

CULTURA
LATINOAMERICANA
REVISTA DE ESTUDIOS INTERCULTURALES



Volumen 19, número 1, enero-junio, 2014

CULTURA LATINOAMERICANA

REVISTA DE ESTUDIOS INTERCULTURALES



Volumen 19, número 1, enero-junio, 2014



UNIVERSIDAD CATÓLICA
de Colombia



Fondazione
I.S.L.A. per gli Studi
Latinoamericani
Salerno - Bogotá



Planeta



UNIVERSIDAD CATÓLICA
de Colombia

PRESIDENTE

Édgar Gómez Betancourt

DECANO

Germán Silva García

VICEPRESIDENTE-RECTOR

Francisco José Gómez Ortiz

VICERRECTOR ADMINISTRATIVO

Édgar Gómez Ortiz

**VICERRECTOR JURÍDICO
Y DEL MEDIO**

Edwin Horta Vásquez

DECANO ACADÉMICO

Elvers Medellín Lozano

CULTURA LATINOAMERICANA

REVISTA DE ESTUDIOS INTERCULTURALES

DIRECTORES

Giuseppe Cacciatore, PhD, Università degli Studi di Napoli Federico II

Antonio Scocozza, PhD, Università degli Studi di Salerno

COMITÉ CIENTÍFICO

Adalgiso Amendola, PhD, Università degli Studi di Salerno

Enrique Ayala Mora, PhD, Universidad Andina Simón Bolívar, Quito

Giuseppe Bellini PhD, (profesor de mérito), Università degli Studi di Milano, Statale

Luis De Llera, PhD, Real Academia de Extremadura de las Artes y las Letras

Eduardo Devés Valdés, PhD, Universidad de Santiago de Chile

Francisco Gómez Ortiz, PhD, Universidad Católica de Colombia

Ana María González Mafud, PhD, Universidad de La Habana

Pablo Guadarrama, PhD, Universidad Católica de Colombia

Matthias Kaufmann, PhD, Universität Halle-Wittemberg

CONSEJO EDITORIAL

José Alpiniano García Muñoz, PhD, Universidad Católica de Colombia

Víctor Martín Fiorino, PhD, Universidad Católica de Colombia

Fortunato Cacciatore, PhD, Università della Calabria

Giovanna Carla Marras, PhD, Università di Cagliari

Antonella Cancellier, PhD, Università degli Studi di Padova

Luigi Rossi, PhD, Università degli Studi di Salerno

Paola Laura Gorla, PhD, Università degli Studi di Napoli L'Orientale

Rosa María Grillo, PhD, Università degli Studi di Salerno

EDITOR

Graziano Palamara, PhD, Universidad Católica de Colombia



Fondazione
I.S.L.A. per gli Studi
Latinoamericani
Salerno - Bogotá



COORDINACIÓN EDITORIAL

Roberta Giordano, PhD, Università degli Studi della Tuscia, Viterbo

COMITÉ EDITORIAL

Maria Rosaria Colucciello, PhD, Università degli Studi di Salerno
Giuseppe D'Angelo, PhD, Università degli Studi di Salerno
Rosaria Minervini, PhD, Università degli Studi di Salerno
Giulia Nuzzo, PhD, Universidad Católica de Colombia
Carmen Scocozza, PhD, Universidad Católica de Colombia
Giovanna Scocozza, PhD, Università per Stranieri di Perugia
Lucía Picarella, PhD, Universidad Católica de Colombia

**Fondazione I.S.L.A. per gli Studi
Latinoamericani** Salerno
Avenida Caracas No. 46-72. Piso 1
Bogotá, Colombia
culturalatinoamericana.planeta@gmail.com

DISEÑO
Haídy García Rojas

CORRECCIÓN DE ESTILO
Angélica Cantor Ortiz

Universidad Católica de Colombia
Avenida Caracas No. 46-72. Piso 9
Bogotá, Colombia
ediciones@ucatolica.edu.co

IMPRESOR
Editorial Planeta Colombiana S. A.

© Fondazione I.S.L.A. per gli Studi Latinoamericani Salerno-Bogotá

© Universidad Católica de Colombia Maestría Internacional en Ciencia Política

© Editorial Planeta Colombiana S. A., Negocios Corporativos. Bogotá, D. C. 2014

Primera edición: junio de 2014

ISSN: 2346-0326

Revista certificada por la *Agenzia Nazionale di Valutazione del sistema Universitario e della Ricerca* (ANVUR).

Todos los ensayos publicados en este tomo son evaluados con un procedimiento de *blind peer reviewed*.

Ninguna parte de esta publicación puede ser reproducida, almacenada o transmitida en manera alguna ni por ningún medio, ya sea electrónico, químico, mecánico, óptico, de grabación o fotocopia, sin permiso previo del editor.

El editor agradece la Fondazione I.S.L.A. per gli Studi Latinoamericani Salerno - Bogotá y la Universidad Católica de Colombia Maestría Internacional en Ciencia Política el apoyo institucional para la edición de esta obra.

ÍNDICE

EDITORIAL	13
<i>Antonio Bermejo (Universidad Central Marta Abreu, de Las Villas, Cuba)</i>	
HISTORIA Y POLÍTICA	19
Pablo Guadarrama, historiador de la filosofía latinoamericana	21
<i>Alberto Saladino García (Universidad Autónoma del Estado de México)</i>	
La emancipación de las colonias hispanoamericanas en la lucha transnacional para la ruptura del Antiguo Orden Absolutista. Las relaciones entre próceres y patriotas italianos (1800-1830)	39
<i>Graziano Palamara (Universidad Católica de Colombia)</i>	
HISTORIA DE LAS IDEAS Y DE LA CULTURA	61
Semblanza intelectual de Pablo Guadarrama	63
<i>Ricardo Sánchez Ángel (Universidad Nacional de Colombia)</i>	
Perfil de Pablo Guadarrama	77
<i>Rita María Buch Sánchez (Universidad de la Habana)</i>	
O Democracia o neoliberalismo	97
<i>Hugo Biagini (Cecies)</i>	
La cultura como dialéctica entre lo universal y lo particular	107
<i>Carlos Rojas Osorio (Universidad de Puerto Rico)</i>	
Pablo Guadarrama y el pensamiento latinoamericano	121
<i>Alejandro Serrano Caldera (Universidad Americana, UAM. Managua)</i>	

La influencia de Giambattista Vico en el pensamiento de José Martí <i>Lucia Picarella (Universidad Católica de Colombia)</i>	137
ECONOMÍA Y DERECHO	147
Acción política y persona humana <i>José Alpiniano García Muñoz (Universidad Católica de Colombia)</i>	149
¿Es posible la paz en Colombia? Una reflexión sobre las paradojas del proceso de internacionalización que potencian y limitan las capacidades de la sociedad colombiana para transitar en el posconflicto <i>Bernardo Vela Orbegozo (Universidad Externado de Colombia)</i>	159
ESTUDIOS IBÉRICOS	181
Una mirada al socialismo español desde sus orígenes hasta la década del 1980 <i>Pedro Ribas Ribas (Universidad Autónoma de Madrid)</i>	183
NOTAS Y DISCUSIONES	205
Descubrir la historia de la filosofía en América Latina <i>Pablo Guadarrama González (Universidad Católica de Colombia)</i>	207
Se fue Gabo, nos dejó un universo <i>Rodrigo Enrique Zalabata Vega</i>	233
ACERCA DE CULTURA LATINOAMERICANA	237
NORMAS PARA LOS AUTORES DE LA REVISTA	239

LOS EVALUADORES DE ESTE NÚMERO FUERON

Felix Valdés García

(Instituto de Filosofía. La Habana, Cuba)

Giuseppe Cacciatore

(Università degli Studi di Napoli Federico II, Italia)

Miguel Rojas Gómez

(Universidad Central de las Villas, Cuba)

Carmen Scocozza

(Universidad Católica de Colombia)

Álvaro Márquez-Fernández

(Universidad del Zulia, Venezuela)

Antonio Scocozza

(Università degli Studi di Salerno)

Mirta Casañas Díaz

(Universidad de Ciencias Pedagógicas “Juan Marinello Vidaurreta”, Cuba)

Víctor Martín Fiorino

(Universidad Católica de Colombia)

Giulia Nuzzo

(Universidad Católica de Colombia)

Conrado Giraldo Zuluaga

(Universidad Pontificia Bolivariana, Colombia)

Piero Di Vona

(Università degli Studi di Napoli Federico II, Italia)

Giuseppe Lissa

(Università degli Studi di Napoli Federico II, Italia)

Fortunato Cacciatore

(Università della Calabria, Italia)

Hugo Fazio Vengoa

(Universidad de los Andes, Colombia)



- José Vicente Villalobos
(Universidad del Zulia, Venezuela)
- Luigi Rossi
(Università degli Studi di Salerno)
- Giuseppe D'Angelo
(Università degli Studi di Salerno)
- Flor María Ávila Hernández
(Universidad del Zulia, Venezuela)
- Eric Tremolada
(Universidad Externado de Colombia)
- Piero Pennetta
(Università degli Studi di Salerno)

EDITORIAL

Antonio Bermejo Santos

El Dr. Pablo Guadarrama González es un profesor emblemático de la Universidad Central Marta Abreu de Las Villas. El claustro de nuestra institución se honra al tenerlo entre sus profesores de mérito. Sus aportes a la formación profesional y cosmovisiva de sucesivas generaciones de jóvenes cubanos han sido notables. Su actividad de postgrado y de formación de doctores deviene importante contribución al potencial científico-técnico de la Revolución Cubana. La encomiable labor realizada en la dirección del Grupo de Pensamiento Filosófico Cubano y Latinoamericano de su entrañable universidad por más de veinticinco años, se refleja en significativos resultados de investigación colectivos, publicaciones, tesis de doctorados y maestrías, ponencias en eventos nacionales e internacionales, y premios. De dicha labor ha brotado un peculiar magisterio en la conducción de la investigación científica y en las asesorías, que ha quedado registrado de manera sucinta en su magnífico libro *Dirección y asesoría de la Investigación Científica*, de obligada consulta para la praxis de las comunidades científicas. A ello se suma el arduo trabajo desarrollado por Pablo Guadarrama en la formación de líderes científicos de las distintas regiones del país, forjados por él, no a partir de cursos teóricos sobre la dirección del quehacer científico, sino al calor del propio bregar investigativo imbricado en los proyectos de investigación llevados a cabo por el Grupo de Pensamiento Filosófico Cubano y Latinoamericano en estos casi treinta años, con la presencia casi siempre de colegas de distintas universidades e instituciones del país.

Nuestra Facultad de Ciencias Sociales, su consejo de dirección, claustro, colectivo de estudiantes, agradece profundamente el gesto amable de la prestigiosa Universidad Católica de Colombia y la Università degli Studi di Salerno, de homenajear al estimado profesor Pablo Guadarrama González, a propósito del otorgamiento de la condición de profesor de mérito de nuestra universidad, dedicando dos volúmenes de la *Revista Cultura Latinoamericana*, a la reflexión crítica y amorosa (nunca apologética y complaciente) en torno a una ejecutoria teórica impresionante, portadora de un compromiso orgánico con las mejores causas de la humanidad y del ideal socialista. Las dos



presentaciones previstas, primero del volumen I en el contexto del XIV Simposio de Pensamiento Filosófico Latinoamericano (el más antiguo e importante evento que se realiza en Cuba sobre la problemática, fundado por Pablo Guadarrama en 1988) a desarrollarse en Santa Clara, a finales de junio del presente año, y luego, en octubre, el volumen II en la Universidad Católica de Colombia, de seguro se convertirán en una especie de balance crítico de una obra que debe seguir siendo calibrada en el afán de seguir desentrañando la efectividad epistemológica de cara a los retos del pensamiento filosófico y político latinoamericanos en el siglo XXI.

Los artículos enmarcados en el homenaje a Pablo que se ponen a la consideración del lector en el presente volumen, permiten un acercamiento crítico tanto a la biografía intelectual como a las problemáticas medulares del discurso teórico. “Perfil de Pablo Guadarrama” bajo la autoría de la Dra. Rita Buch, reconocida profesora de Historia de la Filosofía de la Universidad de La Habana, deviene coherente presentación y a su vez valoración del itinerario intelectual del autor homenajeado, donde se enfatiza en los aportes al estudio de las peculiaridades del humanismo en el pensamiento filosófico cubano y latinoamericano. En la misma dirección tendiente a la sistematización panorámica del itinerario intelectual con la incorporación de algunos elementos biográficos, se sitúa el ensayo, “Semblanza intelectual de Pablo Guadarrama” del Dr. Ricardo Sánchez, profesor de la Universidad Nacional de Colombia. Sus afirmaciones sobre el internacionalismo intelectual y la labor educativa internacional del autor homenajeado, resultan particularmente interesantes a la hora de calibrar la vocación universal de una reflexión situada desde nuestras latitudes.

En una perspectiva de análisis más centrada en la significación histórica y epistemológica de la elaboración teórica del autor homenajeado se inscriben los trabajos, “Pablo Guadarrama González, historiador de la Filosofía Latinoamericana” a cargo del Dr. Alberto Saladino García, de la facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México; “Democracia o Neuroliberalismo”, a cargo del Dr. Hugo Biagini investigador principal del CONICET y de la Academia Nacional de Ciencias (Buenos Aires); “La cultura como dialéctica entre lo universal y lo particular”, bajo la autoría del Dr. Carlos Rojas Osorio, de la Universidad de Puerto Rico; y “Pablo Guadarrama y el pensamiento latinoamericano” del Dr. Alejandro Serrano Caldera, profesor de la Universidad Americana, UAM, Managua, Nicaragua.

El Dr. Alberto Saladino en su ensayo presta atención a la formación intelectual del autor homenajeado, revelando la imbricación



existente entre la evolución intelectual y el propio impacto social que representó la Revolución Cubana. Sin embargo, el énfasis alcanzado plenamente en la lógica expositiva del discurso, tiene como epicentro la extraordinaria labor de Pablo Guadarrama como historiador de la filosofía Nuestra Americana. Entretanto el Dr. Hugo Biagini centra la atención en una vertiente no suficientemente sistematizada de la obra del filósofo cubano, la que concierne a la presencia de un pensamiento alternativo que legitima la solidaridad, los derechos humanos, y la auténtica democracia frente al modelo de la globo-colonización neoliberal. En esta misma postura teórico-política el reconocido intelectual argentino sitúa a los sociólogos Pablo González Casanova y Boaventura de Sousa.

Por su parte, el Dr. Carlos Rojas Osorio despliega con efectividad una lógica reflexiva que tiene como centro de atención principal, los aportes del autor homenajeado al tratamiento de la problemática de la cultura desde la dialéctica planteada entre sus dimensiones universal y específica. En esta misma dirección, pero con una visión más holística de la significación de la producción teórica de Pablo Guadarrama, el filósofo Alejandro Serrano Caldera revela en su ensayo los aportes de aquel al pensamiento latinoamericano, desde el enriquecimiento epistemológico de los conceptos de cultura y de filosofía latinoamericana.

El ensayo del autor homenajeado, “Descubrir el humanismo de la historia de la filosofía en América Latina”, deviene oportuno cierre problemático del itinerario reflexivo que ha sistematizado las distintas zonas de la elaboración histórico filosófica de dicho autor. De manera magistral se combinan experiencia vital, biografía intelectual, y el proceso de descubrimiento de la riqueza humanística de la producción filosófica latinoamericana. Se trata de un ensayo medular para cualquier estudio ulterior acerca de la obra de Pablo Guadarrama, pues se revela en perspectiva histórica el crecimiento epistemológico de la propuesta discursiva en sintonía con la evolución intelectual, el condicionamiento social, y la propia praxis revolucionaria individual. Asimismo cuenta con un abundante aparato crítico con comentarios fundamentales de las obras y el despliegue de las tesis validadas durante el quehacer teórico de varias décadas.

Prestigian también el presente volumen otros estudios no enmarcados directamente en el homenaje al filósofo cubano. El profesor italiano Graziano Palamara con el estudio, “La emancipación de las colonias hispanoamericanas en la lucha transnacional para la ruptura del antiguo orden absolutista. Las relaciones entre próceres y patriotas italianos 1800-1830”, se adentra en la significación universal de



la gesta libertaria latinoamericana, entendida como proyecto político cultural imbricado a la crisis del régimen absolutista, y a su vez como modelo para el proceso de redención y de unidad de la península italiana. Se trata de un enfoque novedoso, donde la impronta del paradigma se traslada del entramado histórico-epistemológico latinoamericano al europeo.

La profesora italiana Lucia Picarella con su ensayo, “La influencia de Giambattista Vico en el pensamiento de José Martí”, incursiona en una problemática compleja, y a su vez marcadamente atractiva, pues se trata de dos importantes figuras geográficamente distantes, pero cercanas desde la perspectiva politológica potenciada por la autora. A partir del análisis concienzudo de las obras de ambas personalidades de la cultura universal, quedan convincentemente planteadas las influencias recíprocas entre proyecto político y proyecto cultural, sustentados en una cosmovisión filosófica y en una concepción de la historia. El investigador José Alpiniano por su parte, en el ensayo, “Acción política y persona humana” emprende una crítica metódica al relativismo que prevalece en la contemporaneidad en la práctica de los derechos humanos, dirigido a reconocer tan solo a los que integran organizaciones políticas formales. Afincado en el caso de Juliana Assange y desde los fundamentos de la filosofía del derecho, el autor expone una fundamentación superadora del citado relativismo.

El investigador Bernardo Vela Orbegozo con su estudio, “Es posible la paz en Colombia”, nos trae un tema de extraordinaria actualidad. Con enfoque novedoso y de alcance raigal, la reflexión va más allá del acto mismo de negociación entre el gobierno colombiano y la guerrilla, pues el proceso de paz no se entiende como ausencia de guerras, sino como la construcción de una sociedad más justa, por ende, sustentada en la justicia. Finalmente, el destacado intelectual español, Pedro Ribas, con el ensayo, “Una mirada al socialismo español desde sus orígenes hasta la década del 1980”, se adentra en los orígenes del socialismo marxista en España, desplegando el proceso de desarrollo de la citada tradición desde la fundación del partido obrero, pasando por los debates concitados en la etapa de la República, el silencio en el contexto del franquismo, el resurgir de las ideas marxistas en la década del sesenta del pasado siglo, hasta la citada década del ochenta. Se trata de una valiosa reconstrucción del itinerario del socialismo español de apreciable validez para los estudios contemporáneos sobre el tema.

Un alto privilegio haber tenido la oportunidad de elaborar este breve texto introductorio del I volumen del presente año de esta



importante publicación del quehacer cultural latinoamericano. Gracias estimado profesor Pablo Guadarrama González, profesor insigne de nuestra casa de altos estudios, por la consagración, la disciplina, el ejemplo, y la obra teórica de significación universal al servicio de las presentes y futuras generaciones de Latinoamérica y el mundo.

Santa Clara, Cuba, 13 de mayo del 2014

La construcción del pensamiento latinoamericano ha avanzado siempre de la mano –a veces anticipada, iluminada y en todo caso siempre entrelazada– de la asombrosa capacidad simbólica de sus escritores. Narrativas cargadas de imaginación, reflexión y búsqueda que han enriquecido una referencia local-cultural-universal de la condición humana. Gabriel García Márquez es claramente uno de sus símbolos más claros. *Cultura Latinoamericana* rinde homenaje a la universalidad de su legado con el escrito de Rodrigo Enrique Zalabata Vega, en la sección Notas y discusiones, “Se fue Gabo, nos dejó un universo”.

HISTORIA Y POLÍTICA

PABLO GUADARRAMA GONZÁLEZ, HISTORIADOR DE LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA

Alberto Saladino García¹

Universidad Autónoma del Estado de México

Resumen

La obra de Pablo Guadarrama González muestra el despliegue de una amplia y diversificada temática sobre la filosofía latinoamericana al abarcar tópicos de antropología, de ética, de historia, de política, et- cétera, por lo que contiene un extenso abanico de rubros al cual acu- dir para analizar su producción. He decidido destacar su trascendente labor como historiador de la filosofía de Nuestra América. Justifico mi incursión, además, por identificar la formación intelectual de Pablo Guadarrama González como producto del impacto social de la Re- volución Cubana y, a la vez, como uno de sus principales promotores en la lucha por la liberación cultural de los países latinoamericanos. De ahí la importancia de valorar su obra filosófica, por cierto publica- da en varias naciones, y de alcance mundial, porque mediante la recu- peración de nuestra tradición filosófica la ha incorporado al quehacer filosófico en general.

Palabras clave

Cultura, historia, filosofía latinoamericana, metodología, pensador.

* Fecha de recepción 11 de enero de 2014; fecha de aceptación 25 de abril de 2014.

1. Licenciado en Filosofía por la Universidad Autónoma del Estado de México; maestro en Filoso- fía Latinoamericana por la UNAM; doctor en Estudios Latinoamericanos por la UNAM. Profesor- investigador de tiempo completo de la Facultad del Humanidades de la UAEM, desde 1982. Líneas de investigación: historia y filosofía de la ciencia en América Latina. Principales publicaciones: *Indigenismo y marxismo en América Latina*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, primera edición, 1983, segunda edición 1994; *Dos científicos de la ilustración hispanoamericana: J. A. Alzate y F. J. de Caldas*, México, Coedición del Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoa- mericanos de la UNAM y la Universidad Autónoma del Estado de México, 1990 (2ª edición CIALC de la UNAM, 2010); *Ciencia y prensa durante la ilustración latinoamericana*, Toluca, Universidad Au- tónoma del Estado de México, 1996; *América Latina espacio vital. Interpretaciones interdisciplinarias desde Asia*, Taipei, Universidad de Tamkang, 2009; *Filosofía de la ilustración latinoamericana*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 2009; *Reivindicar la memoria. Epistemología y meto- dología sobre historia de la filosofía en América Latina*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México/Universidad Nacional Autónoma de México, 2012.



Abstract

The work of Pablo Guadarrama González shows the display of a wide and diverse thematic of the Latin-American philosophy, since it covers topics of anthropology, ethics, history, politics, etcetera, therefore containing an extensive variety of entries to which we can resort to in order to analyze his production. I emphasize his important work as historian of the philosophy of Our-America. I justify my incursion, additionally, by identifying his intellectual formation as a product of the social impact of the Cuban Revolution and, at the same time, as one of its main promoters in the struggle for cultural liberation of Latin-American countries. Hence the importance of recognizing the worth of his philosophical work, incidentally published in several nations, and global reach, because by means of the recovery of our philosophical tradition he has incorporated it to the philosophical task in general.

Keywords

Culture, History, Latinoamerican Philosophy, Methodology, Thinker.

Presentación

La obra intelectual de Pablo Guadarrama González muestra el despliegue de una amplia y diversificada temática sobre la filosofía latinoamericana al abarcar tópicos de antropología, de ética, de historia, de política, etcétera, por lo que contiene un extenso pluralidad de rubros a los cuales acudir para internarse en el necesario análisis de su producción. Con base en esa apreciación, en este estudio me centraré en construir y exponer una panorámica relacionada con su fructífera labor como historiador de la filosofía de Nuestra América.

El tema me parece relevante porque pienso que la recuperación de la tradición filosófica latinoamericana promovida por Pablo Guadarrama González trasciende el mero recuento de ideas y de análisis historiográfico acerca de nuestros cultores de la filosofía, toda vez que el rigor con el que procede en sus estudios lo ha llevado a erigirse en continuador de los pensadores más reconocidos y, sobre todo, por tener como horizonte de su actividad el interés de incardinar la historia de la filosofía latinoamericana como parte del quehacer filosófico general.



Por tales razones me parece pertinente esbozar una semblanza de su vida intelectual, relacionar su producción filosófica para, con base en algunas de sus obras, internarme en la revisión de sus planteamientos como historiador de la filosofía latinoamericana y así explicar argumentos relativos a cuestiones centrales de sus abordajes como lo son su labor en los procesos de profesionalización de esta disciplina, la problematización del objeto de la historia de la filosofía latinoamericana, la revisión de los sujetos o constructores de dicha rama de la filosofía en Cuba, el análisis de los recursos metodológicos empleados y las funciones asignadas a esta rama del pensamiento latinoamericano.

Semblanza de su vida intelectual

Para internarme en la exposición de los tópicos enunciados, como elemento explicativo previo, me parece pertinente señalar algunos rasgos relativos a su formación intelectual. La enriquecedora actividad filosófica de Pablo Guadarrama se sustenta en ser producto del impacto social de la Revolución Cubana, pues puede apreciársele como uno de sus principales promotores en virtud de su compromiso con la lucha por la liberación cultural de los países latinoamericanos.

Pablo Guadarrama González es un prominente filósofo de la Universidad Central de Las Villas, Santa Clara, Cuba. Se formó en los marcos teóricos del llamado socialismo real y de la perspectiva martiana. Su contacto con el mundo de la filosofía occidental fuera de Cuba, en Europa y en varios países de América Latina, le nutrieron de elementos para erigirse en un marxista heterodoxo frente a la formación que recibió toda vez que se ha dedicado a estudiar el marxismo con lecturas críticas de los textos clásicos, como fuentes primarias para fundamentar su praxis filosófica; asimismo el enfoque martiano lo dialectizó al convertir el tema de Nuestra América en rubro central del ámbito situado de su quehacer intelectual, por eso se le tiene como destacado filósofo latinoamericanista.

Dichas fuentes teóricas de Pablo Guadarrama quedan plasmadas en su obra de temática varia; pienso que son los ejes metodológicos con los cuales interpreta y vertebra sus análisis filosóficos y proceder intelectual. En una de sus obras recientes, por ejemplo, confiesa sobre la praxis de su marxismo: “Un lugar relevante se le otorga en este estudio al pensamiento socialista y marxista no por simple cuestión de compromiso ideológico, sino por considerar que lo mejor de las tradiciones emancipadoras de los pueblos latinoamericanos se



articularon desde el proceso independentista con las ideas socialistas y se complementaron integralmente al tratar de convertir las utopías abstractas en concretas”.²

Por lo que respecta al enfoque martiano que cultiva Pablo Guadarrama González, igualmente, queda evidenciado al revisar el contenido del libro referido que lo sustancia con su preocupación por destacar los autores y temas propios de Nuestra América, pues en sus páginas desfilan los nombres de lo más granado de la tradición intelectual de los países latinoamericanos, constituyen el núcleo central a partir del cual expone sus ideas, críticas y reflexiones, al presentarlo así: “Los trabajos que aparecen en este libro lo constituyen el producto de nuestra labor investigativa sobre el desarrollo del pensamiento filosófico latinoamericano que desde inicios de la década del setenta del pasado siglo XX hemos desarrollado unida a la labor de dirección del grupo de investigación sobre pensamiento filosófico latinoamericano en la Universidad Central de las Villas”.³

La pertinencia de reflexionar sobre la producción filosófica de Pablo Guadarrama González se fundamenta en el rigor y riqueza de sus interpretaciones que viene aportando en sus labores de historiador de nuestra la filosofía con profundo compromiso por la transformación de las sociedades latinoamericanas, al propugnar el esclarecimiento de su ineludible integración en la libertad, por lo cual su productiva vida intelectual engarza con la tradición forjada por los venezolanos Francisco de Miranda y Simón Bolívar, y continuada por latinoamericanos de la talla de Juan Bautista Alberdi, José Martí, José Enrique Rodó, José Carlos Mariátegui, Ernesto Guevara de la Serna, Pablo González Casanova, Arturo Andrés Roig, Leopoldo Zea, etc.

Fuentes para sistematizar su historia de la filosofía latinoamericana

La articulación de su obra filosófica lo constituye, como tema central, el humanismo. En efecto, Pablo Guadarrama entiende la filosofía como práctica del humanismo, el cual lo ha revisado históricamente y por lo mismo ha llegado a establecer que “...es más preciso plantear

2. P. Guadarrama González, *Pensamiento filosófico latinoamericano. Humanismo, método e historia*, prólogo de R. Sánchez Ángel, Universidad Católica de Colombia/Universidad de Salerno/Planeta, Colección de Sur a Sur 11, Bogotá, 2012, Tomo I, p. 19.

3. *Ibidem*, p. 15.



la existencia de una historia de la filosofía *en* América Latina...⁴ por lo que ha centrado el debate en el humanismo y su historia, como contenido y sustancia de la historia de la filosofía latinoamericana.

Dentro de esa perspectiva interpretativa, me parece que la novedad y, a la vez, la máxima exposición de sus planteamientos y reflexiones lo vino a constituir, casi como un epílogo de su fructífera obra, la inspiración y coordinación del macroproyecto de investigación *La intelectualidad latinoamericana del siglo XX ante condición humana* con el propósito de "... analizar en qué medida la intelectualidad latinoamericana del siglo XX había sido continuadora o no de la tendencia humanista y desalienadora...".⁵ Para concretar tal proyecto concitó la participación de académicos e intelectuales de casi todos los países de la región y los saldos han consistido en contribuciones innegables para mostrar la producción cultural de América Latina.

Su producción intelectual inició con *Valoraciones sobre el pensamiento filosófico cubano y latinoamericano* (1986); *Marxismo y antimarxismo en América Latina* (1990); *Humanismo y autenticidad en el pensamiento latinoamericano* (1997); *Humanismo, marxismo y posmodernidad* (1998); *Despojados de todo fetiche. La autenticidad del pensamiento marxista en América Latina* (1999); *Humanismo en el pensamiento latinoamericano* (2001); *Positivismo y antipositivismo en América Latina* (2001); *José Martí y el humanismo latinoamericano* (2003); *Pensamiento filosófico latinoamericano: humanismo Vs. alienación* (2008); *Pensamiento filosófico latinoamericano. Humanismo, método e historia* (Tomos I y III, 2012 y Tomo III, 2013). Además ha publicado obras en colaboración con Edel Tussel, *El pensamiento de Enrique José Varona* (1987); con Miguel Rojas Gómez, *El pensamiento filosófico en Cuba en el siglo XX: 1900-1960* (1995) y con Nikolai Pereliguin, *Lo universal y lo específico en la cultura* (1998). Asimismo ha coordinado, dirigido o participado en diversas obras: *Humanismo y filosofía de la liberación en América Latina* (1993); *Filosofía en América Latina* (1998); *La condición humana en el pensamiento cubano del siglo XX. Primer tercio del siglo* (Tomo 1, 2010, Tomo II, 2013).

De modo que se cuenta con materiales abundantes para reconstruir sus aportes, entre ellos en el ámbito de la historia de la filosofía latinoamericana.

4. *Ibidem*, p. 16.

5. P. Guadarrama González, "Introducción", en Colectivo de Autores, *La condición humana en el pensamiento cubano del siglo XX. Primer tercio del siglo*, A manera de Prólogo de A. Hart Dávalos, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 2010, Tomo I, p. 2.



Otros de los rasgos que caracterizan su producción y explican la amplia difusión, y reconocimiento a su obra lo constituyen tanto el rigor académico con el cual procede en sus estudios como el alto profesionalismo y la profundidad analítica, los cuales explican la edición de sus obra más allá de Cuba; libros de él o en colaboración con colegas suyos han aparecido en Alemania, Colombia, Ecuador, España, Honduras, México y Venezuela.

Promotor de la profesionalización de la historia de la filosofía latinoamericana

Pablo Guadarrama González ha contribuido de manera destacada en la profesionalización de los estudios sobre historia de la filosofía latinoamericana; lo ha hecho con conocimiento de causa y dentro de la perspectiva latinoamericanista al reconocer como antecedentes:

El papel desempeñado por un notable grupo de investigadores que desde los años cuarenta tomó auge, fundamentalmente en México, Perú, Uruguay, Argentina. Venezuela y Cuba... Este movimiento de historia de las ideas filosóficas constituyó un pequeño motor impulsor del actual auge de estos estudios; en él destacaron, inicialmente Leopoldo Zea, Augusto Salazar Bondy... Arturo Andrés Roig y hasta Francisco Miró Quesada...⁶

Precisamente a él se le tiene que ubicar como uno de los principales impulsores de la profesionalización y revalorización de los estudios históricos de la filosofía en América Latina, que en su país advino con el triunfo de la Revolución Cubana. Gracias al contexto de cambios revolucionarios fue posible la fundación de cátedras específicas sobre la cultura latinoamericana y en especial sobre el pensamiento de Nuestra América en Cuba que permitió el establecimiento de un posgrado específico en la Universidad Central de las Villas a partir de la década de los años ochenta, en la que jugó un papel central y desde donde ha sido promotor de estudios históricos de la filosofía latinoamericana.

