

PABLO GUADARRAMA Y SU VOCACIÓN FILOSÓFICA: LA PERSPECTIVA HUMANISTA DEL MARXISMO LATINOAMERICANO

Alex Ibarra Peña¹

Fundación Jorge Millas, Chile

Resumen

En este texto se pretende reconocer que las investigaciones del filósofo cubano Pablo Guadarrama en torno al marxismo latinoamericano resultan importantes por lo menos en dos líneas. La primera debido a que permite visualizar una línea de pensamiento filosófico marxista en nuestro continente. La segunda tiene relevancia en cuanto establece un reconocimiento a la producción filosófica latinoamericana dentro de la historia de las ideas latinoamericanas. En este contexto la producción escrita de Guadarrama que abordamos es un aporte para la reflexión sobre la filosofía latinoamericana. En dicha filosofía se tiene ya un reconocimiento amplio a la filosofía de la liberación, pero el reconocimiento a la filosofía marxista latinoamericana resulta más difuso. La distinción entre la filosofía de la liberación y la filosofía marxista latinoamericana permite mayor claridad de distinción.

Palabras clave

Marxismo latinoamericano, filosofía de la liberación, humanismo, geopolítica, poscolonialismo.

Abstract

This text is to recognize that investigations of Cuban philosopher Pablo Guadarrama around Latin American Marxism are important

* Fecha de recepción 14 de febrero de 2014; fecha de aceptación 15 de septiembre de 2014.

1. Doctor en Estudios Americanos IDEA-Universidad de Santiago de Chile con pasantía en la Universidad de Buenos Aires. Vicepresidente de la Fundación Jorge Millas. Becario CONICYT-Chile. Autor de artículos publicados en revistas en México, Perú, Ecuador, España y Chile. Autor del libro *Filosofía chilena: la filosofía analítica en el periodo de institucionalización*. Coautor de los libros *Humberto Giannini: filósofo de lo cotidiano* y *Filósofos chilenos frente al bicentenario*. Compilador de *Pensar lo humano y sentir al prójimo desde Chile y América: Homenaje a los sesenta años de El sentimiento de lo humano de Félix Schwartzmann*. alexibarra2013@gmail.com



in at least two lines. The first because it allows you to display a line of Marxist philosophical thought in our continent. The second is relevant in that it establishes a recognition of Latin American philosophical production in the history of Latin American ideas. In this context the written production of Guadarrama we address is a contribution to the debate on Latin American philosophy. In this philosophy a wide recognition to the philosophy of the liberation is had already, but the recognition of Latin American Marxist philosophy is more diffuse. The distinction between the philosophy of liberation and Latin American Marxist philosophy allows clearer distinction.

Keywords

Latin American Marxism, liberation philosophy, humanism, geopolitics, postcolonialism.

Introducción

Se puede adherir la tesis de que el pensamiento latinoamericano ha ido oscilando entre la imitación y el intento de autonomía. Cuando imita podríamos decir que es cuando ha aceptado el mito de la universalidad del pensamiento y por el contrario su creatividad cuando genera un pensamiento original.

En lo filosófico este asunto resulta complejo dado que el lenguaje academicista aparece determinado por un ámbito categorial dado por la disciplina. Dicho ámbito resulta ser siempre desde algo prestado y no propio, es decir con grado de pertenencia eurocéntrica. De esta manera nuestras concepciones de la filosofía vienen siempre prestadas y nunca las producimos. Argumento casi convincente para creer que solo queda como opción la copia y la repetición de las ideas convencidos del mito de la universalidad; o como algunos pensaron la posibilidad para lo alternativo está en mal copiar, cuestión inocente y que solo permite el sabotaje, pero no la creación propia; o renunciar a la denominación de filosofía y asumir la de pensamiento latinoamericano. Todas estas alternativas, sin duda escépticas hacia nuestras formas de hacer filosofía.

Una alternativa más utópica es aquella que considera la posibilidad de un programa a desarrollar, aunque venga desarrollándose ya, es decir una tarea que vuelve a partir, como un estar condenada al inicio permanente y no llegar a ningún fin. La filosofía la hicimos, la hacemos y la seguiremos haciendo. La filosofía no tiene otra posibilidad



de ser desarrollada más allá del propio ser humano y donde haya seres humanos se seguirá haciendo.

Tenemos una rica tradición filosófica nuestra americana. Uno de los períodos de mayor reivindicación se dio en la década de los sesenta, motivada en gran parte por la significación histórica de la Revolución Cubana. Aquí surgió una línea de pensamiento marxista latinoamericana que consideraba fundamental la visión humanista. Guadarrama en su producción filosófica aportó en clarificar la concepción de este humanismo marxista y en resaltar la originalidad nuestra americana presente en dicho humanismo. El estudio de esta parte de su obra resulta ser un aporte relevante para el estudio de nuestro canon filosófico.

Reconocimiento de la filosofía nuestra

El reconocimiento del quehacer filosófico dentro de la historia de las ideas latinoamericanas es un asunto escaso y oscuro. Un recurso utilizado, para saltar este problema, suele ser la estrategia de reemplazar la noción de filosofía por la de pensamiento. El resultado de esta estrategia ha sido la eliminación del quehacer filosófico por el quehacer del pensamiento. Creemos que dicha operación resulta problemática, ya que hacer filosofía no quiere significar lo mismo que pensar. Filosofía alude a solo un modo específico de pensar, por lo tanto filosofar no es homologable a pensar, aunque la filosofía se encuentre contenida en el pensamiento.

Se sabe que una concepción de la filosofía -y tal vez la más difundida en nuestros departamentos de filosofía- es aquella que puede ser entendida como el uso de cierto lenguaje acotado a ciertas ideas de lo que podríamos llamar el canon categorial filosófico. Dicha cuestión limita cualquier desarrollo de la filosofía a un espacio categorial eurocéntrico. De este modo la filosofía no podría realizarse fuera del mito de la universalidad.

