantes teorizaciones en diversos campos, tomando como punto de partida las teorías de Charles Darwin. Probablemente sea Archbold uno de los primeros académicos en la región en vislumbrar la importancia e incidencia de las teorías darwinistas para su época y para el desarrollo posterior en áreas como la epistemología, la teoría del conocimiento, la moralidad y el auge del estudio del estudio del cerebro desde la década del noventa.

Archbold estaba convencido de que un estudio cuidadoso de la evolución biológica del animal humano ofrecería algunas de las herramientas necesarias para teorizar sobre el conocimiento, la evolución cultural y su origen. Su obra escrita se encuentra dispersa principalmente en ensayos publicados en distintas revistas de corto tiraje, entre los que destacamos aquí, por ejemplo, sus contribuciones a la *Revista Cultura Caribe* (dirigida por un grupo de

profesores de filosofía donde sobresalieron Álvaro Orozco Catillo, Rafael Soto Mazenett y Martín Orozco Cantillo) en materia de epistemología evolucionista, que le dieron el matiz filosófico-científico a esta importante publicación. Destacamos de entre esos trabajos: "Las Raíces de la Teoría Evolutiva del Conocimiento".

Para Archbold, el tránsito desde crear herramientas rudimentarias, construir viviendas, taparrabos, crear canciones y hacer dibujos en las rocas hasta contar, escribir, leer, transmitir ideas y saberes, manejar varias lenguas y tener conciencia, agrupa todo un marco de saberes más allá de las ciencias sociales, llegando hasta la genética, las neurociencias, la etología y la fisiología, entre otros. Quienes pretenden echar de lado la evolución cuando tratan de investigar y dar cuenta de la cultura, desconocen el papel de la ontogenia y la filogenia, las cualidades naturales del hombre y los impulsos innatos, y atribuyen únicamente al medio social los logros de esta. En el animal humano anidan millones de años de evolución, por lo que también se hace necesario remitirse a la biología para estudiar su comportamiento cultural.

En 1981, Wilderson Archbold publica *Materiales para una teoría sobre el origen y evolución de la cultura*, libro en el que sugiere –como luego la abundante literatura filosófica y científica al respecto sustentaría– que el fenómeno cultural no es exclusivo del animal humano, que su explicación no puede desligarse de la evolución y que "la conducta humana, que ha conducido a la cultura, la técnica y la ciencia en gran escala, corresponde a su estructura biológica" (Archbold, 1981, p. 10).

En ese mismo libro, encontramos a un Archbold –siguiendo a von Uexküll– a tono con las teorías que, desde la fisiología, más repercusiones han tenido en la filosofía de los últimos decenios y otras áreas, como la biología, la etología cognitiva, la teoría de sistemas y la antropología:

> El estado actual del conocimiento del mundo y el hombre dependen no solo de nuestros órganos de los sentidos, que nos proporcionan nuestro Umwelt, sino también de la inteligencia humana y de los ingenios artificiales que mejoran nuestra aprehensión de la realidad. El Umwelt del animal humano es limitado a pesar de todos los avances de la ciencia y la tecnología y no garantiza, hasta ahora, un cocimiento de fondo de la manera como ha sido codificada en los genes la información que poseen para la supervivencia […]. El conocimiento que los hombres tienen del entorno está limitado por las imperfecciones del cuerpo, el cerebro y el sistema nervioso central […]. El individuo humano con sus órganos receptores del mundo exterior y su conciencia, ha pasado a ser, paradójicamente, objeto y sujeto del conocimiento, lo cual dificulta el fenómeno de captación del mundo (Archbold, 1981, pp. 115-116).

Archbold, además, mostró suficiente solvencia en áreas temáticas –en una época donde su alcance era mayor en lectores de habla inglesa– como la Sociobiología. Entendía claramente lo que aún hoy muchos académicos se resisten a aceptar: que somos un animal social más, con particularidades propias de nuestra especie como las tiene cualquier otra. Solo en ese sentido somos únicos.

En una de sus reuniones –o conversatorios– con otros académicos de la época (alrededor de 1988), con quienes se reunía "sin dogmas ni fanatismos, pero sí con el afán de objetividad", afirmaba categóricamente: "Defenderé el punto de vista sociobiológico que enseña la no división tajante entre el mundo animal y el mundo cultural humano (Archbold, 1988, p. 21).

Como era de esperar, la pretensión sociobiológica de agregar las ciencias sociales a la teoría sintética de la evolución despertó el debate académico sobre la posibilidad de una teoría científica acerca de la naturaleza humana, pero sobre todo se escucharon acusaciones de reduccionismo y determinismo biológico. Biologizar las ciencias

sociales fue tomado como una exigencia de la biología de erigirse como ciencia guía. Archbold lo denominó, apesarado, "El divorcio entre la Biología y las Ciencias Sociales". Aunque no defendía un determinismo biológico irrestricto, criticaba a quienes lo rechazaban basados en meros prejuicios filosóficos, anotando que no aceptar el determinismo genético porque contraría nuestros particulares modos filosóficos de concebir el universo, no son más que rabietas conceptuales que ponen de manifiesto nuestra intolerante manera de relacionarnos con ideas distintas de las nuestras (Archbold, 1997).

Archbold era plenamente consistente con la idea, propia de la *filosofía científica*, de que el diálogo entre las ciencias y disciplinas científicas y la reflexión filosófica no solo permitirá refrescar el debate filosófico, sino que ayudará a superar la desconfianza mutua entre filósofos y científicos de las áreas afines a las así llamadas ciencias básicas y/o naturales. Parafraseando a Michael Ruse, mientras muchos filósofos tienden a ignorar casi completamente los numerosos y sugestivos progresos recientes en estas áreas, muchos neurocientíficos y biólogos suelen ser hostiles o indiferentes ante el trabajo de los filósofos modernos. La producción académica de Archbold puede entenderse como un aporte para superar estas distancias.

En definitiva, la filosofía de la ciencia, la filosofía de la biología y la filosofía científica en nuestra región tienen en Archbold, no solo a un excelso valor intelectual, sino a un promotor e iniciador de lo que hoy conocemos como la *naturalización de la epistemología* y la epistemología evolucionista, conceptos acuñados por Donald Campbell y W. V. O. Quine respectivamente, quienes estuvieron en el *Simposio Internacional de Epistemología, Historia y Filosofía de la Ciencia* (Barranquilla, Universidad del Norte, 1983).

## 8. Gonzalo Munévar, filosofía de las ciencias y relativismo evolutivo

Nacido en Barranquilla en 1945, este filósofo ha desarrollado su carrera en los Estados Unidos, a donde emigró en su juventud, proponiendo una posición a partir de la teoría de la evolución a la que llamó *relativismo evolutivo*, opuesto a distintas formas de realismo –ingenuo, crítico, hipotético–, derivado de asumir como marco irrenunciable para la teoría del conocimiento y la epistemología la teoría de la evolución por selección natural, y de entender el relativismo como una consecuencia epistemológica inevitable. Para Munévar, el relativismo no prescribe que todos los puntos de vista tengan igual validez, sino que meramente implica que "puede haber varios puntos de vista igualmente válidos". Es destacable también la convicción de Munévar en el hecho de que no es posible hacer buena filosofía como no sea de la mano del conocimiento fruto de las ciencias, con lo que podríamos incluirlo dentro de la corriente de la naturalización de la filosofía.

Uno de sus intereses principales es, en sus propias palabras, el de "usar la biología evolutiva para entender el conocimiento científico", aunque también, aparte de la filosofía de las ciencias, ha tenido una marcada inclinación por la neurociencia teórica y experimental, y la exploración espacial. Entre sus libros publicados destacan *Radical Knowledge* (1981) y *Evolution and the Naked Truth* (1998), obras en las que desarrolla las ideas de su relativismo evolutivo y explora las consecuencias del mismo.

Durante sus años como profesor activo no estuvo vinculado directamente a un departamento de filosofía en alguna universidad –cuestión que él mismo consideró como algo ventajoso en algunos sentidos para el desarrollo de su trabajo–, pero sí dirigió cursos en el área de la filosofía de las ciencias como profesor en Lawrence Technological University, institución en la que alcanzó la distinción de

profesor emérito. En años recientes, se dedicó de manera creciente a la investigación experimental sobre la depresión y la bipolaridad, campo en el que manifiesta tener la expectativa de "añadir extensiones experimentales de mi trabajo sobre cómo el cerebro produce estados mentales individuales", tal y como señala en la biografía de su perfil en Academia.edu.

Adicionalmente, Munévar también ha escrito literatura, en particular, las novelas *The Master of Fate* (2000, versión en castellano de 2006) y *Alex in Femiland: A Politically Incorrect Novel of Morals* (2021), en las que aprovecha las licencias de la ficción para contar un poco de su historia personal, en el primer caso, y reflexionar sarcásticamente sobre los peligros de la tiranía que puede llegar a ejercer la corrección política en ambientes académicos, en el segundo.

En 2021 publica *A Theory of Wonder*, obra en la que ofrece su pensamiento de madurez en el ámbito de la filosofía de las ciencias, la evolución y el cerebro. El año pasado, Oxford University Press publicó su último libro hasta ahora, *The Dimming of Starlight: The Philosophy of Space Exploration* (2023).

Munévar tuvo entre sus profesores a figuras como Carl Hempel, y obtuvo su doctorado bajo la dirección de Paul Feyerabend. Al estudio de la obra de este último también contribuyó editando: *The worst enemy of science? Essays in memory of Paul Feyerabend* (2000), que incluye el capítulo "A rehabilitation of Paul Feyerabend" de su autoría, y *Beyond reason: essays on the philosophy of Paul Feyerabend* (1991). En ambos volúmenes hay contribuciones de destacados filósofos en torno a la obra del gran filósofo de las ciencias austriaco.

El filósofo de las ciencias, nativo de Barranquilla, se dio a la tarea de construir una teoría del conocimiento/epistemología que asumiera consecuentemente tanto la perspectiva evolucionista como una fuerte crítica del realismo, incluso en sus versiones más

débiles. En la perspectiva de Munévar, no puede hacerse buena filosofía como no sea de cara a la ciencia, razón por la cual se volcó a vincular crecientemente el trabajo experimental en colaboración con neurocientíficos y hacer contribuciones críticas en la filosofía de la mente y las ciencias cognitivas.

Antes de finalizar esta semblanza, es muy importante destacar que Munévar ha mantenido un contacto cercano y sostenido con los núcleos de trabajo académico de la filosofía de las ciencias de habla hispana, en especial con España –en que es notable su edición compilatoria *Spanish Studies in the Philosophy of Science* (1996), incluido en el número 186 en la serie *Boston Studies in the Philosophy of Science*– y con Colombia, especialmente con grupos de la Universidad del Atlántico, la Universidad del Norte y la Universidad del Valle. Al día de hoy, sostiene comunicación tanto con profesionales de la filosofía como con estudiantes de pregrado. Fruto de esos intercambios son las publicaciones de *Conocimiento radical: una investigación filosófica de la naturaleza y límites de la ciencia* (2003), *Variaciones sobre temas de Feyerabend* (2006), *La evolución y la verdad desnuda: un enfoque darwinista de la filosofía* (2008) y su novela *El amo del destino* (2006).

En Barranquilla, ciudad a la que ha vuelto en múltiples ocasiones a dictar conferencias, es recordada su participación como ponente central en la *1ª Conferencia Internacional de Filosofía de la Ciencia* (Universidad del Norte, 2001), que marcó su regreso a la ciudad dentro del ámbito académico y el inicio de su intercambio con el grupo *Holosapiens*, especialmente con David Dahmen (1936-2019, filósofo caribeño de origen norteamericano radicado en la ciudad, graduado en matemáticas del MIT). En 2018, Munévar hizo una presentación en la Universidad del Atlántico, en la que resumió sus más recientes trabajos en psicología experimental y neurociencias, en diálogo con la tradición de discusión en filosofía de la mente. En Cali, su intercambio académico lo asoció a la Universidad del Valle,

en particular con los núcleos de filosofía de la ciencia y neuropsicología.

## 9. Anotaciones finales

En el presente, existen varios programas de pregrado y maestría y doctorado en filosofía en la región (Barranquilla y Cartagena), contando entre universidades públicas y privadas. La Asociación Filosófica del Caribe Colombiano (AFCA) es actualmente la única asociación colombiana afiliada a la Fédération Internationale des Sociétés de Philosophie (FISP); los filósofos de la región han participado y participan activamente en eventos locales, regionales, nacionales e internacionales, y hay una producción regularizada de artículos y libros desde hace al menos un par de décadas. La comunidad filosófica de la región está integrada en redes de intercambio académico con el país y el exterior. Hacen presencia en la misma las principales escuelas filosóficas vivas en el presente, y se trabaja en los distintos campos de la filosofía, con énfasis en la filosofía de las ciencias y la filosofía política. En el primer campo, ha habido un interés continuo en la epistemología evolucionista desde los trabajos de Wilderson Archbold en los años ochenta del siglo XX hasta el presente en el núcleo del grupo de investigación *Holosapiens* (Universidad del Atlántico), así como también lo hay en la filosofía de la mente, las ciencias cognitivas, la etología, la sociobiología y la psicología evolutiva.

Para cerrar esta contribución, volvemos ahora al tema inicial de si existe una filosofía del Caribe y, por ende, una filosofía latinoamericana. Mencionemos ahora que, en los años ochenta del siglo XX, Juan B. Fernández Renowitzky, director del periódico *El Heraldo*, dedicó la separata dominical del mismo por espacio de casi tres años a esta discusión, y también varias tertulias en torno a esa misma temática, con la participación de un buen número de

estudiantes y profesores de filosofía locales, regionales y nacionales. En el presente, mucho de la discusión sobre el asunto ha perdido la atención que alguna vez atrajera –si acaso reeditada de alguna manera en el llamado decolonialismo–. Nosotros esperamos haber mostrado, a través de los ejemplos de Munévar, Archbold, Nieto Arteta, Carrillo y Blanco, cómo se ha filosofado y se sigue filosofando en clave Caribe, más allá de la falaz pregunta que equivaldría, a nuestro parecer, a pedir permiso para hacer algo que nos es consustancial a todos los humanos.

## Referencias bibliográficas

Archbold, Wilderson (1981). *Materiales para una teoría sobre el origen y evolución de la cultura*. Barranquilla: Editorial Mejoras.

Archbold, Wilderson (1985). Las Raíces de la Teoría Evolutiva del Conocimiento. *Cultura Caribe*, (15), 21-25.

Archbold, Wilderson. ([1988] 1997). Conversaciones en el Centro Russell En N. Barros, *Los espacios alternativos en la filosofía*. Barranquilla: Centro Russell.

Bermúdez, Eduardo (1998). *La dialéctica en Luis Eduardo Nieto Arteta*. Barranquilla: Centro Russell.

Bermúdez, Eduardo (2001). *Causalidad y teleología en Julio Enrique Blanco*. [Tesis de maestría. Barranquilla: Universidad del Valle / Universidad del Norte].

Bermúdez, Eduardo (2009). Julio Enrique Blanco De la Rosa (1890-1986). En Enrique Dussel et al., *El pensamiento filosófico latinoamericano, del caribe y "latino" (1300-2000). Historia, corrientes, temas y filósofos* (pp. 937-938). México: Siglo XXI Editores / CREFAL.

Bermúdez, Eduardo y Campis, René (2005). La filosofía en Barranquilla: Julio Enrique Blanco y el Círculo de Viena. En *Pensar el Caribe Colombiano* (pp. 29-44). Barranquilla: Universidad del Atlántico.

Bermúdez, Eduardo y Campis, René (16 de julio de 2006, Coeditores y compiladores). Julio Enrique Blanco. *El Heraldo (*Barranquilla). Edición conmemorativa del Magazín Dominical.

Bermúdez, Eduardo y Campis, René (2008). La filosofía en Barranquilla: la Revista Voces y el caso de Enrique Restrepo. En *El Caribe. Las Ciencias Humanas y el Arte* (pp. 99-116). Barranquilla: Universidad del Atlántico.

Blanco, Julio E. (1917a). De la causalidad biológica (Conclusión). *Revista Voces* (Barranquilla), *1*(9), 231-242.

Blanco, Julio E. (1917b). De la causalidad biológica (II). *Revista Voces* (Barranquilla), *1*(8), 203-215.

Blanco, Julio E. (1917c). De la causalidad biológica. *Revista Voces* (Barranquilla), *1*(7), 174-188.

Blanco, Julio E. (1918a). De Herbart a hoy. *Revista Voces* (Barranquilla), *2*(16), 429-439.

Blanco, Julio E. (1918b). La filosofía en América. *Revista Museo del Atlántico* (Barranquilla), *1*(8), 9-32.

Blanco, Julio E. (1918c). Sobre el origen y desarrollo de las ideas teleológicas en Kant (II). *Revista Voces (Ba*rranquilla), *2*(30), 333-340.

Blanco, Julio E. (1918d). Sobre el origen y desarrollo de las ideas teleológicas en Kant. *Revista Voces* (Barranquilla), *2*(29), 303-310.

Blanco, Julio E. (1919). Sobre el origen y desarrollo de las ideas teleológicas en Kant. *Revista de Filosofía* (Buenos Aires), *9*(2), 223-238.

Blanco, Julio E. (1920). Herbart y la mortalidad del alma. *Revista de Filosofía* (Buenos Aires), *12*(4), 38-49.

Blanco, Julio E. (1941). Progreso material y progreso espiritual. *Revista Museo del Atlántico* (Barranquilla), número preliminar, 63-82.

Blanco, Julio E. (1941-1943). Razonamientos sobre el Panamericanismo. *Revista Museo del Atlántico* (Barranquilla), 3-4, 4-59; 4-5, 54-133; 6-7, 135-229; 8-9, 208-299.

Blanco, Julio E. (1942). Utilidad pedagógica de la filosofía. Suplemento de la *Revista Museo del Atlántico* (Barranquilla), (1), 1-50.

Blanco, Julio E. (1944). Hacia una Barranquilla alejandrina. *Revista Museo del Atlántico* (Barranquilla), *1*(4-5), 1-4.

Blanco, Julio E. (1945). La filosofía en América. *Revista Museo del Atlántico* (Barranquilla), (8-9), 9-32.

Blanco, Julio E. (1946). Kant y la matemática-física. *Revista Colombiana de Ciencias Físicas, Exactas y Naturales (*Bogotá), *7*(25-26), 88-112.

Blanco, Julio E. (1947). Kant y la matemática-física. *Verbum (*Rio de Janeiro), (4), 88-114.

Blanco, Julio E. (1973). *Nea-Apo-Kalypsis*. Barranquilla: Ediciones Litorama.

Blanco, Julio E. (1979). En el Centenario de Albert Einstein. *El Heraldo* (Barranquilla).

Campis, René (2008). Filosofía en Colombia: ¿Hay o no hay tradición? En *Memorias del Primer Congreso Colombiano de Filosofía* (pp. 408-428). Bogotá: Sociedad Colombiana de Filosofía / Universidad Jorge Tadeo Lozano.

Carrillo, Rafael (1947). *Ambiente axiológico de la Teoría Pura del Derecho*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Carrillo, Rafael (1945). Filosofía del derecho como filosofía de la persona. *Revista de la Universidad Nacional* (Bogotá), (4), 25-46.

Cataño, Gonzalo (1996). El filósofo Rafael Carrillo. *Ideas y Valores* (Bogotá, Universidad Nacional de Colombia), (101), 3-23.

Duque, Nicolás e Isaza, John (2014). *Obra en Blanco. Notas sobre la filosofía de Julio Enrique Blanco.* Manizales: Editorial Universidad de Caldas.

Farrington, Benjamin (1984). *Ciencia y filosofía en la antigüedad*. Barcelona: Ariel.

Frondizi, Risieri (1944). Panorama de la filosofía latinoamericana contemporánea. *Minerva* (Buenos Aires), 1(2), 95-122.

Gil Olivera, Numas (Comp.) (2016a). Rafael Carrillo, Traductor. Tomo I: Historia de la Filosofía. Barranquilla: Universidad del Atlántico.

Gil Olivera, Numas (Comp.) (2016b). *Rafael Carrillo, Traductor. Tomo II: Filosofía de las Ciencias.* Barranquilla: Universidad del Atlántico.

Haeckel, Ernst (1868). *Natürliche Schöpfungsgeschichte: Gemeinverständliche wissenschaftliche Vorträge über die Entwickelungslehre*. Berlin: George Reimer.

Haeckel, Ernst (1877). *Histoire de la creation des êtres organises d'après les lois naturelles* (10ª ed.). Paris: C. Reinwald & Cie.

Haller, Rudolf (1982). Wittgenstein und Spengler. *Revista Portuguesa de Filosofia (*Coimbra), *38*(1), 71-78.

Kunz, Josef (1950). *Latin-American philosophy of law in the twentieth century*. New York: Inter-American Law Institute, New York University School of Law.

Mosterín, Jesús (2007). *India. Historia del pensamiento*. Madrid: Alianza Editorial.

Munévar, Gonzalo (1981). *Radical knowledge: a philosophical inquiry into the nature and limits of science*. Indianapolis: Hackett.

Munévar, Gonzalo (1991). *Beyond reason: essays on the philosophy of Paul Feyerabend*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

Munévar, Gonzalo (1996). *Spanish studies in the philosophy of science*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

Munévar, Gonzalo (1998). *Evolution and the naked truth: Darwinian approach to philosophy*. Aldershot: Ashgate Publishing.

Munévar, Gonzalo (2000a). *The Master of Fate*. Seattle: Black Heron Press.

Munévar, Gonzalo (2000b). *The worst enemy of science? Essays in memory of Paul Feyerabend*. Oxford: Oxford University Press.

Munévar, Gonzalo (2003). *Conocimiento radical: una investigación filosófica de la naturaleza y límites de la ciencia*. Barranquilla: Universidad del Norte.

Munévar, Gonzalo (2006a). *El amo del destino*. Cali: Universidad del Valle.

Munévar, Gonzalo (2006b). *Variaciones sobre temas de Feyerabend*. Cali: Universidad del Valle.

Munévar, Gonzalo (2008). *La evolución y la verdad desnuda: un enfoque darwinista de la filosofía*. Barranquilla: Universidad del Norte.

Munévar, Gonzalo (2021a). *A theory of wonder: Evolution, brain and the radical nature of science*. Wilmington: Vernon Press.

Munévar, Gonzalo (2021b). *Alex in Femiland: A politically incorrect novel of morals*. Meadville: Fulton Books.

Munévar, Gonzalo (2023). *The dimming of starlight: The philosophy of space exploration*. Oxford: Oxford University Press.

Nieto Arteta, Luis E. (1934). Marx y Spengler. *Revista Jurídica (*Bogotá), (234), 37-44.

Nieto Arteta, Luis E. (17 de agosto de 1935). Cultura y civilización. *El Tiempo* (Bogotá), p. 1.

Nieto Arteta, Luis E. (20 de noviembre de 1938). Dialéctica y convivencia. *El Tiempo* (Bogotá), p. 2.

Nieto Arteta, Luis E. (1940). Posibilidad teórica de un marxismo spengleriano. *Revista de la Universidad de Antioquia* (Medellín), *11*(42), 297-312.

Nieto Arteta, Luis E. (1941a). *Economía y cultura en la historia de Colombia*. Bogotá: Librería Siglo XX.

Nieto Arteta, Luis E. (1941b). Dos dialécticas: Marx y Proudhon. *Revista de la Universidad de Antioquia* (Medellín), *12*(46-47), 245-268.

Nieto Arteta, Luis E. (1941c). Lógica, fenomenología y formalismo jurídico. *Universidad Católica Bolivariana* (Medellín), *7*(23), 455-458.

Nieto Arteta, Luis E. (1954). Ontología de lo económico. *El Economista*, *1*(1), 33-34.

Nieto Arteta, Luis E. (25 de abril de 1954). Spengler y Toynbee I. *La República* (Bogotá), pp. 1-2.

Nieto Arteta, Luis E. (1º de mayo de 1954). Spengler y Toynbee II. *La República* (Bogotá), p. 2.

Nieto Arteta, Luis E. (20 de noviembre de 1957). La dialéctica de la razón. *Diario del Caribe. Suplemento cultural* (Barranquilla), p. 1.

Nieto Arteta, Luis E (1971). *La interpretación de las normas jurídicas*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Pérez, Simón (2017). *El Colegio Pinillos de Mompox en el Caribe Colombiano* [Tesis doctoral. Barranquilla: Universidad del Atlántico].

Restrepo, Enrique (1918). El último escolástico - Breves apuntes sobre la personalidad de Caro. *Revista Voces* (Barranquilla), *3*(22), 85-93.

Restrepo, Enrique (1918). Las influencias de Federico Nietzsche en las generaciones jóvenes de Antioquia. *Revista Voces* (Barranquilla), *3*(25), 173-186.

Restrepo, Enrique (1918). Reflexiones sobre la libertad de Imprenta. *Revista Voces* (Barranquilla), *3*(28), 265-269.

Restrepo, Enrique (1925). *El tonel de Diógenes. Manual del cínico perfecto*. Bogotá: Ediciones Colombia.

Sierra, Rubén (1978). *Ensayos filosóficos*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura.

Spengler, Oswald (1920). *Der Untergang des Abendlandes*. Munich: C. H. Beck Verlagsbuchhandlung.

Varios (2003). *Revista Voces, 1917-1920.* (Edición íntegra). Barranquilla: Universidad del Norte.

**Eduardo Bermúdez Barrera**

Filósofo por la Universidad Metropolitana (Barranquilla, Colombia). Magister en Filosofía de las Ciencias por la Universidad del Valle (Cali, Colombia). Doctor en Psicología cognitiva por la Universidad del Norte (Barranquilla, Colombia). Profesor adscrito al programa de Filosofía de la Universidad del Atlántico, en la que coordina el área de Filosofía de las Ciencias. Miembro Fundador del Grupo de Investigación *Holosapiens*. Conferencista internacional. Actualmente es miembro del Consejo Directivo de la Federación Internacional de Sociedades de Filosofía. Áreas de interés: filosofía de las ciencias, filosofía de la mente y ciencias cognitivas, historia de las ideas filosóficas en el Caribe colombiano y la filosofía de Ludwig Wittgenstein. Actualmente investiga la relación entre filosofía, memoria en expertos y ajedrez 960.

**René J. Campis C**.

Filósofo por la Universidad del Atlántico (Barranquilla, Colombia). Magister en Filosofía por la Universidad del Valle (Cali, Colombia). Actualmente trabaja en su disertación doctoral sobre Hans Lindemann y su papel en la introducción del empirismo lógico en Sudamérica, en el marco del Doctorado en Epistemología e Historia de la Ciencia en la Universidad Nacional de Tres de Febrero (Buenos Aires, Argentina). Profesor adscrito al programa de Filosofía de la Universidad del Atlántico. Miembro fundador del Grupo de Investigación *Holosapiens*. Áreas de interés: filosofía de las ciencias, filosofía de la mente, historia de las ideas filosóficas en el

Caribe colombiano, historia del empirismo lógico en Sudamérica. Actualmente investiga las traducciones de la obra de Ludwig Wittgenstein al castellano y la relación Frege-Wittgenstein.

**Oscar David Caicedo**

Filósofo por la Universidad del Atlántico (Barranquilla, Colombia) y Doctor y Magíster en Lógica y Filosofía de la Ciencia por la Universidad de Salamanca (España), ha realizado estancias de investigación en el Instituto Max Planck de Antropología Evolucionista, en Leipzig (Alemania) y en la Fundación Mona para el Estudio del Comportamiento Primate, en Girona (España). Autor de un libro y varios artículos sobre filosofía de la biología, sus principales líneas de investigación son la etología cognitiva, la neurofilosofía, el naturalismo filosófico y la filosofía científica. Actualmente es profesor en la Universidad del Atlántico en el área de filosofía de la ciencia y es miembro del Grupo de Investigación *Holosapiens*.

**Leydon Contreras Villadiego**

Filósofo por la Universidad del Atlántico (Barranquilla, Colombia). Actualmente cursa la Maestría en Filosofía de la Universidad del Atlántico. Autor de numerosos artículos periodísticos sobre la historia cultural de Barranquilla. Ha trabajado en el archivo de Julio Enrique Blanco de la Rosa y como gestor cultural en actividades de divulgación de la filosofía en la región Caribe y a nivel nacional en Colombia. Actualmente se desempeña como docente en formación en la misma institución. Miembro del Grupo de Investigación *Holosapiens*. Áreas de interés: historia de las ideas filosóficas en el Caribe colombiano, vida y obra de Julio Enrique Blanco de la Rosa.

ISSN 1514–9935 | E-ISSN 1853–3175 | CC BY-NC-SA 4.0
https://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/anuariocuyo
RECIBIDO 16/10/2024 | ACEPTADO 04/12/2024 PP. 287-322

# Historia de las ideas venezolanas: pensar para la libertad

## History of Venezuelan ideas: thinking for freedom

**Lino E. Morán Beltrán**[1]
https://orcid.org/0000-0003-3253-4288

**Resumen**:

La historia de las ideas y de la filosofía han estado siempre unidas al acontecer político venezolano. Este estudio plantea el desarrollo del debate que a lo largo de los siglos XX y XXI ha protagonizado la intelectualidad nacional. Se destaca la naturaleza orgánica de varias generaciones de filósofos, historiadores y literatos que en las primeras décadas del siglo pasado justificaron el poder establecido, aun cuando este significó la enajenación de las libertades políticas. De igual forma se analizan los presupuestos teóricos de quienes desde la disidencia intelectual aportaron para la consolidación de una sociedad verdaderamente democrática. Lo planteado es una breve historia, queda mucho aun por analizar.

**Palabras clave**: Venezuela, historia de las ideas, positivismo, marxismo, pensamiento crítico.

**Abstract**:

The history of ideas and philosophy have always been linked to Venezuelan political events. This study presents the development of the debate that has been the focus of the national intellectuals throughout the 20th and 21st centuries. It highlights the organic nature of several generations of philosophers, historians and writers who in

[1] Doctor en Filosofía por el Instituto de Filosofía de La Habana. Profesor emérito de la Escuela de Filosofía de la Universidad del Zulia. Rector del Instituto de Tecnología de Maracaibo (2011-2016). Rector de la Universidad Experimental "Rafael María Baralt" (2016-2019). Contacto: lmbfilosofiagmail.com

the first decades of the last century justified the established power, even when this meant the alienation of political freedoms. Likewise, it analyzes the theoretical assumptions of those who, from intellectual dissidence, contributed to the consolidation of a truly democratic society. What is presented is a brief history; there is still much to analyze.

**Keywords**: Venezuela, history of ideas, positivism, marxism, critical thinking.

## 1. Introducción

Estudiar la historia de las ideas filosóficas en América Latina permite entender las luchas populares, como encuentro y oposición a las intenciones de quienes buscan garantizar los privilegios de clase. En este sentido, la dicotomía entre dominantes y dominados configura las relaciones sociales en el Estado contemporáneo, donde la modernidad como escenario capitalista brinda el escenario para las luchas por la emancipación como acción consustancial a los modos dignos de convivencia. Hoy, el pensamiento latinoamericano tiene la tarea de enfrentar a una situación que es descripta del siguiente modo:

> El proceso de globalización pasa desde hace más de dos décadas por encima de América Latina, del mismo modo que pasa por encima del mundo entero: como un huracán. La privatización de las funciones del Estado, el comercio libre, el desencadenamiento de los movimientos internacionales de los capitales, la disolución del Estado social, la entrega de las funciones de planificación económica a las empresas multinacionales, y la entrega de la fuerza de trabajo y de la naturaleza a las fuerzas del mercado, han arrasado el continente (Hinkelammert, 2016, p. 17).

Visto así, se reconocen las distancias, diferencias y pugnas en la historia de las ideas en Venezuela como las distancias entre

pensamientos que intentan garantizar los privilegios de clase de quienes controlan los medios de producción contra las filosofías de los que se esfuerzan por lograr convivencias justas. En consideración, lejos está, esta historia de atestiguar la cancelación de pensamientos que organizan al Estado burgués y su desplazamiento hacia filosofías que favorecen y acompañan la libertad.

Así, el análisis y comprensión de la historia del pensamiento venezolano reconoce los pensamientos que concentran privilegios de clase, desde el positivismo al liberalismo propio del actual neocolonialismo mercantil en contra de concepciones que abogan por convivencias mucho más humanas al ser equitativas; desde las concepciones antipositivistas, el marxismo, con sus diversas posturas, hasta la articulación de diversas propuestas que reivindican la condición humana digna, como el saber intercultural, la ética ecológica y los feminismos. Siendo el pensamiento orientado hacia la libertad necesariamente contrahegemónico, contraimperialista, enfrenta la hegemonía económica mercantil y la univocidad de la ciencia neoliberal totalizadora. Escribe Dussel (2011):

> Otra despolitización, aún más profunda, es la lograda por el liberalismo, que oponiéndose al Estado le adscribe como finalidad solamente la protección del mercado al que hay que permitir su existencia sin intervención, y que vincula "lo político a una ética sometida a lo económico", en nombre del individuo, que es "otra manera de disolver lo político" (p. 120).

De este modo, a lo largo del siglo XX se evidencia la evolución y cambio del pensamiento hegemónico desde posturas abiertamente racistas y clasistas, como distinción de las filosofías positivistas, hasta la promoción del pensamiento liberal mercantil, como autorización de la sobreexplotación humana, la división capitalista del trabajo, la transferencia de valor en nombre de la libertad individual y el libre mercado. Concepciones que se contraponen a la libertad como

asidero de la dignidad humana que promueven las diferentes posturas marxistas, el diálogo intercultural, el pensamiento ecológico y feminista; como reto y cancelación de los privilegios de clase que acompañan al Estado capitalista moderno. Se está ante los relatos y saberes que construyen los pueblos en emancipación al resistir los gravámenes del pensamiento hegemónico, para la modelación y concreción del Estado democrático como confluencia de las distintas formas humanas de ser. Al reconocer esto, se requiere de una crítica a la misma actividad filosófica:

> Entendemos que no hay ni puede haber diálogo allí donde reina todavía el monólogo de una filosofía que escucha su propio eco, esto es; donde la filosofía se confunde todavía con la imperial expansión de un logos sofocante de otras formas de racionalidad (Fornet-Betancourt, 2001, p. 35).

En este sentido, se considera la importancia de comprender los intereses éticos, políticos y económicos que sirven de sustento epistémico de las diversas concepciones filosóficas; es significativo entender los modos en que el pensamiento para la libertad reta y cancela las imposiciones de pensamientos altamente racistas y clasistas, que benefician la explotación humana con la intención de concentrar poder y capital. Sirviendo, en todo caso, el entendimiento de las dinámicas de las diversas ideas que estructuran al Estado, para identificar y promover los saberes que garantiza vida digna y justa como sustento de los modelos democráticos de convivencia. Así, esta investigación analiza la historia de las ideas filosóficas en Venezuela como análisis de relatos que pujan por la libertad en contra de las imposiciones epistémicas hegemónicas; centrando los análisis principalmente en el siglo XX y el periodo transcurrido del siglo XXI. Es un estudio bibliográfico de carácter diacrónico que se estructura desde el enfoque racionalista deductivo.

## 2. Pensamiento del Estado burgués

Recordemos que los procesos de emancipación del siglo XIX en América Latina lejos estuvieron de acompañar procesos de democratización que aseguraran la vigencia de la igualdad de oportunidades en Estados organizados para evidenciar los derechos humanos. En contraposición, no pocas veces los movimientos populares atestiguaron las luchas de las clases dirigentes como definición de quiénes se secuestran la capacidad de administrar el poder económico y político.

Consecuentemente, en las nuevas repúblicas latinoamericanas se repiten la misma explotación humana y las injusticias sociales consustanciales el colonialismo europeo. Paradójicamente esto significa que, a pesar del triunfo de las luchas emancipadoras, se produce la continuidad de opresiones sociales, sobre todo para la población indígena y campesina, al atesorar el poder político y económico los latifundistas, quienes monopolizan el poder judicial, ejecutivo y legislativo.

Por supuesto, la continuidad de la estructura del Estado clasista y racista colonial en las distintas repúblicas latinoamericanas configura sociedades caracterizadas por la desigualdad humana; el derecho de explotación cultural y ecológica que monopoliza la sociedad burguesa. Se organizan Estados que concentran los privilegios de clase en quienes controlan los medios de producción; siendo la sociedad latifundista quien organiza y establece las diversas relaciones humanas. Cuando los derechos recaen solo en la condición de propietario:

> El Estado, cada día más desentendido de su responsabilidad social, degenera en un desentendimiento mayor respecto de la seguridad física para todos los ciudadanos. Tiene seguridad quien puede pagar por ella. Tiene seguridad quien tiene además cómo armarse. Aparece un mercado de vidas humanas. No solamente un mercado

> que dictamina sobre las vidas humanas (no todas) susceptibles de ser conservadas (Hayek). Aparece un literal mercado de vidas. Unas con precio mayor, otras con precio menor. Asesinar a un potentado vale mucho más que asesinar a un miserable. El mercado total neoliberal se ha despedido hace tiempo de los derechos humanos liberales. El derecho a la vida ya no es un derecho. La vida humana es una mercancía más cuyo precio es determinado por el propio mercado (Gutiérrez, 1999, p. 205).

En este contexto social, quienes dominan ameritan epistemologías que aprueban e impulsan las desigualdades. Explica esto, la adopción y adaptación del positivismo en el pensamiento filosófico venezolano a partir de la segunda mitad del siglo XIX, sirviendo de base ideológica a la explotación social hasta la primera mitad del siglo XX.

La perspectiva positivista llega a Venezuela de la mano de Rafael Villavicencio (1838-1920) a partir de 1866, quien pronuncia un discurso en la Universidad de Caracas, convirtiéndola en la principal postura filosófica del país; por supuesto, avalada desde las clases intelectuales, que viene a sustentar el carácter autoritario del poder. Específicamente, se trata de la influencia del enfoque positivista de Lamarck (1744-1829) en el país, donde José Gil Fortoul (1861-1943), Lisandro Alvarado (1858-1929) y Luis Razetti (1862-1932), son los principales representantes.

En 1882 se funda, en Venezuela, el Instituto del Saber, que promueve los principios positivistas en el país. Destaca que se adapta la postura a visiones autóctonas; por ejemplo, se prescinde de la aspiración de crear una Iglesia humana universal, como es el caso chileno, pero se insiste que deben considerarse las diferencias humanas raciales si se desea organizar de modo exitoso las sociedades. En consideración, las relaciones humanas deben estructurarse desde principios raciales con el fin de garantizar el orden y progreso; la evolución hacia el bienestar.

Luis Beltrán Guerrero (1914-1997) insiste que durante el desarrollo del positivismo en el país se identifican tres etapas. La primera sucede en el gobierno de Antonio Guzmán Blanco, ocurrido entre 1870 y 1888, de la mano de Adolfo Ernst (1862-1899) y Rafael Villavicencio. La segunda etapa tiene a José Gil Fortoul, Lisandro Alvarado y Luis Razetti como sus principales representantes, aconteciendo entre 1888 y 1908, donde, de forma muy marcada, el liberalismo acompaña al positivismo (cf. Beltrán Guerrero, 1956). La tercera etapa transcurre entre los años 1908 y 1835 durante el gobierno de Juan Vicente Gómez (1857-1935), siendo el sustento ideológico del ejercicio autoritario del poder; son Laureano Vallenilla Lanz (1870-1936), Lisandro Alvarado, Rómulo Gallegos (1884-1969), Jesús Semprún (1882-1931) y Urbaneja Achelpohl (1873-1937), sus principales promotores (Beltrán Guerrero, 1965).

Se pondera, en todo momento, que el positivismo sirve para avalar la concentración y hegemonía del poder en las élites latinoamericanas; especialmente en Venezuela sustenta el autoritarismo del gobierno de Juan Vicente Gómez. El positivismo se distingue por su carácter anticlerical, la promoción del método experimental como sustento de la ciencia y el Estado como organización social que se sustenta el cuerpo jurídico positivo.

En Venezuela no se evidencia el carácter anticlerical como distinción del positivismo de igual modo que en otras latitudes; justamente porque, en su mayoría, la cúpula eclesiástica promueve el poder como hegemonía de las clases dominantes. Mas, la preocupación del carácter racial de la población es la característica distintiva del positivismo venezolano. Siendo esta postura la que determina la interpretación pesimista de la historia nacional.

Se distingue el carácter ambivalente del positivismo venezolano; pues, por una parte, se opone a la esclavitud y organización feudal de la sociedad, y a la vez es altamente conservador al oponerse a todo intento revolucionario de lograr

mayor equidad y justicia social. El positivismo es el sustento epistémico de la condición autoritaria del poder hasta la muerte del dictador. Siendo en Venezuela, no tan cientificista, como es el caso de México; pero, se enfatiza, ciertamente su carácter promotor de la división social del trabajo considerando las distinciones raciales.

Así, la interpretación racial de las sociedades explica la concepción de la ciencia positiva como máximo momento de la evolución humana, con la presencia del caudillo como el hombre que es capaz de renunciar a la barbarie primitiva en favor del progreso y estabilidad humana que garantiza la conducción férrea del gobierno. Siendo la noción del *gendarme necesario* aval del ejercicio autoritario del poder, garante de los privilegios de clase de los latifundistas, provocando una fuerte sujeción de los intentos de democratizar las relaciones humanas por parte de los sectores populares.

Ciertamente, el positivismo justifica que se militarice toda la esfera pública para reforzar un gobierno autocrático, donde el poder se concentra en la burguesía campesina, conviviendo con las modificaciones sociales que provoca la modernización forzada que permite ingreso petrolero. De lo cual, se dibuja una sociedad donde coexiste el autoritarismo feudal con el uso de las nuevas tecnologías industriales y comerciales. César Zumeta (1863-1955) y Pedro Manuel Arcaya (1874-1958) defienden y promueven este eclecticismo social, donde se justifica el ejercicio autoritario del poder como requisito para la acertada industrialización del país. Subraya Arturo Sosa (1948) que la bonanza económica permite el pago de la deuda externa junto a la construcción de carreteras en país, como justificación del modelo déspota de gobierno.

El dogmatismo positivista, su optimismo por el cientificismo, su promoción del progreso, obvia atender el carácter injusto del modelo; las violaciones a la condición digna humana que suceden en nombre de la evolución social. Así, conviven las arbitrariedades autoritarias con la adquisición de mecanismos y tecnologías

agroindustriales que consienten los ingresos petroleros. El enfoque positivista no admite atender la profundización de las desigualdades humanas, las múltiples injusticias sociales que suscitan la sobreexplotación laboral, el progresivo empobrecimiento de las mayorías nacionales. Se trata de la visión elitista que identifica el progreso con la evidencia de los privilegios de clase, justificando la explotación de las masas humanas; evidentemente, empleando la fuerza como sujeción colectiva que garantiza la continuidad de las injusticias a lo largo del tiempo.

Ciertamente, los ingresos consecuentes de la actividad petrolera, desplazan la importancia de la producción agrícola y pecuaria como sustento de la economía nacional; sujetando al país a las dinámicas del mercado minero internacional. Situación que, por un lado, vulnera la estabilidad económica nacional; por otro, sujeta las dinámicas y realidades venezolanas a la hegemonía que ejerce el gobierno norteamericano al controlar el mercado petrolero internacional.

La sumisión a la hegemonía mundial que ejerce los Estados Unidos a través del control del mercado petrolero se adapta a la concepción de sociedad positivista. La nación del norte se convierte en el *gendarme necesario* para liderar el control humano mundial; así garantiza la conducción colectiva al bienestar que permite la industrialización, mientras se sujeta a través de la fuerza quienes atentan contra el progreso y el orden.

En el pensamiento filosófico de Gil Fortoul (1950) se justifica el poder ejercido desde el norte, anhelando la modernización del país al copiar el modelo social norteamericano; donde el atraso atávico consecuente de implementar el modelo feudal es desplazado por el progreso que aprueba la industrialización nacional. En esta situación, la educación positiva, siendo científica y laica condesciende el progreso social, al adaptar las dinámicas nacionales a las mundiales; al someter a Venezuela a la lógica del progreso.

Ahora bien, a la muerte de Juan Vicente Gómez, cuando el poder nacional es asumido y controlado por quienes se opusieron a la autoridad del caudillo, se inicia un periodo de democratización del país, que lógicamente es interrumpido por el autoritarismo que ejercerá Marcos Pérez Jiménez (1914-2001), quien aviva la concepción del *gendarme necesario*. Sin embrago, y esto la historia lo demuestra, la democracia del siglo XX en Venezuela dista de provocar justicia como evidencia de equidad y respeto a la condición humana digna, provocando múltiples crisis sociales que se agravan en la medida que merman los ingresos petroleros.

El fracaso de la democracia venezolana en el siglo XX se debe, principalmente, a la permanencia de la concepción social y racial que se hereda del colonialismo, y de la primacía del positivismo como episteme nacional. De esta suerte, se mantienen los privilegios de clase que concentran el poder económico y político en pocas manos, monopolio que acompaña la deshumanización de todas las relaciones sociales, donde el aumento de la pobreza nacional suscita el espejismo del progreso que se sustenta en la compra y uso de tecnología agroindustrial y comercial foráneas. Terco y autoritario ejercicio del poder que desconoce el empobrecimiento nacional al enajenar al país a los dictámenes de las clases privilegiadas.

En este contexto sociocultural se identifica en Venezuela la aparición de posturas antipositivistas, donde lejos está de distinguirse un claro y preciso momento de ruptura, con proclamas y declaraciones de fe; por el contrario, se evidencia a través de las diversas publicaciones que realizan, a lo largo del tiempo, sus principales representantes. Entre estos se destacan: Mario Briceño Iragorry (1897-1958), Mariano Picón Salas (1901-1965) y Arturo Uslar Pietri (1906-2001); también puede mencionarse a Alberto Adriani (1898-1936) y Ramón Díaz (1903-1968). Se subraya que este importante movimiento intelectual nacional no ha sido debidamente estudiado, siendo una labor por realizar para comprender a cabalidad la historia de las ideas filosóficas nacionales. Las concepciones

antipositivistas de este momento, se afirma, sin equívoco, sirven de ensayo neoliberal, al insistir en la necesidad de ajustar las dinámicas locales a los requisitos y exigencias económicas internacionales, con la finalidad de garantizar el progreso con la inserción del mercado nacional en estas.

En este sentido, las distancias con el positivismo nacional se deben a la necesidad de ajustar las dinámicas nacionales a las exigencias del mercado internacional; específicamente, aprovechar las posibilidades y recursos locales para la correcta inserción en la economía mundial. Donde, lejos está de señalarse, las injusticias consecuentes de la hegemonía mercantilista se reproducen como globalización del fetiche de la mercancía. En tal sentido, se destaca que las críticas realizadas por el antipositivismo nacional a las dinámicas sociales lejos están de tener origen en la concepción marxista de la sociedad; más bien, son consecuentes de la influencia socialcristiana y socialdemócratas; por eso, son incapaces de preocuparse por la explotación social consecuente del ejercicio autoritario de la propiedad privada, la exacerbación de la plusvalía como robo de la capacidad de pensamiento y trabajo humano.

Arturo Uslar Pietri se forma en la tradición positivista al ser secretario de César Zumeta; sin embargo, los sectarismos y dogmatismo de esta concepción son cancelados en el pensamiento del autor a través de su evolución intelectual. En consideración, se evidencia, claramente, la explicación racial y el determinismo geográfico social en el pensamiento de este autor hasta 1945.

Uslar Pietri supera el racismo que le precede, al resaltar el carácter positivo del mestizaje racial. En su obra *Las nubes* (1954) presenta al mestizaje como la novedad y distinción latinoamericana. En la antípoda de la pseudociencia positivista, en sus obras: *La otra América* (1974); *En busca del nuevo mundo* (1969) y *Godos, visionarios e insurgentes* (1986), se presenta al mestizaje como un elemento positivo, pues, en este radica la condición auténtica de la

cultura americana. A partir del mestizo se debe construir la identidad nacional; esta concepción explica la admiración de Uslar Pietri por Garcilaso de la Vega al promover los valores de la condición mestiza como basamento del bienestar latinoamericano.

En las concepciones de Uslar Pietri de la sociedad latinoamericana y venezolana destaca la noción de *siembra del petróleo* como fundamento y necesidad del bienestar social. La siembra petrolera enfatiza entonces que, al considerar los factores económicos en las dinámicas humanas, se deben aprovechar las oportunidades de mercado que ofrece la explotación mineral para diversificar la producción de bienes y servicios nacionales. Uslar Pietri publica en el año 1936 el artículo "Sembrar el petróleo" (cf. Uslar Pietri, 1967), donde se expone la idea que adquiere, a lo largo del tiempo, preeminencia en el pensamiento del autor; sin embargo, no se convierte en política nacional durante la cuarta república.

La siembra del petróleo insiste que los recursos económicos y materiales que genera la explotación petrolera deben invertirse en el fortalecimiento de la producción pecuaria e industrial con el objetivo de diversificar la producción de bienes y servicios. Más allá, se debe hacer inversión social, específicamente, ahondar la educación humanista de nuestras sociedades; pues, la instrucción de valores éticos fortalece, en todo caso, la responsabilidad solidaria, siendo esta la necesidad y distinción del progreso y bienestar nacional. Caso contrario, al depender la vida nacional únicamente de la bonaza petrolera, descuidando la formación moral social, se sientan las bases para provocar todas las urgencias nacionales, como crisis sociales y económicas, aumentando considerablemente la dependencia venezolana a la hegemonía mercantil internacional (cf. Uslar Pietri, 1958).

Alberto Adriani (1998) considera que los factores económicos determinan las relaciones sociales. En consecuencia, para lograr el progreso nacional es fundamental la participación del campesino en

todas las esferas de la vida pública, sobre todo en la producción de alimentos. Mantiene, visiblemente, la concepción racista social distintiva del positivismo, al afirmar que el mestizo es desequilibrado e ingobernable; consecuentemente, se debe resolver el problema racial de nuestras latitudes para lograr el bienestar colectivo. Atiende con minuciosidad el pensamiento de Gustave Le Bon (1841-1931); por esto, es profundamente racista contra el negro, el indígena y los mestizos. Recomienda la reducción de la población indígena y afrodescendiente a espacios cerrados, como en Estados Unidos, a la vez, evitar, en la medida de lo posible, la exacerbación de su reproducción a través de la separación sexual. Concomitante, insiste en la repoblación nacional al incrementar la inmigración europea.

Se trata que el Estado, en favor del bienestar, debe intervenir en las relaciones sociales para impedir el mestizaje indígena y negro; también, repoblar al país con inmigración europea. Así, mientras se reducen a guetos la población indígena y negra, se pueblan las planicies latinoamericanas con población europea, a quienes se les garantizan todos los recursos materiales que benefician su reproducción. Seguidamente, se espera el progreso nacional gracias a la actividad económica de la población europea en el país. Por supuesto, bajo el amparo de estas recomendaciones es imposible imaginar formas democráticas de convivencia como respeto a los derechos humanos y la condición digna inherente a la vida. Pues, la fuerza del Estado se ejerce para, abiertamente, controlar la población en beneficio de la europeización de la sociedad venezolana.

Pues bien, Mario Briceño Iragorry en *El caballero Ledezma* (1914) es altamente optimista de la hegemonía mundial imperial. Mariano Picón Salas (1901-1965) en *Los malos salvajes* (1962) rompe con la tradición positivista (Picón Salas, 1948). Augusto Mijares (1897-1979) destaca por su interpretación pesimista de la sociedad hispanoamericana sobre todo en *Hombres e ideas en América* (1940).

Por otro lado, en la historia de las ideas filosóficas venezolanas es apremiante considerar el nacionalismo durante el enfrentamiento entre las concepciones burguesas y populistas de la sociedad; pujanzas que se desarrollan entre 1930 y 1954. La universidad es reabierta en 1922. Destaca el alzamiento estudiantil que se suscita en torno a la celebración de la Semana del Estudiante de 1928, entre ellos surgen los principales dirigentes políticos posteriores a la muerte de Gómez; quienes fundan Acción Democrática (AD), Unión Republicana Democrática (URD) y el Partido Comunista de Venezuela (PCV), este último tiene como líderes a Miguel Otero Silva (1908-1985), Pio Tamayo (1898-1935) y Gustavo Machado (1898-1983). Se subraya que el PCV intenta derrocar al gobierno de Gómez liderando un movimiento insurgente desde Curazao en 1929; siendo refundado en 1945.

## 3. Ideas para la emancipación venezolana

El nacionalismo y el marxismo van a desplazar al positivismo como determinación del pensamiento nacional luego de la muerte de Juan Vicente Gómez. Pero, se subraya, sus principios y concepciones antropológicas lejos están de cancelarse, pues pervive la distinción racial y clasista del trabajo, condición que agrava las injusticias venezolanas durante la denominada era democrática.

En la historia de Venezuela el marxismo aparece entre los años 1935 y 1950, principalmente en el estamento militar; a partir de 1950 es estudiado, pensado, reflexionado en las universidades. Su irrupción en el pensamiento nacional se debe como reacción al carácter imperial de Estados Unidos en el continente, al promover dictaduras de seguridad nacional y modelos democráticos representativos, representando esto un quiebre de la democracia como construcción dialógica de las comunidades, que se ampara en

la condición humana plural como sustento y autorización de todos los derechos humanos.

El 31 de octubre de 1958, tras la caída del gobierno de Marcos Pérez Jiménez, sucede en Venezuela la firma del Pacto de Puntofijo, donde los principales partidos nacionales (AD, COPEI y URD) acuerdan el reparto del poder nacional con la finalidad de evitar el alzamiento militar como aprovechamiento de las discordias entre las fracciones electorales, pues reconocen las contiendas de las cofradías partidista como causante de la última dictadura venezolana. Ante esto, se estaría tentado a pensar que se trata de un pacto de convivencia democrática; nada más lejos de la realidad, pues el convenio terminó siendo la autorización jurídica para los despojos nacionales y la apropiación de los derechos políticos y económicos de las burguesías nacionales en contra de la población venezolana.

Explica esto porqué el Partido Comunista de Venezuela no es considerado en el acuerdo puntofijista. Rómulo Betancort (1908-1981) como principal líder político del momento alega el carácter contrademocrático para justificar la exclusión del Partido Comunista de Venezuela, al responder a los intereses de la Unión Soviética. Además, afirma que la concepción comunista del Estado impide la democracia al atentar en contra de los intereses de los capitalistas. Entonces, se reconoce abiertamente el carácter mercantilista del proyecto de Estado que se sustenta en el Pacto de Puntofijo, causante de las principales injusticias sociales que terminan por dinamitar las bases del Estado venezolano.

En resumidas cuentas, el pacto que se establece entre Acción Democrática (AD) y el Partido Socialcristiano, correspondiente al Comité de Organización Política Electoral Independiente (COPEI), termina monopolizando el poder en el país, provocando un sistema sociopolítico clientelar, donde sucede la democracia de eslogan, sin ninguna concesión política a los sectores populares. El descontento

se contiene a través de la administración de la fuerza policial, situación que provoca la persecución, aprensión y asesinato de los líderes sociales.

A partir de 1959 con el triunfo de la Revolución cubana se animan los debates marxistas en el continente americano. En las décadas del sesenta y setenta del siglo XX ocurren importantes discusiones sobre las alternativas de liberación nacional a través de las estrategias, recursos y herramientas que la izquierda presenta. A la vez, destaca, como suceso de gran importancia nacional, la inauguración de la Facultad de Filosofía y Letras en la Universidad Central de Venezuela (UCV) en 1949, la cual se convierte, posteriormente, en Facultad de Humanidades y Educación. En los momentos iniciales de la facultad adquieren preeminencia los estudios de la fenomenología, vitalismo y existencialismo.

A su vez, para la historia de las ideas filosóficas venezolanas es importante la llegada al país de Juan David García Bacca (1901-1992) en 1947, quien cancela la brecha entre positivistas y antipositivistas; además, promueve el carácter profesional de los estudios filosóficos. Seguidamente, toman relevante consideración en el pensamiento venezolano, además de García Bacca, Ernesto Mayz Vallenilla (1925-2015), Antonio Pasquali (1929-2019), Eduardo Vázquez (1927-2018), Federico Riu (1925-1985), Juan Nuño (1927-1995), José Rafael Núñez Tonorio (1933-1998) y Ludovico Silva (1937-1988), quienes introducen al país el pensamiento de autores como Husserl (1859-1938), Heidegger (1889-1976), Sartre (1905-1980), Ortega y Gasset (1883-1955); del mismo modo, se replantea la filosofía clásica.

García Bacca promueve el estudio de la lógica, la epistemología y la filosofía de la ciencia; además, la incursión del marxismo en la academia. Al ser múltiples los intereses y estudios de García Bacca impulsa en el país los estudios neotomistas; así como del vitalismo histórico, donde, al ser influido por Heidegger, concibe

y promueve la hermenéutica histórica vital como posibilidad de comprensión de los sucesos sociopolíticos humanos.

Son importantes los análisis marxistas de este pensador; donde concibe una metafísica transformadora o metafísica transustanciadora, con sus diversas etapas: el humanismo teórico, el humanismo práctico y el humanismo positivo, que posee la capacidad de transformar la propiedad privada en propiedad colectiva. El autor concibe el humanismo positivo como sociedad a realizar; aspiración que humaniza las relaciones colectivas en la medida que sucede la justicia y equidad en las interacciones sociales. Gracias a esto, en el periodo comprendido entre 1960 y 1985, en el país se vive un importante impulso marxista, el cual afianza los movimientos de izquierda. En ese momento va a irrumpir la guerrilla venezolana como apremiante reacción política colectiva ante las imposiciones socioeconómicas partidistas.

Ernesto Mayz Vallenilla pertenece a la primera promoción de licenciados en filosofía de la Universidad Central de Venezuela, donde fue discípulo de García Bacca; posteriormente se convierte en el primer rector de la Universidad Simón Bolívar. Estudia la relación entre la universidad y el humanismo. Promueve el humanismo renacentista al afirmar que la hegemonía del poder de Dios en la historia es sustituida por la voluntad humana; de esta manera, el individuo se libera del ensimismamiento al comprometerse con la suerte de otros, pues, la solidaridad es el basamento de la libertad humana. La suerte de la vida, del planeta tierra, se relaciona con el destino humano; por esto, específicamente, el bienestar social sucede al renunciar a una actitud egoísta y comprometerse con las formas de vida que los otros humanos llevan, se trata del pensamiento y la acción como actos hacia la libertad y bienestar. Denuncia que, en el país, la caída de Pérez Jiménez significa el ascenso de la burguesía nacional al poder, lo cual va en detrimento de las condiciones de vida de los pueblos. Siendo, la solidaridad,

resistencia activa frente las imposiciones de la burguesía nacional (cf. Mayz Vallenilla, 1966).

En el texto que se está comentando, *Del hombre y su alienación*, Mayz Vallenilla considera el pensamiento de Marx (1818-1883) y Heidegger para enfatizar la condición alienada del hombre contemporáneo. En las sociedades alienadas el producto del trabajo se convierte en enemigo colectivo al atentar en contra del bienestar social, empobreciendo las condiciones materiales y morales humanas. La explotación es consecuente del trabajo alienado en la estructura social modelada por la propiedad privada; por esto, cualquier posibilidad de emancipación amerita la apropiación colectiva de los medios de producción material como requisito que aprueba la producción cultural.

En virtud a esto, rechaza la pretensión apolítica de la educación universitaria; por esto, insta la introducción de las discusiones políticas en el recinto educativo como requisito de la emancipación nacional. En consideración, insiste en el carácter emancipador de la instrucción universitaria, al demostrar la capacidad de instrucción moral y política como compromiso solidario humano.

Eduardo Vázquez (1927-2018) analiza el pensamiento de Feuerbach (1804-1872) y Hegel (1770-1831), traduciendo sus principales obras al español; en concordancia, es un militante marxista. Debate con Mayz Vallenilla la condición alienada de la sociedad venezolana contemporánea, produciendo importantes aportes teóricos ante la realidad nacional. Vázquez pertenece a la primera promoción de licenciados en filosofía de la Universidad Central de Venezuela, siendo también alumno de García Bacca; y luego continúa sus estudios en París donde se doctora bajo la tutoría de Paul Ricoeur. Entre sus preocupaciones filosóficas están la ética, la filosofía práctica, la importancia de la comunicación de masas en la producción cultural. Trabaja durante largo tiempo para La

Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), insistiendo en la necesidad de emplear los recursos materiales e intelectuales de la institución para superar la pobreza latinoamericana consecuente de la explotación humana.

Juan Nuño, quien fue igualmente discípulo de García Bacca, realiza importantes estudios sobre lógica y epistemología de la ciencia. Asimismo desarrolla un importante trabajo periodístico, mediante el cual efectúa acertados diagnósticos críticos de la realidad nacional, identificando las coerciones comunitarias que las intenciones totalitarias producen. En tal sentido, afirma que los partidos son operadores políticos de las burguesías nacionales, secuestrando las capacidades deliberativas a las comunidades y provocando el descontento poblacional (Nuño, 1990).

## 4. Dependencia y liberación

Durante la hegemonía partidista nacional que se ampara en el Pacto de Puntofijo, las distintas resistencias nacionales se amparan en los análisis y estudios marxistas que se producen en la academia universitaria. A partir de estos estudios se denuncia la dependencia sociopolítica y económicas nacional a los intereses del gobierno norteamericano; además, la injerencia imperial como impedimento al desarrollo económico y la soberanía como evidencia de la autonomía y emancipación cultural. En este contexto, son importantes los aportes de un número significativo de intelectuales nacionales.

Salvador de la Plaza (1896-1970) es militante marxista, quien aboga por la igualdad, solidaridad y unidad latinoamericana como resistencia a las pretensiones imperiales. Por supuesto, su posición y compromiso con las causas de los desposeídos le lleva a enfatizar la importancia de la condición liberadora de los trabajadores; de ahí la

importancia de la lucha de clase como emancipación colectiva, donde el compromiso humano solidario vence al egoísmo distintivo de la sociedad capitalista. En concordancia, denuncia el atraso que al tercer mundo sume el diseño económico mundial, que ubica a Venezuela como mero aportador de materias primas, coartando cualquier posibilidad de desarrollo socioeconómico nacional; de ahí que la situación de dependencia económica ahonda las desigualdades sociales, los privilegios de clase y pobreza en el país.

De esta manera, Salvador de la Plaza insiste que para lograr el progreso nacional se deben aprovechar las oportunidades que brinda la explotación petrolera y agropecuaria. El petróleo debe explotarse sin tutelaje extranjero; también, sostiene la necesidad de implementar la reforma agraria para logar la justa distribución de la tierra, impidiendo la conformación de latifundios, lo cual junto al incremento del crédito agropecuario son necesarios al aprovechar las riquezas naturales del país para la producción de alimentos capaz de solventar las demandas nacionales, abriendo la posibilidad de exportación. De este modo, entiende que el progreso y el bienestar nacional resultan de la justicia al distribuir de forma equitativa los medios de producción.

Rodolfo Quintero (1909-1985) es un importante pensador zuliano, quien promueve el marxismo, el leninismo y la filosofía clásica. Enfatiza la condición colonial de la sociedad venezolana como causante del subdesarrollo. Contra el colonialismo, el socialismo impulsa el progreso nacional a través de la justicia como exigencia humana, que implica el aprovechamiento de las posibilidades técnicas para mejorar las condiciones colectivas de vida. En consideración, el bienestar sucede como correlato de la abundancia material y la justicia al servirse el modelo científico socialista.