Más aún, debe decirse, al participar en ese proceso de profesionalización ha compartido como "... misión de la nueva generación de profesores e investigadores no sólo conocer y estudiar la historia

6. P. Guadarrama González, *Humanismo en el pensamiento latinoamericano*, 2ª edición, Prólogo de A. Hart Dávalos, Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, Tunja, 2002, pp. 54-55.



de las ideas filosóficas en nuestro país, sus grandes personalidades, así como las medianas. Saber qué papel jugaron sus ideas en su momento histórico y a quienes sirvieron”.⁷

Entonces tenemos que a Pablo Guadarrama González puede identificársele como uno de los forjadores de la profesionalización de los estudios sobre historia de la filosofía latinoamericana. De modo que el resultado de ese compromiso académico explica la existencia de toda una comunidad cubana dedicada al estudio de la filosofía cubana y latinoamericana con perspectiva histórica entre quienes se encuentran José Ramón Fabelo, Carmen Gómez, Teresa Machado, Olivia Miranda, Isabel Monal, Daysi Rivero, Miguel Rojas, Antonio Sánchez, Gustavo Serpa, Eduardo Torres, Félix Valdés, etc.

Con algunos de ellos y con otros estudiosos integró el equipo de investigación que trabajó el proyecto *La condición humana en el pensamiento cubano del siglo XX* cuyos resultados permitió llegar a conclusiones del tipo siguiente:

Por *pensamiento cubano* se considera la producción de aquellos intelectuales más significativos que desde distintas disciplinas de las ciencias, la literatura, la filosofía, el derecho, la política, el periodismo, la docencia, etc., contribuyeron de algún modo a prestigiar la cultura cubana por el valor y la autenticidad de sus creaciones y en algunos casos a lograr un reconocimiento internacional.⁸

Así el rigor en los estudios históricos de la filosofía en nuestros países se ampara en la rica y fecunda vida académica cubana en la cual participa Pablo Guadarrama, quien además comparte su noble labor docente en instituciones de otros países latinoamericanos, específicamente, en Colombia.

Pienso que la catalización de sus interpretaciones es producto de los diálogos permanentes que mantiene con colegas de otras latitudes, pues le singulariza una posición abierta a la crítica, a la reflexión mesurada, muestras de un profesionalismo digno de encomio.

Su labor como profesional de la historia de la filosofía latinoamericana se pone de manifiesto con la concepción de la investigación como actividad sistemática con la cual es factible hurgar en fuentes

7. P. Guadarrama González y M. Rojas Gómez, *El pensamiento filosófico en Cuba en el siglo XX (1900-1960)*, Universidad Autónoma del Estado de México/Universidad Central de Las Villas, Toluca, 1995, p. 5.

8. Colectivo de Autores, *La condición humana en el pensamiento cubano del siglo XX. Primer tercio del siglo*, Tomo I, p. 378.



originales y directas de textos para respaldar interpretaciones, problematizaciones y sistematizaciones.

Objeto de la historia de la filosofía

Pablo Guadarrama González ha sido un preclaro estudioso de la historia de la filosofía latinoamericana al grado de haber establecido como objeto de estudio tanto a protagonistas como a corrientes de pensamiento con el propósito de esclarecer tradiciones, roles y funciones de la filosofía en distintos momentos históricos, amparado en sus concepciones marxista y martiana y, obviamente, respaldadas en sus prolijas y bien planeadas investigaciones.

Por ejemplo, al explicar –junto con colaboradores sobre la pertinencia de considerar los antecedentes de la herencia filosófica– los roles libertarios de intelectuales anteriores al siglo XX participa de la exposición siguiente:

La sociedad cubana finaliza la centuria del XIX frente al reto de la transformación estructural... los Estados Unidos... buscaba a cualquier costo abrir el mercado cubano a su producción agroindustrial y convertir a la nación en puente para expandir su control sobre el resto de la América y el mundo.

Frente a este reto, la nación cubana había ido conformando un sistema de ideas filosóficas y pedagógicas de profundo contenido ético-patriótico. Estas tendrán como centro el logro de la unidad nacional, legado dado por figuras como José Agustín Caballero, Félix Varela, José de la Luz y Caballero y Enrique José Varona. En el plano político, Carlos Manuel de Céspedes, Ignacio Agramonte y Antonio Maceo. Este ideario se profundizará al final de siglo XIX con el pensamiento político-revolucionario de José Martí...⁹

De modo que el objeto de sus interpretaciones sobre las ideas filosóficas en la historia cubana las fundamenta en el dominio de las ideas de sus predecesores intelectuales al propugnar su necesaria contextualización, para clarificarlas. No las explicita solo con base en su lógica interna, sino participa de la pertinencia de vincularla con la realidad sociopolítica y económica dominante.

En consecuencia, el objeto de la historia de la filosofía cultivado por Pablo Guadarrama y el equipo cubano del cual forma parte no

9. *Ibidem*, p. 376.



se restringe al mero interés gnoseológico de erudición sobre el pasado intelectual, porque sustenta la ampliación de los temas de estudio más allá del restringido análisis de los textos, al dialectizarlos con el contexto de la realidad cultural, económica, política y social prevalente.

Sujetos de la historia de la filosofía

El abordaje de los temas de la historia de la filosofía latinoamericana Pablo Guadarrama los ha centrado –aunque no son los únicos–, desde mi perspectiva, en pensadores y corrientes. Entre los primeros se ha internado en la revisión de sus vidas, obras e implicaciones sociales como Andrés Bello, Simón Bolívar, Jorge Luis Borges, Alejo Carpentier, Enrique Dussel, Eugenio María de Hostos, José Carlos Mariátegui, José Martí, Manuel Sanguily y Garrite, Domingo Faustino Sarmiento, Enrique José Varona, Leopoldo Zea. Entre las segundas ha puesto atención especial en la escolástica, la Ilustración, el marxismo, el positivismo, la filosofía latinoamericana, la filosofía de la liberación y el posmodernismo.

Su quehacer como uno de los constructores de la historia de la filosofía cubana la ha justipreciado al reconocer –junto con Miguel Rojas– como pioneros de ella a varios de sus compatriotas desde el siglo XIX hasta finales del siglo XX, como lo he apuntado en uno de mis libros,¹⁰ entre ellos a José Manuel Mestre, Antonio Hernández Travieso, Humberto Piñera Llera y Medardo Vitier. Consecuentemente forma parte de una añeja tradición cubana interesada en historiar las ideas filosóficas en su país y que él, como efecto del triunfo de la Revolución Cubana, lo extendió al ámbito latinoamericano.

Su quehacer en la rama de la historia de la filosofía latinoamericana le ha permitido estructurar paradigmas de estudio para revalorar la obra de autores que le han interesado, como sujetos de esta disciplina. Ese sería el caso específico de Enrique José Varona a quien asigna el uso de la categoría *condición humana* como posibilidad de progresivo y solidario mejoramiento a través de la educación,¹¹ y cuya obra la reconoce como parte de lo más valioso de la producción intelectual

10. Cfr. A. Saladino García, *Reivindicar la memoria. Epistemología y metodología sobre la historia de la filosofía en América Latina*, Prólogo de P. Guadarrama González, Facultad de Humanidades de la UAEMéx/Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe de la UNAM, Toluca, 2012, p. 104.

11. P. Guadarrama González, “Enrique José Varona”, en Colectivo de Autores, *La condición humana en el pensamiento cubano del siglo XX. Primer tercio del siglo*, Tomo I, p. 81.



cubana en el tránsito del siglo XIX al XX, interpretación que deriva del conocimiento de sus aportes como de la valoración que de él hicieron sus contemporáneos latinoamericanos.

Al respecto ha escrito:

Varona apreció en alto grado la dimensión intelectual de algunos de sus contemporáneos como José Martí, José Ingenieros, José Enrique Rodó, José Vasconcelos, Antonio Caso, Pedro Henríquez Ureña, José Carlos Mariátegui, etc. Del mismo modo que estos expresaron su admiración por el pensador cubano y sostuvieron intercambio epistolar con él. También Baldomero Sanín Cano, Germán Arciniegas, César Zumeta, Gabriela Mistral, Alfonso Reyes y otras destacadas personalidades de la cultura latinoamericana le expresaron directamente su alta estimación por el valor de la integridad de su obra.¹²

En efecto, su estudio sobre Varona lo propuso como modelo a seguir o por lo menos como punto de referencia a los participantes en la investigación *La intelectualidad latinoamericana del siglo XX ante la condición humana*.

Las interpretaciones realizadas sobre filósofos latinoamericanos específicos en el decurso de la historia dan cuenta de la seriedad académica con la que procede, del uso indeclinable de su metodología la cual exhiben su preocupación liberadora, pues fundamentalmente ha atendido a personajes con ideas de avanzada. Así lo suscribe al plan-tear la semblanza de Manuel Sanguily y Garrite, y señalar que su obra intelectual y política:

... fue una digna expresión de la continuidad de la trayectoria humanista del pensamiento cubano decimonónico, pues se nutrió de sus fuentes ilustradas de primera mano. Se formó en un ambiente cultural e ideológico muy progresista... en su ideario... se combinan la indirecta huella de Félix Varela, a través del directo magisterio de Luz y Caballero, a quien le sirvió de amanuense. Cultivó una sostenida amistad también con su maestro Enrique Piñeiro y con Enrique José Varona, a quienes admiró mucho.¹³

De modo que la explicación de la obra de los sujetos de estudio –sus temas de historia de la filosofía– parte de la ubicación contextual

12. *Ibidem*, p. 100.

13. P. Guadarrama González, “Manuel Sanguily y Garrite”, en Colectivo de Autores, *La condición humana en el pensamiento cubano del siglo XX. Primer tercio del siglo*, Tomo I, p. 242.



y su tradición, luego señala las fuentes de su formación para proceder al análisis y valoración de los planteamientos.

Obviamente se evidencia en la revisión de los protagonistas de sus estudios la pertenencia a la tradición humanistas latinoamericana por desalienadora, según su decir, al atender a pensadores comprometidos con su sociedad y su tiempo, de intelectuales progresistas. De donde se desprende que su praxis histórica acerca de la filosofía latinoamericana se fundamenta en la concepción del conocimiento del pasado como fuente de toda lección, en el horizonte de aportar los insumos para entender el presente y proyectar el futuro.

Así ha centrado como sujetos de la historia de la filosofía latinoamericana a pensadores como corrientes, forjada por antecesores ilustres desde el siglo XIX, cuyas obras ha atendido, aprehendido su mecánica y puestas en práctica, inspirado por las improntas de la Revolución Cubana.

Metodología

Consciente de su labor de historiador de la filosofía en Nuestra América y amparado en su mística y profesional vida académica se echó a cuentas dilucidar “Los problemas teóricos y metodológicos para el estudio de las ideas filosóficas en América Latina”, nombre del capítulo inicial de uno de sus libros clásicos, *Humanismo en el pensamiento latinoamericano*, donde revisa, en primer lugar, los presupuesto metodológico con los cuales necesariamente debe procederse en la realización de interpretaciones más ajustadas a la realidad que a las ideas, o mejor dicho, donde pone de manifiesto que estas, en particular el caso de las ideas filosóficas, deben explicarse con base en las especificidades de la realidad latinoamericana. De modo que pone de manifiesto el empleo del método dialéctico y a partir de él desarrolla el objeto y función de nuestro filosofar, discute la problemática de la originalidad y autenticidad, la herencia e identidad cultural, el humanismo frente a la alienación, el tipo de historia de la filosofía requerida en América Latina, el reconocimiento en el tiempo, las peripecias metodológicas que buscan sobre todo encontrar amparos teóricos para explicar mejor la situación y perspectivas de nuestra filosofía, el problema de las periodizaciones y la relación de la filosofía en torno a las cuestiones ingentes latinoamericanas.¹⁴

14. P. Guadarrama González, *Humanismo en el pensamiento latinoamericano*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 2001, pp. 1-31; segunda edición, Tunja, Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, 2002, pp. 31-70.



Las preocupaciones teóricas para abonar temas relacionados con la historia de la filosofía en América Latina, por parte de Pablo Guadarrama González, han sido constantes y manifiestas prácticamente en toda su obra, pero no reduce su perspectiva a solo suscribir alguna, sino que enuncia otras y a algunas las caracteriza para así tomar posición. Al respecto señala como metodologías empleadas en la explicación del quehacer filosófico latinoamericano la hermenéutica o exegética, la latinoamericanista y la dialéctico-materialista.

Su adscripción a la última le posibilita escudriñar diversidad de problemas a afrontar, en particular, la acotación de tópicos y *modus operandi* estrictamente asuntos de historia de la filosofía lo que, dice, "... requiere, ante todo, claridad teórica respecto al concepto de esta disciplina que siempre presupondrá el ejercicio del pensamiento y la capacidad racional de análisis sobre un objeto de máxima generalidad, con la intención de determinar cómo se constituyen los principios de la realidad e inducir la actitud que se debe asumir ante ella".¹⁵

Al acotar el ámbito filosófico a historiar en ningún modo desconoce la influencia filosófica de Europa, pero esclarece el creciente intercambio de ideas no solo con ese continente sino con otras partes del mundo y lo lleva precisar la imperiosa, importante y necesaria labor de construcción de una historia de la filosofía que valore la importancia de las ideas de los pensadores entre los miembros de su comunidad al suscribir: "Es más necesaria una historia de la filosofía que, en lugar de los siempre cuestionables 'primeros' en plantear una idea... se preocupe por delimitar más dónde, cuándo, por qué y con qué fin se formula una ideas".¹⁶ Para lo cual se requiere de la aplicación del rigor científico para dar cuenta de tales cuestiones.

La metodología a emplear para atender la especificidad del quehacer filosófico latinoamericano, según Pablo Guadarrama, debe partir del conocimiento de la realidad que la hizo posible por lo cual invoca la emancipación de los modelos explicativos tradicionales y así apela a perspectivas más convincentes, como la dialéctica materialista, al radiografiar: "... la mayoría de nuestros pensadores más significativos no han sido meros reproductores de ideas ajenas y extrañas, sino, en la mayoría de los casos, hombres de su tiempo con los pies en la tierra americana y el intelecto en ejercicio permanente de reflexión crítica..."¹⁷

15. *Ibidem*, p. 59.

16. *Ibidem*, pp. 60-61.

17. *Ibidem*, p. 64.



Por ello recomienda la pertinencia de valorar esos esfuerzos de dominio de la filosofía occidental y la loable actividad de nuestros filósofos de adoptar, adaptar y generar interpretaciones propias, de suyo auténticas y originales. De este modo establece que tales procesos interpretativos permiten explicar el enriquecimiento de la vida espiritual de nuestros pueblos y también sus contribuciones a la cultura universal.¹⁸

La carga teórico-metodológica en la formación intelectual de Pablo Guadarrama se hace palpable en la revisión de su producción intelectual y en el caso de los tópicos sobre historia de la filosofía que aborda también son explícitos. Estas son sus palabras:

Un lugar relevante se le otorga en este estudio al pensamiento socialista y marxista no por simple cuestión de compromiso ideológico, sino por considerar que lo mejor de las tradiciones emancipadoras de los pueblos latinoamericanos se articularon desde el proceso independentista con las ideas socialistas y se complementaron íntegramente al tratar de convertir las utopías abstractas en concretas.¹⁹

Amparado en dichos argumentos puedo proclamar a Pablo Guadarrama González como uno de los principales filósofos latinoamericanos que ha incardinado el empleo del método dialéctico materialista y lo ha extendido al estudio de nuestra historia de la filosofía, enriqueciéndola con nuevas informaciones e interpretaciones.

En consecuencia, los análisis que viene realizando sobre la obra de filósofos latinoamericanos, con cuyos resultados ha incrementado el conocimiento de la historia de nuestra filosofía, exhiben el sello de su metodología al atender a pensadores comprometidos con la transformación de su sociedad; lo mismo sucede con la revisión de las corrientes filosóficas, a las cuales ha dedicado una atención especial y así viene complementando el perfil del quehacer histórico de la filosofía latinoamericana como serían los casos del positivismo, del marxismo, de la filosofía latinoamericana, de la filosofía de la liberación, del posmodernismo. De esta manera se evidencian sus nobles inclinaciones académicas por destacar las preocupaciones humanistas, desalienadoras y progresistas en sus temas de estudio.

18. *Ibidem*, pp. 33-34.

19. P. Guadarrama González, *Pensamiento filosófico latinoamericano. Humanismo, método e historia*, Tomo I, p. 19.



Funciones de la historia de la filosofía en América Latina

Diversas circunstancias explican las funciones que Pablo Guadarrama González le ha asignado al cultivo de la historia de la filosofía en América Latina entre ellas, me parece relevante destacar, su protagonismo en la vida cultural cubana, la praxis relativa a su concepción de la filosofía, su adscripción al método dialéctico-materialista y, naturalmente, su entusiasta labor académica.

De forma que una de sus más recientes publicaciones, producto de la coordinación del proyecto de investigación sobre la condición humana en el pensamiento cubano del siglo XX, aporta testimonios relacionados con las funciones del quehacer histórico de la filosofía, al suscribir:

... el presente proyecto de investigación ha pretendido también ofrecer a los encargados de aprovechar sus resultados en la labor docente, investigativa y cultural un nuevo marco conceptual sobre la problemática de la condición humana, a partir del análisis del pensamiento de los autores objeto de estudio pero también de la escrutadora mirada crítica y el producto de la reflexión teórica sobre los diversos elementos que deben ser abordados a la hora de analizar tan compleja cuestión por parte de cada uno de los investigadores que han participado en el presente proyecto.²⁰

Su declaración respalda la pertinencia de aprovechar los resultados de ese estudio en los ámbitos de la docencia, de la investigación y su incardinación en los más diversos rubros culturales y en las distintas expresiones del conocimiento social. Lo anterior lo sustento en la existencia de abundantes referencias.

En diversos trabajos colectivos inspirados o coordinados por él existe una recurrente idea de manifestar sus beneficios, y de manera especial en los aspectos escolares como lo señala en la obra colectiva *Filosofía en América Latina* donde esclarece: “Los trabajos que recoge este libro forman parte de una visión panorámica, con el fin fundamental de contribuir a que todos los interesados, especialmente los estudiantes y profesores universitarios de las más diversas especialidades, puedan contar con un análisis general de este tema”.²¹

20. P. Guadarrama González, “Introducción”, en Colectivo de Autores, *La condición humana en el pensamiento cubano del siglo XX. Primer tercio del siglo*, Tomo I, p. 12.

21. P. Guadarrama González, “Presentación”, en Colectivo de Autores, *Filosofía en América Latina*, Editorial Félix Varela, La Habana, 1998, p. VII.



Su insistencia acerca de los roles que juega en la enseñanza de la filosofía, en general, y de la historia de la filosofía, en particular, busca tener como emisarios a los estudiantes y profesores, y lo ha hecho con conocimiento sobre la escasez de materiales al respecto, por lo que su obra promueve dicha función. Insiste al respecto en la “Introducción” de *La condición humana en el pensamiento cubano del siglo XX* al expresar: “... el resultado de la investigación tendría un fin docente y constituiría, sin dudas, un aporte al estudio de la historia de las ideas en esta región”.²²

No obstante lo anotado, debo señalar que sus contribuciones en el ámbito de la historia de la filosofía latinoamericana no se restringen al interés pedagógico, sino su cultivo le parece indispensable para mostrar el carácter multilateral de las expresiones culturales en nuestros países. Para coadyuvar a ellas ha dedicado buena parte de su vida al escudriñamiento, inspiración y coordinación de investigaciones sobre la historia de la filosofía en Cuba y Latinoamérica.

En efecto, los propósitos gnoseológicos orientados al enriquecimiento de la trayectoria del quehacer filosófico en Nuestra América, los ha concretado Pablo Guadarrama González mediante la necesaria actividad de investigación y sus resultados en la historia de la filosofía latinoamericana los ha ubicado como antecedente, fuente y guía para promover nuevas pesquisas. Al grado de puntualizar:

La labor del investigador de la historia de la filosofía debe ser pronosticadora de las posibles tendencias o rumbos por los que puede discurrir la evolución futura del pensamiento filosófico. No solo debe ser descriptiva y explicativa del pasado. El presente vivo y dinámico tiene que estar en el prisma permanente de su visión del pasado y del futuro.²³

Como se puede advertir, la función de la historia de la filosofía en América Latina tiene improntas que, según Pablo Guadarrama, van más allá del recuento y erudición del pasado, al adjudicarle un carácter prospectivo, por lo cual su quehacer lo fecunda mediante la realización de investigaciones rigurosas y exhorta a realizarlas del mismo modo.

Si uno se interna en la glosa de sus planteamientos acerca de la historia de la filosofía resulta fácil apreciar el profesionalismo con el cual procede y lo cual permite identificar otros rasgos como el compromiso

22. P. Guadarrama González, “Introducción”, en Colectivo de Autores, *La condición humana en el pensamiento cubano del siglo XX. Primer tercio*, Tomo I, p. 3.

23. P. Guadarrama González, *Humanismo en el pensamiento latinoamericano*, p. 63.



social que imprime al estudio de esta disciplina, producto de la educación socialista en la que se formó y con base en la cual se explica su profunda conciencia de compromiso ético por la liberación latinoamericana. En consecuencia, recomienda: "... la historia de la filosofía que se necesita no es solo para alimentar la avidez de los estudiosos de esta disciplina, sino que debe servir para algo más".²⁴

Ese "algo más" invoca la pertinencia de cultivar esta rama de la filosofía más allá de los criterios academicistas –al reducir el interés gnoseológico a los ámbitos docentes y de investigación–, de implicar sus contenidos en la formación de ciudadanos para una sociedad de democracia participativa, como él mismo lo relata en una de sus primeras obras, *Valoraciones sobre el pensamiento filosófico cubano y latinoamericano*: "... los trabajos que sobre el desarrollo del pensamiento filosófico cubano y latinoamericano aparecen en este libro fueron en su mayoría presentados en el seminario nacional de profesores de filosofía de las escuelas provinciales del partido en abril de 1983".²⁵

La filosofía practicada en su país, a partir de la Revolución Cubana, ha intentado formar una nueva cultura cívica y para ello se le ha impulsado como recurso de formación ciudadana, en la que la historia de la filosofía latinoamericana ha contribuido; Pablo Guadarrama González suscribe la importancia del conocimiento del pasado filosófico en los términos siguientes:

... la progresiva fermentación de un ideario de corte básicamente humanista que se fue consolidando en la Isla en el transcurso del siglo XX, en dialéctica recepción heredera de lo mejor del pensamiento decimonónico, sirvió de premisa y contribuyó de algún modo también a la preparación ideológica de la radical transformación revolucionaria que emprendería el pueblo cubano.²⁶

Como se observa, el cultivo de la historia de la filosofía latinoamericana –en este caso cubana– nutre de elementos explicativos sobre su impacto social, nada más ni nada menos, de la tradición humanista del pensamiento cubano como antecedente y cuyos frutos los viene concretando el proyecto de la Revolución Cubana.

24. *Ibidem*, p. 61.

25. P. Guadarrama González, *Valoraciones sobre el pensamiento filosófico cubano y latinoamericano*, Editora Política, La Habana, 1985, p. 1.

26. P. Guadarrama González, "Introducción", en Colectivo de Autores, *La condición humana en el pensamiento cubano del siglo XX. Primer tercio del siglo*, Tomo I, p. 13.



Para finalizar deseo destacar –en mi modesta interpretación sobre el quehacer y planteamientos de Pablo Guadarrama González como historiador de la filosofía latinoamericana– como implicaciones de su obra, haberse erigido en agente activo entre los filósofos latinoamericanistas de promover la necesidad de pensar con cabeza propia, pues en su obra se muestra que en Nuestra América se hace filosofía partiendo del conocimiento de la realidad, alimentada con la tradición forjada históricamente; con esa posición ha contribuido a incardinar el quehacer filosófico en nuestras instituciones culturales y lo ha elevado a fuente explicativa de expectativas, proyectos societarios y utopías; asimismo ha aportado elementos para mundializar el quehacer filosófico latinoamericano y de este modo reiterar la impronta de escribir la historia mundial de la filosofía, de carácter incluyente, al demandar el reconocimiento del ejercicio de la racionalidad inherente en toda sociedad; sus reflexiones teórico-metodológicas resultan propuestas pertinentes y ejemplos para continuar, con rigor académico, los trabajos históricos de la filosofía en los países latinoamericanos.

LA EMANCIPACIÓN DE LAS COLONIAS HISPANOAMERICANAS EN LA LUCHA TRANSNACIONAL PARA LA RUPTURA DEL ANTIGUO ORDEN ABSOLUTISTA. LAS RELACIONES ENTRE PRÓCERES Y PATRIOTAS ITALIANOS (1800-1830)

*Graziano Palamara*¹

Universidad Católica de Colombia

Resumen

El trabajo propone una reflexión sobre la independencia latinoamericana, considerada como proyecto político-cultural conectado a la crisis del antiguo régimen absolutista y como un modelo para la emancipación y la unidad de la península italiana. La reflexión –fundada sobre el análisis crítico de la producción historiográfica latinoamericana e italiana– ayuda a entender no solo las interconexiones entre las fuerzas históricas y culturales que confluyeron en la coyuntura revolucionaria al comienzo de la edad contemporánea, sino también los vínculos y los sentimientos políticos que unieron la emancipación de las colonias hispanoamericanas al Resurgimiento italiano.

* Fecha de recepción 8 de enero de 2014; fecha de aceptación 24 de abril de 2014.

1. El artículo es fruto de un proyecto de investigación desarrollado con el grupo “Aldo Moro” de la Maestría en Ciencia Política de la Università degli Studi di Salerno en convenio con la Universidad Católica de Colombia

Licenciado en Ciencias Políticas en la Universidad de Salerno, donde ha conseguido también el doctorado y el posdoctorado en Teoría e Historia de las Instituciones. Desde 2004 colabora con la cátedra de Historia Contemporánea de la facultad de Ciencias Políticas de la Università degli Studi di Salerno. En 2005 consiguió una especialización en Archivística, Paleografía y Diplomática en la Escuela de Archivística, Paleografía y Diplomática del Archivo de Estado de Nápoles. De 2007 a 2011 fue docente de Historia de las Relaciones Internacional en la Universidad de la Toscana de Viterbo. Desde el 2012 es docente de planta de la Maestría en Ciencia Política de la Universidad Católica de Colombia, en convenio con la Università degli Studi di Salerno. Como miembro del grupo “Aldo Moro” estudia con especial interés las relaciones entre Italia y América Latina en la edad contemporánea. gplamara@ucatolica.edu.co



Palabras clave

Independencia latinoamericana; emancipación; Resurgimiento italiano; intercambios intelectuales; liberalismo internacional.

Abstract

The essay focuses on the Latin American independence, which is considered as a political-cultural project connected to the crisis of the old absolutist regime and as a model for emancipation and unity of the Italian Peninsula. The analysis is based on an incisive vision of the Latin American and Italian historiography: it helps to understand the connections between the historical and cultural forces that converged in the revolutionary conjuncture at the beginning of the contemporary age. At the same time, it also clarifies ties and political feelings that connected the emancipation of the Spanish American colonies to the Italian Risorgimento.

Keywords

Latin American independence; emancipation; Italian Risorgimento; intellectual exchanges; international liberalism.

Introducción

La emancipación de las colonias españolas representó uno de los momentos culminantes de esa intensa época revolucionaria que, empezada con la independencia norteamericana y transitada por la Revolución Francesa, habría alcanzado repercusiones mundiales en 1848.

Los acontecimientos, las motivaciones y los debates que produjeron la ruptura de los vínculos coloniales entre los territorios hispano-americanos y Madrid no fueron, de hecho, un fenómeno aislado. Más bien, confirmaron la profundidad de un proceso de transformaciones económicas y políticas amplio, de alcance global, capaz de repercutirse desde América hasta Europa y Asia y generar, así, una presunta edad de “revoluciones convergentes”.² Las convergencias –como explican los más recientes enfoques de la *world history*³– estaban en la

2. C. A. Bayly, *El nacimiento del mundo moderno. 1780-1914. Conexiones y comparaciones globales*, Siglo XXI, Madrid 2010, pp. 76-119. Título original *The Birth of the Modern World. 1780-1914: Global Connections and Comparisons*, Blackwell, Oxford, 2004.

3. Para una primera y más reciente reflexión sobre la *world history* cfr. L. Di Fiore, M. Meriggi, *World History. Le nuove rotte della storia*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2011.



confluencia, interacción y unión de procesos económicos, políticos, sociales e intelectuales que cada área geográfica experimentaba y estimulaba, asegurando una fructuosa hibridación de culturas diferentes.⁴

América Latina no fue una excepción. Entre los últimos años del siglo XVIII y los primeros del XIX se confirmó la larga duración de los vínculos que, después del encuentro del Nuevo Mundo, habían conectado a esos territorios con las comunidades europeas, africanas y asiáticas.⁵ Por medio de la explotación y del aprovechamiento de una red de transmisión y de circulación intelectual preexistentes, la región captó, absorbió y contribuyó a la formulación de esa pluralidad de nuevos conceptos para enfrentar cualquier forma de poder no legitimado por el “pueblo”.

En el área, de hecho –si bien solo prevalentemente en ambientes restringidos– empezaron a circular una serie de “instrumentos” útiles a los *próceres* de la independencia para respaldar sus reivindicaciones y estimular nuevas percepciones, tanto de la realidad como de la historia colonial. Entre estos se encontraban, la literatura de la Ilustración francesa, las obras de los padres de la independencia estadounidense y la constitución norteamericana. Al mismo tiempo, se iba difundiendo la imponente influencia de la cultura y de la política británica. En esa época, por otra parte, Inglaterra constituía el centro de una red internacional de políticos y pensadores de orientación progresista que se extendía también fuera de Europa, incluyendo escritores, patriotas y diplomáticos latinoamericanos. Además, este país propiciaba una amplia tolerancia para los refugiados políticos por la excepcional y estimulante amplitud de sus espacios públicos. De esa forma, Londres representaba –junto con París y Bruselas– el lugar de exilio privilegiado. Muchos de lo que conspiraban y luchaban contra la presencia colonial allende el océano pudieron gozar, por lo tanto, de las oportunidades que la tierra británica ofrecía, frecuentar sus círculos intelectuales y entrar en contacto, entre otras, con las obras de Locke, Burke y Bentham.

Gracias a estos fenómenos de convergencias y contactos, las luchas independentistas de Latinoamérica fueron marcadas por una relevante homogeneidad ideológica con las revoluciones liberales que agitaron

4. C. A. Bayly, S. Beckert, M. Connell, I. Hofmeyr, W.Kozol, P. Eshed, *AHR Conversation: On Transnational History*, in «The American Historical Review», 111 (2006), pp. 14440-1464.

5. M. Carmagnani, *El otro occidente. América Latina desde la invasión europea hasta la globalización*, Fondo de Cultura Económica, México, 2004 e Id, “La Storia mondiale e l’America Latina”, en *Traiettorie della «World History»*, P. Capuzzo, E. Vezzosi (eds.), en *Contemporanea*, n.1 gennaio 2005, pp. 120-125.



el área mediterránea en los años veinte.⁶ Tanto las primeras como las segundas tuvieron sus propias raíces en la cultura de la Ilustración y compartieron ideas y principios mezclados con tradiciones locales. Juntos comprobaron que era en curso un proceso de universalización de las ideologías revolucionarias que veían en la soberanía popular, en la garantía de los derechos constitucionales y en el sistema representativo las precondiciones para cualquiera forma de gobierno.⁷

Como en otros lugares del mundo, entonces, el objetivo de quien en América Latina asumió hábitos revolucionarios fue la realización de una plataforma política vinculada a garantías constitucionales y liberales. Toda el área, en este sentido, se fue transformando de forma paulatina en un espacio central para la acción y el trabajo de la que ha sido llamada una verdadera y propia internacional liberal.⁸

Como tal, América Latina se convirtió en un punto de referencia para gran parte del liberalismo europeo y, dentro de este, por supuesto, del italiano. Entre los que apreciaron a América Latina como a una realidad fundamental para la propagación de la libertad y la definitiva superación de un “antiguo orden”, de hecho, se encontraban muchos exiliados y perseguidos políticos originarios de la península italiana. Estos, en algunas ocasiones, no solo tomaron parte activa en las luchas independentistas, sino más bien trataron de establecer vínculos concretos entre la emancipación de las colonias españolas y la revolución de una Italia todavía dividida en diferentes Estados dinásticos-territoriales. La liberación del yugo colonial español y la fundación de regímenes republicanos, después de lo ocurrido en Norteamérica, fue considerada, en efecto, como la demostración que la coyuntura revolucionaria de Occidente constituía ya un proceso irreversible. Por lo tanto, entre la generación que planeó y realizó la independencia hispanoamericana y la “vanguardia prerresurgimental”⁹ se fue construyendo una relación estrecha, tal vez viciada por la falta de conocimientos recíprocos, pero siempre capaz de comprobar el alcance de los intercambios intelectuales que

6. Entre otros, J. Ocampo López, *El proceso ideológico de la emancipación en Colombia*, Editorial Planeta, Bogotá, 1999; M. Isabella, *Il movimento risorgimentale in un contesto globale, en La costruzione dello Stato-nazione in Italia*, al cuidado de A. Roccucci, Viella, Roma 2012, pp. 87-107.