Esta concepción filosófica se encuentra en crisis, aunque no por eso ha dejado de ser la concepción más difundida que disponemos. Por eso es que se sigue creyendo que hablar de filosofía es hablar de los griegos, alemanes, franceses, ingleses, que han sabido hablar de lo universal. De este modo hacer filosofía sería hacer lo que aquellos hicieron. Dicha concepción nos condena a la dependencia, a partir de nuestro ejercicio de imitación y de copia. Entre los filósofos disciplinados profesionalmente encontramos un sin fin de intentos por querer estar a la altura o al nivel de los filósofos que están en los países que geopolíticamente



podríamos considerar en el centro. Para dicha cuestión lo mejor para formarse como filósofos es ir a las universidades de aquellas sociedades y adquirir sus ideas, sus temáticas y su metodología, entre más rigurosos somos en esa repetición, más “nivelados” nos encontramos. Esto en parte sostenido por la nefasta consideración del mito de la universalidad de la filosofía, según el cual, lo periférico carecería de importancia, ya que siempre quedaría excluido de lo universalmente válido.

El pensamiento latinoamericano desde el siglo XIX viene tomando una posición crítica ante esta concepción de lo universal, de ahí que autores que podríamos encontrar en cada uno de nuestros países ofrecen distintas resistencias a los colonialismos no solo económicos sino que también a los culturales, aquí la lista es larga: Martí, Bilbao, Alberdi, Rodó, Vasconcelos, Enríquez Ureña, Mistral, Haya de la Torre, Mariátegui, etc.

Pensamiento crítico latinoamericano, aunque si bien para algunos es escaso, se puede advertir que no ha faltado. La segunda mitad del siglo XX ha sido una de las más prolíficas, a pesar de que dicha tradición de pensamiento se vio cortada con las dictaduras militares que mutilaron al continente entero, con aquellos ejércitos traidores de las soberanías nacionales y populares con aquellos uniformados y civiles golpistas que se dejaron seducir por los beneficios que les ofrecieron los programas políticos imperialistas y coloniales que asediaron, desde un inicio, a nuestros incipientes Estados nacionales. La alta calidad de vida de los países llamados centrales siempre estuvo posibilitada por la opresión y explotación que hicieron de los países periféricos, aliados en algunas oportunidades con las oligarquías, en otras con las dirigencias políticas y también en algunas con las élites intelectuales locales. La seducción por el vivir cómodamente con acceso a los beneficios del capital y la tentación de sentirse parte de la llamada universalidad generó y genera adeptos que militan no solo por compromiso político con aquellas ideologías. Pero, a pesar de tener una historia intelectual que podría considerarse nefasta no han dejado de existir manifestaciones de pensamiento alternativo que se convirtieron en propuestas de resistencia. Claramente se podría establecer dos tipos de historias de las ideas, aquellas que son parte del pensamiento conservador que permite y favorece la dominación a favor del capitalismo -en las cuales no necesariamente se está comprometido con este-, y aquellas otras que son parte de un pensamiento de la resistencia a partir de la defensa de nuestra identidad y de la denuncia crítica de las condiciones históricas sociales de la dominación.



Horacio Cerutti ha señalado que tenemos ya doscientos años de filosofía *nuestroamericana*.² Pero si entendemos la filosofía, como una disciplina académica, aunque no sea estrictamente hermética, podemos ver su desarrollo más claro, años más o años menos, en la segunda mitad del siglo XX. En los años posteriores a la Revolución Cubana, la filosofía no quedó inmune al proceso histórico de aquella época, en que todo estaba influenciado por aquello que Eduardo Devés³ –siguiendo a Óscar Terán⁴– llamó como la *sensibilidad de los sesenta*. La historiadora María Angélica Illanes refiriéndose a la experiencia chilena, pero que sin duda también refiere a la experiencia latinoamericana, escribió: “...desde los años sesenta en adelante los desposeídos se fueron convirtiendo en sujetos históricos, reconocidos, legitimados por la sociedad entera e incluso por las estructuras de poder”.⁵ Las universidades siendo parte de las estructuras de poder no quedaron inmune a esta sensibilidad, desde ahí que la filosofía académica, aunque haya sido solo en algunos casos, también se convirtiera en reflejo de la época.

Como ya se dijo un hito histórico importante para el desarrollo de la filosofía latinoamericana fue la Revolución Cubana, la cual puede ser vista como parte y motor de un proceso de reoriginalización del pensamiento, así lo ha expresado Pablo Guadarrama: “El inicio de la construcción del socialismo por vez primera en este continente abrió una nueva y posible alternativa ante las fuerzas que demandaban cambios radicales para esta región”.⁶ De esta manera, una fracción del pensamiento filosófico latinoamericano asumirá el compromiso de descolonizarse, aparece un intelectual alternativo que va en contra de la élite dormida y seducida por la hegemonía. La filosofía así asume una suerte de vocación política y se reconoce en el terreno de la ideología, como bien lo ha expuesto la filósofa ecuatoriana Ximena Núñez: “La filosofía tiene un contenido ideológico y ello determina la complejidad de sus contradicciones, al ser la expresión de diferentes sectores sociales”.⁷ Este compromiso anticolonialista es lo que Guadarrama, entre otras

2. H. Cerutti, *Doscientos años de pensamiento filosófico Nuestroamericano*, Desde Abajo, Bogotá, 2011.

3. E. Devés, *El pensamiento latinoamericano. Tomo II: Desde la CEPAL al neoliberalismo (1950-1990)*, Biblos, Buenos Aires, 2008.

4. O. Terán, *Nuestros años sesenta: la formación de la nueva izquierda intelectual argentina*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2013.

5. M. Illanes, “Apocalipsis en el sur: Chile a partir de la década de los sesenta”, en *Los ensayistas*, 22-25, 1988, pp. 11-29. 14.

6. P. Guadarrama, *Pensamiento filosófico latinoamericano: humanismo vs. Alienación*, El perro y la rana, Caracas, 2008, pp. 85.