De ahí la importancia de la lucha de clases para la apropiación colectiva de los modos de producción como conducción al progreso y bienestar social. Aboga por la apropiación del derecho cultural

humano al desarticular las imposiciones del fetiche de la mercancía mundializado. En concordancia, el bienestar es el correlato del uso colectivo de los medios de producción en cuanto manifestación de la soberanía y autonomía social.

Enfatiza que la cultura del petróleo degenera la condición humana al exacerbar la condición material como sustento del bienestar. En virtud, debe enfrentarse la cultura materialista del mercantilismo mundial para que la paz y progreso material sean consecuencias del reconocimiento solidario de las sociedades; por esto, promueve al socialismo como conducción colectiva al bienestar humano.

Ludovico Silva (1937-1988) niega el saber técnico como basamento de la instrucción y saber humanista; por esto, es crítico de la sociedad capitalista. Señala que en la sociedad capitalista es imposible la solidaridad, al ser esta un recurso humano que enfrenta todas las formas de explotación; seguidamente, la solidaridad es capacidad exclusiva de los modos de convivencia socialistas. Así, coincide con el humanismo de Ernesto Guevara de la Serna, el Che. A su vez, es crítico del carácter altamente colectivista de la sociedad soviética como socavamiento de la libertad individual; límite que se debe a una interpretación dogmática del marxismo, falsa visión de las posibilidades y recursos del socialismo científico (Silva, 1990).

Por esto, así como critica al capitalismo señala las limitaciones de la interpretación estalinista del marxismo, igualmente critica la invasión a Checoslovaquia por parte de la Unión Soviética en 1968 y la invasión a Afganistán en la década de los setenta. En este sentido, Silva es enfático al denunciar la alienación consecuente de la interpretación manualesca del pensamiento marxista en la sociedad contemporánea, lo cual ve como un límite que modela sociedades dogmáticas en vez de participativas.

Federico Riu es formado en la Universidad Central de Venezuela, egresando de una de las primeras promociones. En

particular, estudia la fenomenología y el marxismo. Su formación de posgrado en Alemania le da las bases epistémicas para criticar el carácter dogmático de las interpretaciones marxista, leyendo el socialismo a través de la influencia del pensamiento de Sartre.

El pensamiento filosófico de Pedro Nuño (1912-1998) se cimenta en su influencia marxista y hegeliana; por eso, concibe la lucha de clases como conducción al bienestar social. Realiza importantes labores académicas al ser director de la Escuela de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela; a la vez, al estar comprometido con el bienestar social, es dirigente de la lucha armada en Venezuela; siendo crítico al imperialismo norteamericano y soviético.

## 5. Pensamiento y acción ante la hegemonía neoliberal

En 1988 Carlos Andrés Pérez (1922-2010) inicia su segundo mandato nacional, adoptando políticas del Fondo Monetario Internacional (FMI) en la economía de Venezuela. Se disminuyen los aranceles portuarios, hay liberación económica como ausencia de control y supervisión del mercado, hay una disminución dramática de la inversión social y aumenta el costo de los combustibles. Es decir, claramente, se menoscaban las condiciones de vida poblacionales con la finalidad de mantener los privilegios de clase de la burguesía nacional. En concordancia, padecen crisis de legitimidad los partidos políticos al servir estos únicamente a los intereses de los privilegiados en lugar de las necesidades sociales; crisis que se agrava al desconocer, los partidos, los derechos políticos colectivos.

Por supuesto, las políticas económicas implementadas aumentan la pobreza de los sectores vulnerables, incrementando el descontento nacional. Situación que produce el levantamiento poblacional del 27 de febrero de 1989; en respuesta, se evidencia la

férrea represión de los cuerpos de seguridad estatal, provocando incontables pérdidas humanas y materiales. Este evento se conoce como el Caracazo.

Los partidos políticos al estar comprometidos con los intereses del mercado internacional y la burguesía nacional son incapaces de solventar el descontento nacional. Situación que provoca el alzamiento militar del 4 de febrero y el 27 de noviembre de 1992; movimientos que se oponen al Pacto de Puntofijo, la burocracia sindical y la posición acomodaticia de la cúpula de la iglesia católica como causantes de las muchas crisis sociales. Como resultado de estas tensiones sociales, Hugo Chávez Frías (1954-2013), comandante de la insurgencia, es elegido por el pueblo presidente de la República en 1998, asumiendo la dirección nacional el 2 de febrero de 1999.

El Movimiento Revolucionario 200 (MBR-200) recoge las diferentes vertientes socialistas del país sirviendo de fundamento epistémico y práctico a la conducción nacional de Chávez Frías. En concordancia, la Constituyente se convierte en importante recurso electoral, que recoge y anima la necesidad de justicia colectiva. En virtud, la Asamblea Nacional Constituyente elabora y presenta para su aprobación popular la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela en 1999. Para el fin son útiles la *Agenda alternativa bolivariana* y *Una revolución democrática* como basamento teórico de los cambios sociales.

Frente a los logros democráticos nacionales no es difícil de esperar la férrea reacción burguesa, provocando el paro petrolero nacional; situación que conduce al referéndum revocatorio del año 2004, siendo refrendado, por el pueblo, el gobierno de Chávez Frías. En el contexto de la elección presidencial del 2006 se plantea el carácter socialista de la Revolución Bolivariana, donde el gobierno obtiene la aprobación popular. Para finales del 2007 se presenta el *Proyecto Nacional Simón Bolívar* como primer plan nacional

socialista, con el objetivo de avanzar y afianzar la justicia social. Para el momento sociopolítico son muy importantes los aportes teóricos de diversos pensadores, quienes analizan las distintas propuestas en favor de las mejores decisiones, en que se destacan: José Rafael Núñez Tenorio (1933-1998), Héctor Mujica (1927-2002), Carmen Bohórquez (1946), Vladimir Acosta (1937), Rigoberto Lanz (1944-2013) y Carlos Lanz (1946-2020), entre otros.

Núñez Tenorio estudia el marxismo en Venezuela, siendo investigador de diversos problemas epistémicos y de la filosofía de la praxis. Es un teórico del *Socialismo del siglo XXI*, como importante noción que promueve la justicia social en Venezuela al emplear los recursos teóricos y prácticos que presenta el socialismo. Investiga los preeminentes temas sociales contemporáneos y es un escritor prolífico del pensamiento filosófico actual. Insiste en la segunda emancipación latinoamericana, siendo esta política, económica y cultural, al apropiarse los colectivos de los recursos, medios y haberes que garantizan la producción de bienes y servicios, así como concibe a la cultura en cuanto forma de distinción social (Núñez Tenorio; Duno y Sáez, 1971).

Debido a sus principios filosóficos, Núñez Tenorio es altamente crítico de la hegemonía social capitalista, que se sirve de los medios de comunicación de masas para adormecer la consciencia colectiva, promoviendo el consumismo e individualismo (Núñez Tenorio, 1980). Por esto, la emancipación requiere cancelar el adoctrinamiento mercantilista de los medios de comunicación al afianzar los valores que benefician las relaciones sociales solidarias. Contrario a la censura, aboga por el ejercicio de la comunicación responsable, socialmente comprometida; por esto, enfatiza la vigilancia del ejercicio comunicacional por parte del Estado, para que el ejercicio de la libertad no se confunda con libertinaje y en nombre de la prensa libre se promuevan posturas que implosionen el Estado de Bienestar. En este mismo sentido, va a afirmar Maryse Brisson (1999): “Los grandes medios de comunicación mundiales, impresos o

electrónicos, difunden las informaciones. Esas informaciones martilladas terminan por clavar las ideas en lo más profundo. Condicionando los comportamientos, orientando nuestro pensamiento, nuestros valores, nuestras prioridades" (p. 84).

El fortalecimiento de la condición solidaria sirve para vencer la hegemonía capitalista al promover el socialismo; que lejos de ser el fin de la historia, se trata de la conquista progresiva de mayores grados de justicia y equidad social. Por eso, los medios de comunicación social deben servir a la formación de la consciencia solidaria nacional como servicio a la justicia como distinción de las sociedades equitativas.

Héctor Mujica es un pensador venezolano con importante influencia socialista, antimperialista; defiende la revolución socialista como conducción al bienestar material y espiritual de las sociedades. Admira la acción política de Lenin, insistiendo, junto con él, en la organización proletaria como administración acertada del poder (Mujica, 1984).

Insta al uso responsable de los medios de comunicación social para el fortalecimiento de los valores que conducen al bienestar; por eso, junto a la educación técnica de la realidad, debe enfatizarse la solidaridad, la compasión, la capacidad de coordinar las diversas capacidades colectivas en favor del bienestar, sumando a esto acciones contra las imposiciones hegemónicas contemporáneas. Es altamente crítico del adoctrinamiento de masas que los medios de comunicación social producen en las sociedades alienadas. Así, lejos de la censura, los medios de comunicación social deben ser orientados para servir a difundir valores humanos en vez de favorecer los intereses del mercado; se trata, en todo caso, de servirse las sociedades de la capacidad humanizante de los medios de comunicación.

Durante el gobierno de Pérez Jiménez estuvo exiliado del país. Señala que no existen modelos y vías de emancipación únicos y

exclusivos. Valora la capacidad liberadora del pensamiento filosófico de José Carlos Mariátegui, junto a los planteamientos humanistas y revolucionarios del Che Guevara; considera la condición viva y dinámica del pensamiento marxista, útil para solventar las crisis venezolanas actuales. Distingue las guerras justas de las injustas; las primeras son necesarias para abogar por la justicia social, como es el caso de la emancipación latinoamericana. Las guerras injustas deben proscribirse al luchar estas por aumentar y conservar los privilegios de las clases dominantes; siendo ejemplo de estas, las actuales invasiones imperiales.

En consideración, entiende que el capitalismo, con la finalidad de contener la resistencia obrera, se hace fascista al incrementar su agresividad, provocando guerras injustas en todos los continentes contra el derecho a la libertad y vida justa de los pueblos. Siendo las revoluciones cubana, nicaragüense y venezolana efectivas resistencias contra las pretensiones imperiales contemporáneas.

Carmen Bohórquez Morán tiene a la filosofía y a la historia como ejercicio de su vocación y dedicación humanista. Es pionera de la filosofía de la liberación en Venezuela; formada en la Universidad del Zulia (LUZ) protesta contra la orientación eurocéntrica de esta casa de estudios. Al formar parte de los intelectuales nacionales que promueven el pensamiento crítico aborda el problema de género en la sociedad neoliberal; a la vez, estudia el pensamiento de Francisco de Miranda (Bohórquez, 2011). Sobre esta orientación de nuestra filosofía precisamente se destaca lo siguiente:

> Una de las áreas prioritarias de interés y de atención ha sido la filosofía latinoamericana comprendida como un proyecto filosófico que surge de la crítica del eurocentrismo academicista, pero también vinculada a las luchas en contra del poder hegemónico. Por este motivo, se constituye en un universo amplio, crítico, expansivo, vinculado a diversas aristas, que ha formado parte de las evaluaciones permanentes de la filosofía, sumando

> representantes y detractores en su recorrido (Alvarado y Morán Beltrán, 2024, p. 90).

Carmen Bohórquez es militante de la causa bolivariana, impulsa la justicia como valor humano desde los diferentes puestos y direcciones de gobierno que ocupa. Se destaca como promotora de la sociedad para la vida contra la sociedad capitalista desde la Comunidad de Estados Latinoamericanos y Caribeños (CELAC); en tal sentido, impulsa la reconstrucción social crítica en contra de las imposiciones imperiales. Concibe al Estado-Nación como un proyecto colectivo lejos de las intenciones, egoísmos y rapacidades de las burguesías regionales. Por este motivo, escribe:

> Dicho de otro modo, no hay opción posible para la humanidad como no sea la de construcción urgentemente de una alternativa al capitalismo. Y en esta disyuntiva radical en la que el objetivo fundamental es el de construir o establecer una "forma histórica nueva" que busque ir más allá del capitalismo mismo y reemplazar efectivamente al mundo del capital en sí –aunque desde el punto de vista de la factibilidad propiamente dicha, tenga que plantearse dentro de los parámetros de este mundo–, la sociedad socialista sigue apareciendo como la única posible (Bohórquez Morán, 2012, p. 100).

Vladimir Acosta promueve la Alternativa Bolivariana para América Latina y el Caribe (ALBA) como importante resistencia internacional contra la hegemonía económica y cultural del imperio norteamericano. Distingue el reformismo como límite de las centroizquierdas, que imposibilitan la justicia social; por eso, los logros revolucionarios se deben, siempre, a la cancelación de la estructura alienante del Estado capitalista, sucediendo el quiebre de la alienación al apropiarse, las revoluciones, de la capacidad jurídica nacional. Es, justamente, la unión de los pueblos sometidos, el hecho

que garantiza y cristaliza los derechos de emancipación. Advierte Acosta (2021):

> Esa mentalidad, impuesta por la colonia española, no superada por la independencia y reforzada desde el siglo XIX por nuestras sucesivas dependencias de Inglaterra, Francia y Estados Unidos sigue, como era de esperarse, viva y coleando en nuestros sometidos países. Es la mentalidad que impera en nuestras clases dominantes, siempre servidoras de poderosos países coloniales que nos explotan, fundamentalmente de Estados Unidos; clases dominantes que, a la manera del Esaú bíblico, venden siempre sus derechos de primogenitura y ni siquiera los venden por un plato de lentejas sino por las escasas sobras que quedan en el plato. Porque la insaciable voracidad de los neocolonialistas que nos dominan quiere siempre quedarse con todo, plato, derechos y lentejas juntos, y nuestras serviles clases dominantes lo aceptan así sin siquiera rechistar (p. 211).

Rescata la importancia que el libertador Bolívar da a la educación como medio de emancipación social. Siendo el *Socialismo del siglo XXI* un proceso en continua construcción en favor de la justicia colectiva; quien aboga por la propiedad colectiva de los medios de producción como fundamento del progreso y bienestar nacional. Es profesor de la Universidad Central de Venezuela y defiende el carácter emancipador de la educación universitaria. Analiza las dinámicas y adaptaciones que a lo largo del tiempo evidencia la dominación mercantil contemporáneo donde:

> A propósito de esto, el 11 de septiembre de 2001 permite replantearse los campos de acción de la filosofía, al igual que evaluar los procesos históricos que llevaron al ordenamiento geopolítico de inicios de siglo, a las incidencias en el resto del globo, a los escenarios mercantiles, económicos, haciendo énfasis en la producción petrolera, en las burocracias privadas, en el mercado

> empresarial, que tras estos acontecimientos aspiran alcanzar un poder ilimitado que amenaza, incluso, la vida humana (Alvarado y Moran Beltrán, 2024, p. 95).

Rigoberto Lanz es profesor universitario, defiende la instrucción como un importante medio de fortalecimiento ético nacional; sirviendo para la emancipación de los pueblos ante las imposiciones socioculturales imperiales. Impulsa diseños de la educación universitaria acordes con las necesidades de justicia colectivas, contra la mera repetición de contenido distintiva de la educación alienante.

Carlos Lanz es un pensador marxista de la generación del ’68; fue jefe de las Fuerzas Armadas de Liberación Nacional (FALN), dirigido por Douglas Bravo; escritor prolífico, cuenta con la publicación de más de cincuenta libros. Defiende el control obrero de los medios de producción, los modelos de producción agroecológicos, la inserción de los pueblos en las estrategias de instrucción colectivos; pues, afirma que la revolución es cultural o reproduce el dominio. Es altamente optimista frente a los logros y alcances de la *Constitución de la República Bolivariana de Venezuela* (1999), defendiendo el derecho a la rebelión de los pueblos oprimidos; por eso, justifica las leyes habilitantes como ajuste progresivo de la Constitución ante los diferentes retos colectivos que la realidad presenta a lo largo del tiempo, pues, la oligarquía se sirve los vacíos legales para torcer las intenciones originarias de la Constitución a su favor (Lanz Rodríguez, 2004).

Ahora bien, en el actual contexto y situación emancipadora del pueblo venezolano, importantes voces promueven filosofías femeninas para desarticular el patriarcado como basamento de la sociedad capitalista; tienen el fin de afianzar el socialismo sobre la igualdad de condiciones entre los seres humanos. Atendiendo esto, se critica estructura del Estado falocéntrico que emplea la distinción sexual para la asignación del trabajo (cf. Carosio, 2008, p. 16).

Para los estudios feministas nacionales es muy importante el pensamiento filosófico de Gloria Comesaña Santalices (1946-2024), quien se sirve de la perspectiva existencialista para analizar la situación de la mujer en la sociedad venezolana. Comesaña Santalices insiste en la concepción cultural de la mujer, siendo sujeción en la sociedad capitalista; por eso, se ameritan nuevas y otras concepciones femeninas en las sociedades justas. Se debe enfrentar la desposesión de la condición de *sujeto* que hace la sociedad patriarcal capitalista por modos dignos de reconocimiento amparados en la afirmación de la pluralidad humana. Para Comesaña Santalices (1991):

> Si los sistemas económicos mundiales se benefician de la existencia "invisible" del trabajo hogareño, los beneficiarios inmediatos y más evidentes, son, por supuesto, el marido y los hijos. Aunque para muchos resulte chocante, el marido viene a ser el explotador directo de la fuerza de trabajo doméstica de su mujer. Aun cuando él cumpla con su parte del contrato matrimonial (proveer materialmente a la economía familiar), ello no le impide disfrutar como privilegiado de los beneficios de un trabajo sin tregua y sin descanso, no reglamentado ni protegido por ningún tipo de ley o sindicato (p. 36).

De igual modo, son fundamentales los aportes de Iralda Vargas Arena (1942) y Alba Carosio. Vargas Arenas enfatiza la condición feminista de las luchas socialistas contemporáneas; situación que obliga, para las sociedades justas, visibilizar la condición de Sujeto de derecho a las mujeres, consecuentemente, la Revolución Bolivariana es, necesariamente, feminista, siempre que aboga por la instauración de relaciones sociales justas y equitativas. Alba Carosio revela el rostro femenino de las ciencias sociales; concomitante, el nuevo pacto social a través de la igualdad con la finalidad de mantener la vida en condiciones dignas (cf. Carosio y Vargas, 2010). Para Carosio (1986):

> La filosofía, como la cultura en general, ha estado históricamente en manos de los hombres, que la han desarrollado desde su particular inserción en el mundo, y han desplazado hacia la zona de lo irracional, lo impensable y lo innombrable toda diferencia con el otro mujer. Los hombres se han adueñado del pensamiento y la racionalidad, de una manera exclusivista porque mientras lo Otro-Eterno Femenino sea visto y cargado de irracionalidad, oscuridad, extrañeza; puede persistir la tranquilizadora ilusión de un mundo perfectamente equilibrado, luminoso, resguardado de toda fractura interna y por supuesto, masculino. Una filosofía falo-logocéntrica como la que conocemos hasta el momento resulta útil y tranquilizadora frente a los embates de lo que todavía no se conoce, que permanece fuera del área de reflexión (p. 6)

Asimismo, con el propósito de servirse del encuentro dialógico social como fortaleza de la Revolución Bolivariana, en el país se realiza el Foro Internacional de Filosofía de Venezuela y, a partir del 2005, cuando se declara el carácter socialista de la revolución, se entrega El Premio Libertador al Pensamiento Crítico. Los eventos tienen la intención de promover la discusión de los valores conformantes de las actuales sociedades justas; competencias capaces de promover las relaciones sociales solidarias en contra de las imposiciones imperiales de los actuales centros hegemónicos de poder. Se discuten nociones fundamentales como los derechos humanos, la justicia, la libertad, los derechos ecológicos y de los pueblos indígenas y afrodescendientes, pensamiento crítico ante la construcción colectiva de la libertad, entre otras cuestiones.

Destaca que en el Foro Filosófico confluyen varios y diversos actores sociales como las diversas comunidades indígenas y afrodescendientes del país, entidades gubernamentales; las uniones de trabajadores, los campesinos, los trabajadores industriales, estudiantes y academia en general. De este modo, se busca que la pluralidad de voces desarticule e impida cualquier imposición vertical

del poder, al evidenciar la condición colectiva de la emancipación. Al reconocer la condición progresiva de la revolución como servicio a la justicia, es preeminente la discusión social y permanente de las nociones que animan la libertad, sirviendo estos escenarios para la confluencia de las voces y voluntades en emancipación.

## 6. Consideraciones finales

Los análisis que constituyen el presente texto demuestran las pujanzas entre las posturas filosóficas que avalan los privilegios de clase y el pensamiento conducente a la justicia y equidad como distinción de los pueblos en emancipación.

En una primera instancia se ha mostrado la forma en que el positivismo mantiene la sujeción social a través de la interpretación racista, geográfica y clasista de las comunidades humanas, mutando a lo largo del tiempo en concepciones de Estado que intentan mantener los privilegios de la clase dominante a través de la justificación de la sobreexplotación del trabajo y de los recursos naturales, con la finalidad de transferir valor a los centros económicos hegemónicos, para concentrar capital en las manos de las burguesías nacionales.

En contraposición, el pensamiento emancipador, al reconocer la condición digna inherente a la vida, desarticula la obediencia que exigen las imposiciones socioeconómicas que garantizan los privilegios de clase y se sirve de las diversas interpretaciones del pensamiento marxista para afianzar posturas liberadoras autóctonas. Se afirma, sin embates, el carácter emancipador del pueblo venezolano, quien, en todo momento, enfrenta las arbitrariedades del poder capitalista al promover el socialismo como fortaleza común. Situación que exige la apropiación social de los medios de producción, el ejercicio colectivo de coordinar

culturas como evidencia de la soberanía y autonomía nacional. Respecto a la emancipación como tema que ocupa la filosofía latinoamericana contemporánea apuntan Alvarado y Morán Beltrán (2024):

> Esta crítica al occidentalismo filosófico, trasciende las dimensiones de la reflexión teórica y apunta a erigir modelos alternativos, como parte de las respuestas a los reclamos existentes en la actualidad. Se centra en la urgencia de construir un modelo de convivencia distinto, con un sentido holístico y complejo de la vida, no en intereses materiales o empresariales, donde las relaciones del hombre con la naturaleza sean restauradas, dimensionando la filosofía hacia una praxis social incluyente y respetuosa de los derechos de los marginados, víctimas y excluidos (p. 101).

Para el contexto, es fundamental los esfuerzos sociales que se suman desde la Revolución Bolivariana, toda vez que los pueblos se sirven de los recursos jurídicos, económicos, políticos y comunicacionales del Estado en emancipación, con la finalidad de cancelar cualquier forma de contrademocracia autoritaria y representativa para afianzar modelos democráticos participativos. Escribe Álvaro Márquez-Fernández:

> La posibilidad de una genuina democracia para todos no está determinada por una concepción de la democracia como poder total para imponer el estado hegemónico, sino como una práctica discursiva que trata la significación de la democracia como el poder de la palabra para todos; luego, el sentido político de la democracia, entendida como un ejercicio de interlocución que habilita de otro modo la aplicación del derecho humano al diálogo, pudiera dar origen a una comprensión de la práctica de los valores de la democracia mucho más humanista y sensible (Márquez-Fernández, citado en Medina Núñez, 2018, p. 33).

En estos, acontece la libertad como corolario de la apropiación de los medios y modos de producción de bienes y servicios, ciertamente; pero, muy específicamente, sucede la emancipación cuando los recursos culturales se ponen al servicio de las sociedades solidarias. Suma de acciones siempre contrahegemónicas al beneficiar y promover la vida como derecho a la convivencia justa. Así, la constante pujanza hacia la libertad como basamento de la convivencia digna, debe reconocerse de la historia de las ideas filosóficas en Venezuela.

## Referencias bibliográficas

Acosta, Vladimir (2021). *Salir de la Colonia*. Caracas: Editorial Galac y Monte Ávila Editores Latinoamericana.

Adriani, Alberto (1998). *Textos escogidos*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

Alvarado, José y Moran Beltrán, Lino (2024). Filosofía Latinoamericana, interculturalidad y posicionamiento epistémico otros: recorrido histórico a través de la *Revista de Filosofía* del Centro de Estudios Filosóficos "Adolfo García Díaz". *Revista de Filosofía* (Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela), *41*(108), abril-junio, 89-110. DOI: https://doi.org/10.5281/zenodo.13207804.

Beltrán Guerrero, Luis (1956). *Introducción al positivismo venezolano*. Caracas: Ediciones Universidad Central de Venezuela.

Beltrán Guerrero, Luis (1965). *Perpetua heredad*. Caracas: Ediciones del Ministerio de Educación.

Bohórquez, Carmen (Comp.) (2011). Declaración del V Foro Internacional de Filosofía de Venezuela (14 de julio de 2010). En *Memorias del V Foro Internacional de Filosofía de Venezuela*. Caracas: Ministerio de la Cultura.

Bohórquez Morán, Carmen (2012). Los límites del imperio, la Revolución Bolivariana y el Socialismo del Siglo XXI. *Revista de Filosofía* (Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela), (70), 98–122. Recuperado de https://produccioncientificaluz.org/index.php/filosofia/article/view/18239/18227

Brisson, Maryse (1999). La globalización capitalista…una exigencia de las ganancias. En Franz Hinkelammert (Comp.), *El huracán de la globalización* (pp. 55-104). San José, Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones.

Carosio, Alba (1986). La mujer en la obra de Nietzsche Una lectura crítica. *Revista de Filosofía* (Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela), *7*(9), 1-31. Recuperado de https://produccioncientificaluz.org/index.php/filosofia/article/view/17802

Carosio, Alba (2008). El consumo en la encrucijada ética. *Utopía y Praxis Latinoamericana* (CESA-FACES-Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela), *13*(41), abril-junio, 13-45. Recuperado de https://produccioncientificaluz.org/index.php/utopia/article/view/2807

Carosio, Alba y Vargas, Iraida (2010). *Feminismo y socialismo*. Caracas: El perro y la rana.

Comesaña Santalices, Gloria (1991). Mujer y Poder. *Revista de Filosofía* (Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela), *9*(14), 9-48. Recuperado de https://produccioncientificaluz.org/index.php/filosofia/article/view/17830/17819

Dussel, Enrique (2011). *Política de la Liberación*. *Volumen II: Arquitectónica.* Madrid: Trotta / Caracas: Fundación Editorial El perro y la rana.

Fornet-Betancourt, Raúl (2001). *Transformación Intercultural de la filosofía. ejercicios teóricos y prácticos de filosofía intercultural desde Latinoamérica en el contexto de la globalización.* Bilbao: Desclée de Brouwer.

Gil Fortoul, José (1950). Contestación al breve mensaje del Comandante en Jefe del Ejército Nacional. Caracas: Editorial Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia (Vol. 109).

García Bacca, Juan David (Comp.) (1954-1964). *Antología del pensamiento filosófico venezolano. Introducciones sistemáticas y prólogos históricos.* (Selección de textos y traducción del latín al castellano de Juan David García Bacca). (3 vols.). Caracas: Ediciones del Ministerio de Educación, Dirección de Cultura y Bellas Artes.

Gutiérrez, Germán (1999). Colombia: la estrategia de la sinrazón. En Franz Hinkelammert (Comp.), *El huracán de la globalización* (pp. 175-207). San José, Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones.

Hinkelammert, Franz (2016). *El huracán de la globalización.* San José, Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones.

Lanz Rodríguez, Carlos (2004). *La Revolución es cultural o reproducirá la dominación*. *Aportes para el proceso de rectificación y el desarrollo de una nueva mentalidad en el seno de la Revolución Bolivariana*. Caracas: Ministerio de Comunicación e Información.

Mayz Vallenilla, Ernesto (1966). *Del hombre y su alienación*. Caracas: Instituto Nacional de Cultura y Bellas Artes, Colección Pensamiento y Verdad.

Medina Núñez, Ignacio (Coord.) (2018). *Democracia sub-alterna y Estado hegemónico. Crítica política desde América Latina / Diálogo abierto con Álvaro B. Márquez-Fernández*. Argentina (sic): El Pregonero / Elaleph / El Colegio de Jalisco.

Mujica, Héctor (1984). *Como a nuestro parecer*. Caracas: Academia Nacional de la Historia.

Nuño, Juan (1990). Pensamiento en Venezuela, de Gómez a nuestros días. Caracas: Monte Ávila Editores.

Núñez Tenorio, José; Duno, Pedro y Sáez, Simón (1971). *Política, dependencia y neocolonialismo.* Caracas: Ediciones Cabimas.

Núñez Tenorio, José (1980). *Sobre vanguardias y revolución socialista*. Caracas: Ediciones Cabimas.

Picón Salas, Mariano (1948). Introducción: Bello y la historia. En *Obras Completas de Andrés Bello* (Tomo XIX, pp. 31-32). Caracas: Ministerio de Educación.

Silva, Ludovico (1990). *Humanismo clásico y humanismo marxista*. Caracas: Monte Ávila Editores.

Uslar Pietri, Arturo (1958). *Sumario de economía venezolana*. Caracas: Fundación Eugenio Mendoza.

Uslar Pietri, Arturo (1967). *Obras Selectas*. Madrid: Ediciones Edime.

**Lino E. Morán Beltrán**

Profesor Titular con Dedicación Exclusiva en la Universidad del Zulia, desde el año 1992 hasta la actualidad. Rector de la Universidad Nacional Experimental "Rafael María Baralt", entre los años 2015 y 2019. Director del Instituto Universitario de Tecnología de Maracaibo, desde 2010 hasta 2016. Director de la Escuela de Filosofía de la Universidad del Zulia, en el período 2005-2018. Secretario Docente de la Escuela de Filosofía de la Universidad del Zulia, a partir de 1996. Jefe del Departamento de Filosofía Latinoamericana de la Escuela de Filosofía de la Universidad del Zulia, a partir de 2004.

ISSN 1514–9935 | E-ISSN 1853–3175 | CC BY-NC-SA 4.0
https://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/anuariocuyo
RECIBIDO 24/10/2024 | ACEPTADO 05/12/2024 PP. 323-342

# Mujeres antecesoras de las mujeres filósofas en el Caribe colombiano

## Women predeceders of women philosophers in the Colombian Caribbean

**Dayana De La Rosa Carbonell**[1]
https://orcid.org/0000-0002-0994-1873

**Resumen**:

Para construir una historia de las mujeres en la filosofía del/desde el Caribe colombiano debemos mirar al pasado, en el sentido de lo que somos como región; asimismo considerar la gran tradición filosófica que nos precede, para comprender como esta dinámica de Occidente se ha replicado en nuestro territorio. Por ello, es fundamental visibilizar a las filósofas que han sido históricamente desconocidas y sacadas de los programas de filosofía.

La reflexión sobre la presencia de las mujeres en la "Filosofía" es pensar en la invisibilización sistemática de las mujeres en la historia de la filosofía, no por falta de participación de mujeres en el quehacer filosófico, sino por su exclusión cuando se construyó la historia de la filosofía. Este trabajo se constituye en la resignificación de esa historia oficial para visibilizar la historia no oficial de las mujeres filósofas en el Caribe colombiano.

**Palabras clave**: Caribe colombiano, mujer, filosofía.

[1] Docente Asociada de Planta tiempo completo en la Universidad del Atlántico, Colombia. Grupo de investigación Mujer, género y cultura. Este trabajo de investigación se desarrolló a partir del proyecto: "Estrategia de fortalecimiento del grupo de investigación Mujer, género y cultura con fines de ascenso en la medición de grupos de Colciencias" (CH51-F612016), financiado por la Universidad del Atlántico. Contacto: dayanadelarosa@mail.uniatlantico.edu.co

**Abstract**:

In order to build a history of women in philosophy in/from the Colombian Caribbean, we must look to the past, in the sense of what we are as a región; as well as the great philosophical tradition that precedes us, to understand how this dynamic of the West has been replicated in our territory. Therefore, it is essential to make visible women philosophers who have been historically unknown and removed from philosophy programs.

The reflection on the presence of women in "Philosophy" is to think about the systematic invisibilization of women in the history of philosophy, not for lack of participation of women in philosophical work, but for their exclusion when the history of philosophy was constructed. This work is constituted in the resignification of that official history to make visible the unofficial history of women philosophers in the Colombian Caribbean.

**Keywords**: Colombian Caribbean, women, philosophy.

*Simplemente, dado que en la mujer [la libertad] es abstracta y vacía, solo se puede asumir auténticamente en la rebeldía: es el único camino que se abre a los que no tienen la posibilidad de construir nada; tienen que vencer los límites de su situación y tratar de abrirse los caminos del futuro; la resignación solo es una capitulación y una huida; para la mujer no hay más salida que trabajar por su liberación.*

Simone de Beauvoir (2017)

Durante el estudio profesional del grado de filosofía, se enfrenta a un pensum que ignora, oculta y desconoce la participación de las mujeres en la historia de la filosofía, es decir, en esta formación se enfrenta una a un vacío histórico que no permite la construcción de una identidad femenina filosófica; esto es, que pueda una como mujer entenderse o verse como una filósofa. Asimismo, no se encuentran en los programas de filosofía en Colombia, ni en los de la región Caribe un grueso de formación en el pensamiento de filósofas como Simone de Beauvoir, Hanna Arendt, Judith Butler, Rosi Braidotti, Lucy Irigaray, Amelia Valcárcel, Donna Haraway, esto por solo mencionar filósofas del siglo XX, ya que decir de las que estaban

en épocas anteriores a esta. Mucho menos nos podremos encontrar con pensamiento filosófico feminista, lo desconocen, lo demeritan, lo relegan, lo niegan como hijo parido de la ilustración como lo afirma Celia Amorós (2000, p. 23).

La revisión de los *pensum* de los programas de filosofía, en Colombia y en buena parte del mundo, adolecen –mayoritariamente– de una formación filosófica en la que se estudie los aportes de las mujeres filósofas a la filosofía, ya sea en los seminarios de autor, en la historia de la filosofía, en las asignaturas por tema, tópico o problema filosófico.

Es decir, "la pregunta central, por consiguiente, debe apuntar no tanto a si existieron filósofas, científicas o creadoras, sino, más bien, a en qué condiciones desarrollaron sus contribuciones, por qué ni llegaron hasta nosotros, ni ingresaron al canon" (Femenías, 2020, p. 6).

Por lo tanto, es un reto, un propósito vigente el escribir una historia de las mujeres en la filosofía pensada desde y en el Caribe; por ello, debemos empezar revisando esa historia pasada, para comprender cómo se ha replicado en el Caribe colombiano e impacta en el quehacer filosófico del presente de las mujeres filósofas, para así también escribir una nueva historia, porque en la historia única de la filosofía no estamos presentes.

Esto es fundamental: el hecho de que no exista una historia única por los peligros que conlleva, porque entonces lo que se califica como "el peligro de la historia única", se relaciona con que las niñas, las mujeres jamás sabrán que sí se puede llegar a ser filósofas, que sí pueden un día estar en los cánones de la filosofía, como le pasó a ella, que

> […] como solo había leído libros con personajes extranjeros, me había convencido de que los libros, por naturaleza, debían estar protagonizados por extranjeros y tratar de cosas con las que no

> podía identificarme. Pues bien, la situación cambió cuando descubrí los libros africanos (Adichie, 2018, p. 9).

## 1. La historia borrada de la antigüedad: la historia de las mujeres filósofas

Para reconstruir la historia, participación y aportes de las mujeres en la filosofía, por fuerza del azar o del destino, me topé con un texto que jamás me había sido mencionado o referenciado en las clases de filosofía. Fue como hallar un tesoro perdido del cual no se tenía mapa ni señal alguna.

Gilles Ménage es el autor de *Historia de las mujeres filósofas*, el cual fue escrito y publicado en 1690[2]; en este texto recoge la participación de las mujeres filósofas de la antigüedad.

Ménage reivindica el nombre de sesenta y cinco filósofas; las rastrea a través de las citas que de ellas se encuentran en las obras clásicas griegas y las ubica por escuelas. Al parecer, la intención de Ménage era traer a la luz lo que había sido oculto hasta su tiempo, y en gran medida se prolonga hasta nuestro tiempo, que sí había participación de mujeres en la filosofía, que no había ausencia o falta de quehacer filosófico, sino una expulsión de la historia de la filosofía, de la historia oficial y de las subhistorias. Una erradicación absoluta de los aportes de las mujeres, no es que no se les haya contado, que no se haya dicho nada de ellas, es que las borraron de tajo, haciendo natural al varón el lugar de la filosofía, dejando constancias que la filosofía no parecía un lugar para mujeres.

[2] Para este estudio se ha seguido la siguiente reedición de este texto: Ménage (2009).

En este connotado texto, encontramos la participación de las siguientes mujeres por su ubicación en las distintas escuelas de la antigüedad:

- Filósofas de escuela incierta: Hipo, Aristoclea, Cleobulina, Aspasia, Diotima, Beronice, Pánfila, Clea, Eurídice, Julia Domna, Miro, Sosipatra, Antusa, Aganice, Eudocia (Atenaida), Santa Catalina, Ana Comnena, Eudocia (esposa de Constantino Paleólogo), Panipersebasta, Novella, Eloísa.
- Platónicas: Lastenia, Axiotea, Arria, Gemina (madre), Gemina (hija), Anfilia, Hipatia.
- Académicas: Cerellia.
- Dialécticas: Argia, Teognida, Artemisia, Pantaclea.
- Cirenaicas: Arete.
- Megáricas: Nicarete.
- Cínicas: Hiparquia.
- Peripatéticas: La hija de Olimpiodoro, Teodora.
- Epicúreas: Temista, Leoncio, Teófila.
- Estoicas: Porcia, Arria (madre), Arria (hija), Fania, Teófila (véase en epicúreas).
- Pitágóricas: Temistoclea, Teano (esposa de Pitágoras), Mía, Arignota, Damo, Sara, Timica, Filtis, Ocelo, Ecelo, Quilónide, Teano (esposa de Brontino), Mía (véase más arriba), Lastenia (véase en platónicas), Habrotelia, Equecratia, Tirsenis, Pisírrode, Nesteadusa, Boio, Babelima, Cleecma, Fintis, Perictione, Melisa, Ródope, Ptolemaide.

De todas ofrece notas de sus fechas de nacimiento y muerte, algunas inciertas, pero con la probabilidad que encontró en las revisiones. Gilles Ménage toma algunas citas de autores de la antigüedad, las cuales hacen referencia a los aportes o las

participaciones de las mujeres en las escuelas de filosofía antigua. De ellas poco o nada habíamos escuchado o leído, excepto quizás de un par. Como es el caso de Hiparquia, la cínica, la perra, la mujer de Diógenes el perro, la desvergonzada; aunque no encontramos de ella nada escrito, ni mayor referencia. Igual en el caso de Hipatia, la matemática, la gran maestra de la Biblioteca de Alejandría, la hija del director; de ella sí sabemos un poco más, aunque quemaron sus manuscritos antes de la quema de la Gran Biblioteca de Alejandría, también sabemos que fue asesinada por los cristianos de la época[3], lapidada, deshollejada viva, por ser mujer y enseñar. Es quizás, el primer feminicidio registrado de la historia. Su nombre y su muerte resonó tan fuerte, que después de muerta su nombre permanecía vivo por el impacto de sus enseñanzas y su pensamiento. Le han dedicado en el 2009 una película llamada Ágora, la cual fue dirigida por Alejandro Amenábar.

Este primer "diccionario" de Ménage, a pesar de ser un libro de larga data, no es usado en los programas de filosofía, no se menciona siquiera el esfuerzo de recopilar la participación de mujeres en la filosofía antigua, mucho menos aparece referenciado en grandes enciclopedias ni historia de la filosofía, ni es mencionado por los señores filósofos.

Esto mismo ocurre con una obra de la filósofa Mary Ellen Waithe –compiladora y escritora de algunos capítulos–, denominada: *A History of Women Philosophers*, más reciente que el libro de Ménage, que salió publicado en 1987 en idioma inglés y sin traducción al español al día de hoy. La obra está conformada por cuatro volúmenes: 1. Ancient Women Philosophers, 600 B.C.-5OO A.D.; 2. Medieval, Renaissance and Enlightenment Women Philosophers, 500-1600; 3. Modern Women Philosophers, 1600-

[3] En lo documentado se le atribuye el feminicidio de Hipatia a los Parabolanos; una célula de cristianos radicales que eran dirigidos por el Obispo Cirilo y la iglesia alejandrina.

1900; 4. Contemporary Women Philosophers, 1900-today (cf. Waithe, 1987).

Esta obra de Mary Ellen Waithe, escrita originalmente en inglés, no ha sido tenida en cuenta en las escuelas de filosofía, por lo que es poco usada y referenciada en la historia de la filosofía oficial que se estudia en los programas de filosofía.

En el primer volumen de *A History of Women Philosophers*, nos encontramos con la versión ampliada de las filósofas de la antigüedad y sus aportes. Asimismo, con el segundo volumen de esta obra, donde además encontramos nuevas filósofas que no alcanzan a ser recogidas en el texto de Ménage, como son: Murasaki Shikibu, Hildegard of Bingen, Heloise, Herrad of Hohenbourg, Beatrice of Nazareth, Mechtild of Magdeburg, Hadewych of Antwerp, Julian of Norwich, Catherine of Siena, Oliva Sabuco de Nantes Barrera, Marie Le Jars de Gournay, Roswitha of Gandersheim, Christine Pisan, Margaret More Roper and Teresa of Avila (cf. Waithe, 1987).

Recientemente se ha publicado el libro: *Ellas lo pensaron primero. Filósofas excluidas de la memoria*, escrito por la filósofa María Luisa Femenías, en el que se visibiliza los nombres de veinte mujeres filósofas y en una categoría se recogen las mujeres filósofas de la antigüedad. En este trabajo se referencian los libros de Ménage y Mary Ellen Waithe, siendo un texto más de carácter divulgativo lo que no le resta valor e importancia (cf. Femenías, 2020).

Ahora bien, teniendo en cuenta estos antecedentes históricos a nivel mundial, el recorrido que haremos a partir de aquí hará referencia a la realidad de las mujeres filósofas de nuestra región. Esto implica preguntarse: ¿cómo se replica esta historia en el Caribe colombiano?; ¿quiénes son las antecesoras en la literatura de las filósofas del Caribe?

## 2. Antecesoras del pensamiento filosófico en el Caribe colombiano

El Caribe es en sí mismo un lugar con características extraordinarias, tanto que es el lugar en que nace el Premio Nobel de Literatura Gabriel García Márquez y su realismo mágico. Este es el mismo lugar que fue tomado por los españoles hace más de 500 años, en el que vertieron una mezcla de negros esclavizados, indígenas (nativos) y blancos europeos. Con todo ello, sus culturas, tradiciones, lengua, religión y cosmovisión se mezclan dando origen a lo latinoamericano. Es necesario este contexto, porque asimismo nos heredaron la historia de las mujeres filósofas y la posición que las mujeres tenían en la España de la época, que no era la misma para las mujeres del Caribe.

Antes de la llegada de los españoles, se registra que, en la comunidad indígena del Gran Zenú, conformada a su vez por los Finzenú, los Panzenú y los Zenufaná, eran liderados por dos caciques hombres y una cacica (los tres hermanos)[4]. Los españoles decidieron asesinar a la cacica porque con las mujeres no se negociaba, condenando a las mujeres indígenas al lugar en la que ellos tenían a las mujeres de la España de esa época.

Luego, entonces, la historia de las mujeres en el Caribe no ha sido distinta de la que he relatado en los apartados anteriores. Aquí las mujeres tuvieron que escapar a la habitación propia: la literatura, para poder ser sujetas, escritoras, autoras, poetas, aunque eso las dejara en condición de vulnerabilidad en esta sociedad clasista y patriarcal. Es decir, antes de la formalización de los estudios filosóficos en las universidades, la filosofía estaba destinada a los

[4] Esta historia es contada entre los descendientes del pueblo del Gran Zenú. También se encuentra la historia en el Museo Comunitario de San Jacinto Bolívar.

hombres. Mientras que, a las mujeres, se les asignó el lugar de la literatura, quizás, por considerársele más ligero para ellas.

Siendo así, la literatura antecede como lugar a la filosofía, en el caso de las mujeres. Por esto, para este trabajo he destacado cinco mujeres que cultivaron la literatura: Amira De La Rosa (1895-1974), Meira Delmar (1922-2009), Marvel Moreno (1939-1995), Fanny Buitrago (1943- ) y Clemencia Tariffa (1958-2009). En ellas encontramos, de maneras diversas la apropiación de su voz como mujeres, el pensamiento femenino y la habitación propia que cada una construyó.

En el caso de Amira De La Rosa[5], debo resaltar que fue una intelectual de primer nivel, lo que le permitió sostener relación con algunos miembros del grupo Barranquilla[6], con los que hacía tertulias en su casa organizadas por ella. Haber estudiado periodismo fuera de Colombia, en España, le permitió tener acceso a una diversidad cultural que la llevó a convertirse en la autora de piezas teatrales y radiofónicas transmitidas a través de la Radio Nacional de España. Autora, además, de obras de teatro como *Madre Borrada*; *Piltrafa*; *Las viudas de Zacarías* y de la compilación de cuentos *La luna con parasol*[7]. Sus obras de teatro fueron presentadas en Colombia, en

[5] Amira Arrieta McGregor, adoptó, como era costumbre, el apellido de su esposo Reginaldo De La Rosa.

[6] El grupo al que asistían intelectuales como Gabriel García Márquez y Álvaro Cepeda Samudio, entre otros.

[7] Sus obras publicadas en novela son: *Marsolaire* (1941), novela corta, Selección de prosas "Marsolaire" (1976), Selección "Prosa" (1988); en teatro: *Los hijos de ella* (inédito), estrenado por la Compañía de Eugenia Zúffoli en Caracas (1939); *Madre borrada* (inédito), estrenado en Barranquilla en el Teatro Murillo en diciembre (1943) y en Madrid representada por la Compañía de Társila Criado; *Las viudas de Zacarías* (inédito), estrenado en el Teatro de Bellas Artes de Barranquilla en diciembre (1944); *Piltrafa* (inédito), estrenado primero en Madrid en el Teatro María Guerrero y luego en Barranquilla (1946); *El ausente* (inédito), estrenado por el Grupo Escénico de Amira en el teatro Metro de Barranquilla (1956); *Solitos en Miramar* (inédito), *Casta de infieles* (inédito), *El hijo de piedra* (inédito), *La angustia del barco amarrado* (inédito). Escribió el cuento: *El triunfo del amor*; en poesía: *Poemas de maternidad* (prólogo de

España y Venezuela. También se le reconoce como la compositora del Himno de Barranquilla y se le homenajeo con el hoy moribundo Teatro Municipal que lleva su nombre. También fue fundadora del Colegio Gabriela Mistral en la ciudad de Barranquilla. Así como fue en varias ocasiones diplomática en España.

Por estas dos últimas cosas es reconocida. De su obra, no se promueve ni se enseña en los colegios ni universidades. Es un olvido a medias lo que ocurre con Amira. Se le nombra, pero se le desconoce como pensadora y escritora.

En cuanto a la escritora Meira Delmar[8], seudónimo de Olga Chams Eljach, debo decir que ha corrido mejor suerte. Su poesía romántica tiene gran reconocimiento nacional e internacional. Sin embargo, ¿por qué Meira sí y Amira no? Las razones son variadas, pero en mi lectura, Meira no representa con su poesía peligro alguno para el *statu quo* de la filosofía, de la jerarquía de la razón masculina, ni del sujeto masculino del discurso. Sí es una mujer que siente lo que expresa en su poesía, en su piel y voz, pero el romanticismo nos ha sido asignado de siempre. Es decir, lo que quiero mostrar es que el romance fue un lugar en el que las mujeres no eran vistas como peligrosas, por lo que se les permite publicar lo escrito desde ese lugar y no desde otros como lo político o lo erótico; por supuesto, que hay excepciones, pero eran señaladas, excluidas, perseguidas y borradas de la historia.

El romanticismo es un lugar cómodo para las mujeres y sus letras no irritan al estamento patriarcal. Esto no le resta méritos, por supuesto. Ella debió enfrentar a su familia y a la sociedad para poder publicar lo que escribía; de hecho, por eso el uso de su seudónimo

Gabriela Mistral); *Lecturas para niños Geografía iluminada*; y la recopilación: *La luna con parasol* (fuente: https://enciclopedia.banrepcultural.org/index.php/Amira_De_la_Rosa)

[8] También estuvo en el Grupo Barranquilla de manera más activa que en el caso de Amira De La Rosa.

para evitar la recriminación de su padre, su familia y la sociedad barranquillera, que se denominaba liberal, anticolonial e irreverente, pero que es clasista, conservadora y tradicional.

Meira fue, además de escritora, profesora de historia del arte y literatura, directora de la Biblioteca Pública departamental del Atlántico, ubicada en Barranquilla, la cual lleva hoy su nombre.

De los libros publicados por Meira Delmar, son de gran acceso para su lectura: *Alba del olvido* (1942), *Sitio de amor* (Barranquilla, 1944), *Verdad del sueño* (Barranquilla, 1946), *Secreta isla* (Barranquilla, 1951), *Sus mejores versos* (antología, Buenos Aires, 1957), *Poesía* (antología bilingüe en italiano y español, Siena, 1970), Huésped sin sombra (Bogotá, 1971)[9].

Para Marvel Moreno es otra la historia. Sus cuentos y novelas quedaron opacadas debido a la obtención del Premio Nobel de Literatura por parte de Gabriel García Márquez por lo que su obra no tuvo el impacto que debería, no se le dio la relevancia que contiene sus letras, porque al no seguir el realismo mágico, ella se desmarca de esa forma de escribir, de narrar, y nos lleva a una voz de mujer, rebelde, iconoclasta, autónoma que se aleja de su propia tradición y destino.

Marvel Luz Moreno Abello es una escritora e intelectual barranquillera, hija de una familia aristocrática de la ciudad, venida de un barrio insigne de esa aristocracia "Barrio el Prado". Este escenario de su vida es, a su vez, el escenario de sus obras. Cuentos y novelas están atravesadas por la vida propia, sin romanticismos ni palabras delicadas. Por el contrario, Marvel presenta a las mujeres del Caribe en sus letras como ella las ve: vestidas con el ropaje de los

[9] Se consignan datos biográficos de Meira Delmar y también referidos a algunas de las obras publicadas por esta autora en el siguiente sitio: https://enciclopedia.banrepcultural.org/index.php?title=Meira_Delmar#Libros_publicados

prejuicios de las clases sociales, de la religión católica, las asignaciones dadas por ser mujeres, el clasismo y la discriminación.

Sin embargo, cumple Marvel con el destino escrito para las mujeres de su clase, a pesar de haberse rehusado a las formas que le habían impuesto; se casa con Plinio Apuleyo Mendoza, tiene dos hijas y se van a vivir a Francia. Allí encontraría Marvel la libertad. Escribe sus cuentos: *Oriane, tía oriane*; *El muñeco*; *Ciruelas para Tomasa*; *La muerte de la acacia*; *Autocrítica*; *La eterna virgen*; *La sal del niño Jesús*; *Algo tan feo en la vida de una señora bien*; *La noche feliz de madamme Yvone*; *Una taza de té en Augsburg*; *Sortilegios*; *El encuentro*; *El violín*; *El hombre de las gardenias*; *El espejo*; *El día del censo*; *La sombra*; *El perrito*; *La peregrina*; *Barlovento*; *La hora del gato*; *Las fiebres del Miramar*; *La maldición*; *O.R.L*; *El revólver; Mujeres*; *¿Han dicho mujeres?*; *Juega playboy*; *Había que esperar (fragmento)*; *Recostada en la balaustrada (fragmento)*; *Un amor de mi madre (fragmento)*[10]; y sus novelas*: En diciembre llegan las brisas* (1987) y *El tiempo de las amazonas* (inédita hacia 1994 cuando fue escrita, pues fue publicada con posterioridad en 2020), la cual fue denunciada por el movimiento de mujeres barranquilleras para que fuera publicada ante la negativa del exesposo y de las hijas, quienes por intereses personales no permitían que la obra se publicase y conociese, como ha ocurrido históricamente, que las obras póstumas de las mujeres son quemadas, escondidas o secuestradas bajo excusas para que no sean conocidas[11].

De Clemencia Tariffa se sabe muy poco. Deambuló por la escena poética del Caribe escaso tiempo, pues los últimos diez años

[10] También se hicieron las siguientes compilaciones de cuentos: *Algo tan feo en la vida de una señora bien* (1980); *El encuentro y otros relatos* (1992); *Cuentos completos* (2001).

[11] Para profundizar en el análisis de los cuentos y novelas, ver los trabajos publicados sobre la obra de Marvel Moreno por Mercedes Ortega González-Rubio (2005, 2013, 2014, 2015 y 2019), así como las referencias y citaciones incluidas en: https://scholar.google.es/citations?user=I_EQBqYAAAAJ&hl=es

de su vida, estuvo recluida en un hospital mental de Santa Marta. En un artículo publicado en la página web de la Radio Nacional de Colombia[12] se le describe como "Clemencia Tariffa, la mariposa en su exilio. Descrita por sus amigos y lectores como una mujer frágil de salud, esta cesarense nacida en Agustín Codazzi, Cesar, es considerada como una las más grandes poetas del Caribe colombiano del siglo XX" (Carrillo, 2023).

Clemencia Leonor Tariffa Jiménez nació en un pueblo del Caribe, al sur del departamento de Cesar, en Codazzi el 22 de octubre de 1959, en medio de la pobreza que no es ajena a la mayoría de la población de la región Caribe y de Colombia en sí misma. Sin embargo, y por la misma condición de pobreza extrema que la aquejaba a ella y a su madre, esta última en el año de 1967 decide salir de su tierra natal, buscando mejores horizontes. Así lo describe Félix Carillo Hinojosa (2023):

> Todo esto nos lleva a centrarnos en la vida de una niña, que un día al caer la tarde del año 1967, su madre decidió marcharse en su compañía para tierras desconocidas. Metió en una caja lo poco que tenía, la cogió de la mano y esperó paciente la llegada del carro que las llevaría lejos del pueblo donde nacieron, pero no existían para él.

Contra todas las dificultades económicas y la situación de enfermedad que le sobrevino desde niña, epilepsia y posteriores ataques psicóticos que le fueron diagnosticados, logró establecerse en la ciudad de Santa Marta, terminar su bachillerato en la jornada nocturna en el Liceo Celedón de esa ciudad. Su primer libro *El ojo de la noche* lo publicó en 1987 y desde 1991 fue parte del grupo Poetas al Exilio. Luego,

[12] Fuente consultada: https://www.radionacional.co/cultura/literatura/clemencia-tariffa-la-mariposa-en-su-exilio-poetas-colombinas

> En 1994 obtuvo el Premio Latinoamericano de Poesía Koeyú de Caracas, y el Premio de Poesía del Instituto de Cultura del Cesar. En el 2006 fue publicado su libro Cuartel, por la alcaldía de Santa Marta en coedición con Exilio-Mesosaurus, el segundo y último libro que le permitió escribir su salud física y mental. Los últimos diez años de su vida los pasó en una clínica mental donde falleció el 23 de septiembre de 2009 (Sánchez, 2020).

En el año 2008, La Casa de Poesía Silva le hizo un homenaje poético[13].

Finalmente, en este recorrido tenemos a la escritora barranquillera Fanny Buitrago, nacida el 20 de octubre de 1946, que empieza su vida con una amplia formación en literatura, arte y música. Esta sensibilidad fue de gran incidencia en lo que a lo largo de su vida va a dar lugar a una gran producción literaria: obras de teatro, poesía, novelas y cuentos. Entre sus libros destacan: *El hostigante verano de los dioses*; *Señora de la miel*; *Bello animal*; *Los encantamientos*; *Canciones profanas*; *Tontos sagrados*; *Monstruos amados*; *La otra gente*; *Cola de zorro*; *Bahía sonora*; *Los pañamanes*; *Los amores de afrodita*; *¡Líbranos de todo mal!* De sus publicaciones se encuentran varias traducidas al italiano, francés, alemán, holandés, inglés y árabe.

La gran producción de Fanny la pone como un referente de la escritura de mujeres del Caribe y a nivel nacional del siglo XX. Sin embargo, cuando se han realizado eventos de autores colombianos pareciese que las mujeres escritoras del Caribe están por fuera de este reconocimiento.

Estas son algunas de las predecesoras de las filósofas del Caribe que con su expresión literaria abrieron paso a la voz femenina

[13] Para leer algunos poemas de Clemencia Tariffa, se puede consultar este sitio: https://vomiteunconejito.wordpress.com/2020/04/15/poemas-de-clemencia-tariffa/

como válida; así ofrecieron el acceso a la escritura y la posibilidad de identificarnos a las que crecíamos, consolidando el hecho de que era posible escribir, decir, nombrar, nos permitieron ver que no había una historia única y hegemónica masculina en las que no teníamos la posibilidad de expresarnos.

## 3. La filosofía como profesión: las mujeres filósofas en el Caribe colombiano

Como mencioné en el apartado anterior, en el Caribe colombiano se repite la historia ya contada en la primera parte de este capítulo. La historia de la filosofía colombiana es machista, clasista, patriarcal y centralista. Me refiero a la historia oficial. Asimismo, se ha construido al margen una historia de la filosofía que resalta tres hombres del Caribe y sus aportes a la filosofía: Rafael Carrillo Lúquez, Luis Eduardo Nieto Arteta y Julio Enrique Blanco. ¡Ninguna mujer! En este apartado daremos inicio a la construcción de la participación de las mujeres en la Filosofía, por lo menos de manera formal, académica, profesional.

La primera universidad en ofrecer un programa de pregrado en filosofía en el Caribe fue la Universidad Metropolitana, ubicada en la ciudad de Barranquilla. En la década de los años setenta se inaugura el programa de filosofía y letras, que permitió la formación de las primeras generaciones de filósofos y filósofas, entre las que se destacan: Mónica Gontovnik, profesora universitaria en filosofía y artes; Zandra Vásquez, dedicada a la gestión cultural y ex secretaria de la mujer departamental; Clara Valencia, quién en años recientes publicó su investigación en filosofía en relación con el pueblo Mokaná. Esta oferta duró un poco más de una década. Las fechas no son exactas debido a que no hay registros en la institución accesibles al público y los entrevistados para esta investigación afirman no tener mayores detalles de este asunto. Vale aclarar que hay otras mujeres

que se mencionaron, pero que en mi registro no se dedicaron al quehacer filosófico.

Posteriormente, la Universidad de Cartagena tiene un programa de filosofía, abierto desde 1991 y todavía vigente. El programa de filosofía de esta misma universidad ha promovido la formación filosófica, y de manera permanente cuenta con el Foro de estudiantes de filosofía "Alfonso Corrales". En agosto de 2023 se llevó a cabo el I Congreso Internacional de Filosofía organizado por esta institución. Además, ha realizado innumerables seminarios abriendo espacios a la discusión filosófica. Cuenta con 293 graduados y graduadas en filosofía, de las cuales solo 68 son mujeres, es decir, aproximadamente posee un 24% de egresadas mujeres desde 1996. Como se puede ver, el nivel de graduación de las mujeres es bajo, no así su participación en el curso del pregrado.

Por su parte, vuelve a abrirse en Barranquilla un pregrado en filosofía cuando la Universidad del Atlántico en 1997 decide, apegada a la autonomía universitaria (Ley 30 de 1992), abrir el programa sin registro o previa aprobación del Instituto Colombiano para la Evaluación de la Educación. Las dos primeras cohortes fueron un poco más del 50% las mujeres que entraron a estudiar, sin embargo, en graduación el número bajó un poco. Actualmente, se cuenta con 385 egresados/as, de los cuales no se tiene el registro total de la diferencia sexual; solo de un 277 de los mismos, de estos 136 son mujeres, es decir, casi un 50%. En relación con el cuerpo profesoral, únicamente el 20% son profesoras de planta (o carrera de la función pública), así como en los contratados solo hay una docente.

Aunque las condiciones para las jóvenes estudiantes en filosofía han mejorado, en términos de garantía de avanzar en sus estudios, la situación para ellas sigue siendo muy difícil debido a que no se les permite el mismo acceso a puestos de trabajo como parte del relevo generacional, como sí se les da a los hombres jóvenes egresados de filosofía; esto se evidencia cuando se comparan en

número de egresados hombres frente al número de egresadas mujeres es muy similar, no así el número de profesores jóvenes contratados son mayoritariamente hombres dejando rezagadas en término laboral a las mujeres.

El último programa de filosofía abierto, también en Barranquilla, fue en el año 2014, ofertado por la Universidad del Norte como pregrado en humanidades y filosofía. De sus egresados/as cabe resaltar que en el caso de la participación de filósofas alcanzan un 20% en relación con el número de profesores de filosofía.

Por supuesto, esta no es la única forma de participación de las mujeres del Caribe en la filosofía. Muchas salen de sus ciudades y municipios a las ciudades del interior del país a estudiar filosofía en sus universidades. Sin embargo, era de mi interés resaltar los espacios que tenemos las mujeres en el Caribe para formarnos en filosofía.

El crecimiento y participación activa de las egresadas de filosofía en los distintos escenarios de participación política, académica, social, de educación media y superior, investigación, gestión cultural, entre otros, no nos deja en una posición de plena paridad. Hemos avanzado, pero no lo suficiente. Aún se demanda que, más allá de las estadísticas dentro del quehacer filosófico, deje de pensarse de manera exclusiva en *el hombre* como concepto genérico y se comprenda la diferencia sexual como principio de ese reconocimiento. Además, que el sujeto del discurso filosófico sea solo el hombre y se piense desde una especie humana que hoy está compuesta por una diversidad sexual y de géneros.

Aunque en este trabajo no alcanzamos a analizar los planes de estudios de los programas de filosofía vigentes, una breve revisión a los planes cargados en las páginas web de las universidades en mención, nos muestra que el estudio de mujeres filósofas y sus

aportes puede ser carente o nulo. Lo que amerita un nuevo trabajo para ello.

Finalmente, se hace necesaria la organización de una red de mujeres filósofas del Caribe colombiano que se articule con otras redes nacionales e internacionales que permitan la visibilización del trabajo, aportes, reflexiones de las filósofas y contribuya a que las nuevas generaciones de pensadoras encuentren un referente teórico, personal e identitario, para visibilizar que sí existen las mujeres filósofas:

> Históricamente, en todos los ámbitos de la literatura y el conocimiento académico, los trabajos de las mujeres habían recibido poca o ninguna atención como consecuencia de la discriminación de género. Fue increíble cuando el movimiento feminista reveló los sesgos en los currículos y muchos de los trabajos olvidados e ignorados fueron redescubiertos. La creación de los programas de estudios de la mujer en facultades y universidades proporcionó la legitimación institucional para investigar los trabajos realizados por mujeres. Siguiendo los pasos de los estudios negros, los estudios de la mujer se convirtieron en un espacio donde se podía aprender sobre género, sobre mujeres, desde una perspectiva libre de sesgos (hooks, 2017, p. 42).

## Referencias bibliográficas

Adichie, Chimamanda Ngozi (2018). *El peligro de la historia única*. Bogotá: Penguin Random House.

Adichie, Chimamanda Ngozi (2019a). *Querida Ljeawele. Cómo educar en el feminismo*. Bogotá: Penguin Random House.

Adichie, Chimamanda Ngozi (2019b). *Todos deberíamos ser feministas*. Bogotá: Penguin Random House.