7. F. Venturi, *Le rivoluzioni liberali*, in *Le Rivoluzioni borghesi*, al cuidado de R. Romano, 5 voll., Vol. IV, *Storia delle Rivoluzioni*, Milano 1973, pp. 193-208.

8. Sobre el tema véase sobretodo M. Isabella, *Il Risorgimento in esilio. L'internazionale liberale e l'età delle rivoluzioni*, Laterza, Roma-Bari, en particular pp. 29-42.

9. Así los ha definido hace pocos años Anna Maria Del Grosso en *Patria e umanità: l'azione politica dei patrioti italiani in America latina*, en *Fondazione Casa America, Il Risorgimento italiano in America Latina*, Atti del Convegno Internazionale, 24-25-26 novembre 2005, Ancona, Affinitàlettive, 2006, pp. 31-46.



acompañaron todo el proceso revolucionario de Occidente entre los siglos XVIII y XIX.

A partir de estas premisas, el trabajo que aquí se presenta se propone una reflexión sobre la independencia latinoamericana como proyecto político-cultural conectado a la crisis del antiguo régimen absolutista y, a su vez, capaz de presentarse como un modelo para la emancipación y la unidad de otros territorios: en el caso específico, de aquellos italianos. La reflexión –fundada sobre el análisis crítico de la producción historiográfica latinoamericana e italiana– puede ser útil para entender, de una manera más profunda, no solo las interconexiones entre las fuerzas históricas y culturales que confluyeron en la coyuntura revolucionaria al comienzo de la edad contemporánea, sino también los vínculos y los sentimientos políticos que unieron la independencia hispanoamericana al Resurgimiento italiano.

La independencia latinoamericana en las revoluciones del Occidente

Como se anticipaba, la emancipación de las colonias españolas no fue un fenómeno separado de la dimensión histórica de la época; tampoco un acontecimiento únicamente interno a la realidad imperial y a la naturaleza de las relaciones que cada colonia tenía con su madre patria. Todo el proceso, más bien, se conectó y entrelazó a las dinámicas transnacionales que marcaron la “edad de las revoluciones”.¹⁰ hechos materiales y substratos culturales. Asuntos externos, como la prisión de la corte española y el asentamiento de un extranjero en el trono de Madrid, de hecho, actuaron como catalizadores sobre las tensiones ya activas en las colonias, mientras la “movilización internacional de las ideas” aseguraba modelos doctrinarios para cambios y transformaciones.

Las luchas con que Simón Bolívar, Antonio Nariño, Camilo Torres, Francisco de Paula Santander, José de San Martín, Bernardo O’Higgins, Miguel Hidalgo, José Artigas –solo para citar algunos de los nombres más representativos– aseguraron la independencia de la América hispánica, se fundaron sobre un lenguaje nuevo, proyección de ideas revolucionarias que permitían romper el orden antiguo. Era el lenguaje de una “sociedad civil” transnacional animada por convicciones y objetivos políticos liberales que trascendían confines y territorios.

10. C. A. Bayly, *The “Revolutionary Age” in the Wider World, c. 1790-1830*, en *War, Empire and Slavery, 1770-1830*, de R. Bessel, N. Guyatt, J. Rendall, Palgrave Mac-millan, London 2010, pp. 21-43.



La articulación de la región latinoamericana con esta “sociedad civil” transitó a través de dos momentos distintos, pero estrechamente conectados entre sí: un primer momento –más o menos coincidente con la fase independentista y su gestación– para la promoción de objetivos liberales *en* América Latina; un segundo momento –siguiente a la ruptura de los vínculos coloniales– para un nuevo impulso a la difusión de las corrientes liberales *desde* América Latina.

En el primero momento, de hecho, la generación que planeó y realizó la ruptura del vínculo colonial con España recibió y asimiló todo un ideario funcional a proponer la emancipación, pensar hasta qué punto delimitarla y meditar sobre sus fines. De este repertorio hacían parte ideas y principios que ya habían venido germinando, gracias a obras como la de Francisco Suárez,¹¹ y que con el estallido del proceso revolucionario del final del siglo XVIII encontraron su definitiva floración y aparición. Entre estos, la idea de la igualdad en la representación, el reconocimiento de los derechos fundamentales e imprescriptibles, la soberanía popular, la igualdad en materia de derechos políticos y el principio de la libre determinación de los pueblos.¹²

Las vías que llevaron al ingreso de estas ideas en el área fueron diferentes. En primer lugar resultó esencial la llegada y la circulación en la región de textos, libros y obras; es decir, fundamentos de una “literatura de la emancipación” que paulatinamente supo encontrar una concreta sistematización tanto en los primeros periódicos y diarios como en los escritos cardinales de los prohombres del movimiento revolucionario latinoamericano. Desde la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano con varias máximas republicanas* de Juan Bautista Picornell, hasta las *Ideas necesarias para todo el pueblo independiente que quiera ser libre* de Vicente Rocafuerte, pasando por la *Carta a los españoles americanos* de Juan Pablo Viscardo y Guzmán, muchos escritos acogieron y reprodujeron las ideas asimiladas a través de la lectura de autores como Locke, Montesquieu, Rousseau, Voltaire, los discursos de John Adams, Thomas Jefferson y George Washington y textos como la Declaración de Independencia de las trece colonias inglesas o la Constitución de Estados Unidos de América. Se fueron difundiendo así aspiraciones libertarias, patrióticas y cívicas en América Latina, dando continuidad al mismo fermento ideológico que ya había caracterizado a Europa y Norteamérica.

11. J. Lynch, *Simón Bolívar*, Crítica, Barcelona, 2006 p. VII. Título original, *Simon Bolivar. A life*, Yale University Press, 2006. p. 42.

12. Para una más reciente reflexión sobre estas ideas cfr. P. Guadarrama, *Pensamiento filosófico latinoamericano. Humanismo, método e historia* Vol. I., Planeta, Bogotá, 2012.



Al igual que en estas regiones, además, la proliferación de un vasto universo de ideas promovió también un nuevo lenguaje. Vocablos novedosos, como lo de “ciudadano”, y términos antiguos pero que expresaban nuevos significados, como lo de *representación*, empezaron a repercutirse en las asambleas, en la prensa y en la marea de proclamas, diálogos, arengas y catecismos¹³ emitidos para fomentar una nueva conciencia crítica.¹⁴

Los canales entre los cuales circulaban las ideas de emancipación eran restringidos. Quienes compartían el nuevo ideario, de hecho, eran casi exclusivamente criollos ilustrados. Fueron ellos, representantes de una más robusta cultura filosófica y literaria, a dar fuerza al proceso emancipador con un proyecto intelectual dotado de bases políticas libertarias.

En cambio, la mayoría de la población quedaba ajena y lejana de los procesos de movilización de las ideas. Sin embargo, no faltaron esfuerzos e iniciativas para asegurar al nuevo fermento ideológico una participación más amplia, fundada en primer lugar a la “ilustración de los ciudadanos”. Entre los aportes más adecuados, en este sentido, estuvieron los de Simón Rodríguez y sus intentos de procurar una renovación de las ideas educativas. Entre tanto, a su lado, a pesar de la represión y de la vigilancia de las autoridades coloniales, se intentó hacer circular una vasta producción popular encaminada, de forma paulatina, a generar espíritus libres y críticos.¹⁵

Ante que se tomaran las armas, los conceptos y las nociones a que se habían apuntalados la revolución norteamericana y francesa ya promovían, entonces, una conciencia emancipadora, mientras que las “novedades discursivas” expresaban los anhelos de autodeterminación y los esfuerzos por romper con la dependencia colonial. Toda América Latina, en tal sentido, se convirtió en un nuevo espacio para ese proyecto político-ideológico que percibía el liberalismo como la

13. A manera de ejemplo véanse *Diálogo entre Atabalpa y Fernando VII en los Campos Elíseos* de B. de Monteagudo; *Diálogos* de B. Hidalgo; *Diálogos de diversos muertos sobre la independencia de América* de J. C. del Valle; *Catecismo político cristiano* de J. A. de la Patria; *Catecismo religioso político contra el real catecismo de Fernando VII* de J. G. Roscio; *Proclama a los pueblos de América* de M. Rodríguez de Quiroga; *La Arenga* de J. P. Montúfar; *La representación de los hacendados* de M. Moreno; *Memorial de agravios* de C. Torres y el *Proclama* C. Henríquez.

14. Por una primera reflexión sobre este nuevo lenguaje cfr., entre otros, Waldo Ansaldi, *Unidad y diversidad en el pensamiento político*, en G. Carrera Damas (dir.), J. V. Lombardi (dir.), *La crisis estructural de las sociedades implantadas*, Historia general de América Latina, Vol. 5, 1999 pp. 403-422.

15. N. Osorio Tejada, *Las letras hispanoamericanas en el siglo XIX*, pról. de J. C. Rovira, Cuadernos de América sin nombre, Santiago de Chile, 2000, pp. 19-38.



«expresión de la modernidad superadora del antiguo régimen»¹⁶ y que quería romper con esquemas de pensamientos que legitimaban la existencia de un sistema vertical y autoritario.

Al concretarse los proyectos nacionales de formación estatal, muchas de las propuestas liberales invocadas durante las etapas de la lucha independentista habrían cedido el paso a posturas conservadoras. En muchos casos, la preocupación por las doctrinas que habían inspirado a los criollos en el movimiento de ruptura colonial habría pasado a un segundo plano, en nombre de mecanismos más prácticos para detentar el poder. Pese a esto, quedaba la importancia de un proceso revolucionario que había puesto a disposición de los precursores, ideólogos y realizadores de la independencia no solo un nuevo bagaje de ideas y principios ya triunfantes en Europa y Norteamérica, sino también la oportunidad de asegurar a estas mismas argumentaciones una específica sistematización en la realidad subcontinental.

La otra importante vía que permitió el vínculo de la región al liberalismo internacional pasó por la que puede ser llamada la “América Latina afuera de América Latina”. Es decir, la acción de una emigración política y cultural –conformada no solamente por exiliados y desterrados– que al exterior pudo impulsar el ingreso del área en la coyuntura revolucionaria del Occidente, ya ante que se generara el impacto de la invasión napoleónica en España, a través de dos formas íntimamente conectadas entre sí: de un lado, llamando la atención de la naciente opinión pública occidental sobre la realidad americana; del otro, tejiendo contactos y relaciones con los ambientes políticos e intelectuales norteamericanos y europeos más dinámicos.

El fenómeno conoció una primera etapa ya en la segunda mitad del siglo XVIII, después de la expulsión de los jesuitas. Fueron estos, de hecho, después de la medida decretada por Carlos III, a asumir la tarea de difundir «el conocimiento y de formar conciencia sobre la realidad americana en los medios europeos».¹⁷ La operación resultó funcional al desarrollo del movimiento emancipador, también porque –como señalado por John Lynch– «la literatura de los jesuitas exiliados pertenecía más a la cultura hispanoamericana que a la española» y muchas veces ellos se presentaban como «los intérpretes de sentimientos regionalistas que ya se habían arraigado en el espíritu criollo».¹⁸ Según lo planteado por Nelson Osorio, entre los ejemplos

16. W. Ansaldi, *Unidad y diversidad en el pensamiento político* cit., p. 403.

17. N. Osorio Tejeda, *Las letras hispanoamericanas en el siglo XIX* cit., p. 27

18. J. Lynch, *Las revoluciones hispanoamericanas. 1808-1826*, Editorial Ariel, Barcelona, 1985, p. 43.



más importantes de las contribuciones aportados por los jesuitas a la generación de la independencia está la *Carta a los españoles americanos* redactada en 1791 en francés por el abate Viscardo.¹⁹ En el documento, que define el Nuevo Mundo como “nuestra patria”, aparece claramente la idea de independencia como emancipación y como reasunción de “nuestros derechos propios y de nuestros sucesores”. En cierta medida, el documento marcaba también el ingreso a una segunda etapa de intercambios intelectuales que serían posteriormente favorables al proceso de liberación del yugo colonial. Más allá de las obras que habían querido ofrecer una proyección de la América hispánica, la Carta de Viscardo bien sintetizaba, en efecto, las aspiraciones de los criollos en el exterior de promover más concretos proyectos revolucionarios.

No asombra, en este sentido, que unos años después, en el 1799, Francisco de Miranda editaba la *Carta a los españoles americanos* y promovía su circulación por toda América.

Miranda, de hecho, puede considerarse el representante más importante de esa diáspora latinoamericana que, buscando apoyos internacionales a los programas independentistas, más supo asegurar a la región un diálogo con modelos y culturas externas. La experiencia sufrida hizo del *precursor* el ejemplo del héroe romántico, llamado a compartir el destino de quien luchaba por la libertad y un sufrimiento que ennoblecía la devoción a la causa.²⁰

Pero él no fue el único. Más bien, alrededor de Miranda se reunieron algunas de las figuras más destacadas de la generación de la independencia. Sin insistir demasiado en la identidad de grupo, es posible individuar algunos rasgos comunes de esta generación: individuos nacidos entre el siglo XVIII y XIX, criados y educados en las décadas que marcaron el paso desde el “despotismo ilustrado” –de inspiración para las reformas borbónicas en las colonias españolas– hasta los asuntos revolucionarios y napoleónicos. Desde el punto de vista social, se trataba por lo general de hombres de origen agraria, muchas veces nobles o hijos de familias políticas, dotados de una buena educación. Se dividían entre partidarios monárquicos y republicanos. Solo algunos podían considerarse verdaderos conspiradores; pero todos, quien más quien menos, estaban vinculados a la masonería, a las diferentes

19. M. E. Simmons, *Los escritos de Juan Pablo Viscardo y Guzmán, precursor de la Independencia Hispanoamericana*, Universidad Católica Andrés Bello, Caracas, 1983.

20. Sobre Miranda, entre otros, véase, C. Bohórquez, *Francisco de Miranda: precursor de las independencias de la América Latina*, Monte Avila Editores Latinoamericana, Caracas, 2006; A. Egea López, *El pensamiento filosófico y político de Francisco de Miranda*, Academia Nacional de la Historia, Caracas, 1983.



sociedades secretas o a sectas conspirativas. Todos, además, deseaban la revolución, más política que social y, más allá de las diferencias de las opiniones políticas, consideraban noble –hasta fundamental para la acción heroica del individuo– la experiencia del exilio, de la cárcel, de la lucha y del sacrificio. Al exterior, estos hombres no solo pudieron seguir con sus estudios y con la actividad política negada en “patria”, sino más bien encontrar un entorno donde estrechar relaciones intelectuales y afectivas.

Todo esto dio lugar a una fructuosa confrontación dialéctica con hombres y culturas de diferentes países y que hoy en día nos permite considerar la independencia latinoamericana también en términos de las que han sido llamadas *travel relations*.²¹

La emigración política, de hecho, permitió a la región participar en formas de transnacionalismo intelectual, gracias al cual el movimiento emancipador pudo absorber de una manera más directa e inmediata, entre otros, los principios del liberalismo francés y británico, así como conocer el funcionamiento de los modelos políticos institucionales extranjeros.

Londres, París y Bruselas, en ese entonces centros políticos y diplomáticos de primaria importancia, fueron la el destino preferido. Vivir o trabajar allí, por otra parte, significaba hallarse en un laboratorio dinámico; una plataforma en donde la consolidación de una siempre más amplia esfera pública y las constantes innovaciones políticas estimulaban incesantemente el debate sobre el liberalismo y, con él, la reflexión sobre los principios que iban a formar parte integrante de las concepciones de la generación emancipadora.

La participación en estos debates, obviamente, no se tradujo en una mera aceptación de conceptos y preceptos. Retomando lo que John Lynch dijo de Bolívar, el estudio de los filósofos de los siglos XVII y XVIII representó una fuente intelectualmente estimulante, utilizada más para reafirmar y ampliar la forma de ver el mundo que para crearla.²² Así que dando prueba de una autonomía intelectual, muchos asimilaron las numerosas justificaciones teóricas sobre las cuales se fundaba la lucha al antiguo orden absolutista y lograron una reelaboración de los argumentos en vista de una adaptación a la realidad latinoamericana. En contra de un enemigo ideológico común, el régimen colonial, pudieron formularse versiones de liberalismo más

21. Concepto de J. Clifford en su trabajo *Travelling Cultures*, en *Cultural Studies*, de L. Grossberg, C. Nelson, P.A Treicher, New York – London 1992, pp. 96-112.

22. J. Lynch, *Simón Bolívar* cit., p. 38.



o menos radicales y propuestas gubernativas diferentes.²³ Al mismo tiempo, se desarrolló la convicción que para construir nuevos sistemas institucionales era oportuno respetar también la cultura y las tradiciones locales, y que los modelos políticos extranjeros no se podían importar sin ajustes.

El problema de qué tipo de organización política, económica, social y cultural se necesitaba en Hispanoamérica se habría profundizado después de la liberación de la dominación española. Entre tanto, el carácter transnacional de las reflexiones contribuyó a establecer un puente intelectual que conectase firmemente el área a toda la comunidad que reivindicaba un nuevo orden y la dotara de todos los instrumentos necesarios para satisfacer anhelos políticos revolucionarios.

Cuando las consecuencias de las guerras europeas, con el establecimiento de José Bonaparte en el trono de Madrid, impulsaron la emancipación de las colonias españolas, América Latina ya gozaba, entonces, del ideario necesario para dar una dirección concreta a la lucha. La toma de las armas y las batallas sobre el campo habrían asegurado a esta la victoria final, consagrando el definitivo ingreso de la región en la coyuntura revolucionaria del occidente.

El atractivo latinoamericano para los patriotas italianos

Hasta los años veinte del siglo XIX, América Latina pudo sacar provecho de su progresivo vínculo con los circuitos del liberalismo internacional para la importación y el ajuste de los proyectos políticos-culturales y los planes conspirativos aptos a la conquista de la independencia. Después de la ruptura del yugo colonial, el área no solo no abandonó estos circuitos, sino más bien los fomentó, ofreciendo con sus jóvenes repúblicas nuevas ocasiones para el desarrollo del liberalismo. Como tal, sobre todo al comienzo, la región latinoamericana pudo devolver al imaginario político europeo de inspiración liberal y republicana parte de esa fe en el triunfo de los ideales revolucionarios que el Viejo Mundo había antes contribuido a transferir allende el océano y que ahora, en plena época de Restauración, resultaban difíciles a sostener.

23. En el capítulo *Modelos y utopías frente a la realidad hispanoamericana*, pp. 251-270, en su obra *El proceso ideológico de la emancipación en Colombia*, J. Ocampo López explica de manera meticulosa la división que ocurrió entre lo que manifestaron una verdadera "fiebre" para los modelos extranjeros y los que defendían la necesidad de adoptar esquemas e instituciones totalmente adecuadas sobre la realidad latinoamericana.



Después de la independencia norteamericana, de hecho, la liberación de las colonias españolas fomentó la idea ante a los liberales europeos de que América se había convertido en el único centro de protección y respaldo para las libertades. Un espacio en el cual insertarse y de donde extraer inspiración para derrocar los despotismos europeos.

Entre los círculos liberales que siguieron con mayor atención los acontecimientos latinoamericanos estuvieron los de la península italiana. Estos habían contribuido al desarrollo de formas de transnacionalismo intelectual con todo el peso de la herencia de la tradición reformadora y de la ilustración italiana. Posteriormente, la Revolución Francesa y la extensión de las guerras revolucionarias y napoleónicas a Italia habían fomentado sus orientaciones políticas, lenguajes e ideas de patria. Sin embargo, el desencanto de la experiencia napoleónica y la victoria de la Restauración, habían privado a los patriotas italianos del impulso inicial, así como de la libertad, obligando a muchos a una larga diáspora.²⁴ En este contexto, América Latina supo ejercer un fuerte atractivo. Al ofrecer muchas oportunidades económicas y comerciales, de hecho, la región permitía desarrollar la acción política y conspirativa prohibida en los pequeños Estados de la península y tomar parte activa en la determinación de nuevos sistemas gubernativos.

Un número significativo de italianos, sobre todo exoficiales enrolos en el ejército napoleónico, decidieron atravesar el Atlántico ya después de la caída de Napoleón para apoyar las luchas de los *libertadores*. Allí encontraron los *compatriotas* ya residentes en América Latina que habían acogido con fervor y participación las exhortaciones de Bolívar hacia la causa independentista. El apoyo que estos brindaron a la conquista de las libertades americanas hizo que a dichas personalidades se les consideraran como un tipo de “vanguardia pre-resurgimental”. Sobre ellas se han realizado varios estudios²⁵ y, a pesar de que muchos nombres sigan estando en la sombra, se han podido reconstruir las vicisitudes de célebres figuras que colaboraron con los *próceres* latinoamericanos tanto en función de combatientes, como en la de ideólogos o fundadores de movimientos políticos.

24. La obra que más atentamente recorre estos asuntos es la de M. Isabella, *Il Risorgimento in esilio* cit.

25. Entre otros, M. Vannini de Gerulewicz, *Italia y los italianos en la historia y en la cultura de Venezuela*, Caracas, 1966; S. Candido, *L'emigrazione politica e di élite nelle Americhe (1810-1860)* en F. Assante (al cuidado de), *Il movimento migratorio italiano dall'Unità ai nostri giorni*, Napoli, 1978, pp. 113-50 e Id., *Combattenti italiani per la rivoluzione bolivariana: corsari e ufficiali*, cit., pp. 1-35. Para una reflexión más reciente véase V. Cappelli, *Storie di italiani nelle altre Americhe: Bolivia, Brasile, Colombia, Guatemala e Venezuela*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2009.



Entre estos italianos –como ha recordado recientemente también Anna Maria Lazzarino Del Grosso²⁶– sobresalieron el turinés Luigi Castelli, el veronés Giovanni Battista della Costa y el romañol Agostino Codazzi. Castelli se fue a América latina después de haber sido oficial en el ejército napoleónico siendo un fiel colaborador de Bolívar; fue ministro de la Guerra y de la Marina y una de las personalidades más importantes de la Independencia, tanto que sus restos mortales fueron guardados en el Panteón Nacional de Caracas.²⁷ También Della Costa se quedó después de la guerra en el país de elección, dedicándose a actividades comerciales y asumiendo la presidencia del partido conocido como “Los filántropos”.²⁸ Codazzi alcanzó en cambio la posición de general y, al final del conflicto, se dedicó a exploraciones, estudios geográficos y topográficos realizando la primera observación científica del territorio venezolano; después de la elección del presidente Monagas, que era su adversario político, se trasladó a Colombia en donde murió en 1859. También él fue sepultado en el Panteón de Caracas, mientras en Colombia se le intituló el Instituto Geográfico.²⁹

Otros patriotas escogieron a América Latina como el terreno fértil para la propaganda de ideas democráticas y republicanas. El ejemplo más notorio, en este sentido, es aquel de Giovan Battista Cuneo, que difundió el pensamiento de Mazzini en Brasil, Argentina y Uruguay, manteniendo el cargo de interventor organizador del partido de acción en América del Sur.³⁰

Al lado de estos nombres se encuentran todos aquellos de otros italianos que saludaron desde Europa el éxito de las luchas independentistas o que quisieron compartir, presencialmente la organización de las nuevas repúblicas. Ambos grupos demostraron de este modo como el cuadrante latinoamericano no era más solo un laboratorio en donde importar ideas, sino más bien un espacio en donde los ejemplos de lucha y la realización práctica de los proyectos políticos pudieran servir, luego, como paradigma para otros países.

26. Cfr. Anna Maria Lazzarino Del Grosso, *Patria e Umanità: l'azione politica dei patrioti italiani in America Latina* cit., pp. 31-46.

27. Cfr. S. Candido, *L'emigrazione politica e di élite nelle Americhe* cit., pp. 119-20.

28. Cfr. *Ivi*, p. 120.

29. Cfr. Anna Maria Lazzarino Del Grosso, *Patria e Umanità: l'azione politica dei patrioti italiani in America Latina* cit., p. 32.

30. Sobre Giovan Battista Cuneo cfr. S. Candido, *La rivoluzione riograndense nel carteggio inedito di due giornalisti mazziniani: Luigi Rossetti e G. B. Cuneo, 1837-1840. Contributo alla storia del giornalismo politico di ispirazione italiana nei paesi latinoamericani*, prólogo de Salvo Mastellone, Firenze, Valmartina, 1973.



Desde las orillas europeas del Atlántico, tanto la vieja como la nueva generación de democráticos italianos empezaron a asumir a Simón Bolívar como ejemplo de coraje y abnegación.

El primer demócrata italiano que se interesó explícitamente por Bolívar fue Luigi Angeloni, «patriarca» del entorno conspirador internacional³¹ y protagonista de la República Romana de 1798-99.³² Después de la caída de Napoleón, en una Europa dominada por la Santa Alianza, Angeloni tomó a Bolívar como modelo para la lucha hacia la política de la Restauración, porque lo consideraba un fiel intérprete de convencimientos republicanos y democráticos. Según Angeloni, los asuntos americanos podían fungir de ejemplo para la regeneración italiana y a ellos, por lo tanto, dedicó mucha atención en sus discursos y reflexiones, usándolos desde un punto de vista resurgimental.

Italia –afirmaba Angeloni– necesitaba de un hombre como Bolívar o Washington, reacio a «viejas y nuevas fatuidades de honores, de títulos»³³ y empujado solo por auténticos sentimientos patrios. La búsqueda de figuras similares a los de los valientes héroes americanos hubiera tenido que afectar sobre todo a las nuevas generaciones. A ellas, pues, Angeloni se dirigió cumpliendo «el último acto políticamente significativo»³⁴ de su larga vida: la redacción de su obra *Alla valente ed animosa gioventù d'Italia. Esortazioni patrie, così di prosa come di verso*. En la obra el demócrata insistió de nuevo sobre la figura de Bolívar, que debía ser imitada para haber liberado de la opresión extranjera la mayor parte de las colonias americanas, llevándolas luego a la libre vida civil.³⁵

Claro fue también el interés manifestado a Bolívar por los mazzinianos y los demócratas quienes, más o menos fielmente, se movieron en la órbita del mazzinianismo. Como los protagonistas de las memorables, pero breves experiencias jacobinas de finales del siglo XIX, ellos celebraron el nombre del *Libertador* llevándolo definitivamente hacia una dimensión casi mítica.

31. Así lo define Alessandro Galante Garrone, *I giornali della Restaurazione 1815-1847*, en V. Castronovo, N. Tranfaglia (al cuidado de), *Storia della stampa italiana*, vol. 2, *La stampa italiana del Risorgimento*, Bari, Laterza, 1979, p. 88.

32. Sobre Angeloni cfr. sobre todo R. De Felice, *Luigi Angeloni*, en “Dizionario biografico degli italiani”, vol. 3, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1961, pp. 243-49 y T. Iermano, *Il giacobinismo e il Risorgimento italiano. Luigi Angeloni e la teoria della forza*, Napoli, Società editrice napoletana, 1983. Se hace mucha referencia a Luigi Angeloni en A. Galante Garrone, *Filippo Buonarroti e i rivoluzionari dell'Ottocento (1828-1837)*, Torino, Einaudi, 1975, II ed.

33. L. Angeloni, *Della Forza nelle Cose Politiche, Ragionamenti IV dedicati all'Italica Nazione*, Londra, 1826, p. 6.

34. A. De Felice, *Luigi Angeloni* cit., p. 247.

35. L. Angeloni, *Alla Valente ed Animosa Gioventù d'Italia. Esortazioni patrie così di prosa come di verso*, Londra, 1837, pp. 615-23. La parte de la obra dedicada a Bolívar se reproduce, con la traducción en castellano, en A. Filippi, *Introducción* cit., pp. 503-05.



Con la intención de corroborar los anhelos de Luigi Angeloni, al comienzo de 1846 el republicano Giuseppe Ricciardi solicitó la necesidad de un líder como Bolívar a fin de que, bajo su propia conducción, se pudiese acelerar el momento del rescate nacional.³⁶ Más explícito aún fue Giuseppe Mazzini, quien muchas veces puso la figura de Bolívar como tema de meditación crítica. Así lo hizo en 1837, cuando el genovés se valió del ejemplo del héroe latinoamericano para acusar al general Ramorino, cuya ambigua conducta, según Mazzini, había causado el fracaso de la expedición de Saboya.³⁷ Y así sucedió también todas las veces que Mazzini recordó a Bolívar para condenar la acción cavouriana y del Piemonte sabaudo.

De toda forma, lo que, quizás, mejor demostró la fuerza atractiva de América Latina para la vanguardia resurgimental fue la ocasión de participación activa que dieron las nuevas repúblicas. Tanto los debates alrededor de las formas de gobierno y de la organización institucional que querían darse los nuevos sujetos independientes, como sus realizaciones prácticas vieron, de hecho, la intervención y la colaboración de exiliados italianos; patriotas que desde ambos lados del Atlántico procuraban experiencias de libertad en busca de modelos elaborables en la península.

Recientemente, Maurizio Isabella ha analizado la dimensión internacional del Resurgimiento y destacado como fueron forjándose las ideas de la comunidad nacional italiana a través del encuentro entre la emigración política de la península y los mayores acontecimientos revolucionarios de la primera mitad del siglo XIX. El estudio ha confirmado la importancia que la región latinoamericana tuvo para los patriotas italianos y valorado las experiencias más reveladoras de la que Isabella ha llamado la lucha mundial por la libertad.³⁸

Tal fue la experiencia de Giuseppe Pecchio y Fortunato Prandi, quienes en Londres habían estrechado contactos con liberales y diplomáticos hispanoamericanos. Ambos actuaron a fin de propagar las ideas de Bentham en el Nuevo Mundo. Entre el 1825 y el 1833,

36. G. Ricciardi, *Conforti all'Italia, ovvero preparamenti all'insurrezione*, Parigi, 1846, pp. 133-35.

37. Sobre el interés de Mazzini para Bolívar véase, A. Filippi, *Bolívar y Europa en las crónicas del pensamiento político y la historiografía*. Vol. I. Siglo XIX, Caracas, Ediciones de la Presidencia de la República, 1988, en particular la *Introducción*, pp. 491 y ss. Para las cartas en que Mazzini toma Bolívar como ejemplo y objeto de reflexión véase G. Mazzini, *Lettera della Congrega Centrale della Giovine Italia al Generale Ramorino*, el 13 de febrero de 1837, en *Scritti editi e inediti di Giuseppe Mazzini*, Vol. III, Milano 1862, p. 277-91. La carta se publica también en G. Mazzini, *Scritti editi e inediti*, Imola, Edizione nazionale, vol II, 1907; Mazzini, *Lettera alla madre*, Londres el 29 de abril de 1837, en Ivi, *Epistolario*, vol. XII, pp. 393-96. La traducción española se encuentra en A. Filippi, *Introducción*, cit., p. 491 en donde se reproduce una parte de la carta.

38. M. Isabella, *Il Risorgimento in esilio* cit, en particular pp. 29 y ss.



por ejemplo, Pecchio tuvo una densa correspondencia epistolar con José Cecilio del Valle, padre de la independencia guatemalteca. En sus cartas, el italiano sugería medidas económicas y políticas –como la institución de la Guardia Nacional, la venta de los bienes eclesiásticos y la instrucción pública– para conquistar la aprobación de los sectores populares a la causa revolucionaria y transformar Guatemala en una nación moderna. En cambio, Valle pudo contar sobre el apoyo de Pecchio para difundir la identidad histórica y cultural del país centroamericano y dar a conocer a los círculos liberales europeos, entre otras cosas, su constitución federal.³⁹

Aún más significativa fue la experiencia mexicana y la ocasión de debate que esta ofreció a los partidarios del federalismo, así como los seguidores de un modelo nacional más centralizado y nacional. Después de la aprobación de la constitución federal del 1824, de hecho, un pequeño grupo de exiliados italianos quedó comprometido con las violentas confrontaciones entre las dos facciones, de estructura masónica más que partidaria, que se contendían la escena política mexicana: los *yorkinos*, más radicales, y los *escoceses*, de guión más conservadora. De acuerdo con una gran parte de emigrados políticos que en esa época eran favorables a una solución federalista de carácter nacional y democrático también para la península italiana,⁴⁰ en el México independiente, personajes como Claudio Linati y Fiorenzo Galli –fundadores de la revista literaria y política *El Iris*– Giacomo Costantino Beltrami y Orazio Santangelo de Attellis defendieron de manera apasionada la opción federal, considerándola fundamental para rechazar actitudes despóticas.