7. X. Núñez, *La filosofía como historia y reflexión del hombre en América Latina y el mundo*, Universidad Central del Ecuador, Quito, 1997, pp. 53.



cosas, valora de la llamada filosofía de la liberación al ser esta una filosofía de denuncia y de conciencia crítica: “...han sabido reconocer en el colonialismo, el imperialismo y la complicidad de las oligarquías dominantes las principales causas de tal situación”.⁸

Este compromiso anticolonialista de la filosofía de la liberación lo hace ser parte de la filosofía crítica latinoamericana, junto a la filosofía marxista con la cual comparte su preocupación por el humanismo: “La filosofía de la liberación se siente heredera y continuadora de las mejores tradiciones humanista, emancipador, democrático y progresista en América Latina, y tiene derecho para reclamar su merecida parte de esa herencia de igual modo que el pensamiento marxista de esta región”.⁹ Sin embargo, la filosofía marxista ha estado mucho más comprometida políticamente. La diferencia entre una y otra está dada por el compromiso con la revolución. La filosofía marxista latinoamericana estuvo implicada en el proceso de revolución, actitud frente a la cual la filosofía de la liberación vacilaría: “Ante la disyuntiva capitalismo o socialismo muchos filósofos de la liberación no se han pronunciado abiertamente por una opción o la otra, pues dejan entrever su inconformidad con ambas propuestas”.¹⁰ Su juicio –el de Guadarrama– ante el pensamiento neutral entre la oposición capitalismo o socialismo sería una falta de compromiso político, por lo tanto dicha filosofía valorada altamente por su humanismo se le exigiría una radicalización. Esa radicalización es la que estaría en el fondo de la separación que realizan Roig y Cerutti de este movimiento filosófico de la liberación: “Esta radicalización de las ideas de Roig y de Cerutti les llevó a independizarse de la filosofía de la liberación y autoconsiderarse que rompieron con dicha corriente...”.¹¹ Como se sabe ambos filósofos argentinos han mostrado visiones críticas de la filosofía de la liberación.

A pesar de esta explicitación más comprometida por parte de estos filósofos argentinos, Guadarrama guarda una cierta distancia. Esto resulta muy evidente en la evaluación que hace del pensamiento utópico. El filósofo cubano hará un uso negativo de la categoría de utopía, en cambio Cerutti plantea un uso positivo de dicha categoría. Son varios años ya en los que Cerutti viene insistiendo en la valoración de la utopía como programa de acción política. La crítica de Guadarrama

8. P. Guadarrama, *Pensamiento filosófico latinoamericano* cit., pp. 106.

9. P. Guadarrama, *El humanismo en la filosofía latinoamericana de la liberación en Humanismo y filosofía en América Latina*, El Búho, Bogotá, 199, pp. 198.

10. P. Guadarrama, *Pensamiento filosófico latinoamericano* cit., p. 91.

11. Ivi, p. 93.



iría desde la apreciación de que existen utopías positivas, pero también existen utopías negativas. Para Guadarrama lo utópico puede ser abandonado, debido a que implicaría una posición tercerista en la opción entre capitalismo y socialismo, el pensamiento utópico rechazaría al capitalismo real, pero también al socialismo real: “El pensamiento utópico aún no ha agotado sus posibilidades en la producción filosófica latinoamericana y esto se expresa en la filosofía de la liberación que aspira con su tercerismo a encontrar una sociedad que supere tanto al socialismo real como al capitalismo real”.¹² Además de Cerutti, el filósofo nicaragüense Alejandro Serrano, también desde una perspectiva liberadora ha planteado una concepción positiva de la utopía cuando expresa: “...la utopía –el sueño del paraíso recobrado– es una condición de la realidad, pues toda realidad sin utopía es irreal y toda racionalidad sin utopía es irracional”.¹³ Parece ser que la perspectiva utópica positiva alcanza un considerable respaldo entre los filósofos de la liberación cercanos al marxismo, a modo de muestra referimos un comentario del filósofo uruguayo José Luis Rebellato: “Esto requiere de nosotros lucidez, entrega a una tarea liberadora, adhesión a la utopía mediatizada en proyectos efectivos”.¹⁴

Considerando la opción filosófica no abstracta de Guadarrama, lo podemos considerar como un filósofo comprometido con la opción materialista. Los planteos filosóficos de este filósofo cubano son críticos con la idea de universalidad, con lo abstracto y con el pensamiento neutro. Su amplio conocimiento de la filosofía marxista latinoamericana será útil para contar con una visión filosófica acerca de la producción filosófica marxista que no se limita a la reproducción.

Sobre el marxismo latinoamericano

El marxismo latinoamericano tiene un largo listado de filósofos que rescataron ideas y planteos provenientes de esta teoría social, así lo han constatado varios autores, entre ellos los cubanos Fornet-Betancourt y Pablo Guadarrama en sus estudios sobre el marxismo en América Latina.¹⁵ Los sesenta fueron años intensamente marxistas

12. *Ivi*, p. 104.

13. A. Serrano, *El fin de la historia. Reparación del mito*, “13 de marzo”, La Habana, 1991, pp. 21.

14. J. Rebellato, *Ética de la liberación*, Norman-Comunidad, Montevideo, 2000, pp. 73.

15. Así lo expresa Fornet-Betancourt: “Pues, en conexión con el impulso histórico de la revolución cubana se origina, en América Latina, un movimiento socio-revolucionario de ámbito continental que, con el correr de los años sesenta, también potencia formas culturales especiales de expresión, y de esta manera lleva a una renovación profunda de diversos dominios de la cultura



para varios filósofos latinoamericanos que tenían a la vista el triunfo de la Revolución Cubana que aparecía como un acontecimiento lleno de significación histórica, por lo pronto podemos afirmar que así lo había experimentado el historiador argentino Silvio Frondizzi: “(...) creemos prestar un favor a la propia Revolución Cubana y mostrar, en su verdadera significación, esta hermosa expresión histórica a los demás pueblos de América Latina”.¹⁶ Dicha revolución marcó toda una sensibilidad para varios intelectuales y según algunos autores se instaló en el estudiantado, como lo ha hecho notar recientemente el filósofo argentino Hugo Biagini, cuando señala:

Apenas casi triunfante la Revolución Cubana y antes que se instalaran las tesis marcusianas sobre el carácter potencialmente revolucionario del estudiantado, un cuasi desconocido profesor venezolano, Humberto Cuenca, se permitió sostener, desde la cárcel y en un libro clandestino prologado por Silvio Frondizzi, que en su país la vanguardia revolucionaria se hallaba en manos del estudiantado –fenómeno que por lo demás tendía a extenderse por toda Latinoamérica–, mientras señalaba a la universidad como la institución más odiada por el militarismo y sobre la cual habían descargado las dictaduras sus golpes más agresivos hasta el punto de no poder constatar la existencia de una casa de estudios sin huellas sanguíneas del alumnado.¹⁷

Aunque con cierta seguridad se podría objetar la creencia de que la universidad de los sesenta podría ser efectivamente agente de liberación, dada la condición burgués del estudiantado. Biagini insiste rechazando esta tesis calificándola como una creencia reductiva no justificada, situándose así cerca de la perspectiva althusseriana que considera al estudiando universitario como agente de la revolución. Desde nuestra perspectiva no creemos que la universidad sea un lugar en el cual se da la liberación como condición necesaria, ya que la universidad suele ser parte del ejercicio del poder. No obstante se puede aceptar la posibilidad de transformación de esta en un agente de liberación, cuando su función se relaciona con la formación de ciudadanos activos, comprometidos con su entorno social y con la conciencia crítica.

y de la ciencia”. (Traducción nuestra). Cf. R. Fornet-Betancourt, *O marxismo ni América Latina*, UNISINOS, Sao Leopoldo, 1995, pp. 252.