Amorós, Celia (1991). *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. Barcelona: Anthropos.

Amoros, Celia (2000). *Feminismo y filosofía*. Madrid: Sintesis.

Beauvoir, Simone de (2017). *El segundo sexo*. Madrid: Cátedra.

Carrillo Hinojosa, Félix (14 de junio de 2023). *Revista La Ola Caribe*. Recuperado de https://laolacaribe.com/clemencia-tariffa-jimenez/

Carrillo, Humberto (26 de marzo de 2023). Clemencia Tariffa, la mariposa en su exilio. Radio Nacional de Colombia. Recuperado de https://www.radionacional.co/cultura/literatura/clemencia-tariffa-la-mariposa-en-su-exilio-poetas-colombinas

De La Rosa, Amira. Nota biográfica incluida en: *Enciclopedia del Banco de la República*. Recuperado de https://enciclopedia.banrepcultural.org/index.php/Amira_De_la_Rosa

Delmar, Meira. Nota biográfica incluida en: *Enciclopedia del Banco de la República*. Recuperado de https://enciclopedia.banrepcultural.org/index.php?title=Meira_Delmar

Delmar, Meira (2009). *Poemas de Meira Delmar*. Cali: Universidad del Valle, Centro de Estudios de Género, Mujer y Sociedad.

Femenías, María Luisa (2020). *Ellas lo pensaron antes: filósofas excluidas de la memoria*. Buenos Aires: Ediciones Lea.

hooks, bell (2017). *El feminismo es para todo el mundo*. Madrid: Traficante de sueños.

Ménage, Gilles ([1690] 2009). *Historia de las mujeres filósofas*. (Introducción y notas de Rosa Rius Gatell. Traducción de Mercè Otero Vidal). Barcelona: Herder.

Ortega González-Rubio, Mercedes (2005). Narración y focalización en *En diciembre llegaban las brisas*, de Marvel Moreno: muchas voces en un solo tono. *Espéculo. Revista de Estudios Literarios* (Madrid: Universidad Complutense de Madrid), (30), 1-12.

Ortega González-Rubio, Mercedes (2013). Igualdad y diferencia: La construcción de lo femenino en la obra de Marvel Moreno. *Cuadernos de Literatura del Caribe e Hispanoamérica*, (17), 89-103.

Ortega González-Rubio, Mercedes (2014). Feminidades monstruosas en la obra de Marvel Moreno. *Revista de Estudios Colombianos*, (44), 33-39.

Ortega González-Rubio, Mercedes (2015). Marvel Moreno y sus voces: escritoras, narradoras, personajes. Mundo Nuevo. *Revista de Estudios Latinoamericanos*, 7(16), 147-161.

Ortega González-Rubio, Mercedes (2019). *Cartografía de lo femenino en la obra de Marvel Moreno*. Barranquilla: Universidad del Norte.

Sánchez, Carolina (4 de mayo de 2020). Clemencia Tariffa. *La Raíz Invertida. Revista Latinoamericana de Poesía*. Recuperado de https://www.laraizinvertida.com/detalle-2661-78-clemencia-tariffa-

Waithe, Mary Ellen (1987). *A History of Women Philosophers*. Boston: Martinus Nijhoff Publishers.

Wollstonecraft, Mary (2018). *Vindicación de los derechos de la mujer.* Madrid: Ediciones Cátedra.

Woolf, Virginia (2016). *Una habitación propia. Barcelona*: Seix Barral.

**Dayana De La Rosa Carbonell**

Docente asociada de tiempo completo en planta, vinculada al programa de filosofía, Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad del Atlántico. Integrante del grupo de investigación Mujer, género y cultura de la misma Universidad. Investigadora con trayectoria en las líneas de investigación filosofía feminista y teorías de género, problemas contemporáneos de la filosofía de la cultura, Derechos Humanos, Conflicto armado y Paz con enfoque de género. Con investigación hace casi 10 años sobre el pensamiento de las mujeres en relación con la filosofía en el Caribe Colombiano. Consultora de la Gobernación del Atlántico, la Alcaldía de Barranquilla, La Universidad del Atlántico en creación y evaluación de la Política Pública de Mujeres y género desde 2012. Consultora para la Gobernación de San Andrés, Providencia y Santa Catalina para la construcción de la política de seguridad y convivencia ciudadanía, encargada del enfoque de género.

# ARTÍCULOS

ISSN 1514–9935 | E-ISSN 1853–3175 | CC BY-NC-SA 4.0
https://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/anuariocuyo
RECIBIDO 07/10/2024 | ACEPTADO 28/11/2024 PP. 345-374

# Obligatoriedad escolar. Una aproximación a la historia de la educación común de Buenos Aires y Territorios Nacionales, 1870-1920

School compulsory. An approach to the history of common education in Buenos Aires and National Territories, 1870-1920

**Alejandro Herrero**[1]

https://orcid.org/0000-0003-4726-5236

**Resumen**:

La obligatoriedad escolar en la educación común forma parte de nuestra historia, defendida desde posiciones ideológicas bien diferentes; y aunque la sociedad manifiesta su necesidad y la defiende, en los últimos tiempos se la ha puesto en duda. Mis estudios de historia de la educación han abordado la obligatoriedad y la gratuidad en las últimas décadas del siglo XIX, y mi interés, en este artículo, reside en profundizar algunos aspectos que me quedaron en la agenda de trabajo. Mi objetivo consiste en explorar y analizar los discursos de funcionarios y educadores sobre el mandato legal de las leyes de educación común (dictadas en provincias y en Nación), y su cumplimiento en la práctica efectiva, acotado a situaciones bien precisas y concretas en provincia de Buenos Aires y Territorios nacionales. Se trata de una aproximación a un tema por demás complejo, y en unidad de tiempo amplia, 1870-1920.

**Palabras clave**: obligatoriedad escolar, gratuidad escolar, educación común, Buenos Aires, Territorios Nacionales.

[1]Universidad Nacional de Lanús. Universidad del Salvador. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina. Contacto: herrero_alejandro@yahoo.com.ar

**Abstract**:

Compulsory schooling in common education is part of our history, defended from very different ideological positions; and although society ideological positions; and although society expresses its need and defends it, in recent times it has been questioned. My studies in the history of education have addressed compulsory and free education in the last decades of the 19th century, and my interest, in this article, lies in delving into some aspects that remained on my work agenda. My objective is to explore and analyze the speeches of officials and educators about the legal mandate of common education laws (dictated in provinces and in the Nation), and their compliance in effective practice, limited to very precise and concrete situations in the province of Buenos Aires and national territories. This is an approach to a very complex topic, and a broad time unit, 1870-1920.

**Keywords**: compulsory schooling, free schooling, common education, Buenos Aires, National Territories.

## 1. Introducción

He indagado, en los últimos años, dos cuestiones que, a mi juicio, están ligadas: la obligatoriedad escolar de la educación común y el analfabetismo en Argentina, especialmente acotado a Buenos Aires, a fines del siglo XIX. Las presento unidas porque mi hipótesis de trabajo ha consistido en evidenciar que las leyes de educación común dictadas en nación y en todas las provincias establecen la obligatoriedad y la gratuidad[2]; sin embargo, en ninguna se cumple este mandato legal (Herrero, 2023a, pp. 67-81; Herrero, 2023b, pp. 78-107).

[2] Según el artículo 5º de la Constitución Nacional son las provincias las que están obligadas a crear y sostener las escuelas primarias. En 1880, se federaliza la ciudad de Buenos Aires, y se conquistan territorios al norte de Santa Fe y al sur de Buenos Aires, y se los denomina Territorios Nacionales. Como la constitución no menciona entonces esta nueva realidad, y por lo tanto el Estado nación administra la educación común en Capital Federal y Territorios Nacionales, bajo la ley de educación común que dicta en 1884, denominada ley 1420.

En esta investigación, a modo de continuidad, exploro los argumentos optimistas de los primeros años ochenta en torno a la obligatoriedad para luego reseñar los argumentos que critican dicho mandato legal. Primero retomo la intervención del Inspector Santa Olalla en el Congreso Pedagógico de 1882 (que ya he analizado en otros escritos), porque ofrece una serie de esquemas interpretativos que serán recuperados y puestos en duda en las intervenciones de funcionarios y miembros del magisterio una vez que se produzcan las dos grandes crisis económicas, 1885 y 1890, y el optimismo se derrumbe (Gerchunoff, Rocchi y Rossi, 2008).

Mi primer corte temporal se acotaba desde 1870 hasta 1900, y en el transcurso de mi estudio tuve que ampliar mi unidad de tiempo hasta 1920, por lo menos, para evidenciar con más información mi hipótesis de trabajo: la obligatoriedad escolar se impone como política de Estado (en nación y en provincias) en leyes de educación común, y, al mismo tiempo, se ve limitado su cumplimiento; por otro lado, la obligatoriedad escolar lesiona premisas básicas liberales; hecho que habla de una elite dirigente que se presenta liberal y en sus leyes y practicas escolares niega nociones liberales fundamentales (gobierno mínimo, libertad individual, límites de los poderes).

## 2. Las leyes y la obligatoriedad escolar

Existe un esquema interpretativo fundamental del movimiento ilustrado desde los siglos XVII y XVIII que se impone en el siglo XIX: los hombres se perfeccionan con la educación. Si la primera premisa sostiene que todos los hombres poseen ese bien que es la razón; la segunda premisa, encadenada a la anterior, afirma que la educación tiene como misión enseñar a razonar y a conducir la conducta individual por la propia razón.

Desde los tempranos escritos de Manuel Belgrano en el Consulado a fines del siglo XVIII o los artículos de *El Comercio* en 1810, se aprecia este esquema interpretativo (Belgrano, 2011, pp. 23-70 y 77-80). Para Belgrano era fundamental educar por vías formales e informales: crear escuelas era solo una de esas vías. Sin educación, sostenía, no existe un pueblo que cumpla con las leyes y las obedezca, que produzca riqueza, que respete a las autoridades constituidas en gobierno[3]. Este tópico se registra a lo largo del siglo XIX en los discursos de los círculos dirigentes, y fundamenta la necesidad de una educación común obligatoria. Sarmiento lo ha sintetizado con una frase que los círculos dirigentes del país lo repiten una y otra vez: un pueblo ilustrado no elige a Rosas.

Hay que esperar a las décadas de 1860 y 1870 para que la obligatoriedad se registre en algunas constituciones provinciales, en la ley de educación común de la provincia de Buenos Aires (1875) y en la década del 80 en las leyes educacionales de todas las provincias, con la salvedad del caso cordobés en la última década del siglo XIX (Campobassi, 1956, pp. 11-57).

[3] "No es fácil saber en qué ha podido consistir, ni en qué consista que el fundamento más sólido, la base, digámoslo así, y el origen verdadero de la felicidad pública, cual es la educación, se halla en un estado tan miserable, que aun las mismas capitales se resienten de su falta. Hemos visto ejercitarse la piedad cristiana, con la mayor generosidad y acaso ningún pueblo como Buenos Aires podrá presentar monumentos más ciertos de esta verdad, hacia otros establecimientos, bien que también importantes; y los más principales para la educación general se han dejado a la suerte. Mas es, los ha habido, los hay, es a saber escuelas de primeras letras pero sin más constituciones formales, sin una inspección de gobierno, y entregadas acaso, a la ignorancia misma, y quién sabe si a los vicios, es preciso lastimarse de esta situación; la deben saber nuestras autoridades constituidas; la debe saber todo magistrado, todo ciudadano para reunirse a poner remedio a tamaño mal, y prevenir las consecuencias funestas que deben resultar de estado tan lamentable, y que tiempo ha la estamos tocando. A falta de estos establecimientos debemos atribuir los horrores que observamos, casi sin salir de poblado, y todavía mucho más en las poblaciones cortas y sin límites en los campos, donde estamos por atrevernos a decirlo, se vive sin ley, rey ni religión. Sí, porque no han oído esas voces majestuosas, ni siquiera han temido quien les pueda haber hecho formar la idea de ellas" (Belgrano, 2011, p. 77).

Primera consideración: se registra una política de Estado en el tema de la obligatoriedad (y la gratuidad) de la educación común. La gratuidad se tornó necesaria porque sin ella era imposible la obligatoriedad escolar.

Es un hecho conocido en la historiografía argentina que hasta 1880 los Estados poseían escasos recursos y los destinaban mayoritariamente a la guerra (Hora, 2010). Existen varios ejemplos para registrar esta situación: en la provincia más rica del país se produce el drama de la fiebre amarilla a comienzos de los años setenta, y el Estado bonaerense no puede hacerse cargo, y dependió de la voluntad de los vecinos que se organizaban siempre guiados por un médico, un enfermero o persona que conociera algo de medicina. En esa misma década se proyectó para defenderse de lo que llamaban los "malones", una zanja, la conocida "Zanja de Alsina".

En los años ochenta la situación cambia, al menos unos años. Las leyes de educación común se dictan en el momento que varias provincias y el Estado nacional tienen por primera vez recursos suficientes para diseñar planes en materia educativa, sanitaria, de infraestructura; y convocan a puestos de gestión, a maestros, médicos, ingenieros, que se suman a los abogados (Herrero, 2022).

Entre 1880 a 1885, para dar una fecha siempre provisoria, se registra en nación y en provincias puntuales una expansión del sistema de instrucción pública. Por un lado, se dictan las leyes de educación en la mayoría de los casos en esta década y sobre todo en la primera mitad; se convoca a maestros a espacios de decisión, se crean y multiplican las escuelas, se discute el salario docente, se debate la igualdad de salarios para maestras y maestros, se plantea la jubilación docente, solo para indicar algunos de los temas de la agenda. Las escuelas normales fundadas en los años setenta, proveen en la década del ochenta de maestros diplomados que rápidamente se insertan como docentes y en muchos casos como directores de escuelas. Vale aclarar: se produce una expansión de la educación

común en una realidad donde imperan los altos índices de analfabetismo, este drama nunca cesa.

En este contexto de optimismo, 1880-1885, la élite se divide en laicos y católicos y, desde los gobiernos nacionales, tanto de Julio Argentino Roca (1880-1886) como de MIguel Juárez Celman (1886-1890), se lleva a cabo una feroz contienda con los espacios de poder de la Iglesia. Por un lado, se dictan leyes con el fin de imponer el registro civil, aunque en los hechos, por ejemplo en Santa Fe, no fue fácil que esto se concrete en los años ochenta (Mauro, 2014). Dicha medida trataba de dar respuesta a los inmigrantes no católicos que estaban obligados a contraer matrimonio o enterrar a sus muertos en el espacio de poder de la Iglesia católica. En esta lucha, se expulsa al nuncio apostólico, se persigue a docentes católicos, como a José Manuel Estrada, para citar al más emblemático, y se lucha por eliminar la enseñanza religiosa, con el fin de imponer una enseñanza neutra o laica en las escuelas (Auza, 1981, 1984; Di Stefano y Zanatta, 2000; Miranda, 2005, 2015; Lionetti, 2006; Recalde, 2016; Rodríguez, 2018). Esta lucha tuvo éxito por parte de los laicos por ejemplo en Entre Ríos, y fracasos en Santa Fe o en Salta (Roitenburg, 2001; Mauro, 2014; Yépez, 2015), solo para indicar algunos ejemplos.

Quiero detenerme en un momento puntual de esta dura batalla. Fue en el Congreso Pedagógico de 1882, sin duda, donde se registra un duro golpe para los católicos porque vence, de manera clamorosa, la posición de la enseñanza neutra o laica; pero lo que aquí deseo subrayar y analizar es sobre la cuestión de la obligatoriedad [4], y dar al menos un ejemplo del discurso de un

[4] Desde posiciones del catolicismo, José Manuel de Estrada fue uno de los más duros defensores de la enseñanza religiosa (católica) en las escuelas y gran opositor a la obligatoriedad escolar y al liberalismo en los años ochenta. Se multiplican sus discursos, pero voy a destacar dos: "La escuela obligatoria y laica" (Estrada, 1904, pp. 204-208) y "Socialismo" (Estrada, 1904, pp. 208-211). Estrada (1904) afirma: "El concepto liberal del Estado es un socialismo disfrazado […]. Esta restauración gentil, en cuanto diera formas a las instituciones civiles y políticas, debía restablecer, con mayor o menor moderación el socialismo pagano […].

congresal, el inspector bonaerense Enrique Martín Santa Olalla, para hacer ver cómo piensa y el optimismo que manifiesta (Recalde, 1987; Auza, 2001).

## 3. El inspector Santa Olalla en el Congreso Pedagógico (1882)

Santa Olalla interviene en el Congreso Pedagógico, realizado en la ciudad de Buenos Aires en 1882, representando a la provincia más rica del país, y desde su posición de inspector bonaerense (Recalde,1987). Habla, entonces, desde su experiencia en el recorrido de las escuelas acatando una ley de educación común (dictada en 1875), que le impone dar cumplimiento a la obligatoriedad y gratuidad escolar.

Tras la federalización de la ciudad de Buenos Aires como Capital Federal, la población de la provincia de hecho se convierte, de manera abrumadora, en rural. Se debe tener presente esta nueva situación para entender por qué el inspector alude, insistentemente, a las escuelas rurales y sus problemas.

---

Los charlatanes de la Enciclopedia, entre Roma, la nación de las formas jurídicas, y Grecia, la nación del idealismo y de la sofistica, debían inclinarse, por necesarias afinidades, al socialismo griego. Cada farsante se imaginaba ser un espartano. Su política se resume en una palabra: la omnipotencia del Estado, a imagen de la omnipotencia de la ciudad en las repúblicas despóticas de Grecia. En ningún detalle se ve tan claramente manifestado su espíritu retrógrado y pagano, como en atribuir al Estado la función de educar los niños. El Estado docente, el Estado educador, el Estado según el socialismo, todo es igual […]. Según el liberalismo, siendo la educación una de las atribuciones del Estado, y siendo el fin del Estado meramente civil, la educación debe prescindir de todos los elementos religiosos que la integran y le imprimen su carácter […]. No. El Estado no tiene la misión de educar. El Estado coopera a la educación, concentrando elementos dispersos para proporcionar a las familias medios de desempeñar en común, la misión de educar, que es suya propia, bajo la inspiración de la Iglesia, a quien pertenece iluminar y conducir las almas […]. El Estado no puede convertir su ministerio auxiliar y supletorio, en una prerrogativa absoluta y excluyente" (pp. 219-220).

En su intervención, Santa Olalla (1882) sostiene que: "Hay personas que opinan todavía que en las Escuelas de Campaña no se debe enseñar más que a leer, escribir y contar", concepción, a sus ojos, típica, de otra etapa histórica de la evolución social (p. 401). Esas personas, agrega Santa Olalla, no saben diferenciar "los tiempos en que se usaba la yesca y la pajuela de azufre, con la época de la luz eléctrica y del teléfono. En una palabra, desconocen, el verdadero objeto de la educación" (p. 401). El error de interpretación, en la mirada de Santa Olalla, reside en que existe una relación entre sociedad y educación, y estas opiniones desvinculan una de la otra: hablan de una educación que no se corresponde con la evolución de las sociedades de fin del siglo XIX.

¿Qué es lo que distingue, en el razonamiento de este congresal, a "la etapa educacional actual" de 1882? Santa Olalla afirma, desde su observación científica, que esas personas desconocen que "la humanidad está sujeta a la ley del progreso, y por lo tanto, el niño que antes era conducido como un autómata, sin ejercitar otra facultad intelectual que la memoria […] hoy es conducido por los procedimientos modernos, como ser pensante" (p. 401). El congresista, desde su experiencia de inspector y con la incorporación de conocimientos científicos, está discutiendo la concepción de enseñar y de concebir el objetivo de una política educativa moderna. Sostiene que no alcanza con alfabetizar:

> Enseñar a leer, escribir y contar es enseñar poco más que nada, porque eso equivale a poner en manos de personas inconscientes, instrumentos de los cuales no saben hacer uso y que, por lo tanto, se enmohecen pronto, no sabiendo cómo ni cuándo aplicarlos con provecho (p. 401).

Para aprender a pensar, en su opinión, cada alumno debe observar y acceder por sí mismo a la verdad, y para ello necesita, además de "escribir, leer y contar", cursar una serie de asignaturas,

en varios años, en un ciclo escolar: la instrucción debe ser gradual, obligatoria y gratuita. En este sentido, Santa Olalla afirma que:

> El maestro que hoy se dedica a enseñar, por cortos que sean sus alcances, tiene a lo menos la idea de que el objeto de la escuela moderna es educar gradual y progresivamente las facultades intelectuales, morales y físicas de los educandos (p. 401).

Y agrega, más puntualmente, que el "mérito de los maestros actuales consiste" en desarrollar "armónicamente la precepción, juicio, y raciocinio, así como la consciencia de los niños, llevándolos con oportunidad a los ejercicios de jerarquización, abstracción, inducción y deducción, cuyas operaciones elevan al hombre sobre los demás animales" (p. 401).

Continuando con la enseñanza para las escuelas de las campañas, Santa Olalla dice que: "De lo expuesto se comprenderá fácilmente que las materias de enseñanza que deberá abrazar el mínimum de educación" (p. 401). Es en este tramo de su discurso que advertimos un giro. Habíamos escuchado que el congresista nos hablaba de la ley del progreso y su conclusión era que en el siglo XIX, tanto el maestro como los alumnos eran seres pensantes que no se subordinaban a ningún dogma o autoridad, sino que se guiaban por su propia razón y con el método individual de observación, pero después sostiene que el Estado debe obligar a docentes y alumnos en las escuelas a tener un mínimo de asignaturas donde se les indica, además, sus contenidos y el resultado al que deben arribar.

La primera materia obligatoria se denomina "Moral", y Santa Olalla abandona la imagen de maestro y alumnos aprendiendo por medio de la propia observación para exponer esta otra escena: "[…] por medios de […] narraciones tocantes, de viva voz, hechas por el maestro, aprovechando toda ocasión en que pueda conmover el corazón de los niños, por el ejemplo vivo" (p. 401). El mismo congresal se imagina al maestro guiando a sus alumnos con el objeto

que piensen y sientan como indica el Estado en su política educacional. Este procedimiento se ha puesto en marcha y se reitera en las otras asignaturas obligatorias. En "Historia Patria", Santa Olalla afirma que debe ser "contada por el maestro, concretándose a los acontecimientos más notables desde la Independencia, con breves noticias biográficas de los principales personajes históricos argentinos y hechos históricos más conmovientes para formar el sentimiento patrio" (pp. 401-402). En "Instrucción Cívica", los docentes deben enseñar "nociones orales indispensables para el conocimiento del Gobierno patrio y los derechos y deberes del ciudadano". Y, finalmente, plantea asignaturas acotadas más puntualmente a las zonas rurales y dice que el maestro debe enseñar "Nociones generales teórico prácticas de Agricultura y Economía Agrícola, con ejercicios prácticos más indispensables de Contabilidad rural y fórmulas de documentos necesarios a la vida social", y concluye, después de enumerar 12 asignaturas obligatorias, que "El Congreso podrá juzgar si el niño educado para la vida práctica de la Campaña, puede saber menos de lo indicado" (p. 402).

El mismo vocabulario, en la argumentación de Santa Olalla, se modifica: ha comenzado aludiendo a los maestros y alumnos como "seres pensantes", y luego hablará del maestro rural como un "apóstol" y a su enseñanza la califica de "misión santa" y de "apostolado".

Este desplazamiento se verifica cuando Santa Olalla expone cómo deben ser los maestros en las escuelas de la campaña. Afirma, en primer lugar, que los maestros para las escuelas rurales se deben formar, en el arte de enseñar y la ciencia de la educación, en las Escuelas Normales, y si no tienen esa formación, "deberán dar pruebas de su idoneidad en un examen pericial, con sujeción de los programas de las Escuelas Normales, que los habilite para obtener el diploma correspondiente" (p. 404).

Las destrezas del arte y la ciencia de enseñar, el carácter y moral del maestro para las escuelas rurales deben ser mejores que para las escuelas urbanas, dice Santa Olalla, puesto que enfrentará una realidad

> […] más difícil y penosa […] teniendo que luchar, a la vez que con una clase tan especial de alumnos, con los rigores de la estación y privaciones de todas clases en muchos casos, por lo que es indispensable reunir los requisitos indicados para desempeñar tan santa misión (p. 404).

El congresista abandona la expresión "ser pensante", puesto que el docente debe sacrificar su vida a la labor que se le ordena, por eso afirma que se trata de una "tarea santa", de un "apostolado" (p. 404).

Enrique Martín Santa Olalla expresa que el gobierno debe "enviar a dichas Escuelas para su preparación al Magisterio, a los jóvenes más aprovechados y juiciosos de las escuelas rurales o de campaña, habituados a una vida sencilla", puesto que muchos de los egresados de las Escuelas Normales, "prefieren estar sin colocación, mientras no les den escuelas en las ciudades o centros municipales de población" (p. 404).

Su propuesta lesiona el concepto de un maestro pensante, que decide su conducta por su propia observación, al proponer que "Al ingresar a la Escuela Normal los alumnos anteriormente indicados, se les debe hacer firmar previamente el compromiso de comenzar su carrera, ejerciendo la profesión de maestro ambulante, en el lugar a donde sean destinados" (p. 404).

Eso no es todo, Santa Olalla agrega que si "se negasen a cumplir el compromiso contraído por ellos, se les obligue a pagar una indemnización que importe el duplo de lo gastado en su preparación, para lo cual deberán dar fianza previa, con garantía suficiente para

hacer efectivo el compromiso". Y a este castigo, el congresista suma otro, más penoso aún: "sin perjuicio de sacarles diploma, inhabilitándolos para que no puedan ejercer la profesión en ninguna escuela pública o comunal de la Nación (pp. 404-405).

La solución de Santa Olalla supone castigos y recompensas, puesto que sostiene que:

> […] también es justo que esos maestros, a quiénes (sic) espera llenar penosa misión, sean recompensados en proporción a las dificultades de la ruda labor que les espera, y a las penalidades y privaciones de todo género que tienen que experimentar en una lucha tan tenaz, que no se podría resistir, si no se sobrepone a todo, la abnegación del verdadero apóstol de la Educación (p. 405).

Santa Olalla sostenía que no alcanza con alfabetizar porque en la escuela moderna se debe enseñar a pensar, son seres pensantes los individuos de la sociedad del siglo XIX, para después expresar que los maestros egresados de la Escuela Normal, se conducen contra la política del gobierno puesto que prefieren no ejercer como docentes antes de realizar sus tareas en sedes rurales, es decir, Santa Olalla cuestiona su conducta guiada por su propia razón formada en las Escuelas Normales, y apela a métodos coercitivos.

Si la élite se proclama en su gran mayoría: científica, moderna, republicana, liberal, se registra que imperan, en el discurso de Santa Olalla, voluntad científica, voluntad moderna, voluntad republicana y, al mismo tiempo, la obligatoriedad escolar (que tiene por objetivo hacer cumplir esas voluntades); obligatoriedad escolar que lesiona premisas liberales (gobierno mínimo, libertad individual, libertad de pensamiento).

Los argumentos de Santa Olalla forman parte de una concepción que se estaba imponiendo en el campo de la educación y

en los espacios de gobierno, y esto queda claro cuando parte de estas ideas se transforman en leyes en las distintas provincias y en nación.

En la ley de educación promulgada en 1884 para Capital Federal y Territorios Nacionales se establece en el artículo 1, que "La escuela tiene por único objeto favorecer y dirigir simultáneamente el desarrollo moral, intelectual, y físico de todo niño de seis a catorce años de edad". En el artículo 2, afirma que "La instrucción primaria debe ser obligatoria, gratuita, gradual, y dada conforme a los preceptos de la higiene". Y en el Artículo 5: especifica que "La obligación escolar supone la existencia de la escuela pública gratuita al alcance de los niños en edad escolar." En el artículo 6, alude al "mínimum de enseñanza obligatoria", donde saber leer y escribir, es solo el inicio del ciclo escolar. Y en los artículos 11 y 12 se refiere a las sedes de la campaña[5].

Tanto el congresal del congreso pedagógico, Santa Olalla, como las leyes de educación planteaban una enseñanza gradual, gratuita y obligatoria con un contenido mínimo para formar el carácter de los ciudadanos, donde se impone una enseñanza que se focaliza en ideas, valores y sentimientos nacionales y republicanos, y en la preparación para la "lucha por la vida".

Esta concepción educativa que establece la obligatoriedad escolar se manifiesta en pleno clima de optimismo por el crecimiento y expansión económica. Optimismo que se derrumba a fines de los años ochenta cuando se produce la crisis económica de 1885 y luego, la más brutal, de 1890.

[5] Se sigue la reproducción de la ley de educación de 1884 publicada en: El Monitor de la Educación Común, año 5, nº 86, 1885, 837-849.

## 5. Críticas a la obligatoriedad escolar

*Buenos Aires*

Las críticas se suceden desde fines de los años ochenta en la provincia más rica del país y se acentúan, de manera notable, con las crisis económicas de 1885, y más aún con la de 1890. En 1894 se registra, para dar al menos un ejemplo, una discusión en el espacio público bonaerense y en la misma revista de la Dirección General de Escuelas de Buenos Aires.

El 15 de febrero, la revista oficial publica un artículo, "Ley de educación", que plantea una reforma de la educación común[6]. Las objeciones apuntan a distintas cuestiones. Se critica la descentralización de la enseñanza, se plantea que la educación debe ser laica[7] y, al mismo tiempo, se lamentan que en la legislatura no se trata la reforma de la ley de educación[8]. Se alude, concretamente, al artículo de la ley de educación que impone la obligatoriedad escolar de 8 años para los varones y 6 para las mujeres, se centra en evidenciar que de hecho no pueden permanecer tantos años en las escuelas. Hablan de hechos, de observación de lo que sucede, no argumentan ni lo fundamentan desde la pedagogía ni la ciencia[9]. Se

[6] "Ley de Educación", *Revista de Enseñanza*. Publicación Oficial de la Dirección General de Escuelas de la Provincia de Buenos Aires, 15 de febrero de 1894, tomo III, nº 59, pp. 186-187.

[7] "La escuela común es laica y no debe tener religión, como en la práctica no la tiene, a pesar de los esfuerzos hechos hasta hoy por los hombres de la iglesia" ("Ley de Educación", *Revista de Enseñanza*. Publicación Oficial de la Dirección General de Escuelas de la Provincia de Buenos Aires, 15 de febrero de 1894, tomo III, nº 62, p. 194). Fundamenta su posición en una argumentación extensa que se desarrolla en las páginas 194 y 195.

[8] "Ley de Educación", *Revista de Enseñanza*. Publicación Oficial de la Dirección General de Escuelas de la Provincia de Buenos Aires, 15 de febrero de 1894, tomo III, nº 60, p. 174.

[9] Muy diferente es el argumento que se esgrime durante la discusión y sanción de la reforma de 1905, donde se exponen trabajos de científicos que han concluido que recién a los 8 años los niños pueden aprender y que antes de esa edad no tiene sentido la enseñanza porque no están en condiciones de asimilar los contenidos escolares. Invocan concretamente los estudios

sostiene que la ley de educación no se ajusta a la realidad, que legisla sobre una sociedad que no puede cumplir con sus mandatos, y la respuesta es que hay que reformarla y ajustarla a lo que se puede exigir a los padres y a los niños en edad escolar.

Ahora bien, no se cuestionan la obligatoriedad de los contenidos mínimos, sino la permanencia en la escuela. En la publicación oficial de la Dirección de Escuelas de la provincia de Buenos Aires se argumenta de este modo:

> Entonces, en vez de calcular ocho años de estudios para los varones y seis para las mujeres, se podrían imponer penas severas a aquellos padres, tutores o encargados cuyos hijos o pupilos no hubiesen adquirido el mínimo de la instrucción al cumplir catorce años al varón y doce la mujer.
>
> Será un procedimiento más lógico y racional porque es sabido que unos niños podrían colocarse en las condiciones de la ley en menos tiempo que otros y, por lo tanto, entregarse al trabajo

de Rodolfo Senet de 1902, quien los hace públicos en su libro: *La educación primaria. Nociones de psicología y de metodología general*, publicado en 1906. Allí este autor afirma: "La obligatoriedad escolar abarca desde los seis años hasta los catorce años de edad y ella comprende solo la enseñanza primaria. La edad de ingreso a las escuelas comunes dependientes de la nación es de seis años siendo de menor edad para los jardines de infantes […]. El acceso de los niños a la escuela primaria demasiado prematuro, lejos de ser conveniente, es perjudicial, por razones anátomo-fisiológicas y psíquicas. Ordinariamente los niños que concurren a la escuela a cuatro, cinco y aun seis años, se cansan del estudio, se estacionan y no dan el resultado que sus primeros pasos podrían hacer presumir. Es que los centros psíquicos superiores no evolucionan sino más tarde: así por ejemplo, entre los centros del lenguaje oral y escrito, recién se establecen definitivamente sus asociaciones a los seis años y medio, lo que concuerda y nos habla con mucha elocuencia respecto a las dificultades con que tropiezan los alumnos en el aprendizaje de la escritura al dictado. No puede, en consecuencia, educarse una aptitud que no es capaz aún, por razones de evolución histológica cerebral, de estar en función. Muchas razones de orden científico que sería largo analizar, entre otras el proceso de mielinización cerebral, la evolución de la memoria y de la atención, etc., nos revelan que la edad de ingreso a los cursos primarios, no debe ser menor de siete años y medio (Senet, 1906, p. 20).

> aprovechando el mayor desarrollo de sus facultades […]. La obligación de que los niños deben poseer a una edad determinada los conocimientos que fijarán el mínimo de existencia haría innecesaria toda otra medida.
>
> La misión de los Consejos Escolares y la de los inspectores se reduciría a averiguar por medio de un examen si los niños de las escuelas comunes, de las particulares, y de aquellos que se educan en sus propias casas, poseen los conocimientos fijados por una disposición de la ley. El procedimiento sería más sencillo y contribuiría a facilitar su dedicación a las artes y a las industrias [10].

Se hace un desplazamiento: la obligatoriedad de los contenidos mínimos debe acatarse y cumplirse, pero son los tutores y no las escuelas, los que serán sancionados si los niños y niñas no saben los contenidos mínimos obligatorios que estipula la ley de educación.

De este modo, la Dirección de Escuelas de la provincia de Buenos Aires no necesita multiplicar las sedes al aumentar la población escolar, ni preocuparse por un salario suficiente para que pueda vivir un docente. Todo este argumento se enuncia en el momento que la provincia paga magros salarios, adeuda sueldos por meses, cierra escuelas, aumenta la deserción en primero y segundo grado, y el índice de analfabetos crece de modo alarmante[11].

El gobierno provincial (en la legislatura, el poder ejecutivo, y la Dirección de Escuelas, cuyo Director elegido por el gobernador lo obedece), plantea, en todos espacios de poder que la provincia no

[10] "Ley de Educación", *Revista de Enseñanza*. Publicación Oficial de la Dirección General de Escuelas de la Provincia de Buenos Aires, 15 de febrero de 1894, tomo III, nº 62, p. 195.

[11] Se puede leer una descripción de este drama educativo de la provincia en un escrito del Director de Escuelas bonaerense. Francisco Berra, *El estado económico de las escuelas comunes de la provincia de Buenos Aires* (La Plata, Imprenta i Litografía Solá Hnos., Sese y Ca., 1895).

gastará mucho más de lo que destina al presupuesto de la educación común por más que cada año aumenta, naturalmente, la población escolar.

En los años 1903 y 1904 se efectúa una reforma de hecho y en 1905 se dicta la reforma de manera legal. Se acota el número de materias del plan de estudios, y se retarda la obligación del ingreso de los niños y niños a las escuelas: según la ley de 1875, se ingresa a los 6 años, y con la reforma a partir de los 8 años.

Otras respuestas se producen con el paso de los años.

No casualmente, en 1905 se dicta la ley 4875, denominada Laínez, con la cual las provincias pueden solicitar la creación, sostenimiento y administración de escuelas nacionales en sus territorios provinciales. La provincia de Buenos Aires las solicita a partir de 1909, y desde esa fecha en adelante cada año solicita más escuelas que el año anterior; vale decir, que será una de las respuestas que elije para resolver el problema de la obligatoriedad escolar sin asumir más presupuesto provincial que le exija el aumento permanente de la población escolar. De este modo, el Consejo Nacional de Educación empieza a concentrar sus escuelas nacionales en la provincia más rica del país, y en mayor medida en las más carenciadas de recursos económicos[12].

Por otra parte, se promueve la fundación de Sociedades Populares de Educación conformada con vecinos y benefactores que tiene por objetivo principal crear, sostener y administrar, sin auxilio del Estado, escuelas populares y escuelas normales populares (Herrero, 2022). Desde la década de 1850 se desarrolla esta concepción de la mano del Director del Departamento de Escuelas Domingo F. Sarmiento y su inspector de escuelas, Marcos Sastre.

[12] Sobre el Consejo Nacional de Educación se puede consultar la tesis doctoral de Laura S. Guic, devenida en libro (Guic, 2023).

Dichas experiencias fueron efímeras a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX en Buenos Aires. Tuvo su impulso en el amanecer del nuevo siglo.

La primera sede popular, que se sostiene al menos una década, fue la escuela modelo de Lomas de Zamora fundada en 1900 y nacionalizada bajo la administración del Consejo Nacional de Educación en 1912[13]. Sin embargo, al mismo tiempo se verifica que desde la Dirección se impulsa de manera decidida de la mano de varios inspectores la creación de Comisiones Populares de Educación con el fin de crear sedes populares. En 1913 se visualiza que en la mayoría de los puntos más importantes de la provincia se han creado escuelas populares y escuelas normales populares[14]. Este ciclo se cierra a comienzos de los años veinte de la mano de los gobiernos de la Unión Cívica Radical.

Para decirlo de una vez: la provincia de Buenos Aires dicta su ley de educación en 1875 donde establece la obligatoriedad y gratuidad escolar, y fue el modelo para las otras leyes de educación que se dictan en nación y en provincias, sin embargo, rápidamente se

[13] *Sociedad Popular de Educación de Lomas de Zamora. Memoria del Consejo Consultivo correspondiente al ejercicio de 1903-1904.* Lomas de Zamora, 1904, pp. 2-26; "La Sociedad Popular de Educación de Lomas de Zamora", *Monitor de la Educación Común*, año 39, nº 573, 1920, pp. 223-224; y *Sociedad Popular de Educación de Lomas de Zamora. Veinte años de labor en pro de la cultura. 1900-1920*, Lomas de Zamora, 1920, pp. 3-31.

[14] "Las primeras escuelas Normales Populares", *Revista de Educación*. Publicación Oficial de la Dirección General de Escuelas de la Provincia de Buenos Aires, octubre-noviembre, 1912, pp. 870-871; Antonio Tassi, Informe sobre Escuelas Normales Populares, *Revista de Educación*. Publicación Oficial de la Dirección General de Escuelas de la Provincia de Buenos Aires, julio-setiembre, 1913, pp.785-787; J. F. Jáuregui, "Las Escuelas Normales Populares y las nocturnas de puertas abiertas", *Revista de Educación*. Publicación Oficial de la Dirección General de Escuelas de la Provincia de Buenos Aires, mayo-junio, 1913, pp. 587-595; y Fidel Rossi, "Escuelas normales populares", *Revista de Educación*. Publicación Oficial de la Dirección General de Escuelas de la Provincia de Buenos Aires, agosto, 1914, pp. 853, 854 y 855.

cuestiona la posibilidad de cumplir con este mandato con las escuelas fiscales bonaerenses.

Una consideración se impone: ni el gobierno de Buenos Aires ni su Dirección de Escuelas eliminan la obligatoriedad ni la gratuidad de la ley de educación, sino que comparten dicha obligación legal con el Consejo Nacional de Educación (que crea y sostiene sedes escolares) y con los vecinos (quienes crean Sociedades Populares de Educación con el fin de fundar, sostener y administrar Escuelas Populares y Escuelas Normales Populares y las establecen en todo el territorio provincial).

A esta consideración se le suma otra: las sedes fiscales de la Dirección de Escuelas de Buenos Aires, nacionales denominadas Laínez, y las escuelas populares no logran resolver el problema del alto índice de analfabetos y semianalfabetos ni la deserción escolar, en el lapso temporal que estudio, 1880-1910[15].

Esto sucede en la provincia más poderosa del país, y algo peor acontece en los Territorios Nacionales bajo la jurisdicción del Consejo Nacional de Educación que debe hacer cumplir la obligatoriedad y gratuidad que le exige la ley 1420.

*Territorios Nacionales*

Desde el Consejo Nacional de Educación se plantea, en 1900, una discusión para realizar una reforma de los planes de estudios. En este proceso, los inspectores hicieron circular en las escuelas una nota con preguntas sobre la situación escolar y sobre todo por el cumplimiento de los contenidos mínimos y la obligatoriedad.

[15] "Contra el analfabetismo", *Revista de Educación*. Publicación Oficial de la Dirección General de Escuelas de la Provincia de Buenos Aires, octubre-noviembre, 1912, pp. 861-862; y José Berrutti, *El analfabetismo en nuestro país*, Buenos Aires, Talleres Gráficos Juan Perrotti, 1914.

Resultan reveladoras las respuestas de los docentes del extenso escrito del inspector Raúl Díaz[16]. El inspector construye su informe con la opinión de "doscientos educacionistas activos, dispersos por toda la extensión de los Territorios Nacionales" (Díaz, 1903, p. 14).

Escuchemos a los docentes, atentos a los problemas que tratan y el tono en que escriben.

Angel Borini, de Segunda Angostura (Río Negro), afirma: "En dos años los niños no leen, balbucean" (Díaz, 1903, p. 15).

En este mismo sentido Fernando Gorriti, de Cancha Larga (Chaco), plantea que "los niños cursan dos años, y rápidamente olvidan lo poco que han aprendido", y su destino sería el semianalfabetismo (estudiantes que han cursado algunos meses o años de escuela y han olvido lo aprendido). El maestro escribe:

> […] un ex alumno de 7 años, que no ha alcanzado el desarrollo intelectual necesario para retener en la memoria lo que ha aprendido, pronto olvida una gran parte de sus conocimientos, y no le queda en la memoria a los pocos años de haber salido de la escuela, más que imágenes borrosas de su principiado estudio, reteniendo a duras penas algunas nociones de lectura y escritura (Díaz, 1903, p. 25).

Estas observaciones resultan reveladoras porque habla de niños de familias pudientes, y los resultados son los mismos que observa en niños de familias sin recursos económicos. Gorriti escribe:

> Se nos podrá objetar, que los padres pueden complementar esa educación, mandando a sus hijos a los centros más concurridos.

[16] Raúl Díaz, *Territorios y Colonias Federales: mi opinión sobre la enseñanza primaria en las escuelas rurales para niños y las escuelas para adultos*. Buenos Aires, Tipografía La Baskonia, 1903.

> Fundada sería la observación, pero la experiencia nos enseña que los padres rehúyen esta clase de sacrificio. En los cinco años de instalación […] que tenemos en este punto, no hemos visto un solo ejemplo que demuestre ese desprendimiento aún en los padres pudientes, a pesar de los consejos que hemos dado en ese sentido. Siempre se nos ha contestado con las mismas palabras: "mi hijo bastante sabe para ser labrador como yo". Y con el egoísmo más inexplicable, condenan a sus hijos a ser poco menos que analfabetos (Díaz, 1903, p. 26).

Edmundo F. Hunt, de Casa Blanca (Chubut), observa lo siguiente:

> El desarrollo mental de los niños criados en la campaña es muy lento, debido a la soledad y falta de contacto social; en consecuencia, es más difícil para ellos aprender tantas materias, que para los niños criados en una ciudad. La asistencia en las escuelas rurales es a lo menos el 25% de la inscripción, a causa principalmente, de la distancia que los niños tienen que caminar, del mal tiempo, de las indisposiciones personales y de la ayuda obligada a sus padres en las faenas agrícolas para evitar gastos de peones (Díaz, 1903, p. 27).

Y M. J. Varela, de Margarita Belén (Chaco), continúa con las mismas observaciones que los maestros anteriores. Sostiene que: "La mayor parte de las escuelas de los Territorios son mixtas infantiles y rurales. Los niños que las frecuentes […] se dedican a las faenas de sus padres, sin cuidar sucesivamente su educación intelectual" (Díaz, 1903, p. 28). Esta situación tiene como consecuencia las reiteradas inasistencias y el escaso aprendizaje de los alumnos. Valera escribe:

> La frecuencia ordinaria a las escuelas rurales deja mucho que desear, por mil razones bien conocidas; y consecuentemente, es bien limitado el tiempo en que el alumno recibe educación […].

> Sucede que en el momento preciso, en el instante que empiezan a desarrollarse las facultades, los alumnos son arrancados de la escuela por causas diversas (Díaz, 1903, p. 30).

Los resultados para Varela son desastrosos:

> Se van sin saber leer, sin saber escribir, sin saber contabilidad lo suficiente para desempeñarse en el trabajo, sin las principales nociones de Historia, Geografía, sobre todo, sin conocer nada de Agricultura y de otros ramos relacionados directamente con sus faenas diarias (Díaz, 1903, p. 30).

Si se recuerda lo que informaba el inspector Santa Olalla en 1882, se advierte que la situación en la campaña poco ha variado. La mayoría de los tutores aspiran a que sus hijos solo aprendan a leer y contar, y no tienen reparos en retenerlos para el trabajo haciendo imposible la asistencia a las clases; de hecho crean condiciones imposibles para que se cumplan los contenidos mínimos.

A partir de diálogos con tutores el maestro Raúl M. Llorens, desde El Manzano (Neuquén), escribe sus impresiones:

> En esta localidad, los padres sólo aspiran a que sus hijos aprendan a leer, escribir y contar; creen que todo lo demás no les hace falta y sólo sirve para hacerles perder tiempo. No aceptan una lección de Higiene, por ejemplo, porque sus hijos no van a ser médicos y nada les importa saber que tal órgano del cuerpo se encuentra en tal o cual parte. Este pesimismo encierra un craso error, pero, en el fondo tal vez tengan un poco de razón (Díaz, 1903, p. 18).

Contrariamente a lo que leíamos en 1882 en el discurso del Inspector Santa Olalla, aquí el maestro le da en parte la razón a los padres; y pone en duda el cumplimiento de los contenidos mínimos al señalar lo siguiente:

> La obstinación de los padres […] y la extensión con que deben ser tratadas algunas materias, por otra, ponen trabas a la marcha regular de la enseñanza, las cuales desaparecerían si cada maestro gozara de más libertad y enseñara lo que creyera más oportuno y útil en el paraje donde actúa (Díaz, 1903, pp. 18-19).

A sus ojos, se debe pasar de la obligatoriedad de los contenidos mínimos exigidos por la ley de educación a lo que decida enseñar cada docente.

Este diagnóstico y respuesta se retira en otras notas de maestros. Daré solo algunos ejemplos. Manuel Ponssa de Bompland (Misiones), escribe:

> Me daría por satisfecho con que mis alumnos hombres ya, se distanciaran de las bestias y que sus hijos se avergonzaran de hacer firmar por ellos; que se les llevara el conocimiento perfecto de sus derechos y obligaciones de ciudadanos, enseñándoles a distinguir donde concluye la discreta condescendencia y empieza el servilismo (Díaz, 1903, pp. 15-16).

Marcial Rodríguez, de Triacao Malal (Neuquén), apunta directamente a los mandatos de la ley de educación. Afirma lo siguiente:

> […] sin pretender violar las leyes a que está sujeta la evolución mental, creo que en esta escuela, como en la mayoría de las de su clase, debe darse la instrucción lo más ligeramente posible, en vista del corto tiempo que los alumnos la frecuentan y de la dificultad de organizar grados adelantados, por falta de personal y de locales espaciosos (Díaz, 1903, p. 27).

Mauricio Jaybert, de Colonia General Vedia (Chaco), sin nada de ternura, sostiene: “El niño que tenemos que educar es, en general, como el Ingénuo de Voltaire, l infaut de la nature y, en la mayor parte

de los casos, se puede aplicar el proverbio: fatis pater fatlis filius" (Díaz, 1903, p. 24)[17]. Por si no queda claro qué quiere decir, lo explica con más detalle:

> Este niño de la selva; que no ha visto nada, que no conoce nada, que ni siquiera tiene una mínima idea de lo que es un centro civilizado, que no sabe hablar, que poco distingue el bien del mal, sabe sí malas palabras y conoce el vicio. El preceptor, en estas apartadas comarcas, reemplaza a los padres y debe, por consiguiente, dar al niño la primera educación, que, en pueblos cultos se adquiere en la familia (Díaz, 1903, pp. 24-25).

El maestro Jaybert aún es más contundente cuando sostiene que este niño que concurre a su escuela "poco sabe del campo, ignora lo que es la naturaleza, lo que es la agricultura, no sabe manejar una pala" (Díaz, 1903, p. 25).

Alfonso Barca, de San Pedro (Misiones), dice: "El niño de la campaña asiste poco a la escuela; y en ese poco tiempo, debe aprender lo más posible de las materias de primera necesidad, de las de más utilidad práctica, lo que le servirá a cada momento" (Díaz, 1903, p. 22). Esta observación deriva en la siguiente conclusión: "La enseñanza de conocimientos útiles deberá tomar más o menos desarrollo, según la edad e instrucción de los alumnos; y por tanto, solo el maestro podrá determinar hasta qué punto debe llegar esta enseñanza" (Díaz, 1903, p. 22).

Una nueva consideración se impone: escuchar lo que afirman los maestros en los Territorios Nacionales nos indica que los

[17] En la cita se ha respetado la versión original del maestro al ofrecer su perspectiva acerca de los estudiantes a quienes enseña. Aunque cabe aclarar que sus referencias en francés deben aludir al libro *L'Ingénu* de Voltaire y la frase siguiente parece querer decir: "l'enfant de la nature". Con respecto a la cita en latín seguramente se trata del conocido lema: *qualis pater, talis filius*, que se traduce en español como "de tal palo, tal astilla".

contenidos mínimos obligatorios de hecho no se cumplen, y ante esta situación dramática, en completo sinceramiento algunos docentes solicitan, en clara negación de la obligatoriedad de los contenidos mínimos, que sea cada maestro el que decida qué se debe enseñar.

## 6. Consideraciones finales

La cuestión de la obligatoriedad escolar amerita trabajos de largo aliento. Aquí solo he avanzado un paso en este camino con algunos ejemplos en espacios diferentes, desde la mirada de docentes y de funcionarios de gobierno.

En los años de gran optimismo, 1880-1885, el mismo inspector Santa Olalla plantea una solución coercitiva para que los maestros ocupen puestos de docencia y de dirección de escuelas primarias en lugares inhóspitos. Vale decir, que mientras discute con los tutores de la campaña que no alcanza con saber leer y contar en una sociedad moderna se produce una expansión del sistema de educación común en una situación precaria, anacrónica en la provincia más rica del país donde los docentes son penados si no cumplen con el mandato de asumir sus obligaciones en las escuelas.

Durante las crisis económicas de fin de siglo, se registra que el Estado bonaerense, desde la Dirección de Escuelas, manifiesta expresamente que no puede cumplir la imposición legal de la obligatoriedad y la gratuidad.

La respuesta consiste en el retiro del Estado, sin eliminar ese mandato legal.

Retiro del Estado significa en los años noventa delegar esa responsabilidad en los tutores, que serían multados si sus hijos no aprenden los contenidos mínimos. Se establece un desplazamiento:

son los tutores los que serían sancionados y no la Dirección de Escuelas ni el gobierno provincial.

Por otra parte, retiro del Estado que se registra en las reformas de hecho en 1903-1904 y de manera legal en 1905, acortando las materias del plan de estudios, eliminando el ingreso obligatorio a los 6 para establecer que ningún niño o niña puede formar parte de las escuelas antes de los 8 años. A esta medida se suman dos respuestas: apelar a la ley nacional 4874, y al impulso de los vecinos que, al crear las Comisiones Populares de Educación, crean, sostienen y administran escuelas populares y normales populares; hecho que da enseñanza a la población escolar y forma docentes para esas mismas sedes escolares.

Mi primera intención fue fijar un corte temporal en 1900, pero advertí que debía continuar unas décadas más, puesto que desde el punto de vista económico la crisis concluye en 1903-1904, sin embargo, la política de retirarse de las obligaciones que exige la ley de educación común en la provincia más rica del país continua como si el contexto fuera igual al de la última década del siglo XIX. Esto se advierte de manera más nítida en los años que van de 1909 a 1920, donde la Dirección de Escuelas se niega a seguir aumentando el presupuesto escolar y apela a la respuesta de solicitar escuelas nacionales al Consejo Nacional de Educación y de impulsar escuelas populares y normales populares creadas, sostenidas y administradas por vecinos y benefactores sin ayuda del Estado.

Este cuadro se torna más dramático cuando leemos los escritos de maestros en escuelas ubicadas en Territorios Nacionales en 1900 y comienzos del siglo XX. La mentalidad de los tutores que retiran a sus hijos para el trabajo y consideran que con solo saber leer y contar alcanza como aprendizaje, la imposibilidad de sostener la asistencia de los estudiantes a lo largo del año, entre otras muchas cuestiones, tornan muy difícil o imposible la tarea docente. Los maestros, por lo menos aquellos que se atreven a criticar

severamente los contenidos mínimos ante el inspector, afirman que deberían tener libertad para decidir qué se enseña en concreto. Se tendría que pasar, según lo que dicen estos maestros, de los contenidos mínimos obligatorios a lo que decida cada docente. Los maestros escuchan a los tutores, y estos siguen hablando como lo hacían en 1882 tal como nos informaba el inspector bonaerense Santa Olalla.

El cambio resulta radical, los docentes a comienzos de siglo, en plena crisis económica y sin contención por parte de las autoridades educativas, le dan en parte la razón a los padres y ponen en duda el cumplimiento de los contenidos mínimos, por más que la ley y ciencia de la educación exijan lo contrario.

A lo largo de este acotado escrito se advierte que no se cumple con la obligatoriedad y por el contrario se mantiene en las sucesivas décadas el alto índice de analfabetismo y semianalfabetismo tanto en 1880 como 1900 o en 1910.

Última consideración: la obligatoriedad y gratuidad escolar lesiona premisas básicas del liberalismo, los contenidos mínimos obligatorios también, todo esto desde un punto de vista legal, pero a su vez se suma otra cuestión, que consiste en la imposición coercitiva por parte del Estado para con los docentes, lo cual se verifica en el discurso del inspector Santa Olalla.

## Referencias bibliográficas

Auza, Néstor (1981). *Católicos y liberales en la generación del ochenta*. Buenos Aires: Ediciones Culturales Argentinas.

Auza, Néstor (1984). *Los católicos argentinos: su experiencia política y social*. Buenos Aires: Editorial Claretiana.

Auza, Néstor (2001). *Historia y catolicidad, 1869-1910*. Buenos Aires: Editorial Docencia.

Belgrano, Manuel (2011). *Escritos sobre educación*. Selección de textos. (Presentación de Rafael Gagliano). Buenos Aires: UNIPE.

Berra, Francisco (1895). *El estado económico de las escuelas comunes de la provincia de Buenos Aires*. La Plata: Imprenta i Litografía Solá Hnos., Sese y Ca.

Berrutti, José (1914). *El analfabetismo en nuestro país*. Buenos Aires: Talleres Gráficos Juan Perrotti.

Campobassi, José S. (1956). *Ley 1420. Antecedentes históricos*. Buenos Aires: Ediciones Gure.

Díaz, Raúl (1903). *Territorios y Colonias Federales: mi opinión sobre la enseñanza primaria en las escuelas rurales para niños y las escuelas para adultos*. Buenos Aires: Tipografía La Baskonia.

Di Stefano, Roberto y Zanatta, Loris (2000). *Historia de la Iglesia argentina. Desde la Conquista hasta fines del siglo XX.* Buenos Aires: Grijalbo Mondadori.

Estrada, José Manuel (1904). *Miscelánea. Estudios y artículos varios*. (Tomo Tercero). Buenos Aires: Compañía Sud Americana de Billetes de Banco.

Gerchunoff, Pablo; Rocchi, Fernando y Rossi, Gastón (2008). *Desorden y progreso. Las crisis económicas argentinas, 1870-1905.* Buenos Aires: Edhasa.

Guic, Laura S. (2023). *El gobierno de la educación común. Estudio de las políticas educativas del Consejo Nacional de Educación hacia el Centenario de la Revolución de Mayo.* Buenos Aires: Teseo / Ediciones de la UNLa.

Herrero, Alejandro (2022). *Liberalismo, patriotismo y nacionalismo, 1880-1943.* Buenos Aires: Ediciones del FEPAI.

Herrero, Alejandro (2023a). Objeciones a la ley de educación de la provincia de Buenos Aires (1882-1894). Una aproximación a las intervenciones de funcionarios de la Dirección General de Escuelas. *Temas de historia argentina y americana* (Buenos Aires: Instituto de Historia Argentina y Americana, Facultad de Ciencias Sociales, Pontificia Universidad Católica Argentina), *1*(31), febrero-junio, 67-81.

Herrero, Alejandro (2023b). Nacionalismo y obligación escolar. Una aproximación a la educación argentina, 1890-1910. *Cultura Latinoamericana. Revista de Estudios Interculturales* (Universidad Católica de Colombia / Università degli Studi di Salerno, Italia), *37*(1), enero-junio, 78-107.

Hora, Roy (2010). *Historia económica de la Argentina en el siglo XIX*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Jáuregui, J. F. (1913). Las Escuelas Normales Populares y las nocturnas de puertas abiertas. *Revista de Educación*. Publicación Oficial de la Dirección General de Escuelas de la Provincia de Buenos Aires, mayo-junio, 587-595.

Ley de educación promulgada el 8 de julio de 1884. *El Monitor de la Educación Común*, año 5, nº 86, 1885, 837-849.

Lida, Miranda (2005). La prensa católica y sus lectores en Buenos Aires (1880-1920). *Prismas. Revista de historia intelectual*, (9), 119-132.

Lida, Miranda (2015). *Historia del catolicismo en la Argentina entre el siglo XIX y el XX*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Lionetti, Lucía (2006). La educación pública: escenarios de conflictos y acuerdos entre católicos y liberales en la Argentina de fines del siglo XIX y comienzos del XX. *Anuario de Estudios Americanos*, *63*(1), 77-106.

Mauro, Diego (2014). Proceso de laicización en Santa Fe (Argentina): 1860-1900. Consideraciones sobre la "Argentina liberal y laica". *Revista de Indias*, (261), 539-560.

Recalde, Héctor (1987). *El Primer Congreso Pedagógico (1882).* (Tomos 1 y 2). Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

Recalde, Héctor (2016). *Clericalismo y anticlericalismo en América Latina, 1810-1915: el caso de Argentina*. Buenos Aires: Grupo Editor Universitario.

*Revista de Enseñanza*. Publicación Oficial de la Dirección General de Escuelas de la Provincia de Buenos Aires, año 1894.

*Revista de Educación*. Publicación Oficial de la Dirección General de Escuelas de la Provincia de Buenos Aires, años 1900-1915.

Rodríguez, Laura Graciela (2018). Enseñanza religiosa y educación laica en las escuelas públicas de Argentina (1884 a 2015). *Prohistoria*, *21*(30), 183-206.

Roitenburd, Silvia (2001). Educación y control social. El nacionalismo católico cordobés (1862-1844). En Adriana Puiggrós (Dir.), *Historia de la educación en la Argentina. Tomo IV: La educación en las provincias y territorios nacionales (1885-1845)* (pp. 59-119). Buenos Aires: Galerna.

Rossi, Fidel (1914). Escuelas normales populares. *Revista de Educación*. Publicación Oficial de la Dirección General de Escuelas de la Provincia de Buenos Aires, agosto, 853-855.

Santa Olalla, Enrique Martín (1882). Congreso Pedagógico. *El Monitor de la Educación Común*, año 1, nº 12.

Senet, Rodolfo (1906). *La Educación Primaria. Nociones de Psicología y de Metodología General*. Buenos Aires: Cabaut y Cía Editores.

Sociedad Popular de Educación de Lomas de Zamora. *Memoria del Consejo Consultivo correspondiente al ejercicio de 1903-1904.* Lomas de Zamora, 1904.

Sociedad Popular de Educación de Lomas de Zamora. *El Monitor de la Educación Común*, año 39, nº 573, 223-224.

Sociedad Popular de Educación de Lomas de Zamora. *Veinte años de labor en pro de la cultura. 1900-1920*. Lomas de Zamora, 1920.

Tassi, Antonio (1913). Informe sobre Escuelas Normales Populares. *Revista de Educación*. Publicación Oficial de la Dirección General de Escuelas de la Provincia de Buenos Aires, julio-setiembre, 782-787.

Yépez, Daniel (2015). Jujuy 1884: la confrontación Estado civil e Iglesia. La sanción de la ley 1.420 y la rebelión anti-laicista del obispo Rizo Patrón. *Anuario de Historia de la Educación*, *16*(1), 39-62.

**Alejandro Herrero**

Doctor en Historia. Investigador Independiente del CONICET. Director del Doctorado en Historia de la Facultad de Filosofía, Historia, Letras y Estudios Orientales de la Universidad del Salvador. Coordinador del Área de Historia y del Centro de Investigaciones Históricas del Departamento de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Lanús. Director del Boletín de Historia de la Fundación del Pensamiento Argentino e Iberoamericano. Se especializa en Historia de las Ideas e Historia de la Educación en Argentina, en particular de la provincia de Buenos Aires, siglos XIX y primeras décadas del XX.

ISSN 1514–9935 | E-ISSN 1853–3175 | CC BY-NC-SA 4.0
https://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/anuariocuyo
RECIBIDO 06/11/2024 | ACEPTADO 14/12/2024 PP. 375-400

# Carlos Astrada y el peronismo: ¿Filósofo de Estado, *Staatsphilosoph*?

## Carlos Astrada and Peronism: ¿State Philosopher, *Staatsphilosoph*?

**Omar Acha**[1]

https://orcid.org/0000-0002-4358-9121

**Resumen**:

Una de las lecturas más influyentes sobre la actuación filosófica de Carlos Astrada durante los años peronistas del periodo 1946-1955 lo caracterizó como un "filósofo de Estado". Esa formulación se sostiene documentalmente en la conferencia pronunciada por Astrada en la Escuela de Guerra Naval en 1947, donde el pensador argentino desarrolló justificaciones filosóficas de la "tercera posición justicialista". A la luz de la nueva historiografía sobre el peronismo, donde se complejiza la imagen tradicional del Estado peronista como un Leviatán todopoderoso que oprime la sociedad civil, se propone una lectura que restituye la historicidad de la actuación de Astrada en esos años complejos de la experiencia argentina.

**Palabras clave**: Carlos Astrada, filosofía, Estado, peronismo.

**Abstract**:

One of the most influential interpretations about the philosophical performance of Carlos Astrada during the Peronist years of the period 1946-1955 characterize him as a "state philosopher." This formulation is documented in the conference given by Astrada at the Naval War College in 1947, where the Argentine thinker developed philosophical justifications for the "*justicialista* third position". Considering the new historiography on Peronism, where the traditional image of the Peronist State as an

[1] Universidad de Buenos Aires. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina. Contacto: omaracha@gmail.com

all-powerful Leviathan that oppresses civil society becomes more complex, a reading is proposed that restores the historicity of Astrada's actions in those complex years of Argentine experience.