Entre los años veinte y treinta, el desarrollo de los asuntos internos de México habría sancionado la expulsión de estos hombres. Entre tanto, sin embargo, ellos siguieron proponiendo disposiciones y sugerencias para la construcción de una nación mexicana desde abajo, fundada sobre instituciones federales; las únicas, a sus juicios, capaz de asegurar una progresiva afirmación de la soberanía popular, la eliminación de los privilegios aristocráticos y la adopción de principios democráticos.

América Latina, de toda forma, no ofreció solo bancos de pruebas nacionales. Más en general, en la experiencia histórica y revolucionaria que condujo a la ruptura del vínculo colonial con España, los patriotas italianos pudieron divisar también esos modelos de virtudes

39. *Ivi*, pp. 64-65.

40. *Ivi*., pp. 68-81.



heroicas militares con que cada lucha emancipadora debía contar.⁴¹ Por muchos años –como anteriormente se ha planteado– el ejemplo más poderoso fue el de Bolívar. Sin embargo, cuando el Libertador imprimió una naturaleza autoritaria a algunas sus decisiones –*in primis* la constitución de Bolivia– muchos pusieron en tela de juicio el valor de su modelo. Fue esta la ocasión para alimentar aún más el debate internacional, ya existente, sobre la compatibilidad entre modelos institucionales fuertes, con ejecutivos que limitaban facultades y prerrogativas de los otros poderes, y la constante promoción de las libertades.

Para los patriotas italianos, este debate jugó un papel importante. Entre otras cosas porque ayudó a desarrollar las consideraciones sobre la dictadura, como ejemplo de necesidad de un poder revolucionario fuerte. En este sentido, la cuestión contribuyó a marcar sobre todo el paso entre la primera generación de demócratas, los que adhirieron su propia militancia a la huella marcada por la Revolución Francesa, y la segunda, emergida en el escenario durante los primeros años de la tercera década del siglo XIX. Ambos grupos apreciaban al modelo de dictadura de la Roma antigua. Sin embargo, si para la primera el *dictator* debía tomar las riendas de la sociedad y mantenerse en el poder hasta su emancipación, para la segunda el poder dictatorial debía desarrollar solo un papel contingente y limitado, útil a acelerar el momento del rescate nacional, pero listo a dejar espacio a instituciones verdaderamente democráticas y representativas.

Conclusiones

Enraizada en el más amplio proceso revolucionario de Occidente, la emancipación de las colonias hispanoamericanas no se obtuvo solo luchando sobre los campos de batallas o maquinando diplomáticamente.

Las armas y las maniobras internacionales fueron determinantes para conquistar la victoria final y asegurar así la que ha sido denominada la *consolidación o cristalización revolucionaria*.⁴² Detrás de estas, sin embargo, existía un proyecto tanto político como cultural, originado y alimentado al interior de una “sociedad civil transnacional” que entre los siglos XVIII y XX emprendió esa lucha mundial por la libertad destinada a derrotar el antiguo orden absolutista.

41. Sobre esto véase., L. Riall, *Eroi maschili, virilità e forme della guerra*, in *Storia d'Italia, Annali 22, Il Risorgimento*, al cuidado de A. M. Banti, P. Ginsborg, Einaudi, Torino 2007, pp. 253-288.

42. J. Ocampo López, *El proceso ideológico de la emancipación en Colombia* cit., p. 42.



Los miembros de esta sociedad –a menudo apresuradamente y erróneamente considerados solo como exponentes de los varios segmentos de la burguesía– propiciaron una amplia movilización de ideas, elaboradas según diferentes sensibilidades políticas, pero siempre encaminadas a la edificación de una nueva sociedad moderna. Aprovechando de los circuitos internacionales ya existentes, se fueron construyéndose así puentes intelectuales sobre los cuales fluían debates constitucionales e institucionales, narraciones históricas, políticas y económicas.

América Latina, según los tiempos y las modalidades anteriormente analizados, representó un pilar fundamental para la creación de estos puentes. Captando y adaptando a sus necesidades el nuevo ideario revolucionario, la región logró liberarse de una potencia colonial, proclamando la libertad de los nuevos Estados y tratando de organizarlos bajo constituciones liberales.

Como tal, el área se transformó en un punto de referencia para las generaciones contemporáneas que, del otro lado del Atlántico, se oponían y sufrían las lógicas de la Restauración. Los que respondieron al atractivo hispanoamericano fueron sobre todo los integrantes de la “vanguardia resurgimental”: patriotas italianos que consideraban al liberalismo y al republicanismo desde diferentes posiciones, y que juzgaron a la experiencia revolucionaria suramericana como un modelo para la emancipación y la unidad de los mismos territorios peninsulares; en una palabra, un ejemplo eficaz en la elaboración de un programa de lucha útil para contribuir a solucionar el “problema italiano”.

Desde los padres de la democracia resurgimental hasta los representantes de un liberalismo más moderado, muchos patriotas, de hecho, apreciaron en los asuntos latinoamericanos una experiencia de maduración ideológica.

Los que tuvieron relaciones directas con los *próceres* y los protagonistas de los escenarios políticos nacionales posindependentistas trataron de adelantar propuestas y medidas para organizar políticamente los nuevos Estados. Otros se limitaron a participar a distancia en los debates sobre las opciones gubernativas, las problemáticas, los destinos y las aspiraciones de las nuevas repúblicas. Finalmente, algunos elogiaron los ejemplos de virtudes militares que era oportuno importar en la península para abatir las bayonetas austriacas y sus aliados. No todos, sin embargo, comprendieron el auténtico significado que los asuntos revolucionarios hispanoamericanos podían transmitir al resurgimiento. Es decir, que la libertad en sí misma no era liberación y que esta solo podía conseguirse con una verdadera independencia.



Será sobre todo mérito de Giuseppe Mazzini y del mazzinianianesimo, a partir de los años treinta, tratar de llamar la lucha resurgimental a este orden de objetivos.

De todas formas, el nexo de la región latinoamericana a la lucha mundial por la libertad y el atractivo que, luego, el área ejerció sobre los patriotas italianos puso a la luz la conexión entre las formas de expresión de las ideologías liberales en Europa y Suramérica, así como las relaciones existentes entre los patriotismos de dos “mundos” diferentes.

Una de las huellas más evidentes que esta conexión produjo en la península fue la consolidación del antiespañolismo, entendido como «expresión [...] de la relación entre cultura, sociedad y política».⁴³ Se trataba de un concepto presente en la península italiana, como parte del espacio geopolítico del sistema imperial español, desde el siglo XVII. Sin embargo, la resonancia de las revoluciones latinoamericanas y de los valores proclamados en contra de la opresión española alimentó su definición, favoreciendo su radicalización en los círculos liberales.

El antiespañolismo fue adquiriendo, así, una función cada vez más central en la tradición resurgimental y en su calificación del mundo hispánico; una percepción que durante el mismo Resurgimiento caracterizó la aversión hacia las formas de gobierno austríacas y borbónicas. Como ocurría en la otra parte del Atlántico, de hecho, el mal gobierno ibérico fue considerado la causa más grave de la pobreza y del atraso de los territorios que lo habían soportado. Los más duros actos acusatorios en contra del sistema español fueron hechos, como es notorio, por los grupos democráticos y federalistas. Entre ellos, sobresalió especialmente la voz y los escritos de Carlo Cattaneo,⁴⁴ observador atento de los acontecimientos de América latina.⁴⁵

Lamentablemente, los intercambios intelectuales que se desarrollaron a ambos lados del Atlántico experimentaron recíprocas erróneas percepciones. La movilización de ideas, proyectos esfuerzos y hombres que, aunque con diferentes percepciones, estaban encaminados

43. A. Musi, *Fonti e forme dell'antispagnolismo nella cultura italiana tra Ottocento e Novecento*, en A. Musi (al cuidado de) *Alle origini di una nazione. Antispagnolismo e identità italiana*, Milano, Guerini e Associati, 2003, p. 11.

44. Cfr. A. Mattone, *Antispagnolismo e antipiemontesismo nella tradizione storiografica sarda (XVI-XIX secolo)*, en A. Musi (al cuidado de), *Alle origini di una nazione*, cit., pp. 307-8.

45. Cfr. A. Albonico, “Tra padri della patria italiana e “próceres” locali. L’ambigua complessità dell’America Latina, en *Il mito del Risorgimento nell’Italia unita*, Actos de la Conferencia – Milán, el 9-12 de noviembre de 1993, recolectados en *Il Risorgimento*, año XLVII n. 1-2, Milano, 1995, pp. 412-16.



a perseguir un objetivo común, encontraron en estas un concreto límite; mejor dicho, un componente de obstáculo que no permitió, a pesar de la compartida coyuntura histórica, corregir esa relación Europa-América Latina que ya se movía y que habría seguido moviéndose entre ambiguos factores de atracción y distanciamiento.⁴⁶

Las ambigüedades y las imprecisiones afectaron también las relaciones con los patriotas italianos, muchos de los cuales paulatinamente vieron desvanecer los entusiasmos con que habían saludado la afirmación de los principios de libertad e independencia en América Latina. La confirmación de eso habría ocurrido sobre todo después de la Unificación.

Muchos protagonistas de la época resurgimental –entre ellos viejos patriotas de orientación democrática y republicana– abandonaron, de hecho, el optimismo con el cual habían aclamado la transformación de las colonias españolas en repúblicas independientes. Disímiles factores de orden político y psicológico muy interrelacionados entre sí contribuyeron a cambiar esta predisposición. Por ejemplo, influyó mucho la turbulencia política de los países latinoamericanos que condujo varios a juzgar que aquellos Estados eran áreas esclavas del caos y que se basaban en conciencias colectivas inestables y frustradas. Incidió mucho también el punto de vista desde el cual se miraba la realidad latinoamericana: la perspectiva de un sistema internacional que seguía siendo básicamente fundada sobre el *predominio* europeo, con su soberanía monárquica y en el cual las débiles repúblicas de allende el Atlántico parecían sujetos que se tenían que acoger en la comunidad de Estados con el mayor número de condiciones y restricciones posibles. En este sentido, parecen significativas las palabras que el demócrata Giuseppe Ricciardi, en pasado entusiasta admirador de Bolívar, escribió en 1879:

«¿Qué encontraremos nunca en la parte central y meridional del nuevo hemisferio? ¡Una docena de Repúblicas mal ordenadas, frecuentemente combatiendo entre ellas, y en las que estalla una revolución cada dos o tres años, y un presidente es matado cada cinco o seis meses! A estas Repúblicas hay que preferir el imperio de Brasil, que es el único, desde la frontera del norte de México hasta la Tierra del Fuego, que posee un gobierno regular, y goza de un orden y una paz, tan notables como raros lastimosamente son en el nuevo mundo».⁴⁷

46. Para una primera reflexión sobre este tema véase A. Boeckh, *Europa-América Latina: entre atracción y distanciamiento*, en L. Parra París, *La independencia: recepción de ideas y construcción de mitos*, Universidad Nacional, Bogotá, 2012, pp. 13-35.

47. G. Ricciardi, *Uno sguardo al futuro, ovvero testamento politico*, Napoli, A. Morano, 1879. El opúsculo se vuelve a publicar en *Il pensiero democratico e socialista dell'Ottocento*, Introducción



El escepticismo de Ricciardi se podía considerar como la expresión de una paradoja, gracias a la cual también los patriotas italianos que, basándose en sugerencias voluntarias, se habían acercado de una manera optimista a la independencia latinoamericana, acabaron alimentando aquel mito de la inferioridad política de los países de América del Sur, que aún se mantuvo durante el siglo XX.

De todas formas, tampoco los bruscos e inesperados desarrollos de una relación empezada al comienzo de la edad moderna pudieron borrar el rol protagónico que los espacios latinoamericanos tuvieron en el marco de la revolución de Occidente y el atractivo que sus asuntos ejercieron sobre los círculos liberales europeos. Sentimientos políticos compartidos, vínculos de solidaridad y estrechas colaboraciones entre patriotas de países diferentes constituyen la prueba más evidente de un común destino histórico que en sus manifestaciones ideológicas y culturales ofrece hoy en día nuevas y originales perspectivas de investigación.

de A. Romano, elección de Z. Ciuffoletti, Roma, Istituto poligrafico e Zecca dello Stato, 1997, pp. 539-48.

HISTORIA DE LAS IDEAS Y DE LA CULTURA

SEMBLANZA INTELECTUAL DE PABLO GUADARRAMA

Ricardo Sánchez Ángel¹

Universidad Nacional de Colombia

Resumen

La personalidad y el periplo intelectual de Pablo Guadarrama se inscriben en la tradición de importantes maestros de la cultura y las ideas de Nuestra América, a partir de su quehacer como filósofo e investigador, en simultaneidad con su intensa y extensa tarea educativa y pedagógica, actividades a las que ha permanecido leal toda su vida.

Destaco que en nuestro autor, la educación y lo intelectual son asumidos como campo de lucha, en perspectiva para lograr la internacionalización de los saberes, el diálogo de culturas y los sincretismos, en medio de las asechanzas de la colonización y homogeneización cultural. En estas coordenadas se desarrolla su labor de filosofar desde Nuestra América y sus investigaciones sobre alienación, cultura, humanismo, positivismo y marxismo, tópicos que gravitan en una obra ya prolija que lo perfila como un pensador y educador internacional.

Palabras clave

Internacionalismo intelectual, filosofar en Nuestra América, educación, cultura, humanismo, marxismo.

Abstract

Personality and intellectual periplus of Pablo Guadarrama are part of the tradition of important teachers of the culture and ideas of Our America, from his work as a philosopher and researcher, simultaneously

*Fecha de recepción 23 de diciembre de 2013; fecha de aceptación 22 de abril de 2014.

1. Abogado, magíster en Filosofía y Doctor en Historia. Fue Secretario de Educación de Bogotá D.C. Actualmente se desempeña como Coordinador del doctorado y la maestría en Historia y Director del Área Curricular de Geografía e Historia, de la Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia, de la que también es Profesor Asociado. Miembro del grupo interdisciplinario de Estudios Políticos y Sociales –THESEUS–, clasificado en la categoría A1 hasta el 2013, categoría B en la más reciente clasificación de Colciencias. Es coautor del libro *Historia de América Latina. Democracia, desarrollo e integración: vicisitudes y perspectivas (1930-1990)*, editado por la Universidad Andina Simón Bolívar de Ecuador (2013) y del libro *Independencia: historia diversa*, editado por la Universidad Nacional de Colombia (2012). También es autor del libro *Huelga. Luchas de la clase trabajadora en Colombia, 1975-1981* (2009), editado por la Universidad Nacional de Colombia.



with his intensive and extensive educational and pedagogical duties, activities that he has remained loyal throughout his life.

Emphasizing that in our author, education and intellectual matters are assumed as a battle field, in perspective to achieve the internationalization of knowledge, dialogue of cultures and syncretisms, amid the wiles of colonization and cultural homogenization. In these coordinates he develops the labor of philosophize of Our America and his research about alienation, culture, humanism, positivism and Marxism, topics that gravitate in an already extensive work, profiling him as an international thinker and educator.

Keywords

Intellectual internationalism, philosophize in Our America, education & culture, humanism, marxism.

La saga de Pablo Guadarrama permite reconstruir varios aspectos centrales señalados en su autobiografía.² Su origen proletario, hijo de obreros tabacaleros, Manuel de Jesús y Rosalina Fabiana, en la ciudad de Santa Clara, será decisivo en su vida, por la disciplina y tenacidad con que ha desarrollado su largo periplo intelectual. Es también hijo de la Revolución Cubana, pues nació el 10 de mayo de 1949 y tenía 10 años cuando las fuerzas rebeldes dirigidas por Fidel Castro derrocaron la dictadura de Fulgencio Batista, e instauraron un gobierno obrero campesino y revolucionario.

La madre de Pablo lo educó, sentimentalmente en su niñez, en los ideales de los rebeldes. Pablo resultó un niño precoz, que superó gracias a su talento y esfuerzo a sus compañeros de colegio y luego en la universidad logró consagraciones en su carrera académica como doctor en Ciencias, además de distintos premios, menciones, reconocimientos y condecoraciones. Recientemente ha recibido la distinción de docente especial de profesor emérito de la Universidad Central Marta Abreu de Las Villas, Cuba.

Su orientación profesional apuntó hacia la filosofía y la educación, a lo que ha sido leal toda su vida. Al igual que su compromiso con la soberanía y la integridad de la patria cubana.

2. *Autobiografía de Pablo Manuel Guadarrama González*. Copia inédita facilitada por el autor.



En su esbozo autobiográfico, Pablo da cuenta de sus actividades y compromisos, con interesantes claves: realizó el aprendizaje militar, obteniendo título de teniente de reserva. Pero su trinchera y sus armas siguieron siendo las letras y el pensamiento.

La dimensión más destacada de este filósofo es, para mí, la de su internacionalismo intelectual. Sus estudios en la Universidad de Leipzig, donde obtuvo su doctorado en Filosofía con tesis laureada sobre el pensador cubano Enrique José Varona, le permitieron imbuirse de la cultura clásica alemana –Kant, Hegel, Marx– para trabajarlos desde sus tradiciones cubanas, desde los pensamientos múltiples y ricos de lo que José Martí denominó con razón, con fortuna: Nuestra América. Allí, en Leipzig, conoció no solo alemanes, rusos y europeos, sino jóvenes como él, de África, Asia y América Latina.

El internacionalismo es una de las manifestaciones más apreciadas de la Revolución Cubana, que pese al bloqueo de los Estados Unidos a la isla y las enormes dificultades para su supervivencia, y no ajeno a errores, ha logrado una permanencia en la escena mundial.

Este filósofo cubano es un educador internacional, se desempeña desde hace tres décadas como conferencista y profesor en diferentes universidades. También lo ha sido en España y Estados Unidos. En Colombia, donde sentó plaza y constituyó familia con la educadora Ligia Machado, su participación en la vida universitaria e intelectual va para largo y es fecundo su quehacer. Sus cursos, seminarios y conferencias, al igual que artículos y libros, están interpelando y contribuyendo a dinamizar nuestra cultura. Mostrando y demostrando nuestro aporte a la educación y a los pensamientos internacionales, para aprender de las grandes culturas de África, Asia y Europa, situados aquí en la historia maravillosa y cruel, fértil y estéril. Tal como lo enseñó en pensamiento y acción, en una praxis de dimensiones épicas inmensas, el libertador Simón Bolívar. Y lo proclamó Andrés Bello en su discurso-programa como rector de la Universidad de Chile, el 17 de septiembre de 1843:

[...] el programa de la Universidad es enteramente chileno: si toma prestadas a la Europa las deducciones de la ciencia, es para aplicarlas a Chile. [...] Pero, fomentando las aplicaciones prácticas, estoy muy distante de creer que la Universidad adopte por su divisa el mezquino *cui bono?* y que no aprecie en su justo valor el conocimiento de la naturaleza en todos sus variados departamentos. Lo primero, porque, para guiar acertadamente, la práctica, es necesario que el entendimiento se eleve a los puntos culminantes de la ciencia, a la apreciación de sus fórmulas generales.



La Universidad no confundirá, sin duda, las aplicaciones prácticas con las manipulaciones de un empirismo ciego. [...] el estudio de nuestra lengua me parece de una alta importancia. Yo no abogaré jamás por el purismo exagerado que condena todo lo nuevo en materia de idioma; creo, por el contrario, que la multitud de ideas nuevas, que pasan diariamente del comercio literario a la circulación general, exige voces nuevas que las representen [...]. ¡Nuevas instituciones, nuevas leyes, nuevas costumbres; variadas por todas partes a nuestros ojos la materia y las formas; y viejas voces, vieja fraseología! Sobre ser desacordada esa pretensión, porque pugnaría con el primero de los objetos de la lengua, la fácil y clara transmisión del pensamiento, sería del todo inasequible. Pero se puede ensanchar el lenguaje, se puede enriquecerlo, se puede acomodarlo a todas las exigencias de la sociedad, y aún a las de la moda, que ejerce un imperio incontestable sobre la literatura, sin adulterarlo, sin viciar sus construcciones, sin hacer violencia a su genio.³

El filosofar en Nuestra América

En respuesta a la pregunta: ¿qué es la ilustración?,⁴ Immanuel Kant estableció los criterios para pensar por uno mismo, oír al otro y ser consecuentes para poder alcanzar la mayoría de edad intelectual. Pablo Guadarrama, en su epílogo al tomo II de su obra *Pensamiento Filosófico Latinoamericano*, acoge el legado kantiano como consecuencia lógica de su escrutinio por los grandes maestros de Nuestra América. Lo cual comienza en nuestros originarios, los pueblos y civilizaciones Maya, Azteca, Chibcha, Inca, y otros de singular importancia que tienen Historia, con mayúscula.

Constituyen, además, realidades fundadoras de Nuestra América, y no la tal prehistoria que el legado colonial quiere patentar para lograr el reconocimiento de que nuestra historia comienza con el llamado descubrimiento y la conquista. Hoy, las identidades históricas en que nos reconocemos son las de afro-indo-América. Allí, Occidente coexiste y se mestiza con África y los originales.⁵

3. Véase: A. Bello. *Discurso pronunciado en la instalación de la Universidad de Chile el día 17 de septiembre de 1843*. En: <http://www.uchile.cl/portal/presentacion/historia/4682/discurso-inaugural>

4. I. Kant. Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la ilustración? Editorial Gredos, Madrid, 2010.

5. R. Sánchez Ángel. "El siglo XX en el ciclo largo de lo andino". *Historia de América Latina. Democracia, desarrollo e integración: vicisitudes y perspectivas (1930-1990)*. Mauricio Archila (Ed). Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, 2013. Vol. 7. pp. 315-336.



La pregunta sobre la filosofía en América Latina despierta inquietudes y controversias. Hay quienes dicen que no hay filosofía en Nuestra América y lo que hay es pensamiento latinoamericano. Otros no dudan sobre la filosofía entre nosotros.

El autor brega con los asuntos del filosofar, enfrentando la pregunta recurrente y pertinente sobre la filosofía latinoamericana. La respuesta de Guadarrama es que se encuentra en construcción, que el asunto de descubrirla, evidenciarla y ponerla a circular es tarea necesaria y está en curso, en medio de carencias y dificultades.

Para mí, la filosofía no tiene una acepción única, cerrada en su universalidad, ni la define el hecho de un mayor desarrollo en contextos culturales, a manera de un centro hegemónico excluyente y absorbente.

Hay distintas filosofías en el desarrollo desigual de las culturas y los pensamientos. La lógica aristotélica en su inmensidad floreció en Grecia donde concurrieron pluralmente otras filosofías: Platón, los estoicos, los epicureístas...

La obra de Carlos Marx expresa las filosofías alemanas, Hegel en primer lugar, los socialismos y la Revolución Francesa, y la economía política inglesa con la presencia de la clase obrera moderna y se desarrolló paralelo al positivismo y el empirismo.

Estos momentos cruciales del pensamiento ocurridos en Europa, pero distantes en espacios geohistóricos y culturales diferentes, son ejemplares, pero no únicos. Con el colonialismo primero, la Revolución Industrial, la modernidad luego y el epílogo del imperialismo, el eurocentrismo y el anglocentrismo impusieron su hegemonía y pretensiones de homogeneidad y de pensamiento único.

Pero la diversidad se mantuvo con el pluralismo de lenguas e identidades nacionales. Las resistencias ancestrales se desarrollaron y muchas luchas raizales se expresaron. La recuperación de legados, tradiciones, costumbres en común, imaginarios, memorias, están al orden del día desde las grandes oleadas descolonizadoras, la de América Latina en el siglo XIX y la de África y Asia en el siglo XX. Los pensamientos propios, pero singulares-universales adquirieron una mayoría de edad exigiendo carta de ciudadanía. De esta forma, la modernidad filosófica de Occidente se amalgamó en nuestros espacios con variados resultados.

Así las cosas, Pablo Guadarrama inicia su escrutinio desde las raíces, incorporando el legado a nuestros pensamientos y a la cultura universal de las grandes civilizaciones raizales, indígenas. Es terreno seguro y fértil en esa preocupación suya de hacer la tarea de desalienación. Es el buen comienzo. Tiene razón entonces Carlos Rojas



Osorio cuando señala: “Guadarrama caracteriza la filosofía latinoamericana, por el humanismo, la búsqueda de emancipación y la crítica antihegemónica”.⁶

La tarea pendiente es el aporte de la “africanía” a nuestros pensamientos, al igual que los asiáticos. El interrogarse sobre el origen del mundo y la naturaleza va a ser recurrente entre los afroindoamericanos. Y si existe la filosofía de los valores, política, estética y de la cultura, como creo que existen, hay que afirmar que en estas manifestaciones del filosofar, hay un jardín tropical en el continente.

En su escrutinio sobre José Ingenieros dice Pablo Guadarrama, que los mejores representantes del humanismo latinoamericano, han concebido la cultura en su función desalienadora y posibilitadora de grados de dominio, de libertad, de control del hombre, de sus condiciones y posibilidades de vida.⁷

Humanismos

Los temas gruesos sobre los que investiga y reflexiona Pablo Guadarrama son el humanismo, el positivismo y el marxismo a través de autores y obras. Otros tópicos gravitan una obra ya prolija. En un contexto de diferentes, unidos como autores y obras en Nuestra América. Es el escrutinio de la modernidad y la reforma en el entramado histórico del continente primero, y luego el marxismo y la revolución. Todo un fresco de complejidades vivas e interrelacionadas.

Se destaca su largo estudio sobre la obra del pensador positivista Enrique José Varona, con quien empezó a filosofar y lo acompaña en su propósito de pensar con cabeza propia. Toda una lealtad a Cuba, al pensamiento latinoamericano. Bien decidido, en tanto la importancia del positivismo en América Latina no solo es en el campo de la filosofía, sino que trasciende a lo político y compromete el debate público en el siglo XIX finisecular y alcanza tres décadas o más del siglo XX. Allí el filósofo cubano Varona es figura de primer orden, en la particularidad creativa de ser un positivista sui géneris.

Lo de Guadarrama es el humanismo como realización de los pensamientos de Nuestra América encarnados en los mejores. Humanismo

6. E. Dussel, et. al. “El pensamiento Filosófico del Caribe”. *El Pensamiento Filosófico Latinoamericano, del Caribe y “Latino”*. Siglo XXI, Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe, México, 2009, p. 484.

7. R. Sánchez Ángel. “Prólogo al libro de Pablo Guadarrama González”, *Pensamiento filosófico latinoamericano. Humanismo, método e historia*. Editorial Planeta/Universidad Católica de Colombia, 2012. Tomo I.



vital como en Rodó, educativo-desalienador como en ingenieros, universal-pluralista como en Vasconcelos, intimista y poético, al igual que revolucionario como en Martí, centrado en la utopía con justicia social como en Pedro Henríquez Ureña, humanismo socialista como lo inaugura en grande José Carlos Mariátegui y lo alimenta la Revolución Cubana, autoconsciente y social como en todos.

Educultura

La educación ha sido una tarea adelantada en Nuestra América para construir bases firmes a la independencia política, a la unidad del continente y a la consolidación de la República. La organización de la sociedad y el Estado ha sido un desafío de las generaciones en los siglos XIX, XX y lo que va del siglo XXI.

Ha sido un proceso de avances y retrocesos, de frustraciones y encrucijadas. Las asechanzas de la dependencia, de las dominaciones oligárquicas de la propiedad, el comercio, la industria y la banca, le han asegurado al entramado del capitalismo semicolonial y neocolonial una constancia perturbadora.

La independencia se relativizó en forma alarmante, las desigualdades se profundizaron, la división de Nuestra América devino en atomización hasta la caricatura, como ocurre en el mapa jurídico de Centroamérica y el Caribe.

Para mantener los criterios de la emancipación americana, la educación fue territorio sembrado por personajes con devoción y disciplina, autenticidad y creatividad, arraigo e internacionalismo, con arte y ciencia. Gentes como Andrés Bello y Simón Rodríguez se dedicaron a sentar las bases para la educación republicana. Educadores fueron, José Carlos Mariátegui, Pedro Henríquez Ureña, Gabriela Mistral, José Vasconcelos, José Ingenieros y tantos otros.

Eran educadores y creadores de nuevas pedagogías. Al mismo tiempo fueron escritores que hicieron del ensayo y el periodismo cultural su estilo y forma comunicativa. José Martí proclamó: “La universidad europea ha de ceder a la universidad americana. Injértese en nuestras repúblicas el mundo; pero el tronco ha de ser el de nuestras repúblicas”.⁸ El cosmopolitismo debía estar situado aquí, en las formas nacionales y no al revés.

8. J. Martí, *Política de Nuestra América*, pról. R. Fernández Retamar, Siglo XXI, Argentina/México, 1977, p. 40.



José Carlos Mariátegui señaló la contradicción de Nuestra América necesaria de resolver. De un lado su fraccionamiento, escisión y balcanización, y al mismo tiempo está unida y “no es una utopía, no es una abstracción”. “La identidad del hombre hispanoamericano encuentra una expresión en la vida intelectual. Las mismas ideas, los mismos sentimientos circulaban por toda la América Indo-Española”.⁹

Los maestros, los educadores como trabajadores de la cultura, las artes y las ciencias, los pensamientos de aquí y allá son, y más en la actualidad, los sujetos colectivos e individuales de la acción creativa del humanismo continental.

La reforma intelectual que el filósofo Antonio Gramsci propuso para Italia, se equipara al propósito de los nuestros de la modernidad latinoamericana. Para el italiano, la reforma tenía estos contenidos precisos: Estado, sociedad y educación laicas; renacimiento e ilustración; democracia moderna. Para su filosofía de la praxis se debía trabajar por elevar el nivel intelectual de los estratos populares, lo cual implica la formación de “élites de intelectuales de nuevo tipo” que surjan directamente desde abajo. Todo esto bajo la batuta de un nuevo intelectual orgánico.¹⁰

La educación es un campo complejo de intereses de distinto orden. No ha seguido una dirección única. Al propósito de formar ciudadanos para la nueva república, coexiste la presencia de los confesionalismos y los valores de la obediencia, y los deberes como servidumbre. Liberación versus domesticación en una multiplicidad de relaciones, de hibridación cultural.

La educación y lo intelectual son asumidos como campo de lucha, en perspectiva para lograr la internacionalización de los saberes, el diálogo de culturas, los sincretismos, con las asechanzas de la colonización cultural.

Al vaivén de reformas y contrarreformas, la educación alcanzó momentos estelares como con José Vasconcelos y su reforma socialista de la educación en México. La revolución en este país a comienzos del siglo tuvo una gran influencia creativa y libertaria. En los últimos tiempos, los de la globalización neoliberal, la calidad e identidades de Nuestra América se debilitaron. No obstante, la resistencia de los educadores y la juventud alcanzaron espacios de libertad, crítica y desarrollo cultural en varios de nuestros países.

9. J. C. Mariátegui, “La unidad de la América Indo-Española”, *Obra Política*, pról. R. Jiménez Ricárdez, Era, México, 1984, p. 283.

10. A. Gramsci, *Introducción a la Filosofía de la Praxis*, ediciones Península, Barcelona, 1976, p. 33.



La rebelión de las inteligencias, de la juventud y las exigencias de las clases trabajadoras y de la modernidad democrática, tuvo en la lucha por la reforma universitaria de Córdoba en 1918 y distintos países de Nuestra América, un momento inaugural que hizo época al sacudir el anacronismo del orden educativo-universitario oligárquico y semicolonial.

La relación de la reforma universitaria con los maestros modernistas y el internacionalismo democrático de la cultura, tuvo resultados dinámicos.

Desde entonces la universidad ha sido en Nuestra América un campo de lucha entre las ideas en pugna, el orden establecido y el cambio reformista y revolucionario.