16. S. Frondizzi, *La revolución cubana. Su significación histórica*, Ciencias Políticas, Montevideo, 1961, pp. 7.

17. H. Biagini, *La contra cultura juvenil de la emancipación a los indignados*, Capital Intelectual, Buenos Aires, 2012, pp. 63.



Por otro lado, también existen visiones más neutrales en torno al marxismo latinoamericano y a la significación histórica de la Revolución Cubana. Por ejemplo, para referirse a la sensibilidad de esta década el historiador de las ideas Eduardo Devés señala que la Revolución Cubana del año 59 y al Golpe de Estado en Chile del año 73 son los hitos de esta época, así lo escribe: “Es razonable abrir y cerrar el período con dos hechos ‘políticos’, puesto que es el período del ‘todo es política’”.¹⁸ Ambos momentos históricos tienen al marxismo como una cuestión central, ya sea a favor o en contra de este. El historiador chileno entrecomilla la palabra política, como estableciendo cierta duda sobre la legitimidad de estos hechos, dada la opinión de que estos hitos más bien serían de carácter bélico, lo cual resulta una paradoja para la acción política legítima. Para Devés la revolución por las armas no sería un acontecimiento político: “Esos dos hechos no son políticos sino más bien negaciones de la política”.¹⁹

Se puede apreciar el juicio en contra del marxismo, en cuanto que este puede ser el conductor ideológico de una revolución como la cubana, que al sustentarse en acciones violentas pierde su estatus político. Hay en este juicio la creencia de que la violencia no es política. La crítica a la condición ideológica del marxismo tuvo varios opositores en América Latina, también dentro de espacios intelectuales progresistas. Esta visión anticomunista-soviética era sostenida incluso por intelectuales que apoyaban el proceso revolucionario cubano, en el cual veían un movimiento político genuino de nuestro continente, de ahí que Silvio Frondizzi haga la siguiente advertencia:

Por su parte, los comunistas latinoamericanos no pueden apartarse de la Revolución Cubana. Y no pueden hacerlo por dos razones íntimamente unidas. La primera es la de que tienen en ella una fuente de prestigio y agitación; y la segunda razón, para impedir que otros movimientos revolucionarios la tomen como bandera para seguir adelante.²⁰

Lo sugerente del comentario de Frondizzi es que se puede apreciar con claridad la distinción entre el marxismo y el marxismo latinoamericano. Dicha distinción estaba expresada en los tópicos centrales de la Revolución Cubana que en la *Declaración de la Habana* de 1960 ya declaraba en su punto número cinco lo que citamos a continuación y que rescata el mismo historiador argentino:

18. P. Guadarrama, *El pensamiento latinoamericano*, pp. 135.

19. *Ibidem*.

20. S. Frondizzi, *La revolución cubana. Su significación histórica* cit., p. 161.



La Asamblea General Nacional del Pueblo de Cuba niega categóricamente que haya existido pretensión alguna por parte de la Unión Soviética y la República Popular China de “utilizar la posición económica, política y social de Cuba... para quebrantar la unidad continental y poner en peligro la unidad del hemisferio”. Desde el primero y hasta el último disparo, desde el primero hasta el último de los veinte mil mártires que costó la lucha para derrocar la tiranía y conquistar el poder revolucionario, desde la primera hasta la última ley revolucionaria, desde el primero hasta el último acto de la Revolución, el pueblo de Cuba ha actuado por libre y absoluta determinación propia, sin que, por tanto, se pueda culpar jamás a la Unión Soviética o a la República Popular China de la existencia de una Revolución que es la respuesta cabal de Cuba a los crímenes y las injusticias instaurados por el imperialismo en América.²¹

En esta declaración de la Revolución Cubana se puede apreciar la pretensión de autonomía de este proceso político que se situaba al margen de la polaridad de la Guerra Fría. Pero, además se puede observar una clara pertenencia con un marxismo latinoamericano con pretensión de separación del marxismo tradicional al considerar que este puede ser visto como una extensión de una ideología eurocéntrica:

La Asamblea General Nacional del Pueblo de Cuba reafirma su fe en que América Latina marchará pronto, unida y vencedora, libre de las ataduras que convierten sus economías en riqueza enajenada al imperialismo norteamericano y que le impiden hacer oír su verdadera voz en las reuniones donde cancilleres domesticados hacen de coro infamante al amo despótico. Ratifica, por ello, su decisión de trabajar por ese común destino latinoamericano que permitirá a nuestros países edificar una solidaridad verdadera, asentada en la libre voluntad de cada uno de ellos y en las aspiraciones conjuntas de todos. En la lucha por esa América Latina liberada, frente a las voces obedientes de quienes usurpan su representación oficial, surge ahora, como potencia invencible, la voz genuina de los pueblos, voz que se abre paso desde las entrañas de sus minas de carbón y de estaño, desde sus fábricas y centrales azucareros, desde sus tierras enfeudadas donde rotos, cholos, gauchos, jíbaros, herederos de Zapata y de Sandino, empuñan las armas de su libertad, voz que resuena en sus poetas y en sus novelistas, en sus estudiantes, en sus mujeres y en sus niños, en sus ancianos desvalidos.²²

21. *Ivi*, pp. 173-174.

22. *Ivi*, pp. 177-178.



La consideración del marxismo como una ideología externa suele ser uno de los argumentos más utilizados por el pensamiento anti-marxista. El asunto aquí es que una ideología eurocéntrica no tendría posibilidad de aplicación eficiente en nuestro continente, por lo tanto es sensato protegerse de ideologías externas. Para los marxistas latinoamericanos que adherían este argumento, era real la concepción difundida de que el marxismo no reconocía la situación del campesinado y que solo otorgaba reconocimiento al proletariado de las sociedades capitalistas desarrolladas. Los planteos del filósofo peruano José Carlos Mariátegui fundamentaban dicha concepción, o sea en el fondo se comparte la lectura marxista que se tenía a la mano y que posibilitaba la vía herética que ha visto también el filósofo chileno Osvaldo Fernández.²³ Sin embargo, esta lectura no ortodoxa del marxismo comienza a perfilar un marxismo latinoamericano, ya que no cae en la tentación de copiar ilusamente una ideología, como suele suceder en los ambientes institucionalizados y académicos que terminan repitiendo ideas de otros, en donde el otro suele ser el europeo.