**Keywords**: Carlos Astrada, philosophy, State, Peronism.

## 1. Introducción

La figura del filósofo argentino Carlos Astrada es significativa para reflexionar sobre la estructuración histórica de la cultura durante los años del primer peronismo (1946-1955). Pensador de solvencia teórica, Astrada constituye un problema para las interpretaciones tradicionales según las cuales el peronismo careció de soportes intelectuales significativos. Esa irrelevancia de la vida intelectual para el peronismo obedecería a una preeminencia estatal que expresaba, en rigor, la verticalidad autoritaria sostenida en las ideas comunitaristas de Juan D. Perón (Ciria, 1983; Plotkin, 1994; Sigal, 2002). Tal componenda entre un Estado matizado por la vigencia de una "comunidad organizada" (distinguida de un estatismo totalitaria) y una "justicia social" alternativa al individualismo egoísta del capitalismo se traduciría en una geopolítica de la "tercera posición". Sin embargo, esa perspectiva ha sido revisada en años recientes por la historiografía profesional sobre el peronismo. Sus resultados no derivan en una inversión de la imagen tradicional, sino en una recomposición de los enfoques utilizados. Como consecuencia, una experiencia compleja que previamente había sido ocluida por la opresión del Estado, la propaganda y la ideología, ha devenido en una realidad complicada que exige investigaciones sobre un asunto inexplicable de manera *a priori*.

¿Cómo releer la trayectoria de Carlos Astrada a la luz de las nuevas investigaciones? Con el objetivo de proponer una recomposición de la interpretación del itinerario del pensador de *El mito gaucho*, el presente estudio comienza reconstruyendo la

interpretación de Astrada como "filósofo de Estado", caracterización prevaleciente de su actuación durante el periodo aquí considerado[2]. Propone una lectura de los textos principales en que prosperó esa interpretación, primero publicada por el sociólogo Horacio González, pero deudora, hasta donde sé, del libro entonces en preparación del ensayista y escritor Guillermo David, *Carlos Astrada: la filosofía argentina*. Luego describo la consagración de la figura del *Staatsphilosoph* en la literatura especializada, como "recepción" de una idea parcial quizás elevada a la figura de una hermenéutica general en el contexto de tramas histórico-literarias más extendidas.

Finalmente, como tercera y última sección de este trabajo, contrastaré la imagen de un "filósofo de Estado" con una orientación reciente en los estudios sobre el primer peronismo (1945-1955) en los que se procura complejizar las reconstrucciones más allá de algunas narrativas, tanto "libertadoras" como "peronistas". La adhesión a Juan D. Perón y al Estado deja de ser la clave interpretativa de la vida histórica de la época. Liberado de tales corsés hermenéuticos, el quehacer filosófico de Astrada reasume su politicidad y sus cambiantes apuestas filosóficas sin atenerse a esquematismos simplificadores. Tales claves no son atribuidas al enorme trabajo pionero de Guillermo David, sino a una tarea todavía en curso de restitución a la vida intelectual del segmento 1945-1955 de la historicidad sublunar de los quehaceres humanos asumidos por Astrada con su característico mestizaje de pasión teórica y vocación revolucionaria.

La hipótesis clave sostiene que la figura de filósofo-de-Estado proviene de un deslizamiento sinecdóquico: la conferencia ante la academia de élite de la Marina como signo representativo de su relación con el peronismo. Pensemos el asunto en este sentido:

[2] La primera formulación de este trabajo fue presentada como ponencia en las *II Jornadas Carlos Astrada: Mito, Nación y Libertad*, Universidad Pedagógica Nacional, Buenos Aires, 16 y 17 de octubre de 2024.

Astrada provenía de una variante de los nacionalismos neutralistas y se encuentra con la figura de Perón y, sobre todo después del 17 de octubre de 1945, ante la posibilidad de una opción revolucionaria en lo político y de actualización filosófica del saber universitario en lo teórico. En ese entonces la revolución "nacional" era incierta. He allí un aspecto del drama de Astrada con el peronismo: mientras las circunstancias macroeconómicas prosperaban, su hegemonía parecía incuestionable y la promesa de cambio radical remitía a una futuridad que debía arraigarse en un suelo nacional para alcanzar su universalidad. La escritura filosófica orientada a fundamentar ese arraigo hacia el futuro fue *El mito gaucho*, preparado por la relectura de Herder donde lo nacional y lo universal no se oponen sino que, por el contrario, se implican (Astrada, 1945).

El breve ejercicio de lectura de las palabras pronunciadas por el filósofo eminente del momento histórico peronista ante la Escuela de Guerra Naval en 1947, en respuesta a un pedido del presidente Perón, fue elevado, por razones que explicaré pronto, a signo de una posición ante la época. No voy a detenerme en la argumentación del profesor Carlos Astrada, titular de la cátedra de Gnoseología y Metafísica de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires y director del Instituto de Filosofía de la misma institución. Menciono estos enclaves académicos para ponderar hasta qué punto Astrada había conquistado con el nuevo gobierno lugares que hasta entonces habían sido ocupados, en la Universidad de Buenos Aires, por una línea filosófica alternativa a la suya representada por el filósofo idealista y socialista Alejandro Korn y por su discípulo, y sucesor, el pensador liberal Francisco Romero. A este último Astrada le disputó los términos de la "normalización" de la filosofía en el espacio argentino.

Por razones que no son siempre defendibles, relativas al centralismo porteño en la vida intelectual argentina, Astrada había conquistado una visibilidad filosófica que hacía de su conferencia una expresión de lo que, en tiempos peronistas, se podía justificar como

la manifestación de "la filosofía argentina". Por supuesto, esa representatividad no debía ser dada por descontada en el parecer de otros intelectuales afines al peronismo como, entre otros, el sacerdote y filósofo Hernán Benítez a cargo de la *Revista de la Universidad de Buenos Aires* (Acha, 2022). Con esto quiero subrayar que el panorama filosófico afín al peronismo estaba lejos de ser sencillo y en el cual la centralidad a Astrada no debía ser dada por supuesta, particularmente respecto de los sectores católicos. Es lo que ha explicado Clara Ruvituso (2015) desde la teoría de los campos de Pierre Bourdieu, a propósito de las fracciones filosóficas encontradas en el congreso filosófico de 1949 reunido en Mendoza.

## 2. Una conferencia y sus interpretaciones

Un año después de la asunción presidencial de Perón, Astrada pronunció un discurso en la Escuela de Guerra Naval. La alocución tuvo lugar en un escenario complejo, pues la Armada no era una fuerza particularmente simpatizante de la figura de Perón. En principio no lo era por la proveniencia de Perón del Ejército, pero también por el carácter cultural predominante en el arma, articulado alrededor de la "caballerosidad", que la tornaba hostil al tono plebeyo que el peronismo introdujo en el panorama político argentino. En la coyuntura de la primera semana de octubre de 1945, la presión de la Armada para desplazar a Perón en alianza con sus enemigos en el seno del Grupo de Oficiales Unidos (esencialmente el General Luis César Berlinguer y sus cofrades), lograron la renuncia del ambicioso Coronel a los cargos conjuntos de secretario de Trabajo y Previsión, ministro de Guerra y vicepresidente de la Nación.

En ese marco, la conferencia de Astrada en 1947 movilizó una bibliografía filosófica de raigambre esencialmente alemana para justificar el neutralismo argentino y la defensa de una "tercera posición" en el marco de la confrontación entre el comunismo

soviético y el capitalismo liderado por los Estados Unidos. La Guerra Fría acababa de comenzar. Recuérdese que Perón estaba convencido de que el desencadenamiento de una nueva guerra mundial era inevitable.

Cito entonces lo que parece la frase decisiva de la conferencia de Astrada ante un grupo de marinos. La tesis presentada se refiere a la opción a defender en la abierta confrontación declarada en la Guerra Fría en curso:

> No lucha de clases ni pugna suicida de dos imperialismos, sino la tercera posición, cifrada en la convivencia justa de las clases y conciliación, si no renuncia, de los intereses y aspiraciones hegemónicos. Paz internacional sobre la base de la paz interna de cada pueblo; paz interna de los pueblos sobre la base de la justicia social; justicia social basada, a su vez, en una integral democracia de los bienes, que conduzca a la armonía y colaboración de las clases (Astrada, 1948, pp. 30-31).

Me interesa subrayar en la conferencia de 1947 el lugar evanescente del Estado en el proyecto pacifista. En efecto, el fenómeno de la guerra fue para Astrada consustancial al "Estado fuerte" y a la formación de las grandes culturas. Sin embargo, "[…] porque haya sido así en el pasado no es una razón para que siga siendo lo mismo, de que cuando se presente ese factor [la guerra] se seguirá siempre y necesariamente el mismo efecto" (Astrada, 1948, p. 9). No es arbitrario, entonces, que en su alocución la primacía del Estado sea relevada por una comunidad, tanto nacional como internacional, pacífica. La clave no es tanto un tipo de Estado sino la justicia social, que es "argentina" por el origen de la "tercera posición", pero no es exclusivista:

> […] es argentina, nacida en la entraña del alma argentina, pero es verdad para todos los pueblos, si éstos se resuelven a elegir el

> camino de la verdad, el que lleva a la "paz perpetua", que es el camino de la vida (Astrada, 1948, p. 31).

Medio siglo más tarde, Horacio González interpretó la actitud de Astrada tamizándola con sus propias inquietudes. Esa glosa gonzaliana admite varias lecturas que no podrían ser desplegadas en este trabajo. Una primera hermenéutica lo colocó en una situación de Estado que a González le generaba evidentes incomodidades, en su parecer comparables a la conferencia de Luciano Abeille en 1900 en el Círculo Militar que suscitó un debate sobre "el idioma de los argentinos". Así, escribió en *Restos pampeanos* sobre la alocución a los marinos:

> Sin duda, el filósofo está hablando desde la oscura densidad del Estado, donde cree poder percibir necesidades y tareas, comenzando por la de él mismo, hablándole a las armas y vinculando la función filosófica a la identificación de "un destino para nuestra vocación de grandeza histórica" (González, 1999, p. 296).

Poco antes, al denominarlo por su veta polemista en estos términos: "[…] como tantos, [fue] un hombre frágil con pensamientos fuertes", continuaba sobre su "drama hegeliano" cuya referencia es clara al contraponer el ser un filósofo de Estado y a la vez un pensador de la revolución. ¿No es esta formulación que incluso llega al rango de "tragedia" deudora de la acusación liberal de Hegel como un *Staatsphilosoph*? La deriva trágica era para González notoria y todavía generaba desazón a fines del siglo XX:

> Estos son los complementarios ingredientes que chocan trágicamente en la conciencia intelectual contemporánea, produciendo sentimientos de congoja y de imposibilidad, con los que finalmente toda filosofía quedará desnuda e informulada frente a los poderes que quiso abrigar (González, 1999, p. 295).

Más cerca de nuestros años, el profesor Gerardo Oviedo desarrolló una valoración de la lectura gonzaliana de Astrada en la que repuso los elementos ya señalados. He aquí el nudo de la restitución por Oviedo de los subrayados gonzalianos:

> Si *Restos pampeanos* presenta una semblanza de Astrada como pensador trágico que, metonímicamente, habilita una hipótesis políticocultural sobre la experiencia filosófica argentina, es porque debe conferirse estatus explicativo al "espectáculo de una coexistencia, por así decirlo, de gajos resquebrajados y vasos tronchados", que atraviesa la obra de Astrada, y como metonimia existencial, de buena parte [de] la desosegada filosofía argentina. En cualquier caso, estos desgarramientos permiten "menos percibir diferentes estrías culturales de un cómodo itinerario, que un revuelto incómodo de destinos filosóficos ovillados y desovillados por sucesivos arrebatos políticos". Astrada –"filósofo de exposición clara y contundente", a la vez que de "serena erudición y versátil escritura"–, fue alguien que "vivió el drama irresoluble, drama hegeliano al fin, de sentirse el filósofo de un Estado y de una revolución" (González, 1999, p. 147, citado en Oviedo, 2017, p. 62).

Oviedo pondera el carácter trágico subrayado por González. Pero el autor de *La crisálida* hizo algo más, y quizás lo esencial de su interpretación resida allí: ensayó un salvataje del filósofo respecto de la tragedia que lo atrapaba. González procuró rescatar a Astrada de sí mismo. Contrapuso los hilos "incómodos" de la prosa astradiana con otras vetas, como las anotaciones de la segunda edición de *El mito gaucho*, de 1964, en que discutió con la apología lugoniana de la "Conquista del desierto" roquista. Mas el resorte retórico era débil y se resignó a lo evidente: "Pero el discurso de la Escuela Naval fue pronunciado". Ante la trampa estatalista se propuso rescatarlo en el refugio de la tragedia hermanándolo con el György Lukács desgarrado entre su hegelianismo revolucionario y las exigencias del

Estado soviético: “Sobre la evidencia de ese hecho que convocó la pasión política de un hombre [*i. e.*, el discurso en la Escuela de Guerra Naval], debemos superponer ahora las otras escrituras que lo corrigen, lo matizan o lo niegan” (González, 1999, p. 298). No es difícil restituir las singularidades con las cuales González, por entonces un intelectual de la izquierda peronista moderada, refractaba la distancia con el Estado afín a un sector de su generación tras la experiencia setentista, la dictadura, el fracaso del alfonsinismo y la torsión neoliberal del peronismo encabezada por Carlos S. Menem. Años más tarde, puede presumirse, con el kirchnerismo en el gobierno y su gestión en la Biblioteca Nacional, se inauguró otro capítulo sobre los vínculos entre intelectuales y Estado. Para lo que aquí interesa, no eran los términos de 1999.

Mas continúo con el momento natal de la tesis del *Staatsphilosoph*. En ello se presenta otra temporalidad que nos conduce al verdadero núcleo de la presente provocación del pensamiento: el diagnóstico de Horacio González se sostiene en los estudios de largo aliento desarrollados por Guillermo David en *Carlos Astrada: la filosofía argentina*. El libro de David publicado en 2004 continúa al momento de redactarse el presente trabajo como la interpretación insuperada de la trayectoria global de Astrada. Lo que me interesa señalar es que, en una nota al pie, González refiere al próximo libro de Guillermo David, y a las anticipaciones de la escritura davidiana podemos atribuir (a riesgo de equivocarme y futuros estudiosos sobre González me corregirán), la idea de “filósofo de Estado”.

Así las cosas, tal vez el momento crucial de la idea filosófico-estatal sea aquel en el cual el ensayista sostuvo que: “La relación de Astrada con el Estado argentino alcanzaría un punto crucial en su conferencia ‘Sociología de la guerra y filosofía de la paz’” (David, 2004, p. 162). El “punto crucial” se derramaría sobre el conjunto heterogéneo del quehacer intelectual astradiano donde se acumularon *El mito gaucho*, *La revolución existencialista* de 1952 y

otros ensayos. Como puede colegirse de la prosa de David, se trata de una derivación en la que esa conferencia de 1947, un momento entre otros de la actuación de Astrada en la sociedad política peronista (la premisa es que el presidente Perón solicitó al filósofo autorizado por su sede académico-universitaria para dictar una conferencia ante los marinos intelectuales de la Escuela de Guerra Naval). Guillermo David retrata el episodio en estos términos de amplia repercusión posterior:

> […] el discurso de Astrada constituye una pieza de valor excepcional por lo que atañe a la ríspida relación entre la palabra intelectual y el poder estatal; es una de las pocas ocasiones históricas en la Argentina en que la sociedad civil, por boca de uno de sus más dilectos representantes –la figura del *Filósofo de Estado* reconocido como tal, que Astrada encarna en pleno– dirige de modo directo, con estilo pedagógico, su mandato de subordinación a un programa pacifista de desarrollo comunitario (David, 2004, p. 164).

El autor enfatiza su interpretación imponiendo la mayúscula a la noción de filósofo en conjunción continuista con el Estado: *Filósofo de Estado*. Quizás este trabajo no sea sino una nota al pie de la operación gramatológica, reinterpretativa, de la grafía en que se caracteriza al autor de *El mito gaucho*. Guillermo David retrata el momento, y entiendo que González abreva en esa prosa normativa, donde se presenta una tensión "ríspida" entre la "palabra intelectual" y el "poder estatal".

## 3. Recepciones

Ensamblo ahora los usos de la atribución estatal para comprender a Carlos Astrada como filósofo del peronismo. Al respecto, naturalmente, no puede hacerse responsable al mentor de

la filosofía de Estado de lo que sus lectores hicieron de sus palabras, y específicamente de la página 164 en que escribió la frase ya citada. Es que, en efecto, quizás esa página sea la más referida del gran libro de Guillermo David. ¿Es David responsable por lo que otras autorías hicieron de su texto? Pienso que no, aunque es defendible sostener que lo hicieron con la intención de prolongar sus elaboraciones. Sobre esas lecturas voy a citar autores posteriores, no con el ánimo de juzgarlos negativamente (por el contrario, si los menciono es porque sus trabajos me parecen valiosos, pues es sabido que en el mundo desangelado que a veces es el orbe académico la enemistad más cabal se manifiesta en el silencio, en la *no cita*), sino para pensar colectivamente ideas nuevas.

El investigador Mauro Donnantuoni Moratto retomó en 2009 la calificación de David sobre el "filósofo de Estado", que consideró "bastante verosímil", y explicó sus atributos en los siguientes términos:

> Ello significaría, en principio, que el conferencista, antes que enumerar los descubrimientos realizados en el mundo de los *a priori* por la razón especulativa, tiene por tarea describir las verdades que por vocación o conveniencia adopta la comunidad en la que vive, partiendo de las estructuras hegemónicas que le dan dirección política (el justicialismo, por entonces) (Donnantuoni Moratto, 2009, p. 56).

Donnantuoni Moratto no encuentra enlaces explícitos de la conferencia de 1947 con *El mito gaucho*. La conexión más sólida la vincula con el texto preparado para su lectura en la alocución de cierre en el congreso de filosofía de Mendoza, en 1949 (Perón, 2016). La afirmación es razonable porque Astrada se encuentra entre sus posibles autores y uno de sus temas fue "la tercera posición". No obstante, para el autor, una "hermenéutica externa" o "un rodeo" habilita vincular los tres textos, la conferencia de Astrada de 1947, la

de Perón en 1949 y *El mito gaucho*. Así las cosas, concluye respecto de los tres textos:

> […] en la configuración general de estos discursos no sólo concurre como factor determinante la doctrina sentada oficialmente por el movimiento político en el poder, sino también las modas filosóficas en boga a la sazón, que parecen haber jugado un rol, aunque más no sea indirecto, en la conformación de esa doctrina oficial (Donnantuoni Moratto, 2009, p. 59).

La estela de la conferencia se extiende, entonces, para enlazarse con *La comunidad organizada* y *El mito gaucho* situándose en el ámbito, ciertamente con incertidumbres de una "doctrina oficial". Al respecto, el diálogo es entablado con un Horacio González que, en *Restos pampeanos*, había adoptado una postura escéptica ante la sinergia de un líder político como Perón y los intelectuales aspirantes a consejeros del príncipe.

"El controvertido folleto", escribió en 2011 otra estudiosa de Astrada, Nora Bustos, materializaba "la primera vez que un filósofo se dirige a las fuerzas armadas en nombre del Estado" (Bustos, 2011, p. 105). Y continuaba:

> En este contexto Astrada se erige como "filósofo de Estado" [aquí refiere en nota al pie a la p. 164 de libro de David] convirtiéndose en algunas circunstancias particulares, en una especie de "vocero" del presidente. Tal es su compromiso político que en el mismo discurso Astrada habla de la llamada Campaña del Desierto como una "misión eminentemente civilizadora" (Bustos, 2011, p. 106).

Inmediatamente después de analizar la conferencia de 1947, a través de una explicación de sus fuentes kantianas sobre el proyecto de "paz perpetua" y schelerianas respecto de los distintos tipos de militarismos, Bustos pasaba a estudiar *El mito gaucho* como "filosofía del peronismo". Luego seguía con una lectura de la

actuación de Astrada en el congreso de filosofía de 1949, encuentro organizado, según la autora, "[…] en un clima de relaciones carnales entre el Estado y la filosofía" (Bustos, 2011, p. 117). La interpretación de Bustos coincidía con la de Donnantuoni Moratto en la sustracción del tragicismo del intelectual ante el poder estatal de las lecturas de González, David y Oviedo.

Una extensión sinecdóquica se advierte también en el trabajo de Martín Prestía, uno de los mayores estudiosos de la obra de Astrada, en un trabajo de 2015 que lleva el título de "Carlos Astrada y el proyecto político peronista". La conferencia de 1947 y *El mito gaucho* eran considerados compatibles y situables con una búsqueda coherente en "el esfuerzo teórico astradiano" que procuró proveer al peronismo de una autoconciencia filosófica. Como en los casos antes mencionados, la referencia a la página 164 del libro de Guillermo David aparecía para sostener la tesis parafraseada de la siguiente manera:

> La etapa del peronismo, sobre todo en los primeros años de gobierno, es el momento más álgido de la relación de Carlos Astrada con el Estado, cuya filosofía se propone resumir y consumar, asumiendo el papel de filósofo de Estado (Prestía, 2015, p. 149).

Me interesa subrayar que en el análisis de Prestía la base estatal de la filosofía se comunicaba con la adhesión al peronismo y la producción de *El mito gaucho.* De allí que converjan sin dificultades internas en una misma tarea:

> Lejos de agotarse en la problemática bélica, la conferencia de Astrada dictada en la Escuela Naval de Guerra hace entroncar la doctrina de la tercera posición con la aspiración a la paz que enraizaría en lo que el autor identifica como la esencia nacional, concepto que debe ser comprendido en términos de devenir lo que se es, cumplimiento del propio destino, acatamiento de un

> mandato forjado en el origen heroico de la nacionalidad (Prestía, 2015, p. 161).

En textos posteriores, Prestía señaló en cambio algunas variaciones. De tal modo, en su introducción a la edición crítica de *El mito gaucho* preparada junto a Guillermo David hace poco tiempo, destacó que "la expresión más clara de su apoyo al justicialismo" no debe ser buscada tanto en ese libro sobre el *Martín Fierro* y la "argentinidad" sino en la conferencia de 1947 y un artículo aparecido el año siguiente en la revista *Hechos e Ideas* con el título de "Fetichismo constitucional" (Prestía, 2023, p. 13). No todos los textos convergen, entonces, en una misma clave analítica.

La impronta del filósofo de Estado puede considerarse sedimentada en las lecturas de la relación de Astrada con el gobierno peronista. Pero con una variación relevante: los rasgos de las intervenciones de Guillermo David y los matices planteados por Horacio González a propósito de los desgarramientos en el nexo "trágico" entre intelectuales y poder estatal o el liderazgo político se han apagado. Las explicaciones de esa desublimación pueden ser varias, todas conjeturales. Quizás la aparición de la agrupación Carta Abierta y cierta receptividad de la más encumbrada dirigencia kirchnerista al encuentro con artistas y escritores, la formación del Instituto "Manuel Dorrego" de Revisionismo Histórico, hayan modificado el clima espiritual para desplazar las tensiones "trágicas" entre intelectuales y Estado. Por último, se observa una expansión de la importancia atribuida a *Sociología de la guerra y filosofía de la paz* en la serie textual donde Astrada se vinculó con el primer peronismo. El texto de 1947 entonces no se cerraba entre sus propias páginas. Se articulaba con otros escritos astradianos para plegarse a la tarea de producir teoría filosófica y ensayística para el gobierno peronista y su Estado. Se establece, entonces, una relación de continuidad y unidad doctrinaria. Ese camino parece haber comenzado a desandarse en

trabajos recientes de Martín Prestía, y en esa senda sitúo la próxima sección del presente artículo.

## 4. Problemas para seguir pensando

En el cierre de esta argumentación, quisiera sugerir aquí algunas líneas de reflexión con el propósito de repensar un momento del itinerario intelectual de Astrada pero también el conjunto de su biografía filosófica.

Una primera cuestión se presenta al contrastar la imagen del filósofo de Estado con la situación contemporánea de los estudios sobre el primer peronismo y la vida intelectual. En efecto, las nuevas investigaciones presentan un escenario renovado donde ya no rige incuestionado el diagnóstico consolidado en tiempos de la Revolución Libertadora, cuando se edificó la imagen de un poder carente de cualquier relación significativa con los intelectuales, en la exacta medida en que todo el espacio de las prácticas intelectuales habría sido colonizado por el Estado peronista (Acha, 2023). Doy cuatro ejemplos que recuperan la heterogeneidad que en modo alguno niega el discurso refundacional e incluso hegemónico del gobierno peronista o de algunos de sus enunciadores. Porque, hay que decirlo, el propio peronismo contribuyó a edificar su caracterización como expresión del binomio Perón-Estado.

El primero, que ya tiene unos años, es el trabajo de Andrea Giunta sobre la participación de artistas argentinos en muestras internacionales. Giunta explicó que la gestión estatal para seleccionar y financiar artistas poseía una dinámica propia en apariencia incompatible con la estética tradicional del gobierno (Giunta, 2008, cap. 1). Las ideas ultraconservadoras del ministro de Educación Oscar Ivanissevich no correspondían con las complejas realidades de un espacio como el del arte y tampoco ofrecían al Estado obras que

obtuvieran para el país un reconocimiento internacional. Entonces era razonable que se admitiera o incluso incentivara el envío de obras de vanguardia. No todo podía ser aplanado en una lógica unitaria.

El segundo es el trabajo de Hernán Comastri sobre la ciencia universitaria durante el periodo. Comastri (2015) cuestiona la idea fundada en el periodo de la "universidad dorada", iniciada no casualmente con la Revolución Libertadora, para regresar al tramo 1946-1955 y observar que en las facultades de ciencias exactas y naturales la situación era distinta a la de una universidad capturada por profesores ignorantes ("flor de ceibo", según un término de época), católicos reaccionarios y otros oportunistas.

El tercero es el libro de Guillermo Korn, *Hijos del pueblo*, donde su autor reconstruye la trayectoria en el periodo de cinco intelectuales de antecedentes de izquierdas que adhirieron de diversas maneras al peronismo. Todos colaboraron en el suplemento cultural del diario *La Prensa* luego de su expropiación en 1951. No obstante, las prácticas intelectuales de participación en el quehacer cultural afín al peronismo en modo alguno fue sencillo y Korn propuso un relato donde se abstuvo de brindar una fórmula general y representativa del periodo, pues le interesaba justamente mostrar la complejidad de ese momento de la historia intelectual (Korn, 2017), como Giunta y Comastri, cada cual en su campo de interés, inasimilable a la voluntad omnímoda de un régimen. Y si se pueden hallar centenares de textos donde desde distintos ámbitos del Estado se proclamaba la vocación de "organización" comunitaria y creciente control de todas las instancias de la sociedad civil, esos *textos* estaban lejos de corresponder con *realidades* en modo alguno maleables a los imaginarios de dominio.

El cuarto y último momento expresivo de las perspectivas nuevas concierne al trabajo de Daniel Sazbón (2015) sobre la revista *Sexto Continente.* Esa publicación, antes juzgada como una conjunción "indigesta" de nacionalismo, nativismo, catolicismo

derechista y obsecuencia al régimen, es leída por Sazbón en su diversidad no raramente contradictoria. El autor no elude la presencia de artículos atribuidos a escritores antisemitas y ultranacionalistas, en algunos casos escapados tras la derrota de las fuerzas del Eje en la Segunda Guerra Mundial. Su objetivo es restituir la pluralidad de una publicación difícilmente capturable en una imagen compacta, entre las que se encuentra la ardua afinidad de un colaborador como Carlos Astrada con un filósofo tomista como Octavio Derisi. Así las cosas, sostiene Sazbón (2015):

> Demasiadas líneas internas cohabitaban en *Sexto Continente*, escasamente soldadas, con nulo diálogo entre ellas y con una marcada dificultad de conducción editorial que las permitiera articular en un resultado final armónico. Las afinidades entre los distintos grupos de colaboradores, muchos de los cuales compartieron previamente espacios comunes de pertenencia, parecen haber tenido un peso mayor en su orientación que la existencia de un programa común consensuado o impuesto (p. 154).

Es innecesario seguir acumulando ejemplos de un territorio de investigaciones renovado e irreductible a los viejos tópicos de un Estado todopoderoso imponiéndose, "peronizándola", a una sociedad civil diversa, libre y democrática, sacrificada en holocausto a la hegemonía totalitarista de Perón o a la dirigencia peronista sumida en un afán insaciable de dominio. Por supuesto, esto no implica invertir el gesto de la Revolución Libertadora (que desde luego tuvo antecedentes a septiembre de 1955) y negar las tendencias comunitaristas y el sueño de una regimentación bajo el mando de Perón. Solo es preciso señalar que, si esos discursos estaban presentes en la época y se materializaron en algunas decisiones prácticas como la difusión de propaganda, distribución de manuales escolares, organización de campeonatos deportivos "Perón" y "Evita", la realidad era bastante más compleja y

contradictoria que esas voluntades de una "Nueva Argentina". Es plausible hipotetizar que los nuevos criterios comienzan a presidir los trabajos recientes sobre historia de la filosofía en la Argentina. Ya he citado en ese sentido el estudio de Ruvituso, pero contamos con varios otros como los recogidos en las recopilaciones de Marisa Muñoz y Aldana Contardi (2022), por un lado, y de Juan Giani (2021), por otro, donde se encuentran perspectivas sobre Astrada.

Resitúo ahora a Carlos Astrada en este escenario historiográfico revisado. Entonces puedo incorporar la figura del filósofo de Estado como una fibra singular en una trama mucho más compleja para la que también los estudios de Guillermo David, Martín Prestía, Nora Bustos, Mauro Donnantuoni Moratto y otros nos brindan huellas imprescindibles. Los individuos son muchos individuos, y Astrada también lo fue. Pensador con convicciones duraderas y saberes perdurables (volveré sobre este aspecto temporal), Astrada tuvo varias facetas durante el primer peronismo, que incluso convendría retrotraer a junio de 1943. Sus pugnas con un movimiento estudiantil que lo acusaba de pro nazi, sus contactos con sectores neutralistas, el acceso a la cátedra de Gnoseología y Metafísica y al Instituto de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires, sus conferencias, las conexiones con la Comisión Nacional de Cooperación Intelectual, el Congreso de Filosofía, las variaciones de sus posiciones filosóficas de índole fenomenológica, el gradual acercamiento al marxismo antes de 1955, la publicación del ensayo filosófico sobre el gaucho. Ninguno de esos momentos, incluso la misma ocasión de la conferencia de 1947 en la Escuela de Guerra Naval, obedece a una única y lisa historicidad.

La concepción de Astrada que pondera un vínculo sustantivo con el Estado presupone una temporalidad historicista, es decir, la sucesión de eras o épocas contenidas en sí mismas. Lo atrapa en una cronología regulada por el Estado porque presupone que así ocurrió con la época correspondiente al segmento histórico iniciado hacia 1943 o 1946 y clausurado en 1955. Y si es razonable incorporar los

nexos de Astrada en las exigencias de la estatalidad peronista con la que se identificaba en términos de su promesa revolucionaria (y allí es preciso repensar las dimensiones trágicas enfatizadas por González), no hay que dar por adecuada la idea simplista de un Estado infalible y compacto. Los estudios históricos son al respecto contestes en afirmar que el peronismo participó de la construcción del Estado antes que de su mera manipulación. Esa cronología tenía, desde luego, una cronología previa y continuaría después de la caída de Perón.

En términos fenoménicos, la debilidad del Estado peronista inicial es observable en la realización del Censo nacional de población de 1947, muy debatido en sus métodos y resultados, que revela la ignorancia del presunto Leviatán opresor de las libertades negativas de la civilidad. El gobierno peronista intentó construir otro Estado, ciertamente más vigoroso, informado y centralizado, dadas sus expectativas de una "Nueva Argentina". Mas de las ideas a las realidades hay largos y múltiples trechos que la investigación requiere desglosar en sus tramas no siempre sencillas. Como resultado general se puede afirmar que el Estado peronista era una promesa y un enigma. ¿Qué puede implicar ser un *Staatsphilosoph* en esas circunstancias? Por razones de consistencia argumentativa no puedo desarrollar la objeción adicional a la compacidad de la estatalidad involucrada en las peculiaridades del escenario universitario argentino posterior a la Reforma Universitaria. Solo es dable ponderar el grado en que introduce especificidades en que Astrada interactuó, no sin conflictos, con otros actores incluso afines al peronismo.

A veces la vía más adecuada para pensar un problema consiste en desarticular formulaciones que generan más obstáculos epistemológicos que iluminaciones interpretativas. El calificativo de "filósofo de Estado" es una de esas fórmulas tan atractivas como lesivas de una comprensión sofisticada. Según he procurado explicar, tal consagración siguió sus propias derivas más allá de una expresión

del importante libro de Guillermo David, tal vez refractando los cambios de época, quizás por la seducción de una atribución figurativamente afortunada.

Disminuida la potencia de la supeditación de la historia, la biografía y la filosofía al Estado, es posible reconstruir con más detalle las múltiples maneras de vincular el quehacer filosófico con el Estado sin incidir en la condena de esa conexión como contraria a la singularidad de su práctica. Pero hay algo más.

Astrada fue un pensador en sentido estricto y paralelo a sus otras aficiones en la política y el ensayo. Reducir el tiempo del pensamiento y la escritura de Astrada a una etapa, aquí la del primer peronismo, involucra olvidar las temporalidades múltiples que se abigarraron en su actuación. No puede descartarse que convicciones atenazadas por varias coyunturas siguieran operando, ciertamente matizadas, en nuevas circunstancias. Por lo tanto, aplanarlas en la temporalidad única y maciza del primer peronismo conduciría a una idea aristotélica del tiempo como secuencia de ahoras. En cambio, para Astrada es plausible postular un tiempo agustiniano (me refiero al libro XI de las *Confesiones*), de contaminaciones y recursividades, de anacronismos productivos y ceses de vigencia en aspectos variados. Esto parece particularmente importante para el pensamiento filosófico del investigador argentino.

Una ponencia reciente de Martín Prestía y Darío Pulfer sobre los avatares temporales presentes en la biografía de Astrada de los primeros años cuarenta muestra los pliegues de sus vínculos con sectores nacionalistas y neutralistas. Tales vínculos involucran continuidades y matices biográficos donde el año 1943 no es un abismo entre épocas (cf. Prestía y Pulfer, 2024). Varios asuntos relativos a la conexión cultural del Astrada filósofo con el proyecto de construir una intelectualidad ligada al peronismo se conecta con las afinidades ligadas al neutralismo y al nacionalismo que a principios de la década de 1940 encontró a Astrada cercano a otros escritores

como Ernesto Palacio y Homero Guglielmini. Después de 1945, esas cercanías adquirieron matices singulares. Hasta donde conozco, el nexo con Palacio se fue apagando. Pero con Guglielmini participó en dos publicaciones impulsadas por este, donde se encuentran capítulos decisivos de *El mito gaucho*: *Argentina en marcha* y *Tribuna de la revolución*, la primera de 1947 y la segunda de 1948 (Comisión Nacional de Cooperación Intelectual, 1947; Centro Universitario Argentino, 1948). La revolución remitía a la época en que se vivenció la apertura histórica ocasionada por la Revolución rusa, los vínculos nacionalistas de los años treinta, el compromiso peronista en una coyuntura inesperada, y los flujos del pensamiento en su propia vigencia teórica.

## 5. Conclusiones

En este trabajo he intentado problematizar una frase bienaventurada pero difícil a propósito de Astrada y el primer peronismo: la de *filósofo de Estado*. No tanto porque la misma me parezca esencialmente inadecuada o, más en general, contraria a la vocación de su filosofía en un momento específico de 1947. La incertidumbre no corona en concreto a las palabras de una conferencia sino a su prolongación, *pars pro toto*, como caracterización del lugar filosófico de Astrada en esos años peronistas. ¿Acaso el libro de David no era enormemente más complejo y matizado que esa expresión cuya fortuna el autor era incapaz de prever? ¿No es cierto que en la citada página 164 David escribió que la conferencia ante los marinos fue una de “las pocas ocasiones históricas” en que un filósofo civil se dirigió a las Fuerzas Armadas (incluido el propio Astrada), subrayando por lo tanto su singularidad? Pero la “estética de la recepción” ha enseñado que los sentidos de un texto se configuran también con las operaciones *a*

*posteriori* de la lectura y de cita (Jauss, 2017). El tópico me parece revisable por dos razones.

La primera, porque contradice una tendencia de la historiografía de los últimos lustros donde la ecuación entre peronismo y estatalismo hegemónico fue cuestionada para restituir los caminos más complejos de una construcción cotidiana de la estatalidad. ¿Habrá llegado el momento de actualizar historiográficamente el análisis de Astrada y el primer peronismo?

La segunda, más específicamente filosófica, concierne a la asociación entre Astrada y otros filósofos de Estado. En la tradición alemana los más cercanos al pensador argentino son desde luego el Heidegger afiliado al partido nazi en 1933, y Hegel como filósofo oficial en la Universidad de Berlín con la venia del monarca de Prusia, Federico Guillermo III. En su último texto publicado sobre Hegel, Astrada discutió la tesis del autor de la *Fenomenología del Espíritu* como un apologista del Estado. Tal vez respondía así a reproches que aun entonces se le hacían por posiciones adoptadas décadas atrás. Astrada atribuyó la "consolidación" de esa "leyenda" a un estudio de Rudolf Haym:

> Después de la muerte de Hegel, en 1831, comenzó a formarse la leyenda que lo presentaba como un "filósofo reaccionario". Contribuyó a consolidar este infundio Rudolf Haym con su obra *Hegel y su época* (1857), que fue el origen de los malignos slogans sobre la "criatura burocrática" y su culpabilidad como "dictador filosófico". Esta leyenda se ha arrastrado a través del tiempo en virtud de gran parte de las exégesis filosófico-jurídicas del pensamiento de Hegel (Astrada, 1970, p. 9).

En el siglo XX otros filósofos como Eric Weil en *Hegel y el Estado*, y Herbert Marcuse en *Razón y revolución*, se esforzaron por liberar al autor de *Ciencia de la lógica* de sus interpretaciones apologético-estatistas (Weil, 1970; Marcuse, 1980;).

El cuestionamiento de una tesis, la de filósofo de Estado, no implica la pretensión de sustraer el periplo biográfico, político y filosófico de Astrada de una interrogación sobre los lugares del Estado durante el periodo 1946-1955. Es probable que una reconstrucción precisa de tales lugares deba asumir los múltiples planos estatales involucrados en sus prácticas intelectuales. A partir de una concepción no monolítica del Estado es posible reconocer vínculos institucionales de distinto calibre, entre los cuales la relación con la vida universitaria posee una importancia fundamental. Por otra parte, una investigación minuciosa es susceptible de distinguir fases o momentos a lo largo de los nueve años concernidos.

Se puede sintetizar la modesta contribución de este trabajo en su vocación de emancipar a Astrada de la victoriosa narrativa de una cohesión estatal para restituir la historicidad de un nexo complejo y múltiple. Con esa corrección, Astrada no deja de ser un simpatizante del peronismo ni un actor de las historias del Estado (el Estado tiene sus historias y no puede ser reducido a una mera idea abstracta). Por el contrario, reasume su historicidad como actor, entre muchos otros actores sin olvidar que no es un agente más, de un orden soñado como perdurable pero clausurado *manu militari* en septiembre de 1955. Para entonces, Astrada había extraído las consecuencias de una promesa revolucionaria inadecuada. Durante el resto de su trayectoria perduró en una vereda política ya no peronista, pero siempre en la espera de un cambio radical. A tal punto que la aproximación al maoísmo, a veces evaluada en términos de un giro adicional luego de tantos otros, no fue sino el resultado de un reproche hacia la estrategia post-estalinista de una *coexistencia pacífica* que Mao Tse Tung reprobó como “revisionista”. Pienso que tampoco al respecto Astrada quiso ser un filósofo de Estado, pero esa discusión interesa a otras claves de su biografía teórica.

## Referencias bibliográficas

Acha, Omar (2022). Hernán Benítez en tiempos peronistas: existencialismo y cristianismo en la instauración de una filosofía justicialista. En Marisa Muñoz y Aldana Contardi (Eds.), *La filosofía argentina de mediados del siglo XX. Figuras, temas y perspectivas* (pp. 205-216). Buenos Aires: Prometeo Libros.

Acha, Omar (2023). Rendimiento decreciente, ciencia normal o especialización: reflexiones en torno a un cuarto de siglo de estudios históricos sobre el peronismo. *Revista de Historia* (Facultad de Humanidades, Universidad Nacional del Comahue), (24), 201-217.

Astrada, Carlos (1945). El pensamiento filosófico-histórico de Herder y su idea de la humanidad. *Humanidades*, (30), 21-36.

Astrada, Carlos (1948). *Sociología de la guerra y filosofía de la paz*. Buenos Aires: Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Astrada, Carlos (1970). *La dialéctica en la filosofía de Hegel*. Buenos Aires: Kairós.

Bustos, Nora A. (2011). Carlos Astrada: Sociología de la guerra y filosofía de la paz. *Cuadernos de Marte*, *2*(1), 103-124.

Centro Universitario Argentino (1948). *Tribuna de la revolución: Conferencias*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Argentina.

Ciria, Alberto (1983). *Política y cultura popular: la Argentina peronista, 1946-1955*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.

Comastri, Hernán (2015). Memorias sobre la Universidad de Buenos Aires durante el primer peronismo (1946-1955). *Testimonios / Asociación de Historia Oral de la República Argentina*, (4), 65-86.

Comisión Nacional de Cooperación Intelectual. (1947). *Argentina en marcha*. Buenos Aires: La Comisión.

David, Guillermo (2004). *Carlos Astrada: la filosofía argentina*. Buenos Aires: El Cielo por Asalto.

Donnantuoni Moratto, Mauro (2009). La metafísica nacional de Carlos Astrada y la doctrina de la "tercera posición". *Revista de Filosofía y Teoría Política*, (40), 31-62.

Giani, Juan (Ed.) (2021). *El mito gaucho: derivaciones del Martín Fierro*. Rosario: Paso de los Libres.

Giunta, Andrea (2008). *Vanguardia, internacionalismo y política: arte argentino en los años sesenta*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.

González, Horacio (1999). *Restos pampeanos: ciencia, ensayo y política en la cultura argentina del siglo XX*. Buenos Aires: Colihue.

Jauss, Hans-Robert (2017). La historia de la literatura como provocación de la ciencia literaria. En *La historia de la literatura como provocación* (pp. 151-207). (Traducción de J. Godó Costa y J. L. Gil Aristu). Madrid: Gredos.

Korn, Guillermo (2017). *Hijos del pueblo. Intelectuales peronistas de la* Internacional *a la* Marcha. Buenos Aires: Las Cuarenta.

Marcuse, Herbert (1980). *Razón y revolución: Hegel y el surgimiento de la teoría social*. Madrid: Alianza.

Muñoz, Marisa y Contardi, Aldana (Eds.) (2022). *La filosofía argentina de mediados del siglo XX. Figuras, temas y perspectivas*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

Oviedo, Gerardo (2017). Filosofía argentina y ensayo libre: Horacio González, lector de Carlos Astrada. *Cuyo: Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, (34), 49-76.

Perón, Juan D. (2016). *La comunidad organizada (1949).* (Edición a cargo de O. Castellucci). Buenos Aires: Biblioteca del Congreso de la Nación.

Plotkin, Mariano B. (1994). *Mañana es San Perón. Propaganda, rituales políticos y educación en el régimen peronista (1946-1955)*. Buenos Aires: Ariel.

Prestía, Martín (2015). Carlos Astrada y el proyecto político peronista. Una lectura sobre la esencia argentina y la doctrina oficial de la "tercera posición" en la obra del filósofo. *Socio Debate. Revista de Ciencias Sociales*, *1*(1), 146-173.

Prestía, Martín (2023). Estudio introductorio: Carlos Astrada y el mito de los argentinos. En Martín Prestía y Guillermo David (Eds.), *El mito gaucho* (pp. 11-79). Buenos Aires: Meridión.

Prestía, Martín y Pulfer, Darío (2024). *Notas sobre Carlos Astrada y la experiencia de "Afirmación Argentina".* Ponencia presentada en las II Jornadas Carlos Astrada: Mito, Nación y Libertad. Universidad Pedagógica Nacional, Buenos Aires, Argentina.

Ruvituso, Clara (2015). *Diálogos existenciales. La filosofía alemana en la Argentina peronista (1946-1955)*. Madrid: Iberoamericana-Vervuert.

Sazbón, Daniel (2015). *Sexto Continente*: una apuesta por una tercera posición latinoamericanista en la cultura peronista. En Leticia Prislei (Ed.), *Polémicas intelectuales, debates políticos: las revistas culturales en el siglo XX* (pp. 149-188). Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras.

Sigal, Silvia (2002). Intelectuales y peronismo. En Juan Carlos Torre (Ed.), *Los años peronistas (1943-1955)* (pp. 481-522). Buenos Aires: Sudamericana.

Weil, Eric (1970). *Hegel y el Estado*. Córdoba: Ediciones Nagelkop.

**Omar Acha**

Doctor en Historia por la Universidad de Buenos Aires (UBA) y por la École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), París. Es profesor asociado de la materia Pensamiento Argentino y Latinoamericano en el Departamento de Filosofía en la Universidad de Buenos Aires. Es investigador principal del CONICET e investigador asociado del Centro de Investigaciones Filosóficas. Ha realizado estancias de docencia e investigación, entre otros lugares, en la EHESS y las universidades de Potsdam (Alemania), Verona (Italia), Ciudad del Cabo (Sudáfrica) y Estambul (Turquía). Entre sus publicaciones se encuentran: *Crónica sentimental de la argentina peronista. Sexo, inconsciente e ideología, 1945-1955* (Prometeo, 2014); *La Argentina peronista. Una historia desde abajo* (Red Editorial, 2019); *Marxismo e historia. Deconstrucción y reconstrucción del materialismo histórico* (Prometeo, 2023). Ha obtenido el Primer Premio Internacional de Historia, organizado por la Universidad de Buenos Aires y la Fundación Banco de la Ciudad de Buenos Aires, en 2005, y el Premio Nacional de Cultura 2015, rubro Ensayo Psicológico, otorgado por el Ministerio de Cultura de la Nación.

ISSN 1514–9935 | E-ISSN 1853–3175 | CC BY-NC-SA 4.0
https://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/anuariocuyo
RECIBIDO 16/10/2024 | ACEPTADO 03/12/2024 PP. 401-428

# Vicente Fatone y sus apropiaciones de Oriente: apertura, exploración y momentos en su producción filosófica

## Vicente Fatone and his appropriations of the East: initiation, exploration and moments in his philosophical production

**Silvana Florencia Benavente**[1]
https://orcid.org/0009-0002-7686-350X

**Resumen:**

En el presente artículo abordamos las apropiaciones de Oriente que realiza el filósofo argentino Vicente Fatone (1903-1962). En su producción filosófica aparece de manera temprana el interés por la mística y elaboraciones particulares respecto al pensamiento oriental. Su singular aproximación a la cultura filosófica de Oriente implica distintos niveles de explicitación y argumentación en sus escritos. Por ello, nos proponemos indagar la apertura, exploración y momentos en su producción filosófica para trazar recorridos diversos en su acercamiento a dicho pensamiento, especialmente, a la filosofía de la India. Nos centraremos en dos instancias, a nuestro entender, relevantes en la producción de Fatone del siglo XX respecto al tema de Oriente: el primero abarca sus escritos desde la década de 1920 hasta su primer viaje a la India en 1937, en el que se advierte la mediación de fuentes occidentales; el segundo, desde su viaje de estudios a la India hasta los años cercanos a su muerte, en el que su trabajo sobre la filosofía de la India adquiere grados de profundización y sistematicidad. De ese modo, podremos mostrar los matices y desplazamientos conceptuales y temáticos presentes en distintos textos del argentino.

[1] Doctora en Filosofía y Profesora de grado universitario en Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Argentina. Contacto: benaventesil@gmail.com

**Palabras clave**: Vicente Fatone, filosofía argentina, cultura filosófica de Oriente, filosofía de la India, Siglo XX.

**Abstract**:

In this article we address the appropriations of the East made by the Argentine philosopher Vicente Fatone (1903-1962). In his philosophical production, interest in mysticism and particular elaborations regarding Eastern thought appeared early. His singular approach to the philosophical culture of the East implies different levels of explanation and argumentation in his writings. Therefore, we propose to investigate the initiation, exploration and moments in his philosophical production to trace diverse paths in his approach to that thought, especially to the philosophy of India. We will focus on two instances, in our opinion, relevant in Fatone's production of the 20th century regarding the theme of the East: the first covers his writings from the 1920s until his first trip to India in 1937, in which we notes the mediation of Western sources; the second, from his study trip to India until the years close to his death, in which his work on Indian philosophy acquired degrees of depth and systematicity. In this way, we will be able to show the nuances and conceptual and thematic shifts present in different Argentine texts.

**Keywords**: Vicente Fatone, argentine philosophy, philosophical culture of the East, Indian philosophy, 20th century.

*Podríamos decir que "oriente" (incluso el "oriente" del propio "occidente") fue y sigue siendo el deseo de la filosofía.*
Oscar del Barco (2009, p. 26)

El filósofo argentino Vicente Fatone nace en Buenos Aires en 1903 y muere en 1962 en esa misma ciudad. En 1921 inicia sus estudios en la Universidad de Buenos Aires y recibe su título de Profesor de Filosofía en 1926. Dentro del campo de la historiografía filosófica, y siguiendo la propuesta de Diego Pró (1965) en su periodización del pensamiento argentino, Fatone forma parte de la generación del veinticinco junto con otros intelectuales muy destacados, como Carlos Astrada (1894-1970), Miguel Ángel Virasoro (1900-1966) y

Ángel Vassallo (1902-1978)[2]. La figura de Fatone se destaca, entre otros aspectos, por su singular aproximación a la cultura filosófica de Oriente que tiene lugar de manera temprana en su producción, en la década del '20, y coincide con su interés por el fenómeno místico. Se han llevado adelante numerosos estudios sobre la filosofía oriental y, en menor medida, sobre el fenómeno místico, provenientes en su mayoría del campo de la literatura y otro tanto de la historia cultural. Sin dejar de lado estas lecturas, que muestran la riqueza que esta temática ha tenido en la cultura argentina de los siglos XIX y XX, nuestro interés se enfoca en la significación filosófica que poseen en la producción de Fatone. Se ha apuntado la proliferación de corrientes espirituales y teosóficas en Argentina y Latinoamérica a fines del siglo XIX y principios del XX. Asimismo, se han trabajado las caracterizaciones sobre Oriente realizadas por intelectuales a partir de sus viajes por esos parajes remotos. No obstante, poco se ha abordado la figura de Fatone y su pensamiento, sea desde la filosofía e historia de las religiones, sea desde la posibilidad cognoscitiva que abren estos desarrollos, o desde la conjunción de ambas. En este trabajo nos proponemos abordar e indagar las instancias de exploración y acercamiento de Fatone al pensamiento de Oriente, especialmente, a la filosofía de la India (AA.VV., 2015; Bergel, 2015; Devés y Melgar Bao, 1999; Gasquet, 2007, 2008 y 2015).

[2] Esta mención es acotada respecto de los numerosos intelectuales que también formaron parte de la generación de 1925. Hemos nombrado a aquellos que poseen no solo similitudes generacionales externas (fechas de publicaciones, formación académica, etc.), sino también, y principalmente, participación en la revista *Inicial*. Este nexo es fundamental en el abordaje que realiza Marcelo Velarde Cañazares (2013) de estos intelectuales a la luz de la común colaboración y labor editorial que llevaron a cabo, caracterizados como figuras de la "vanguardia filosófica de 1920", que apelaban a una sensibilidad y espiritualidad con diversos matices, pero que no debían perderse de vista en la cultura argentina del siglo XX (pp. 61.-87). Asimismo, el contacto de Fatone con intelectuales como Alejandro Korn y Coriolano Alberini, que Diego Pró (1965) ubica en la generación de 1910, cobra relevancia si pensamos en el espiritualismo que propugnaron y en el desplazamiento hacia el neoidealismo presente en sus reflexiones.

El interés y la presencia de la cultura filosófica oriental en la producción de Fatone ayuda a pensar lo heterodoxo de su figura dentro de la historiografía argentina de la primera mitad del siglo XX. Ya los intelectuales argentinos que abordan su obra –Victor Massuh, Ricardo Laudato, Francisco García Bazán, Hernán Zucchi, Ezequiel de Olaso, Hugo Biagini, Oscar del Barco, Juan Adolfo Vázquez, Marcelo Velarde, Guillermo Goicochea, entre los más relevantes– refieren su complejidad a la hora de intentar apuntarla dentro de una sola línea de investigación. Otros intelectuales provenientes del ámbito de la literatura, como Axel Gasquet, o de la historia intelectual, como Martín Bergel, señalan en sus trabajos el orientalismo presente en Fatone y, en cierta manera, su articulación con la mística. La singularidad de su producción, en aquel sentido, presenta la dificultad para pensar la univocidad temática y conceptual en sus textos. En este sentido, tal y como advierte Ricardo Laudato (2003), existen diversas "taxonomías" elaboradas en torno a la figura del filósofo que expresan se trata de un "orientalista o fenomenólogo; catedrático, ensayista o hacedor; indólogo o glosador de los existencialismos". Así también, estas ambivalencias explicarían las escuetas alusiones en torno a Fatone en la "historiografía filosófica latinoamericana" y el pasar desapercibido dentro de la misma, como "polígrafo de nuestro tiempo" (s/d). Según entendemos en este trabajo, es precisamente en la apertura temática/conceptual en la que se encuentra Fatone donde reside la comprensión de su figura, al modo que describe Guillermo Goicochea (2010), como "uno de los pensadores más dinámicos y plásticos de nuestra tradición cultural argentina" (p. 13).

Muchos son sus escritos referidos a la filosofía oriental y al pensamiento de la India en los que se ocupa, con diversos alcances, del misticismo y de la experiencia mística a partir de esta tradición. Las primeras publicaciones de Fatone en las revistas *Verbum* e *Inicial*, componen algunos de los artículos que dieron forma a su primer libro: *Misticismo Épico*, publicado en 1928. Allí se advierte el diálogo

de Fatone con su época ya que aborda temas específicos de discusión en Europa y en lenguas europeas, así como las diversas posiciones existentes sobre el pensamiento oriental. En 1931 publica: *Sacrificio y Gracia. De los Upanishads al Mahayana*. Luego, dos libros: *El budismo "nihilista"*, de 1941, e *Introducción al conocimiento de la Filosofía en la India,* de 1942, a los que le siguen una conferencia titulada: "El conocimiento del Lejano Oriente en el siglo XIX" (1944) y el artículo "Extremismo de la Filosofía Oriental" (1948). Varios de estos escritos, junto con otras comunicaciones y conferencias acerca del budismo, fueron reunidos en sus *Obras Completas*, aparecidas en 1972, que fueron editadas en dos tomos titulados: *Ensayos sobre hinduismo y budismo* y *El budismo "nihilista" y otros ensayos*, respectivamente.

La trayectoria intelectual de Fatone en referencia a su interés por Oriente contempla los viajes a la India que realiza el argentino. Su primer viaje tuvo lugar en 1937, gracias a una beca de estudios que le otorga la Comisión Nacional de Cultura Argentina, y dura hasta 1938 (Olivieri, 1981). Realiza otros dos viajes a partir de 1956 y en los años cercanos a su muerte: uno como delegado argentino en la IX Reunión de la Conferencia General de la UNESCO, celebrada en Nueva Delhi; y luego otro cuando es nombrado Embajador Plenipotenciario de Argentina en la India (Laudato, 1998; Olivieri, 1981; Dragonetti, s/d). A lo largo de estos viajes, y especialmente durante su estancia como embajador, no solo cumple con sus labores diplomáticas, sino que también dicta conferencias en las universidades de Benarés y Aligarh.

La presencia y circulación de Fatone por diversos ámbitos académicos y universidades argentinas –sin olvidar su presencia en las mencionadas universidades de la India: la de Benarés y Aligarh, durante la década del cincuenta– hizo que su trayectoria se cruzara con diversos intelectuales de la escena filosófica en la primera mitad del siglo XX. Y esto no solo en torno a las instituciones académicas,

sino también en las revistas culturales de la época. Los intercambios y conferencias que se producían en la Sociedad Kantiana[3] y en el Colegio Libre de Estudios Superiores, entre otros, dan cuenta de ello.

La relevancia de la figura de Fatone, en relación con sus estudios indostánicos e intercambios posibles gracias a sus viajes a la India, produce ecos en algunos intelectuales de la cultura filosófica argentina. Particularmente en Mendoza, estas ideas reverberan en el literato Vicente Cicchitti Marcone (1918-1985), profesor de Lengua y Literatura Griega en la Facultad de Filosofía y Letras de esa provincia. Cicchitti fue uno de los profesores de esta facultad que "a partir de 1955 realizan viajes de estudios al extranjero […] se dirige por el Oriente" (Pró, 1964, p. 130). Arriba a la India en 1956, año coincidente con el segundo de los tres viajes que realiza Fatone y durante el cual se produce el encuentro de ambas figuras[4]. Asimismo,

[3] La Sociedad Kantiana se fundó en 1929, con la participación de figuras como Alejandro Korn, Francisco Romero, Vicente Fatone, Luis Juan Guerrero, Carlos Astrada, Ángel Vassallo, Eugenio Pucciarelli y Aníbal Sánchez Reulet. Tal como lo expresa Clara Jalif (2017): "[…] en sus inicios, las reuniones fueron mensuales. La entidad funcionó como grupo local de la *Kant-Gesellschaft* de Berlín, que había sido creada en 1904 por Hans Vaihinger, y a ella se remitían datos de las actividades, que aparecían publicados en los *Kant-Studien*. Esa labor estaba a cargo de Ria Schmidt-Koch, a la sazón residente en la Argentina, quien más tarde, en 1935, fue editora del libro *Filosofía alemana traducida al español"* (p. 200). A partir de este trabajo que estamos citando de la filósofa argentina Jalif, denominado "Francisco Romero acerca de Kant y los orígenes del idealismo alemán. Conferencia inédita de 1931", pudimos acceder a los títulos que presentaron filósofos como Fatone en el encuentro que se realizó "con motivo de los cien años del fallecimiento de Hegel". Estas exposiciones resultan relevantes para reconstruir el clima de ideas e intercambio, ya que allí se detalla: "[…] según información de Jorge Dotti, el ciclo sobre Hegel contó con la conferencia de Romero, que hace constar con el título 'Kant y los comienzos del idealismo alemán', y las siguientes: V. Fatone, 'De Kant a Hegel'; Á. Vassallo, 'Hegel'; Luis Juan Guerrero, 'La disolución del sistema hegeliano y la perduración del espíritu hegeliano'; V. Fatone, 'Idealismo y actualismo'; Á. Vassallo, 'Hegel y la filosofía de la religión contemporánea' y Luis Juan Guerrero, 'Hegelianismo y filosofía de la existencia humana'" (pp. 200-201**).**

[4] Según precisa Diego Pró (1964) acerca de Vicente Cicchitti, "quien integró la idea del humanismo clásico tradicional constituido por el pensamiento antiguo, cristiano, europeo y atlántico con la idea de un humanismo de base mundial" (p. 130). Y más adelante afirma: "El Profesor Vicente Cicchitti estuvo ausente desde comienzos de 1956 hasta mediados del año siguiente, con motivo de un largo viaje por la India. Con motivo de haber integrado la 'Segunda

el filósofo argentino fue relevante en la obra de Juan Adolfo Vázquez (1917-2010), director del Instituto de Filosofía en 1956 y a cargo de la "Sección de Historia de las Religiones" desde 1959 en Mendoza, quien dedicó a Fatone una sección de su *Antología filosófica argentina del siglo XX,* publicada en 1965 (cf. Pró, 1964, p. 178). En ese sentido, la figura de Fatone adquiere notoriedad en la escena intelectual mendocina no solo en lo que se refiere a los estudios filosóficos, sino también para el estudio de las religiones, dado su conocimiento de Oriente, con el cual contribuye a la materia. Las búsquedas y registros realizados sobre las tendencias filosóficas y la extensión universitaria en la *Memoria Histórica de la Facultad de Filosofía y Letras (1939-1964)* (Pró, 1964), muestran la presencia de Fatone en ambos campos del saber. En la Universidad Nacional de Cuyo resulta una figura representativa no solo en tanto miembro de la generación del veinticinco y exponente de sus perspectivas filosóficas (las cuales a partir predominio en Buenos Aires tuvieron impacto en las facultades del interior del país), sino también por sus intercambios con esta casa de estudios, reflejados en algunos de sus textos que se difundieron: "Caracterización de la filosofía actual" y "Panorama de la India contemporánea" (Pró, 1964, pp. 548 y 567). Podemos pensar estas referencias como primeras aproximaciones en torno a un registro ampliado de la trayectoria de Fatone desde de la escena filosófica de Buenos Aires a Mendoza, con sus posibles alcances e intercambios en la provincia en torno a la filosofía en general y, particularmente, a su conocimiento de la filosofía de la

Expedición Argentina al Himalaya', visitó las tres capitales de Nepal: Cathmandu, Patan y Badgaon, importantes regiones para el estudio de las religiones brahmánica y budista. El resto del tiempo estuvo en la India visitando los principales centros religiosos de la misma. Asistió al 'Seminario organizado con motivo del Parinirvana de Buddha'; dio una conferencia en la *Hindu Banaras University* sobre 'La cultura griega'; escribió una 'Noticia sobre las esculturas de Gandhara' en la que registra el encuentro del arte helenístico con el indoiranio. Los intereses del profesor Cicchitti han ampliado el mundo clásico" (p. 176). Las experiencias de este viaje fueron reunidas por el mismo Cicchitti en su *Diario de un viaje a la India. Marzo 1956-Febrero 1957* (cf. Pró, 1964).

India. Otro aspecto relevante es el hecho de que algunos de los títulos de la "Biblioteca de Fatone" que forma parte del Instituto de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires referidos a temas orientales, pasaron a formar parte en la década del noventa del Centro de Estudios Interdisciplinarios de Asia y África.

La apuesta fatoniana por la mística y el orientalismo, puede afirmarse que constituye la posibilidad de pensar e instaurar una sensibilidad y espiritualidad que, con diversos matices, estaba teniendo lugar en la cultura filosófica argentina de principios del siglo XX. Sus apropiaciones de tesis orientales pueden leerse en clave de exploraciones, que en ciertos momentos de su producción se vuelven más estables y nos permiten trazar el recorrido del filósofo argentino en la materia. La apertura hacia esas configuraciones filosóficas "otras" tiene dos instancias. La primera, que entendemos propiamente como acercamientos iniciales, la ubicamos a partir de la década del veinte y se extiende hasta 1937, cuando Fatone realiza su primer viaje a la India[5]. El acercamiento a Oriente en este primer momento se halla sujeto a la lectura de fuentes occidentales que llegaban al puerto de Buenos Aires. El segundo momento se extiende desde su estancia en la India hasta los años cercanos a su muerte en 1962, y es el período más extenso y prolífero del diálogo Fatone-India / Occidente-Oriente. El contacto directo que le brindan los sucesivos viajes y su conocimiento del sánscrito, hacen de esta aventura una verdadera experiencia de ruptura, no solo por la superación de la barrera idiomática, sino también por la revisión efectuada respecto de algunas de las conceptualizaciones que presentaban los indólogos occidentales. En este sentido, las exploraciones iniciales se convierten en momentos de su producción constitutivos de una

[5] La alusión al primer viaje de Fatone a la India, entendemos que no solo compone una nota biográfica, sino que representa la concretización de un interés intelectual, pues este viaje, sumado su conocimiento del sánscrito, le posibilitará profundizar sus lecturas sobre filosofía oriental.

efectiva apropiación y profundización conceptual. Además, la especificidad del budismo en la obra de Fatone es posible por este contacto directo con las fuentes.