Los maestros pensadores de la Reforma fueron un movimiento de ilustrados variopintos en sus creencias y métodos científicos. José Carlos Mariátegui era ateo y marxista, pero José Vasconcelos espiritualista religioso y reformista, en la pretensión de una propuesta autóctona desde Nuestra América y su raza cósmica.

Eran gentes de pensamiento y acción marcados por la búsqueda del pasado fundante de Independencia y República con modernidad. Con matices políticos diferentes: socialistas como Mariátegui y el joven Haya de la Torre, y liberales cosmopolitas como Baldomero Sanín Cano y Alfonso Reyes.¹¹

Los educadores son trabajadores y su papel cualitativo se acentúa en nuestro tiempo, en sociedades y economías basadas en procesos de conocimiento y de la información, que son vehículos para una nueva acumulación. Son los educadores, ellos mismos intelectuales generales cualificados por actividades, profesiones, ciencias, artes y formadores de intelectuales generales. Es su otra función principal como trabajadores, dado que los saberes también tienen que ser producidos.

En su dilatado escrutinio, nuestro autor se ocupa de algunos intelectuales latinoamericanos de la segunda mitad del siglo XX, que han incidido por la calidad de su obra y su influencia. En especial, de José Gaos, Leopoldo Zea, Arturo Andrés Roig, Zaira Rodríguez Ugidos, Antonio García Nossa, Luis Eduardo Nieto Arteta, Mario Bunge, al igual que dedica equilibrados comentarios a la importante corriente de la Filosofía de la Liberación Latinoamericana.

La dimensión del conflicto en la educación, la cultura y los pensamientos, la ha reflexionado Pablo Guadarrama en diferentes escritos,

11. R. Sánchez Ángel, «La unidad de América Latina en clave del joven Haya de la Torre», *Haya de la Torre y la integración de América Latina*, H. Bonilla (ed.), Convenio Andrés Bello, Bogotá, 2009.



ofreciendo categorías que expresan este entramado como el de alienación, desalienación y humanismo.¹² Un juego de contrarios analizados desde el ángulo de la dialéctica de Hegel y Marx para, con mirada zahorí, utilizarla en los procesos de la cultura, la educación y los pensamientos en Nuestra América.

Marxismo, revolución, crisis

Las tradiciones socialistas en Nuestra América son presentadas en líneas orientadoras y como algo clave para comprender los terrenos abonados donde el marxismo tuvo su siembra, cosecha y florecimiento. Constituye un antecedente necesario que no debe obviarse. En su bosquejo histórico el autor nos habla de ello.

Toma en cuenta la pluralidad de tendencias preformativas y de configuración propia. El democratismo revolucionario de estirpe jacobina, los socialismos románticos y utópicos y el anarquismo, no fueron marginales entre los trabajadores, artesanos e intelectuales, sino que alcanzaron gran simpatía y organización. Dice bien que Guadarrama reseñe, por ejemplo, la importancia del anarquismo de la mano de Carlos Rama y Ángel Cappeletti. El trasfondo de la comuna de París en el siglo XIX, con la diáspora de sus derrotados a varios países como Argentina, Uruguay, Venezuela, México, Cuba... Unas tendencias políticas complejas y actuantes en la vida social, y cuyos legados deben ser sacados del olvido.

El prolífico Pablo Guadarrama ha escrito varios textos sobre el marxismo,¹³ donde se ocupa de distintos tópicos de historia de las ideas y la cultura política marxista en Nuestra América. Da claves para evaluar la significación de la presencia de esta doctrina revolucionaria en Cuba, sus distintos actores y organizaciones, su legado escritural y político.

La mayor trascendencia de esta corriente en la Antilla Mayor es la realización de la Revolución, cuyos comienzos en 1959 influyó de manera cualitativa en el proceso histórico continental. Constituyó una ruptura con el estalinismo en el movimiento obrero y comunista internacional; aunque mantuvo exclusiones de otros pensamientos. La derrota de la dominación de los Estados Unidos y las oligarquías

12. P. Guadarrama, *Pensamiento Filosófico Latinoamericano*. Editorial Planeta/Universidad Católica de Colombia, Bogotá, 2012. Tomo I.

13. P. Guadarrama, *Marxismo y antimarxismo en América Latina. Crisis y renovación del socialismo*. 2 tomos. Copia cedida por el autor. Véase también, para consultar la obra de Pablo Guadarrama: <http://www.filosofia.cu/site/filosofo.php?id=59>.



domésticas por los trabajadores, intelectuales, mujeres y jóvenes dirigidos por Fidel Castro, un joven de 29 años, constituyó una hazaña heroica y programática.

El marxismo de Fidel Castro, explicitado posteriormente, resultó refrescante. Reafirmó que en el principio es la acción incorporada como praxis histórica. Supo ubicar a Cuba en el contexto de América Latina y en la situación mundial, despertó esperanzas y utopías en todos los continentes con una mirada internacionalista. Se destacó, en lo interno y externo, como político sagaz, realista e intransigente con los intereses de Cuba.

Para Pablo Guadarrama conviene resaltar la continuidad entre el héroe nacional José Martí y el héroe nacional Fidel Castro. Tal proceso ha sido realizado por este último como un programa y un paradigma de la nacionalidad cubana.

El marxismo del Che Guevara está relacionado con el de Fidel Castro y demás integrantes de la élite revolucionaria que forjó la revolución. Su dimensión en la praxis fue rescatar el valor inmenso de lo humano en las transformaciones históricas. La categoría del Che es la del Hombre Nuevo, como tituló un célebre ensayo suyo.¹⁴ La moral como parte de la voluntad y la conciencia. El humanismo del Che Guevara es la dimensión más relevante de su pensamiento y acción, hasta ofrendar su vida en la gesta guerrillera en Bolivia, donde fue derrotado y asesinado.

Resulta del mayor interés la erudita reseña y comentario que Pablo Guadarrama dedica a la historia de la filosofía en general y al marxismo en particular de sus compatriotas. Donde el censo de autoras, de mujeres pensadoras, es destacado en forma cualitativa y cuantitativa. Más de cuarenta nombres femeninos mal contados, se presentan en su artículo sobre *El desarrollo de la filosofía en Cuba en el siglo XX*.¹⁵ Hay, también, importantes presentaciones de la filosofía en República Dominicana y en Puerto Rico, en el siglo XX.

El marxismo de la Revolución es principalmente un marxismo político y como tal se integró en la conciencia de los latinoamericanos con todas sus consecuencias, como la guerra de guerrillas continental, que a la postre resultó trágica y equivocada, salvo en Nicaragua y El Salvador. En Colombia, tan grande y grave asunto está pendiente de abrir la ventana histórica.

14. E. Guevara, *El hombre nuevo*. En: <http://www.ensayistas.org/antologia/XXA/Che/>

15. Esta fuente se ve diferente. Debe ir así: P. Guadarrama, *Pensamiento filosófico latinoamericano. Humanismo, método e historia*, Editorial Planeta/Universidad Católica de Colombia, Bogotá, 2013, tomo III, p. 184-206.



El colapso estalinista

Uno de los asuntos más palpitantes para la reflexión histórica es el desafío que trajo el colapso del socialismo realmente existente. Nuestro autor, Pablo Guadarrama, ha contribuido al propósito de clarificar cuál es el alcance de esta crisis, si se quiere la más compleja de la historia humana.

Conviene compartir estos fragmentos de la reflexión del filósofo cubano, a mi juicio claves en una perspectiva analítica. El marxismo debe concebirse:

“como un sistema abierto y un método urgido de los enriquecimientos de un Plejanov o una Rosa Luxemburgo, un Trotsky o un Gramsci, un Lucáks o un Althusser, un Ilienko o un Kosik, un Mariátegui o un Che Guevara, le han prodigado”.¹⁶

Pablo Guadarrama hace uso adecuado de las categorías socialismo burocrático y estalinismo, para señalar el tipo de sistema sociopolítico vigente hasta 1989 en la Unión Soviética y la Europa Oriental.

Sobre la necesaria ubicación espacial de la crisis del socialismo burocrático, Pablo Guadarrama precisa:

“Si se han producido los vertiginosos acontecimientos a partir de 1989 en los países socialistas, ha sido porque eran necesarios. No podemos pensar de ningún modo que son el exclusivo producto de las agencias de la inteligencia de los países capitalistas, aunque estas y las campañas ideológicas pueden haber puesto su grano de arena. Pero se puede asegurar que su cimentación tenía raíces más endógenas”.¹⁷

Nuestro autor resalta uno de los asuntos relevantes de la perspectiva de socialismo en el siglo XX y que reaparece en el siglo actual:

“El conflicto entre Trotsky y Stalin sobre la admisión o no de la posibilidad del triunfo del socialismo en un solo país, no fue un simple ejercicio teórico; estaba en juego, y lo sigue estando, la decisión de algunos pueblos de iniciar la marcha hacia el socialismo, y ejecutar la «revolución permanente», sin tener que esperar que el producto revolucionario les

16. P. Guadarrama, “Crisis y renovación del marxismo y el socialismo antes la crisis del neoliberalismo”, *Marxismo y antimarxismo en América Latina*, tomo II, p. 164. (Esta cita no tiene los datos completos).

17. P. Guadarrama, Ob. Cit. Tomo II. p. 215.



llegue con etiquetas de *Made in England* o *Made in France*. La visión de Trotsky sobre la evolución de Lenin respecto a la posibilidad de iniciar las transformaciones socialistas en un país tan atrasado como Rusia resultan hoy de gran valor cuando se ha producido un repliegue del socialismo y algunos países como Cuba se empeñan en continuar por ese rumbo, afianzados no en una interpretación mecanicista de las leyes de la historia, sino por el contrario, haciendo énfasis en la importancia del factor subjetivo, en la formación ideológica de los sectores populares y de la propia dirigencia”.¹⁸

De la misma manera que el cristianismo no generó la inquisición y su sistema de torturas y crímenes para sostener el fanático culto al dios católico como forma de expresión del poder inmenso de la iglesia romana; el estalinismo no es una versión del marxismo, sino un sistema que expropió en la Unión Soviética el cuerpo de doctrina de esta ciencia social. El estalinismo estranguló al marxismo en sus distintas vertientes e impuso un régimen de dictadura de la casta burocrática dominante y de su aparato: el Partido Comunista dirigido por José Stalin.

Estudiar la historia de la Unión Soviética desde el triunfo de la Revolución de Octubre en 1917, constituye una tarea esclarecedora sobre la crisis, no solo del marxismo, sino de la humanidad. No se debe eludir la crítica y la autocrítica al estalinismo. Se debe reivindicar a sus víctimas: Trotsky y tantas otras y otros. Rosa Luxemburgo debe ser íntegramente reivindicada. Es la hora de los balances y de sopesar con libertad científica para que nunca se repita el papel regresivo del estalinismo. Al socialismo, lo he dicho, hay que liberarlo para que sea liberador. Socialismo y democracia son un programa completo, cuyos pilares ecofeministas y educulturales interesan a toda la humanidad.¹⁹

Armando Hart, un destacado dirigente cubano, escribió que no basta con denunciar los crímenes en nombre del socialismo, sino que es necesario estudiar las raíces históricas, culturales y psicológicas de los mismos.²⁰

Carlos Marx ha vuelto y por la puerta grande. La caída del socialismo burocrático no resolvió los grandes asuntos sociales, económicos, culturales y ambientales de la humanidad. La crisis del marxismo le

18. P. Guadarrama, Ob. Cit. Tomo II. pp. 101 y 102.

19. R. Sánchez Ángel, “Solo el socialismo liberado puede ser libertador”, en J. Estrada (comp.), *América Latina en disputa. Reconfiguraciones del capitalismo y proyectos alternativos. Memorias del seminario Marx Vive*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2012.

20. A. Hart, *Marx, Engels y la condición humana. Una visión desde Latinoamérica*, Ocean Press, Australia, 2005.



dio al neoliberalismo y sus distintas manifestaciones la oportunidad de impulsar la contrarreforma contra las conquistas del Estado de Bienestar, del Derecho Social y contra los trabajadores a escala internacional.

El sistema capitalista se hizo más pleno, conquistando todas las esferas de la sociedad, la naturaleza y la vida humana. El amor y la intimidad fueron encapsulados en la mercantilización.

Así las cosas, la crítica de Marx en *El Capital* se hizo más actual y plena. Los cambios del sistema desafiaron las necesarias actualizaciones del corpus del marxismo. Hoy, el renacer de la cultura socialista acompaña la reconfiguración de las multitudes. No solo hay que volver a Marx, él está con nosotros, ha vuelto para perturbarnos a todas y todos.

En esta tradición de los maestros fundadores y continuadores del quehacer de los pensamientos en Nuestra América y la educación se inscribe la personalidad y el periplo vital de Pablo Guadarrama. Su faceta de pensador e investigador va simultánea a la de su intensa y extensa tarea educativa y pedagógica.

PERFIL DE PABLO GUADARRAMA

Rita María Buch Sánchez¹

Universidad de la Habana

Resumen

Se realiza una presentación y valoración la obra intelectual de Pablo Guadarrama en el estudio de la historia de la filosofía en Cuba y Latinoamérica. Se destacan algunos de sus aportes teóricos y metodológicos al estudio de las particularidades del humanismo en el pensamiento filosófico cubano y latinoamericano, en especial relacionados con el pensamiento marxista.

Palabras clave

Humanismo, filosofía latinoamericana, marxismo.

Abstract

Is a presentation and assessment work intellectual Pablo Guadarrama in the study of the history of philosophy in Cuba and Latin America. We highlight some of its theoretical and methodological contributions to the study of the particularities of the humanism in philosophical thinking Cuban and Latin American, especially related to Marxist thought.

Keywords

Humanism, Latin American philosophy and Marxism.

De andar ligero, rostro sonriente, siempre jovial y permanentemente insatisfecho con su vasta labor académica, Pablo Guadarrama, quien ya nos tiene acostumbrados desde hace muchos años a esperar

*Fecha de recepción 13 de febrero de 2014; fecha de aceptación 29 de abril de 2014.

1. Profesora titular de Historia de la Filosofía de la Universidad de la Habana. Académica titular de la Academia de Ciencias de Cuba. Dra. en Ciencias. Dra. en Ciencias Filosóficas. Línea de investigación la filosofía ilustrada en Cuba. Entre sus libros: *Filosofía antigua. Filosofía medieval, filosofía moderna, Apreensión de la Historia de la Filosofía con sentido ético-cultural. Su concreción en el pensamiento cubano*. Email: ritabuch@sangeronimo.ohc.cu



“su próximo libro” en proceso de publicación, para enriquecer nuestro acervo cultural con sus interesantes propuestas, nos acaba de regalar una de sus últimas y más importantes obras: *Pensamiento Filosófico Latinoamericano. Humanismo, método e historia*, en tres tomos, publicada en la Colección de Sur a Sur de la Università degli Studi di Salerno y la Universidad Católica de Colombia, por la Editorial Planeta. Esta obra viene a llenar un vacío inmenso e incomprensible que padecíamos los historiadores de la filosofía, respecto a las ideas filosóficas en nuestro continente.

Destacado investigador, profesor de mérito y titular de la Universidad Central Marta Abreu, de las Villas, doctor en Filosofía, doctor en Ciencias y académico titular de la Academia de Ciencias de Cuba, Guadarrama constituye uno de los más importantes y destacados intelectuales cubanos en el campo de las ciencias sociales. Ha dedicado gran parte de su vida a profundizar en el conocimiento de variados temas, como la filosofía política y la filosofía de la cultura, pero especialmente en aquellas relacionadas con la historia de las ideas y la filosofía en Cuba y Latinoamérica.

Defensor apasionado y convencido de la riqueza y autenticidad del pensamiento filosófico latinoamericano, descubrió muy tempranamente, hacia la década de los años setenta, la presencia de las ideas humanistas en la vasta producción filosófica de esta región. En los años sucesivos, a través de sus obras, develó la gran diversidad de temas, problemas, corrientes y personalidades, que a su juicio, cada vez más le confirmaban su criterio, según el cual, la magna labor de transitar por su inmensidad, no era posible efectuarla de manera individual, sin el apoyo de un adecuado y bien preparado colectivo de investigadores no solo de varias universidades e instituciones cubanas, sino también de otros países, como exitosamente lo ha logrado.

Como él mismo reconoce, el grupo de investigación sobre pensamiento filosófico latinoamericano, que fundó por aquellos años setenta en la Universidad Central Marta Abreu, de Las Villas (UCLV) en Santa Clara, Cuba, y ha dirigido hasta nuestros días con gran acierto y sabiduría, había alcanzado a inicios de los años noventa, la suficiente madurez para emprender una nueva y necesaria tarea: analizar la autenticidad del pensamiento marxista en América Latina, especialmente en aquellos difíciles momentos de su crisis, tras el derrumbe del socialismo en la Unión Soviética y en otros países de Europa Oriental.

A partir de entonces, el conflictivo tema de la crisis del socialismo y del marxismo, así como las fuentes teóricas del humanismo concreto de Marx en su impacto en Latinoamérica, ocuparon su especial



atención. Sobre ese tema intervino en varios congresos en Perú, México, Costa Rica, Honduras, Colombia y Cuba en los que sostuvo las siguientes tesis:

“El marxismo, a diferencia de la mayor parte de otras filosofías, se ha caracterizado por una más efectiva articulación con la práctica política, económica, social y científica del país o región en que se desarrolla. América Latina no constituye una excepción de esa regla.

Aun cuando no siempre prevalece la creatividad y los elementos aportativos que enriquecen esta teoría porque interpretaciones simplificadoras y dogmáticas pueden haber tenido un determinado peso en algunos momentos, sin embargo, la reflexión cuando ha sido genuinamente crítica por parte de los representantes auténticos del marxismo ha contribuido a su enriquecimiento teórico. En este plano América Latina tampoco es una excepción.

A pesar del relativo desfase entre la recepción de las ideas marxistas en esta región en relación con Europa, producto de múltiples factores entre los que se encuentra la debilidad del movimiento obrero como lógica expresión de las consecuencias socioeconómicas que llevan al desarrollo desigual del capitalismo, una vez que se produjo el engarce del marxismo con la vida política e intelectual latinoamericana su papel ha sido decisivo. La historia latinoamericana del siglo XX se puede escribir desde cualquier perspectiva ideológica, ya sea atacando al marxismo o identificándose con él, pero jamás ignorando su significación intelectual para esta región y mucho menos el efecto político de la actividad de quienes han militado en organizaciones de tal carácter o de forma independiente han ejecutado su labor política y cultural inspirados en sus presupuestos”.²

Por otra parte, el centenario de Antonio Gramsci le condujo a valorar, en un congreso con dicho motivo en la Universidad Central de Venezuela, la significativa influencia que ha tenido este destacado marxista italiano en Latinoamérica. Para tal celebración, el grupo de investigaciones que él dirigía en la UCLV organizó un significativo taller en homenaje a los valiosos y polémicos aportes teóricos del pensador italiano al socialismo y el marxismo. Al respecto Guadarrama señalaba que :

“El pensamiento de orientación marxista en América Latina tiene el deber de soñar sus sueños, de rescatar la Utopía concreta sobre la base de lo

2. P. Guadarrama, *Pensamiento Filosófico Latinoamericano. Humanismo, método e historia*. Universidad degli Studi di Salerno-Universidad Católica-Planeta. Bogotá. Tomo III, 2013, p. 399



ya alcanzado, de no servir de plañidera transoceánica, de mirar, a través de los lentes de Gramsci para apreciar una vez más el universo teórico que reveló para muchos tiempos –y no para la “eterna estupidez”–, desde el mundo fenoménico de la política del suyo, que escrutaba con detenimiento. Pero así tendrá que ir portando otros lentes de otros hombres que como él, en circunstancias diferentes a las suyas, han sido también conciencia crítica de sus respectivas épocas”.³

En varias ocasiones posteriores retomaría el análisis de las ideas de Gramsci⁴, como mejor instrumento de comprensión de algunas particularidades que debía tener la construcción de una sociedad socialista, especialmente en el ámbito de la cultura.

Tras la caída del campo socialista, en los difíciles momentos por los que atravesaba la historia del marxismo, el cual era severamente cuestionado y enfrentaba fuertes ataques por parte del neoliberalismo, Guadarrama desde mediados de los años ochenta había iniciado el estudio de la autenticidad del pensamiento marxista en América Latina.

Al efectuar un balance preliminar hasta ese momento del desarrollo de las ideas marxistas en América Latina, Guadarrama llega a la conclusión según la cual:

“Con la independencia de la indudable creatividad y los aportes de los marxistas latinoamericanos ninguno ha proclamado protagonismos de exclusividad, ni los estudiosos de sus ideas han intentado por lo general acentuarlo.

El marxismo en América Latina debe concebirse con la personalidad propia que ha tenido en toda la vida cultural y política de este continente. Hay que otorgarle sus justos méritos, su grado de autenticidad con las circunstancias latinoamericanas, con sus insuficiencias y tropiezos, ni más ni menos.

En lugar de concebirlo como una simple corriente más del pensamiento filosófico, económico o político que ocupe un determinado espacio en la cátedra universitaria o en la vida académica el marxismo debe apreciarse como un instrumento que ha intentado una interpretación científica de la

3. P. Guadarrama, “El marxismo orgánico de Antonio Gramsci en América Latina”. *Memorias del Seminario Internacional con motivo del Centenario de Antonio Gramsci*. (Colectivo de autores). Universidad Central de Venezuela. Caracas. 1991, 1992, 2000. p. 152; *Islas*. Revista de la Universidad Central “Marta Abreu de Las Villas. Santa Clara. N. 102. mayo-agosto 1992. p. 76. *América Latina, marxismo y postmodernidad*. Universidad INCCA de Colombia. Bogotá. 1994 p. 150; *Humanismo, marxismo y postmodernidad*. Editorial Ciencias Sociales. La Habana, 1998, p. 205.

4. Véase: P. Guadarrama. “El proyecto de Gramsci” de Rafael Díaz-Salazar. *Apuntes filosóficos*. Universidad Central de Venezuela. n. 5. Caracas, 1994, p. 235-240.



realidad latinoamericana para emprender su necesaria transformación en favor de superar la enajenante sociedad capitalista. Muchos marxistas no solo han consagrado su actividad intelectual sino que hasta han ofrendado su vida en esa misión. A ese fin se han subordinado todos sus objetivos. Este hecho no excluye, sino que por el contrario presupone su bien ganado reconocimiento académico en el ámbito intelectual latinoamericano. Si no hubiese alcanzado ese prestigio en ambos planos, en el de la reflexión teórica y en la práctica política y social, no se hubiese constituido en ocupación tan obsesiva de gobiernos, partidos e intelectuales de la derecha tradicional, como ha ocurrido”.⁵

Más adelante enfatiza el carácter polémico que ha tenido el marxismo en esta región, pues no se trata de una simple corriente filosófica más, dadas sus imbricaciones ideológicas con la praxis política. De ahí que, con razón, añade:

“El marxismo en América Latina se ha desarrollado en permanente confrontación crítica con otras corrientes filosóficas, económicas y sociológicas contemporáneas. Esa batalla lo ha fortalecido, pero también ha evidenciado sus partes blandas por lo que sus defensores se han visto precisados a enriquecer la teoría y a fortalecer sus argumentos a tenor con los cambios en el mundo y los logros de las ciencias.

Cuando la labor de estos se ha limitado a encontrar respuestas acabadas para todos los novedosos problemas contemporáneos y específicos en un supuesto arsenal teórico inagotable de los clásicos fundadores, presuponiendo que solo hay que remitirse a él para tener todas las soluciones, la producción intelectual marxista se ha empequeñecido.

Pero, cuando por el contrario, sus intérpretes actuales asumen la teoría marxista por su validez metodológica dialéctica y su concepción materialista del mundo, por su contenido eminentemente humanista y práctico revolucionario para abordar los problemas concretos de los nuevos tiempos y el de sus circunstancias específicas, entonces el marxismo se agiganta y reverdece, sin importarle mucho si las nuevas conclusiones hubiesen sido totalmente del agrado o no de sus clásicos.

Cuando los marxistas o al menos los que piensan que lo son han asumido erróneamente que todos los planteamientos y argumentaciones de las restantes corrientes filosóficas, económicas, sociológicas, etc., son equivocadas y no poseen sus respectivos núcleos racionales, como sostenía Lenin, el producto de su reflexión crítica se ha esterilizado y lejos de contribuir al

5. P. Guadarrama, “Bosquejo histórico del marxismo en América Latina” en Colectivo de Autores. P. Guadarrama. Coordinador. *Filosofía en América Latina* Editorial Félix Varela. La Habana, 1998. p. 108.



enriquecimiento del análisis del asunto lo han obstaculizado.

Es indudable que en la historia del marxismo en América Latina existen estos momentos de estancamiento y dogmatismo, pero han constituido solo muestras de paradas momentáneas en su recorrido ascendente y creativo, que en los momentos actuales se encuentra en su mayor desafío para demostrar su vitalidad y validez”.⁶

A inicios de los noventa emprende, al frente del grupo de pensamiento latinoamericano de la UCLV, una investigación de mayor envergadura a partir del rescate de sus presupuestos de partida y de su historia. Esto lo conduce a analizar los nexos del marxismo con el humanismo latinoamericano, y a confrontar algunos de los momentos más significativos de su autenticidad en esa región.

Como él mismo Guadarrama reconoce, el posmodernismo, promovido en el ámbito intelectual latinoamericano en los años ochenta, lo motivó también a profundizar en algunas de sus propuestas y temas, en especial el de la enajenación, en su controvertida postura frente al humanismo, arribando a la conclusión de que tal antítesis, ha sido uno de los problemas de mayor confrontación en la historia universal de la filosofía, y también en la latinoamericana, sobre todo a partir de la modernidad.

Sobre esto expresaría:

“En la etapa anterior de mi labor investigativa de los años setenta y ochenta había descubierto extraordinarias fuentes sobre la trayectoria humanista y desalienadora del pensamiento filosófico latinoamericano. Pero solo tenía la impresionante imagen holística que es común inicialmente a todo descubridor. Si quería transitar debidamente por aquella exuberante selva de ideas, era necesario detenerme sin prisa en algunas de sus principales etapas y analizar, ya que no era posible todas, al menos algunas de sus expresiones más relevantes.

Años después escuché en Puerto Ayacucho el consejo de un sabio indígena amazónico a un intrépido joven que quería llegar a un lugar de la intrincada selva; le sugerí que si iba con calma y atento a todos los posibles obstáculos del camino, era posible que llegara en cinco lunas, pero si lo hacía apresuradamente, sin la debida precaución, era muy probable que no llegara nunca. Comencé por tratar de alcanzar una perspectiva propia sobre la existencia o no de ideas de carácter humanista en el pensamiento de las más desarrolladas culturas aborígenes antes de la llegada del conquistador europeo”.⁷

6. Ídem. p. 109.

7. P. Guadarrama. “Transitar por el humanismo de la filosofía en Latinoamérica”. (Inédito)



Para ello, asumió el siguiente presupuesto de partida: “El humanismo ha sido, es y será consustancial a la reflexión filosófica en América Latina. Está presente desde los primeros años de la conquista, cuando se produce la discusión sobre la justificación o no de tal empresa y la situación de los aborígenes en la misma”.⁸

Para el logro de este objetivo crucial, primeramente se detuvo a analizar el humanismo subyacente en algunos de los debates antropológicos que se produjeron a partir de la conquista europea de los pueblos originarios, así como en la escolástica latinoamericana y, en especial, en el pensamiento ilustrado de esta región y en el Caribe hispano. Especial atención le otorgó a las ideas filosóficas de Simón Bolívar.⁹

A mediados de los años noventa, el entonces ministro de Cultura de Cuba, actualmente presidente de la Oficina del Programa Martiano, Dr. Armando Hart Dávalos, propuso organizar la realización en la UCLV de talleres nacionales de pensamiento cubano, que contaron también con el apoyo de la Unión de Escritores y Artistas de Cuba (UNEAC). Guadarrama coordinó estos talleres en sus cuatro ediciones, con la publicación de sus respectivas memorias, en la que expuso sus tesis sobre las líneas ideológicas principales del pensamiento cubano.¹⁰

En el congreso internacional, en homenaje al centenario de la muerte de José Martí, efectuado en 1994 en la Universidad de Nüremberg-Erlangen, Alemania, argumentó los rasgos del humanismo práctico del héroe nacional cubano, destacando lo siguiente:

“De tal modo el pensamiento martiano es magistral continuidad superadora de la línea humanista que articula el pensamiento cubano del XIX, que se caracterizó por concebir y cultivar la bondad del hombre como premisa indispensable para lograr cada vez formas superiores de convivencia. Martí desde temprano se había caracterizado por una justipreciación de la naturaleza humana, de sus potencialidades e imperfecciones.

8. P. Guadarrama. *Pensamiento Filosófico Latinoamericano. Humanismo, método e historia*. Università degli Studi di Salerno-Universidad Católica-Planeta. Bogotá. Tomo I. 2012, p. 132.

9. “Bolívar no llegó a escribir obras propiamente filosóficas, pero en todo su epistolario, en numerosos documentos, proclamas, etc., se aprecian innumerables reflexiones de profundo carácter filosófico respecto a los más diversos problemas, entre ellos la existencia de Dios, las potencialidades de la naturaleza, el conocimiento humano, el poder de la ciencia, el papel de las artes, de la moral y de las ideas en el desarrollo social, entre otras. En ellas se aprecia tanto su concepción particular sobre el lugar de la filosofía en el saber humano, como la recepción creadora que hay en él de las ideas de la ilustración y en general su ideario profundamente humanista”. P. Guadarrama, “Filosofía e ilustración en Simón Bolívar”. Ídem, p. 231.

10. Véase: P. Guadarrama, “Líneas ideológicas del pensamiento cubano en el contexto del pensamiento latinoamericano”. *I Taller de Pensamiento Cubano*, Ediciones Creart, La Habana, 1994, pp. 19-24.



Desde muy joven confió en la bondad de los hombres. Y a tenor de ella, en 1877, sostenía: ‘Para merecerla, trabajo’. De esto último puede inferirse que no concibe tal bondad como un don natural o divino, sino como algo que se construye y se conquista a través de la propia actividad humana cuando se orienta hacia el bien.

Este problema que ha preocupado a tantos filósofos en distintas épocas, no se lo plantea Martí en los términos usuales dirigidos a constatar si el hombre es bueno o malo por naturaleza, aunque para él ‘el hombre natural es bueno, y acata y premia la inteligencia superior, mientras esta no se vale de su misión para dañarle, o le ofende prescindiendo de él, que es cosa que no perdona el hombre natural, dispuesto a recobrar por la fuerza el respeto de quien le hiere la susceptibilidad o le perjudica el interés’. Aquí se refiere al hombre común de los pueblos de Nuestra América, usualmente esquilma-do por las diferentes modalidades que le han doblegado.

Martí trata de contribuir activamente a la conformación de esa cualidad indispensable al género humano que es la disposición general hacia el bien, aunque las excepciones no sirvan más que para confirmar la regla. Su aspiración era que el hombre fuese cada vez mejor, y con ese fin puso todos sus empeños redentores. Tal humanismo práctico o práctica del humanismo queda plasmado en otras múltiples ocasiones en su amplia obra escrita, pero se aprecia especialmente en ese célebre ensayo *Nuestra América*, donde ratifica su fe en lo mejor del hombre, pero, a la vez, desconfía de lo peor de él”.¹¹

La idea de Guadarrama acerca de la consustancialidad del humanismo y la filosofía latinoamericana se fue afianzando y madurando cada vez más, tras el estudio profundo de la obra del apóstol de Cuba. A ello contribuirían, además, los numerosos intercambios académicos y congresos internacionales en los que participó como ponente.