Hay autores marxistas latinoamericanos posteriores a Mariátegui que reivindican el uso del pensamiento ideológico marxista bajo el argumento de que cuando Mariátegui leyó a Marx no se conocía mucho de su obra, de ahí que lecturas actuales del marxismo menos herético quedan justificadas para rechazar algunas lecturas provenientes del marxismo latinoamericano. Un autor que rescata esta línea de pensamiento, en el historiador argentino José Aricó, es Gustavo Guevara en un artículo titulado “Marx en América Latina: apuntes, manuscritos y ensayos”, cuando expone lo siguiente:

En cambio para José Aricó, la apelación a tal expediente resulta altamente insatisfactoria, porque implica asumir la existencia de una ontológica incapacidad de la cultura occidental para comprender el mundo no europeo (Aricó, 1982). Su argumentación se opone al silogismo el etnocentrismo cultural determina la conceptualización teórica de los pensadores europeos. Marx es un pensador europeo, ergo su pensamiento es eurocéntrico. La teoría en Marx no aparece como un sistema cerrado, una filosofía de la historia omnicompreensiva; sus categorías dialogan críticamente con el acontecer histórico y producen un descentramiento de sus hipótesis iniciales, tal como lo confirma su rechazo en los años 1870 a la idea de un desarrollo unilineal de la historia basado en la expansión capitalista o el

23. Esta vía de interpretación que ve a Mariátegui como un pensador herético al marxismo a partir de sus reflexiones latinoamericanista. Cfr. O. Fernández, *Itinerarios y trayectos heréticos de José Carlos Mariátegui*, Quimantú, Santiago, 2010.



“descubrimiento” de la potencialidad de la comuna agraria como vía no capitalista para la transformación socialista”.²⁴

Tenemos toda una tradición de pensamiento latinoamericano que reconoce influencia marxista, que no asume tal cuestión desde una perspectiva dogmática. La cuestión sobre el marxismo en América Latina o la cuestión sobre el marxismo latinoamericano, es una de las vertientes de investigación vigente, que se nutre con renovadas interpretaciones en los últimos años. Dicha discusión no puede ser soslayada en el estudio de las filosofías de la liberación en nuestra América. En parte, asumimos en esta investigación la declaración del historiador argentino Horacio Tarcus: “Y si apuesto a una transmisión, creyendo –como creo– que la historia puede aportar a la construcción crítica de una memoria de los oprimidos y ofrecer orientaciones y estímulos en las luchas por su emancipación...”.²⁵ Nuevamente habría que decir que también aquí se requiere de mayor claridad en cuanto a lo realizado en el interior de la filosofía latinoamericana y claramente los principales aportes en esta línea son las investigaciones de Pablo Guadarrama.

Si revisamos las obras de largo aliento de los últimos años de este filósofo cubano, vemos la persistencia en titular con la denominación *pensamiento filosófico latinoamericano*, sin duda en esto se puede interpretar una intencionalidad. Dicha intención y persistencia son los que han llevado a dar cierta claridad sobre la producción filosófica marxista en América Latina. Aquellas tesis que funcionaban a nivel intelectual global, en la obra de Guadarrama se colocan a prueba en lo respectivo a la producción filosófica latinoamericana en particular. La riqueza de este intento permite visualizar que desde la perspectiva marxista se ha realizado gran parte de la producción filosófica latinoamericana. Por lo tanto, para el estudio de las ideas filosóficas latinoamericanas es infranqueable el estudio del marxismo en el pensamiento *nuestroamericano*, lo mismo vale en el terreno de los estudios de las historias de las ideas nuestras.

24. M. Croce (Comp.), *Latinoamericanismo historia intelectual de una geografía inestable*, Simurg, Buenos Aires, 2010, pp. 173-174.

25. H. Tarcus. *Marx en la Argentina: sus primeros lectores obreros intelectuales y científicos*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2013, pp. 13.



Pensar situados geopolíticamente

Este subtítulo alude a uno de los movimientos de pensamiento crítico que ha alcanzado cierto impacto en los últimos años. Lo geopolítico se encuentra como una preocupación central en los estudios poscoloniales. Estos estudios se encontrarían más cerca de la filosofía de la liberación que de la filosofía marxista latinoamericana, dado que esta última exige siempre una mayor radicalización del pensamiento que implicaría una práctica política concreta.

Sin embargo, como ya se ha dicho –y el mismo Guadarrama reconoce– se pueden encontrar elementos comunes entre la filosofía de la liberación y la filosofía marxista latinoamericana. Una de estas coincidencias es aquella que considera al ser humano situado espacial y temporalmente. En el pensamiento del filósofo mendocino Arturo Roig esto viene a ser el descubrimiento del a priori antropológico.²⁶ El humanismo, siempre presente en la obra del filósofo cubano mencionado, tiene la exigencia de estar siempre situado y puesto en contexto a partir de las condiciones históricas y sociales. Por lo tanto, el humanismo que aquí interesa, no es la clásica visión ideal del humanismo.

El contenido de la filosofía *nuestroamericana* es el ser humano, pero no ese ser humano en abstracto, sino que el explotado, el que está en situación de dependencia, es el ser humano que necesita liberarse porque ha descubierto su propia dignidad a pesar de las condiciones de insignificancia que le imponen. No es aquel que repite sino más bien el que crea. Por amor al ser humano es que se requiere y se exige una concepción filosófica más materialista. Es el ser humano el que debe liberarse de las condiciones de opresión que padece, con lo cual hay que restablecer el amor por el hombre:

El hombre vive como abandono y expulsión porque ha nacido de pleno en el desamparo; girando en redondo solo encuentra un yermo frío e infinito como horizonte. Hay que descender hasta la situación del hombre y por medio de ella misma y a partir de ella misma mostrarle que su destino está amordazado y enseñarle en el juego de su situación el arte de quitar-se la mordaza.²⁷

26. Si bien como se dijo más arriba Roig al radicalizar su pensamiento se habría distanciado del movimiento de filosofía de la liberación argentino, su pensamiento y, por lo tanto, sus planteos filosóficos no dejaron nunca de ser liberadores.