Después de su estancia de formación en la India, las lecturas y reflexiones filosóficas sobre Oriente adquieren asiduidad y sistematicidad en la producción de Fatone. Las traducciones que realiza de escritos de la India y el interés genuino de sus ideas dan cuenta de una labor hermenéutica particular; por ejemplo, no realiza una exégesis de los textos fuente ni precisa, en la mayoría de las citas, las referencias de los escritos que aborda. La falta de aparato crítico en sus textos no responde a distracción o desconocimiento, sino que, a nuestro entender, enfatiza su interés por dar a conocer a la comunidad filosófica argentina las ideas, conceptos y disquisiciones centrales de la cultura filosófica de la India. Asimismo, su conocimiento del vedismo, del brahmanismo y del budismo se configura como un "saber que es experiencia" (Laudato, 2003, s/d). Los tres viajes que realiza a la India[6] dan cuenta de la vinculación entre saber y experiencia, teoría y praxis, entramados en su producción.

## 1. Modulaciones de la cultura oriental en diálogo con la cultura occidental. Cuestiones de historicidad-ahistoricidad y metafísica

Las modulaciones respecto de la valoración de Oriente dentro de la historia de las ideas filosóficas argentinas nos permiten ubicar a Fatone dentro de un marco más amplio. La representación

[6] Viajes que, aunque suscitados por distintas motivaciones (los dos últimos para promover un diálogo Argentina-India en el orden de lo político-cultural), constituyeron instancias de formación e intercambio académico.

de Oriente no posee las mismas connotaciones en el siglo XIX que en el siglo XX. En el contexto intelectual decimonónico, se presenta fundamentalmente como la contracara de la civilización occidental, argumentando formas de gobierno despóticas y organizaciones sociales y culturales atávicas. Así, en el contexto argentino que se presenta a partir de la Independencia, momento en que se dirime y debate la configuración de la nación, el orientalismo[7] se configura a partir de esta representación negativa. A principios de siglo XX, en cambio, se subvierte la valoración desfavorable por una de carácter positivo La línea interpretativa que promueve este desplazamiento a partir del siglo XX resulta caracterizada por el historiador argentino Martín Bergel (2015), quien propone la noción de "orientalismo invertido" para analizar esta inversión valorativa y el discurso emergente construido a partir de una nueva imagen de Oriente.

Bergel nos permite contextualizar los acercamientos iniciales en torno a Oriente, plasmados en la producción de Fatone, los cuales se inscriben en las primeras décadas del siglo XX durante el período de entreguerras, cuando se presenta la siguiente situación:

> La crisis de Occidente que había proliferado como corolario del estallido de la Primera Guerra Mundial [contexto en el cual] la circulación de bienes simbólicos provenientes de distintas zonas del

[7] La concepción de "orientalismo" que mencionamos se encuentra en consonancia con uno de los sentidos abordados por Bergel (2015): "[…] un discurso proliferante y diseminado en un amplio espectro de manifestaciones intelectuales y culturales que produce y reproduce desde el exterior –desde el mundo no-oriental– un conjunto de motivos que otorgan significación a las realidades que quedan comprendidas bajo el nombre de Oriente" (p. 13). En otras palabras, entendemos bajo la denominación de orientalismo un discurso que configura las representaciones de Oriente que tienen lugar en la cultura filosófica argentina en general y en la producción de Fatone, en particular. Las referencias a esta noción implican como premisa que no se está frente a la configuración real de Oriente, sino ante sus representaciones. Asimismo, suponen el reconocimiento de las mediaciones, de la ideología, de los prejuicios, de las perspectivas políticas y culturales que tiñen su construcción discursiva, terreno ejemplarmente trabajado por Edward Said en su obra *Orientalismo* ([1978] 2008).

> mundo posibilitó que desde diversos espacios de enunciación de la cultura argentina del período se comenzara a tematizar un despertar del Oriente (Bergel, 2015, pp. 12-13).

La desestabilización del Occidente europeo como campo hegemónico de referencia cultural, percibido no solo en Argentina, sino también en el resto del continente latinoamericano, alienta la búsqueda de nuevos horizontes intelectuales. La mirada hacia Oriente se advierte, por ejemplo, en la presencia de la teosofía, fenómeno cultural e intelectual inspirado en la espiritualidad oriental que tuvo lugar en nuestro país hacia fines del siglo XIX. Junto a la teosofía, la mística, el misticismo con ribetes orientalistas en general y la apuesta fatoniana en particular, constituyen expresiones que nos permiten pensar la ruptura con el paradigma decimonónico y la paulatina apertura hacia otros modos de interpretar y valorar la cultura oriental.

Podemos afirmar, entonces, que las reflexiones acerca de lo sagrado y la espiritualidad responden a una búsqueda creciente que tiene lugar hacia fines del siglo XIX y principios del XX; un pasaje de siglo que conlleva, en la intelectualidad de la época, el despertar de una "sensibilidad teosófico-oriental" (Devés y Melgar Bao, 1999, p. 137). La teosofía, vinculada fuertemente con el hinduismo y el orientalismo, se expande ampliamente por Latinoamérica durante el período de entreguerras. Así, "de las cuarenta secciones que registraba la Sociedad Teosófica a nivel internacional en 1926, siete eran latinoamericanas: Argentina, Brasil, Cuba, Chile, México, Puerto Rico y Uruguay" (Devés y Melgar Bao, 1999, p. 145).

En la producción de Fatone se empieza a advertir la puesta en valor de la cultura oriental a la par de ciertas reflexiones críticas que establece respecto de Occidente. Sin embargo, como filósofo dedicado al estudio de la filosofía contemporánea y a la filosofía oriental, y en palabras de Oscar del Barco (2009), "[…] no aceptaría una división entre Oriente y Occidente ya que bregaba por la unidad

del pensamiento" (p. 11). A nuestro entender, esta unidad del pensamiento opera de cierto modo como un anhelo, no carente, al mismo tiempo, de tensión. Los escritos iniciales, exploratorios, sobre Oriente, representan el momento en que el filósofo se propone reconstruir la incorporación de Oriente a la "Historia". Textos mencionados, como *Sacrificio y Gracia. De las Upanishads al Mahayana* y "El conocimiento del Lejano Oriente en el siglo XIX", ambos recuperados en el primer tomo de las *Obras completas* publicadas en 1972, contienen reflexiones en tal sentido. Si bien posterior, una conferencia dictada por Fatone en la década del cuarenta en el Colegio Libre de Estudios Superiores refiere también lo problemático del abordaje que los occidentales, filólogos en su mayoría, hacen de Oriente. El indólogo peruano contemporáneo Fernando Tola (1975) reconoce el mérito de Fatone de ser

> […] uno de los primeros, no solo en Argentina, sino en Sudamérica e incluso en el mundo de habla española en haberse interesado por las filosofías y religiones de Oriente y de la India en especial, de haberlas estudiado en el plano académico y universitario y en haber difundido el resultado de sus estudios e investigaciones (p. 315).

No obstante, la lectura y posterior reseña de sus *Obras completas* lleva a Tola a afirmar que encuentra en Fatone una actitud "displicente" en su crítica hacia los indólogos que construían su discurso desde un trabajo filológico (p. 317)[8].

[8]Al respecto, Fernando Tola (1975) recuerda: "[…] las ediciones críticas de Max Müller, Weber, Benfey, von Schroeder, de la Pali Text Society, del Bhandarkar Oriental Research Institute; los diccionarios de Böhtlingk y Roth de Grassman, de Edgerton, el Critical Pali Dictionary; las Concordancias y Variantes de Bloomfield, el Index de Söranem; los estudios etimológicos de Roth, Geldner, Pischel, Remou, Thieme; las traducciones de Thibaut, Keith, Withney, Geldner Oldenberg", entre otros aportes. Destaca Tola que "sin esa labor de inmensa valía intelectual, de infatigable paciencia y modelo de razonamiento riguroso y crítico, muy poco sabríamos hoy día del pensamiento de la India" (p. 317).

En realidad, las ideas de los indólogos-filólogos contienen para Fatone (1972a) el origen de la antítesis que se establece entre Oriente y Occidente. Esta relación antagónica tiene para él lugar en el siglo XIX, cuando Oriente emerge como "invención" de los intelectuales de Occidente. Por esa época, el argumento central era que "Oriente carece de historia" y, de ese modo, se realizaba la división a partir de las categorías "de historicidad y de ahistoricidad". Esta última aparece con distintos matices: la falta "de crónica, de cronología", la atribución de "sentimentalismo y pasividad" a sus empresas (p. 220). En la producción de Fatone se observa el reconocimiento de Oriente como una "entidad ubicua", solo que en términos diferentes a los propios de la historia intelectual contemporánea (Bergel, 2015, p. 13). El filósofo argentino entiende que, para los orientalistas, establecer las delimitaciones del Oriente no responde a establecer una "frontera", una localización georreferencial, sino más bien a "una política de concesiones". Por esta razón, los debates respecto de dónde trazar la línea divisoria entre ambas culturas dejó afuera a Japón, a las regiones del Islam y a China. Fatone (1972a) concibe que Oriente queda reducido a la India, y no a la totalidad de su área geográfica, sino a aquella que "conservaba y profesaba el brahmanismo". Sostiene que las consideraciones que permitieron la delimitación de los occidentales planteaban que "el Japón no es oriental, pues ha preferido la máquina al espíritu […] el Islam tampoco, pues se ha contagiado del proselitismo y del culto de la acción occidentales. Ni siquiera China, pues carece de unidad y ha adoptado lo menos oriental de Oriente: el budismo" (p. 221). Entonces, el mapa queda reducido y los orientalistas emprenden la labor de configurar una crónica que devino en una historia de la India.

Para los occidentales, según Fatone (1972a), la falta de historia de Oriente guarda relación con la "carencia de medida de tiempo". Sin embargo, dicha falta no implica que "carezca de la noción de duración. [Con lo cual] la cronología es una manifestación

circunstancial, pero nunca necesaria de la conciencia histórica". El filósofo parte de la concepción spengleriana de la historia como "conciencia de una evolución vital" y piensa, a la par, "la doctrina del *karma*, que enlaza al hombre con el más remoto pasado, junto con la metempsicosis como el *ser siendo* en constante tendencia al *ser ideal*", para poner en cuestión, entonces, la pronunciada ahistoricidad (p. 222).

La distinción entre la cultura oriental y la occidental también se debate en la disputa por la metafísica, una contienda que encierra el cuestionamiento de la existencia misma de pensamiento en Oriente. Fatone presenta las posiciones opuestas que los franceses Henri Massis y René Guénon sostienen al respecto. Massis, autor de *La defensa de Occidente*, afirma que la metafísica es propia de los franceses; mientras que Guenón, poniendo el foco en la configuración orientalista de manera sistemática y profunda, afirma que la metafísica pertenece a Oriente, "específicamente a la tradición hindú" (Fatone, 1972a, p. 222). Lo cierto es que la barrera idiomática impuso limitaciones en el encuentro de ambas culturas en lo que se refiere a los conceptos que componen el pensamiento de cada una y el significado que asignan a los mismos: así, qué se entiende por metafísica y cuáles son sus alcances no queda fuera de esta problemática. En este sentido, siguiendo el trabajo sobre metafísica oriental de Guénon (1939), uno de los interlocutores de Fatone en sus incursiones orientales, es posible advertir que la concepción de metafísica construida por la civilización occidental moderna dista de la significación y usos que comprende la metafísica oriental. En la India, la metafísica equivale al conocimiento, y en particular, al conocimiento por excelencia. Para los occidentales, en cambio, el término "conocimiento" es otra cosa: tiene que ver con el "dominio científico" y lo "puramente racional", por lo que, consecuentemente, la metafísica se inscribe en su interior. Por el contrario, la metafísica oriental es el "conocimiento supraracional, intuitivo e inmediato"; se

dirime en el orden de la "intuición intelectual pura, que es el dominio de los principios eternos e inmutables" (pp. 5-6).

La distancia entre ambas culturas respecto de la metafísica tiene implicancias variadas. La metafísica oriental se configura como un conocimiento teórico-práctico, un saber en el que la consecución de la salvación pone en movimiento el ejercicio de la metafísica. Fatone (1972b) muestra que las disquisiciones orientales, lejos de ser plenamente teóricas, poseen un matiz operativo que se representa en la búsqueda del "egreso del mundo de los fenómenos o de las apariencias" (p. 363). El "problema de la salvación" es el núcleo central en términos de metafísica, y no la pretensión de progreso y superación que compone la racionalidad occidental. Según nuestro filósofo, allí reside otro de los motivos por los cuales Oriente queda fuera de la narrativa histórica. Y si bien el término salvación parece acercarnos a una posición ortodoxa respecto de la metafísica y la mística, estamos frente a un sentido que se acerca más al uso del término "liberación" que menciona el francés Guénon.

La metafísica oriental tiene como meta la consecución de un estado que es absolutamente incondicionado y liberado de toda limitación. El proceder metafísico en clave oriental tiene como fundamento un "principio inmutable y eterno de todos los estados que es el sí mismo" (Guénon, 1939, pp. 7-8). La afirmación del sí mismo entendida como la afirmación de la personalidad es abordada por Fatone como posibilidad de establecer críticas respecto a la concepción del nirvana como aniquilación. En el período primero de las exploraciones sobre Oriente, el matiz más bien ortodoxo de los textos del argentino se refleja en las operaciones de lectura/escritura que realiza para plantear la permanencia de la personalidad. Su trabajo de deslinde sobre el yo, el cuerpo y el nirvana le permiten argumentar dicha permanencia. La preocupación sobre la concepción del nirvana como estado de aniquilación es transversal a su producción: se encuentra tanto en las incursiones sobre Oriente

como en el período en que el orientalismo se convierte en materia constante de sus textos, solo que con distintos alcances.

## 2. Reposición de lo sagrado: sacrificio, gracia, personalidad y nirvana

La recuperación de lo sagrado está presente en Fatone desde su primer trabajo, *Misticismo Épico* (1928), texto que anticipa su propuesta de dirigir la mirada filosófica hacia Oriente. Sus acercamientos reflejan el intercambio que sostuvo con indólogos occidentales lo que caracteriza las primeras publicaciones exploratorias del filósofo argentino previo a su viaje a la India. Esta mediación de fuentes occidentales configura el acceso que, a principios del siglo XX, se vislumbra posible entre los intelectuales argentinos. Asimismo, se advierte un cariz confesional en el abordaje del vedanta, del brahmanismo e incluso del budismo. Las nociones de sacrificio, gracia, personalidad, Dios y el proceso de divinización bajo el cual piensa la figura de Buda, constituyen los soportes bajo los cuales se advierte la reposición de lo sagrado en Fatone. Las menciones sobre el clima de ideas y apropiaciones del pensamiento de Oriente acompañan su trabajo reflexivo. La figura conceptual de "El pueblo: Japón" le sirve de punto de inflexión para pensar las problemáticas que atañen a su generación y completa su apuesta teórico-práctica en torno al misticismo épico. La búsqueda de un retorno al espíritu o de la concentración y "sobrecogimiento" espiritual (p. 8), durante las primeras décadas del siglo XX, resulta transversal a su producción.

La posición exotista desde la cual se ha contemplado al Japón ha contribuido para que las aproximaciones al pueblo nipón carezcan de descripciones adecuadas en relación a su cultura y forma. Para Fatone (1928) "la China y la India, excluidas casi por completo de la enseñanza" (p. 87), corren la misma suerte. Su pensamiento refleja

las tensiones geopolíticas del momento y contiene, en tal sentido, las reflexiones sobre tradiciones que se presentan como paradigmas para pensar la espiritualidad y la nacionalidad. Al respecto, afirma el filósofo:

> El momento de perplejidad ha pasado. Y ahora que la conciencia occidental se revuelve angustiada intentando encauzarse en las directrices de su destino –entrevistas en el misticismo épico que invade hasta a las potencias aparentemente más consolidadas y menos inquietas por los problemas culturales, como Estados Unidos–, ahora es necesario volver los ojos a Oriente en busca del ejemplo que nos ofrece el país de Ashibara. Porque, precisamente, en el último medio siglo, el Japón ha construido la más vigorosa de las nacionalidades a base de misticismo y epicidad (Fatone, 1928, p. 89).

Fatone refiere algunos aspectos que considera centrales en la configuración de la tradición nipona. El trabajo que realiza sobre el concepto de sacrificio en relación con el "mikado" como práctica de consagración respecto del emperador, opera como acercamiento a la epicidad mística[9] de la nacionalidad japonesa. El budismo Mahayana de la escuela de Nagarjuna, como vertiente que ingresa en el Japón, es desplazado por aquel acto de consagración. En este sentido, el componente filosófico que representa el budismo es relegado por el orden de la praxis que conforma el mikado. El sistema de Nagarjuna,

[9] La expresión conceptual "epicidad mística" en la especulación filosófica de Fatone reúne su afán por la unidad de la razón, la voluntad y el sentimiento, que no es otra cosa que la unidad del espíritu. Presente en su trabajo sobre el *Misticismo Épico* (1928), abre la posibilidad de reponer la espiritualidad dentro de la cultura filosófica argentina. En su abordaje el argentino hace conjugar el misticismo, término que refiere a la "sensación de misterio" y devela una actitud contemplativa, con la "epicidad mística", que implica heroísmo ante los embates que debe atravesar el espíritu. Al interior de su obra se evidencia este paso al sustantivo abstracto epicidad, que alude a la transformación de la actitud contemplativa en acción. Habilita el acceso a la unidad que implica el regreso del ser humano a la interioridad.

denominado por Fatone (1928) en sus exploraciones iniciales de Oriente como "nihilismo absoluto" por cuanto "niega el mundo exterior, niega el yo y hasta el fenomenismo respetado en especulaciones anteriores", proponía la inestabilidad fenomenal denominada "momentaneísmo". La evolución del momentaneísmo al "instantaneísmo" implica la "negación del tiempo [por ende] del nacimiento y de la muerte" (p. 89) y con ello, de toda posibilidad de sacrificio y de sostener un accionar recto. Ante esto, la afirmación de la continuidad de la dinastía imperial hizo del mikado un valor absoluto y divino. Se afirmaba la eternidad en detrimento del budismo Mahayana y, de ese modo, en palabras de Fatone, "la vida humana se valoriza sometiéndose a lo eterno" (p. 91).

La tensión con respecto a la vida, la eternidad o el instante se presenta entre el Mahayana, que sostiene que si se afirma la no existencia de la vida tampoco existe la muerte, y el "shintoísmo" que, como tradición que rinde culto al pasado, postula que la muerte existe porque existe la vida. El filósofo argentino muestra cómo la moral nipona que deviene del shintoísmo no teme a la muerte ni al dolor. El shintoísmo se convierte en "impulsión hereditaria hacia el bien, en un puro instinto moral. En una palabra: toda la vida emocional de la raza, el alma del Japón" (Fatone, 1928, p. 94). El espíritu de sacrificio espera la muerte como operación de honradez al mikado. La espera, denominada "Tadaima", hace del japonés un ser "paciente, resignado sufrido, sobrio". Es paradojal la designación de la espera con la palabra *Tadaima*, cuya traducción literal es "Apúrate" (Fatone, 1928, p. 95). Sin embargo, se trata de la paciencia que convoca a una energía ascética, no así una fuerza física: similar, en cierto sentido, a la no-acción.

En torno a la práctica ascética, el abordaje del "sí" cobra relevancia, en cuanto, la distinción entre el "sí mismo" y el "yo" ocupa un lugar. En términos de Fatone (1972a), el sacrificio constituye un modo de acceso a la gracia divina e implica el sacrificio del sí mismo. Sin embargo, hay un sí que permanece y es el "sí trascendente que

es Brahman", frente al "sí inmanente" equivalente al *atman* de los seres humanos. De ese modo, se advierte la fórmula "Tat twan asi, Tú (el âtman) eres Aquel (Brahman)" (p. 200). Para Fatone, la búsqueda especulativa que está presente en las Upanishads consiste en pensar y establecer las relaciones entre "Dios y el Hombre", lo que para él representa el misticismo en dicha especulación, aun cuando la comprensión de estudiosos occidentales, como Guénon, lo niegue. Piensa la existencia como una constante conquista de "los mundos de Brahman", que, en otras palabras, implica la "liberación del ciclo de existencias […] solo alcanzando lo Infinito y Eterno se puede eludir lo finito y temporal" (p. 206). La diferencia con el misticismo occidental advertida por Fatone tiene que ver con la inexistencia del concepto de "creación" en el misticismo hindú, lo que hace que sea concebido como panteísta. Como dijimos anteriormente, el modo ortodoxo en el que aborda los preceptos de la sabiduría hindú tiene como trasfondo sus reflexiones respecto a la personalidad: que el misticismo hindú califique como panteísta impacta por sobre la "personalidad humana", la cual desaparece en el trance comunicativo con la "personalidad divina" (p. 213).[10]

Su aproximación al budismo como "fenomenalismo [que sostiene que] no existe el alma, ni el yo, ni el mundo, ni el reino donde moran los salvados" (Fatone, 1972a, pp. 223-224), prepara las reflexiones contenidas en "Nirvana y personalidad" que compone uno de los tópicos de su escrito Sacrificio y gracia. De las Upanishads al Mahayana (1972a). Su trabajo en torno al estado del nirvana muestra su coincidencia con los textos budistas en cuanto a la comprensión de dicho estado como la muerte definitiva. Las

[10] Fatone avanza en el análisis del tipo de comunicación, y por ende, de misticismo en las distintas doctrinas. En ese sentido, afirma: "en el Yoga se busca concretamente la unión efectiva del hombre con el principio Universal, con el No-nacido […] la unión no es identidad porque Dios no es substancia del alma y del mundo, sino realidad distinta y trascendente". Asimismo, "la más alta expresión del misticismo hindú es la Bhagavadgita [que Fatone registra como la síntesis] del Sankhya y el yoga" (1972a, pp. 214 y 215).

precisiones que introduce al respecto son las que permiten referir la personalidad o un "mí" que no se aniquila, que conoce el estado de nirvana[11]. Si bien se trata de la muerte que libera a los seres humanos del ciclo de las existencias (*samsâra*), no es la muerte que abre a la nada, sino a la inmortalidad. En esta línea argumentativa de Fatone, el nirvana es comprendido como el "inmortal seguro", en consonancia con los postulados de los místicos occidentales. Destaca, así, la puesta en cuestión del concepto del yo como la única negación que postula el budismo, mientras que la personalidad permanece. La disputa del budismo, y en esto apoya su argumento Fatone (1972a), tiene que ver con el yo que es el soporte de los seis sentidos, razón por la cual se valen de la disolución del cuerpo para demostrar lo imperecedero del yo. El yo, entonces, "no es nuestro sí mismo […] no es nuestro sí y ni siquiera es nuestro […] el yo comparte la suerte de los fenómenos todos" (p. 248).

La apuesta fatoniana por afirmar que "el asceta nirvanado" conserva alguna forma de ser, alguna conciencia, alguna personalidad (pp. 247-248), constituye otro de los motivos de crítica por parte del indólogo Fernando Tola (1975). Según este, es inaceptable afirmar que "la especulación budista deja a salvo tácitamente un mí", mientras que el budismo ha profesado que "no existe una personalidad, una entidad, un principio que tenga el papel que tiene el alma en la mayoría de las doctrinas occidentales" (p. 316). Es cierto, como destaca Tola, que dicha inexistencia conlleva dificultades, tales como aquella que se pregunta: "¿entonces, qué es lo que transmigra? ¿qué es lo que se nirvaniza?" (p. 317). Sin embargo, la permanencia de una conciencia individual, de inspiración

[11] Dentro de los textos budistas, Fatone (1972a) destaca que todos ellos toman el término de nirvana como "sinónimo de libertad, de imperecedero, de pleno despertar" (p.246). Sin embargo, encuentra como más adecuada la definición presente en el "catecismo budista contemporáneo de Subhadra Bhikshu, ya que en esta corriente no hay dudas acerca de la subsistencia de una contemplación o un *mí* inextinguible que conoce claramente el estado obtenido" (p. 248).

doctrinaria occidental en cierto modo, que se advierte en estos textos de Fatone, no es retomada en sus trabajos posteriores.

## 3. Saber que se vuelve experiencia en Fatone: abordaje de la filosofía de la India y sus sistemas como técnicas/métodos en pos de la salvación/liberación

El primer viaje de Fatone a la India supone un hito en el itinerario vital y de pensamiento. Aquel viaje de estudios nos permite trazar la relación entre vida y obra, y referirnos a su trayectoria en relación con Oriente como saber que se vuelve experiencia. Como expresamos páginas antes, sus otros viajes que realiza a la India también colaboran en este sentido y dan cuenta en su conjunto de la vinculación entre saber y experiencia, teoría y praxis, entramados en su producción. El itinerario fatoniano de la relación entre saber y experiencia se ve plasmado en su producción a principios de la década del cuarenta en trabajos que ya hemos mencionado, como *El budismo "nihilista"* (1941) e *Introducción al conocimiento de la filosofía en la India* (1942), los cuales reflejan un abordaje sistemático y heterodoxo del budismo, y expresan la concepción del pensamiento de la India como filosofía. El budismo es abordado como una terapéutica que, según Fatone, reúne las condiciones de una farmacopea por las enseñanzas que contiene respecto a la sustracción del dolor. Asimismo, tanto el brahmanismo como el budismo son trabajados como una propedéutica en pos de la salvación.

Las cuestiones de la existencia –del ciclo de existencias, *samsâra*–, de lo imperecedero, de lo insubstancial, del dolor, del nihilismo y del eternalismo, del nirvana, ocupan al filósofo y ya no se detiene en asuntos como la comunicación Dios-hombre a partir del sacrificio, ni en la gracia e imitación divina. La clave de lectura desde

la que piensa la salvación ya no va sujeta a la afirmación del sí mismo como fundamento inconmovible. En cambio, aborda los sistemas que hacen a la filosofía de la India como diferentes "técnicas o métodos" dedicados a resolver el problema de la salvación. Y aun cuando puede referirse a la doctrina, "[como expresan los textos budistas] tiene un solo sabor: el de la salvación; y Buddha se abstuvo de encarar todo problema que no tendiese a aquel fin" (Fatone, 1942, p. 18). La búsqueda del conocimiento por el conocimiento mismo no constituye un fin para el ejercicio filosófico en la India. Sin embargo, la especulación tiene lugar desde el carácter instrumental, esto es, en cuanto posibilite la salvación. Por este motivo, el sentido más profundo del pensamiento indio "es práctico y místico, no especulativo: la especulación está dominada íntegramente por un pragmatismo" (Fatone, 1942, p. 19).

Así, hay problemas que resultan ser un sinsentido dentro del budismo, como aquellos que se preguntan: "¿El mundo es eterno? ¿El mundo es finito? ¿El principio vital (jîva) es lo mismo que el cuerpo? ¿Quién ha alcanzado la liberación existe después de la muerte?" (Fatone, 1941, p. 27). No contribuyen a la supresión del dolor y, por tanto, no tiene sentido abordarlos. Esta cuestión constituye uno de los aspectos del budismo presentes en su primer libro sobre la materia, el de 1941[12]. Es tema de este texto la apuesta central de la filosofía budista: la sustracción del dolor, cómo liberarse del samsâra y el ingreso al nirvana. Si bien Fatone hace una reconstrucción por sobre el budismo primitivo y el budismo Hinayana, que es posterior cronológicamente, su consideración cobra sentido a la luz de su interés sobre el budismo de Nagarjuna.

[12] La relevancia de dicho libro trasciende las fronteras argentinas y es traducido al inglés en 1983 con el título *The philosophy of Nagarjuna.* Esta última traducción constituye la tercera edición de la obra, mientras que la segunda fue en 1962, bajo la colección Ensayos de Eudeba. La última edición, como indicamos, fue incluida en las *Obras completas*, tomo II, de 1972, publicada por la editorial Sudamericana.

En esta obra, el recorrido que hace el filósofo argentino permite matizar la concepción del budismo como nihilista; por tal motivo, el título de la obra de *El budismo "nihilista"* lleva comillas esta última palabra: le parece "necesario insistir en la demostración de que Nâgârjuna no es un 'nihilista'" (Fatone, 1941, p. 9). Su detenido análisis sobre la especulación filosófica de Nagarjuna cuestiona la adscripción de este filósofo indio al nihilismo, mientras que en sus incursiones sobre Oriente, Fatone había afirmado que se trataba de un nihilismo absoluto. Este desplazamiento constituye, a nuestro entender, uno de los puntos que evidencian el importante cambio que, a partir de la década del cuarenta, Fatone manifiesta en sus abordajes de la filosofía de la India.

Su interés por reponer la comprensión del budismo de la escuela Madhyamaka –también llamada madhyamika, e incluso los seguidores del madhyamaka reciben esta denominación, creada por Nagarjuna[13]– tiene lugar a partir de su contacto directo con los textos fuente del budismo. A su entender, y en contraposición a la cualificación de nihilista asignada al filósofo indio por indólogos occidentales de la época, el interés de Nagarjuna reside en mantenerse en el "camino medio" (Fatone, 1941, p. 9). Si bien lleva al extremo la posición de Buda, con lo cual "no puede verse [en él] una expresión fiel del budismo primitivo". Y más adelante agrega que: "[…] tampoco en sus ideas puede describirse la negación total del budismo" (Fatone, 1941, p. 10). El postulado de un camino medio opera como posibilidad ante dos doctrinas que combatía fuertemente Buda, que figuran en los textos del budismo primitivo: se trata de las corrientes denominadas "eternalista" y "nihilista". La

[13] El budismo primitivo tuvo una primera gran división entre el Hinayana (el "pequeño vehículo") y el Mahayana (el "gran vehículo"); luego le siguieron una serie de particiones en el interior de cada una. El budismo Mahayana está dominado por dos grandes escuelas: la Yogachara, creada en el siglo III d. C. por el pensador Maitreya, y la escuela Madhyamaka, del siglo II d.C., de Nagarjuna. Sobre este tema relativo a las escuelas del budismo véase el trabajo de Fernando Tola y Carmen Dragonetti (2003).

eternalista sostiene que la "eternidad del mundo o la de una entidad cualquiera que subsiste idéntica a sí misma y que descubren en la realidad una permanencia inmutable a pesar de que las existencias terminan para dar nacimiento a nuevas formas" (Fatone, 1941, p. 28). Por su parte, la nihilista postula que "con la disolución del cuerpo, con la dispersión de los cuatro elementos, este ser que ha surgido de padre y madre se interrumpe sin que nada continúe después de la muerte" (Fatone, 1941, p. 28). La adscripción al nihilismo se configura a partir de las críticas que Buda dirige, mayormente, al eternalismo, corriente en la que Fatone (1941) reconoce "la tradición brahmánica y la doctrina [que profesa] del âtman" (p. 28). En el apartado "IV. El hombre", de su libro de 1942, aborda la concepción brahmánica al respecto y afirma que en dicha doctrina el âtman constituye "el respiro del hombre y del mundo […] [que] el brahman es el âtman y como âtman se insufló en el hombre, convirtiendo a éste en la ciudadela, ceñida de inmortalidad y gloria" (Fatone, 1942, p. 71). En la identificación Brahman-âtman, la eternidad tiene sustento al pensar la transmigración. El brahmanismo afirma la existencia del âtman como la entidad sujeta a las sucesivas reincorporaciones, y en tal sentido, "lo que por la punta encendida del corazón emigra es el âtman" (Fatone, 1942, p. 92).

Razón por la cual, la negación del âtman en el budismo se interpreta como una posición nihilista que promueve "la aniquilación, la destrucción, la no existencia de lo existente" (Fatone, 1941, p. 30). La respuesta de Buda ante esto es que su enseñanza se centra únicamente en el dolor y la destrucción del dolor. Fatone destaca que incluso puede concebirse al budismo como eternalista por cuanto el nirvana, como destrucción del dolor, "podía verse una realidad inmutable, un eterno refugio" (Fatone, 1941, p. 31). Sin embargo, Buda adopta la posición del camino medio, que Nagarjuna lleva al extremo al dirigir sus reflexiones filosóficas hacia la afirmación de la vacuidad. Para Fatone, la concepción de la vacuidad que representa el budismo de Nagarjuna no supone la adscripción del

mismo al nihilismo. Si pensamos la concepción del dolor bajo esta corriente de la vía media, podemos decir que no existe este estado afectivo[14]. El dolor no tiene estatus ontológico, con lo cual no es concebido como inherente a la existencia, puesto que para la especulación que inicia Nagarjuna, tanto el origen, la duración, la muerte, así como el dolor que provoca este ciclo existencial, son ilusorios. Por ende, no tienen más realidad que los espejismos. Esta condición es extensiva y abarca al samsâra: el ciclo de los nacimientos, de las dolencias y las muertes. Lo que afirma esta corriente del budismo es que no existe en la realidad empírica nada que sea en sí ni por sí, ya que las cosas no tienen un ser o naturaleza propia.

Las figuraciones metafóricas de acercamientos iniciales y momentos en la producción filosófica de Fatone para referirnos a sus apropiaciones de Oriente, nos permitieron capturar recorridos diversos: uno con caracteres exploratorios y otro como acercamiento riguroso y sistemático. El impulso de abordar sus trabajos en relación con el vedismo, el brahmanismo y el budismo tomó curso a partir del valor que entendemos tiene el diálogo con ribetes interculturales que posibilitó Fatone (Occidente-Oriente / Oriente-Occidente), el cual, en cierta medida, ha pasado casi inadvertido en su significación filosófica. Pudimos trazar un recorrido en torno a la cultura oriental en dos instancias en su producción en correlación con soportes conceptuales determinados y advertimos algunos de los desplazamientos que tienen lugar en sus escritos. La reposición de lo sagrado y de la espiritualidad en la cultura filosófica argentina está presente en su producción. En sus aproximaciones iniciales a Oriente, mediadas por el acceso a fuentes occidentales, son relevantes los

[14] Filósofos e indólogos contemporáneos como Tola y Dragonetti traducen el término *Shunyata* por vaciedad. Al respecto, véase el trabajo de ambos respecto del budismo que se ha citado anteriormente. Fatone (1941) traduce dicho término como "vacuidad", para referir la idea de vacuidad de la realidad, el carácter ilusorio que tiene en el Budismo Mahayana.

ejes conceptuales del sacrificio, la gracia y la personalidad. La cuestión de la personalidad en su abordaje inicial de tesis orientales con matices más ortodoxos se presenta en estrecha relación con el modo de interpretar el concepto del nirvana. Se distancia de manera crítica de la concepción del mismo como aniquilamiento en sus intentos por afirmar lo que permanece: el sí mismo, la personalidad. Asimismo, promueve el diálogo entre Oriente y Occidente para reponer la valoración de la cultura oriental, su sentido en la historia y sus aportes respecto a la metafísica. La inmersión de Fatone en la cultura de la India habilitó giros, desplazamientos y, en cierta manera, correcciones respecto de las concepciones del nirvana, del budismo "nihilista" de Nagarjuna que mencionamos en el presente trabajo. Dicha inmersión fue, en cierto sentido, posibilitada por su primer viaje de estudios a la India, así como también tuvo un rol importante su conocimiento del sánscrito. A nuestro entender, este hito excede el orden de lo biográfico y junto con los otros viajes que realiza Fatone nos permitieron pensar en términos de un saber que se vuelve experiencia. En este segundo momento la cualificación de su trabajo sobre el budismo se inscribe a partir de sus abordajes del mismo como terapéutica, técnica o método en pos de la salvación/liberación. Así como también, respecto al budismo de Nagarjuna: filósofo de la vacuidad.

## Referencias bibliográficas

AA.VV. (2015). *La tradición orientalista en América Latina.* Santiago de Chile: Ediciones Altazor / Nohma Ben Ayad.

Bergel, Martín (2015). *El oriente desplazado. Los intelectuales y los orígenes del tercermundismo en la Argentina*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.

Del Barco, Oscar (2009). Prólogo. En Vicente Fatone, *Mística y religión* (pp. 9-31). Buenos Aires: Las Cuarenta.

Devés, Eduardo y Melgar Bao, Ricardo (1999). Redes teosóficas y pensadores (políticos) latinoamericanos 1910-1930. *Cuadernos Americanos,* (78), 137-152.

Dragonetti, Carmen (s/d). Recuperado de https://www.facebook.com/fatonevicente/about?locale=es_LA

Fatone, Vicente (1928). *Misticismo Épico*. Buenos Aires: Sociedad de publicaciones El Inca.

Fatone, Vicente (1941). *El budismo "nihilista"*. Buenos Aires: Biblioteca de Humanidades. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de la Plata. [Traducido al inglés en 1983 con el título: *The Philosophy of Nagarjuna*]

Fatone, Vicente (1942). *Introducción al conocimiento de la filosofía en la India*. Buenos Aires: Viau.

Fatone, Vicente (1972a). Sacrificio y gracia. De las Upanishads al Mahayana. En Vicente Fatone, *Ensayos sobre hinduismo y budismo* (pp.193-259), incluido en *Obras Completas.* (Tomo I). Buenos Aires: Editorial Sudamericana. (Original publicado en 1931).

Fatone, Vicente (1972b). El conocimiento del Lejano Oriente en el siglo XIX. En Vicente Fatone, *Ensayos sobre hinduismo y budismo* (pp. 358-379), incluido en *Obras Completas*. (Tomo I). Buenos Aires: Editorial Sudamericana. (Original publicado en 1944, en *Cursos y Conferencias*, XII, núms. 143-144, 287-302).

Gasquet, Axel (2007). *Oriente al Sur. El orientalismo literario argentino de Esteban Echeverría a Roberto Arlt*. Buenos Aires: Eudeba.

Gasquet, Axel (2008). El orientalismo argentino (1900-1940). De la revista *Nosotros* al Grupo Sur. Recuperado de https://es.scribd.com/document/89799221/Gasquet-El-Orientalismo-Argentino-1900-1940

Gasquet, Axel (2015). La difusión literaria orientalista en la Argentina (1910-1920). En Carlos Muzzio Sáenz-Peña (Ed.), *La tradición orientalista en América Latina.* Santiago de Chile: Ediciones Altazor / Nohma Ben Ayad.

Guénon, René (1939). La metafísica oriental. (s/d). Recuperado de https://www.diariomasonico.com/wp-content/uploads/2016/03/guenon-rene-la-metafisica-oriental.pdf

Goicochea, Guillermo (2010). Estudio preliminar. En Guillermo Goicochea (Dir.), *Vicente Fatone. Extremismo y "nihilismo" en la filosofía Oriental* (pp. 11-22). Buenos Aires: 17 Gises Editora.

Jalif de Bertranou, Clara A. (2017). Francisco Romero acerca de Kant y los orígenes del idealismo alemán. Conferencia inédita de 1931. *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, (34), 199-223.

Laudato, Ricardo (1998). Vicente Fatone: un letrado cumplido en América. *Espéculo*, (9). Recuperado de https://pendientedemigracion.ucm.es/info/especulo/numero9/letrado.html

Laudato, Ricardo (2003). Vicente Fatone: una sonrisa arcaica (en el centenario de su nacimiento). Recuperado de http://www.ensayistas.org/filosofos/argentina/fatone/introd.html

Olivieri, Francisco José (1981). Cronología de Vicente Fatone. Bibliografía de Vicente Fatone (1903-1962). *Cuadernos del Sur* (Bahía Blanca: Departamento de Humanidades, Universidad Nacional del Sur), (14), 5-33.

Pró, Diego F. (Coord.) (1964). *Memoria Histórica de la Facultad de Filosofía y Letras (1939-1964)*. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo.

Pró, Diego F. (1965). Periodización del pensamiento argentino. *Cuyo. Anuario de Historia del Pensamiento Argentino*, (vol. 1, Primera época), 7-42.

Said, Edward ([1978] 2008). *Orientalismo*. Barcelona: Debolsillo.

Tola, Fernando (1975). Fatone, Vicente. *Obras Completas*, I, *Ensayo sobre hinduismo y budismo* (Buenos Aires, 1972, Editorial Sudamericana). *Cuadernos de Filosofía* (Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires), año XV, (22-23), 314-318.

Tola, Fernando y Dragonetti, Carmen (2003). *Budismo. Unidad y Diversidad*. Buenos Aires: Fundación Instituto de Estudios Budistas.

Vázquez, Juan Adolfo (1965). Vicente Fatone. En Juan Adolfo Vázquez, *Antología filosófica argentina del siglo XX* (pp. 308-325). Buenos Aires: Eudeba.

Velarde Cañazares, Marcelo (2013). La joven vanguardia filosófica argentina de la década de 1920. *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, (30), 61-87.

**Silvana Florencia Benavente**

Doctora en Filosofía y Profesora de grado universitario en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo. Ha sido Becaria doctoral del CONICET. Participa en proyectos de investigación de la Secretaría de Investigación, Internacionales y Posgrado de la Universidad Nacional de Cuyo. La línea de investigación en que se inscriben sus estudios se ubica dentro del campo de la filosofía argentina. Su tesis de doctorado trató sobre el tema: *Alcances de los conceptos de "mística", "misticismo" y "yo" en las obras de Macedonio Fernández (1874-1952) y Vicente Fatone (1903-1962)*. Actualmente se desempeña como miembro de la Comisión Asesora del Instituto de Filosofía Argentina y Americana. Profesora titular de la cátedra "Problemas Filosóficos en Psicología" y profesora adjunta de las cátedras "Fundamentos del Pensamiento Científico" y "Epistemología y Métodos de Investigación II" en la Universidad de Mendoza. Realiza tareas de investigación en la misma casa de estudios como co-directora del proyecto de investigación: "Representaciones de futuro en jóvenes universitarios: devenires, experiencias y configuraciones". Es autora de publicaciones en revistas especializadas y de capítulos de libros.

# NOTAS Y COMENTARIOS

ISSN 1514–9935 | E-ISSN 1853–3175 | CC BY-NC-SA 4.0
https://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/anuariocuyo
RECIBIDO 18/09/2024 | ACEPTADO 19/11/2024 PP. 431-443

# Pedagogía liberadora, interculturalidad y decolonialidad. Reflexiones sobre *La educación decolonial en el Caribe* de Carlos Rojas Osorio

## Liberating pedagogy, interculturality and decoloniality. Reflections on *La educación decolonial en el Caribe* by Carlos Rojas Osorio

**Oscar G. Dávila del Valle**[1]
https://orcid.org/0009-0006-0732-6507

**Resumen**:

Esta obra del doctor Carlos Rojas Osorio es una lectura necesaria para los interesados en un análisis decolonial de la educación en Latinoamérica y el Caribe. A partir de los fundamentos para el origen y desarrollo de una educación liberadora en los pensadores que sobresalen a partir del siglo XIX presenta un detallado comentario de las aportaciones realizadas desde Eugenio María de Hostos hasta Paulo Freire, Enrique Dussel, Juan Bosch y Pablo Guadarrama. Finalmente, aborda las conceptualizaciones en las contribuciones del feminismo y la decolonialidad al pensamiento pedagógico contemporáneo enfatizando la presencia de María Lugones y Yuderkis Espinosa. Carlos Rojas Osorio es Catedrático Emérito de la Universidad de Puerto Rico en el Recinto de Humacao y profesor en el Departamento de Filosofía en el Recinto de Río Piedras.

**Palabras clave**: educación liberadora, decolonialidad, educación humanista, feminism, interseccionalidad.

[1] Departamento de Filosofía, Departamento de Fundamentos de la Educación, Universidad de Puerto Rico. Contacto: odavila1955@gmail.com / oscar.davila@upr.edu

**Abstract:**

This work by Dr. Carlos Rojas Osorio is required reading for those interested in a decolonial analysis of education in Latin America and the Caribbean. Based on the foundations for the origin and development of liberatory education in prominent thinkers since the 19th century, it presents a detailed commentary on the contributions of Eugenio María de Hostos to Paulo Freire, Enrique Dussel, Juan Bosch, and Pablo Guadarrama. Finally, it addresses the conceptualizations of the contributions of feminism and decoloniality to contemporary pedagogical thought, emphasizing the presence of María Lugones and Yuderkis Espinosa. Carlos Rojas Osorio is Professor Emeritus at the University of Puerto Rico, Humacao Campus, and a professor in the Department of Philosophy at the Río Piedras Campus.

**Keywords**: liberatory education, decoloniality, humanistic education, feminism, intersectionality.

## 1. Mirada de conjunto

*La educación decolonial en el Caribe*, una de las más recientes publicaciones de Carlos Rojas Osorio[2], debe considerarse no solo como un estudio hermano de sus anteriores contribuciones sobre el pensamiento puertorriqueño, caribeño y latinoamericano sino como uno que en varios sentidos dialoga con gran parte de su obra anterior. Desde *Hostos: apreciación filosófica* (1988), seguidos por *Filosofía moderna en el Caribe Hispano* (1997), *Latinoamérica: cien años de filosofía* (2002), *Pensamiento filosófico puertorriqueño* (2002), *Estética filosófica en Latinoamérica* (2013), *Corrientes estéticas latinoamericanas* (2014), *El pensamiento vivo de Betances* (2020) hasta sus más recientes *Pablo Guadarrama González: filósofo latinoamericano* (2022) e *Independencia y Revolución* (2023) ha dedicado gran parte de su obra no tan solo a historiar la importancia y presencia de los filósofos y filósofas de Puerto Rico, el Caribe y América Latina sino también a reflexionar sobre las influencias que

[2] Durante el año 2024 Rojas Osorio ha también publicado los siguientes libros: *Filosofía de las Artes* y *Estudios de Filosofía Latinoamericana*.

esta tradición recibe de la filosofía europea al igual que sobre sus divergencias y posibles configuraciones hasta el presente[3].

Más allá de que en estos estudios siempre ha dedicado espacio a consideraciones pedagógicas relacionadas con el desarrollo de una conciencia crítica, democrática y liberadora, así como a la importancia de la interculturalidad y la decolonialidad en cualquier proyecto educativo en Latinoamérica y el Caribe es en su *Filosofía de la educación: de los griegos a la tardomodernidad* [4] en que específicamente ha incluido varios capítulos sobre el tema: "Precursores de la educación liberadora", "Nuevos desarrollos de la educación liberadora", "Paulo Freire y la educación liberadora", "La educación humana de la mujer" y "Educación ciudadana para la democracia auténtica".

Según nos advierte el mismo autor, *La educación decolonial en el Caribe* "no se trata de una obra preparada directamente con fines de publicación ([…]aunque algunos pocos fueron agregados para la presente edición) sino de un conjunto de comunicaciones en distintos foros universitarios, en diferentes momentos ([…]más de una década) y con diferentes fines" (Rojas Osorio, 2024, p. 8). En la sección "Preliminares" escribe:

> El tema decolonial aparece en varias de las conferencias, subrayando la importancia de esta tendencia actual, pero también señalando algunas falencias como la pretensión de marginar el pensamiento de Karl Marx o de dejar de lado la indiscutible labor

[3] Hay que destacar que también se ha dedicado en detalle con estudios sobre la filosofía europea y su recepción en América Latina como se ejemplifica en sus publicaciones: *Kant desde Latinoamérica* (2022), *Foucault y el final de la modernidad* (2018), *Michel Foucault: año tras año: Libros y cursos* (2016), *Marx y Nietzsche sin mitos* (2014), *La filosofía en el debate posmoderno* (2003), *Foucault y el posmodernismo* (2001) y *Foucault y el pensamiento contemporáneo* (1995), entre otros.

[4] Con una primera edición del año 2010 y una segunda edición revisada y aumentada de 2020.

> de los grandes descolonizadores que desde el siglo XIX se ocuparon no solo de las luchas políticas independentistas sino también de decolonizar la Educación, la Política, la Cultura y los Saberes (Rojas Osorio, 2024, p. 8).

Sea este pasaje suficiente para identificar el triple contenido de esta investigación y el criterio de la recopilación. Primero, "subrayar" la importancia, pero también las que considera sean las falencias en el análisis y el discurso decolonial. Segundo, ocuparse de mostrar su importancia en los proyectos de independencia a lo largo del siglo XIX y, tercero, su presencia en la evolución del pensamiento filosófico sobre los fundamentos de la educación.

El primero de estos criterios y objetivos vuelve a evidenciarse en el primero de los capítulos. Bajo el título de "Socialismo y teoría decolonial" confiesa que: "Abordamos [...] algunas de las más socorridas críticas que la teoría poscolonial y decolonial han hecho a la teoría marxista" (Rojas Osorio, 2024, p. 11). Sugiero, entonces, como punto de partida para estas reflexiones, lo que me parece sean las aportaciones sobresalientes de Rojas Osorio en esta nueva publicación. Primeramente, su interés en delinear la continuidad histórica y conceptual entre los movimientos de liberación a lo largo del siglo XIX en Latinoamérica y el Caribe con las preocupaciones decolonizadoras de la actualidad mientras que señala los aspectos que deben ser superados. Y segundo, ubicar este análisis como parte del crisol de rutas y caminos en la trayectoria evolutiva de la filosofía latinoamericana y caribeña.

El pasaje citado desde sus "Preliminares" también identifica la diversidad de niveles a tomar en cuenta en la necesaria implantación de una educación decolonial. En cierto sentido, concuerda parcialmente, con la propuesta de Aníbal Quijano y el Grupo Modernidad/Colonialidad. Son estos niveles: la colonialidad del poder ("explotación/dominación"), la colonialidad del saber ("predominio de la racionalidad técnico-científica como método

predominante de conocimiento") y colonialidad del ser ("negación de la humanidad a poblaciones que se consideran como obstáculos para la cristianización y la modernización"). A través del libro el Dr. Rojas se preocupa, con el estilo pedagógico que lo caracteriza, en definir claramente cada uno de estos aspectos y ubicarlos como elementos integrales de los procedimientos del coloniaje y del capitalismo neoliberal que lo caracteriza.

Pero no se detiene allí su mirada. Cierra el libro con un capítulo titulado "Feminismo, Decolonialidad y Negritud", en que aclara que: "[…] seguimos una reciente antología de trabajos sobre el tema bajo el título precisamente de *Feminismo decolonial* preparada por la filósofa dominicana Yuderkys Espinosa Miñoso en 2023" (Rojas Osorio, 2024, p. 383). De tal forma incluye en su exposición las importantes aportaciones del feminismo interseccional, que de acuerdo a los planteos de esta pensadora se define interseccionalidad como: "[…] la imbricación de formas de opresión en el sistema colonial moderno" (Rojas Osorio, 2024, p. 384). De ese mismo libro se cita a Ochy Curiel: "Una posición decolonial feminista implica entender que tanto la raza, el género, la clase, la heterosexualidad, etc., han sido constitutivas de la episteme moderna colonial" (Curiel, 2023, citado en Rojas Osorio, 2024, p. 384).

Parece coincidir, entonces, con el análisis propuesto por María Lugones cuando define el concepto de "mujer de color" como un término coalicional en contra de las opresiones múltiples de que han sido objeto las mujeres en el sistema colonial (Lugones, 2008, p. 75). Sin embargo, es inevitable pensar, por ejemplo, que, para la filósofa argentina, una epistemología de la liberación tendría también que incluir un cuestionamiento del principio de identidad supuesto en cualquier propuesta de unidad de la subjetividad. Llega entonces a proponer, como recurso necesario para el reconocimiento de la alteridad, lo que llama "*multiple selves*" o

"*hyphenated identities*", y que me atrevo a traducir como "yo diversificados". En *Pilgrimage/Peregrinajes* escribe:

> El "feminismo blanco" tiende a ignorar la diferencia. En su marco teórico daban por sentado que todas las mujeres son iguales. Ahora reconocen el problema. Pero este reconocimiento debe ser interactivo. Si no lo es el reconocimiento está falto de conocimiento por ausencia de singularidad (Lugones, 2003, p. 68. Traducción del autor).

Para la Lugones esa singularidad no puede ser alcanzada, ni en su sentido subjetivo ni en su sentido intersubjetivo, a partir de un punto de vista privilegiado más allá de la necesaria historicidad cultural, social e individual desde la que debe configurarse (Lugones, 2003, p. 128. Traducción del autor). Según esta interpretación, un discurso que conozca y reconozca las diferencias y singularidades no puede fundamentarse en el principio de identidad. Si así fuera no sería más que el calco de un objeto filosófico heredado desde la occidentalidad del pensamiento a partir del que se establecen los límites de una posible teoría cultural en lugar de liberarla.

No me parece que sean casuales estas consideraciones en el capítulo final de su libro. Para Lugones, "la construcción moderna colonial del género es limitado en su alcance". Llega a añadir que:

> La mirada de Quijano presupone una comprensión patriarcal y heterosexual de las disputas por el control del sexo y sus recursos y productos. Quijano acepta el entendimiento capitalista, eurocentrado y global de género. El marco de análisis, en tanto capitalista, eurocentrado y global, vela la manera en que las mujeres colonizadas, no blancas fueron subordinadas y desprovistas de poder (Lugones, 2008, p. 78).

Es decir, plantear la identidad como un problema que siempre debe evocar un estado originario de la cultura, es ya de por sí, un enfoque enmarcado en paradigmas europeizantes.

Es por ello que no me cabe duda de que este estudio del Dr. Carlos Rojas Osorio sobrepasa los límites de lo que su título propone. Como lo hemos sugerido resulta ser un diálogo que mantiene consigo mismo, en tanto que reconoce la necesidad de revaluar lo expuesto en publicaciones anteriores sobre temas paralelos. Es un intento logrado de completar la trayectoria reflexiva de toda una vida: desde el cuestionamiento por la posibilidad y los fundamentos para una filosofía latinoamericana hasta el necesario nacimiento de las teorías decoloniales y la mirada crítica de la multiplicidad de sus discursos.

Así ha ocurrido en textos anteriores. En el prólogo que Federico José Álvarez, de la República Dominicana, escribe para la edición de *Pablo Guadarrama González: filósofo latinoamericano* subraya el hecho de que: "Carlos Rojas Osorio pertenece a ese elenco de pensadores antillanos que por cinco siglos perseveran en desandar el laberinto en que los mundos que llegaron con Colón dejaron confinadas estas Islas de los Bienaventurados" (Álvarez, en Rojas Osorio, 2022, p. 11).

En esta ocasión nos lleva de la mano a través de tres momentos/conceptos fundamentales de esa trayectoria y sus relaciones con las consideraciones pedagógicas: la educación liberadora, la interculturalidad y la decolonialidad. A su vez, en este propósito deben esperar unidad de exposición y contenido. No es de extrañar, entonces, que incluya secciones que para una mirada superficial parecerían no tener relación inmediata. A través de sus 29 capítulos nos lleva desde una primera definición de la decolonialidad caribeña y sus posibles relaciones con el pensamiento socialista[5]

[5] En *Pablo Guadarrama González: filósofo latinoamericano* ya coincidía con el filósofo cubano al concluir que "el marxismo es una filosofía de la liberación por su esfuerzo de que el ser

durante el siglo XIX, hasta una exposición detallada de los precursores y teóricos contemporáneos de la educación liberadora y las diferentes versiones de la interculturalidad sin dejar fuera las aportaciones de filósofos y filósofas de la República Dominicana y Puerto Rico. Ante la multiplicidad de formas de lo real, se hace necesario el "protoplasma incorporativo" o la "receptividad mestiza de las influencias"[6].

## 2. Educación liberadora, interculturalidad, decolonialidad

En su capítulo 5, "Martí: precursor de la educación liberadora" se cita el siguiente pasaje de las *Obras Completas* del libertador y humanista cubano: "Hay un sistema de educación que consiste en convertir a los hombres en mulos […]. So pretexto de completar al ser humano lo interrumpen" (Rojas Osorio, 2024, p. 68).

Complementa este pasaje con otros en los que Martí sugiere cómo quedamos "embridados" desde la cuna por familia, religiones, filosofías y sistemas políticos. El desarrollo del pensamiento añade, debe propender al "libre pensamiento" (Rojas Osorio, 2024, p. 69). En capítulos subsiguientes se dedica a ampliar los alcances del concepto. Sobresalen, al querer delinear los fundamentos y metodologías correspondientes, los que titula: "Simón Rodríguez y Paulo Freire" (capítulo 4); "Simón Rodríguez, Hostos y Paulo Freire" (capítulo 6) y "Paulo Freire: Historia y utopía" (capítulo 25).

El Dr. Rojas Osorio coincide con el educador brasileiro al establecer que es evidente que este proyecto de liberación contiene

humano sea según su condición integral, o que pueda restituirla si los mecanismos de alienación la reprimen y hasta subyugan" (Rojas Osorio, 2022, p. 346).

[6] Son conceptos que José Lezama Lima introduce en las "Sumas críticas del americano", la última de las conferencias de *La expresión americana* de 1957 (cf. Lezama Lima, 1993, p. 173).

dimensiones ontológicas, epistemológicas, políticas y éticas. Para Freire, el educando, desde la que llama "vocación ontológica de sujeto", debe tomar conciencia de su participación en la historia a través de la acción y la reflexión desde las que expresaría los juicios con los que debe problematizar sus relaciones con el mundo (cf. Freire, 1988)[7]. Por lo tanto, sus filosofías pedagógicas son una filosofía de la praxis. Y como toda filosofía de la praxis simultáneamente contienen un componente que corresponde al ser en relación con el Otro al igual que una dimensión histórica y cultural.

Según José Santos Herceg una pedagogía liberadora:

> […] aspira a que el educando se libere, a partir de su mundo, de las amarras concretas que de él provienen, de aquellas que surgen de su contexto, de su país, su ciudad, su familia. Tiene que ser un despertar a la conciencia crítica de su situación. La educación nueva aspira a ser liberadora y para lograrlo el camino es la concientización (Santos Herceg, citado en Díaz Fernández, 2019, p. 30).

Sobre ello había insistido Freire. Nunca dejó de recalcar la necesidad de identificar las dimensiones políticas y sociales que hacen posible esa concientización supuesta en los efectos liberadores de la educación. Siempre será necesaria la transformación de las condiciones sociales y políticas de la existencia que sirven de fundamento institucional y estructural para cualquier relación de dominio (cf. Freire, 1993, p. 195).

Sin embargo, más allá de identificar esos componentes políticos e históricos nos exige la identificación de las dimensiones filosófico-ontológicas de ese acto de liberación. En su *Pedagogía del Oprimido* escribe que: "A fin de alcanzar la meta de la liberación, la

[7] Siempre es importante aclarar que veinte años después Freire hace una revisión de *Pedagogía del oprimido* en su *Pedagogía de la esperanza. Un reencuentro con la* Pedagogía del oprimido.

que no se consigue sin la desaparición de la opresión deshumanizante, es imprescindible la superación de las situaciones en que los hombres se encuentran cosificados" (Freire, 1988, p. 122).

Rojas demuestra cómo también para Hostos se requiere de la interrupción de las interferencias provocadas por una ideología dominante que se impone en la construcción de una mirada que debe ser descolonizada. De lo contrario, dirá Hostos, se crearán rupturas en las etapas/niveles del desarrollo y evolución del conocimiento que, para el mayagüezano, va desde la intuición hasta la sistematización. Por lo tanto, el desarrollo pleno del ser humano supone la independencia y descolonización.

Es claro que la interculturalidad es un elemento necesario en los mecanismos de concientización. Según Josef Estermann, siguiendo a Raúl Fornet Betancourt, la filosofía intercultural, antes de ser una corriente específica con contenidos determinados es una manera de ver, una actitud de compromiso, un hábito intelectual que debe estar presente en todas las reflexiones filosóficas. Es un rechazo tanto de la supra como de la superculturalidad, al igual que de todo tipo de monoculturalismo y etnocentrismo en las manifestaciones del pensamiento. Como punto de partida, es el reclamo de una inversión hermenéutica: el movimiento de la hermenéutica del yo hacia una hermenéutica del otro. Parafraseando a Enrique Dussel, quien a su vez espejea a Frantz Fanon, diremos que es la necesidad de "cambiarse de piel, de tener nuevos ojos; los ojos del Otro. La necesidad reconstruir sus procesos de formación, con sus palabras, como la otra cara de la modernidad".

Bien señala José Díaz Fernández (2019) que "la educación decolonial es una tarea más ambiciosa que el diálogo entre culturas" (p. 35). El neocolonialismo, al mantener las mismas estructuras económicas después de la liberación política del Estado (real o ficticia), siempre supone algún tipo de control. Ya sea de un Estado hegemónico sobre sus antiguas colonias, o de un Estado centralizado

sobre sus ciudadanos o de la convivencia de ambos. Es evidente, que el proceso de liberación hacia un momento de incremento del ser, tal como Freire propone, requiere que antes de una lectura de la palabra tenga que darse, entonces, una lectura del mundo.

Para Catherine Walsh:

> El trabajo por hacer no es de liberar las identidades […]. Más bien es atacar las condiciones ontológica-sexistenciales y de racialización y generoización, incidir e intervenir en, interrumpir, transgredir, desencajar y transformarlas de manera que superen o deshagan las categorías identitarias -de hecho, coloniales e impuestas- que han sido sujetas a la clasificación e inferiorización (Walsh, citado en Díaz Fernández, 2019, p. 35).

A este respecto, quisiera centralizar, para terminar, dos pasajes en los que Rojas Osorio vuelve a dibujar esta necesaria trayectoria que va desde la interculturalidad hacia la descolonización: “Enrique Dussel: pedagogía latinoamericana” (capítulo 10) y “Pablo Guadarrama: por una educación humanista y liberadora” (capítulo 13). En ambos casos se reitera la misma trayectoria de pensamiento: una pluridiversidad como fruto de un diálogo intercultural y las asimetrías existentes (Rojas Osorio, 2024, p. 139) y de ahí la necesidad de una educación en la que se recuperen los móviles humanistas y desalienadores de la reconstrucción social (Rojas Osorio, 2024, p. 182).

El Dr. Carlos Rojas Osorio nos invita a que caminemos con ellos.

## Referencias bibliográficas

Curiel, Ochy (2023). Construyendo metodologías feministas desde el feminismo decolonial. En Yuderkys Espinosa Miñoso (Comp.), *Feminismo descolonial. Nuevos aportes teórico-metodológicos a más de una década* (2ª ed., pp. 61-82). Buenos Aires: En La Frontera.

Díaz Fernández, José (2019). La filosofía latinoamericana en la educación: historia, diálogos y otras educaciones. *Hybris. Revista de Filosofía*. Dossier: Filosofía en Chile 1973-1990, (10), 13-48.

Freire, Paulo (1988). *Pedagogía del oprimido*. (Palabras preliminares de Ernani María Fiori). México: Siglo XXI.

Freire, Paulo (1993). *Pedagogía de la esperanza. Un reencuentro con la* Pedagogía del oprimido**.** Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

Lezama Lima, José (1993). *La expresión americana*. (Edición de Irlemar Chiampi). México: Fondo de Cultura Económica.

Lugones, María (2003). *Pilgrimages/Peregrinajes. Theorizing Coalition Against Multiple Oppressions*. Lanham, Maryland: Rowman and Littlefield.