En octubre de 1992 es invitado al congreso La Utopía de América, convocado por la Universidad Autónoma de Santo Domingo, República Dominicana, en la controvertida celebración del V centenario

11. P. Guadarrama. “Humanismo práctico y desalienación en José Martí”. Publicado en *José Martí 1895-1995. Literatura-Política-Filosofía-Estética*. Lateinamerika-Studien. Universitat Erlangen-Nuremberg. No. 34. Vervuert Verlag. Frankfurt am Main. 1994. p. 42 Revista de la Universidad INCCA de Colombia. # 6. 1994; *Islas*. Revista de la Universidad Central “Marta Abreu de Las Villas. Santa Clara. N. 110. Enero-abril 1995. p. 174.; *Humanismo en el pensamiento latinoamericano*, La Habana, Editorial Ciencias Sociales, 2001 p. 172; Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, Tunja, 2001. p. 246-262; 3ra ed. Universidad Nacional de Loja. Loja. 2002. p. 204; *Pensamiento filosófico latinoamericano: Humanismo vs. Alienación*. El Perro y la Rana. Ministerio de Cultura. República Bolivariana de Venezuela. Caracas. 2008 Tomo I, p. 376.; *Pensamiento Filosófico Latinoamericano. Humanismo, método e historia*. Planeta-Universidad de Salerno-Universidad Católica. Bogotá. Tomo I, 2012, p. 382.



del llamado “descubrimiento de América”, ocasión en la que expone sus principales ideas sobre las bases éticas que han sido consustanciales al pensamiento latinoamericano. Entre ellas destaca:

“El pensamiento filosófico en América Latina ha contribuido significativamente a decantar también ese proyecto humanista pero consciente siempre de la necesidad de unificar todas las fuerzas y vías que puedan incidir en la construcción del humanismo real, al que en definitiva todos aspiramos, pues si continuamos aprendiendo de la naturaleza una vez más se reafirmará que una golondrina no hace el verano.

En la actualidad cuando entre los retos de la postmodernidad se pretende imponer la ruptura nihilista con todos los intentos humanistas y desalienadores porque hasta se pone en duda la validez de todo humanismo, la reflexión filosófica exige una vez más la licencia de la retroproyección histórica del hombre de nuestra América para ir a la reconstrucción de las bases éticas de su desarrollo como *hombre real*, a fin de enjuiciar las nuevas modalidades alienantes que la “posthistoria” parece reservarle al ya “acostumbrado” enajenable ser latinoamericano, que lo distancie de “globalizaciones” y de cualquier utópico nuevo humanismo planetario”.¹²

En ese mismo año, el filósofo peruano y funcionario de la UNESCO en París, Edgar Montiel, conecedor de sus trabajos, tradujo al francés y publicó una versión abreviada de algunos de ellos.¹³

A inicios de la década de los noventa, impartió varios cursos en universidades brasileñas sobre pensamiento filosófico latinoamericano y, en especial, sobre la filosofía de la liberación.

En 1993, con motivo del aniversario ochenta del nacimiento del destacado filósofo Leopoldo Zea, la Universidad Autónoma del Estado de México en Toluca organizó un evento de homenaje a su obra, al cual fue invitado. Allí presentó una interesante ponencia,¹⁴ pero

12. P. Guadarrama, “Bases éticas del proyecto humanista y desalienador del pensamiento latinoamericano” Memorias del Simposio *La utopía de América*, Universidad Autónoma de Santo Domingo. República Dominicana. 1992; *Fuentes humanistas*. México. DF. 3 (7), 1993, p. 63.

13. Véase: P. Guadarrama, “Pensee philosophique et identité latino-américaine,” *Ire partie Sol a sol, Le magazine de l’Amérique Latine*, Paris, #. 23 juillet/aout 1992, p. 5; deuxième partie. no.24 septembre/ octobre 1992, p. 4.

14. “Desde sus trabajos tempranos este destacado intelectual latinoamericano fue hilvanando idea tras idea y cada una de las tesis fundamentales que conforman el vistoso entretejido de un obraje discursivo nunca definitivo, pero sí lo suficientemente elaborado que permite disfrutar de sus valores en cada momento. Cada ensayo de Zea parece haber ido surgiendo como intento diferente, aunque con apariencia repetitiva de enfocar por vías disímiles determinados problemas comunes que encuentran en su libro *Discurso desde la marginación y la barbarie*, una confluencia visceral. En esa obra se muestran con tanta fuerza cada uno de esos hilos que incluso confunden al observador fugaz al dibujar aparentes trayectos independientes, pero cual urdimbres vitales que no pueden prescindir de sus conectivas tramas sobresalen:



como él mismo confiesa, mayor significación tuvieron las tertulias que sostuvo con el pensador mexicano en su hogar.

Entre 1989 y 1994 ofreció varios cursos en México y en ese último año, presentó en la librería Gandhi, del Distrito Federal, la reedición cubano-mexicana del libro *Marxismo y antimarxismo en América Latina*, en el que al referirse a los antecedentes del pensamiento socialista en esta región sostiene que:

“La recepción de las ideas marxistas en América Latina contó desde un comienzo con premisas muy distintas a las del mundo europeo y norteamericano, por el diferente grado de maduración de las relaciones capitalistas y, por consiguiente, del movimiento obrero en estos países. Sin embargo, no dejan de existir a su vez determinadas similitudes por el grado de influencia de corrientes filosóficas e ideológicas, que también tuvieron representantes en esta región. Una de las formas de manifestarse la insatisfacción de grandes sectores de la población con las insuficiencias del proceso independentista y con los gobiernos corrompidos, que lo mismo bajo las banderas del liberalismo que del conservadurismo se disputaban el poder, se revirtió en la difusión de las ideas socialistas y anarquistas. Gran parte de los procesos revolucionarios que se produjeron durante la segunda mitad del siglo XIX ya enarbolaban las ideas de corte socialista o anarquista, o al menos sus seguidores tuvieron participación activa en aquellos”.¹⁵

Y más adelante al analizar algunas de las particularidades del desarrollo de las ideas socialistas y comunistas en América Latina considera que:

“Las investigaciones históricas demuestran que las ideas socialistas y comunistas se dieron a conocer en la prensa de muchas ciudades latinoamericanas desde mediados del siglo XIX, especialmente a raíz

I) la elaboración de una filosofía de la historia americana, que busca sus terrenales raíces en la historia misma de “nuestra América” y en su contextualidad mundial.

II) la fundamentación de un proyecto liberador para los países oprimidos y en especial los latinoamericanos, que los saque de la marginación y la dependencia.

III) la conformación de un humanismo concreto que salve a los individuos de toda forma de totalitarismo.

IV) la contribución a la determinación de la identidad cultural latinoamericana como premisa imprescindible para el respeto y cultivo de sus valores.

V) la determinación de la especificidad de la reflexión filosófica en América Latina” P. Guadarrama, “Urdumbres del pensamiento de Leopoldo Zea frente a la marginación y la barbarie”. *Cuadernos Americanos*, # 37. México, Enero- febrero, 1993, p. 53; L. Zea, *Filosofar a la altura del hombre, Discrepar para comprender*, Cuadernos de Cuadernos, México, N. 4. 1993, p. 268.

15. P. Guadarrama, *Marxismo y antimarxismo en América Latina*. Universidad INCCA de Colombia, Bogotá, 1990; Ediciones El Caballito, México, Editora Política, La Habana, México DF, 1994.p. 70.



de los procesos revolucionarios de 1848 en Europa. Pero no se trataba de un simple proceso de información periodística, sino de un sedimentario trabajo de asimilación y utilización de dichas ideas para tratar de encontrar también soluciones a los problemas de esta región, aunque no se plantearan la instauración del socialismo”.¹⁶

En 1994, en el “XIII Congreso Interamericano de Filosofía”, efectuado en la Universidad de Los Andes, Bogotá, sostuvo un valioso intercambio de ideas con el destacado pensador italiano Gianni Vattimo, sobre la cuestión de la alienación en la modernidad y en la posmodernidad en el que sostuvo que:

“Todos estos nuevos fenómenos que trae consigo la modernidad la cual pretende siempre conquistar nuevos grados de desalienación, implican a su vez nuevos retos ante los trascendentales cambios que porta consigo el avance, científico-técnico y un conjunto de problemas globales, entre los que sobresale el ecológico. Luego, cuando la categoría de la alienación no pierde su contenido, al contrario, lo enriquece al resultar válida para analizar nuevos fenómenos recién planteados por la naciente posmodernidad.

La modernidad indudablemente trajo aparejada la aparición de nuevas formas de alienación nunca vistas anteriormente que fueron impuestas por las relaciones capitalistas en su despliegue multilateral. No ha habido esfera de la vida humana en la sociedad burguesa donde este flagelo no haya dejado sus cicatrices. Sin embargo, dialécticamente ha sido en el seno de la modernidad donde se han dado las premisas filosóficas y científico-teóricas para la mejor comprensión de este fenómeno, tanto por parte de aquellos pensadores que le prepararon el camino a Marx, como por parte de quienes desde su misma o desde distintas perspectivas filosóficas, Pero con el mismo afán desalienador, han continuado su labor”.¹⁷

A continuación Guadarrama analiza las premisas favorables que crea la modernidad capitalista para la superación de algunas de las formas de alienación al plantear:

“También ha sido esa sociedad en el presente siglo la que ha creado mejores condiciones reales para propiciar las vías de superación de la alienación.

16. Ídem. p, 71.

17. P. Guadarrama, “¿Qué se incrementa en la modernidad: la alienación o la desalienación?”. *América Latina, marxismo y postmodernidad*. Universidad INCCA de Colombia. Bogotá. 1994 p. 39; *Hojas económicas* Universidad Central. Bogotá. # 2. Mayo. 1994. p. 7; *Islas*. Revista de la Universidad Central “Marta Abreu de Las Villas. Santa Clara. 109. Septiembre-diciembre.1994.p. 159; *Humanismo, marxismo y postmodernidad*. Editorial Ciencias Sociales. La Habana. 1998, p 124.



Primeramente porque ha experimentado en carne propia permanentes atentados contra su subsistencia como sociedad, si mantiene las condiciones infrahumanas y enajenantes de la mayor parte de los individuos. Los intentos frustrados del “socialismo real” y la decisión de continuar la lucha por el socialismo con sus respectivas modalidades por parte de un grupo de países, no constituyen más que esos ensayos necesarios que siempre la historia del hombre emprende, innumerables veces, hasta hacer triunfar proyectos que acerquen el hombre real al hombre ideal”.¹⁸

Y por último tomando en consideración las entonces frescas repercusiones del derrumbe de la Unión Soviética y demás países proclamados socialistas de Europa Oriental sostenía en esa ocasión:

“En ocasiones los ensayos cuestan centurias y quienes los conciben no disfrutan ni siquiera del placer del parto, mucho menos de su crecimiento y desarrollo. Los hombres de hoy muchas veces se avergüenzan de tildar de soñadores a aquellos pensadores del pasado que con visión por encima de sus respectivas épocas atisbaron nuevas y superiores formas de convivencia y existencia humanas, que hoy forman parte de la cotidianidad y aparentemente han perdido su condición de trascendentales. Muchas veces no nos preocupa demasiado cómo nos verán nuestros sucesores, como si no pensáramos, viviéramos y actuáramos también para ellos y no para nosotros mismos que el enajenante individualismo fomenta.

La sociedad capitalista se ve obligada, por la fuerza de las amenazas que ponen en peligro su subsistencia, a utilizar la mayor cantidad posible de cosméticos humanistas, aun cuando presupongan utilizar la denominación de “socialistas”. Y no cabe duda de que esa labor de embellecimiento no puede quedar al nivel de la superficie, de un modo u otro penetra hasta diversos niveles y propicia mejores posibilidades de humanización respecto a etapas anteriores de la civilización.

La creciente preocupación por los derechos humanos así lo demuestra aunque no es menos cierto que en ocasiones resulte peor el remedio que la enfermedad. Pero de seguro la lucha por el aseguramiento al menos de prerrogativas jurídicas y políticas de los ciudadanos constituye peldaños ascendentes de la humanidad”.¹⁹

En el marco de dicho congreso, organizó junto con Francisco Miro Quesada y Enrique Dussel, una sesión de homenaje a José Carlos

18. Ídem, pp. 124-125.

19. Ídem, p. 125.



Mariátegui, dado que en ese año se celebraba el centenario del nacimiento del destacado pensador peruano.

En orgánico vínculo con el tema de las causas de la crisis del marxismo y el socialismo Guadarrama plantea que:

“Mariátegui supo asimilar de la obra de Marx, ante todo, su método de interpretación histórico-concreto y rechazó las pretensiones más universalizadoras abstractas del marxismo ortodoxo. Esta interpretación del marxismo petrificaba la teoría de la sustitución de las formaciones económico-sociales, que también algunos trataron forzosamente de trasponer a la historia latinoamericana.

El marxismo agudizó su crisis en la misma medida en que pretendió convertirse en una nueva filosofía de la historia. Algo que tanto Marx como Engels habían ya anteriormente criticado. Seguidores de Marx como Mariátegui, comprendieron que la solución no estaba en reproducir un esquema o extenderlo a otras latitudes desconocidas, sino que era mejor utilizar el método y a partir de un nuevo objeto, en este caso el contexto histórico-social latinoamericano –tan desconocido por los fundadores del marxismo– enriquecer la teoría marxista. Así, a la par que se interpretaba una nueva realidad, se contribuía a indicar las vías para transformarla.

Las ideas del intelectual peruano al respecto previeron la posibilidad del estancamiento no solo del marxismo como teoría, sino de lo que era aún peor, del proyecto socialista, dado el dogmatismo de sus instrumentadores”.²⁰

Durante los años noventa se intensificaron sus actividades académicas en la Universidad INCCA de Colombia y posteriormente se centraron en la Universidad Nacional. Actualmente está vinculado con la Universidad Católica de Colombia, como profesor de la maestría en Ciencia Política, en convenio con la Università degli Studi di Salerno, Italia.

En marzo de 1995 sostuvo un debate con el filósofo español Gustavo Bueno y su grupo, en la Universidad de Oviedo, sobre el libro *América Latina, marxismo y posmodernidad*,²¹ de la autoría de Guadarrama, por entonces recién publicado en Colombia. En dicho debate sostuvo que:

20.P. Guadarrama, “Mariátegui y la actual crisis del marxismo,” *La Gaceta de Cuba*, La Habana. n. 4. 1994, pp. 34-38; *Mariátegui en el pensamiento actual de nuestra América*, Coloquio Internacional convocado por la Casa de las Américas en La Habana, del 18 al 21 de julio de 1994, Empresa Editorial Amauta-Casa de las Américas, Lima, Cuadernos Casa, # 35. 1996, pp. 109-117.

21. Véase: D. Alvargonzález, A. Hidalgo, J. M. Laso, y G. Bueno, Debate sobre el libro de Pablo Guadarrama, “América Latina: marxismo y postmodernidad,” Facultad de Filosofía. Universidad de Oviedo, 21 de marzo de 1995. <http://www.filosofia.org/mon/cub/dt005.htm>



“La modernidad ha convertido el equilibrio armónico en presupuesto indispensable para conformar y resguardar el orden existente. La postmodernidad induce al desenfreno, justifica la esquizofrenia social, siempre y cuando esta no conduzca a que la trastocación de valores ponga en peligro las principales conquistas de la modernidad.

Para ser postmoderno, consecuentemente, hay que pararse de manera adecuada sobre los cimientos bien encofrados de la modernidad. De lo contrario, se corre el riesgo que tanto la modernidad como la postmodernidad vayan a parar al basurero de la historia, y eso no lo perdonarán los nuevos actores modernos que ya el futuro anuncia, al menos para estas tierras latinoamericanas, en medio de la bruma postmodernista.

En América Latina la postmodernidad aún tiene muchas cuentas pendientes, cuando quizás ya en el mundo desarrollado parecen sobrar chequeras para pagar las cuentas que exige la postmodernidad. Sin embargo, dentro de ese mundo de despedidas de la modernidad, hay grandes sectores sociales que reclaman el complemento de esta.

El espíritu de la modernidad se embriagaba en la conformación de una cultura superior para que el hombre se sintiera también superior y lograra mayores niveles de identidad. El espíritu postmoderno pone en peligro la identidad cultural de los pueblos, porque pretende homogenizar a través de *los mass media* la vida de los más recónditos rincones del orbe imponiendo los valores sin frenos de las sociedades primermundistas. Es hora ya de asumir una actitud moderna ante la postmodernidad”.²²

En junio de 1996 asistió al III Congreso de Filosofía Latinoamericana, efectuado en la Universidad Nacional de Costa Rica, en el cual fue elegido miembro de la dirección de la Sociedad Latinoamericana de Filosofía Política.

En febrero de ese año, en La Habana, participó en el taller La izquierda ante el neoliberalismo en América Latina, organizado por el Centro de Estudios de América y la Fundación de Investigaciones Marxistas de España. En ese evento presentó sus consideraciones respecto a cuatro actitudes que observaba entonces en la izquierda latinoamericana, respecto a las crisis del socialismo y del marxismo. Al respecto señalaba:

“Siempre las clasificaciones resultan incómodas, en primer lugar para el encasillado, pero también para el que las realiza.

22. P. Guadarrama, “La reivindicación del conflicto modernidad vs posmodernidad”. En P. Guadarrama, *América Latina, marxismo y postmodernidad*. Universidad INCCA de Colombia. Bogotá. 1994 p. 98-99; *Humanismo, marxismo y postmodernidad*. Editorial Ciencias Sociales. La Habana. 1998, pp. 161-162.



En especial cuando se le demanda dar a conocer a los representantes de cada posición, quienes en muchas ocasiones argumentan, y no sin razón que han evolucionado y cambiado de opinión respecto a planteamientos sostenidos en un momento determinado.

Por tanto, más que a caracterizar personas, el presente análisis está dirigido a diferenciar las actitudes más comunes ante dicha crisis.

Mas importante que indicar progresos o retrocesos en las ideas de un hombre, es delimitar razones, argumentos y condiciones a través de las cuales ellas se generan y motivan actitudes. Y si un análisis en abstracto puede contribuir a reconocer y reconsiderar actitudes concretas, el beneficio, más que al enriquecimiento cultural, será a la emancipación de los pueblos.

Cuatro actitudes, entre otras, se aprecian en la izquierda latinoamericana ante la crisis del socialismo, que pueden ser denominadas del modo siguiente:

1. Escéptica, pesimista y hasta nihilista.
2. Neortodoxa.
3. Circunstancialista, regionalista y nacionalista.
4. Realista crítica”.²³

Caracterizaría cada una de estas actitudes para extraer de ellas las posibles posturas prácticas que se derivarían de las mismas.

En el X Seminario de Hispanismo Filosófico y Diálogo Intercultural, de la Universidad de Salamanca, en septiembre de 1996, analizó algunas particularidades del devenir filosófico cubano y latinoamericano. Como él mismo ha expresado, en esos momentos su tránsito por el humanismo en el pensamiento filosófico latinoamericano lo obligaba a dedicar atención especial a valorar la significación de José Gaos en él.²⁴

Mientras tanto, mantuvo su actividad en la UCLV como profesor, en especial, de historia de la filosofía moderna y contemporánea. A inicios de los años noventa se incrementó su labor en la coordinación de colectivos de autores de universidades cubanas que elaboraron textos para la enseñanza general de la filosofía marxista.²⁵

23. P. Guadarrama, “Cuatro actitudes de la izquierda latinoamericana ante la crisis del socialismo”. (Colectivo de autores) *Alternativas de la izquierda ante el neoliberalismo*. Fundación de Investigaciones marxistas. Madrid. 1996; *Marx y el Siglo XXI*. (Colectivo de autores). Ediciones Pensamiento Crítico. Bogotá. Tomo I, 1997 y Tomo II, 1998; P. Guadarrama, *Humanismo, marxismo y posmodernidad*. Ciencias Sociales. La Habana. 1998, p. 273.

24. P. Guadarrama, “Gaos y los estudios de la filosofía en América Latina,” *Islas*, Revista de la Universidad Central “Marta Abreu” de Las Villas, Santa Clara, n. 116. Septiembre-diciembre 1996; *Cuadernos Americanos*, UNAM, México, No. 72. nov. dic. 1998, pp. 199-219; *Cuadernos Hispanoamericanos*, # 589-590, Madrid, Julio-agosto. 1999, p. 68; Proyecto de filosofía en español. Universidad de Oviedo, <http://www.filosofia.org/mon/cub/dt012.htm>

25. Véase: Colectivo de autores, *Lecciones de Filosofía Marxista-leninista*. I y II. Ministerio de Educación Superior, Editorial Félix Varela, La Habana, 1991; Segunda edición 1992, 1997. 2001,



Uno de los aspectos más encomiables de su ardua labor científico-docente es que Guadarrama siempre ha mantenido vinculadas indisolublemente la labor investigativa con la docente, pues la docencia es el modo idóneo de socializar en la práctica los resultados de la investigación científica, y a su vez, la investigación constante permite el perfeccionamiento de la docencia, así como su superación y actualización.

Otro de los rasgos más destacables de su personalidad intelectual es la creación de equipos de trabajo, así como la proyección de su obra y su docencia en el extranjero, donde ha representado durante muchos años, y representa hoy dignamente a la academia cubana. Como fundador y director del grupo de investigaciones sobre filosofía latinoamericana en la UCLV, no solo se ha dedicado a investigar individualmente y descubrir por sí mismo la autenticidad y riqueza del pensamiento filosófico y socio-político de nuestro continente, sino que ha contribuido de manera sensible a la formación de otros profesores e investigadores en esta importante temática. Sus cursos de posgrado en universidades nacionales y extranjeras dan fe de esta ardua e importante labor en el campo de la socialización de los conocimientos. A modo de ejemplo, se pudieran citar algunos de ellos.

En 1996 impartió un curso de epistemología en la Universidad Gabriel René Moreno, en Santa Cruz de la Sierra, Bolivia, y en 1999 el mismo curso, en una nueva versión, en la Universidad Mayor de San Andrés, en La Paz.

En 1997 desarrolló una estancia de estudios posdoctorales en la Universidad Autónoma de Madrid y en la Universidad Pompeu Fabra, de Barcelona, de la cual se derivaron algunos trabajos sobre el conflicto entre el pensamiento colonial y el amerindio, la recíproca influencia cultural entre España y América,²⁶ así como algunos presupuestos metodológicos para el estudio de la historia de la filosofía latinoamericana.²⁷ Asimismo, impartió conferencias sobre el humanismo en América Latina en la Universidad Complutense de Madrid, y

2003; Colectivo de autores, *Filosofía y Sociedad*, (Tomo I y II). Editorial Félix Varela, La Habana, 2000, 2001, 2002; Colectivo de autores, *Filosofía marxista*, Editorial Félix Varela, La Habana, Tomo II, 2009.

26.P. Guadarrama, "La huella de España en América y de América en España," *Politeia*, Revista de la Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 1997. N. 20. p. 148.

27. P. Guadarrama, "¿Qué historia de la filosofía se necesita en América Latina?" *Temas*, La Habana, N 7. 1997: *Revista de Hispanismo filosófico*. Fondo de Cultura Económica. Madrid. N. 2. 1997, pp. 5-20. *Islas*. Revista de la Universidad Central "Marta Abreu" de Las Villas, Santa Clara, n.115. Mayo-diciembre, 1997, pp. 90-106.
http://bib.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/01372720868028727311680/hispanismo02_guadarrama01.pdf



en las universidades de Sevilla, Granada, Santiago de Compostela, La Coruña, Oviedo, San Sebastián, Valencia y Barcelona.

A su regreso a Cuba, coordinó un colectivo de investigadores para el libro *Filosofía en América Latina*,²⁸ utilizado en las carreras de filosofía, sociología, letras y estudios socioculturales de las universidades cubanas.

En ese año asistió al Seminario Internacional en Homenaje el XXX Aniversario del Centro de Estudios Filosóficos de la Universidad del Zulia, en Maracaibo, Venezuela. A partir de esa ocasión se hicieron frecuentes sus visitas a esa universidad para impartir ciclos de conferencias y participar en eventos. Por su experiencia en dirección de tesis doctorales y de grupos de investigación, fue invitado en ese país a desarrollar un taller sobre dirección de grupos de investigación y sobre asesoría de tesis de maestría, y de doctorado. Lo desarrolló en Maracaibo por vez primera y luego, en Cabimas.

A partir de ese momento comenzó a desarrollar cursos sobre metodología de la investigación, que concluyeron con el libro *Dirección y asesoría de la investigación científica*.²⁹ Este libro obtuvo uno de los premios nacionales anuales de la Academia de Ciencias de Cuba, en 2009.

A fines del 2007 el Instituto para la Educación Superior para América Latina y el Caribe (IESALC), de la UNESCO, radicado en Caracas, le solicitó elaborar una valoración sintética de los principales aportes de las grandes personalidades filosóficas, científicas, intelectuales, etc., de Cuba a la educación superior en este país, para el libro *Pensadores y forjadores de la universidad latinoamericana*.³⁰

La profundización en el estudio de la historia de las ideas filosóficas en Cuba³¹ ya le había llevado desde los años ochenta a dedicarle alguna atención a su evolución también en República Dominicana y Puerto Rico.³² Por eso aceptó gustoso la invitación en el 2008 para realizar un análisis resumido de los principales aportes de la intelectualidad del

28. Véase: Colectivo de autores. *Filosofía en América Latina*. Editorial Félix Varela. La Habana, 1998.

29. P. Guadarrama, *Dirección y asesoría de la investigación científica*, Editorial Magisterio, Bogotá, 2009.

30. P. Guadarrama, "Pensadores y forjadores de la universidad cubana". *Pensadores y forjadores de la universidad latinoamericana*. IESALC-UNESCO. Caracas. 2008.

31. Véase: P. Guadarrama, y T. Fung, "Die Entwicklung des philosophischen Denkes in Kuba" *Afrika, Lateinamerika, Asien*. Berlin, #1. 1988, pp. 130-138, "El desarrollo del pensamiento filosófico en Cuba," *Islas*, # 87. 1987, pp. 34-47; P. Guadarrama, "Principales etapas y rasgos de la filosofía en Cuba," *Cuadernos de filosofía latinoamericana*. Universidad de Santo Tomás. Bogotá. Vol. N. 100. Enero-Junio. 2009, pp. 59-96. Colectivo de autores, *Filosofía marxista II*, Editorial Félix Varela, La Habana 2009, pp. 81-126.

32. P. Guadarrama, "La filosofía en Las Antillas bajo la dominación española," (Colectivo de autores). *La filosofía en América colonial*, Editorial El Búho, Bogotá, 1996, pp. 101-139.



Caribe hispano en el siglo XX³³ para el libro *El legado filosófico de Hispanoamérica en el siglo XX*, de un amplio colectivo de autores. Este libro obtuvo en España el Premio Marcelino Menéndez y Pelayo.

En el 2009, en el XIII Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana de la Universidad Santo Tomás de Aquino, en Bogotá, fue invitado a ofrecer la conferencia inaugural sobre el tema “El pensamiento latinoamericano de la integración ante la globalización”.

Desde 1988 hasta el presente ha participado en las trece ediciones del Simposio Internacional de Pensamiento Latinoamericano de la UCLV y su colectivo de investigaciones ha presentado los resultados individuales, así como los del grupo, los cuales han sido publicados como libros colectivos.

Ha participado también en varias de las ediciones en Venezuela del Foro Internacional de Filosofía de la Red de Intelectuales en Defensa de la Humanidad y fue nombrado miembro del jurado del Premio Internacional Simón Bolívar al Pensamiento Crítico, que otorga el Ministerio de Cultura de Venezuela, lo cual constituye un notable reconocimiento a su personalidad como destacado intelectual.

En 2012 recibió invitación de la esposa de Leopoldo Zea, para participar en el XIII Congreso de la Sociedad Latinoamericana de Estudios sobre América Latina y el Caribe celebrado en la Universidad de Cartagena, con motivo del centenario del nacimiento del destacado filósofo mexicano,³⁴ con quien cultivó una sincera amistad.

Más recientemente, Guadarrama ha dedicado especial atención al tema de la democracia³⁵ y los derechos humanos,³⁶ sus orígenes,³⁷ expresiones modernas,³⁸ articulaciones con los temas de la condición

33. P. Guadarrama, “El legado filosófico del Caribe Hispano en el siglo XX” en *El legado filosófico español e hispanoamericano en el siglo XX*. Colectivo de autores. Coordinadores M. Garrido, N. Orrigner, L. Valdés, y M. Valdés, Ediciones Cátedra (Anaya, S. A). Madrid, 2009, pp. 1249-1162.

34. P. Guadarrama, “Significación actual de *América en la historia*, de Leopoldo Zea,” *Homenaje a Leopoldo Zea en el Centenario de su natalicio*, Memorias XIII Congreso de la Sociedad Latinoamericana de Estudios sobre América Latina y el Caribe, Universidad de Cartagena, 12-14 de septiembre de 2012. UNAM, México, 2013.

35. P. Guadarrama, “El humanismo como pilar de los derechos humanos y la democracia,” *Memorias del IV Congreso Internacional de Filosofía del Derecho, Ética y Filosofía Política*, Universidad Libre, Bogotá, 2013.

36. P. Guadarrama, “Algunos debates sobre derechos humanos y sistemas jurídicos,” *Derecho y realidad*. Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, No 19 I Semestre 2012, Tunja, pp. 133-154.

37. P. Guadarrama, “Democracia y derechos humanos: ¿“Conquistas” exclusivas de la cultura occidental? *Nova et Vetera*. Escuela Superior de Administración Pública, Bogotá, II Semestre 2009, pp. 79-96; *Revista Espacio Crítico* No. 13. Junio-diciembre 2010, http://es.scribd.com/doc/73843874/Revista-Espacio-Critico-n%C2%BA-13-julio-diciembre-2010#outer_page_3

38. P. Guadarrama, “Los derechos humanos ante el conflicto modernidad y posmodernidad,” *Nova et vetera*, Revista de la Escuela Superior de Administración Pública, Bogotá, I Semestre



humana,³⁹ el humanismo,⁴⁰ y el socialismo,⁴¹ especialmente en la actualidad,⁴² desde la perspectiva de la filosofía política latinoamericana.⁴³

Pablo Guadarrama ostenta el grado de doctor en Ciencias (doctorado de segundo nivel), el más alto grado científico que otorga la academia cubana. En 1989, poco antes de la desaparición de la República Democrática Alemana, ya preparaba su disertación del segundo doctorado en la Universidad de Leipzig, pero el derrumbe del Muro de Berlín dio lugar a la interrupción de la mayor parte de los intercambios entre las universidades cubanas y alemanas.

En julio de 1995, en la UCLV, ante un Tribunal Nacional Ad Hoc, defendería exitosamente por unanimidad ante un tribunal integrado por diecisiete doctores el doctorado de segundo nivel sobre el tema: *Humanismo y autenticidad en el pensamiento latinoamericano. La significación del marxismo*, tesis con la cual se le otorgó el grado de doctor en Ciencias.⁴⁴

Sus colegas cubanos lo tenemos en la más alta estima y apreciamos en toda su magnitud, su alta talla intelectual y el significado de su vasta producción científica, la cual ha contribuido de manera definitiva a sistematizar el estudio del pensamiento filosófico cubano y latinoamericano, y ha traspasado las fronteras de nuestro país, diluyendo barreras que frecuentemente obstruyen el camino al mutuo entendimiento.

El dominio profundo de la historia de la filosofía universal en general y latinoamericana en particular, con sentido holístico, que ha alcanzado Pablo Guadarrama a lo largo de muchos años de esfuerzo y dedicación, unidos a su especial talento, a su gran laboriosidad y a

2008, pp. 59-73. <http://biblioteca.filosofia.cu/php/export.php?format=htm&id=2555&view=1>

39. Véase: P. Guadarrama, "Condición humana, valores éticos, derechos humanos y democracia," *Cultura latinoamericana*, Universidad degli Studi di Salerno-Universidad Católica de Colombia, Bogotá, 2013, # 17.

40. En el año 2013 participó en el IV Congreso Internacional de Filosofía del Derecho, Ética y Filosofía Política, de la Universidad Libre en Bogotá, con una ponencia sobre "El humanismo como pilar de los derechos humanos y la democracia".

41. P. Guadarrama, "Democracia, liberación y socialismo: sus relaciones," en *Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo*, Coordinador Pablo González Casanova, UNAM, México, 2009.

42. P. Guadarrama, "Humanismo real, positivo y concreto, justicia social y derechos humanos y/o eficiencia económica: retos para el socialismo del siglo XXI," en *América Latina en disputa. Reconfiguraciones del capitalismo y proyectos alternativos*. Colectivo de Autores. J. Estrada, Compilador. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2012, pp. 564-594.

43. Véase: P. Guadarrama, "Pensamiento independentista latinoamericano, derechos humanos y justicia social," *Criterio Jurídico Garantista*, Revista de la Facultad de Derecho-Universidad Autónoma de Colombia, Año 2 N. 2, enero-junio 2010, pp. 178-205.

44. Véase: P. Guadarrama, *Humanismo y autenticidad en el pensamiento latinoamericano*, Universidad INCCA de Colombia, Bogotá, 1997.



su pasión intensa por el pensamiento de la que Martí llamó “Nuestra América”, hacen de este destacado intelectual cubano un ejemplo a seguir por sus colegas, tanto en Cuba como en América Latina.