27. J. Rivano, *Entre Hegel y Marx: una meditación ante los nuevos horizontes del humanismo*, Ediciones de la Universidad de Chile, Santiago, 1962, pp. 89.



En la obra filosófica de la década de los sesenta del filósofo chileno Juan Rivano encontramos la adhesión a un humanismo marxista. Es en Marx en quien ve un pensador que ama al ser humano. La valoración por el marxismo está centrada en el humanismo y no en su cientificismo. Guadarrama rescata un marxismo que valora esta perspectiva que era común en los años sesenta. Uno de los rescates bastante divulgados de esta perspectiva fue el realizado por el filósofo italiano Rodolfo Mondolfo, radicado en Argentina, que en el año 1964 publicó *El humanismo de Marx*. Esta vertiente del marxismo resulta opuesta a la más divulgada vertiente cientificista proveniente de la obra de Althusser, Guadarrama se refiere así a los postulados de Althusser:

Para Althusser, el concepto de socialismo es científico, pero el concepto de humanismo es un concepto ideológico. Por eso considera que el marxismo es un antihumanismo teórico, porque hay que tratar de reducir a cenizas el mito filosófico del hombre para lograr una transformación práctica del mundo humano.²⁸

El filósofo cubano y el chileno son críticos a la visión cientificista del marxismo. Rivano la denunciaba tempranamente en la década del sesenta haciendo énfasis en el humanismo y Guadarrama a finales del siglo XX, transcurrida la crisis del cientificismo, con ánimo renovador vuelve a insistir en la perspectiva humanista: “Nuevamente se enarboló la idea de la necesidad de la reconquista de las ideas humanistas que lógicamente no constituyen un patrimonio exclusivo del pensamiento marxista, pero tampoco puede ignorarse su contribución a la crítica del humanismo abstracto y en la conquista de un humanismo real”.²⁹

En lo filosófico resulta interesante apuntar que hay una opción teórica que niega la opción por el existencialismo que también se encontraba de moda en la década de los sesenta. Sartre es una figura que suele ser considerada como encarnación del intelectual crítico. El filósofo argentino Oscar Terán ha dicho que en la Argentina el intelectual crítico se acercaba a la obra de Sartre, al ver en él una opción humanista al encierro positivista del marxismo, así lo dice: “El marxismo constituirá en este aspecto una especie del género humanismo, y era esa impronta la que permitía un tránsito más fluido desde el existencialismo hacia el materialismo histórico”.³⁰ Muchos intelectuales argentinos de izquierda

28. P. Guadarrama, *Pensamiento filosófico latinoamericano* cit., pp. 122.

29. Ivi, p. 125.

30. O. Terán, *Nuestros años sesenta* cit., p. 55.



eran parte de este tránsito. En cambio, la actitud de Rivano frente al existencialismo es de negación total, tanto al existencialismo de derecha expresado en la vertiente heideggeriana como al existencialismo de izquierda expresado en la vertiente sartreana como deja claro en la última nota a pie de página al final de este libro titulado *Entre Hegel y Marx: una meditación ante los nuevos horizontes del humanismo*:

Los filósofos existencialistas no querrían creer si los lleváramos donde verdaderamente están la seguridad del ser y la autenticidad de la conciencia, donde precariamente existen las condiciones positivas de la vida verdadera. También se puede levantar una correspondencia entre el ‘olvido del ser’ y la escisión del espíritu en clases. Hay los que tienen que recordar porque se nadifican en la monotonía del olvido; pero hay también los que deben olvidar porque su conciencia es la interioridad de un defecto y un dolor.³¹

La crítica al existencialismo es clara, sea este de derecha o de izquierda como ya se dijo. No se tiene en cuenta la condición ideológica del existencialismo, no hay aceptación dado el peligro nihilista que representa. Hay una negación rotunda a cualquier idea que nos coloque en el riesgo de caer en el nihilismo, esto porque es la contraparte al humanismo. De ahí que la negación al existencialismo sea rotunda, lo encontramos resumido en esta sintética frase: “La existencia absurda es el proyecto del resentimiento”.³²

La respuesta al *proyecto del resentimiento* es la del humanismo que ama al hombre. El marxismo es visto como el proyecto del amor al hombre. La radicalidad del humanismo se encuentra en el amor: “... el pobre amor titilante que alienta como puede en el corazón, está todo el infinito; en él está escondida la libertad verdadera, y en él está sellada la condena de la falsa libertad”.³³

Si la radicalidad del humanismo es el amor ¿cómo no comprometerse con un trabajo de transformación de la sociedad que permita visualizar nuevos horizontes? Ciertamente que una comunidad, en la cual se discuten ideas, puede hacer opciones que estén comprometidas con los procesos de transformación que inevitablemente acontecen en el transcurrir histórico de las sociedades. Además, hay ciertas condiciones sociales que obligan y hacen necesario el pensamiento de la transformación, en ese contexto la presencia del agente revolucionario es innegable. La situación de dependencia de los países tercer-

31. J. Rivano, *Entre Hegel y Marx* cit., p. 164.

32. Ivi, p. 139.

33. Ivi, p. 146.



mundistas es fermento apropiado para la gestación del pensamiento de los agentes transformadores. Las condiciones económicas y la *sensibilidad* de esta época, daban la posibilidad a distintas manifestaciones de liberación, el ejercicio del filósofo no podía estar totalmente inmune a este momento histórico y sus características particulares: “Sobre todo en un medio como el nuestro, donde la filosofía no tiene otro destino que contribuir como teoría y crítica a la eliminación de la miseria, importa que la especulación se encuentre siempre a un paso de la realidad”.³⁴

Queda claro, entonces, que el pensamiento marxista tuvo su re-florecimiento en América Latina después de la Revolución Cubana, aunque este, según varios autores, no superó su condición eurocéntrica.³⁵ Hecho, por el cual los teóricos del marxismo doctrinario se van quedando fuera de la comprensión de este movimiento revolucionario que acontece en nuestro continente.