Lugones, María (2008). Colonialidad y Género. *Tábula Rasa* (Bogotá, Colombia), (9), julio-diciembre, 73-101.

Rojas Osorio, Carlos (2022). *Pablo Guadarrama González: filósofo latinoamericano*. (Prólogo de Federico José Álvarez). Santo Domingo: Archivo General de la Nación.

Rojas Osorio, Carlos (2024). *La educación decolonial en el Caribe.* Lajas, Puerto Rico: Editorial Akelarre.

**Oscar G. Dávila del Valle**

Completó su Maestría con concentración en Filosofía en la Universidad de Puerto Rico, Río Piedras, y cursó estudios doctorales en Literatura en el Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico y el Caribe en San Juan. Es Catedrático Jubilado de la Universidad del Sagrado Corazón y actualmente permanece activo ofreciendo cursos en los Departamentos de Filosofía y de Fundamentos de la Educación en la Universidad de Puerto Rico, Río Piedras.

Ha publicado múltiples artículos y ensayos en revistas especializadas y en libros monográficos. Además de su participación en antologías críticas sobre Michel Foucault y Friedrich Nietzsche, sus más recientes publicaciones han aparecido en *Exégesis*, *La Torre* y *Diálogos.* También ha dictado conferencias y enseñado seminarios en varios congresos, organizaciones y universidades en Puerto Rico, República Dominicana, México y España. Ha sido presidente de la Sociedad

Puertorriqueña de Filosofía. En 2014 el Instituto de Cultura Puertorriqueña le otorgó el Premio Concha Meléndez de Crítica Literaria y publicó su ensayo: *Historia, identidad y cultura: anotaciones preliminares para la lectura de* La expresión americana *de José Lezama Lima*.

Sus más recientes investigaciones giran en torno a temas relacionados con la filosofía del arte y de la literatura, la presencia de las mujeres en la filosofía y el estudio de las culturas amerindias y las filosofías latinoamericanas.

ISSN 1514–9935 | E-ISSN 1853–3175 | CC BY-NC-SA 4.0
https://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/anuariocuyo
RECIBIDO 08/10/2024 | ACEPTADO 25/11/2024 PP. 445-457

# La utopía concreta de una filosofía lucida, humilde y propia. Presentación del libro: *He vivido por y para la filosofía en nuestra América. Autobiografía intelectual* de Pablo Guadarrama González[1]

The concrete utopia of a lucid, humble and personal philosophy. Presentation of the book: *He vivido por y para la filosofía en nuestra América. Autobiografía intelectual* of Pablo Guadarrama González

**Yohanka León del Rio**[2]
https://orcid.org/0000-0002-0684-9414

**Resumen**:

El texto expresa la incidencia del pensamiento de Pablo Guadarrama en el pensamiento filosófico cubano y latinoamericano, desde el ejercicio de formación, docencia y acompañamiento a otras generaciones de profesionales de la filosofía. Se valora la autobiografía en su integralidad como texto que expone la evolución teórica

[1] Presentación en la Universidad de La Habana del libro: *He vivido por y para la filosofía en nuestra América. Autobiografía intelectual de Pablo Guadarrama González*, realizada el 27 de junio de 2024, en la Facultad de Filosofía e Historia de la Universidad de La Habana, Cuba. https://www.youtube.com/watch?v=E5NR4N9KCpc

[2] Instituto de Filosofía, Agencia de Ciencias Sociales (CITMA), La Habana, Cuba. Contacto: yohankal@gmail.com

del pensamiento filosófico de Guadarrama en particular en dos temas: la utopía y el socialismo.

**Palabras clave**: filosofía, utopía, socialismo.

**Abstract**:

The text expresses the impact of Pablo Guadarrama's thought on Cuban and Latin American philosophical thought, from the exercise of training, teaching and accompaniment to other generations of philosophy professionals. The autobiography is valued in its entirety as a text that exposes the theoretical evolution of Guadarrama's philosophical thought, particularly in two themes: utopia and socialism.

**Keywords**: philosophy, utopia, socialism.

Hallamos al profesor Pablo, en los años noventa, en su esfuerzo por el empeño magisterial de organizar un curso sobre filosofía cubana y de Latinoamérica, devenida en la primera Maestría en pensamiento latinoamericano de la Universidad Central de Las Villas.

En el año 1985 regresaba de realizar estudios de filosofía en la Universidad Estatal de Bielorrusia, en la ciudad de Minsk. Era otro país, con otro escudo y otro nombre. Hoy es Belarus; de República federativa de la URSS pasó a Estado independiente. Llegamos cargadas de muchas ansias profesionales y no menos personales, y en aquellas aulas de la Universidad Central de Las Villas, encontramos ingredientes para las ansias profesionales iniciales.

Traía en el zurrón de los aprendizajes como un tesoro, una tesis de grado sobre el escritor Alejo Carpentier y conocer de un grupo de pensamiento cubano y latinoamericano en la Universidad Central de Las Villas me entusiasmó, por la residencia que podría tener ese mi primer libelo. Además encontramos un espacio donde era posible continuar formándose en filosofía, junto a colegas con pasión nuestramericana del pensar y el decir.

En ese amplio y verde campus universitario de Las Villas, nos recibía el profesor Pablo muy jovial, llano, amigable. Enseguida nos propuso colaborar y además comenzar los estudios e investigación sobre filosofía latinoamericana de la liberación. Eso fue un hallazgo extraordinario y a la vez un rehacer y recolocar las coordenadas de la filosofía que habíamos aprendido en el oeste del mundo.

En sus conferencias, conversaciones, lecturas descubrimos un pensamiento filosófico latinoamericano. Conocer sus autores, aun en la lógica de panteón patriarca, nos revelaba la voz propia, las razones, conceptos propios, y nos explicaba a nosotros mismos, mucho más claros y distintos que toda posible razón metódica occidental.

Leímos y dialogamos con Andrés Bello, enciclopédico y fundante, también con Arturo Andrés Roig y Leopoldo Zea, quienes hablaban de la liberación como modelo racional del ser de estas tierras. Nos sumergimos en sus polémicas y nos habitaron sus disputas, pero aprendimos a colocar la racionalidad otra, esa que ha sido ninguneada e invisibilizada por lo que hoy calza con la denominación de colonialidad del saber.

Pablo forjó una metodología de la investigación de la historia de las ideas donde nos iniciamos muchos, y en el capítulo 9 de la autobiografía intelectual podrán encontrar sobre cómo fue construyéndose una metodología de la investigación de la historia de las ideas filosóficas, propia y orientadora de muchas de las investigaciones posteriores.

Felix Valdés García, en un artículo titulado: “La historia es un profeta con la mirada vuelta hacia atrás. La tradición humanista y los estudios de pensamiento latinoamericano en la Universidad Central ‘Marta Abreu’ de Las Villas (1952-1999)”, citado por Pablo en esta autobiografía, reconoce el hacer propio cubano del estudio de las ideas filosóficas:

> Si el triunfo de la Revolución cubana animó la comprensión teórica del inusual proceso y fue necesario reevaluar el papel de las subjetividades localizadas en el sur, hacer teoría desde la práctica que la emancipara a ella misma de prejuicios y dogmas, así como a enfrentar una inmanencia nueva, fue la geopolítica –tantas veces caprichosa en la historia– la que exigió asegurar los espacios ganados. Con ello escapó entre la paja el grano, se cortó por lo sano, trozando a su vez lo sano, y se nos alejó de la posibilidad de leernos a nosotros mismos como a los vecinos insulares y de toda nuestra América al sur del Río Bravo, incluyendo a las "islas doloras del mar".
>
> No obstante, pasado el tiempo, y al volver la mirada atrás como un profeta, se puede asegurar que ha habido un recorrido, un viaje, cargado de signos. Examinarlo es a su vez hacer un merecido homenaje a Pablo Guadarrama por su impulso y su tino, su modo de enrumbar, nacido de una herencia, como a su vez a todos los profesores a los cuales la Universidad Central de Las Villas ha sabido homenajearles, lo cual significa agradecerles sus mejores años por su servicio académico.

Gracias a Pablo recorrimos no solo los estudios, sino tuvimos los libros en nuestras manos, que él con toda amabilidad siempre ofrecía y no pocos abusamos de su bondad, al quedar cautivo de manera discreta, en nuestras propias bibliotecas, algún que otro ejemplar prestado. Todo el que realmente deseaba leer y estudiar encontraba en esos anaqueles atestados de su biblioteca personal el libro necesario.

Además de compartir cada dos años los Simposios de Pensamiento Latinoamericano, creciendo profesionalmente en sus paneles, ponencias y talleres, propició la colaboración en publicaciones de libros y artículos. Esto hace de Pablo no solo un

colega, sino un maestro de juventudes en el ideario de servicio a la verdad y el bien.

Una vez más, Pablo hace un ejercicio pedagógico, para poner a disposición del enjambre estudiantil juvenil, curioso, e irreverente el saber buscado, indagado, explicado, contrarrestado y sistematizado por él sobre la filosofía toda, en las tierras de Nuestra América y "allende los mares".

El libro *He vivido por y para la filosofía en nuestra América. Autobiografía intelectual* consta de 41 capítulos con un prólogo escrito por dos profesores italianos de la Universidad de Salerno: Antonio Scocozza, historiador de las ideas latinoamericanas y estudioso de Bolívar, y Mariarosaria Coluciello especialista en gramática y en el estudio de la teología de la liberación, quien también escribe el posfacio. Ambos le unen a Pablo una amistad profesional e intelectual. Y finalmente el libro cierra con una bibliografía general.

La autobiografía intelectual escrita por Pablo sobre su trayectoria profesional y de pensamiento es una obra de agradecimiento a sus lectores y al mismo tiempo un balance critico de sus propuestas analíticas.

Los capítulos más grandes en páginas refieren a temáticas que han sido tratadas de manera innovadora por el profesor Pablo, tienen su sello reflexivo al que siempre será necesario referirse. Estos son: el pensamiento filosófico de Enrique José Varona, el positivismo y su recepción particular en la región, marxismo y socialismo, el pensamiento marxista en América Latina, proyecto socialista en Cuba, democracia, derechos humanos, metodología de la investigación científica, humanismo en la filosofía de la liberación y condición humana.

Los textos que componen este libro autobiográfico del profesor Pablo Guadarrama invitan a un dialogo polémico,

provocador y necesario. A pesar del apremio permanente de la tarea de la emancipación humana, en el que inmersos están los hombres y mujeres desde sus vidas, cuerpos y sueños, toca el tiempo de pensar sobre los significados teóricos prácticos del empeño liberador.

Para Pablo existir por y para ese empeño, ha sido y es su dedicación a la filosofía y esta voz propia autobiográfica narra las razones, contextos, momentos de esa misión intelectual y de su autenticidad. Precisamente demostrar la autenticidad del pensamiento latinoamericano, ha sido una idea filosófica central en su obra. Podría resonar ahora esto así, a esencialismo de la razón moderna. Sin embargo, es un esfuerzo teórico que Pablo ha asumido como acto primero de justicia necesario e imprescindible. Con ello el pensamiento filosófico de la región es un acumulado categorial vivo y tangible desde donde rearmar el urgente pensamiento crítico nuestroamericano.

Con esta autobiografía el lector podrá corroborar la mirada totalizadora sobre la filosofía no como ejercicio privativo de escogidos, designados pueblos, culturas, civilizaciones. Pablo Guadarrama brinda un entendimiento de la filosofía como un acto de promoción del conocimiento y la valoración de las ideas filosóficas engendradas en nuestra América, idea defendida y enarbolada en todos los escenarios posibles a los que accedió en las academias occidentales, orientales y de la región latinoamericana. Su hacer intelectual ha sido de integración, continuidad, y coherencia con la filosofía humanista concreta.

Con lenguaje claro, comprensible coloquial vamos guiados por su escritura al encuentro de pensadores y pensadoras, amistades, lugares hitos de la cultura universal, agradables comidas y momentos. Su obra ha sido traducida a varios idiomas, con una multiplicidad temática, desde política, derechos humanos, ciencia, tecnología, hábitat, ciudadanía, guerra paz, epistemología, la problemática antropológica y el humanismo.

Contemporáneo de importantes mentes filosóficas del siglo pasado y este como Enrique Dussel, Gianni Vattimo, Arturo Andrés Roig, Antonio Scocozza, Carmen Bohórquez, Gabriel Vargas Lozano, Hugo Biagini, Adriana Arpini, a quienes conoció personalmente y entabló relación fraterna profesional.

Dentro del estudio del pensamiento político latinoamericano, para Pablo ha sido central el análisis sobre el socialismo como proyecto político y horizonte emancipador. Sobre esto ha dedicado un amplio estudio e investigación para pasar a propuestas porque como él mismo ha señalado es necesario ser un pensamiento de alondra, que anuncia el amanecer. En la presente autobiografía intelectual alrededor de 5 capítulos abordan estos temas.

El análisis sobre el socialismo no ha estado desligado de sus valoraciones sobre los aportes del pensamiento latinoamericano y caribeño a la relación entre humanismo práctico y concreto, el socialismo como utopía, la relación socialismo y democracia, marxismo y el socialismo, derechos humanos, cultura, vertebrados todos alrededor de la cuestión central del proyecto socialista en Cuba y Latinoamérica. Nunca como hoy es urgente tanto para nuestra realidad nacional como para la de la región volver por estas sendas de reflexión filosófica.

Me detengo entonces en este aporte de Pablo, comentado con amplitud en esta autobiografía, para mostrar sus virtudes y mis resonancias una vez más gracias a su acompañamiento a mis estudios sobre el tema de la utopía.

Enfrentar el lugar común que se ha establecido acerca de no reconocer la utopía en el ámbito del debate sobre el socialismo, es sin duda un compromiso y Pablo lo problematiza y contextualiza. Guadarrama se pregunta por las condiciones de posibilidad del socialismo en América Latina, en la disyuntiva de una utopía

abstracta o concreta. Lo hace desde la asunción justa de las visiones críticas a las formas dogmáticas, maniqueas de análisis de la utopía.

Queremos destacar que sin dudas para Guadarrama los referentes necesarios para ver el socialismo como una utopía concreta están, entre otros, en el análisis de Ernst Bloch acerca del carácter de utopía concreta del marxismo y la crítica realizada por Adolfo Sánchez Vázquez al posicionamiento que tuvo dentro del pensamiento marxista la dicotomía ciencia y utopía. Estos dos referentes tienen una actualidad crucial para el pensamiento crítico que enfrenta los desafíos de pensar y actuar el socialismo en el siglo XXI. Este debate se da hoy en un contexto de agresión, persecución y exterminio de cualquier intento por concretarlo, de un intento de recuperarlo de los escombros esparcidos de las experiencias del socialismo histórico del siglo XX, y de una urgencia por reencantarlo con las diversas y múltiples emergencias emancipadoras anticapitalistas de los movimientos sociales populares.

Lo primero, tanto para Pablo como para los autores mencionados, es renunciar a la negación de la utopía, y poner la transformación revolucionaria en el campo del socialismo como esperanza, en lo que todavía no es, no por estar encima de los hombres y como tendencia fatal a sus vidas, sino por lo que ante ellos está, como momento constante de creación y actuación práctica en el presente. Aun reconociendo que la utopía es siempre un espacio de reflexión que unilateraliza el momento abstracto de la reflexión, en los textos de Pablo se afirmará que negar de la utopía es una concesión a lo fáctico, e igualmente una postura abstracta. Por el contrario, Guadarrama pone énfasis en aprehender y fijar las dimensiones de la utopía concreta del socialismo, y de esta forma hace frente tanto al conservadurismo burgués como al dogmatismo positivista marxista, en tanto ambos nos adhieren a una perspectiva gnoseológica solipsista, que solo nos devolvería una versión de socialismo como principio abstracto autocomplaciente y autosuficiente, aun fuera afirmándolo como negándolo.

Ciertamente un socialismo así, se erigiría en el carácter absoluto de sus propios límites, menospreciando todo lo que lo rebase, y renovando constantemente el principio de la anamnesis, el recuerdo de lo contemplado, para el que como señala Bloch (1993): "No hay sorpresa posible ni futuro genuino". Siguiendo esta idea del pensador alemán, este tipo de socialismo, es una utopía abstracta, hace concesión a lo factico, banal y pragmático e instala el temor ante el futuro. Algo utópico –señala Bloch– "es, en boca de hombres de negocios, que se creen particularmente avispados, una descalificación, que grosso modo se ha convertido en una muestra de provincianismo, en fraseología hueca, complementada por el temor ante el futuro" (p. 7). La crítica a la banalidad y el pragmatismo derivados de la negación de la utopía revela la usurpación e inversión nihilista y escéptica, a la que con sistematicidad es sometida la dimensión de futuro por los mecanismos de dominación cultural e ideológica del sistema capitalista.

Preguntarse sobre el socialismo en América Latina como utopía concreta o abstracta desafía igualmente aquellas posturas que niegan la utopía descalificándola, ya sea representándola como pensamiento erróneo, falso, opuesto a la ciencia, o como terror, en fin, la afirmación del fin de toda utopía. Sin embargo, recorrer las preguntas y disyuntivas que el presente texto nos brinda, muestra que hablar de socialismo como utopía concreta no implica falsedad y descontextualización. Por el contrario, en el sentido social más amplio, es vincular al socialismo como proyecto e ideal social a los deseos de superación del estado de cosas en una sociedad dada y renunciar a su finitud histórica encierra una perspectiva revolucionaria. Es reconocer que el socialismo como utopía concreta es la opción por el optimismo militante, que apuntaba Ernst Boch, en la medida que éste se traduce en actividad de resistencia política, organizativa, cultural y simbólica.

Así para el pensamiento social critico es necesario reconocer que la utopía no es por tanto un pensamiento precientífico o

anticientífico, sino una dimensión especifica de lo humano, como ideal social, de contenidos determinados en el proceso histórico social concreto que debe tener en cuenta la teoría social para reconocer que como un proceso está presente en el despliegue de la totalidad y será tanto más significativa, cuando permite un proceder que concibe una continuidad temporal abierta de la historia, que es algo más que "imaginarse" y fantasear acerca de un topos futuro y que tiene carácter de anunciación y predicción únicamente en el despliegue mismo del sistema de la totalidad de la praxis y no como formas exteriores a esta, sino como dimensión de futuros múltiples.

De esta manera quiere Pablo ubicar las reflexiones sobre el socialismo en América Latina, afirmando que el humanismo marxista y el socialismo como utopía concreta se plantea como principio fundamental el reconocimiento de la necesidad histórica de superar todas las relaciones que convierten al ser humano en un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable. Los retos al diálogo con estos textos están en mostrar que es posible desarticular el amordazamiento de la conducta humana al posibilismo inmediato de la sobrevivencia, por lo incierto y riesgoso de sus límites, sin proyección de futuro.

Es por eso que la posibilidad de la utopía como vivencia se comprende desde y en el cambio transformador y revolucionario, que se experimenta por los hombres y mujeres más que como un proceso de aplicación de mediaciones elaboradas, como un movimiento desde la cotidianidad. Los sueños y esperanzas en nuestras prácticas pasan por las necesidades básicas inmediatas, materiales, de las personas, por los diferentes ámbitos, público, privado, por proyectos de participación social con sus tensiones y obstáculos, por estrategias individuales y colectivas de producción y reproducción de la vida, por la dinámica de la vida cotidiana, las instituciones sociales, sus propuestas y los deseos y expectativas de los sujetos inmersos en sus propios procesos de cambios.

El socialismo como utopía concreta es presentado por Guadarrama con una radicalidad central al señalar la necesidad de reformular la democracia más allá de su planteamiento formal liberal, de su acaecer histórico en las experiencias socialistas del siglo XX, en la disyuntiva entre el humanismo real y la eficiencia económica. Sin duda, estos son los desafíos a los que se enfrentan hoy las experiencias populares de América Latina y el Caribe y nuestro socialismo cubano. Todas ellas colocan además la necesaria inserción del proceso de despatriarcalización y descolonización como pilar esencial de la transformación social, política y cultural socialista. El socialismo del siglo XXI será resultado de las luchas y las resistencias del movimiento social popular, feminista, anticolonial, antirracista, antihomofóbico, por la justicia social, ambiental y la solidaridad.

El socialismo como cambio civilizatorio tendrá que ser un proceso colectivo de desconstrucción y construcción de formas, lógicas y culturas de convivencias humanas verdaderamente emancipadoras. La fuerza liberadora del socialismo no está en un proyecto de futuro sacrificial, teleológico, de la vida cotidiana de los hombres y mujeres que lo hacen posible. Por el contrario, es un proceso de creación, reflexión crítica permanente sobre la vida humana real y concreta, en las prácticas cotidianas privadas y públicas, no solo como espacio sino como accionar para crear y re-crear la vida.

El socialismo es un proyecto utópico liberador y se concreta en las emergencias emancipatorias anticapitalistas, que aportan nuevos modos de producir y reproducir la economía, la política, la sociedad, la cultura desde la reivindicación del valor de la vida frente las estrategias de recolonización y dominación imperial del capitalismo. No por ser unívoco paradigma emancipador el socialismo se concreta, sino por ser proyecto diverso, múltiple, de emancipación humana por transformar la sociedad como totalidad histórico concreta.

Muchas son las preguntas y las polémicas que desatarán estos capítulos de esta autobiografía intelectual porque logran colocar de manera más sistemática, indagaciones y argumentos sustanciales para irremediablemente afrontar la utopía concreta del hacer valer una filosofía para la emancipación humana.

Gracias profesor Pablo, convencida estamos de tu incansable hacer. Esta autobiografía no es un cierre, sino una pequeña pausa en tu laborar. Otras generaciones venideras de juventud recargaran zurrones o catauros de tu cosecha, dispuestas ellas a la filosofía lúcida, humilde y propia.

## Referencias bibliográficas

Bloch, Ernst (1993). Sobre el significado de la utopía. *Anthropos. Revista de documentación científica de la cultura*. (146-147), julio-agosto.

Guadarrama González, Pablo (2024). *He vivido por y para la filosofía en nuestra América. Autobiografía intelectual*. Bogotá: Cooperativa Editorial Magisterio.

Valdés García, Felix (2019). La historia es un profeta con la mirada vuelta hacia atrás: la tradición humanista y los estudios de pensamiento latinoamericano en la Universidad Central “Martha Abreu” de las Villas (1952-1999). *Cultura Latinoamericana*, *29*(1), 240-263. DOI: https://doi.org/10.14718/CulturaLatinoam.2019.29.1.10

**Yohanka León del Río**

Educadora popular. Doctora en Filosofía (2006). Profesora titular de la Universidad de La Habana (2012). Investigadora titular (2014) del grupo América Latina, filosofía social y axiología (GALFISA), del Instituto de Filosofía del Consejo de Ciencias Sociales del Ministerio de Ciencia de la República de Cuba. Miembro del comité organizador desde el año 2000, de los Talleres internacionales sobre Paradigmas emancipatorios en América Latina y el Caribe. Coordinadora de la Cátedra de pensamiento crítico “Franz Hinkelammert”, e integrante del equipo de coordinación del Espacio Feminista “Berta Cáceres”, ambos del Instituto de Filosofía. Miembro del Consejo Científico de la *Revista Cubana de Ciencias Sociales* y de los Comités académicos de los doctorados en Pensamiento filosófico de la Facultad de Filosofía e Historia de la Universidad de la Habana y de Filosofía y pensamiento emancipatorio del Instituto de Filosofía. Autora y coautora de artículos, libros, ensayos sobre las líneas de trabajo:

pensamiento crítico latinoamericano y caribeño, feminismo y movimiento de mujeres en América Latina y el Caribe, utopías, movimientos sociales y paradigmas emancipatorios, marxismo y teoría crítica.

# TEXTOS

ISSN 1514–9935 | E-ISSN 1853–3175 | CC BY-NC-SA 4.0
https://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/anuariocuyo
PP. 461-472

# Significación del discurso *De la filosofía en la Habana* de José Manuel Mestre

## Significance of the speech *De la filosofía en La Habana* by José Manuel Mestre

**Pablo Guadarrama González**[1]
https://orcid.org/0000-0002-4776-2219

Este discurso, ofrecido por José Manuel Mestre en la inauguración del Curso académico de 1861 a 1862, en la Real Universidad Literaria de La Habana el 22 de septiembre 1861, es considerado por varios investigadores de la vida filosófica cubana y latinoamericana, como un texto fundante de estos estudios.

Aun cuando en 1839, José Zacarías González del Valle había publicado el artículo "Filosofía en la Habana", —que Mestre reeditó como anexo a su libro *De la filosofía en la Habana* (1862)— mayor significación académica alcanzaría su discurso.

Medardo Vitier, quien es considerado un eminente investigador de la filosofía en Cuba, sobre este texto expresó:

> La pieza se editó en 1862 y ha sido desde entonces, un escrito clásico en Cuba. "Pieza", he dicho, empleando un término que aún dentro de la literatura dramática y en el género oratorio es muy vago. En realidad este trabajo participa de la oración académica, del estudio histórico, con inserción de elogios, y a veces del sesgo

[1] Universidad Católica de Colombia. Contacto: pabloguadarramag@gmail.com

> ensayístico. Pieza filosófica, en buena prosa didáctica (Vitier, 2002, p. 322).

El hecho que Mestre se lo haya dedicado a quien consideró su maestro, José de la Luz y Caballero, resulta muy significativo pues implica un claro reconocimiento al que cerró el ciclo inicial de los más destacados filósofos de la ilustración cubana, junto a José Agustín Caballero y Félix Varela. Por supuesto que otros cultivadores de la filosofía en la Isla desde fines del siglo XVIII hasta mediados del XIX ─entre los que deben ser reconocidos Juan Bernardo O'Gavan, José Antonio Saco, José Zacarías González del Valle, Manuel González y del Valle, José Manuel Mestre y Antonio Bachiller y Morales─ contribuyeron también a enaltecer la vida académica en esta disciplina, pero no alcanzarían en ella la talla y reconocimiento de aquellos tres pilares (cf. Guadarrama González, 2012, pp. 220-230).

Todos ellos en diferente grado contribuyeron de algún modo a dar sepultura a la escolástica predominante, no solo en los seminarios religiosos, sino también en la Universidad de La Habana. La apertura hacia la filosofía moderna posibilitaría inicialmente que el empirismo de Bacon, el racionalismo de Descartes, el sensualismo de Condillac, entre otras posturas fueran acogidas con agrado. Sin embargo, los filósofos cubanos más auténticos de esa época se caracterizarían por ─sin desdeñar valiosas ideas provenientes de estos y otros pensadores─, reflexionar con cabeza propia sobre los problemas epistemológicos y axiológicos más trascendentales, pero especialmente sobre la cuestión del método en la filosofía y las ciencias. De ahí que con razón plantease Arturo Roig (1984):

> Caeríamos una vez más en un grueso error si pensáramos en que los desarrollos americanos fueron algo "externo" en relación con los procesos generales vividos por la cultura del Occidente europeo, pero más grueso es el error que lleva a desconocer las especificidades (p. 23).

Mestre mantuvo una definida concepción sobre el nexo entre la filosofía que se producía en Cuba y sus fuentes europeas, al considerar que aquella no era una reproducción mimética de estas últimas, por eso declaraba "[…] me he propuesto únicamente seguir con rápida mirada la evolución de las ideas filosóficas en nuestro país, dando cuenta de las influencias que hayan podido modificarlas y conducirlas a mayor grado de perfección".

Con audacia, bajo el despótico poder colonial español, los pensadores cubanos de esta época incursionaron en temas sociales y políticos cruciales, como la esclavitud, razón por la cual algunos de ellos fueron no solo anatemizados, sino también encausados jurídicamente. Mientras algunos, como los hermanos González del Valle, se dejaron cautivar por un acomodaticio eclecticismo, criticado por Luz y Caballero, que provocó durante tres años, entre 1838 y 1840, una de las polémicas filosóficas de mayor trascendencia en el ámbito filosófico latinoamericano[2].

No faltó en el escrutador análisis de Mestre un necesario reconocimiento al obispo Juan José Díaz de Espada, quien propició un favorable ambiente cultural e hizo posible que algunas personalidades pudieran brillar con luz propia. Por eso planteó que este "mereció bien en todos conceptos de este país, y mientras haya un corazón que se interese por Cuba, ni morirá su grata memoria, ni dejará de serle tributado un homenaje de profundo reconocimiento".

José Manuel Mestre, se destacaría no solo por su sólida formación filosófica que volcó en la docencia, sino tambien por su

[2] La reproducción de esta polémica puede consultarse en: Luz y Caballero (1948). Acerca de la significación de este autor afirma Antonio Sánchez en las palabras introductorias a una selección de sus textos: "Luz nos libertó del espiritualismo francés, que desenmascara en la *Polémica filosófica*, preparando así, con la independencia del pensamiento, la independencia de la patria. Su defensa del método empírico-racionalista y de la gnoseología sensualista, está en la línea del materialismo moderno y la verdad científica, y sienta las bases de una filosofía forjadora de la conciencia nacional (Luz y Caballero, 1981, p. 34).

viril postura patriótica, que le obligó al exilio en Estados Unidos, donde continuó su labor profesional e independentista.

En su discurso Mestre tenía plena conciencia que su tarea de rescate y promoción de la filosofía en Cuba no se reducía a un simple interés filológico, sino que tenía una profunda trascendencia académica e ideológica, pues a su juicio "Cada época de la humanidad encierra una síntesis de todas las que le han precedido: despojad al hombre de su pasado, y lo anularéis completamente".

Supo aquilatar las ideas tanto de las personalidades más destacadas de la vida filosófica cubana hasta mediados del siglo XIX, como tambien justipreciar la labor de quienes de algún modo la continuaron y supieron enaltecer, aun cuando tuviese profundas discrepancias teóricas.

Por eso del sacerdote José Agustín Caballero destacaría su pionera pretensión de enfrentar la escolástica, e introducir la filosofía moderna en el Seminario de San Carlos, mientras la Universidad de La Habana aun dormitaba en el letargo escolástico. Debe destacarse que concibió la filosofía como un instrumento teórico de profunda utilidad práctica[3], máxime cuando esta le servía como fundamento

[3] En el estudio preliminar de la compilación de textos de José Agustín Caballero que realiza Edelberto Leiva Lajara, denominado "José Agustín Caballero: el espíritu de los orígenes", se dice sobre este autor: "Una filosofía que se aleje de las necesidades humanas no tiene objetivo para él, y en ello está expresado el principio esencial de una ética social y científica que encontrara continuidad en una parte importante del pensamiento cubano posterior; sobre todo del pensamiento comprometido con la causa de la transformación social. Hay una lógica contundente en su exposición de la utilidad de la Filosofía. Toda filosofía se encamina en provecho del hombre. Es el objetivo final, el para quién de toda reflexión filosófica. El conocimiento de la verdad y la práctica de la virtud constituyen el fin próximo de la filosofía. Y la verdad, solo la verdad, nos hace vivir honradamente, distinguiéndola de lo falso, separando lo malo de lo bueno. El fin remoto de la filosofía es el logro de la felicidad natural, y su fin último, es Dios. En la práctica, el perfeccionamiento del hombre, que es en definitiva el camino hacia el logro de estos objetivos, solo puede lograrse por medio de un perfeccionamiento de la sociedad que le permita desarrollar sus potencialidades. El sentido concreto de una concepción de este tipo, en la Cuba de finales de la decimoctava centuria, coincidía plena y

epistemológico y axiológico para oponerse a la esclavitud y enaltecer a las mujeres, entre otras posturas evidentes del carácter progresista de su pensamiento social.

El clero cubano no se plegó totalmente a dominación de la metrópoli [4]. El espíritu contrahegemónico, contestatario y de humanismo práctico[5] que ha caracterizado en sentido general a los más auténticos representantes del pensamiento filosófico latinoamericano tuvo sus primeras exponentes en numerosos sacerdotes.

Acerca de José Agustín Caballero destacó Mestre que:

> […] redactó por el año de 1797, y en latín, unas lecciones de *Filosofía ecléctica*, que constituyen la primera obra escrita entre nosotros con propensiones reformadoras. Nunca esa obra ha sido

justificativamente con los reclamos de los sectores oligárquicos de mentalidad burguesa" (Caballero, 1999, pp. 67-68).

[4] "El clero criollo poseía una cultura distinta a la del peninsular y se identificaba mucho más con los avatares de su tierra natal que con los intereses de una España, que, tal vez, nunca había visitado. Las contradicciones clero criollo-clero peninsular fueron, antes que cualquier otra cosa, antagonismos políticos insertos en el conflicto metrópoli-colonia. Los esfuerzos colonialistas por desarticular el clero nativo hablan por sí solos de la importancia de este problema, comprensible solo si se tiene en cuenta la ascendencia ideológica de los religiosos en la población de la gran Antilla. […], el púlpito podía ser un arma política de inestimable valor" (Segreo, 1998, p. 18).

[5] Por *humanismo práctico* –término utilizado por Marx en sus trabajos tempranos como *La sagrada familia* y los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844* así como los de *humanismo concreto, humanismo positivo* y *humanismo culto* que diferenciaba del *humanismo real* de Feuerbach–, entendemos una postura de compromiso activo, militante y arriesgado con la defensa de la dignidad de determinados grupos humanos, que se diferencia del humanismo abstracto que se limita a simples declaraciones filantrópicas, que no trascienden más allá de cierta misericordia o postura piadosa ante indígenas, esclavos, siervos, proletarios, mujeres, niños, minusválidos, etc. Un humanismo práctico debe distanciarse del antropocentrismo que ha caracterizado generalmente a la cultura occidental y tomar en consideración la imprescindible interdependencia entre el hombre y la naturaleza (cf. Guadarrama González, 2006, p. 215).

> dada a la estampa, pero ateniéndome a las noticias que acerca de ella publicó el malogrado D. José Zacarías González del Valle diré, que aunque se titula *Filosofía ecléctica,* dista mucho de hallarse desimpresionada del dogma de Aristóteles, si bien muestra gran desprecio por las frívolas disputas escolásticas.

Debe aclararse que cuando se encontró el manuscrito original de dicha obra se constató que su título no era ese, sino *Filosofía electiva.* Pareciera que esto constituyera una nimiedad, pero en verdad no lo era. En primer lugar, porque tanto Zacarías González del Valle como su hermano Manuel era defensores del eclecticismo de Cousin, quien, tanto por su postura epistemológica como por su conservadurismo, fue impugnado por José de la Luz y Caballero en aquella célebre *Polémica filosófica*. No es de extrañar que detrás de aquella presunta "errata" de una simple letra, subyaciese el interés de presentar a Caballero como un temprano defensor del eclecticismo.

El *electivismo filosófico* había sido desarrollado en el siglo XVIII por los jesuitas mexicanos Andrés de Guevara, Benito Díaz de Gamarra, Francisco Javier Clavijero y Francisco Javier Alegre, entre otros. Este último tras su expulsión de México permaneció varios años en La Habana donde dejaría su huella filosófica.

Según estos jesuitas el hombre no puede dejarse llevar exclusivamente por una sola vía o fuente del conocimiento, sino que, como la abeja, como sostenía Bacon, debe extraer de todas las flores de la experiencia y la sabiduría para formular sus propios criterios. Esto significa un precoz eclecticismo de nuevo tipo, que para distinguirlo del que proliferará en el siglo XIX debe ser denominado como *electivismo.*

Esa es una de las razones por las cuales Mestre hace la esa aclaración, que en verdad resulta algo confusa, con el objetivo tal vez de diferenciarlo de las posturas de los hermanos González del Valle.

De tal modo que no es válida su afirmación según la cual "puede asegurarse que fueron eclécticos todos los discípulos del Dr. Caballero". Al menos los más sobresalientes, su sobrino José de la Luz y Caballero, quien combatió abiertamente el eclecticismo, y Félix Varela, no lo fueron.

Sin duda, como afirma Rita Buch (2001):

> El padre Agustín debe ser considerado como el precursor del iluminismo cubano. Su labor pedagógica e intelectual, transformó el discurso filosófico cubano, en un discurso autentico, preclaro, amante de la razón y el sensismo, vinculados a las urgencias económicas de la isla y a las necesidades prácticas de la sociedad cubana de la época (p. 363).

Aunque es posible que fuese cierto lo que Mestre sostiene con respecto a que: "[…] hubo una época en que en la Universidad de la Habana se enseñaba el *sensualismo absoluto*", esto no significa que toda la vida filosófica cubana se caracterizase por tal predominio. Pues ya desde fines del siglo XVIII el Seminario de San Carlos había demostrado un mayor protagonismo en la renovación de la filosofía en el país, en comparación con dicha universidad. Y tanto Varela como Luz, máximas continuadores de Caballero, que no eran profesores de esa universidad, supieron sopesar adecuadamente la interrelación entre las sensaciones y la razón en el proceso del conocimiento, por lo que no se dejaron seducir por un estrecho sensualismo.

Lo anterior pueden confirmarse en la propia alta valoración que hace de Félix Varela al considerar que: "[…] fue quien en realidad extirpó las últimas raíces del escolasticismo, fue quien dio eficaz impulso a la propagación de las doctrinas de Descartes entre nosotros, fue quien, restaurando los fueros de la razón, lanzó al país en una nueva vida intelectual". El hecho de que Mestre calificase como "monumento magnífico dedicado a la verdad, que se llama el

*método Cartesiano*", evidencia una mayor simpatía por este, en lugar del sensualismo.

No cabe duda que la huella intelectual de Varela en Cuba, aun encontrándose en el exilio, trascendería no solo a la universidad, sino al enriquecimiento de la conciencia política del pueblo cubano dado su arraigado independentismo.

Mestre adecuadamente lo exaltó cuando afirmaba: "[…] lo juzgo acreedor al puesto más importante en nuestra reducida galería filosófica", lo cual no resulta exagerado, pues sin duda fue el más sistemático ─expresado esto en varios libros, pero sobre todo por su labor académica y patriótica─[6], de esa triada de ilustres pensadores representantes del *reformismo electivo* caracterizado por Isabel Monal (1985, p. 130).

En apretada síntesis Mestre expresa que:

> Don José de la Luz no ha condensado, por desgracia, en ninguna obra su enseñanza filosófica. Tuvo ocasión de exponerla, si bien parcialmente, con motivo de las polémicas en que combatió contra el eclecticismo cousiniano por el año de 1839; la ha ido desenvolviendo en sus clases, inimitablemente desempeñadas, porque el Sr. Luz no tiene rival en el magisterio; la ha venido formulando en varios interesantes elencos; la ha explicado cada vez que la Habana entera se ha agrupado en torno suyo, ávida de su elocuentísima palabra; la ha hecho práctica con su ejemplo; la ha ido escribiendo, en fin, y para no cansaros, en la inteligencia y en el

[6] Al respecto afirma Eduardo Torres-Cuevas: "El Padre Creador ha sido sistemáticamente citado; las figuras más notables de la intelectualidad cubana siempre le evocaron con el mayor respeto. José Martí lo catalogó como 'patriota entero'; José Antonio Saco, 'el primero de los cubanos'; y José de la Luz y Caballero, el que 'nos enseñó primero en pensar'. Si bien estas manifestaciones de admiración y respeto son el reconocimiento de cómo ha transitado su imagen a través de nuestra historia, ello no constituye una prueba del conocimiento profundo y detallado de su obra que está en la raíz de la cultura científica, social y política cubana" (Varela y Morales. 2001, p. XI).

> corazón de sus discípulos. Pero de esa manera, bien es de comprenderse, cuán difícil no será dar cuenta exacta de las doctrinas del distinguido maestro, y máxime atendiendo a que la inmensa erudición de éste todo lo abarca y aprovecha para los fines de su enseñanza.

Con sobradas razones, luego de presentar varios de los aforismos más sustanciales de Luz y Caballero, concluye: "Y decidme ahora si el hombre que ha pensado y formulado tales principios no es un verdadero filósofo".

La visión panorámica que presenta Mestre sobre la vida filosófica cubana hasta mediados del siglo XIX posibilita valorar la trascendencia de aquellos pensadores que habían alcanzado profundizar en un saber que no se reducía al de una ciencia, pues para él:

> […] la *Filosofía,* en su legítimo significado, no se constituye por el agrupamiento de tales o cuales determinadas ciencias, ni es tampoco *una ciencia,* sino algo más grande y elevado, esto es, la *Ciencia* por excelencia, y el complemento de todas las demás.

Tal pronunciamiento resultaba muy significativo en aquella época en que comenzaba a divulgarse el augurio positivista sobre su extinción, aplastada por las ciencias particulares, que afortunadamente no encontró, ni encontrará nunca validación.

Tal tendencia la avizora de manera temprana al expresar que:

> La tendencia del movimiento filosófico actual, si es que se experimenta alguno, puede definirse, al menos según lo alcanzo, de una manera muy breve. Es la misma de nuestro siglo analizador y concienzudo; no es otra que la de nuestra positivista civilización.

Afortunadamente ni el máximo representante del positivismo en Cuba ─considerado uno de los más destacados en el ámbito latinoamericano (cf. Guadarrama González, 2004)─, Enrique José Varona, quien admiró profundamente a Mestre, estuvo de acuerdo con la presunta muerte anunciada de la filosofía[7].

Este opúsculo de Mestre, que es pequeño en su extensión, pero inconmensurable en su significado, concluye con una grata invitación: "He querido dirigir la atención de nuestra juventud estudiosa, sobre modelos muy dignos de ser imitados, con la mira de animar su entusiasmo de esa manera, encendiendo el más vivo y noble estímulo en su corazón".

Su labor académica no se debe valorar por la dimensión cuantitativa de sus libros y artículos, sino por la trascendencia que alcanzó por contribuir al rescate y reconocimiento de la vida filosófica cubana, latinoamericana y, por qué no, también universal.

[7] "La filosofía dejó de ser un sistema de la naturaleza, para convertirse en la, especulación dogmática sobre los problemas subjetivos, elevados al último grado de abstracción. Olvidó y desdeñó la alianza de los conocimientos objetivos; y mientras estos, privados de su luz fecundante, continuaban a tientas y trabajosamente sus necesarias tareas, su soberbia dominadora elevaba sobre el movedizo cimiento de las distinciones verbales una construcción vastísima que pudiera compararse a una inmensa catedral gótica hecha toda ella de caladas y afiligranadas hojas de papel. De aquí que al renacimiento de las ciencias naturales, se pronosticara la desaparición de la filosofía. Conclusión por demás precipitada: La filosofía no es justiciable de los extravíos de los filósofos. En vano es que se la conmina abandonar el campo. No puede desaparecer, porque responde a una necesidad constitutiva, de nuestro yo: la de poseer una síntesis general que explique más o menos completamente los dos mundos de la realidad, penetrando lo posible en el enigma de su conjunción. Los conocimientos analíticos son, por su naturaleza, provisionales; para dar frutos han de agruparse en síntesis, por más que éstas muchas veces sean también transitorias; ahora bien, el papel de la filosofía es suministrar esas síntesis, es preparar las vías, llegar, si puede, a la organización completa de los conocimientos. Y no debe confundirse esto con el papel de las ciencias particulares. Cada una de éstas, después de constituida, posee su síntesis, pero que responde solo a alguno de los variados aspectos de la realidad, objetiva o subjetiva. La síntesis filosófica las ha de englobar todas. Nada menos que esto pretendía el atomismo de Demócrito o el peripatismo del Estagirita. En las edades medias, a lo que no alcanzaba la escuela, llegaba la teología" (Varona, 1880, pp. 238-239).

## Referencias bibliográficas

Buch, Rita (2001). *Aprehensión de la Historia de la Filosofía con sentido ético-cultural. Su concreción en el pensamiento cubano electivo*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

Caballero, José Agustín (1999). *Obras*. (Ensayo introductorio, compilación y notas de Edelberto Leiva Lajara). La Habana: Ediciones Imagen Contemporánea.

Guadarrama González, Pablo (2004). *Positivismo y antipositivismo en América Latina*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales. Recuperado de https://www.ensayistas.org/filosofos/cuba/guadarrama/textos/Positivismo.pdf

Guadarrama González, Pablo (2006). Humanismo y marxismo. En Jairo Estrada Álvarez (Coord.), *Marx vive. IV* (pp. 209-224). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Recuperado de http://www.espaciocritico.com/sites/all/files/libros/mrxvv4/08_guadarrama.pdf

Guadarrama González, Pablo (2012). *Pensamiento filosófico latinoamericano. Humanismo, método e historia.* (Tomo I). Bogotá: Universitá degli Studi di Salerno / Universidad Católica de Colombia / Planeta. Recuperado de https://www.ensayistas.org/filosofos/cuba/guadarrama/textos/Pensamiento%20I.pdf

Luz y Caballero, José de la (1948). *Polémica Filosófica*. La Habana: Editorial Universidad de La Habana.

Luz y Caballero, José de la (1981). *Selección de textos*. (Introducción de Antonio Sánchez). La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

Monal, Isabel (1985). *Las ideas en América*. La Habana: Casa de las Américas.

Roig, Arturo A. (1984). *Humanismo en la segunda mitad del siglo XVIII*. (Tomo I). Quito: Banco Central de Ecuador.

Segreo, Roberto (1998). *Conventos y secularización en el siglo XIX cubano*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

Varela y Morales, Félix (2001). *Obras*. (Volumen I). (Compilación y notas de Eduardo Torres-Cuevas, Jorge Ibarra Cuesta y Mercedes García Rodríguez). La Habana: Editorial Cultura Popular / Ediciones Imagen Contemporánea.

Varona, Enrique J. (1880). *Conferencias filosóficas. Lógica.* La Habana: Editor Miguel de Villa.

Vitier, Medardo (2002). *Las ideas en Cuba. La filosofía en Cuba*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

**Pablo Guadarrama González**

Doctor en Filosofía. Universidad de Leipzig. Doctor en Ciencias y Profesor Emérito de la Universidad Central "Marta Abreu" de Las Villas. Académico Titular de la Academia de Ciencias de Cuba. Investigador Emérito del Ministerio de Ciencias, Tecnología e Innovación, Colombia. Doctor Honoris Causa en Educación, Universidad Nacional de Trujillo. Autor de los libros: *Valoraciones sobre el pensamiento filosófico cubano y latinoamericano; Marxismo y antimarxismo en América Latina; Humanismo, marxismo y postmodernidad; Humanismo y autenticidad en el pensamiento latinoamericano; Positivismo y antipositivismo en América Latina; Cultura y educación en tiempos de globalización posmoderna; Dirección y asesoría de la investigación científica; Pensamiento filosófico latinoamericano. Humanismo, método e historia* (Tomo I, II y III)*; José Martí, humanismo práctico y latinoamericanista, Democracia y derechos humanos: visión humanista desde América Latina* (Tomo I y II)*; Huellas del filosofar en Latinoamérica y Colombia; Para qué sirve la epistemología a un investigador y un profesor; Pensamiento político latinoamericano. Cultura, paz y poder; Enrique José Varona. Balance de una vida y una obra; Cultura integracionista en el pensamiento latinoamericano; He vivido por y para la filosofía en nuestra América. Autobiografía intelectual de Pablo Guadarrama González.*

ISSN 1514–9935 | E-ISSN 1853–3175 | CC BY-NC-SA 4.0
https://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/anuariocuyo
PP. 473-516

# De la filosofía en La Habana[1]

**José Manuel Mestre**

Discurso
Leído por su autor en la inauguración
del Curso académico de 1861 a 1862, en la
Real Universidad Literaria
(Septiembre 22 de 1861)

Entre todos los seres que pueblan la faz de la tierra, el hombre es el único a quien es dado recoger la herencia de sus antepasados. Las obras maravillosas del instinto no han experimentado alteración en su tránsito al través de los siglos; y al día siguiente de la creación fueron construidas tan perfectas como hoy se ofrecen a nuestros ojos admirados. El sello del tiempo no se deja notar ni en la cabaña del castor, ni en el panal de la abeja, ni en la cueva del topo, ni en la ingeniosa cesta donde el ave anida sus polluelos. Entretanto las generaciones de los hombres han ido trasmitiéndose como un legado precioso todos los adelantos conseguidos en cada época; la generación nueva recibe el último aliento de la generación que se va, se inspira con él, y prosigue su camino. El edificio que un siglo no ha podido terminar, lo concluyen los que le suceden. La idea que

[1] Para la siguiente edición se ha tenido en cuenta la publicación original realizada en La Habana por la Imprenta "La Antilla" en el año 1864. Cabe mencionar que no se han incluido los apéndices que figuran en la edición original, que se referencian en el texto mediante notas aclaratorias. Igualmente se ha adecuado el escrito a normas ortográficas modernas, retomando la reproducción que se encuentra en el sitio *Filosofía en español*: https://www.filosofia.org/aut/001/1862fiha.htm [Nota del editor].

DE LA FILOSOFIA EN LA HABANA.

DISCURSO

POR

D. JOSE MANUEL MESTRE,

DOCTOR EN FILOSOFIA Y CATEDRATICO DE LA MISMA FACULTAD EN LA REAL UNIVERSIDAD LITERARIA.

SEGUIDO DE UNA CARTA INEDITA

DEL

Pbro. D. Félix Varela,

Y

UN ARTICULO DEL

Dr. D. José Z. Gonzalez del Valle.

HABANA.

IMPRENTA "LA ANTILLA."

CALLE DE CUBA N. 28.

1862.

Digitized by Google

Imagen facsimilar de la portada del texto *De la filosofía en La Habana* de José Manuel Mestre

comenzó a germinar entre los hombres de ayer, los hombres de hoy la fecundarán, y acaso consigan llevarla hasta su último desarrollo. Cada idea tiene su genealogía: su oriente en que aparece con luz indecisa y poco perceptible; su cenit en que alumbra y vivifica toda la tierra. Cada época de la humanidad encierra una síntesis de todas las que le han precedido: despojad al hombre de su pasado, y lo anularéis completamente; como lograríais secar el río más caudaloso, si pudierais separar de él las gotas de agua que le enviaron sus manantiales.

Por esa razón, sin duda, han adquirido tamaña importancia los estudios históricos en nuestros tiempos; por esa razón, también vemos que la enseñanza de la Filosofía, a la cual quiero especialmente referirme, apenas se hace fuera del terreno de la crítica. Reparad si no lo que sucede en las más importantes Universidades y Colegios de Europa:– ved a Levéque estudiando el espiritualismo del siglo VIII, a Alberto el Grande y Santo Tomás de Aquino; a Emilio Saisset, el sucesor de Damiron, explicando las ideas platónicas; a Julio Simón ocupándose de la Historia de la Escuela de Alejandría; a Pablo Janet analizando la dialéctica en Platón y en Hegel; y os persuadiréis desde luego que por todas partes predomina una

marcada tendencia a derivar la exposición de las doctrinas filosóficas del examen de aquéllas que en las épocas pasadas ejercieron más influencia en los destinos de la humanidad; como si se quisiera no separar un punto la vista de la *generación* con que han ido adquiriéndose los conocimientos humanos, según la frase de Tiberghien.

Echemos también nosotros siquiera una ojeada sobre el pasado; y tratemos de encontrar en él la explicación del presente; que no será fuera de lugar, por cierto, ese propósito en los momentos en que nos preparamos para dar otra vez principio a nuestras tareas universitarias.

En un país joven como el nuestro no tendremos que buscar en una fecha muy remota la iniciación del movimiento científico y filosófico. Tampoco pasan de mediados del siglo último las noticias que respecto a ese particular nos han conservado, la tradición por una parte, y por otra algunos documentos cuidadosamente recogidos por los aficionados a ese género de investigaciones; pero según dichas noticias, puede afirmarse que por esa época, y durante mucho tiempo, la *filosofía escolástica* fue la predominante, y aun pudiera decirse la única en la Isla de Cuba. Aristóteles y los más notables filósofos de la edad-media, con sus tendencias formalistas, lógicas y reguladoras, con sus distinciones entre el *fondo* y la *forma,* con sus estudios sutilísimos, con sus silogismos y sus universales, eran los maestros exclusivos de todas las escuelas. En la Real y Pontificia Universidad, el primer establecimiento erigido en esta ciudad para la enseñanza literaria (1728), la de las *Artes,* o sea de la Filosofía, se cifraba principalmente en el estudio de la Lógica y de los dos libros de *Generatione et Corruptione, de Anima et Metaphysica.*

Y con decir esto, queda dicho todo, o en términos más explícitos, queda consignado que los primeros tiempos de nuestra vida intelectual fueron casi completamente perdidos para el adelanto de la ciencia. La Escolástica, en efecto, y sin que esto sea desconocer

su mérito y su importancia, nunca proporcionó al pensamiento una esfera a propósito para su evolución natural y legítima, antes por el contrario, encerrándolo en un círculo de hierro redujo a menudo la filosofía a un mero formalismo, no vaciló en sacrificar mil veces la esencia al accidente, y convirtió por fin en arte mecánico el noble ejercicio de la inteligencia.

Entre nosotros, la Escolástica no dejó de ser lo mismo que en Europa, lo mismo que en todas partes: superficialidad deplorable en las cuestiones cardinales de la metafísica, al lado de las más ingeniosas investigaciones y de distinciones profundísimas; fórmulas útiles y racionales, junto con puerilidades las más inconcebibles. He aquí sus caracteres; descollando sobre todos ese encadenamiento en que perpetuamente era mantenida la acción intelectual, sin permitírsele seguir otro camino que el del raciocinio silogístico. Mas "el raciocinio concluye; pero no establece", como decía Bacon, y de ahí resultaba que el pensamiento, siempre impelido por la mano de Dios, siempre movido por el misterioso resorte de su actividad, ora se agitaba con febril excitación dentro de los confines en que se sentía encerrado, ora intentaba salvarlos con osado ímpetu en pos de una verdad anhelada.

He dicho antes que no desconocía ni el mérito, ni la importancia de la Escolástica; y añadiré ahora que lejos de despreciar sus delicados pormenores y aun sus sutilezas, me las explico perfectamente atribuyéndolas a esa necesidad de movimiento que experimenta nuestro espíritu eminentemente activo por su esencia; necesidad que en la esfera del escolasticismo había de satisfacerse con aquellos ejercicios de deducción que constituían el raciocinio formulario, con aquellas distinciones y apreciaciones tan intrincadas, con aquellas luchas, en que considerado el argumento como fin y no como medio, y discutiéndose por el mero placer de discutir y nada más, a vueltas de grandes alardes de ingenio se conseguía bien poco provecho para la ciencia. Para precisar con toda exactitud mi pensamiento diré, que las sutilezas escolásticas me recuerdan unas

veces esos trabajos exquisitos, prodigios de paciencia, que a menudo han sido elaborados en las celdas de las penitenciarías; otras el vuelo desasosegado del ave que detrás de los hierros de su jaula echa de menos su perdida libertad.

Pero Cuba no podía permanecer por mucho tiempo entregada a las *frioleras* del peripato, como con perspicaz oportunidad llamaba a las formas de la escuela, en 1769, el Ilustrísimo Sr. Obispo D. José de Hechavarría, cuando la Europa culta les había dado completamente de mano, y en especial, cuando desde 1768, el gran Rey Carlos III había por Real Cédula mandado reducir a *justos límites la sutileza de los escolásticos.* Y así sucedió.

Uno de los varones más respetables que recuerdan los fastos de nuestro país, el Pbro. Dr. D. José Agustín Caballero, miembro de la Universidad, redactó por el año de 1797, y en latín, unas lecciones de *Filosofía ecléctica,* que constituyen la primer (sic) obra escrita entre nosotros con propensiones reformadoras. Nunca esa obra ha sido dada a la estampa; pero ateniéndome a las noticias que acerca de ella publicó el malogrado D. José Zacarías González del Valle (*[2]) diré, que aunque se titula *Filosofía ecléctica,* dista mucho de hallarse desimpresionada del dogma de Aristóteles, si bien muestra gran desprecio por las frívolas disputas escolásticas, adhiriéndose al atinado parecer de Melchor Cano. El Dr. Caballero, con dar el primer paso, lo dio no obstante muy grande, y especialmente en cuanto comenzó a preparar la introducción de las doctrinas de Descartes, cuyo nombre apenas había sido proferido hasta entonces. La *Filosofía ecléctica* está sólo consagrada a la Lógica que se desenvuelve por el orden de las tres operaciones principales del entendimiento, la *aprehensión,* el *juicio* y el *discurso,* según la clasificación de la secta

[2] * Véase el apéndice [Nota del autor]. Mestre se refiere al texto breve que acompaña esta edición publicado en 1839 por José Zacarías González del Valle, denominado “Filosofía en la Habana”. [Nota del editor].

sensualista; maravillando, dice el citado G. del Valle, la claridad y consecuencia con que en toda la obra se observa este plan.

Y no fue esa la única manifestación de mejoramiento intelectual que apareció al principio del presente siglo como precursora de una era de mayor adelanto y perfección. En una obra tan interesante como curiosa que acaba de publicar mi querido maestro y amigo D. Antonio Bachiller (1), y a la cual debo algunos de los datos de que estoy ocupándome, se dice que en 6 de Agosto de 1810, el P. Fray Laureano Almeyda, profesor de Filosofía del convento de S. Agustín de esta ciudad, presidía un acto público en el que, entre otras proposiciones, se sostuvo la siguiente: "Omnibus praeferens est methodus cartesiana"; y se trataron todos los ramos de la ciencia según las clasificaciones de la época: lógica, metafísica, moral y física especulativa, más bien que experimental. Los mismos dominicos, afirma también el Sr. Bachiller, demasiado ilustrados para no ceder ante la fuerza de la razón, reconocieron más de una vez la insuficiencia y los vicios de la escolástica; mientras que el R. P. Fr. Joaquín Morales censuraba severamente sus extravíos en el curso público que profesó en el convento de Nuestra Señora de la Merced. Por lo demás, según se expresaba el Pbro. D. Félix Varela en su correspondencia privada con un amigo, puede asegurarse que fueron eclécticos todos los discípulos del Dr. Caballero, el cual defendió siempre las ideas puramente intelectuales, siguiendo a Jacquier y a Gamarra; que el Sr. O'Gavan, sucesor de Caballero, varió la doctrina admitiendo el *sensualismo*; y que hubo una época en que en la Universidad de la Habana se enseñaba el *sensualismo absoluto,* en el Seminario el sensualismo que pudiera llamarse *moderado* por aceptar algunas ideas puramente *intelectuales,* y en el convento de San Agustín, las ideas innatas según Purchot. Y para dejar concluido este punto añadiré, que en el convento de San Francisco, Altieri era el texto preferido.

La verdadera regeneración filosófica, sin embargo, no vino a iniciarse entre nosotros hasta que la tomó a su cargo uno de esos

hombres superiores, cuyo paso por la tierra deja un rastro imperecedero, cuyo nombre vive en la memoria de todos, y se transmite de padres a hijos con religioso respeto. ¿Necesitaré deciros ese nombre? ¿No lo pronuncian ya vuestros labios? ¿No laten ya todos vuestros corazones?

El Pbro. D. FÉLIX VARELA (2) fue quien en realidad extirpó las últimas raíces del escolasticismo, fue quien dio eficaz impulso a la propagación de las doctrinas de Descartes entre nosotros, fue quien, restaurando los fueros de la razón, lanzó al país en una nueva vida intelectual.

Mengua era, en verdad, que desde mucho antes no hubiese tenido principio tan indispensable y natural reforma, cuando tan adelantada se encontraba ya en el mundo científico la obra del Padre de la Filosofía moderna. El Método de Descartes, devolviendo al hombre el uso legítimo de la inteligencia de que lo dotara el Supremo Hacedor, escudriñando en la conciencia la naturaleza y alcance de las facultades del espíritu, creando la verdadera psicología, había dado a los estudios filosóficos un atinado y eficacísimo impulso; impulso a que la ciencia obedecerá mientras no se extravíe, y que constituye el sello característico de la filosofía de nuestra época. Nuestras escuela empero, se mantuvieron durante un largo transcurso de tiempo, como se ha visto, lejos de la esfera de acción de tan saludable progreso: indiferentes a la revolución que en cuanto tenía que ver con el desarrollo de las ideas, se había verificado, seguían, salvo las excepciones que indiqué, consagradas a sus entretenimientos ergotísticos, defendiendo los más insostenibles errores, y las más rancias preocupaciones, y constituyendo un sorprendente anacronismo respecto de los adelantos conquistados por el siglo diez y nueve.

Así es que la obra del Padre Varela fue en todos conceptos meritoria y digna de nuestra profunda gratitud; de tal manera, que aun cuando sus doctrinas no siempre hubiesen sido intachables, más

todavía, que aun cuando hubiese incurrido en contradicciones y errores palmarios, no obstante, siempre tendría un inconcuso derecho a ser mirado como la fuente e inspiración de nuestra vida intelectual. ¿Descartes mismo, estuvo exento por ventura de errores? ¿No se nota cierto carácter indeciso y exclusivo en los principios de su doctrina? ¿No incurrió a veces en transcendentales inconsecuencias? ¡Y qué importa todo eso! Tales decepciones, hijas de la humana flaqueza, son nubes demasiado tenues para eclipsar un punto ese monumento magnífico dedicado a la verdad, que se llama el *método Cartesiano*: son faltas demasiado insignificantes para hacer perder en lo más mínimo su valiosa importancia a la grande empresa de la manumisión de la inteligencia. ¡Descartes levantó al hombre del polvo, donde se arrastraba como un miserable reptil, y lo colocó en el pedestal de la *personalidad!*

Pero volviendo a Varela, no vaya a entenderse que tan sólo a merced de semejantes consideraciones lo juzgo acreedor al puesto más importante en nuestra reducida galería filosófica. No por cierto; hay en las doctrinas y enseñanza de nuestro insigne compatriota un indisputable mérito intrínseco, que el más breve examen de las obras que nos ha legado es suficiente a comprobar.

Desde luego la primera de ellas en el orden cronológico, de la cual se publicaron los dos primeros tomos en latín bajo el título de "Institutiones Philosophiae Eclecticae ad usum studiosae juventutis" (1812), y el tercero en castellano (1813), está significando, en esa misma diferencia de forma, la lucha con que Varela inauguraba su noble tarea. La forma latina era sin duda un homenaje al pasado, una transacción si se quiere con el añejo sistema, y de ello es una prueba evidente la disculpa que el Padre Varela se creía en el caso de dar en el prefacio de sus Instituciones de Moral: "aunque las dos primeras partes de estas instituciones filosóficas, decía, se imprimieron en latín, escribo la tercera en castellano, por esperarse que en el nuevo plan de estudios se mande enseñar en el idioma patrio, *según el juicio de los mejores sabios, y no precisamente por el deseo de innovar*".

Pero si vemos a nuestro filósofo con esas vacilaciones al dar principio a su interesante misión, muy otro es el espectáculo que nos presenta su combate cuerpo a cuerpo con el escolasticismo, y su trabajo de regeneración. El mismo título de su primera obra está proclamando el propósito que lo animaba: al llamar el Padre Varela *ecléctica* a su filosofía, quiso significar que sacudiendo el yugo de la escuela se rebelaba contra el *magister dixit,* que tan autorizado se encontraba. "Nullum sequimur magistrum, hoc est, in nullius verba juramus" (3).

Larga y extemporánea empresa sería la de seguir paso a paso la trabajosa tarea del Padre Varela, deteniéndonos en analizar su doctrina; mas cumple, sí, a mi objeto el consignar aquí los rasgos característicos de esa admirable enseñanza, de que han resultado tantos beneficios para el progreso intelectual del país; de que ha surgido, a no dudarlo, la época en que vivimos.