O DEMOCRACIA O NEUROLIBERALISMO

Hugo E. Biagini¹

–CECIES–

Resumen

Si bien durante el auge del neoliberalismo se ha llegado a creer –banal y vanamente– que esa concepción y esa praxis posesiva del mundo mantenían una correspondencia biunívoca con la democracia, tras las funestas consecuencias experimentadas por la implantación de la denominada revolución conservadora en la actualidad se ha ido extendiendo la idea de que, lejos, de identificarse con un sistema de vida representativo de la voluntad general, se está en presencia por lo contrario de uno de sus antagonistas más sostenidos. Ergo, la democracia, en lugar de asociarse con el mercado irrestricto y el Estado ultramínimo, se ha aproximado con una suerte de pensamiento alternativo que vela por una ética de la solidaridad y los derechos humanos.

Entre los autores que han bregado por ese *modus cognoscendi* y *operandi* se rescatan en este trabajo a González Casanova, Sousa Santos y el propio colega homenajeado: Pablo Guadarrama González. Tampoco deja de rescatarse la presencia en el escenario internacional de los movimientos civiles que, frente al modelo de la globalización

*Fecha de recepción 11 de febrero de 2014; fecha de aceptación 29 de abril de 2014.

1. Investigador principal del CONICET y de la Academia Nacional de Ciencias (Buenos Aires), donde conduce la sección de Pensamiento Argentino y Latinoamericano. Director del Centro de Investigaciones Históricas en la Universidad Nacional de Lanús, ha cofundado el Corredor de las Ideas del Cono Sur.

Entre su treintena de libros se hallan los volúmenes colectivos que ha dirigido junto con el gran maestro Arturo Andrés Roig: *El pensamiento alternativo en la Argentina del siglo XX* y el *Diccionario del pensamiento alternativo*, que fue destacado durante el Premio Libertador al Pensamiento Crítico otorgado por la República Bolivariana de Venezuela. Se le ha otorgado el Primer Premio Municipal de Ensayo Eduardo Mallea a su texto *Identidad nacional y compromiso latinoamericano*. Su última obra publicada, *La contracultura juvenil de la emarginación a los indignados*, resultó finalista en el Premio Casa de las Américas y ha registrado un alto impacto académico y mediático. Se halla en prensa en Costa Rica y en Argentina un libro suyo en colaboración con D. Fernández Psychaux: *El neoliberalismo y la ética gladiatoria*.

Recibió la Medalla UNESCO Toussaint Louverture “Por sus aportes al desarrollo de la reflexión filosófica latinoamericana alternativa” El Centro de Estudios Trasandinos lo distinguió “Por su compromiso y sus valiosas contribuciones académicas y de investigación a favor de la integración cultural”. Fue objeto de un capítulo entero en el libro, *Personajes latinoamericanos del siglo XX*, editado por la UNAM en México. Un número de la revista venezolana *Utopía y praxis latinoamericana* fue dedicado “En honor a Hugo Biagini: conciencia emancipadora y mentor de juventudes”. Email: hbiagini@speedy.com.ar



conservadora, reclaman por una auténtica democracia, una forma de gobierno que también puede verificarse hoy en distintos gobiernos nuestroamericanos que atraviesan por una etapa posneoliberal.

Palabras clave

Neoliberalismo, democracia, pensamiento alternativo, Pablo Guadarrama, indignados.

Abstract

During the rise of neoliberalism the last decades of the twenty century it was the believe that this conception and this possessive praxis of the world maintained a biunivocal correspondence with democracy. After the disastrous consequences experienced by the implementation of the so-called conservative revolution, currently has extended the idea that far from identifying with the general will, we are in the presence of one of their most sustained antagonists. Ergo, democracy, rather than partnering with unrestricted market and ultraminim State, is in connection with alternative thought, the ethic of solidarity and human rights. Among the authors who have worked for that way of knowing and behavior, this paper analyze different examples of more authentic democracies: the works of González Casanova, Sousa Santos and Pablo González Guadarrama, the civil movements of “indignados” and the popular Latin-American governments of our days.

Keywords

Neoliberalism, democracy, alternative thought, Pablo Guadarrama, postconservatism.

Tras los efectos deshumanizadores de la llamada Revolución Conservadora, acaecida durante el último tercio del siglo XX, en el panorama mundial y muy especialmente en buena parte de Nuestra América se ha ido poniendo en tela de juicio –fáctica o teóricamente– la posibilidad de asociar la democracia –con su ética de la equidad y la solidaridad– a una ideología lobista del provecho y el interés como la del neoliberalismo, hasta alcanzar a generarse la palmaria certidumbre de la incompatibilidad constitutiva existente entre ambas modalidades: democracia y neoliberalismo, el cual ha sido rebautizado como neuroliberalismo –por su elevación del afán individualista al máximo valor



comunitario.² Como veremos, entre las alternativas que se han planteado a esa cosmovisión antidemocrática se hallan diversas contribuciones y el trabajo del propio autor homenajeado. A tales enfoques se ha sumado últimamente el aporte de distintos movimientos contestatarios afanados en obtener formas democráticas más auténticas.

Antes de sintetizar la postura de esos expositores, puede circunscribirse al pensamiento alternativo –en su doble faceta crítico-práctica– como aquel que viene a alejarse de la ortodoxia del mercado irrestricto y se vincula con un pensamiento abierto y concientizador que, entre sus objetivos fundamentales, persigue el ahondamiento de la democracia. Si las motivaciones puntuales que dieron lugar al florecimiento del pensamiento alternativo se enfrentan con rotundos posicionamientos a favor del Estado ultramínimo, lo que se dio en llamar “pensamiento único” fue originariamente conceptualizado por su acuñador, Ignacio Ramonet, en términos de un nuevo evangelio o moderno dogmatismo por el cual el estado natural de la sociedad deja de vincularse con la democracia para identificarse con un capitalismo a ultranza.³

Con ello se prosigue la senda triunfalista de quienes irrumpieron vaticinando el fin de las ideologías y los grandes proyectos.⁴ Según lo planteara el maestro Arturo Roig, el pensamiento alternativo puede cumplir una función dignificadora, por su respaldo al poder ciudadano, a los derechos humanos y a la democracia, en defensa de valores inalienables. Si bien se sostiene una actitud de apertura hacia quienes resultan desoídos o invisibilizados y hacia su incorporación a la memoria colectiva, los poderes coercitivos son en cambio combatidos vigorosamente. La economía recobra su sentido original y resulta concebida al servicio de las necesidades, sin instrumentársela en función de satisfacciones accesorias.⁵

Entre los principales enunciadores del pensamiento alternativo encontramos a Pablo González Casanova, quien se adelantó en cuestionar

2. Hemos intentado desarrollar esa nueva terminología, entre otras aproximaciones, en H. Biagini y D. Fernández Peychaux, “¿Neoliberalismo o neoliberalismo? Emergencia de la ética gladiatoria”, en *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 62, 2013, pp. 13-34.

3. I. Ramonet, en AA.VV., *Pensamiento crítico vs. Pensamiento único*, Le Monde Diplomatique y Debate, Madrid, 1998, pp. 15-17.

4. Véase una obra filosófica como *El final de los grandes proyectos* (Barcelona, Gedisa, 1997), donde se reunieron los trabajos presentados en un congreso así llamado y que se reunió en Heidelberg en abril de 1991 y el libro de H., *Fines de siglo, fin de milenio* (Alianza-Unesco, Buenos Aires, 1996) en el cual se trata el clima de ideas de época en cuestión.

5. Ver estudio introductorio de Roig al volumen colectivo *El pensamiento alternativo en la Argentina del siglo XX*, Biblos, Buenos Aires, 2006, y H. Biagini, “El pensamiento alternativo”, en *Diccionario del Pensamiento alternativo*, Biblos-EDUNLa, Buenos Aires, 2008.



el tratamiento de la globalización financiera como un inapelable fenómeno cósmico y señaló la existencia de muchas alternativas valederas ante la mercadofilia. González Casanova postuló como requisito *sine equa non* –para remediar la extendida situación de miseria y barbarie que traía aparejado la hecatombe neoliberal– el esquema de una democracia con socialismo, el cual ya había sido propuesto previamente por el mismo autor como salida para la alterglobalización, aunque con las siguientes reservas: “(la) lucha por el socialismo, la liberación y la democracia tiene que estudiarse más allá del eurocentrismo clásico o del aldeanismo tercermundista, como proyecto realmente mundial, lo que exige el esfuerzo de entenderlo desde el Sur y de rechazar cualquier idea implícita de una democracia colonial o de un socialismo con colonias, es decir de rechazar el tipo de ideas que muchas veces no explicitó el pensamiento socialdemócrata, socialista y comunista”.⁶

Una de las mayores aportaciones efectuadas al incipiente marco teórico del pensamiento alternativo como tal está a cargo de Boaventura de Sousa Santos, quien ha objetado el pensamiento occidental y la cultura eurocéntrica –por su tónica excluyente, negadora de la diversidad–. El sociólogo portugués subraya la importancia que ofrecen junto con los derechos individuales los de índole comunitaria y colectiva; mientras enaltece la concepción contrahegemónica de la democracia y los derechos humanos más allá del molde liberal, sin dejar de reivindicar la discriminación positiva o acción afirmativa en defensa de las poblaciones oprimidas. En suma, Sousa Santos, fervoroso preconizador de la descolonización del saber y el poder, apunta a encarar un cúmulo de desafíos, tales como: respetar por principio las luchas identitarias, aquilatar los aportes indígenas a la biodiversidad y a la biotecnología, revalorizar la epistemología feminista para el ideal de la cooperación, encarar el interconocimiento como una nueva posibilidad, refundar otro Estado (plurinacional) y una utopía viable como la de la “democracia (socialista) sin fin”.⁷

6. P. González Casanova, *América Libre*, 1, 1992, pp. 32-37. Del mismo autor, “La dialéctica de las alternativas” *Casa de las Américas*, Habana, 62, 2002, pp. 3-1 y “La construcción de alternativas”, *Cuadernos del Pensamiento Crítico Latinoamericano*, CLACSO, Buenos Aires, 6, 2008.

7. Los textos de Sousa Santos corresponden a veces a exposiciones realizadas en diferentes países y con un fuerte debate público, con organizaciones comunitarias, gobiernos populares o entes académicos: “De la crítica del pensamiento crítico al pensamiento alternativo”, en *América Latina en movimiento*, <http://alainet.org/active/6258&lang=es>; “La reinención del estado y el estado plurinacional”, retitulada como “Pensamiento alternativo y transformaciones novedosas”, en *Petropress. Revista de análisis e información sobre políticas públicas en recursos naturales, industrias extractivas y medio ambiente*, <http://petropress.wordpress.com/2011/01/22/la-reinencion-del-estado-y-el-estado-plurinacional-pensamiento-alternativo-y-transformaciones-novedosas-parti-por-boaventura-de-sousa-santos/> disertación pronunciada en Santa Cruz de la Sierra, abril 3 de 2007; respuesta de B. Sousa Santos a la “Encuesta sobre el pensamiento crítico en América



En definitiva, el pensamiento alternativo, con todas sus facetas y derivaciones, ha podido erigirse en una pieza clave en el durísimo enfrentamiento con el llamado pensamiento único, entendiendo por este no solo a una mentalidad ortodoxa en el terreno económico y a la indiferencia hacia las consecuencias humanitarias que esa actitud puede traer aparejada, sino también a una especie de conformismo moral e intelectual.⁸ Pablo Guadarrama, durante su magisterio por la sede central de la Universidad Pedagógica y Tecnológica colombiana en un precursor ensayo –documentado y concluyente–, sobre las alternativas emancipadoras ante el arrasamiento neoliberal, no dejó de alertar contra los prejuicios sectáreos que intentan doblegar la realidad a las propias concepciones interpretativas, a la necesidad de adoptar un enfoque pluriperspectivista en la instrumentación del pensamiento alternativo y en función del mismo contexto situacional, cuyo saldo, a comienzos del siglo XX, se mostraba hartamente difícil: “La construcción de un pensamiento único ha sido una labor paciente y bien estructurada que ha ido permeando incluso a sectores de la izquierda. Desde flamantes ejecutivos y empresarios hasta marxistas vergonzantes comulgan en el credo común ante la nueva deidad omnipotente del mercado”.⁹

Unos cinco años después, mediante un ciclo de disertaciones pronunciadas por él mismo bajo los auspicios del Convenio Andrés Bello en Bogotá, Guadarrama retomará esa acuciante problemática, es decir, el fenómeno y la ideología que acompañó el *exitoso* implante de la mundialización financiera: el modelo neoconservador junto a la posmodernidad, a la modernización cosmética y, en definitiva, a la crisis socialista. Sin embargo, frente a las postulaciones propias del “individualismo exacerbado”, Pablo Guadarrama mantiene su reconocimiento hacia la “preocupación por lo social” subyacente en diversos voceros liberales clásicos que, desde otras coyunturas y a diferencia de las formulaciones contemporáneas en cuestión –recalificadas por nosotros como

Latina”, efectuada para CLACSO por Emir Sader, en *Crítica y Emancipación*, Buenos Aires, 2, 2009, pp. 16-19; reportaje a Sousa Santos, “La utopía de una democracia sin fin”, en *La Trece*, Frente Amplio uruguayo, agosto 27 de 2011, http://agrupaciones13diciembre.org/index.php?option=com_content&view=article&id=83:boaventura-de-sousa-santos-la-utopia-de-una-democracia-sin-fin&catid=47:pensando-a-la-izquierda&Itemid=82. Véase también, F. Arellano Ortiz, “Boaventura de Sousa y la epistemología del Sur como alternativa de emancipación social”, en <https://americalatinaunida.wordpress.com/tag/boaventura-de-sousa-y-la-epistemologia-del-sur-como-alternativa-de-emancipacion-social/>

8. Cfr. La entrada correspondiente, “Pensée unique”, en J. M. Denquin, *Vocabulaire politique*, PUF, París, 1997, p. 104.

9. P. Guadarrama González, “Fuentes y perspectivas del neoliberalismo. Pensamiento alternativo vs. pensamiento único”, en *Paso a Paso*, Tunja, 2, 2001, pp. 209-222. Fuente tomada de la Biblioteca Virtual de Filosofía y Pensamiento Cubanos, <http://biblioteca.filosofia.cu/>



neuroliberales—, no resultaron elitistas o racistas ni han cuestionado las conquistas colectivas ni la validez de los derechos humanos.¹⁰

Además de los teorizadores del pensamiento alternativo, debemos tener en cuenta como se previno, a los movimientos sociales que resisten las políticas del privilegio y la marginación. Grandes frentes de batalla desde fines de 2010 en distintos escenarios mundiales pero íntimamente conectados entre sí. En términos latos, puede hablarse de una sociedad internacional que, en medio de heterogéneas revueltas populares, desea afirmarse ante modalidades democráticas agotadas y persigue nuevos valores existenciales. En parte, se trata de una decepción por lo que la izquierda primundista en el gobierno no ha podido urdir: defender soberanías, controlar finanzas y que los más adinerados contribuyan de lleno a sostener el Estado providente, lo cual encierra el reclamo por una identidad izquierdista positiva, por el disfuncionamiento de una democracia amañada a las grandes empresas y por una democracia participativa en la cual los ciudadanos posean capacidad de empoderamiento, voz y voto en las decisiones públicas más importantes.

Pese al repentino crecimiento de la derecha en España, ha tenido lugar allí la revuelta de los “indignados” contra la desigualdad que han generado las políticas laborales, sanitarias y educativas. Hasta en la conservadora *Revista de Occidente* se ha calificado a ese movimiento como de “omnipresente práctica asamblearia”.¹¹ El *leit motiv* de las demandas denuncia la corrupción imperante y la orfandad política, apelándose a lemas como “Lo llaman democracia y no lo es”, “No nos representan”, “Cada cuatro años elegimos a quien financiar, no les votes”, “Nuestros sueños no caben en vuestras urnas”. Los dos grandes partidos registran un alto grado de impopularidad y desconfianza entre la población. En el manifiesto asociativo se exige una revolución ética que ponga al ser humano como valor supremo, por encima de los bienes materiales, también se brega por una auténtica democracia con participación ciudadana activa en la toma de decisiones, se denuncia el incumplimiento de derechos básicos por parte de un modelo obsoleto y antinatural que desconoce al pueblo como sujeto protagonista y permite la acumulación de poder en unos pocos.¹²

10. P. Guadarrama González, *Cultura y educación en tiempos de globalización posmoderna*, Cooperativa Editorial Magisterio, Bogotá, 2012 [2da. ed. 2012], con prólogo de Omar Núñez, quien también reseñó el texto citado en *Utopía y praxis latinoamericana*, 35, 2006, pp. 124-125. Sobre el neologismo mencionado, véase el artículo referido en nota 1 y publicado en esa esta misma revista de H. E. Biagini y D. Fernández Psychaux, pp. 13-34.

11. J. Lozano y M. Serra, “15M: año cero”, *Rev. de Occidente*, 364, 2011, pp. 121-124.

12. *Manifiesto Democracia real ya*, <http://canales.larioja.com/documentos/manifiesto.pdf>



Al comentarse esos levantamientos, se ha remarcado el papel innovador que ha cobrado el espacio público, el de las calles y las plazas, entre los aspectos más creativos de la democracia, el secuestro de las actuales democracias por minorías poderosas y la posibilidad de que tales eclosiones se apunten el camino para construir democracias más sólidas. Más que el estilo impecable en el análisis y denuncia de las fuerzas conservadoras, interesa rescatar con claridad la urgencia por ampliar la agenda política que aportan los indignados, pacíficamente, a favor del ideal de una democracia liberadora y su incorporación al imaginario de las grandes mayorías.¹³

Puede llegar a visualizarse una gran red contestataria anticapitalista. Un conglomerado mundial que sufre de ese síndrome de insuficiencia democrática provocado por las potencias dominantes, vanagloriadas de sustentar una democracia *more* liberal que equivaldría de suyo al progreso y a la civilización pero que no trepida en castigar al grueso de la población con durísimos recortes sociales para “calmar” a los mercados.¹⁴

Con movimientos estadounidenses como el Ocupar Wall Street se está planteando la trasmutación de un sistema económico injusto e inequitativo, hegemonizado por las compañías multinacionales, la especulación y el belicismo. Se retoman aquí similares requerimientos para acceder a la transparencia política y al mejoramiento de la calidad de la representación: “Queremos democracia, no corporacióncracia [...] una democracia en acción”, “Precisamos una nueva sociedad”, “No es posible una democracia real cuando el proceso depende de los mercados”.

No estamos así ante un panorama como el que se registra en otros países de la región donde existe la gratuidad de la enseñanza en todos los niveles; países en los cuales, se han abandonado plataformas dictatoriales para orientarse a valores democráticos superiores como los de la solidaridad y la justicia social, en definitiva se está aludiendo a aquellos gobiernos latinoamericanos que se han ido alejando de la ideología neoliberal, con su matriz lucrativista y devastadora.

13. B. Sousa Santos, “Los jóvenes en las calles y el secuestro de la democracia”, <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=130087>, 1 junio 2011. Toni Negri a su vez, que junto con Michael Hardt, ha escrito el libro *Commonwealth* donde encaran a los indignados, se ha reunido con las redes y asociaciones del 15-M en Madrid y ha sido entrevistado y ha comentado allí sobre la responsabilidad que tienen aquellos en reinventar la democracia ante la soberanía de los mercados, P. H. Riaño, diario *Público*, 8'10'2011.

14. Sobre la problemática de los indignados, ver también H. Biagini, *La contracultura juvenil*, B. Aires, Capital Intelectual, 2012.



No es solo la derecha clásica sino hasta la misma social-democracia la que demoniza a la nueva izquierda latinoamericana bajo el rótulo de populismo; un fuego graneado que va dirigido también hacia el asambleísmo y el movimientismo. So pretexto de reivindicar la democracia representativa y combatir a su hipostasiada antagonista, la democracia atenuada, cabe preguntarse si, en esos embates, la preocupación primordial no consiste más en abogar por las minorías lobistas que en defender esa mayoría gobernante, inveteradamente jaqueada en nuestra América por los poderes factoriles.¹⁵

A diferencia de la propuesta para reimplantar una vacua democracia formal, que en el fondo racionaliza compactas relaciones de dominación, autores consustanciados de cerca con nuestros pueblos y con nuestros procesos de renovación democrática, ha marcado una sugestiva orientación hermenéutica. Por un lado, señala que en el mundo eurocéntrico se perdió la diversidad de acepciones que prosperó en los años sesenta, hasta limitar su alcance a una democracia representativa que hoy exhibe sus escasas aptitudes distributivas y ante lo cual Sousa postula una reinención del Estado y de la democracia en clave intercultural, y en consonancia con el pluralismo jurídico, habida cuenta de que no existe un Estado europeo porque sus prerrogativas soberanas han sido transferidas a los mercados.

Por otro lado, se repara en que estamos viviendo en el continente actos fundacionales que pueden ser vinculados con una nueva democracia y un nuevo Estado, con países que están transitando por la poscolonialidad y persiguiendo esa independencia que el colonialismo les impidió obtener. El Estado puede devenir aquí como un “novísimo movimiento social”, articulador de flujos, redes y organizaciones, tanto nacionales como globales; como un Estado democrático y experimental: una categoría alternativa que implica igualdad de oportunidades e inclusión activa de ciudadanía. Se está pensando en la democratización del Estado, en una democracia distributiva y en un nuevo derecho internacional participacionista.¹⁶

Hoy vuelve a recobrar sentido aquello considerado como demodiversidad: la democracia en toda amplitud, v. gr., entendida como

15. Cfr. libros como los S. Fausto (Comp.), *Difícil democracia*, Siglo XXI, B. Aires, 2010 o G. O'Donnell, *Democracia delegativa*, Prometeo, B. Aires, 2011.

He incursionado en la temática liberalismo, democracia y populismo en “El reto de la izquierda plebeya”, epílogo a *Identidad argentina y compromiso latinoamericano*, Universidad de Lanús, 2009; “Democracia e indianismo en Latinoamérica”, *Archipiélago*, UNAM, México, 67, 2011, “Liberalismo elitista y republicanism radical desde el mirador nuestro americano”, en *Figuras de la emancipación*, Horsari, Barcelona, 2011, pp. 69-81.

16. B. Sousa Santos, *Pensar el Estado y la sociedad*, CLACSO, B. Aires, 2009, pp. 25, 27, 203 y *Reinventar la democracia, reinventar el Estado*, CLACSO, B. Aires, 2006, pp. 50, 48, 53-55, 88.



política de resistencia al superprivilegio en el mundo nordatlántico y como una forma de gobierno que contiene insólitamente al poder popular en nuestra América Latina –para profundizar verdaderamente en ella a la democracia y redemocratizarla–, donde no solo se ha ido poniendo en caja al neoliberalismo sino que se está reconstruyendo y fortificando al Estado para proteger a los vulnerables frente a las grandes corporaciones y a su afán por maximizar las ganancias a cualquier costo; la “democracia”, por fin, que en Europa arriesga su mentada unificación y que entre nosotros ve afianzarse sostenidamente al bloque continental propio, mediante políticas de crecimiento endógeno, derechos humanos e integración regional.

En consonancia con la impronta subyacente en el pensamiento alternativo, puede aducirse que, junto a una sólida literatura política, vastos segmentos de la opinión pública mundial tienden a establecer la incompatibilidad entre democracia y neoliberalismo, pues el modelo democrático, en lugar de suponer un espíritu posesivo y depredador, insinúa otros atributos: una política de reconocimiento del otro, de las identidades culturales, de afirmación tanto personal como grupal; el principio de la mayoría gobernante y la soberanía popular; un Estado providente, asistencial o regulador; legislación laboral y gravámenes a las altas fortunas; una ética de la solidaridad, donde los valores morales cumplen un papel significativo en la organización social; una economía planificada al servicio de las necesidades humanas, con redistribución del ingreso y límites a la apropiación privada; una política exterior de relativa neutralidad y no alineamiento; respeto a la naturaleza y a sus recursos.

De tal manera, se está acercando un clima de época posneoliberal, incluso más alentador que el que había vaticinado el propio Pablo Guadarrama González, en consonancia con esa vertiente humanista que nuestro conmemorado ha venido buceando persistentemente.

LA CULTURA COMO DIALÉCTICA ENTRE LO UNIVERSAL Y LO PARTICULAR

Carlos Rojas Osorio¹
Universidad de Puerto Rico

Resumen

El ensayo presenta las ideas de Pablo Guadarrama con relación al problema de la cultura en su dimensión universal y en su especificidad. Se comentan los autores estudiados por el autor y presenta una reflexión final sobre dicha temática.

Palabras clave

Cultura, universalidad, especificidad, dialéctica, filosofía, Latinoamérica.

Abstract

The essay presents the ideas of Pablo Guadarrama concern the problem of culture in its universal dimentions and its especificacion. It explains about the authors and also presents a final reflection about its theme.

Keywords

Culture, universality, specification, dialectic, philosophy and Latin-American.

Con el presente ensayo me propongo contribuir al homenaje al Dr. Pablo Guadarrama por su incansable labor a favor de la filosofía

*Fecha de recepción 29 de noviembre de 2013; fecha de aceptación 5 de mayo de 2014.

1. Catedrático de Filosofía en el Departamento de Humanidades de la Universidad de Puerto Rico, Recinto de Humacao. Tiene un doctorado en Filosofía de la Universidad Javeriana, de Bogotá. Ha sido distinguido con la cátedra de honor Eugenio María de Hostos (1991-1992). Ha publicado, entre otros: *Hostos: apreciación filosófica* (1988); *Foucault y el pensamiento contemporáneo*, (1995); *Filosofía moderna en el Caribe hispano*, (1997); *Pensamiento filosófico Puertorriqueño*, (2003); *Latinoamérica: cien años de filosofía*; 2003; *Martí: filosofía de vida*, 2010; *Estética filosófica en Latinoamérica*, 2013; *Humanismo y soberanía*, 2013. Email: rojasosorio2002@yahoo.com



latinoamericana. De hecho, el tema que me propongo tratar es el de su libro *Lo universal y lo específico de la cultura*.

Pablo Guadarrama nos trae a la memoria dos grupos de pensadores latinoamericanos; un grupo claramente identificado con el universalismo y otro con el contextualismo o énfasis en la propia cultura. Entiéndase que este énfasis en la propia cultura se refiere a la cultura latinoamericana más que a la patria particular de los pensadores invocados. Ahora bien, trátase de la universalidad o de la circunstancia cultural el enfoque de Pablo Guadarrama es siempre la unidad de los contrarios, la unidad de lo universal y lo concreto de cada cultura, o como podría decirse en lenguaje hegeliano: la cultura como un universal concreto. Incluso con un autor tan cosmopolita como Jorge Luis Borges, Guadarrama hace un esfuerzo meritorio de ubicarlo en los parámetros geohistóricos de la rica circunstancia bonaerense.

Ya desde los albores de la independencia de nuestras repúblicas, Andrés Bello convoca a nuestros poetas a cantar a la naturaleza de una zona privilegiada por la luz y el calor solar. Escribe Guadarrama:

“Andrés Bello, quien con su erudición científica y originalidad filosófica podía considerarse al nivel más alto del pensamiento latinoamericano de la época. El ilustre venezolano propugnó la autonomía cultural de las repúblicas hispanoamericanas como una exigencia de naturalización de las constituciones, leyes, instituciones, etc., acorde con las características de los pueblos de esta región que entraban en la vida política independiente”.²

El propio Andrés Bello dio el ejemplo con su poema a la zona tórrida, con su poema *Anauco*, con el canto a la Poesía, y como bien dice Guadarrama con la inspiración independiente que infundió a toda su labor americanista desde Londres hasta Santiago de Chile. Aunque formado en los cánones del clasicismo, Bello tuvo la oportunidad de tomar aire fresco del novel movimiento romántico. Y fue, precisamente, el romanticismo el movimiento que lo impulsó a la valoración de lo propio, de lo nacional, de la individualidad creadora de los pueblos. Pues como bien apostrofó, cada cultura tiene su forma propia, como lo tiene cada lengua, cada sabia constitución de un país, y así también sus formas literarias y artísticas. Era también la confianza de Simón Bolívar, su esperanza en una patria grande por las letras, las artes y las

2. P. Guadarrama/N. Pereliguin, *Lo universal y lo particular de la cultura*, Universidad INCCA de Colombia, Bogotá y Universidad Central de las Villas, Santa Clara. 1988, p. 55.



ciencias. Nuestra América no es ni europea ni puramente indígena, es una nueva humanidad, un nuevo género humano.

El eco de Andrés Bello resuena en la Argentina en ese manifiesto contundente de Juan Bautista Alberdi, que partiendo de la filosofía contemporánea convoca a todas las ramas de la cultura a hacerla nuestra. Nuestra literatura, nuestra política, nuestra filosofía debe ser el centro de las preocupaciones intelectuales. La filosofía no ofrece una única solución a los problemas que se plantea y el espíritu humano se expresa como un universal concreto que ofrece en cada época y en cada país los frutos sazonados de su iniciativa.

“De ahí que el pensador argentino insistiera en crear una filosofía latinoamericana que se ocupara de los problemas de este continente sin renunciar, por supuesto, a lo que el pensamiento hubiera elaborado ya en cualquier otra parte. No obstante, lo importante era para él que se correspondiese con las necesidades, esencialmente sociales y políticas que demandaban los pueblos latinoamericanos”.³

Desde la isla grande de Cuba, José Martí reclama una educación bien centrada en nuestros problemas para que también los gobiernos se encaminen por la vía de la libertad, la democracia y la justicia.

“Su énfasis en el estudio del mundo latinoamericano no implicaba ningún tipo de desdén por la cultura de otros pueblos. Simplemente aspiraba ante todo a que esta enseñanza se revirtiera en una mejor forma de orientar el progreso en estas tierras y además que se reconociera el lugar de la cultura en el concierto de la universalidad, al igual que la proveniente de Europa o de otras latitudes”.⁴

El eco de Martí resuena en el uruguayo José Enrique Rodó, “quien criticó la ‘nordomanía’ y antepuso el espíritu arielista al utilitarismo positivista”;⁵ pues la superioridad de los hombres y de los pueblos está en su forma de pensar y de sentir. Ese noble idealismo de los ideales servía, agrega Guadarrama, de crítica y contrapeso al por varias veces dominante positivismo latinoamericano. Y en análogos términos se pronuncia también el chileno Francisco Bilbao adentrándose en la crítica del materialismo utilitario del mundo nórdico y convocando a los latinoamericanos a preservar este nuevo ser humano que despunta en la civilización que es el hombre y la mujer de nuestra América. Bien concluye Guadarrama esta sección

3. *Ibid.*, p. 56.

4. *Ibid.*, p. 55

5. *Ibid.*, p. 57.



al afirmar: “Como puede apreciarse resulta muy diáfana la postura asumida por estos defensores de la singularidad latinoamericana que aspiran a mantenerla con su identidad propia que la diferencia de la europea y la norteamericana”.⁶

Ya en el siglo XX, Pedro Henríquez Ureña reitera la convocatoria de Andrés Bello y José Martí a nuestra propia expresión.

“Apenas salimos de la espesa nube colonial al sol quemante de la independencia, sacudimos el espíritu de timidez y declaramos señorío sobre el futuro. Mundo virgen, libertad recién nacida, repúblicas en fermento, ardorosamente consagradas a la inmortal utopía: aquí habían de crearse nuevas artes, poesía nueva. Nuestras tierras, nuestra vida libre, pedían su expresión”.⁷

Guadarrama invoca a Henríquez Ureña junto al gran José Carlos Mariátegui, pues este sigue su idea según la cual solo hay gran cultura donde logre desarrollarse una cultura del pueblo.

De la mano del gran novelista y ensayista cubano Alejo Carpentier, Pablo Guadarrama profundiza en la idea de la cultura y en la singularidad que nos caracteriza; asimismo, siguiendo la trayectoria intelectual de Leopoldo Zea nos presenta su evolución de un primigenio universalismo abstracto hasta convertirse en un adalid de la filosofía y la cultura latinoamericana. Carpentier nos ofrece la siguiente idea:

“La cultura es el acopio de conocimientos que permiten establecer relaciones, por encima del tiempo y el espacio, entre dos realidades semejantes, explicando una en función de sus similitudes con otra que puede haberse producido muchos siglos atrás”.⁸

Apenas estamos comenzando a tener una mayor sensibilidad para comprender la profundidad “del trasfondo filosófico de las grandes cosmogonías y mitos originales de América”, agrega Carpentier. Nuestra América ha sido la tierra en que han venido a encontrarse el indio, el negro y el europeo formando una nueva alquimia cultural que se expresa en el mestizaje de nuestras artes y letras. Como explica Guadarrama: “La cultura europea desde un principio encontró resistencia y para imponer determinados patrones se vio precisada también

6. *Ibíd.*, p. 58.