Nuestra élite intelectual, caracterizada por su servilismo, procura la mantención del sistema de dependencia ya sea por conveniencia o por temor, de ahí que se requiera de una transformación del intelectual, esto también lo habría visto Rivano desde un horizonte marxista situado en el anticolonialismo del pensamiento latinoamericano cuando expresa: “La explicación es simple y nos pone en la trillada pista del arribismo, el perplejismo, el servilismo y ante todo el oportunismo histórico de nuestras ‘élites’”³⁶. El asunto es asumir una actitud alternativa en función de la realidad histórica y desde las voces de participación social. Sin duda hay determinadas épocas en que las estructuras institucionales caen bajo los deseos de transformación de los grupos que asumen con urgencia acciones de participación política.

Aceptando la tesis que da como un hecho el ejercicio de la colonización del saber, se puede decir que una de las ideas más criticadas desde el pensamiento latinoamericano ha sido la idea de “universalidad”

34. J. Rivano. *El punto de vista de la miseria*, Ediciones de la Universidad de Chile, Santiago, 1965, pp. 156.

35. Uno de los autores críticos al marxismo en cuanto ideología europea es Walter Mignolo, esta cuestión queda clara cuando nos dice: “Ya no es admisible que el liderazgo provenga de los proyectos eurocéntricos de liberación, estén estos enmarcados dentro de la teoría de la liberación o del marxismo socialista” Cfr. W. Mignolo, *La idea de América Latina: la berida colonial y la opción decolonial*, Gedisa, Barcelona, 2007, pp. 123.

En el contexto de la filosofía chilena Jorge Millas en su libro *El desafío espiritual de la sociedad de masas* (1962) y en otros artículos de esa época contenidos en *De la tarea intelectual* manifestaba una crítica de este tipo en torno a las ideologías eurocéntricas del marxismo y el capitalismo. Cfr., J. Millas. *El desafío intelectual de la sociedad de masas*. Santiago de Chile, Ediciones Universidad de Chile, 1962; y *De la tarea intelectual*, Universitaria, Santiago, 1974.

36. J. Rivano, *Cultura de la servidumbre: mitología de la importación*, Hombre Nuevo, Santiago, 1969, pp. 19.



la que sin duda podemos entenderla dentro de una concepción ideológica que llamaremos “universalismo”. Desde la condición de intelectuales latinoamericanos entenderemos el universalismo como una ideología negativa, ya que dentro de este suelen estar presentes ideas producidas en el centro y no las producidas en la periferia. En las disciplinas académicas de nuestras instituciones educativas la ideología del universalismo ha encontrado mayor fecundidad en los departamentos de filosofía y es también en estos en donde la encontramos menos cuestionada. Lo peligroso del universalismo, es que en dicho contexto encuentran credibilidad ideas, como aquella idea hegeliana de la existencia de pueblos sin historia. En la filosofía latinoamericana y en la filosofía de la liberación argentina dicha idea ha sido criticada, la más difundida de estas críticas tal vez sea la que realizó Arturo Roig y a partir de la cual surge una de las categorías centrales de sus planteos filosóficos que ya aludimos más arriba. Se puede sostener que dicha crítica no posee tanta novedad, ya que en momentos de agudización de nuestras identidades surge aquello que algunos han llamado como momentos de reoriginalización. La década de los sesenta y principios de los setenta son parte alta en la curva positiva de los procesos de reoriginalización, son tan relevantes que incluso han interferido en los espacios académicos que en ocasiones permanecen inmutables. De ahí que el marxismo en nuestro continente no haya pasado como mera idea a imitar posibilitando así hablar del marxismo latinoamericano.

Ya se ha demostrado que la idea de pueblos sin historia estuvo presente en el pensamiento marxista, por esa razón, a pesar de lo liberador del pensamiento marxista se puede apreciar su deuda con América Latina debido a su escasa crítica al colonialismo desde una perspectiva tercermundista. Aceptando esta ceguera del pensamiento marxiano y de la doctrina marxista se pueden apreciar, con cierta claridad, aquellos planteos teóricos producidos en América Latina y que venimos denominando como marxismo latinoamericano. La influencia marxista dentro de la filosofía latinoamericana durante el siglo XX es indiscutible; por ejemplo, así lo ha señalado el filósofo mexicano Gabriel Vargas Lozano: “(...) han sido tres las más importantes vertientes por las que ha transitado el pensamiento filosófico hasta la actualidad: el marxismo, el historicismo y la filosofía analítica”.³⁷ Vargas es consciente de que esta recepción es crítica de las concepciones filosóficas que se estudian:

37. G. Vargas, *¿Qué hacer con la filosofía en América Latina?*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 1990, pp. 182.



“Pero esta importación, cuando ha sido legítima, nunca ha sido acrítica sino sometida a una transformación y recreación”.³⁸ En relación a este asunto también han apuntado el filósofo nicaragüense Karlos Navarro y la filósofa alemana Birgit Gernstemberg, los cuales en *Introducción a la historia del pensamiento latinoamericano* afirman:

Esta característica hará que nuestra filosofía se elabore con instrumentos que brinde la realidad histórica; y esta realidad dialécticamente configurará un sentido específico de originalidad y autenticidad en el pensar. Originalidad que se expresa en la no repetición de problemas ajenos y en la autenticidad como expresión de lo específico, de lo nacional.³⁹

El aporte principal de Guadarrama en esta última línea descrita que se opone al mito de la universalidad de la filosofía ha sido su idea del *pensar con cabeza propia*. En esta idea vemos cierta coincidencia con los postulados de Alejandro Serrano sobre la *regionalidad de la filosofía*. Con estas ideas de *pensar con cabeza propia* y de *regionalidad de la filosofía*, se puede encontrar algunas similitudes, en cuanto que con estas se alude a lo que llamaremos las posibilidades desde un pensar periférico o tercermundista. Una filosofía capaz de reflexionar sobre la propia realidad, y no un pensamiento abstracto que se sobrepone a la urgencia de pensar lo nuestro. De esta manera *pensar con cabeza propia* es la capacidad de llevar a cabo una filosofía que conoce y tiene en cuenta la identidad, los proyectos y las esperanzas del continente. Ni una ni la otra pretenden ser ideas que nos lleven a un encierro en lo local, más bien consideran que lo local no puede ser invisibilizado por el mito de lo universal. Hay un reconocimiento de lo local como parte de la universalidad, y no de lo local por sobre lo universal, como apunta Serrano: “La restricción del ámbito de la reflexión a una región significaría una limitación a la visión universal de los problemas y podría implicar un riesgo de provincialismo y autocoloniaje cultural”.⁴⁰ Por eso es que advierta que: “El estudio de las cuestiones filosóficas de la región debe realizarse, en todo caso, con una perspectiva universal a la cual deberá integrarse”.⁴¹ El ya mencionado filósofo uruguayo José Luis Rebellato también se ha pronunciado en esta línea de pensamiento cuando declara:

38. Ivi, p. 181.

39. K. Navarro y B. Gerstemberg, *Introducción a la historia del pensamiento latinoamericano*, República de Panamá, Panamá, 1998, p. I.