No me ocuparé, pues, detenidamente de cada una de las obras en que esa enseñanza se contiene, sino que procuraré presentar el cuadro de ella de la mejor manera que me sea posible, aunque a la verdad con grande desconfianza de realizar satisfactoriamente mi intento.

A primera vista llama la atención la perfecta y estrecha correspondencia que existe entre las obras del Padre Varela, de manera que en todas ellas no se nota más que un mismo pensamiento y una misma tendencia. Sea que consideremos las "Institutiones Philosophiae Eclecticae", o que pasemos al elenco de las doctrinas de Lógica, Metafísica y Moral, que fueron explicadas y sostenidas en 1816 por varios alumnos del Seminario de San Carlos, o que examinemos la "Miscelánea filosófica", o que nos detengamos en las célebres "Lecciones de Filosofía" (4), siempre encontramos a Varela igual a sí mismo; aun más, siempre hallamos propio plan, sin otras modificaciones que las de forma puramente exigidas por las circunstancias especiales de cada una de las obras mencionadas.

La Lógica del Padre Varela, *quae mentem dirigit,* es una verdadera lógica, llena de buen juicio y de tino, que debió producir una profunda impresión de sorpresa en los exaltados e incansables disputadores de la época, y que en mi sentir basta por sí sola para comprobar la elevación de espíritu y de miras de su distinguido autor. Anticipado el estudio de ese ramo al de la Psicología, en las notabilísimas Constituciones del Colegio de San Carlos (1774), de la misma manera que hoy sucede en nuestra Universidad, Varela se vio en el caso de hacer frecuentes incursiones en el campo de la conciencia en sus tratados sobre la *Dirección del Entendimiento*; no siendo por tanto extraño encontrar en éstos muchas cuestiones enteramente psicológicas; como son por ejemplo, las que se refieren a las operaciones intelectuales, en todas sus fases, y más particularmente a la *Estética,* en la cual se tenían muy presentes, ya por aceptarlas, ya por combatirlas, las doctrinas del *erudito Arteaga.* Pero fuera de tan explicable confusión, de que en nuestros días no nos vemos libres aun por la razón indicada, nada más avanzado y bien entendido que la *Lógica* del Padre Varela. En ella, procurando dirigir el entendimiento en la investigación de la verdad, se encomiaban los servicios del *análisis,* dándole la mayor importancia; se estudiaban acertadamente los *signos* y sobre todo el *lenguaje*; se atacaban de raíz los errores y preocupaciones; se introducía el cultivo de los estudios hermenéuticos (prop. 42 del elenco de 1816); y en fin, se enseñaba la verdadera y legítima argumentación. Hay rasgos que bastan para fijar la fisonomía de las personas, como el carácter de las doctrinas, y así no puedo prescindir de citar uno que será además el mejor resumen de todo lo que dejo consignado: al ocuparse Varela de los *obstáculos de los conocimientos humanos,* dice respecto de la *autoridad* que es "el principio de una veneración irracional que atrasa las ciencias, ocultando muchos su ignorancia bajo el frívolo pretexto de seguir a los sabios", y que "la autoridad divina es la *fuente de la verdad,* procediendo el que se somete a ella con arreglo a la recta razón, si bien es muy frecuente el abuso de este principio sagrado,

haciéndole servir a las ideas humanas con perjuicio de las ciencias y ultraje de la revelación". "*Fides* in divinis; in humanis vero *ratio et experientia,* sunt unice veritatis adquirendae media". Hoy estas doctrinas son, sin duda, las generalmente admitidas, a tal punto que el sostenimiento de las contrarias causaría hasta escándalo en el terreno de la ciencia; mas para comprender el mérito del padre Varela, trasladémonos, señores, a los principios de este siglo, y tomemos en consideración el deplorable atraso de que entonces adolecía nuestra sociedad.

En cuanto a la materia de la *argumentación* no debo pasarla en silencio, siendo uno de los puntos en que más principalmente se advierten la decidida guerra que Varela declaró al escolasticismo y la saludable reforma de que fue entusiasta introductor. Varela que llamaba al escolasticismo *árbol estéril que es preciso cortar,* procuró extirparlo con toda la energía de su alma y el poder de sus distinguidos talentos: unas veces atacándolo con irrefutables argumentos, otras cubriéndolo del más picante ridículo y abrumándolo con todo el peso de su desprecio. Varela persigue al escolasticismo y concentra sus atinados esfuerzos en abolir aquellas *bagatelas*, "que introdujo el capricho, repugnó la naturaleza, y resistieron las ciencias", (prop. 43, Elenco de 1816) y en recomendar a los jóvenes, que *meditasen mucho y disputasen poco,* para la mejor rectificación de su espíritu (5). No fue sin embargo muy fácil la victoria: arráiganse de tal manera las preocupaciones y los errores en el ánimo, que por lo general se dificulta en extremo el arrancarlos; como si la semilla del mal encontrase terreno a propósito para su desarrollo en la naturaleza del hombre. Muchos años transcurrieron antes que el escolasticismo hubiese desaparecido completamente de entre nosotros, a punto que era el año de 1827 cuando todavía en la introducción a la tercera edición de la *Miscelánea filosófica,* se quejaba Varela de que aún tuviese defensores la Lógica escolástica, "bien que su número fuese muy reducido".

Debo advertir aquí, que sin embargo de lo que acabo de apuntar, no pueden mirarse como una prueba de la existencia del peripatetismo, las *explicaciones* que en 1839 daba en la Universidad D. José Zacarías G. del Valle, como catedrático sustituto del *Texto aristotélico.* El estudio del filósofo de Estagira no se hacía ya sino con un concepto enteramente histórico, sin adorarlo por *ídolo,* ni jurar en sus palabras, y más bien con el objeto de *rehabilitar su memoria,* tomando en cuenta sus *méritos relevantes*; méritos que, según Luis Vives, no pueden alcanzar los que se encuentren desprovistos de erudición y profundidad, *pondus non ferentes tantae doctrinae.* No podía ser menos, cuando la llamada "cátedra del Texto" se hallaba a cargo de un profesor de tan superiores talentos y de tanta instrucción como mi nunca olvidado José Zacarías González del Valle.

Pasando ahora a tratar de las doctrinas de Metafísica, *quae rerum universales propietates, resque insensibiles contemplatur,* y de Moral, *quae mores informat,* enseñadas por el Padre Varela, notaremos que en lo general se encuentran tan ligadas en sus obras que sería muy difícil deslindarlas con exactitud. Únicamente en el ya citado Elenco de 1816, y en la *Miscelánea filosófica,* encontramos tratadas por separado algunas cuestiones de Ontología; mas en la primera de dichas obras sólo se ve la enunciación de los principios; mientras la segunda, como lo indica su título, es una interesante recopilación de las cuestiones más fundamentales de que Varela se ocupó en las diferentes fases de los estudios filosóficos. Para dar una idea de la Ontología explicada en el *Elenco,* me bastará hacer presente que, en el concepto de Varela, los metafísicos han hecho de ella "un conjunto de sutilezas y un germen de cuestiones, por creer que existen las cosas a que se refiere, no siendo dicha parte de la Metafísica sino una ciencia de nombre, en que aprendemos solamente las demostraciones generales que se les han dado a los seres de la naturaleza, según el diverso modo de considerarlos". Después de fijar este antecedente, pasa el filósofo a combatir las "preocupaciones antiguas" de que la sustancia es algo que está

debajo de los accidentes, como si fuera distinta de ellos, de que puede averiguarse el *constitutivo* de esa sustancia, y de que son conocidas las esencias; errores en que incurrió el *mismo Condillac,* de quien Varela se muestra a menudo muy apasionado.

Por lo que toca a la conexión establecida por Varela entre la Psicología y la Moral, bien se nos explica con tener en cuenta que aquella es la base y fundamento de ésta, y que la Moral, tras de haber sido por muchos años un capítulo más o menos importante de la Teología, en que bajo el nombre de *Casuística* sólo se trataba de la resolución de problemas tan inconducentes a la práctica de la ley del bien, como intrincados y ridículos, no podía marchar por sí sola, con la suficiente vida propia en los primeros tiempos de su emancipación.

La Psicología de Varela es por otra parte bien poco complicada. El *alma* o la *mente,* según él, es esencialmente activa, "siempre está operando, y por consiguiente *siempre piensa,* aunque no siempre reflexiona"; con lo cual a su modo de ver se forma un juicio prudente sobre la disputa de los Cartesianos y Lockianos. Sólo tiene dos facultades, *pensar* y *querer*; la *sensación* está en el cuerpo; no haciéndole fuerza alguna al filósofo la dependencia mediata o inmediata en que todos los nervios se encuentran respecto del cerebro, para admitir que éste sea el *sensorio común,* pues niega con Buffon tal prerrogativa a ese órgano, y sostiene terminantemente que "todos los nervios y membranas sienten en cualquiera parte sin necesidad de propagación hasta un punto determinado", y que "estando la sensibilidad en todo el sistema nervioso, y siendo la gran tela *oblicua,* o el *diafragma,* como el centro del hombre y del expresado sistema, puede llamarse *centro del sentimiento"*. Es de advertirse que Varela, siguiendo a Buffon, llama *sentimiento* a la sensación agradable o desagradable.

No es ciertamente mi objeto el hacer un estudio crítico de las doctrinas de Varela: me he propuesto únicamente seguir con rápida mirada la evolución de las ideas filosóficas en nuestro país, dando

cuenta de las influencias que hayan podido modificarlas y conducirlas a mayor grado de perfección. Mas al llegar al punto que nos ocupa, séame lícito decir, en explicación de la teoría que le sirve de base, y sin embargo de hallarme en completo desacuerdo con ella, que no hay errores más disculpables que los que se cometan tratándose de *las relaciones del alma con el cuerpo.* Media, en efecto, en esas relaciones un enigma impenetrable para la corta vista del hombre; enigma que profundos filósofos se han afanado vanamente en descifrar (6). La fisiología estudia las funciones del órgano, y a través de los nervios, de esos hilos admirables que trasmiten al cuerpo las órdenes del alma más velozmente aun que el telégrafo lleva la palabra, sigue la huella de las impresiones hasta llegar al cerebro. La Psicología, por su parte, examina el fenómeno espiritual en la conciencia, encuentra allí el deseo, analiza el mandato que imperiosamente dirige el alma al cuerpo; mas al tratar de determinar cómo se verifica su transmisión, se ve forzada a detenerse. Las dos ciencias se encuentran separadas por un misterio profundo: se alargan la mano en medio de las tinieblas; pero no consiguen alcanzarse: ¡sus confines se hallan demasiado distantes!

Concluyendo la exposición de las opiniones psicológicas de Varela, diré que si bien define la *idea,* "la imagen del objeto", agrega que con esto no se explica su verdadera naturaleza, que es enteramente distinta de la del objeto representado, sirviendo sólo dicha definición "para guiarnos en el orden ideológico, o sea en las relaciones de nuestras ideas con los seres exteriores". "La naturaleza de una idea, añade, no admite explicación, es una cosa enteramente distinta de las demás que expresan nuestras palabras, y en este sentido podíamos decir, *idea es idea*; ninguna otra respuesta adelantará más". Por lo demás, Varela establece que "la memoria está sólo en el espíritu dependiendo de la conexión de las ideas", trata con singular maestría todas las cuestiones que se refieren a la simplicidad del alma, a su espiritualidad, a la libertad del albedrío, y a la inmortalidad, y levantando después la mirada a la causa de todas

las causas, exclama desde lo más íntimo de su ser: "Dios es un *ente perfectísimo,* nada más podemos decir; su existencia la publica abiertamente la naturaleza, la comprueba el consentimiento de los pueblos, y la evidencian las razones metafísicas; la verdadera filosofía supo siempre cuál era su origen, le confesó y acató; mas los falsos filósofos han querido dirigir sus débiles saetas al trono del Eterno, cuya simplicidad, unidad, justicia y providencia sostendré siempre contra los embates de hombres tan alucinados".

Especialmente en lo que atañe a la *libertad de albedrío,* Varela se nos presenta con todo el brillo de su distinguido talento, con todos los tesoros de la más rica erudición, con toda la energía de una argumentación solidísima. Cuantas cuestiones guardan relación con esa materia se encuentran acabadamente dilucidadas, así en las *Instituciones de filosofía ecléctica,* como en el *Elenco* de 1816, y en el *Tratado del Hombre* de las Lecciones de Filosofía. En la primera de esas obras, sobre todo, se hace el estudio más detenido y completo, desmenuzando una por una todas las objeciones que se han hecho al libre albedrío, y refutando victoriosamente a Bayle, Spinosa, Helvecio, Leibnitz, Voltaire y Diderot. En el Elenco, en realidad, no se hace más que concentrar en más reducido cuadro las mismas doctrinas; explicándose cuidadosamente que en la palabra *libre* se comprenden las diversas clases de libertad que distinguían los escolásticos, a cuyas distinciones llama Varela, "inútiles, sutiles, y muchas veces perjudiciales".

Pero hablando del libre albedrío, por una muy natural transición, nos hallamos insensiblemente en el terreno de la Moral, de la que es el eje principal aquel elemento de la actividad del espíritu. Varela lo llama el *principio ejecutivo* de las acciones humanas, (Instituciones) al paso que denomina *directivo* a la *razón,* "que dirige las acciones del hombre, que le es inseparable y proviene de la fuente divina de la verdad". "Lux quaedam moderatrix operationum hominis, ei adhoerens divinoque veritatis fonte derivata". En el concepto de Varela, de la razón dimanan los

dictámenes que enseñan al hombre lo que es justo y constituyen el *derecho natural,* resumiéndose todos en el *amor al bien* y en el *odio del mal.* "La bondad o malicia de las acciones no dependen del arbitrio de los hombres". La razón es, en una palabra, la intérprete del derecho de la naturaleza, y Dios el legislador.

En el estudio de las pasiones, Varela procede con delicado ingenio, penetrando con el escalpelo de su análisis hasta las fibras más escondidas del corazón; y ya que no nos es dado acompañarle en tan interesante tarea, me contentaré con resumir toda su doctrina sobre el particular, en la siguiente proposición: "es un absurdo querer destruir las pasiones humanas; pero es una obra de sabiduría rectificar el uso de ellas". Esas palabras están en abierta contradicción con las exageraciones de los estoicos, y se hallan en absoluta conformidad con la opinión de San Agustín. Así se nos figura escuchar aquellas magníficas frases de la Ciudad de Dios (lib. IX, cap. 5º): "In disciplina nostra, non tam quoeritur utrum pius animus irascatur; sed quare irascatur, nec utrum sit tristis, sed unde sit tristis; nec utrum timeat, sed quid timeat. Irasci enim peccanti, ut corrigatur; contristari pro aficto ut liberatur; timeri periclitanti, ne pereat; nescio utrum quisquam sana consideratione reprehendat". No, la pasión es *buena por su naturaleza,* pues que Dios la puso en la esencia de nuestra actividad, y de ninguna manera puede ser su aniquilamiento la obra de una sana y bien entendida pedagogía. Es menester dejar al hombre como su Criador lo formó: cauterizar y destruir hasta su germen una pasión cualquiera, es cometer una mutilación sacrílega; es anular completamente nuestra existencia espiritual.

La moral de Varela comprende, además, el análisis de las circunstancias que deben tenerse en cuenta para apreciar la moralidad de los actos humanos, que formula a la manera antigua en el siguiente verso:

Quis, quid, ubi, quibus auxilus, cur, quomodo, quando;

y entre las cuales es una de las más influyentes el *temperamento.* Al hablar de este punto se descubre en Varela, todavía más marcadamente que otras veces, su inclinación a las doctrinas del discípulo de Locke: "el alma, decía, (Inst. de Moral, 69) tiene una gran dependencia de su cuerpo, y usa de él para ejercer sus operaciones, en términos que *hasta sus ideas,* puede decirse con el célebre *Condillac,* todas dependen de los sentidos".

También emitió Varela sus opiniones, y con sumo acierto, sobre la naturaleza de la conciencia *moral,* que distingue de la *psicológica,* llamando a ésta *sentido íntimo*; sobre las virtudes, y en fin sobre los deberes sociales y los religiosos. Su moral social quedará, a mi juicio, explicada con la mención de las siguientes conclusiones: "La igualdad social debe entenderse de modo que todos los individuos estén sujetos a la ley, teniendo unos mismos derechos si proceden de la misma manera". "A los ojos de la ley todos los hombres son iguales". "Los individuos de una sociedad tienen un derecho a los frutos de su industria y trabajo". "La absoluta comunidad de bienes es un delirio de poetas". "Los vínculos sociales son la virtud y la ley". Esta es definida de entera conformidad con Santo Tomás: es la voluntad de la soberanía constante y justa que prescribe algo bajo ciertas penas o premios y se promulga para ser obedecida por los súbditos. "Es un absurdo decir con el autor del libro del Espíritu, asienta Varela en una de las proposiciones (232) del Elenco, que las naciones no están obligadas a guardar entre sí justicia alguna, porque deben considerarse en el caso de los primeros hombres antes de haber formado sociedad: no sólo *es quimérico semejante estado,* sino que aun cuando lo hubiera habido, en él estarían los hombres obligados a la justicia; siendo falso además que las naciones puedan considerarse como hombres aislados antes de formar sociedad". Respecto a la Moral religiosa, no necesitaré decir más, sino que el Padre Varela la enseñó como un verdadero sacerdote de Cristo; escrupuloso sin fanatismo, despreocupado sin olvidar ni en un ápice las verdades que como un tesoro guardaba en

su pecho, las ideas que proclamaba en su cátedra no eran en manera alguna distintas de las que mil veces explicó desde el púlpito. Nunca aparece Varela más entusiasta, enérgico y vigoroso que en la defensa de sus principios religiosos; y sin embargo, nunca tampoco se han visto sostenidos y propagados esos principios de una manera más dulce y persuasiva. La religión de aquel ministro del altar, modelo de virtudes, no era una religión hostil y sañuda; era una religión de amor y de paz; la verdadera religión del Crucificado.

Tal fue Varela. Júzguese ahora, después del imperfecto bosquejo que acabo de trazar con mano temerosa, si se le atribuye con fundamento la regeneración intelectual de nuestro país. Combatiendo el escolasticismo, rompió para siempre con un pasado que parecía haberse encarnado perdurablemente en nuestro modo de ser; enseñándonos el método cartesiano, nos abrió las puertas de una nueva existencia, y ofreció ante nuestra ansia de saber los verdaderos e inmensos horizontes de la ciencia. Pero hizo más: consecuente al consejo del gran maestro, no se contentó con aquella *duda metódica y provisional,* que no es más que el elemento negativo del método de Descartes, sino que dedicando todos sus afanes, todas las fuerzas de su privilegiada inteligencia, su vida entera a la misión del magisterio, imprimió extraordinario empuje al desarrollo de las ideas en los más principales ramos del saber, y distribuyendo a manos llenas y por todas partes la buena semilla, nos hizo recuperar con admirable rapidez el tiempo tan desgraciadamente perdido, y para decirlo de una vez, nos puso de repente en pleno siglo XIX.

Y la prueba de que la influencia del Padre Varela formó realmente época en nuestra vida intelectual está en que no tardó en dejarse sentir en todas las manifestaciones o aspectos de esa vida, imponiéndoles el elevado sello de sus principios y de sus tendencias. Después de Varela puede decirse que cuantos en su tiempo y en este país se dedicaron al estudio, cualquiera que fuese la ciencia preferida, otros tantos fueron sus discípulos. D. José Antonio Saco, explicando la Física en el colegio de San Carlos, según las doctrinas vigentes *en*

*las naciones más adelantadas de Europa,* como él mismo asegura (7), y D. Nicolás Manuel de Escobedo, aquel ciego inolvidable, profundo jurisconsulto, y orador sin igual entre todos los hijos de Cuba; ¿qué fueron sino discípulos estimadísimos de Varela? ¿Y no fueron también sus discípulos D. José Agustín Govantes, el maestro de nuestros abogados; don Domingo Del Monte el maestro de nuestros escritores y poetas; D. José de la Luz, el modelo de todos los maestros; y D. Manuel González del Valle, el entusiasta y distinguido fundador de la enseñanza filosófica en nuestra actual Universidad? Hoy es hoy, y todavía, cada vez que contemplo a ese respetable y querido D. José de la Luz, en medio de sus apasionados discípulos, doblado sí, por la dura mano del sufrimiento físico, pero con el corazón joven y el espíritu elevado, ora fecundando las inteligencias de todos con los tesoros de la más vasta y enciclopédica sabiduría, ora comentando admirablemente alguna epístola del gran apóstol San Pablo, ora más que todo, edificando con el ejemplo de su heroica abnegación por la enseñanza, viene a mi mente el recuerdo de Varela, y su sombra venerable parece coronar el cuadro y bendecirlo!

Pero debo ser justo; hay otro recuerdo que también me asalta al evocar el de Varela. Es el de un prelado dignísimo, de prendas tan superiores como excepcionales, y cuya benéfica influencia se hizo sentir por donde quiera que alcanzó su poder: es el del Exmo. e Illmo. Sr. D. Juan Diaz de Espada, obispo que fue de esta Diócesis hasta el año de 1832 en que falleció. El obispo Espada mereció bien en todos conceptos de este país, y mientras haya un corazón que se interese por Cuba, ni morirá su grata memoria, ni dejará de serle tributado un homenaje de profundo reconocimiento. Con decir que abundando en el mismo espíritu que el Sr. Hechavarría, fue quien dio impulso y aun dirección a los estudios y trabajos de Varela, está hecho todo su elogio: y para que no parezca exageración me será permitido tomar la prueba de ello en una interesante carta inédita del mismo Varela sobre cuestiones filosóficas, a la cual ya aludí antes, y que muy pronto tendré el gusto de dar a la luz pública

(* [3]): "Formé un elenco, son sus palabras, en que puse varias proposiciones sobre cuestiones especulativas, y cuando se le presentó al Sr. Espada le dijo a su secretario: *este joven catedrático va adelantando, pero aún tiene mucho que barrer;* y le hizo notar como inútiles precisamente las proposiciones que yo creía más brillantes. Tomé pues la escoba, para valerme de su frase, y empecé a barrer, determinado a no dejar ni el más mínimo polvo del escolasticismo, ni del *inutilismo,* como yo pudiese percibirlo". Por eso, y por otras muchas razones, pues el señor Espada fue bueno de mil maneras distintas, su muerte fue verdaderamente sentida, y los más distinguidos entre los discípulos de Varela, formaron el proyecto de erigirle una estatua en perpetua conmemoración de sus merecimientos.

Mal pudiéramos comprender, a pesar de cuanto queda dicho, la obra del Padre Varela en toda su magnitud, sin fijar nuestra consideración en los tiempos posteriores a él, y sin estudiar el desenvolvimiento que en manos de sus discípulos recibieron los gérmenes y principios fundamentales de su enseñanza.

En honor de la verdad, y para ocuparnos de las instituciones antes que de las individualidades, debemos reconocer que la Universidad no obstante que su carácter oficial se lo estorbase, fue acogiendo las saludables reformas de que Varela fue el más eficaz propagador, hasta el punto de que, como ya vimos al hablar del curso sobre el *Texto Aristotélico* explicado por el Dr. D. José Zacarías González del Valle (1839), las doctrinas del Filósofo de Estagira dejaron de considerarse en el mismo predicamento que antes, y de imponerse como dogmas de fe. Acaso se debieron estos resultados, en alguna parte, a la secularización de la enseñanza, iniciada en la

[3] * Véase el apéndice [Nota del autor]. El autor se refiere a un texto inédito incluido en l parte final de la edición original de su libro: "Carta del Pbro. D. Félix Varela a un discípulo suyo, sobre las cuestiones filosóficas de D. José de la Luz y D. Francisco Ruiz, con D. Manuel González del Valle", carta fechada en New-York, el 22 de octubre de 1840. [Nota del editor].

misma Universidad desde el año de 1820; acaso fueron hijos tan solamente de la irresistible tendencia hacia el mejoramiento que naturalmente se desarrolla en nosotros, una vez recibido el primer benéfico impulso; pero cualquiera que sea el origen, es lo cierto que la Universidad llegó también a asociarse al general movimiento de progreso, y que desde que sobrevino la decadencia del Colegio de San Carlos, con motivo del plan de estudios de 1842, aún vigente, aquélla ha sido la principal guardadora del fuego de Vesta de la ciencia.

Por lo que hace a los continuadores de la obra de Varela, dignos como lo fueron de tan noble tarea, no dejaron empero de experimentar en un principio aquellas dificultades que trae consigo el planteamiento de toda reforma. Puede establecerse como ley de la actividad del espíritu humano, que la elaboración del perfeccionamiento de éste no se verifica sino de acciones en reacciones. El péndulo separado de su posición de equilibrio sólo la recupera después de un gran número de oscilaciones. Por una razón análoga, y porque en todo período de tránsito se procede siempre bajo la efervescente excitación del entusiasmo, nuestra pequeña república literaria y científica se nos presenta, tras de Varela, con cierto aspecto de aparente desorganización. Defendido unas veces el sensualismo más exagerado; llevado el espiritualismo en otras hasta sus últimas consecuencias; admitido por éstos el infundado e inconsecuente sistema de Bentham (8); al paso que aquellos procuraban introducir el *eclecticismo de Cousin*; el movimiento filosófico ofrecía entonces ciertamente un espectáculo de confusión y desorden. ¡Pero cuánta vida en medio de todo! Aquellos errores, aquellas contradicciones, aquellas luchas, no eran más que los borbotones de la savia que la mágica palabra de Varela había hecho correr a raudales por las fibras del árbol de la ciencia. ¡Cuántas verdades al lado de esos errores; cuánto generoso entusiasmo animándolo todo con su vivificante aliento! Por mi parte confieso que ninguna otra época de nuestra historia despierta en mí más vivo

interés que esa en que tan fuertes y agitados eran los latidos del santo amor de la verdad. Yo quiero vida para dirigir su desarrollo en el sentido del bien; yo quiero arranques para moderar y rectificar sus ímpetus; lo que no quiero es manejar cadáveres, que no sé galvanizar.

En efecto, ved como de esas propias disensiones y controversias no tardaron en surgir las más excelentes doctrinas con general aprovechamiento. ¿Quién negará que lo proporcionan las mismas exageraciones del sensualismo y del espiritualismo? ¿No parte cada una de ellas de un principio exacto y positivo? ¿No ha prestado cada cual importantes servicios a la causa de la ciencia en el punto de vista absoluto y exclusivo que le es concerniente? Hasta el eclecticismo de Cousin, no obstante su absoluta carencia de base y de sustancia, nos ha sido conveniente en cierto concepto. Diré con toda franqueza, que estoy muy lejos de ser de los apasionados de Víctor Cousin, cuya fisonomía filosófica jamás he podido definirme: sensualista con Laromiguière; inclinándose a la escuela escocesa al través de Royer-Collard; lo vemos también aficionarse a Descartes, como a Maine de Biran, a Kant como a Schelling y a Hegel; y producir su eclecticismo con tan heterogéneos e incompatibles elementos, como si el *undique collatis membris* pudiese ser nunca un *sistema.* Mas aquella arrastradora elocuencia a que tan principalmente debió el eclecticismo la aceptación que obtuvo en la culta Francia, y aquella erudición tan variada como extensa, que serán siempre para Cousin legítimos títulos de gloria, aquí también le atrajeron calurosos partidarios, y fueron un incitante estímulo para darle alto y decidido vuelo a los estudios metafísicos, aplicándolos muy especialmente al conocimiento de la razón.

Pero donde en realidad se llevó adelante la grande obra de Varela, fue en la enseñanza a que, dando tregua a las ardorosas contiendas (9), se dedicaron dos de sus discípulos más notables: los legítimos herederos de su misión regeneradora, D. José de la Luz y D. Manuel González del Valle, a quienes ya tuve ocasión de mencionar.

Y a la verdad sería imposible trazar por completo el cuadro que intento ofrecer en este acto a la consideración de mi auditorio, sin decir siquiera dos palabras sobre esos dignos educadores de nuestra juventud. Ojalá que el afecto y respeto que les profeso no sean un obstáculo para la exactitud e imparcialidad de mis apreciaciones!

Un mismo pensamiento ha animado siempre a los Sres. Luz y Valle; a ambos los ha inflamado el más puro entusiasmo por la propaganda de las buenas ideas; los dos han prestado eminentes servicios a la causa de la enseñanza: mas observad, qué diferente camino ha seguido cada cual! Luz ha querido colocarse en el manantial del arroyo para que sus aguas recibiesen desde un principio acertado empuje, y corriesen desde el primer momento embalsamadas con la bondad de sus doctrinas; Valle tomó por mucho tiempo a su cargo la dirección del río ya caudaloso (10), para impedir que por falta de cauce sus aguas se desparramasen por la llanura o se perdiesen en los abismos de la tierra. El uno en el colegio; en la Universidad el otro; han trabajado útilmente para su patria, y ésta, agradecida, escribirá sus nombres en el libro de los buenos.

En cuanto a las doctrinas de los Sres. Luz y Valle, entre las cuales se notan grandes diferencias, aunque no tan profundas acaso como generalmente se piensa, siendo tan conocidas de todos, no debo detenerme sino muy poco en presentar algunos de sus caracteres más culminantes.

Don José de la Luz no ha condensado, por desgracia, en ninguna obra su enseñanza filosófica. Tuvo ocasión de exponerla, si bien parcialmente, con motivo de las polémicas en que combatió contra el eclecticismo cousiniano por el año de 1839; la ha ido desenvolviendo en sus clases, inimitablemente desempeñadas, porque el Sr. Luz no tiene rival en el magisterio; la ha venido formulando en varios interesantes elencos; la ha explicado cada vez que la Habana entera se ha agrupado en torno suyo, ávida de su

elocuentísima palabra (11)[4]; la ha hecho práctica con su ejemplo; la ha ido escribiendo, en fin, y para no cansaros, en la inteligencia y en el corazón de sus discípulos. Pero de esa manera, bien es de comprenderse, cuán difícil no será dar cuenta exacta de las doctrinas del distinguido maestro, y máxime atendiendo a que la inmensa erudición de éste todo lo abarca y aprovecha para los fines de su enseñanza. Me contentaré por lo tanto con tomar de los elencos sobre materias filosóficas publicados por el Sr. Luz algunas de las proposiciones más cardinales, prefiriendo este medio de exposición a cualquier otro, porque cabalmente se trata de quien sobresale de un modo notable en el estilo aforístico. Los aforismos de D. José de la Luz, siempre felices, a veces concentran la sustancia de un libro entero. En el programa que sirvió en 1835 para los exámenes de Psicología, Lógica y Moral del Colegio de San Cristóbal, se dice acerca de las *operaciones mentales* lo siguiente:

> "La experiencia es el punto de partida de toda especie de conocimientos".
>
> "La distinción entre argumentos sacados de la razón y de la *experiencia* desaparece ante un severo análisis: o en otros términos, la razón humana jamás puede rigurosamente proceder a priori".
>
> "El juicio es anterior en todo rigor a la idea, y como la base de las demás operaciones mentales".

[4] La significación para el ámbito filosófico hispanoamericano de esta polémica intelectual que sostuvieron notables pensadores cubanos entre 1838 y 1840 se destaca en el estudio introductorio de Pablo González Guadarrama que antecede a esta edición.

La compilación de distintos escritos de quienes participan en ese debate se encuentra en: *La polémica filosófica cubana, 1838-1839.* (Volumen I). (Ensayo introductorio, compilación y notas de Alicia Conde Rodríguez). La Habana: Ediciones Imagen Contemporánea, 2000; *La polémica filosófica cubana, 1840. Impugnación a Cousin.* (Volumen II). La Habana: Ediciones Imagen Contemporánea, 2000. [Nota del editor].

> "Los medios que tiene el hombre de asegurase de sus conocimientos y de ensancharlos, son: la *intuición,* la *inducción* y la *deducción*".

Sobre *corrección de las operaciones*:

> "El método es el constante apoyo de la razón; pero el talento de la observación es el germen de la superioridad".
>
> "Infiérese, pues, la importancia de la historia de la filosofía por el estudio del método. Las caídas de los hombres grandes son como otras tantas balizas, que nos enseñan los escollos que abriga el mar de las ciencias".
>
> "Se deduce igualmente que el hombre que no sea capaz de formar su ciencia por sí mismo, esto es, de darse una cuenta exacta de sus conocimientos, no puede progresar en su estudio".
>
> "Este es el sentido en que debe tomarse la duda cartesiana: Que cada hombre levante de nuevo el edificio de su ciencia".

Sobre *obstáculos de nuestros conocimientos*:

> "Nada robustece tanto el entendimiento como la costumbre de no admitir más que lo demostrado".
>
> "Ni la filosofía, ni la sana crítica deben permitir que se aplique el nombre de *ciencia* a ciertas nociones vagas y contingentes, o a unos meros datos estadísticos".
>
> "El principio de autoridad es un Proteo, que se presenta bajo mil formas para ejercer su influencia: la novedad, la moda, el espíritu del siglo, la ligereza, la presunción, el amor propio, no son más que ropajes con se viste la autoridad para avasallar nuestra razón".

He aquí, todavía, otras proposiciones del mismo elenco citado:

"La libertad humana es un hecho tan constante como la propia existencia. Los filósofos no están todos de acuerdo en este punto por haber confundido lo que pertenece al entendimiento y a la acción, con lo que pertenece a la voluntad".

"Los hombres jamás gradúan el mérito o demérito de las acciones por la utilidad que produzcan. Entonces habría una moral para cada caso, y los medios cualesquiera que fuesen, quedarían justificados como se consiguiera el fin".

"La sociedad es el estado natural del hombre. Esto no excluye sin embargo la diferencia entre lo que el hombre debe a *su misma naturaleza,* y lo que debe a la *sociedad*".

"Así la naturaleza exterior como el hombre interno proclaman la existencia de Dios".

"La religión es la primera civilizadora, y como la nodriza del linaje humano".

"La religión lejos de estar en pugna con la filosofía, le presta el más firme de sus apoyos, para hacer triunfar la causa del género humano".

"La *superstición* degrada al hombre, el *fanatismo* le encruelece, y la *incredulidad* le corrompe. A la filosofía toca ser centinela de la Moral para impedir que la frágil humanidad sea invadida o contaminada por tan horribles plagas".

Y ¿qué diremos de este otro elenco del Colegio del Salvador, que durante estos últimos años ha sido la fuente de agua viva en que una gran parte de nuestra juventud ha saciado su sed y templado su alma? Reparad, reparad en esos pensamientos:

"La filosofía es el bautismo de la razón".

"Hasta qué punto puede ser *diversa* y desde dónde *una* la Filosofía".

> "Renegar de la Filosofía, porque no siempre nos alumbra, es renegar del sol porque puede eclipsarse".
>
> "El criterio; no los criterios".
>
> "La razón es el distintivo del hombre: la sensibilidad la condición para el ejercicio de sus facultades".
>
> "Las ciencias son ríos que nos llevan al mar insondable de la Divinidad".
>
> "La idea de causa, inevitable para el entendimiento humano, es la muerte del panteísmo".
>
> "Así como la existencia de Dios es el cimiento del mundo moral, la inmortalidad del alma es como la atmósfera de ese mundo. Porque la humanidad si no aspira, no respira; y ved ahí la necesidad del *ideal*".
>
> "El trabajo: esa es la roca en que se asienta la propiedad".
>
> "No hay síntesis ninguna social que pueda sustituirse al dogma cristiano".

Y decidme ahora si el hombre que ha pensado y formulado tales principios no es un verdadero filósofo. D. José de la Luz lo es indudablemente; y para caracterizar su doctrina, si no temiera incurrir en el defecto de exclusivismo que tan a menudo traen consigo las clasificaciones, diría que su fondo y esencia pueden expresarse con esta sola palabra: *Armonía!*

Tampoco el Dr. D. Manuel González del Valle ha desarrollado sus opiniones en una obra especial; mas algunos importantes opúsculos que debemos a su correcta pluma, y muy particularmente los cursos que explicó en esta Universidad, antes y desde su reforma hasta el año de 1856, las han dado a conocer suficientemente, procurándoles fieles y apasionados adeptos. El Dr. Valle, como ya lo he indicado antes, ha sido el alma de la enseñanza filosófica en el

primer instituto científico y literario de la Isla de Cuba; y a sus sanas y elevadas doctrinas, propagadas con aquel fervoroso entusiasmo que tanto lo ennoblece, y desenvueltas con la más sólida y profunda instrucción, debe trascendentales e inolvidables servicios nuestra juventud. Séale concedida la grata satisfacción de proclamarlo así, haciendo estricta justicia al Dr. Valle, a quien mira como una honra el haber sido, primero su discípulo, y después su sucesor, en la cátedra de Filosofía de nuestra Universidad.

Las doctrinas del Dr. Valle pueden reducirse quizás a su más breve expresión, diciendo que la base de su lógica es la atinada aplicación de los *métodos*; que en su metafísica, la conciencia y la razón son los puntos capitales; y que la idea de la justicia y la intención constituyen los fundamentos de su moral. El Dr. Valle ha hecho magistralmente el estudio de los métodos. En Psicología se ha mostrado siempre muy partidario de Cousin; pero, sea dicho en su abono, más consecuente que el célebre filósofo francés, lejos de seguirlo en sus veleidades, se ha mantenido firme en los principios que admitió como ciertos, y ha sabido defenderlos en todo tiempo de una manera sólida y brillante. La conciencia es en su concepto, el único libro donde aprendemos a conocer la naturaleza humana. Nada pasa en nosotros, "sin que de ello tengamos noticia acá dentro del alma". "La autoridad de la conciencia es la última prueba a que apela la autoridad de todas las demás facultades". "Por eso se ha dicho que la Psicología es la ciencia del *yo* distinta del objeto *no yo,* escrita por la reflexión al dictado de la conciencia y de la memoria". La reflexión recae sobre los mismos objetos que la conciencia: sobre fenómenos y nada más: "de aquí el estudio de las *ideas,* en las cuales se desarrolla el entendimiento, dado que las *ideas* son respecto a la inteligencia lo que los efectos a sus causas; de aquí también el pertenecerle a la Psicología, los fenómenos de la actividad y de la sensibilidad en cuanto de ellos sabe la conciencia". El Dr. Valle ha estudiado detenidamente los dos momentos fundamentales del pensamiento humano: la espontaneidad, y la reflexión;

aprovechando, y no poco, los avanzados trabajos de Luis Vives, notabilísimo filósofo español, que honra indudablemente a su patria: ha estudiado asimismo la naturaleza y elementos de la razón humana. Al ocuparse de las ideas de cuerpo y espacio, nuestro maestro se pone en camino de estudiar el papel de la sensación; y aunque afirma que ésta no es el principio único de todo pensamiento y de toda facultad, reconoce que es la condición necesaria de su desarrollo: "habían suprimido los cartesianos, dice acerca de esto, la intervención de la experiencia en ciertas manifestaciones y ejercicios del pensamiento, y Locke la ha restablecido en todos". Resumiendo: para el Sr. Valle, todo acto real de conciencia es triple y uno; triple, por cuanto a que contiene *sensación, pensamiento* y *acción*; uno, porque siempre de esos tres elementos, alguno predomina y prevalece sobre los demás. Respecto a la moral, su fundamento no es otro que la antigua máxima de *cumplir con nuestros deberes,* bien entendido que éstos no son superiores a las fuerzas de la criatura moral, puesto que en el movimiento continuo de la actividad humana no faltan actos de virtud. La justicia con el carácter de la obligación es el principio fundamental de la moral, y como por la libertad se hace el hombre acreedor al aplauso o vituperio, debemos mantenernos siempre libres para ser buenos. En el acto libre intervienen tres elementos: "el intelectual, concerniente a conocer de los motivos a favor y en contra, o sea la deliberación, preferencia y elección de una acción; el voluntario, que consiste en la resolución de hacer; el físico, o sea la acción exterior". Por lo que hace a los afectos, son instrumentos de gloria o de crimen, según el uso que de ellos haga la criatura moral. En conclusión diré, que la tendencia práctica de la moral del Dr. Valle, es procurar, con San Agustín, *bonus liberi arbitrii usus, et ordo amoris.*

Y toda vez que con esto dejamos examinado el desenvolvimiento de la idea filosófica en los dos más prominentes discípulos de D. Félix Varela, sus sucesores y continuadores, henos ya en nuestros tiempos, no restándonos otra cosa que pasear la vista en

rededor nuestro, para estudiar y conocer el estado en que nos encontramos.

No temáis que ahora me deje llevar de la tentación de hablaros de mí, de mis creencias, y de mi enseñanza. Lejos, muy lejos estoy de abrigar semejante propósito. Neófito insignificante en la comunión de la ciencia; obrero oscuro aunque fervoroso de la santa propaganda de la verdad, aún no me es dado decir mi palabra, mi palabra que elaboro y procuro madurar a la sombra del estudio y bajo el estímulo del más ardiente entusiasmo, repitiéndome sin cesar con Séneca: "a nadie me he esclavizado; de nadie llevo el nombre; respeto debidamente el juicio de los grandes varones, mas algo dejo para el mío propio; pues ellos no sólo nos legaron lo sabido, sino lo que estaba por saber (12).

Mas para completar la ojeada con que me he propuesto seguir la generación de los principios filosóficos en nuestro país, forzoso se hace, en el punto a que hemos llegado, buscar entre nosotros mismos los datos que puedan determinar el carácter distintivo y las tendencias de la época que atravesamos. Voy, pues, a valerme de los que he tomado de todas partes; voy a recogerlos de la propia atmósfera que respiramos; voy especialmente a presentarlos según he podido proporcionármelos escuchando atentamente a nuestros hombres más pensadores.

La tendencia del movimiento filosófico actual, si es que se experimenta alguno, puede definirse, al menos según lo alcanzo, de una manera muy breve. Es la misma de nuestro siglo analizador y concienzudo; no es otra que la de nuestra positivista civilización. De todo hemos de darnos exacta explicación y cuenta; jamás nos fijamos en hecho alguno sin que sea para investigar inmediatamente su procedencia, su razón de ser y el objeto a que se dirige. ¿Por qué? ¿Para qué? –he aquí nuestras preguntas predilectas. De ese antecedente naturalmente ha resultado que todas las fases de la Filosofía, tomando esta palabra en el sentido con que es conocida en

las clases, van demostrando cada día más y más, una decidida inclinación a las aplicaciones prácticas. Y a fe que ya era tiempo de que así se verificase. Las ciencias puramente filosóficas, y en especial las metafísicas, han tenido casi siempre una desgraciada propensión a remontarse tan alto en el espacio de las abstracciones que con demasiada frecuencia se han puesto fuera de la comprehensión de la generalidad de las inteligencias, viniendo a ser de esa manera su estudio, una especie de *iniciación.* La Lógica, la misma Lógica, aun desprovista de los atavíos escolásticos ¿no conserva todavía un aspecto un tanto anticuado, y poco práctico? ¿no sobran en ella muchas reglas ridículas por lo inconducentes, y no pocos nombres griegos que sólo pueden ser aprovechados para hacer alarde de una pedantesca erudición? ¿no adolece aún de una gran exuberancia de divisiones y de clasificaciones? Por último, y para decirlo todo: esta Lógica, tal como la que conocemos, ¿es en realidad el verdadero *arte de pensar*? A mi modo de ver está muy distante de serlo; y lo estará mientras permanezca establecida sobre una base equivocada y se desenvuelva en un concepto errado en sus relaciones con las demás ciencias. Las clasificaciones de cátedra, tan provechosas en muchos casos para la enseñanza, a veces falsean las ideas por lo excesivamente absolutas: esto es lo que ha sucedido con la Lógica. Se ha dicho año tras año y siglo tras siglo, que la *Filosofía* se dividía en Lógica, Metafísica y Moral, colocando a la primera en el mismo parangón de las otras; y de ahí ha nacido toda la confusión y todo el mal. Prescindamos de que la *Filosofía,* en su legítimo significado, no se constituye por el agrupamiento de tales o cuales determinadas ciencias, ni es tampoco *una ciencia,* sino algo más grande y elevado, esto es, la *Ciencia* por excelencia, y el complemento de todas las demás: ¿la Lógica se adapta por ventura más especialmente a la Metafísica y a la Moral que a cualquier otro de los conocimientos humanos? De ninguna manera. Si la Lógica tiene por objeto el perfeccionamiento de nuestra inteligencia para la mejor realización de su fin, que es conocer la verdad, no puede servir a unas ciencias

más que a otras, porque en todas se estudia y desarrolla una faz de esa verdad, único sol que las ilumina. Sea que estudiemos las leyes que rigen el mundo físico, o la organización de las plantas, o la armonía de los astros, o los fenómenos de nuestro espíritu; necesitamos igualmente y en el propio grado de la Lógica, esto es, de que nuestro entendimiento practique sus investigaciones, establezca sus leyes, deduzca sus conclusiones, de un modo siempre recto y racional. La Lógica es, pues, de todas, y para todas las ciencias. La única atingencia directa que existe en ella respecto de la Psicología es que la dirección del espíritu no puede menos que fundarse en la naturaleza de éste; pero por lo demás, esa dirección no está destinada más exclusivamente al estudio de nuestro *yo,* que al de otro cualquiera de los objetos sobre que puede recaer la acción intelectual.

Compréndase bien esto, y la Lógica, sin dejar de formar un estudio especial, se simplificará notablemente con positivo beneficio de todos. Entonces, fuera de ciertos preliminares conducentes a un fin práctico, y de ciertas reglas fundamentales, la esencia de toda la lógica vendrá a reducirse a este gran precepto: PIENSA. ¿Sabéis por qué? Porque si la Lógica se propone perfeccionar nuestra inteligencia, el mejor medio que puede adoptar para conseguir este objeto es el ejercicio de esa facultad. Así como nuestro cuerpo se desarrolla con el ejercicio, otro tanto le sucede al espíritu. La verdadera Lógica, por consiguiente, no es más que la gimnástica de nuestro entendimiento. Haced trabajar la inteligencia en la averiguación de los secretos del átomo; obligadla a meditar en los insondables misterios de la vitalidad; adiestradla en el severo raciocinio matemático; colocadla frente a la conciencia para que descifre los fenómenos del alma, y la inteligencia se irá vigorizando cada vez más, se irá haciendo cada día más capaz de llenar el fin para que la ha destinado el Supremo Ordenador del Universo, y en suma habréis llevado a cabo la más eficaz enseñanza de la Lógica, con tal que la Razón no haya dejado de ser vuestro norte y vuestro guía. ¿Me

atreveré a decir todo mi pensamiento? Si se me preguntara si la Lógica es o no una ciencia especial, diría que en mi concepto, siendo la Filosofía la esencia y espíritu de la *ciencia,* la Lógica es su *fórmula legítima,* y nada más.

También los estudios metafísicos están destinados a experimentar un cambio muy radical: "el reinado de los sistemas y de las escuelas ha pasado ya, como dice muy bien un distinguido filósofo de nuestros días (13), y la Metafísica no puede tener una sólida base sino en la síntesis de los datos de la experiencia y de los principios de la razón". La Metafísica tomará por tanto su más acertado camino, fijándose en la resolución de los grandes problemas que son de su incumbencia; pero cuidando de no extraviarse en las inmensidades de la abstracción, y de no envolver los principios y los hechos en los mil pliegues de lo incomprensible. ¡Cuántas ocasiones, señores, el lenguaje de la ciencia, más que el expositor, ha sido el encubridor de la verdad, viniendo a consistir en una indescifrable algarabía!

La Razón, la Inteligencia; he aquí sobre todo, lo que es necesario no confundir, que hay entre ambas un abismo sin límites. La Inteligencia puede dirigir su acción sobre cuanto la circunde; es verdad: puede conocer el mundo corpóreo; puede retroceder sobre sus propios pasos como por una especie de perpendicular reflexión, haciendo del espíritu humano el ser *sui conscius,* puesto que la conciencia no es más que el pensamiento, en que el *yo* es a la vez *sujeto* y *objeto*; puede así mismo levantar una tímida mirada hasta el trono refulgente del Eterno. Todo eso es verdad: en esa trinidad de acción se encuentran comprendidos todos los objetos de la *idea.* Mas la Razón es cosa muy diferente: no es una facultad, es un principio. Cual aquella misteriosa columna de fuego que guiaba al pueblo escogido en su hégira hacia la tierra de promisión, así dirige la Razón nuestro desenvolvimiento intelectual; de ella dimana todo lo que aparece de *absoluto* en la conciencia; siendo bajo el punto de vista de la ciencia, la *condición* que existe en Dios para ser concebido por el hombre. ¡Cuántas discusiones de todo punto infructuosas se

hubieran evitado distinguiendo debidamente la Inteligencia y la Razón!

No sé, señores, si habré logrado exponer estos pensamientos con la lucidez que desearía; mas de cualquier modo que sea me halaga la esperanza de que su mera indicación habrá bastado para dejar caracterizada, aproximadamente al menos, la época presente.

Detened ahora la consideración en los trascendentales resultados a que ha de dar margen la reforma del movimiento filosófico, una vez que converjan hacia la práctica todas sus tendencias. No quiero hablaros de razones fundamentales; eso quizás me llevaría demasiado lejos, después de haber abusado tanto de la atención de mi respetable auditorio. En ese terreno me contentaré con decir que, en mi concepto, una teoría que no sea susceptible de ser practicada, no pasa de ser una aberración, mientras que la gran misión de la ciencia es la de armonizar la práctica y la teoría.

Pero sí quiero congratularme con la halagüeña idea de que, despojados los estudios filosóficos del ropaje poco simpático para el *buen sentido,* con que por tanto tiempo se vieron desfigurados y adulterados, irá disminuyéndose la repugnancia con que los más los consideran, y cundiendo por todas partes su importantísimo conocimiento. ¿Por qué no ha de ser así? ¿por qué ha de interesar más el estudio de un pedazo de roca, de una hoja de árbol, de un invisible infusorio, que el del ser que vive y se agita en nosotros? ¿qué problemas más grandes, ni de más trascendencia puede proponerse el hombre, que aquéllos que atañen a la naturaleza de su espíritu, a las leyes sublimes que lo rigen, al fin de su existencia, y a la causa soberana que lo ha producido? Grande y admirable es sin duda el hombre cuando, por ejemplo, llega a sorprender en las entrañas de la materia, la armonía de la molécula con la molécula, cuando con mano osada y perseverante le arranca algún secreto a la naturaleza; pero cuánto más se engrandece, señores, cuando penetra con su

mirada en los adentros de la conciencia, o cuando la fija en las profundidades de la Razón y alcanza a descubrir allí los destellos sacrosantos de la Divinidad!

Aquí terminaría, señores, si no creyese de mi deber decir todavía dos palabras acerca de la elección del asunto que me propuse tratar. Indiqué al principio que no estimaba como extemporáneo el dirigir una ojeada sobre las fases de nuestra vida filosófica, cuando en ello no haría más que dejarme llevar de la tendencia a los estudios históricos que tan justificadamente, a mi modo de ver, se advierte en nuestra época. Mas debo agregar, que he tenido al propio tiempo otro objeto. He querido dirigir la atención de nuestra juventud estudiosa, sobre modelos muy dignos de ser imitados, con la mira de animar su entusiasmo de esa manera, encendiendo el más vivo y noble estímulo en su corazón.

Lo diré todo lealmente, por doloroso que me sea; creo que la recordación de esos modelos es tanto más oportuna cuanto que se nota entre nosotros cierta especie de indiferentismo que va poco a poco minando nuestra escasa vida intelectual. El marasmo se ha apoderado de nosotros y amenaza acabar con nuestra existencia. Es preciso, pues, que le pongamos coto con un enérgico esfuerzo, y que demos nuevo temple a nuestras almas. Que los nombres de los cubanos ilustres a cuyos grandes servicios en la esfera de la ciencia acabo de tributar mi pobre, pero justo y puro homenaje, que esos nombres, digo, no se separen un instante de nuestra memoria, y nos sirvan de ejemplo eficaz para nuestra indispensable regeneración. Estudiemos, señores, estudiemos! No basta disfrutar de los placeres y comodidades de la vida: nuestra alma ha menester también de su alimento y de sus goces, ha menester también de una atmósfera adecuada para su desarrollo. Eduquémosla en el amor de la verdad y de la justicia, y dediquemos nuestras facultades todas al cultivo de las ciencias y de las letras, esas consecuentes amigas, esas fieles compañeras, más fieles y más consecuentes mientras más nos atormenta el dolor y nos persigue la adversidad. Así lograremos que

la huella de nuestra peregrinación por la tierra no quede estampada tan sólo en la deleznable arena; así evitaremos que pueda aplicársenos aquel desgarrador anatema del poeta venusino:

"Aetas parentum, pejor avis, tulit,
nos nequiores, mox daturos
progeniem vitiosorem".

**Notas**

(1) Hablo de los "Apuntes para la Historia de las Letras y de la Instrucción pública de la Isla de Cuba", que el Sr. Bachiller está dando a la luz, habiendo ya terminado dos volúmenes y hallándose, según tengo entendido, muy adelantada la impresión del tercero. Esta obra viene a ser una recopilación de los muchos artículos que el Sr. Bachiller ha publicado acerca de la importante materia que indica su título, así en la *Revista de España, Indias y el Extranjero,* de Madrid, como en el *Faro Industrial* y en la *Revista de la Habana*; y es sin disputa una de las más notables entre las varias que debemos a la laboriosidad, erudición y talento del distinguido Decano de nuestra facultad de Filosofía.

Al citar al Sr. Bachiller, no puedo menos que dedicarle, en la más rigurosa justicia, un cordialísimo voto de agradecimiento por los servicios que en todo tiempo ha prestado a la causa de la enseñanza, y en especial a la de la filosofía como catedrático de la asignatura de Derecho natural. No aludo al decir esto únicamente a la obra titulada "Elementos de la Filosofía del Derecho", que hoy sirve de texto en esa asignatura y que el Sr. Bachiller escribió para cumplir con los deberes y exigencias de su magisterio; quiero también referirme a la saludable y meritoria influencia que constantemente ha venido ejerciendo sobre nuestra juventud, estimulándola con entusiasta eficacia a los estudios noológicos, y proporcionándole el conocimiento de doctrinas y sistemas que a no ser por su mediación serían tal vez de todo punto ignorados entre nosotros, con gran perjuicio del adelanto intelectual del país. Siempre recordaré con singular complacencia las lecciones del Sr. Bachiller, lecciones merced a las cuales se despertó en los hijos de la Universidad el deseo de penetrar en las regiones de esa filosofía alemana que el gigantesco genio de KRAUSE parece haber coronado con el sistema de la Armonía Universal y que tan digna es de ser detenida y profundamente estudiada; no siendo tampoco de echarse en olvido los esfuerzos con que, desde hace muchos años, el mismo Bachiller ha procurado hacernos familiares los más eminentes pensadores italianos contemporáneos, publicando interesantes y eruditos trabajos sobre los de Cantú, Gioberti, Rósmini, Leopardi, y otros de no menos justa nombradía (Brisas de Cuba, tomo 2º, 1856). El nombre del Sr. Bachiller, en una palabra, está íntima e inseparablemente relacionado con la vida filosófica y literaria de nuestra patria, y éste es sin duda un título de gloria que lo recomendará siempre a la estimación general.

He aquí una ligerísima noticia de los trabajos filosóficos del Sr. Bachiller, prescindiendo de los ya mencionados; si bien es de advertirse que aun en los que no tienen determinadamente tal carácter, se nota por regla general una propensión más o menos marcada hacia el causalismo de la ciencia. –*Discursos* sobre Economía Política, y *Artículos* de la *Siempreviva* y del *Faro,* en impugnación del comunismo y contra la reacción pseudo-católica. –*Fray Luis de Granada economista,* artículo del *Faro*: ley filosófica de la armonía que existe en la división de los frutos de la tierra. –Artículo contra la rehabilitación de las formas escolásticas, con el epígrafe de D. Juan de Iriarte: "Obtinuit quisquis valuit pulmone triunphum": Diario de la Habana, núm. 46, 1834. –*Civilización y Moral*: progreso de los tiempos nuevos sobre los antiguos: Diario de la Habana, núm. 308, 1835.—Varios *folletines* sobre las cuestiones filosóficas que se ventilaron en esta ciudad desde 1838 a 1840. –Discurso inaugural de la cátedra de Derecho natural. –Artículos sobre las obras del Padre Balmes, Pedro Tamburini de Brescia, y otros, en el Faro. –*Filosofía del Padre Balmes*: Noviembre de 1848: Faro Industrial. –*Estudios filosóficos. –Sobre las doctrinas filosóficas de Campoamor*: artículo: Brisas de Cuba, tom. 1º, 1855. –Artículos sobre filosofía del Derecho, con motivo de las publicaciones de Oudot, Thiercelin, Taparelli d'Azeglio: Revista de Jurisprudencia. –*Ideal del Progreso y últimos estudios sobre estética*: Revista Habanera.

(2) Nació Félix Francisco José María de la Concepción Varela y Morales en la Habana, en 20 de Noviembre de 1788; siendo bautizado en la Iglesia del Santo Ángel. Fueron sus padres el Capitán de Infantería de línea del regimiento fijo de Cuba, D. Francisco Varela, y Doña Josefa de Morales: aquél natural de Castilla La Vieja, y ésta de la Habana, donde la hubieron de legítimo matrimonio el Coronel del mismo regimiento D. Bartolomé de Morales y Doña Rita Josefa de Morales. Terminada su educación primaria, Varela eligió la carrera eclesiástica, e hizo sus estudios de humanidades, filosofía y teología en el Real y Conciliar Colegio de San Carlos y San Ambrosio de la Habana. Algunos de sus maestros han dejado un nombre apreciable en los anales de nuestra naciente civilización: los Dres. Caballero y Ramírez y el Lcdo. O'Gavan en el Colegio; y los Dres. Veranes y Cernadas en la Universidad, se cuentan en ese número. Varela obtuvo el grado de Licenciado en Artes y Doctor en Teología, sucediendo a esos mismos catedráticos en más amplia esfera de enseñanza en el propio colegio de que fue hijo predilecto. Al sufrir la monarquía en 1820 la súbita mudanza de instituciones políticas en que renacía la Constitución de 1812, se hallaba Varela de catedrático de Filosofía en el Colegio de San Carlos: su popularidad y notoria capacidad, y la voluntad de su Prelado le señalaron para regentar la cátedra de Constitución creada en el Colegio por el mismo Obispo Espada, y supo obtenerla por medio de una brillante oposición. Elegido diputado a Cortes por esta Provincia, se trasladó a la Península, partiendo de la Habana el 29 de Abril de 1821, y habiéndose mantenido fiel a sus juramentos, tuvo que buscar un asilo en playas extranjeras. Falleció en los Estados Unidos en 25 de Febrero de 1853. Una capilla y un sencillo monumento levantados por el amor de varios de sus discípulos cubanos, encierra en el cementerio católico de San Agustín de la Florida, los restos del Reverendo Doctor en Teología, Vicario general de Nueva York, D. Félix Varela. Además de sus obras filosóficas, Varela nos ha dejado algunos magníficos discursos, entre ellos el Sermón pronunciado en las honras de Carlos IV, y el bellísimo Elogio del rey Fernando VII: nos ha dejado también un libro que tituló "Observaciones sobre la Constitución política de la monarquía Española" (Habana,

1821. Imp. de Palmer) que es la última de las obras de Varela publicadas en la Habana. La postrera de todas ha sido la colección de cartas a Elpidio (New York, 1855. Imp. de Newell: dos tomos), en que se ocupa de la impiedad, de la superstición y del fanatismo en sus relaciones con la Sociedad.

(Ext. de los Apuntes para la Historia de las Letras en Cuba, por Bachiller).

(3) *Omnium optima Philosophia est eclectica.* –Demonstratur: ea est optima Philosophia, in qua magis errorum causis remotis, veritatem quoerimus; sed talis est Philosophia eclectica; ergo omnium optima Philosophia est eclectica. Minor evincitur: Philosophia eclectica partium studium, omnemque affectum, aut odium respuit; sed ex hoc maxime erores profluunt; ergo *et cet.*

Oppones; in Philosophia eclectica nullum sequimur magistrum; sed hoc posito, facile errare possumus, ergo in Philosophia eclectica facile errare possumus, et optima non est.

Resp. sist. majorem: nullum sequimur magistrum, hoc est, in nullius verba juramus, concedo; hoc est, sine norma procedimus, et a nullo edocemur, nego. Id unum enim sibi vult eclectica Philosophia, quod ratione, et experientia pro norma habitis, ab omnibus addiscas, sed nulli pertinaciter adhoereas.

(Varela. *Propositiones varioe ad Tironum exercitationum*).

(4) El Sr. Bachiller, al ocuparse del Padre Varela en su *Galería de hombres útiles* (Apuntes para la Historia de las Letras en Cuba, parte 4ª), parece dar a entender que la publicación de las *Lecciones de Filosofía* precedió a la de la *Miscelánea filosófica,* y asegura que ésta fue dada a la estampa en Madrid, en el año de 1823. En ninguno de los dos puntos tiene razón, en mi concepto. Respecto al último, no puede quedar duda alguna, atendiendo a lo que el mismo Varela dijo en la Introducción a la *tercera* edición de la Miscelánea, impresa en Nueva-York, 1827; "...dí al público, son sus palabras, estos entretenimientos filosóficos bajo el título de Miscelánea por ser tan varios como lo fueron sus motivos. *Hallábame* entonces en el lugar de mi nacimiento". Es, pues, incontestable que la primera edición de la Miscelánea no se hizo en Madrid, y que es muy anterior al año de 1823, toda vez que Varela, según se explica en la nota 2ª, salió de la Habana para la Península en abril de 1821. –Dedúcese de esto también, que las lecciones de Filosofía son posteriores a dicha Miscelánea, en razón a que la segunda edición de aquellas se dio a luz en 1824; notándose a mayor abundamiento en su página 46 la cita siguiente: "Me parece conveniente insertar lo que sobre esta materia he dicho en la Miscelánea filosófica ..."

(5) "Las disputas escolásticas, dice el Padre Varela en la *Miscelánea,* son el teatro de las pasiones más desordenadas, el cuadro de las sutilezas y capciosidades más reprensibles, el trastorno de toda la Ideología, el campo en que peligra el honor y a veces la virtud, el estadio donde resuenan las voces de los competidores, mezcladas con un ruido sordo que forman los aplausos ligeros y las críticas injustas, ahuyentando a la amable y pacífica verdad, que permanece en el seno de la naturaleza por no sufrir los desprecios de una turba desacompasada, que con el nombre de filósofos dirige las ciencias, cuando solo está

a la cabeza de las quimeras más ridículas. La razón reclama contra estas prácticas; la experiencia enseña que no han producido un solo conocimiento exacto y sí muchos trastornos. Sin embargo, ellas subsisten, y unidos los intereses individuales con los científicos, éstos fueron sacrificados en favor de aquéllos".

(6) Conocidas son las hipótesis del *Influjo físico* de Eulero, de las *Causas ocasionales* de Malebranche, y de la *Armonía preestabilita* de Leibnitz; y también lo que es la que Laromiguière ha atribuido a Cudworth, con la denominación del *Mediador plástico.* Nada tengo que decir respecto a las primeras; mas sobre la última debo hacer una aclaración a que ya dediqué un artículo en *Cuba Literaria* (tomo 1º, pág. 193). Mr. P. Janet, cuyo nombre no es por cierto ignorado entre nuestros aficionados a los estudios filosóficos, acaba de demostrar en un interesante opúsculo, que no ha existido fundamento alguno para suponer al célebre filósofo inglés autor de semejante teoría. Resumiré brevemente los argumentos en que el referido Janet se apoya.

1º Llama la atención que siendo tan fácil de refutar, como salta a la vista, la hipótesis del Mediador, hubiese sido concebida por un pensador tan distinguido como Cudworth; 2º Leibnitz, al ocuparse de los sistemas que en su tiempo se conocían sobre la unión del alma y el cuerpo, solo habla de tres, sin mencionar ni aludir al del mediador, ni a ningún otro más, no obstante que el sabio filósofo, cuya erudición era vastísima, no podía ignorar lo que hubiese dicho Cudworth, en su misma época y acerca de una cuestión que tanto lo había preocupado; 3° Corrobora el anterior argumento la consideración de que Leibnitz, no tan solo conocía perfectamente la obra de Cudworth, sino que la estimaba en mucho, no desconociendo su opinión sobre las naturalezas plásticas, y hallándose muy al cabo de la polémica que sobre este asunto se había suscitado entre Bayle y Leclerc; 4º Eulero en sus Cartas a una Princesa de Alemania, escritas en el siglo diez y ocho, expone como Leibnitz, los diferentes sistemas para explicar las relaciones del alma con el cuerpo, sin decir una palabra del Mediador plástico; y no es creíble que ignorase la existencia de esta teoría, caso de tenerla, por haber dedicado tan especial atención a la materia, que sostuvo contra Leibnitz la doctrina de la *Influencia*; 5º En el artículo sobre las *naturalezas plásticas* de la Enciclopedia de D'Alembert y Diderot, se encuentra una exposición exacta y fiel de la teoría de Cudworth sin que se hable nada de la pretendida hipótesis del mediador; 6º Juan Leclerc, a quien Laromiguière atribuye esa hipótesis en común con Cudworth, y que es uno de los más decididos sostenedores de las doctrinas del filósofo inglés, nada establece sobre la existencia del mediador; y 7º En la famosa obra de Cudworth sobre el *Sistema intelectual,* ni siquiera se emplea el término *Mediador* que tanta celebridad ha alcanzado, no pudiendo de ningún modo ser aplicado a lo que Cudworth dice acerca de la vida plástica de la naturaleza (plastic life of nature), expresión que algunos han traducido de *natura genitrice.*

(7) "Si ahora reimprimo, dice el ilustre cubano D. José Antonio Saco, los tres papeles que abajo aparecen, es porque los considero como muestras que dirán a la posteridad cubana, cuál fue el estado de la enseñanza de las ciencias físicas en la Habana en 1823 y 1824. Es verdad que allí no había sabios como en otros países; pero también lo es, que la doctrina que entonces se enseñaba en el colegio de San Carlos, *era la misma que en las naciones*

*más adelantadas de Europa*. Y no se crea que tan brillante progreso empezase en la época mencionada, ni que tampoco a mí se debiese. Débese sí, *a la gran revolución literaria* que desde 1812 hizo el venerable sacerdote, el esclarecido cubano D. Félix Varela, de quien tuve yo primero el honor de ser discípulo, y después el de sucederle en la cátedra".

(Papeles sobre la Isla de Cuba. Tomo 1º, pág. 20).

(8) Extraña parecerá la calificación de inconsecuencia que aplico al sistema de Bentham; mas espero dejarla comprobada reproduciendo a continuación algunos breves pasajes de un estudio filosófico que años ha publiqué bajo el título de *Consideraciones sobre el Placer y el Dolor.* (Revista de la Habana, tomo 4º, 1855).

"Aquí vendría muy bien probarle al legista que las reglas de la conducta humana deben dimanar de un principio absoluto, invariable y universal, para deducir de eso que el principio de la utilidad no puede servir para el efecto por ser esencialmente vago y relativo. Pero el mismo Bentham nos ahorra el entrar en esa discusión, incurriendo en ciertas inconsecuencias. 'Un hombre, dice, que conociese bien sus intereses no se permitiría ni un solo delito oculto, ya por el temor de contraer un hábito vergonzoso que tarde o temprano lo delataría, ya porque aquellos secretos que se quieren encubrir a la vista penetrante de los hombres, dejan en el corazón un fondo de inquietud que acibara todos los placeres. Todo lo que pudiera adquirir a costa de su seguridad no valdría tanto como ésta; y si desea la estimación de los hombres, el mejor garante que puede tener de ella es la suya propia'. Si Bentham toma los términos placer y pena en su *significación vulgar,* como dice él mismo, sin inventar definiciones arbitrarias ¿cómo pretende dar la pauta de lo que es o no conveniente? Para saber eso no se necesita, *dice él,* consultar a Platón ni a Aristóteles; y agregaremos nosotros, ni a Bentham tampoco, puesto que 'pena y placer no son más que *lo que cada uno comprende que lo es,* el palurdo como el príncipe, el ignorante como el filósofo'. En verdad, ¿no es una palpable contradicción la que acabamos de hacer notar? Si cada uno puede entender a su modo lo que es el placer y lo que es el dolor, ¿no pudiera decirse a Bentham que si para él la seguridad vale más que todo lo que pudiera adquirirse a costa de ella, no faltará quien opine de una manera enteramente contraria? Sin duda que sin darse cuenta de ello, Bentham rindió parias en esta ocasión a la necesidad de un principio impersonal que sirviera de norma a las acciones humanas. Y no es esto todo: ¿pudiera analizarnos Bentham ese principio de inquietud que dejan en el corazón del hombre aquellos secretos que desea encubrir a la vista de los demás y que acibara todos sus placeres?"

"Séanos lícito contraponer a la maliciosa petición de principio que nos presenta Bentham, un raciocinio menos sofístico y de todo punto positivo. –¿Por qué habéis cometido un robo? –Porque eso convenía a mi interés. –¿Y cómo sabéis que es así? –Porque calculé de antemano todas las consecuencias de mi acción, pesé las ventajas y perjuicios que de ella pudieran resultarme, y como que aquéllas eran superiores a éstos no vacilé en decidirme. –¿Mas no sabéis que, según vuestro Bentham, el hombre que conozca bien su interés no puede permitirse un solo delito oculto? –Y vos (nos redargüirá) ¿habéis olvidado acaso que, según ese mismo filósofo, cada uno se constituye y debe constituirse juez de su

utilidad; que de otra manera el hombre no sería un agente racional, sino menos que un niño, un idiota?..."

(9) Con motivo de esas contiendas fue escrita la Carta del Pbro. D. Félix Varela, a que aludo por dos veces en el Discurso y que se inserta en el *Apéndice.* Véase también lo que acerca de ellas dice el Sr. Bachiller en sus *Apuntes* (tomo 1º, pág. 199): "La escuela doctrinaria francesa había acogido lo que se llamó eclecticismo en Filosofía, y el nombre de Cousin, como jefe francés de la doctrina, reinó en Cuba, como luego en la madre patria y en Italia. Los diarios de la Habana desde 1838 a 1840 , las obras de García Luna en Madrid, y de Gallupi en Italia, dieron boga, o por lo menos inocularon el espíritu de esa escuela que ya pasó, juzgada en el bien y en el mal que ha hecho, por Mr. P. Leroux y otros en Francia; por Gioberti en Italia; y antes que por éste, por el respetable filósofo habanero D. José de la Luz y Caballero, que con el nombre de *Filolézes,* escribió muchos artículos y comenzó una 'Impugnación' de las que publicó dos entregas e interrumpieron sus padecimientos. Esas polémicas produjeron gran animación en los amantes de la literatura y de las ciencias: en medio de alguna exageración y del apasionamiento siempre lamentable, el eclecticismo trajo en Cuba, lo mismo que en Francia e Italia, el deseo de estudiar las fuentes, y como las tendencias históricas y filológicas de la doctrina relacionaban a los lectores con los nombres de la escuela alemana y con las demás, ha sido el resultado que el maestro se ha quedado sin discípulos, inclusos los que de él aprendían en la cátedra y en ella le han sucedido".

(10) El Dr. D. Manuel González del Valle estuvo desempeñando la cátedra de Filosofía en nuestra Universidad, siendo además Decano de la Facultad a que pertenecía, hasta el mes de Enero de 1856. En esa fecha pasó a ocupar una de las Jefaturas de Sección de la Secretaría del Gobierno Superior Civil; y posteriormente en 1861 se encargó de esta última importante plaza por Real nombramiento. Hoy es Consejero de Administración en la sección de lo Contencioso.

Por altos que hayan sido esos destinos, en que el Sr. Valle ha tenido ocasión de prestar a su país no insignificantes servicios, se me figura que el antiguo profesor de filosofía no habrá dejado de recordar a menudo con una especie de melancólico placer, aquellas horas tranquilas en que rodeado de sus discípulos su palabra difundía entre ellos las verdades de la ciencia; y si necesitase presentar pruebas en apoyo de tal idea, bastaríame apelar a la tierna despedida que el mismo Dr. Valle pronunció al separarse de la clase de Lógica. "Hoy termina el curso de Lógica, decía a sus alumnos, al que habéis asistido honrándome con muestras de atención y de respeto; también hoy, al cabo de tantos años, idos para no volver, de una leal consagración al estudio de la Filosofía, desde antes y después de la renovación del plan de la Universidad, hoy dejaré de ser la guía de vuestros claros entendimientos y vuestra aplicación, aunque al retirarme lleva mi corazón los más gratos recuerdos de vuestro aprovechamiento y la consoladora esperanza de que no se interrumpirá, por cierto, la enseñanza...."

El Discurso con que el Dr. Valle cerró el curso de Lógica y del cual he tomado las frases que preceden, se publicó en el periódico titulado "Brisas de Cuba" tomo 2º, pág. 84. El de

terminación de la clase de Moral salió en el tomo 5º, página 170, de la "Revista de la Habana", primera serie.

(11) El último día de los exámenes públicos del Colegio del Salvador siempre ha atraído a éste una numerosa y escogida concurrencia, deseosa de escuchar alguna de esas brillantes improvisaciones con que don José de la Luz acostumbra poner fin cada año a las tareas de la institución que dirige. Véase de que manera se describe uno de esos interesantísimos actos en un cuaderno que dio a la estampa mi muy querido amigo D. Nicolás Azcárate, por haber tenido la satisfacción de presidirlo como miembro de la Comisión Local de Instrucción primaria de esta ciudad.

"El sabio cubano acaba de dar un nuevo elocuente testimonio de sus profundos conocimientos, de su vocación por la enseñanza, y de su ardiente amor a la juventud. El Colegio del Salvador, que con tanta aceptación dirige D. José de la Luz y Caballero, hace muchos años, primero en el Cerro y luego intramuros de esta ciudad en la calle de Santa Teresa, ha presentado sus exámenes públicos en las noches del 8 de Diciembre y siguientes hasta la del 16 inclusive (1857); y si bien hemos observado en ellos menor número de alumnos que en los años anteriores, los ejercicios, han sido brillantísimos y han dado ocasión a los concurrentes para admirar, con un escogido plantel de profesores, en su mayor parte discípulos del Colegio, jóvenes estudiantes que han hecho modesto alarde de una inteligencia tan precoz como sólida y rectamente nutrida".

"Como epítome de esos brillantes exámenes, y para no hacer interminable nuestra relación, nos limitaremos al rápido bosquejo que dejamos hecho, concentrando principalmente nuestra atención en la noche del 16 de Diciembre en que se terminaron, bajo la Presidencia del Sr. Brigadier Gobernador Político y de los Sres. D. Anselmo de Villaescusa, D. Lucas Arcadio de Ugarte, y el autor de estas líneas. Después que cantaron un coro e hicieron varios otros ejercicios los alumnos de Música, se procedió por el Director y el cuerpo de profesores a la distribución de Premios, entre los cuales figuraban las obras del Duque de Rivas y el poema religioso 'A María' de D. José Zorrilla, ofrecidos por la Comisión Local. En seguida dijo el Sr. Director poco más o menos lo siguiente:

'Hablo, Sres., para decir que no puedo hablar. –Es el caso que sobre mis habituales achaques, he tenido uno que me ha atacado el órgano de la palabra. En tales circunstancias, deseando hablar –porque, ¿quién no ha de desearlo cuando están tantos pendientes de su palabra? –convencido de que no podría hacerlo con la extensión que deseaba sin grave perjuicio de mi salud, y no queriendo por otra parte defraudar al público de esta deuda anual de la palabra que por costumbre tengo contraída, llamé a uno de mis discípulos, comuniquele mis ideas, vacié en el suyo los sentimientos de mi pecho, y lo encargué de desenvolverlos en un discurso destinado a leerse en este acto. Redactolo en efecto, y habiéndose transfundido mi espíritu en el suyo, debo decir en justicia que es mía la materia, suya la forma, y el espíritu de los dos.

Confieso, Sres., que después de escrito me pareció en el primer momento demasiado severo, que nunca la palabra hablada, fugaz y pasajera, aparece tan dura como la misma palabra, consignada y perpetuada por la escritura. *Littera scripta manet,* dijeron los antiguos. –Sin embargo, considerando que así como se arrepentía el salmista de hablar

palabras inútiles, podía arrepentirme después de no decirlas útiles y provechosas, aunque severas, me decidí a que se leyera tal cual se concibió y escribió, pensando que si los jóvenes se mueven por el amor de la gloria y el bello sexo por el sentimiento, a los viejos no debe impulsarnos otro móvil que el amor santo del deber. –Ahora solo resta que el discípulo por mí escogido, desempeñe la parte que le toca en la tarea que con él ha dividido'.

Entonces se adelantó el joven D. Antonio Angulo y Heredia, y antes de comenzar a leer el discurso, pronunció como exordio estas breves palabras, procediendo inmediatamente a su lectura:

> 'No tengo la vana pretensión de presentaros un discurso digno por sus formas del ilustrado auditorio a que se dirige: no hago más que cumplir un deber sagrado del discípulo agradecido para con el amado maestro. Si encontráis en mis palabras defectos e incorrecciones de estilo atribuidlos a mi ignorancia e insuficiencia: si halláis en ellas, por el contrario, provechosas verdades, ideas y sentimientos apreciables, sabed que son las del venerable maestro de la juventud cubana, que por mi boca os habla en los términos siguientes'...."

Omito la inserción del hermoso discurso leído por el apreciabilísimo joven Angulo, discípulo predilecto de D. José de la Luz y de cuantos tuvimos el gusto de ser sus maestros, por no ser oportuno en este lugar; y copiaré en cambio lo que por vía de preámbulo se dice en otro cuaderno, publicado con el mismo objeto que el de Azcárate, en 1861.

"Los siguientes discursos, escritos a nombre del Sr. D. José de la Luz, por dos de sus discípulos, D. Enrique Piñeyro y D. Jesús B. Gálvez, fueron leídos en el Colegio del Salvador la noche en que concluyeron los exámenes generales del instituto. Después de ellos tomó la palabra el Sr. Luz y dijo que esos discursos, en los cuales sus discípulos habían desenvuelto hábilmente sus ideas y entretejido, por decirlo así, las fibras de su corazón, encerraban cuanto creía oportuno recordar en aquellos momentos en materia de educación. En seguida improvisó una oración en la que daba a sus alumnos algunos consejos que les sirvieran de guía cuando pasasen de la vida del colegio a la vida práctica de la sociedad, les hizo ver cuanto vale y de cuanto puede servirles la luz de la razón, y siguió animándolos a no confundir nunca la fortuna y el triunfo con la justicia, finalizando con estas palabras: –*Antes quisiera yo ver desplomadas, no digo las instituciones de los hombres, sino los astros todos del firmamento, que ver caer del pecho humano el sentimiento de la justicia, ese sol del mundo moral*".

(12) "Non enim me cuiquam emancipavi; nullius nomen fero; multum magnorum virorum judicio credo, aliquid et meo vindico. Nam illi quoque non inventa, sed quaerenda nobis reliquerunt" (Séneca. –Epist. XLV, a Lucilio).

(13) E. Vacherot. *La Métaphysique et la Science,* Tomo 2º, diálogo 13º sobre la Filosofía del siglo XIX. –Al oír la opinión del *Metafísico,* que incluyo en el discurso, el *Sabio,* su interlocutor, pregunta: "¿Volvemos, entonces, al eclecticismo?" El *Metafísico* responde: "De ningún modo. El método ecléctico puede ser excelente para el sentido común que va

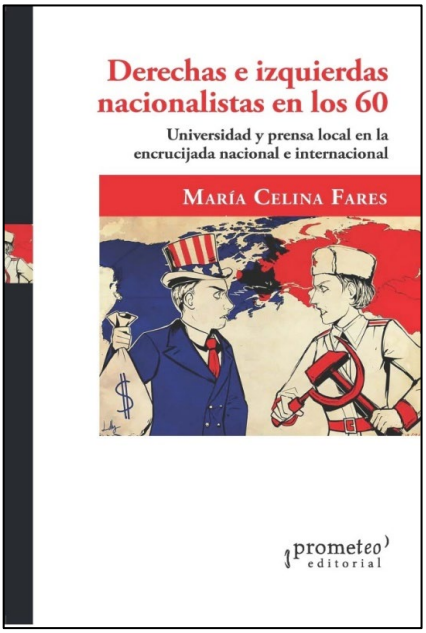
derechamente a los resultados sin inquietarse con las dificultades del problema; pero es muy insuficiente como método filosófico. Supone, en efecto, que la obra de la síntesis es mucho más fácil de lo que es en realidad. Laudable tarea sería la de acabar con el empirismo y el idealismo por un consorcio entre la experiencia y la razón; mas, ese consorcio, ¿es por ventura posible? ¿no existe una verdadera incompatibilidad entre las partes que deben celebrarlo? ¿no hay una radical antinomia entre los datos de la experiencia y los conceptos de la razón? –Tan importante cuestión solo puede ser resuelta por el análisis y la crítica de la inteligencia. Era necesario, por tanto, un trabajo filosófico muy distinto al del eclecticismo para preparar el advenimiento de esa metafísica verdaderamente positiva que todos los espíritus serios y elevados deben desear. De ahí la importancia histórica de la nueva filosofía alemana. El genio francés se resigna con demasiada facilidad a ignorar las cosas que exigen cierto esfuerzo para ser conocidas y comprendidas: entre nosotros se ha buscado la solución del problema en la conciliación inmediata de las doctrinas exclusivas, sin ocuparse seriamente de los análisis, de las antinomias, de las conclusiones de la filosofía crítica. El genio alemán tiene sus defectos, que a los franceses nos place exagerar; pero no es uno de ellos el de simplificar las cuestiones haciendo caso omiso de las dificultades. Así, pues, una grande escuela del siglo XIX ha vuelto a fijarse en el problema metafísico, ensayando el resolverlo bajo las nuevas condiciones en que Kant y la filosofía crítica lo habían colocado".

# RESEÑAS

ISSN 1514–9935 | E-ISSN 1853–3175 | CC BY-NC-SA 4.0
https://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/anuariocuyo
PP. 519-524

# Fares, María Celina. *Derechas e izquierdas nacionalistas en los 60. Universidad y prensa local en la encrucijada nacional e internacional*. Buenos Aires: Prometeo, 2024, 421 p.

**Eugenia Molina**[1]
https://orcid.org/0000-0002-2891-5224




En el contexto de los festejos del bicentenario de la Revolución de Mayo, allá por el año 2010, María Celina Fares elaboraba y luego publicaba un muy sugerente estudio sobre un grupo de historiadores mendocinos con vínculos institucionales e intelectuales con la Escuela de Estudios Hispanoamericanos de Sevilla, mostrando cómo habían logrado aportar un relato alternativo al que se había convertido en el mito de los orígenes de la nacionalidad

[1] Instituto Multidisciplinario de Estudios Sociales Contemporáneos, IDEHESI-CONICET y Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina. Contacto: eramolina@hotmail.com

argentina a partir de la interpretación mitrista. En la misma época, también se conocía otro trabajo suyo, esta vez sobre los itinerarios en la universidad cuyana posperonista, concretamente en la Facultad de Ciencia Política que, a primera vista, podía parecer desconectado del anterior, pero que, no obstante, contribuía a tejer una trama interpretativa densa, la cual iba incorporando hilos de diversos colores y grosores que no hacían más que hacerla crecer en extensión y densidad. El resultado final de esta muy larga tarea fue su tesis doctoral, dirigida por Fernando Devoto, defendida en la Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires (Tandil) a fines de 2022 y pronto convertida en el libro que reseñamos aquí.

Este trabajo de larga maduración viene a nutrir el ya consolidado campo de estudios de las derechas en nuestro país, sumando también aristas conectadas a las discusiones y tensiones, junto a los diálogos y préstamos en torno de ciertos tópicos, con las izquierdas en el efervescente marco de discusión ideológico e institucional posperonista a nivel nacional, y de la movilización y confrontación internacional de la década de 1960. Inspirada la autora en la estrategia de Jean-François Sirinelli de analizar las derechas en función de las acciones de reunir, cultivar y propagar, ha organizado el libro en dos partes, ya que la primera de ellas, "Reunir", ya había visto la luz en 2007 en un texto dedicado a los partidos políticos nacionalistas. La primera sección de la obra aborda la Universidad Nacional de Cuyo, considerada en la segunda de esas acciones ("Cultivar"), reconstruyendo en seis capítulos no solo la trayectoria institucional enraizada en la tradición hispanista, sino también los itinerarios de diversos grupos de estudios que se organizaron disciplinarmente en su marco: filosóficos, pedagógicos, sociológicos, históricos y politológicos. Allí da cuenta de las diferentes vinculaciones con el catolicismo y el nacionalismo español y francés, tanto como de los reacomodamientos generados por las gestiones peronistas y los clivajes y modulaciones posteriores a la caída de

estas luego de 1955. La segunda, "Propagar", se ocupa del poco conocido periódico *El Tiempo de Cuyo*, un proyecto editorial nacionalista católico que se convierte en mirador para seguir los vaivenes de la política local a la par (y en relación) con los reagrupamientos partidarios e ideológicos argentinos siguientes a la denominada entonces "Revolución Libertadora" y los producidos en el contexto de la Guerra Fría, en la cual la propaganda anticomunista fue tensada por las experiencias tercermundistas y los regímenes soviético, cubano y chino.

La hipótesis general del libro sostiene que, dentro del nacionalismo y el catolicismo argentino, en sus vertientes mendocinas, produciría un "magma de representaciones cuyo potencial interpretativo alentaría distintas derivas ideológicas" (p. 11). En este sentido, la autora considera que la radicalización de la derecha y el acercamiento de ciertos sectores a la izquierda podrían explicarse a partir del contexto internacional de la Guerra Fría y de la conflictividad política nacional provocada por la caída del régimen peronista en ese parteaguas que constituyó 1955. La demostración de estas consideraciones conduce al lector por una compleja trama de articulaciones que son las que, en nuestra opinión, convierten a este texto en una interpretación histórica que logra restituir no solo las certezas sino también (y quizá, sobre todo) las incertidumbres de los actores de la época en estudio.

En primera instancia, la obra implica una serie compleja de articulaciones de diversas espacialidades que parten de lo local (Mendoza, provincia argentina) y se mueven hacia dinámicas globales, pasando por las regionales (como los vínculos intelectuales con Chile y el resto de Cuyo) y nacionales (sobre todo con ese centro político y cultural ineludible que funciona en Buenos Aires). En una perspectiva que ella misma relaciona con la de las Historias cruzadas (p. 17), logra mostrar cómo un caso local puede iluminar procesos más amplios. Su enfoque microanalítico le permite enfocar la lente sobre trayectorias académicas universitarias, itinerarios personales y

una experiencia editorial (que no deja de estar en diálogo y debate con otras coetáneas), configurando un observatorio de las modulaciones identitarias experimentadas en distintos espacios geográficos e institucionales que le permite explicar, y con ello comprender, filiaciones, agrupamientos y reacomodamientos disciplinares, ideológicos y partidarios de extenso alcance. Ese *juego de escalas*, en términos de Jacques Revel, conforma una de las estrategias metodológicas de Fares para poner en valor el conocimiento del caso de los nacionalismos mendocinos de los sesenta en sí, a la vez que mostrar cómo circularon las ideas, los modelos políticos y las formas institucionales académicas. Sin embargo, si algo evidencia esta obra es cómo, además, circularon las personas, una cuestión que resulta clave en su argumentación, pues en gran parte esas ideas, modelos y formas circularon porque lo hicieron quienes las promovieron, las discutieron o se apropiaron de ellas en diferentes coyunturas.

En segunda instancia, el libro articula de un modo complejo distintas temporalidades, evidenciando cómo los *espacios de experiencia* condicionaron *horizontes de expectativas*. Así, su manejo de distintas dimensiones de tiempo le permite un análisis que, tomando como foco ciertas coyunturas, logra dar cuenta de sus impactos en recorridos colectivos e individuales de mediana duración, en el marco de los cuales se produjeron esas modulaciones de las que la autora quiere dar cuenta en tanto implicaron reformulaciones de tradiciones ideológicas de muy larga data, desde el conservadorismo al nacionalismo en sus diferentes facetas, pasando por el diálogo del catolicismo con las izquierdas. Un ejemplo claro de esta estrategia lo conforma el festejo del sesquicentenario de la Revolución de Mayo como *momento*, esto es, una época entendida como unidad de análisis. En efecto, este se convierte en la vía para mostrar cómo, en su contexto, el revisionismo hispanista de ciertos historiadores mendocinos que habían realizado estudios en España, elaboró un relato del proceso revolucionario rioplatense que

discutió la tesis mitrista consagrada de este como argentino, democrático y republicano desde su inicio. Por el contrario, ellos plantearon que tal Revolución no podía interpretarse al margen de la crisis generalizada de la Monarquía española y de la explosión del juntismo, el cual enraizaba en la tradición pactista castellano-indiana y la experiencia multisecular de los cabildos hispanoamericanos.

Finalmente, una tercera articulación compleja lograda por Fares tiene que ver con el enorme trabajo heurístico de recolección, compulsa y sistematización de un amplio y diversificado conjunto de fuentes que conforman su material de análisis. Esto porque, lejos de encontrarse con un archivo listo para ser abordado, la autora debió construir un *corpus* propio a partir de una notable labor empírica que la llevó desde varios periódicos, sobre todo *El Tiempo de Cuyo*, cuyos números se hallaban dispersos en diversos repositorios y colecciones privadas, pasando por documentación institucional universitaria (resoluciones y actas de consejos, legajos, planes de estudio, programas de asignaturas) y la búsqueda en archivos particulares, hasta un gran número de entrevistas a referentes e informantes de los procesos estudiados (las que tuvieron como marco proyectos de investigación financiados por la Secretaría de Investigación de la Universidad Nacional de Cuyo). A esto sumó, por supuesto, la lectura de un cúmulo importante de diversos textos de época: históricos, filosóficos, políticos, pedagógicos, sociológicos, literarios… Esta *experiencia* archivística, cabe marcar, estuvo acompañada por una constante reflexión acerca de la necesaria distancia epistemológica que el/la historiador/a debería tener respecto de sus fuentes, una preocupación por estos riesgos que, tal como la autora sostiene en la "Introducción", implicó cuestiones emocionales adicionales conectadas con la cercanía personal a su objeto de estudio (en tanto su propio padre, Raimundo Fares, fue protagonista del proyecto periodístico principalmente abordado y de las modulaciones ideológicas que implicó). No obstante, el cuidadoso trabajo empírico, como dijimos, simultáneo a la evaluación permanente de los

recaudos tomados para el análisis, le permitieron conjurar los riesgos surgidos de las implicancias derivadas de la memoria familiar.

De todas maneras, si esta triple articulación compleja de espacialidades, temporalidades y fuentes históricas convierte a este libro en un aporte notable al estudio de las derechas argentinas y sus particulares relaciones con las izquierdas, consideramos que su contribución resulta clave también en relación con el caso mendocino en sí mismo. Así, permite iluminar una serie de tradiciones intelectuales que tramaron la vida universitaria local, en la cual se formaron muchas generaciones de humanistas y cientistas sociales. La obra ofrece, de tal modo, interesantes y sugerentes elementos para conocer, explicar, comprender y, con ello, deconstruir, cierto sentido común existente sobre el pasado de las élites culturales de la provincia. Abona, en definitiva, nuevas interpretaciones en deuda, diálogo, crítica y discusión con esas tradiciones heredadas, a veces portadas, incluso, de un modo no consciente por los profesionales formados en las aulas de la Universidad Nacional de Cuyo.

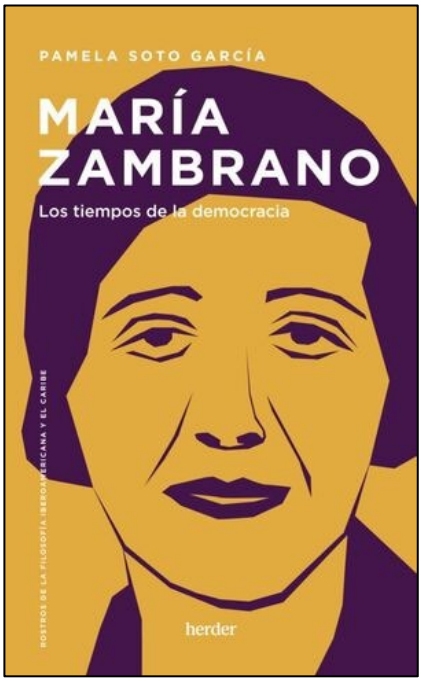
**Eugenia Molina**

Doctora en Historia por la Universidad Nacional de La Plata, Argentina. Investigadora independiente de CONICET en el Instituto de Estudios Históricos, Económicos, Sociales e Internacionales (IDEHESI). Es profesora titular por concurso a cargo de Historia Argentina I en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo. Ha realizado estancias cortas en la Universidad de Chile (2011) y la Universidad de Toulouse (2017). Sus investigaciones abordan los procesos de configuración de la estatalidad entre fines del siglo XVIII y mediados del siglo XIX desde la perspectiva de la historia social de la justicia y el gobierno. Tiene artículos y reseñas críticas publicados en revistas argentinas y extranjeras (Chile, Colombia, México, Perú, Francia, España, Alemania) de alta indexación y ha elaborado capítulos para obras colectivas nacionales e internacionales (Francia, España, Chile).

ISSN 1514–9935 | E-ISSN 1853–3175 | CC BY-NC-SA 4.0
https://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/anuariocuyo
PP. 525-530

# Soto García, Pamela. *María Zambrano. Los tiempos de la democracia.* Barcelona: Editorial Herder, 2023, 190 p.[1]

**Mariela Cecilia Avila**[2]
https://orcid.org/0000-0002-9347-2191




El libro *María Zambrano. Los tiempos de la democracia*, forma parte de la colección de reciente aparición, "Rostros de la filosofía Iberoamericana y el Caribe" editada por Herder. Sin embargo, al ir avanzando en la lectura, se advierte que este trabajo no es solo un libro entre otros, sino que es también una suerte de "camino". En efecto, la palabra que mejor define este escrito es la de camino porque, además de implicar una apertura, da cuenta de un recorrido personal, intelectual y vital que una filósofa ha llevado a cabo sobre la vida y obra de

[1] Este trabajo forma parte del Proyecto FONDECYT Regular N° 1221175 "Filosofía y exilio. Reflexiones en torno a narraciones de pensadoras exiliadas a uno y otro lado del Atlántico", financiado por ANID.

[2] Universidad de La Frontera, Temuco, Chile. Contacto: mariela.avila@ufrontera.cl

otra filósofa. Y en este sentido, ya al principio del texto, Pamela Soto (2023) comenta que su escrito es "una propuesta de reunión y celebración de la vida de una filósofa, que, a través de su pensamiento y biografía, cuestiona desde la construcción monogenérica que ha primado en la organización y difusión del campo filosófico hasta las marcas geopolíticas que los Estados-nación imprimen en los cuerpos de los ciudadanos" (p. 19).

La cita anterior arroja ya ciertas pistas del recorrido que seguirá este escrito, dando cuenta, a su vez, del camino intelectual de la propia Zambrano, cuyo pensamiento se constituye desde sus inicios en un cuestionamiento a aquellas categorías que sostienen la filosofía en occidente, tales como razón, autonomía, conciencia, democracia y conflicto. Si se sigue el hilo que tiende en su libro Soto, el tiempo oficia como la primera categoría filosófica que Zambrano habita, y que se constituye en un padecer histórico y no individual: un padecer que expresa el ámbito en el que se desarrolla un saber sobre el alma. Ahora bien, el alma se conforma por la vida misma, "aunando la dimensión personal, histórica y corporal al problema del tiempo" (p. 39), mostrando cómo ese tiempo -que es vida para Zambrano- es habitado por un cuerpo, pero no un cuerpo contrapuesto al alma, sino una corporalidad que posee un saber y que cobija al pensamiento y a la vida.

El cuerpo para Zambrano es histórico, y es parte constitutiva de un pensamiento que no busca fines ni teleologías, sino que se fija en los surcos marcados por la historia, pero no una historia monumental o anticuaria en sentido nietzscheano, sino una historia viva, una historia cotidiana, que es parte de los cuerpos que conforma y a través de los cuales va configurando una memoria. Como dice Soto (2023): "La memoria no es una función pasiva del entendimiento o un cúmulo de recuerdos, sino el sostén del movimiento del pensamiento" (p. 65).

Entonces, el tiempo en tanto multiplicidad, se convierte en un método para Zambrano, un método filosófico que busca comprender la vida misma. En griego método significa camino a seguir, y el camino que transita Zambrano a través del tiempo, como bien lo muestra Soto, es aquel que bordea la existencia histórica. Un camino que tiene que ver con una praxis vital, filosófica y política, en el que los sueños y las ruinas tienen un lugar particular, alejado de lo residual, para permanecer en el ámbito del saber. La multiplicidad que implica el tiempo aúna el sueño y la vigilia en un sujeto atravesado por la historia, y se manifiesta bajo la forma de la experiencia. El sueño quiebra la supuesta continuidad de la conciencia, abriendo la posibilidad a lo múltiple, a un yo que comienza a descentrarse porque "en los sueños el ser humano se encuentra con su individualidad de manera radical" (p. 91).

No obstante, la individualidad es compartida con otros, y como indica Soto, la figura que Zambrano encuentra para ilustrar la experiencia del tiempo compartido es la de la ruina. Con esta imagen la filósofa busca expresar varias ideas, primero, quiere restar preeminencia a un tiempo presente a partir de una no-presencia, luego procura mostrar un pasado que aún es y pervive en el hoy -aunque sea del lado de las sombras- y, finalmente, trata de evidenciar la multiplicidad de tiempos que se dan cita en esta construcción histórica que es la ruina. Por ello, no estamos ante una historia lineal, contada de atrás hacia adelante, sino ante un presente que da cuenta siempre de una convivencia con otras y otros. En este sentido, Soto (2023) remarca que "[…] la corporalidad de las ruinas es a su vez la liberación de una materialidad sobreviviente de un pasado y habitante de un futuro que transita por el presente." (p. 101)

Así las cosas, la ruina es el testimonio de una historia que se hace presente en un nosotros como un espacio habitado y compartido, en el que la multiplicidad de existencias y de tiempos se despliega en la convivencia con otros. Ahora bien, ¿esta convivencia implica una paz perpetua?, todo lo contrario, diría Zambrano, la

convivencia entraña disidencias, tensiones, enfrentamientos y conflictos. La filósofa española, como bien muestra Soto, considera al conflicto como el *factum* de la política (p. 121), que, en vez de ser aplacado en aras a la convivencia, como lo ha propuesto buena parte de la filosofía política a lo largo de la historia, debe ser asumido como fracción integrante de las relaciones entre los hombres y las mujeres en un contexto de multiplicidad. "El conflicto se establece como parte del proceso constitutivo de lo social" (p. 125), dice Soto, mostrando la disidencia inherente al proceso político mismo. A mi juicio, este es uno de los mayores aportes del libro: presentar un nuevo camino para seguir la reflexión zambraniana, camino, que como bien dice la autora, no se asienta ya en la noción de exilio, cara a Zambrano y a su filosofía, sino que tiene por corazón el conflicto. La nueva lectura que Soto propone en esta obra es de corte político, lo que no implica que el exilio no lo sea, pero en este caso, será la noción de conflicto, la que permita establecer otras mediaciones, reflexiones y vínculos como, por ejemplo, el que se tiende con el pensamiento de Maquiavelo.

Pamela Soto muestra entonces cómo la categoría de conflicto es vivencial en el caso de Zambrano, pues aparece ya en los textos de la Segunda República de la década del treinta, que son previos a la Guerra Civil y a su largo exilio. Precisamente, el periodo de la Segunda República será el caldo de cultivo de todas estas reflexiones, que no permanecen solo allí, sino que se transforman en acciones cuando Zambrano hunde las manos en el barro, en las letras y en las zonas de conflicto durante la guerra. Dado lo anterior, la autora presenta tres posibles aproximaciones a la obra y analítica zambraniana a partir de la categoría de conflicto: "Esta triple mirada del conflicto como creación-resistencia-contradicción mantiene un carácter positivo, porque en ninguna de las etapas que se describen se tiene como propósito la disolución del conflicto, sino considerar el conflicto como motor del campo de lo político" (p. 132).

Es entonces la noción de conflicto la que otorga otras honduras al problema de la democracia, pues permite entrecruzar la vida con la historia. Y es en ese vínculo dónde surge una democracia asentada en lo cotidiano, en lo vincular, en el modo en que las unas y los otros se relacionan entre sí, dejando de lado la acepción a esta noción como mera representatividad. Zambrano lucha por la democracia, alcanza a vivirla y cuando esta es aniquilada, sufre la expulsión de su tierra. La pérdida de la democracia implica para Zambrano la pérdida de lo cotidiano, de las historias, las multiplicidades y los diversos mundos. Sin embargo, la filósofa española habitó su exilio, lo hizo su condición y desde allí pensó una filosofía de la vida que acogiera lo múltiple, lo diferente, haciéndose eco del conflicto y pensando en ese contexto la democracia.

A modo de conclusión, solo resta decir que, a mi juicio, la valía principal de este libro es la de presentar y representar a una Zambrano política, a una filósofa que piensa la vida desde la vida misma, aun a sabiendas de lo que implica ser una generación sacrificial. En efecto, Pamela Soto es capaz de mostrar un camino que atraviesa el pensamiento y la vida de Zambrano, un camino que va a la par del conflicto y no por ello deja de transitarlo. A partir del análisis del conflicto como eje central de la filosofía de Zambrano, emergen nuevos nudos analíticos que Soto evidencia, lo que permite otro acercamiento al pensamiento de esta filósofa, que como ella misma dice, no es solo pensamiento, sino que es también vida.

## Referencias bibliográficas

Soto García, Pamela (2023). *María Zambrano. Los tiempos de la democracia.* Barcelona: Editorial Herder.

**Mariela Cecilia Avila**

Doctora en filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso de Chile y por la Universidad Paris 8 Vincennes Saint-Denis de Francia. Profesora y Licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional de Cuyo, de Mendoza, Argentina. Actualmente es Académica de la Universidad de La Frontera, en Temuco, Chile. Sus líneas de investigación se centran en el cruce entre la Filosofía política y la Filosofía latinoamericana en relación con la violencia política de las últimas dictaduras cívico-militares del Cono Sur Latinoamericano. Durante los últimos años ha investigado el exilio, principalmente desde la perspectiva de las mujeres. Ha presentado sus trabajos en diversos congresos y coloquios en América Latina y Europa y ha publicado artículos en revistas nacionales e internacionales, también capítulos de libros y es además compiladora, junto a Braulio Rojas, del libro "La experiencia del exilio y el exilio como experiencia" (Editorial UCSH). Es Investigadora Responsable del Proyecto FONDECYT Regular N° 1221175 "Filosofía y exilio. Reflexiones en torno a narraciones de pensadoras exiliadas a uno y otro lado del Atlántico".

ISSN 1514–9935 | E-ISSN 1853–3175 | CC BY-NC-SA 4.0
https://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/anuariocuyo
PP. 531-537

# Guadarrama González, Pablo. *He vivido por y para la filosofía en nuestra América. Autobiografía intelectual*. Bogotá: Cooperativa Editorial Magisterio, 2024, 536 p.[1]

**Maximiliano Trujillo Lemes**[2]
https://orcid.org/0009-0007-4480-6160

Escribir sobre un libro es harto difícil, ante todo, cuando en relación a ese libro y a sus palabras se pueden generar diversas interpretaciones, pero cuando se trata de una autobiografía, se hace aún más complejo, ¡es la vida y el hacer de una persona reconstruida a partir de su memoria o quizás de la memoria de familiares y amigos cuando el caso lo demanda! Ese tipo de texto, además, no se le suelen sumar explicaciones o valoraciones críticas, salvo por alguien muy

[1] Bajo el título: "Pablo Guadarrama, el filósofo cubano que también miró a otra parte", se reproduce el texto que sirvió como palabras de presentación del libro en el Salón Frío de la Facultad de Filosofía, Historia y Sociología de la Universidad de La Habana, el 27 de junio 2024.

[2] Universidad de La Habana, Cuba. Contacto: csmaxftl@gmail.com

allegado, ¡nadie podría! La memoria y los hechos que ellos atesoran son uno de los capitales más importantes para el ser humano, y solo cada quien sabe lo que tendencialmente recuerda, porque obvio, quizás nunca recuerde lo que olvidó definitivamente, ¡la memoria suele ser muy compleja, y tremendamente selectiva!

Cuando se nos pide presentar una autobiografía intelectual, entonces, hay variables en relación con las certezas anteriores, la memoria intelectual de un hombre que ha producido conocimientos científicos u otros tipos de saberes de utilidad o beneficio social, no solo implica a la memoria de quien escribe, si no a la de muchos que han compartido con ese alguien, ese complicado destino o ha influido en el destino intelectual de otros.

Es el caso que me ocupa: Pablo Guadarrama ha sido uno de los intelectuales y filósofos más influyentes que ha dado Cuba en los últimos 65 años, y no estoy pensando en los intelectuales que llegaron a la Revolución ya formados o casi formados en el llamado período republicano, ¡estoy pensando en los intelectuales que se constituyeron integramente tras 1959!

Acercarse a la lectura de *He vivido por y para la filosofía en nuestra América*, es sumergirse en una historia también de lo acaecido en Cuba tras la llegada de los rebeldes al poder; no se debe olvidar que Pablo, que es como muchos le solemos llamar, es hombre típico de su época, de su generación. Una época que muchas veces pidió, exigió mutar los sueños de la individualidad para contruibuir a la realización de lo que se entendía entonces como el sueño colectivo de la mayoría de los cubanos. ¡Un sueño que se iba generando en la medida que se hacía!

Los primeros meses y años tras el triunfo de la Revolución, implicaron inventarse hoy y volverse a inventar mañana, ¡mucho de ello se descubre en esta lectura! Los jóvenes de la época podían comenzar un camino formativo hoy y verse compulsados mañana a tomar otro sendero, respondiendo a necesidades de lo colectivo, y

muchos lo asumían con total devoción, primero porque creían que si no se hubiese producido el triunfo de enero del ‘59, quizás nunca habrían podido aspirar a romper con el “estigma familiar” de heredar laboreos de sobrevivencia y casi siempre al servicio de intereses ajenos, y segundo porque por primera vez sentían que hacían por el bien no de élites, si no de todos.

Ese espíritu de los tiempos marcó a muchos de esos hombres y mujeres, donde se incluye Pablo, y hablo de Pablo a secas e insisto en ello, porque es como lo llamamos muchos de sus alumnos o colegas, ¡como es típico entre cubanos!, se olvidan los distingos, las jerarquías, y se habla de la gran personalidad, como si se tratase de un familiar o vecino muy próximo, ¡es parte de lo que es y ha sido nuestra identidad! Nuestro autor denomina a su generación, *como la generación de la esperanza*, ello aquilata como se veían a sí mismos, en sus responsabilidades, sueños y haceres.

Háblese un tanto del libro, primero es un escrito extenso, plausible e interesante, y lo es porque no entra en los recovecos más íntimos de la vida de un hombre, sino en sus andares intelectuales, y segundo, es una lectura agradable, no solo para filósofos o especialistas, sino para cualquiera en América Latina o más allá de sus contextos, que quiera comprender desde la obra intelectual de este cubano, como se han modificado las tareas y los valores en un país y un continente, en un período relativamente corto de su propia historia.

¿Cómo se estructura el texto? Pues en 41 capítulos, una introducción y un posfacio, todo ello destinado a descubrirnos cómo se produjo la evolución epistemológica y metodológica de Pablo, para llegar a ser el referente que es hoy en el ámbito de la filosofía latinoamericana y cubana.

Yo he decidido titular esta presentación: el hombre que también miró a otro lado, porque me interesa destacar en la obra de Pablo su llegada, su encuentro a una forma de hacer filosofía que distaba, rompía con las normas que se iban imponiendo en la isla,

desde la década de los ‘60 del siglo XX, pero sobre todo, a partir de los ‘70, cuando nos integramos al concierto de los países entonces llamados socialistas, y que en Occidente se consideraban de la órbita soviética.

Eran los duros años de la Guerra Fría, y el mundo parecía que podía volar en pedazos ante la más mínina escaramuza o descuido, y había que posicionarse a un lado u otro de los polos en conflicto. El destino de Cuba y su pueblo, implicó romper con su entorno geopolítico tradicional y alinearse con los aliados del “Este”, y esa alineación implicó ir asumiendo sus usos , pero también parte de sus concepciones del mundo; ello incluyó inexorablemente a las ciencias sociales y humanas y ¡claro!, considerada parte de ellas a la filosofía.

La tradición filosófica cubana, que había nacido muy a fines del siglo XVIII a la sombra de la ilustración eurooccidental, y cuyo patriciado fundacional como norma se consideraba a sí mismo parte del legado de esa cultura, teniendo como tronco a la raíz hispana, había “evolucionado” filosóficamente recepcionando lo producido en la Europa católica primero y progresivamente en el Occidente cristiano protestante después, lo que incluía al cada vez más floreciente y omnipresente para nuestro destino, Estados Unidos de América, y así fue hasta por lo menos 1958, con excepciones. Pero tras la irrupción revolucionaria del ‘59 y por las alianzas generadas, de pronto masivamente la mirada se corrió más al oriente europeo, y hubo una nueva abscripción paradigmática, con centro en Moscú. Volviamos a recepcionar un patrón de allende a los mares. En ese retruecano se produce la formación académica e intelectual de Pablo, claro, él mismo dice, que a veces no sin discusiones y sospechas.

Y entre los muchos caminos en el devenir de Pablo estuvo su formación en Leipzig, ciudad de la extinta República Democrática Alemana o simplemente Alemania Oriental, como se le llamaba en el otro lado de la “Cortina de Acero”, y allí o por razones generadas allí, paradójicamente y de forma “casual” se produce su encuentro con

Enrique José Varona, uno de los horcones de la vieja filosofía cubana, y el exponente filosófico más importante del positivismo en la Isla. Desde esas circunstancias nace el otro Pablo, el que fue no solo "redescubriendo" su propio legado filosófico, sino que además lo empezó a "recuperar" para todos los que vinimos después.

Y que, estableciendo contacto con otros filósofos y estudiosos de la filosofía en Latinoamérica, fue abriéndonos al conocimiento de formas de entender este saber, que prácticamente desconocíamos. El pensamiento filosófico producido al sur del Río Bravo y hasta la Patagonia, comenzó a formar parte progresiva y silenciosamente de las lecturas y los oídos de los que nos educamos en la convulsa década de los '80. Mucho de ese camino andado por este hombre podrá descubrirse en su autobiografía intelectual, que vuelvo a invitar a su lectura.

En mi caso, ¿cómo accedo al hacer de este brillante profesor y autor de filosofar en Cuba? ¿Por qué hoy soy partícipe de la presentación de este, uno de sus muchos legados espirituales e intelectuales no solo para Cuba, sino para todo el subcontinente? Con esa explicación iré cerrando este acto diletante, que bajo ninguna circunstancia puede hacerse ni demasiado extenso ni aburrido, ¡es una de las garantías para que nos escuchen las audiencias!

Creo recordar haber escuchado sobre él allá, por fines de los 80, ¡quizás poco antes!; recién había concluido la licenciatura, y nadie me habló jamás de la existencia de filosofía, no ya en América Latina, sino ni siquiera en Cuba; como muchos, creía que nuestra producción filosófica era un producto de las décadas revolucionarias, solo tenía nociones muy difusas de lo acaecido en el siglo XIX.

Sin embargo, escuché a Pablo por primera vez en 1989; la Facultad de Filosofía e Historia de la Universidad de La Habana convocó a su Primer evento científico internacional: "Las ciencias sociales en el mundo de hoy", por el área de la filosofía se presentaron resultados de investigaciones y textos polémicos e interesantes, eran los años de la

*Perestroika* y la *Glasnov* en la desaparecida URSS, y sus efluvios de crítica y cuestionamientos, también llegaron aquí, pero Guadarrama fue a disertar sobre su área de interés: la filosofía latinoamericana, ¡por fin yo escuchaba *in situ* de lo que ya había leído desde él, muy limitadamente!

Tres paradojas se presentaban ante mis ojos y oídos, explicaba su discurso con una sonrisa perenne, como si algo tan serio fuese simpático, segundo, venía de la Universidad Central "Marta Abreu", de Las Villas, un centro donde ni siquiera se estudiaba filosofía, y tercero, descubrí que tenía un grupo de investigación dedicado a la filosofía cubana y latinoamericana, en un país donde aún se discutía desde el canon soviético, por tanto, constaté de inmediato, ¡que este hombre también había mirado a otro lado, tal como insinué previo!

Cuando se es muy joven y se tiene curiosidad intelectual todo descubrimiento se convierte en novedad, ¡ese fue mi caso! Ciertos avatares impidieron durante 10 años que la curiosidad solo quedara en esos límites, pero gracias a la casualidad que es la causa de los avatares, supe a fines de los '90 que en los predios de Pablo se impartía la Maestría en estudios filosóficos latinoamericanos y cubano, y allí me fui a procurar sitio. Para suerte me fue otorgado, y en enero de 1998, bajo la dirección de ese excelente grupo de trabajo que Guadarrama creó en la más importante universidad del centro de la isla, comencé un camino que no he dejado nunca más. Este camino es resultado en gran medida de la influencia indiscutida de este intelectual transfronterizo; volví a ponerme en contacto con su peculiar mirada sobre la filosofía latinoamericana y cubana, bebí de sus excelentes clases con absoluta devoción, ¡y constaté una vez más que enseñar filosofía puede ser un acto, un hecho, donde se conjuguen seriedad marmórea y sonrisa plena!

Esa perpetua sonrisa de Pablo cuando enseña, quizás también cuando investiga, la guardo como un arma inderrotable de orgullo por el beneplácito que puede significar abrazar la labor dura, polémica y a

veces peligrosa de pensar el mundo y pensarnos a nosotros mismos desde el saber más antiguo de la historia de Occidente, pero también me ha permitido sumarme a la defensa de otros paradigmas filosóficos alejados un tanto de la Grecia antigua y sus arcontes, ¡gracias al liderazgo intelectual de Pablo en estas lides, he podido asumir desde Martí que en Nuestra América también hay raíces sólidas para un saber tan cuestionador como ese!

Mucho más pudiera decir en este espacio de Pablo, su biografía y su hacer, pero prefiero cerrar citando a los prologuistas del que quizás sea su libro más íntimo, cuando afirman:

> El prólogo que estamos escribiendo no quiere ser un elogio para una etapa alcanzada o un premio logrado; no pretende presentarse como un recordatorio de todo lo hecho por una inconmensurable vida dedicada al progreso intelectual de unos trozos de tierra con una historia a sus espaldas llena de vida y de tormento; estas pocas páginas tampoco ambicionan desquiciar las variables bastante fijas de una autobiografía intelectual. Este prólogo no tiene otros intereses sino agradecerle a Pablo Guadarrama González su vida intelectual, vivida por y para la filosofía de su América, que es también la nuestra.
>
> ¡Muchas Gracias a Pablo, en nombre de Cuba!

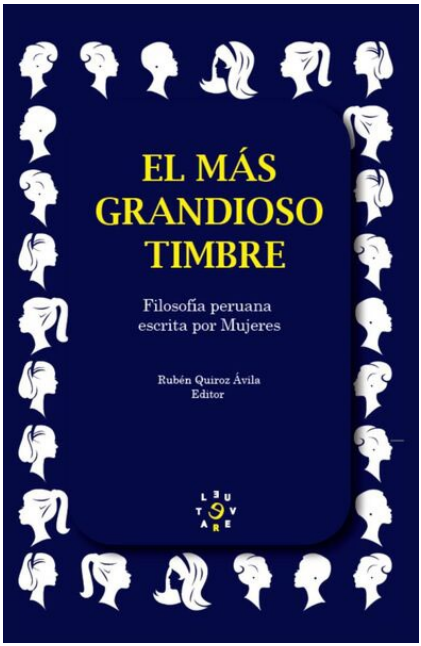
**Maximiliano Trujillo Lemes**

Doctor en ciencias filosóficas. Master en pensamiento filosófico latinoamericano y cubano. Profesor Titular de la Facultad de Filosofía e Historia de la Universidad de La Habana, Cuba. Especialista en pensamiento filosófico cubano y pensamiento cubano sobre la religión. Con publicaciones en esos ámbitos epistémicos en Cuba, México, Argentina, Estados Unidos, Brasil, Costa Rica y Rusia, tanto en libros como en formato de ensayos y artículos. Ha impartido cursos de postgrado en Suiza, México y Cuba. Tiene participación en eventos científicos en Cuba, Rusia, Costa Rica, Brasil, Honduras y Gran Bretaña.

ISSN 1514–9935 | E-ISSN 1853–3175 | CC BY-NC-SA 4.0
https://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/anuariocuyo
PP. 539-544

# Quiroz Ávila, Rubén (Editor). *El más grandioso timbre: filosofía peruana escrita por mujeres*. Lima: Revuelta Editores, 2023, 234 p.

**Fernanda Iriarte**[1]
https://orcid.org/0009-0000-8512-1917




*El más grandioso timbre: filosofía peruana escrita por mujeres*, una antología editada por el filósofo peruano Rubén Quiroz Ávila, es un compendio invaluable que recupera y resalta el pensamiento filosófico de mujeres peruanas a lo largo de la historia. Esta obra no solo reivindica sus contribuciones en un campo que históricamente ha sido dominado por hombres, sino que también revela la profundidad y diversidad de sus reflexiones. A través de este volumen, Quiroz Ávila nos invita a explorar un legado intelectual oculto, revelando las maneras en que estas mujeres han enriquecido el panorama filosófico peruano y latinoamericano. Cada autora ofrece una visión única, abordando

[1] Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú. Contacto: lucia.iriarte@unmsm.edu.pe

temas que van desde la ciencia y el positivismo hasta la política, el arte y la educación, lo que convierte a esta obra en un testimonio imprescindible de la filosofía escrita por mujeres.

La antología abre con los artículos de Margarita Práxedes Muñoz, quien, con "Atracción universal" y "Progresos de la teoría evolutiva", aborda la relación entre la ciencia y la filosofía en el contexto de su tiempo. Muñoz muestra cómo la ciencia, particularmente la física y la biología, puede ser vista a través de un lente filosófico que permita comprender no solo sus desarrollos técnicos, sino también sus implicaciones más profundas para la comprensión del mundo y del ser humano. Su enfoque pionero destaca la importancia de una visión interdisciplinaria, algo que pocas mujeres de su tiempo habían logrado plasmar con tanta claridad.

Mercedes Cabello de Carbonera, reconocida novelista y ensayista, contribuye con su artículo "El positivismo moderno", donde analiza el impacto del positivismo en la sociedad peruana del siglo XIX. Cabello argumenta que el positivismo no debe entenderse simplemente como una corriente filosófica, sino como una guía para el progreso moral y material. Defiende que la filosofía positivista puede servir de base para la reforma social, siempre y cuando se adapte a las particularidades culturales y políticas de América Latina. Su análisis se enmarca dentro de una crítica reflexiva hacia los modelos filosóficos importados de Europa, planteando la necesidad de una filosofía que responda a las necesidades y condiciones del Perú.

A continuación, Elvira García y García, una destacada educadora, aborda en "La enseñanza de la filosofía en los colegios de segunda enseñanza" la relevancia de la filosofía en la formación educativa de los jóvenes. García sostiene que la educación filosófica es fundamental para desarrollar el pensamiento crítico y la capacidad de análisis en los estudiantes. Su artículo no solo es una defensa del rol de la filosofía en el currículo escolar, sino también una propuesta

para transformar la manera en que se imparte, con el fin de fomentar ciudadanos reflexivos y comprometidos con su realidad social.

Dora Mayer de Zulen, filósofa y activista social, con su artículo "La filosofía de la política moderna", ofrece una reflexión sobre las estructuras de poder y la política desde una perspectiva crítica. Mayer plantea que el análisis filosófico debe ir de la mano con la acción social y política, y que las ideas deben ser aplicadas a la realidad para transformar las injusticias. Su pensamiento es especialmente relevante en el contexto latinoamericano, donde las luchas por la justicia y la igualdad continúan siendo fundamentales. Este enfoque práctico de la filosofía política muestra su compromiso con el cambio social y la emancipación de los sectores oprimidos.

Por otro lado, Mercedes Gallagher de Parks presenta dos artículos clave en la antología: "Arte y realidad" y "En defensa del maestro Descartes". En "Arte y realidad", Gallagher examina la función del arte como medio de representación y conocimiento del mundo, argumentando que el arte es una forma privilegiada de interactuar con la realidad y de expresar las complejidades de la experiencia humana. En su artículo "En defensa del maestro Descartes", la autora reivindica la filosofía cartesiana como un marco necesario para la comprensión racional del mundo, subrayando la importancia del pensamiento estructurado en la búsqueda del conocimiento filosófico. Ambos artículos revelan su interés por la relación entre lo estético, lo racional y lo real, y su defensa del valor del pensamiento filosófico clásico.

Nelly Festini Illich, en su artículo "Lo estético heterónomo", aborda un tema complejo dentro de la filosofía estética: la relación entre el arte y las normas externas que condicionan su apreciación. Festini Illich examina cómo los contextos sociales y culturales influyen en los juicios estéticos, proponiendo una crítica de la autonomía del arte. Su contribución ofrece una nueva perspectiva

sobre el análisis estético, reconociendo la importancia de las influencias externas en la valoración del arte.

Magdalena Vexler Talledo, con su artículo "Filosofía y metáfora", propone una innovadora reflexión sobre el papel del lenguaje metafórico en la construcción del pensamiento filosófico. Vexler Talledo explora cómo las metáforas no solo sirven para ilustrar ideas, sino que son fundamentales para crear nuevas formas de entender conceptos abstractos. En su análisis, la metáfora emerge como un puente entre la filosofía y la poesía, una herramienta esencial para la expresión filosófica.

María Luisa Rivara de Tuesta, en "Filosofía e ideología en el Perú y Latinoamérica", ofrece una aguda crítica de las corrientes ideológicas que han marcado el desarrollo del pensamiento filosófico en la región. Rivara de Tuesta examina cómo las ideologías han configurado la producción filosófica y cómo esta, a su vez, debe responder a las realidades sociales y políticas de América Latina. Su artículo se destaca por su enfoque crítico hacia el pensamiento dominante y su defensa de una filosofía comprometida con la justicia social.

Teresa Arrieta Vda. de Guzmán, en su ensayo "Errores categoriales", se adentra en un análisis filosófico riguroso sobre los problemas que surgen de las categorías filosóficas mal formuladas o mal aplicadas. Arrieta Vda. de Guzmán plantea que los errores categoriales pueden llevar a malentendidos profundos en el discurso filosófico y propone una metodología más precisa para evitar estos errores en la práctica filosófica.

En "Los rivales del poder político: un conflicto de facultades a modo platónico", Adriana Añi Montoya examina las tensiones entre diferentes poderes e instituciones políticas, inspirándose en la obra de Platón. Añi Montoya reflexiona sobre cómo los conflictos entre instituciones pueden socavar la justicia y el bienestar social,

ofreciendo una crítica de las dinámicas de poder que se juegan en la política moderna.

Pepi Patrón, en su artículo "Las emociones como juicios de valor: un diálogo interdisciplinario", propone un enfoque novedoso para entender las emociones como componentes fundamentales de los juicios morales. Patrón establece un diálogo entre la filosofía, la psicología y las ciencias sociales, argumentando que las emociones son esenciales para la evaluación moral y no deben ser desestimadas como irracionales.

Finalmente, Luz González Umeres, en "Dos referentes para la filosofía en Iberoamérica en el siglo XXI: Alberto Wagner de Reyna y Víctor Andrés Belaunde", rinde homenaje a dos de los más importantes filósofos peruanos, destacando su influencia en la configuración del pensamiento iberoamericano contemporáneo. González Umeres subraya la relevancia de sus ideas en la filosofía actual, posicionándolos como referentes ineludibles en el estudio de la filosofía latinoamericana.

El cierre de la antología está a cargo de Cecilia Monteagudo con su artículo "Vida y filosofía. Aprendiendo la humildad hermenéutica", donde reflexiona sobre la importancia de una actitud hermenéutica humilde para interpretar la realidad y comprender la diversidad de experiencias humanas. Monteagudo aboga por una filosofía que no solo sea una disciplina académica, sino una forma de vida, un camino de reflexión y aprendizaje continuo.

En conjunto, *El más grandioso timbre…* es una obra de gran valor que rescata las contribuciones de mujeres que han sido relegadas en la historia de la filosofía peruana. A través de esta compilación, Rubén Quiroz Ávila no solo celebra el pensamiento de estas filósofas, sino que también nos recuerda la importancia de reconocer y valorar las voces femeninas en la historia intelectual del Perú. La diversidad temática y la riqueza de perspectivas hacen de esta antología un recurso esencial para entender el pensamiento

filosófico peruano y su relevancia en el contexto latinoamericano. Es una obra imprescindible tanto para quienes buscan conocer la filosofía peruana escrita por mujeres, como para quienes desean profundizar en las múltiples aristas de la reflexión filosófica desde una perspectiva crítica y comprometida con la justicia social.

**Fernanda Iriarte**

Estudiante de Filosofía en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Durante el semestre 2024-I, realizó un intercambio académico en la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina. Además, es miembro del Grupo de Investigación Pedro Zulen, donde desarrolla su interés por la filosofía y el pensamiento latinoamericano. Ha participado en diversos congresos y simposios, presentando ponencias como: "El aporte filosófico de Gustavo Flores Quelopana: Una crítica a la modernidad" en el XI Encuentro de Jóvenes Investigadores en Humanidades (2024), "El capitalismo digital: Innovación tecnológica y la perpetuación de las desigualdades globales" en el XX Simposio de Estudiantes de Filosofía PUCP (2024); "Arturo Roig: El sujeto como pregunta, asombro y esperanza" en el X Encuentro de Jóvenes Investigadores en Humanidades (2023); "La Filosofía de la Liberación de Enrique Dussel: Relevancia contemporánea ante los desafíos de la globalización y el neocolonialismo" y "Un análisis comparativo entre el falsacionismo de Popper y el verificacionismo en filosofía de la ciencia". Ha publicado en la revista *Tesis* (2023) un ensayo titulado "La repercusión de la condición humana en América Latina según Arturo Roig" y una reseña de "La realidad y el arte: Estudio de estética moderna" de Mercedes Gallagher de Parks.