40. A. Serrano, *Filosofía y crisis. En torno a la posibilidad de la filosofía latinoamericana*, UNAM, México, 1987, pp. 46.

41. *Ibidem*.



“Requiere adhesión a un proyecto de autonomía que encuentra en la construcción de desarrollo local y sostenible, basado en los poderes de los sectores populares, una tarea de importancia insustituible, pero que busca proyección a nivel continental y mundial”.⁴² Una filosofía regional exige *pensar con cabeza propia*:

Pensar con cabeza propia no significa asumir posturas de chauvinismo epistémico y cerrarse a los aportes del pensamiento proveniente de cualquier parte del mundo. Tampoco presupone desconocer el valor intelectual o de otro carácter de pensadores con los cuales, se puede, incluso coincidir parcial o totalmente. Por el contrario significa, asumirlos pero no indiferenciadamente, sino en correspondencia con las exigencias cognoscitivas, axiológicas e ideológicas que cada momento reclama. Se ha de medir con mayor rigor los grados de autenticidad de dicho pensamiento que los de originalidad, si por tal solamente se entiende su carácter novedoso.⁴³

Pensar con cabeza propia no es más que un pensamiento que se sitúa espacio y temporalmente. Dicha capacidad es la que favorece el desarrollo de nuestra filosofía. La filosofía aquí encuentra sus mayores posibilidades de rendimiento al quedar frente a la posibilidad de asumir una reflexión dinámica y no estática al estar determinada con los acontecimientos históricos concretos. La filosofía marxista latinoamericana tiene un compromiso ineludible con las víctimas del sistema neoliberal vigente que sigue ejerciendo su dominio, haciéndonos parte aún del tercer mundismo. Esa es la pertenencia que reconoce Guadarrama con el pensamiento latinoamericano cuando presenta la figura del filósofo mexicano Leopoldo Zea como figura ejemplar para la filosofía latinoamericana, así lo dice:

Zea insistía en esa época en la necesidad de la unidad de los pueblos del llamado Tercer Mundo y trataba de divulgar en las distintas universidades latinoamericanas donde ha impartido conferencias, el criterio de la necesaria solidaridad con todos los pueblos del mundo que luchan justamente por su liberación nacional.⁴⁴

42. J. Rebellato, *Ética de la liberación* cit., p. 74.

43. P. Guadarrama, *Pensamiento filosófico latinoamericano. Humanismo, método e historia*. Tomo II, Planeta Colombia, Bogotá, 2012, pp. 461-462.

44. P. Guadarrama, *Pensamiento filosófico latinoamericano* cit., p. 52.



Conclusiones

En el texto hemos resaltado algunos aspectos de la obra del filósofo cubano Pablo Guadarrama con la intención de situarlo como uno de los principales investigadores que se han ocupado del pensamiento filosófico latinoamericano. Creemos que los aportes sustanciales en esta línea de investigación están en torno a la clasificación, análisis y establecimiento de la importancia del pensamiento marxista latinoamericano. Considerando estos aportes hay que decir que la obra de este filósofo resulta importante y de total consideración para la historia de las ideas en América Latina.

En esta presentación se considera la visión que aparece en torno a la filosofía de la liberación y su relación con el pensamiento marxista. Según lo cual se puede establecer que habría una diferenciada línea de pensamiento entre una y la otra, a pesar de que comparten cierta valoración por el humanismo. El humanismo marxista resultaría más concreto al estar comprometido con acciones reales para la transformación de la sociedad, esto dado, principalmente, por su consecuencia política que adhiere los procesos revolucionarios, signados principalmente por el valor histórico que tiene la Revolución Cubana para nuestro continente.

Considerando estos aspectos del humanismo se presenta la valoración de la filosofía de la liberación argentina, pero también se distancia a partir de la consideración que se ve en este movimiento una vacilación frente a la radicalización del pensar que exige compromisos políticos concretos. En esto Guadarrama marcará cierta originalidad al no aceptar la versión utópica propuesta por algunos por filósofos con orientación marxista. Desde su punto de vista materialista mantiene un distanciamiento con el pensamiento utópico.

Este humanismo concreto compromete una opción materialista por el filosofar, convirtiéndose así en una crítica ante planteamientos abstractos. Surge así una filosofía principalmente crítica con el mito de la universalidad. De esta manera, Guadarrama se hace parte de una tradición crítica al ejercicio abstracto de la filosofía asentado en nuestras academias filosóficas. Dicha vocación de este filósofo encuentra su fundamento en la defensa de la perspectiva humanista que se opone a la visión cientificista del marxismo. La vigencia de la perspectiva humanista, ya presente en los filósofos cercanos al marxismo en la década del sesenta permiten una revalorización del marxismo latinoamericano. En esta parte expusimos algunas de las ideas del filósofo chileno Juan Rivano con el pretexto de dar a conocer la presencia de



la filosofía marxista en el pensamiento filosófico chileno escasamente referido por las investigaciones que abordan la filosofía latinoamericana en la segunda mitad del siglo XX.

Finalmente, se rescata el aporte a la filosofía nuestra a partir de su idea de *pensar con cabeza propia*, con dicha idea este filósofo cubano se hace parte de toda la tradición humanista que ha querido establecer un reconocimiento de la situación espacial y temporal a la cual pertenecía. Guadarrama es un pensador crítico a la concepción abstracta de la filosofía y al pensamiento débil que plantea las desideologización. Estamos frente a un filósofo comprometido con el rescate del humanismo concreto que reconoce los aportes del marxismo a la filosofía latinoamericana y que exige una cuota de radicalización al intelectual, colocando a la filosofía en riesgo al presentarnos un ejercicio de la filosofía más allá de lo académico y de lo institucional. Con estos planteamientos encontramos posibilidades liberadoras para la filosofía y para quienes pretenden ejercerla.