7. P. Henríquez Ureña, *Seis ensayos en busca de nuestra expresión*, Santo Domingo, Ediciones Cedibil, 2007, p. 27.

8. A. Carpentier, *Entrevistas*, Letras Cubanas, La Habana, 1985, p. 44.



a hacer algunas concesiones en ese proceso de transculturación que se dio entre América y Europa”.⁹

Carpentier, en su concepto del ‘realismo maravilloso’, pasó de la postulación de su autoctonía hasta el reconocimiento de su presencia universal. “En América, terrible o hermoso lo épico es cosa cotidiana. El pasado gravita terriblemente sobre el presente del hombre latinoamericano”.¹⁰ Lo real maravilloso está en nuestra cotidianidad porque nuestro pueblo lee la realidad en clave mítica, y como decía Aristóteles, el asunto del mito es lo maravilloso. Andando el tiempo, Carpentier reconoció que lo real maravilloso no es exclusivo de nuestra América, sino que puede estar presente en muchos espacios y tiempos culturales. Para Carpentier la afirmación de la singularidad cultural no implica el desconocimiento de los horizontes universales del sentir y del pensar. Y al revés, como explica Guadarrama: “Lo universal no se diluye de ningún modo en lo específico, sino que queda reconocido tanto por el pueblo o la comunidad cultural que lo elabora como por el resto de los hombres que en cualquier parte lo aprecian”.¹¹ Carpentier acogió con entusiasmo el desarrollo extraordinario de la novelística latinoamericana del llamado ‘boom’. En esta novelística, explica Carpentier, se han abordado temas universales pero siempre en relación con Nuestra América.

Guadarrama destaca también la dimensión ética de la cultura que Carpentier nos presenta. Inmaculada López de Calahorro ha estudiado este aspecto ético de Carpentier y lo encuentra muy ligado al mundo clásico, en especial a los estoicos. El ser humano ha de cumplir su deber, su oficio; y así le corresponde también al escritor. “El hombre debe actuar aquí en *el reino de este mundo*, lugar al que pertenece y en el que amar y ser amado solo le pertenece a él”.¹² El reino de este mundo es la historia y la cultura es siempre para Carpentier histórica. La dialéctica de lo universal y lo específico de la cultura se muestra vívidamente en el gran novelista cubano. Hay lo diferente, pero también una condición humana común y hasta universal. Lo uno siempre diferente y siempre lo mismo, como pensaba Heráclito, el filósofo de Éfeso.

En cuando a Leopoldo Zea, Guadarrama sigue su recorrido intelectual mostrando su evolución de lo universal al mundo latinoamericano.

9. Guadarrama/Pereliguin, Op. cit., p. 69.

10. Carpentier, citado en Guadarrama/Pereliguin, Op. cit., p. 70.

11. *Ibíd.*, p. 71.

12. I. López de Calahorro, *Carpentier y el mundo clásico*, Ediciones de la Universidad de Granada, Granada, 2006, p. 310.



“Cuando Zea profundizó algo más en el concepto de universalidad de la cultura, se percató de que la misma había sido concebida como universalidad de la cultura europea [...] Por este motivo el pensador mexicano se propuso no renunciar del todo a aquella universalidad, sino comenzar a ensanchar sus fronteras, o lo que es lo mismo, que esta encontrara sus verdaderos límites circunstanciales, más allá del espacio y del tiempo acostumbrados”.¹³

La universalidad no puede quedarse en abstracciones etéreas, sino que el pensador ha de tener los pies en la tierra y mostrar un compromiso con el mundo que lo circunda. Un compromiso con una universalidad que se pretende eterna significa no comprometerse con absolutamente nada. El perfil del ser humano universal debe llevar también rasgos nuestros. “Zea fue proyectando una original filosofía de la historia latinoamericana, que constituiría uno de sus principales aportes al saber filosófico de la región y que con el tiempo le haría ganar un prestigio mundial”.¹⁴ Cercano al historicismo hegeliano, pero no a su lógica filosófica especulativa, Zea está siempre consciente de la historicidad de las sociedades y de las culturas. El punto de partida de nuestra reflexión filosófica ha de ser siempre nuestra propia realidad latinoamericana. Denominó “proyecto asuntivo” a esta idea de partir de la propia realidad, de su conocimiento y de la reflexión sobre ella. Guadarrama observa que en el libro de Zea *América como descubrimiento* (1986) él reflexiona intensamente sobre la dialéctica de lo universal y de lo específico de la cultura.

“A su juicio, en lugar de un descubrimiento lo que se produjo fue un encubrimiento de América ya que cuando los europeos tropezaron casualmente con ella se dieron a la tarea de ocultar adelantos culturales para imponerles su dominio y justificar ante el mundo su misión civilizadora”.¹⁵

Para Guadarrama, y con mucha razón, el humanismo es el pensamiento y la actitud que impregna todo el pensamiento de Leopoldo Zea, quien se ha esforzado en atender a todo lo universal que encuentra en la cultura latinoamericana.

Hasta ahora hemos seguido el hilo conductor de los pensadores que Guadarrama destaca como más interesados en resaltar la singularidad de la cultura latinoamericana, aunque siempre en alguna

13. Guadarrama/Pereliguin, Op. cit., p. 77.

14. *Ibíd.*, p. 80.

15. *Ibíd.*, p. 84.



importante dialéctica con lo universal. En el polo opuesto nuestro autor nos presenta otros pensadores que se volcaron hacia lo cosmopolita y hasta universal, en algunos casos con cierto desprecio o devaluación de la cultura Latinoamericana. La oposición entre civilización y barbarie le sirvió al argentino Domingo Faustino Sarmiento para desubicarse en lo universal. Escribe Guadarrama:

“Domingo Faustino Sarmiento, quien al cuestionarse por el sello especial que debía tener la literatura, las instituciones y en general la cultura latinoamericana, propugnaba un cosmopolitismo que diluía en un universalismo abstracto sus ideas sobre el mundo espiritual latinoamericano, dado que su mayor interés estaba en la transformación espiritual de aquella sociedad. Tal universalismo atentaba contra el reconocimiento de la especificidad y los valores de la cultura latinoamericana”.¹⁶

Sarmiento pasaba por alto la historicidad de cada cultura, el carácter concreto de las raíces de las que se nutre todo pensamiento.

En Puerto Rico y la República Dominicana, Eugenio María de Hostos también utilizó estas categorías opuestas de civilización y barbarie, pero como han mostrado varios exégetas de su pensamiento, se trata de una versión muy diferente. A este propósito escribe Adriana Arpini.

“Podemos sostener que en estos escritos hostosianos la categoría de ‘barbarie’ es utilizada en función de una descripción de la situación social; descripción que presenta con frecuencia los rasgos del romanticismo social. Mientras que la categoría opuesta, ‘civilización’ es utilizada para designar aquello por alcanzar. Ella sintetiza un proyecto que no pocas veces es explicado en términos propios del proyecto ilustrado”.¹⁷

La autora reconoce, sin embargo, que no se trata de que Hostos se mueva sin más en los límites ideológicos de la Ilustración. Civilización es un proyecto político emancipatorio.

El otro cosmopolita al cual hace amplia referencia Guadarrama es Jorge Luis Borges.

“Desde su infancia precoz en la que muy pronto comprendió que su destino era literario, se propuso saltar a la universalidad directamente desde su individualidad, sin tener necesariamente que pasar por ser reconocido

16. *Ibíd.*, p. 56.

17. A. Arpini, *Eugenio María de Hostos y su época. Categorías sociales y fundamentación filosófica*, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, Río Piedras, 2007. p. 107.



como argentino o latinoamericano, aunque fatalmente reconocía que lo era. En última instancia lo era por añadidura”.¹⁸

De todos modos Guadarrama se propone mostrar que no puede escapar al destino de ser un hombre de su tierra, de su tiempo y de su circunstancia. “Borges pretendía esclarecer el problema de la individualidad, variando las situaciones y sus planteamientos, y por esta vía descubrió algunos de los requisitos básicos que se le plantean a tal problema netamente humano como es el de la búsqueda de caminos propios”.¹⁹ Lo que realmente existe es el individuo; nos dice Borges. Y ese ser humano individual, puedo ser yo, pero también puede ser tú, o un otro. No comprendemos la individualidad de cada ser humano si solo la reducimos a leyes de explicación general. Marx mismo exigía la diferencia específica como parte de la verdadera explicación. En el caso de Borges, explica Guadarrama: “Su comprensión de la individualidad está íntimamente relacionada con la constante reelaboración de las mediaciones de tal concepto en su vínculo final con el mundo”.²⁰

Guadarrama repara en el mundo histórico social en el cual se desenvuelve la comprensión humana de Borges y que le sirve de laboratorio para su obra literaria. “Los suburbios de Buenos Aires, el mundo del tango y la milonga elaborada. Dicho material se encuentra poetizado, nacionalmente ‘personificado’, como un recurso para materializar sus ideas”.²¹ En el mismo sentido se pronuncia Emir Rodríguez Monegal.

¿“Este escritor argentino que no parece bastante exótico a los críticos europeos, o que lo es demasiado para sus míopes compatriotas, es uno de los escritores más ‘latinoamericanos’ que se pueda imaginar? ¿Dónde si no en esa babel cosmopolita que es Buenos Aires podría haberse encontrado un lector de las literaturas germánicas primitivas que fuese al mismo tiempo un conocedor del tango y de la poesía gauchesca, de Dante y de Cervantes, de Hume, De Quincey y de Schopenhauer?”.²²

Guadarrama concluye: “Borges ve la cultura como el conjunto de la riqueza humana que ha tenido diferentes estadios y por eso puede

18. Guadarrama/Pereliguin, Op. cit., p. 95.

19. *Ibíd.*, p. 103.

20. *Ibíd.*, p. 105.

21. *Ibíd.*, 108.

22. E. Rodríguez Monegal, *Borges por él mismo*, Monte Ávila Editores, Caracas, 1991, p. 14.



permitirse el lujo de ‘buscar’ en los más profundos o ‘volar’ hacia los que aún no están plenamente conformados”.²³

Reparemos ahora en la definición comprensiva que Pablo Guadarrama nos da de la cultura:

“el grado de dominación por el hombre de las condiciones de vida de su ser, de su modo histórico concreto de existencia, lo cual implica de igual modo el control sobre su conciencia y toda su actividad espiritual, posibilitándole mayor grado de libertad y beneficio a su comunidad”.²⁴

Desde la prehistoria los seres humanos se han esforzado en ejercer un cierto dominio sobre el medio ambiente en que desarrollan su vida. Guadarrama nos recuerda el vínculo, incluso semántico, entre agricultura y cultura. La cultura se refiere a la actividad humana, no a la conducta animal. Cultura conlleva, por lo general, una carga axiológica, pues los seres humanos apreciamos, damos valor a las actividades que hacemos y a los productos de esa actividad. La antropología le da una significación universal al concepto de cultura implicando toda la actividad humana: creencias, conocimientos, costumbres, moral, arte, técnica, etc. Guadarrama alude a una expresión del novelista colombiano Gabriel García Márquez, en la cual nos dice que la cultura es la inteligencia en su uso social. Es decir, con la cultura realizamos una praxis que conduce al mejoramiento y perfeccionamiento de la sociedad humana. En su desarrollo biosocial el ser humano en la cultura tiene como la más alta finalidad la realización de sí mismo, la transformación social y una mejor relación con la naturaleza. Guadarrama concluye: “No es paradójico afirmar que la cultura salvará el mundo, si el mundo sabe salvar la cultura”.²⁵

A lo largo del libro que comentamos, se trata de la dialéctica de lo universal y lo específico tanto en la cultura como en la filosofía; de la filosofía en la medida en que queda incluida en la totalidad del ámbito de la cultura. Esto se entiende perfectamente. Pero ocurre algo diferente en el espacio de las disciplinas del saber humano. Para resumirlo en una frase: se entiende generalmente que la cultura es siempre la cultura de una sociedad y, por tanto, una configuración propia; pero también se suele entender que eso no pasa con la filosofía y que esta se debe a un espacio académico supuestamente universal. Así, por

23. Guadarrama/Pereliguin, op. cit. p. 110.

24. P. Guadarrama “Cultura”, en: H. Biagini y A. A. Roig, (Directores), *Diccionario del pensamiento alternativo*, Biblos. Buenos Aires, 2008: 141.

25. *Ibid.*, p. 141.



ejemplo, los antropólogos entienden que el objeto de su ciencia es la cultura, pero no la cultura universal, sino la cultura en su manifestación concreta en una comunidad determinada que está bajo estudio. Los sociólogos entienden perfectamente bien que parte de su estudio es la cultura de la sociedad que estudian. Y los historiadores entienden lo mismo; estudian la cultura de una sociedad histórica determinada. En una palabra, los científicos sociales siempre entienden por cultura los caracteres propios que configuran el ser y el devenir de una sociedad determinada.

Pero no pasa lo mismo con los filósofos. Los filósofos piensan que cuando estudian a Platón, Aristóteles, Descartes, Hume, Kant, Hegel o Wittgenstein estudian la filosofía universal. A sus ojos no están estudiando los caracteres propios de la filosofía griega, o de la filosofía del racionalismo francés, o la filosofía del idealismo alemán? ¿A qué se debe este desfase? La academia filosófica parece seguir siendo la academia platónica. Una élite separada del resto de la sociedad dedicada a pensar los universales abstractos válidos en cualquier mundo posible. Lo primero que se olvida ahí es la circunstancia concreta que motivaba a Platón a filosofar: la decadencia de Atenas.

“A menos que los filósofos reinen en los Estados o los que ahora son llamados reyes y gobernantes filosofen de modo genuino y adecuado, y que coincidan en una misma persona el poder político y la filosofía, y que se prohíba rigurosamente que marchen separadamente por cada uno de estos dos caminos las múltiples naturalezas que actualmente hacen así, no habrá, querido Glaucón, fin de los males para los Estados ni tampoco, creo yo, para el género humano”.²⁶

El Estado al que se refiere el texto platónico es la ciudad de Atenas, su querida Atenas que veía rodar por el desfiladero de la decadencia y que él pretendía mediante el gobierno de los filósofos atajar en su caída. Una motivación política es lo que anima a Platón a filosofar, un motivo muy concreto, real y práctico. Y, sin embargo, es del platonismo donde beben los academicistas universalistas para su expatriación de la circunstancia concreta de cada sociedad y de cada cultura.

Hay un argumento que sirve de base al platonismo universalista. Y que se puede parafrasear del modo que sigue: el objeto de la filosofía es el más universal que puede plantearse la inteligencia humana. Pero aquí se da una paradoja abismal. Al planteamiento más universal –que sería el de la filosofía– no se le puede dar una respuesta estrictamente universal. Lo dice muy bien el texto de Juan Bautista Alberdi.

26. Platón, *La república*, Gredos, Madrid, 1992, p. 282.



No hay una solución universal de las cuestiones que la constituyen en el fondo. Cada país, cada época, cada filósofo ha tenido su filosofía peculiar que ha cundido más o menos, que ha durado más o menos, porque cada país cada época, y cada escuela, han dado soluciones distintas a los problemas del espíritu humano”.²⁷

Lo que afirma Alberdi también lo había afirmado Hegel: la filosofía es la época llevada al pensamiento. Hegel, de hecho, no hace valer esta tesis solo para la filosofía, sino para todas las formaciones espirituales: el arte, la religión, el derecho, la ética. Todo tiene una historia, y como todo tiene una historia, entonces el espíritu se va desarrollando según manifestaciones diferentes, cambiantes y va tomando la iniciativa en culturas a lo largo del tiempo. Es verdad que luego Hegel pretende eternizar en la lógica especulativa lo que había pensado en la dialéctica histórica. Por eso hizo bien Leopoldo Zea en quedarse con la dialéctica histórica pero sin asumir esa visión *sub specie aeternitatis* que es la *ciencia de la lógica*.

Y esto que afirma Hegel acerca de la dependencia de la filosofía del tiempo, de la época, de la historia, lo volvemos a encontrar en otros filósofos. Karl Jaspers afirma, por ejemplo, que en filosofía no hay ninguna proposición que no sea contradicha por otro filósofo. Ni siquiera la definición de la filosofía es comúnmente aceptada. Esta no universalidad de las respuestas filosóficas no es un mero defecto del pensar filosófico. Es la naturaleza de los problemas que la filosofía se plantea lo que acarrea necesariamente que no pueda haber una solución universal. Los problemas de la filosofía no son susceptibles de una solución científica, si por ello entendemos, concluyente, unánime o por lo menos generalmente aceptada. ¿Existen entidades espirituales autosubsistentes? El metafísico espiritualista dirá que sí. El materialista dirá que no. El neopositivista dirá que hay términos en ese enunciado a los cuales no se le ha dado significado verificable. El fenomenista dirá que es necesario atenerse a lo experimentable. Y así la lista se sigue indefinidamente. Y lo mismo sucede con cualquier problema filosófico. Así que la paradoja es bien clara: la filosofía puede proponerse objetos universales para los cuales, sin embargo, no tiene una solución universal. ¿Por qué pues la arrogancia de los filósofos de no mezclarse las manos con la particularidad de las culturas? El oro puro de los universales nada tiene que ver con el barro que sale del humus de la cultura.

27. J. B. Alberdi, citado en Guadarrama/Pereliguin, Op. cit., p. 56.



La conclusión es, pues, muy clara. La dialéctica entre lo universal y lo específico que es tan evidente en las formas culturales no es menos evidente en lo que respecta a las filosofías por más universales que su arrogancia pretenda presentarlas. De ahí la pertinencia del planteamiento de Pablo Guadarrama al presentarnos la dialéctica entre lo universal y lo específico no solo en la cultura general de una sociedad, sino también en la filosofía donde los filósofos han sido más remisos a aceptar la contextualidad de su pensamiento. Después de Hegel otros grandes pensadores han mostrado las raíces contextuales del pensamiento filosófico. Descartes habló del árbol del saber y en él la filosofía desempeña la función radical, es decir, constituye las raíces del árbol. Heidegger agregó que no solo se necesitan las raíces sino un suelo en el que las raíces se nutren. Ese suelo es la rica savia de la cultura de una sociedad y de una época de la que se nutre el filósofo. Mijail Bajtín nos habló de los cronotopos, es decir, del espacio-tiempo en el que necesariamente nace, se desarrolla y fructifica el pensamiento y el discurso. Asimismo, Michel Foucault habló de los estratos discursivos que se constituyen en los saberes de una cultura determinada a lo largo de una época. Y también las correlaciones de las fuerzas sociales y políticas forman sus diagramas de fuerzas, los cuales son espacio-temporales según las dinámicas de cada sociedad.

Ahora bien, es preciso tener en cuenta que aunque ninguna filosofía logre ser la filosofía universal, sin embargo, puesto que el auditorio al que se dirige el filósofo es universal –es decir, en principio se dirige a todo el mundo, debe hacer el esfuerzo del concepto–. Es decir, para mejor lograr sus propósitos, el filósofo debe hacer uso de una racionalidad exigente; ofrecer los mejores argumentos para cualquier tema que aborde. Este ejercicio de racionalidad –y de razonabilidad– puede volverlo a recorrer el lector y así comprobar cuán buenos o defectuosos son los argumentos propuestos, aún si no son concluyentes. La filosofía, aunque es toma de posición, es toma de posición razonada.

Asimismo, de modo similar a como filósofos de otras regiones del mundo contribuyen al desarrollo del pensamiento filosófico, los filósofos pueden contribuir al acervo común de la filosofía mundial. Llamar la atención sobre el suelo cultural desde el cual surge la filosofía ha sido una tarea importante que la filosofía ha recordado y destacado al mundo filosófico.

La obra filosófica de Pablo Guadarrama es testimonio de esta contextualidad ineludible de la filosofía. Ha estudiado, y estudiado bien, la filosofía de su país, con especial dedicación a la obra de Enrique José Varona y del líder revolucionario José Martí. Asimismo ha dedicado



especial atención al humanismo latinoamericano y nos ha invitado a muchos a la investigación en nuestros países de ese humanismo tan fecundo y tan necesario. El homenaje que en esta ocasión le rendimos es muy bien merecido, justo, y bien ganado, pues su obra latinoamericanista constituye un hito en nuestra historia intelectual digno de la mejor imitación y seguimiento. También debe ser una invitación para reforzar lazos de confraternidad filosófica latinoamericana. Aún queda mucho por hacer para el mejor conocimiento, apreciación y difusión de nuestra filosofía. En un mundo de tan múltiples medios de comunicación no se justifica el desconocimiento de lo que se hace, escribe y publica en Latinoamérica. Pablo Guadarrama ha puesto su vida, su trabajo y su compromiso en esta gran tarea, y es apropiado que sigamos su ejemplo.

PABLO GUADARRAMA Y EL PENSAMIENTO LATINOAMERICANO

Alejandro Serrano Caldera¹

Universidad Americana, UAM. Managua

Resumen

La obra de Pablo Guadarrama constituye un valioso aporte al pensamiento latinoamericano. En esta ocasión, consideraremos el concepto de cultura y el de filosofía latinoamericana, abordados en sus escritos.

Estimamos importante resaltar el sentido universal de la cultura que deriva de su carácter histórico y concreto, y la interacción entre cultura y ser social, en la que la cultura creada por el ser humano, forma a este en ese proceso interactivo.

En cuanto a la filosofía latinoamericana, abordaremos el tema pensamiento y realidad, su autenticidad y relación con la realidad histórica integral.

*Fecha de recepción 27 de enero de 2014; fecha de aceptación 30 de abril de 2014.

1. Doctor en Derecho. Universidad Nacional Autónoma de Nicaragua. Estudios de perfeccionamiento en “Diritto Sindacale e del Lavoro”. Università degli Studi di Roma, Italia. Profesor titular de diversas cátedras de pregrado y maestrías en Nicaragua, y profesor visitante y conferencista en universidades de América Latina, Europa y los Estados Unidos. Director general del Instituto de Ética, Valores y Desarrollo de la Universidad Americana, UAM. Ha sido rector de la Universidad Nacional Autónoma de Nicaragua, UNAN-Managua; presidente del Consejo Nacional de Universidades, CNU, y presidente del Consejo Superior Universitario Centroamericano, CSUCA. Embajador en Francia, ante la UNESCO y ante la ONU. Presidente de la Corte Suprema de Justicia de Nicaragua. Consejero regional para América Latina de la Organización Internacional del Trabajo, OIT. San José, Costa Rica y en Lima, Perú. Miembro del Comité de Derechos Humanos de la ONU. Entre sus publicaciones: *Introducción al Pensamiento Dialéctico*. Fondo de Cultura Económica. México, DF. 1976 *Dialéctica y Enajenación*. EDUCA, San José, Costa Rica. 1979 *Filosofía y Crisis*. Editorial Vozes. Petrópolis, Brasil. 1984 y Editorial de la UNAM. México, 1987 *Droit et Sandinisme*. Editions L'Harmattan. París, Francia. 1987 *The Rule of Law in The Nicaraguan Revolution*. Revista de Derecho Internacional Comparado. Escuela de Derecho, Universidad de Loyola. Los Ángeles, USA, 1990; *El Fin de la Historia, Reparación del Mito*. Editorial 13 de Marzo, Universidad de la Habana. La Habana, Cuba, 1991; “Las Últimas Etapas de la Ilustración y el Despertar del Romanticismo” en: *El Pensamiento Social y Político Iberoamericano del Siglo XIX en Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*. Ed. Trotta. Madrid, España. 2000. “En torno a Hegel y Zubiri”. En: *Balance y Perspectiva de la Filosofía de Zubiri*. Editorial Comares, S.L. Granada, España, 2004 *OBRAS Escritos filosóficos y políticos I*. Consejo Nacional de Universidades, CNU y Editorial HISPAMER. Managua, Nicaragua, 2008; *OBRAS Volumen II. Escritos filosóficos y políticos II. Escritos sobre la Universidad*. Consejo Nacional de Universidades, CNU y Editorial HISPAMER. Managua, Nicaragua, 2009 *OBRAS Volumen III. América Latina ante la Razón filosófica. Escritos sobre el pensamiento, la política y la cultura nicaragüense*. Consejo Nacional de Universidades, CNU y Editorial HISPAMER. Managua, Nicaragua, 2011; *OBRAS Volumen IV. Escritos sobre el pensamiento, la política y la cultura nicaragüense II. Escritos jurídicos*. Consejo Nacional de Universidades, CNU y Editorial HISPAMER. Managua, Nicaragua, 2013. Email: alejandro.serrano@turbonett.com.ni



Palabras clave

Cultura, filosofía latinoamericana, universal, ser social, autenticidad.

Abstract

The work of Pablo Guadarrama is a valuable contribution to Latin American thought. On this occasion, we will consider the concept of culture and Latin American philosophy, as addressed in his writings.

We feel that it is important to underscore the universal sense of culture that derives from its historical and concrete nature and the interaction between culture and social existence, in which the culture created by the human being shapes him in this interactive process.

As for Latin American philosophy, we will address the issue of thought and reality, its authenticity and relationship to the historical reality as a whole.

Keywords

Culture, Latin American philosophy, universal, social being, authenticity.

La obra de Pablo Guadarrama González constituye un valioso aporte al pensamiento filosófico y social latinoamericano desde los diferentes puntos de vista de que se la considere. En esta ocasión nos interesa, principalmente, reflexionar sobre algunas categorías fundamentales abordadas en sus escritos relacionados al concepto de cultura y a la realidad histórica latinoamericana.

Para ello hemos recurrido a algunos de sus libros tales como *Lo universal y lo específico en la cultura* (1990), escrito conjuntamente con el filósofo Nicolai Pereliguin; *América Latina: marxismo y postmodernidad* (1994); *Valoraciones sobre el pensamiento cubano y latinoamericano* (1985); *Memorias del taller de pensamiento cubano, historia y destino* (1995) y “Problemas y perspectivas de la filosofía de América Latina”, conferencia que forma parte del libro *Pensamiento e identidad cultural latinoamericana* (1993). De manera particular hemos considerado sus ensayos contenidos en el tomo I de su libro *Pensamiento filosófico latinoamericano. Humanismo, método e historia* (2012).

Entre los conceptos fundamentales de su trabajo filosófico es de especial importancia resaltar el carácter teórico y práctico de la cultura que integra razón y sensibilidad, persona y sociedad, relaciones



sociales, desarrollo de la cultura material y fuerzas productivas. El sentido universal de la cultura que deriva, precisamente, del carácter histórico y concreto de la expresión cultural, la identidad ontológica del sujeto que se forma en la interacción con el contexto social y la significación filosófica de la autenticidad cultural en *Nuestra América*.

“Lo verdaderamente universal en la cultura es lo que unifica en su propia heterogeneidad dentro de una articulación determinada que permite no solo que las culturas diferentes coexistan, sino también que sean capaces de retroalimentarse. Esta es una de las labores inmediatas por desarrollar: construir una ética de la racionalidad, del desarrollo y la democracia, para adaptar críticamente los sistemas tecnológicos, en forma tal que pueda aprovecharse lo mejor que conlleva la maravillosa experiencia de la ciencia y la tecnología y, a la vez, evitar que una transferencia cultural acrítica e inconsciente, nos conduzca, en un tiempo no demasiado largo, a la abolición de nuestro propio rastro y nuestro propio rostro”.²

A partir de ese punto adquiere particular importancia la participación de la cultura en la creación del ser social, en una interacción dialéctica en la que la cultura es creada por el ser humano, a la vez que este se forma como tal a través del proceso social que conlleva la creación cultural.

De mucho interés me parece el enfoque que analiza el dominio del hombre sobre la naturaleza y la sociedad, y el riesgo que conlleva la cultura enajenada, que además de contener ya un perjuicio en sí misma, deviene un peligro real ante la posibilidad de transformarse, además, en cultura enajenante.

Muy importante es referirnos al análisis crítico que se formula sobre la filosofía racionalista que considera a la cultura como la asimilación consciente de la necesidad natural, frente a la afirmación de Voltaire que sostenía que la filosofía de la cultura debía dedicarse, básicamente, a la historia del intelecto humano.

Igualmente significativo considero la referencia a Kant, para quien la cultura se plasma en la medida en que el hombre se libera de la necesidad natural, y sobre todo la referencia a Hegel en lo que concierne a lo que se denominó enfoque de acción y cultura práctica, y en particular a su afirmación de que la naturaleza del hombre es la historia.

Creo muy importante mencionar la crítica hecha a aquellas corrientes que han llevado a la absolutización de los fenómenos supraestructurales

2. A. Serrano Caldera, *Los dilemas de la democracia*, Hispamer, Managua, 1998, Segunda Edición, pp. 8-9.



en el desarrollo de la cultura, y la afirmación del concepto de “cultura social”, que es la cultura de todos fundada en el trabajo.

Asimismo, es de mucha significación prevenir el riesgo de que la cultura quede atrapada entre el universalismo abstracto y el regionalismo estrecho.

“La cultura es la totalidad de la producción del ser humano, su mundo vivencial. Pero no toda cultura es auténtica. La inautenticidad de la cultura está ligada a la crisis del humanismo. Es auténtica cuando, al mismo tiempo que hace progresar al hombre, lo hace cada vez más humano; cuando en el más remoto amanecer de la especie lo rescata de la zoología a la historia; cuando lo reafirma cada vez más en sus signos de humanidad, como ser libre, creativo, productor y feliz. Es inauténtica cuando, aun haciendo progresar materialmente al hombre, lo niega como tal, al reducirlo pasivamente en sus redes, al regresarlo de la historia, que es proceso de creación del mundo y autoproducción del hombre, a las orillas de la vida biológica y la naturaleza vegetal, aunque este hecho ocurra en la era de las computadoras, la cibernética y la conquista del universo.

La cultura como tal, en sentido humanista y auténtico, es el proceso de creación, asimilación y recreación del mundo, para el bienestar, la libertad y la autoproducción del ser humano”.³

Guadarrama señala lo que constituyen los límites de la filosofía latinoamericana: circunscribir la cultura a sus expresiones artísticas, institucionales, superestructurales, a la vez que rescata y respalda la tesis que sostiene que la originalidad y autenticidad de la cultura, son condiciones para poder alcanzar la universalidad, tesis que sostienen, según expresa, filósofos como Enrique Dussel, Juan Carlos Scanonne, Arturo Andrés Roig, Horacio Cerutti, entre otros.

Es significativo el estudio que hace de Jorge Luis Borges, el que viene caracterizado a partir de lo que considera su antinacionalismo, cosmopolitismo y conservadurismo político, para quien, según señala Guadarrama, “... el único asidero sólido de la realidad es el individuo concreto”.⁴

Hay que destacar lo que quizás constituye el núcleo del pensamiento de Guadarrama sobre la cultura, el que viene formado por la relación entre cultura, libertad y sociedad, a partir del concepto de Marx y Engels que sostiene que solamente dentro de la comunidad es posible, por tanto, la libertad personal.

3. A. Serrano Caldera, *Dialéctica y enajenación*, Editorial Universitaria Centroamericana (EDUCA), San José (Costa Rica), 1979, pp. 88-89.

4. P. Guadarrama y N. Perelguin, *Lo universal y lo específico en la cultura*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1990, p. 131.



En su ensayo “El problema de la autenticidad de la filosofía latinoamericana”, de su libro *Valoraciones sobre el pensamiento filosófico cubano y latinoamericano*, Guadarrama aborda el tema antes mencionado.

De particular interés es su reflexión sobre la filosofía de la liberación, a la cual reconoce el acierto de considerar la originalidad de la filosofía a partir de la relación existente entre las ideas y “las exigencias históricas de su momento en los diferentes planos, esto es, socio político, económico, ideológico, científico”.⁵

Desde esta perspectiva, Guadarrama, aunque reconoce la identificación de filósofos como Leopoldo Zea y Augusto Salazar Bondy con las causas de los pueblos explotados, critica en ellos lo que para él es la falta de precisión de las causas reales de ese subdesarrollo, las que no encuentran “porque no se plantean conscientemente su búsqueda”.⁶

Guadarrama extiende su crítica a otros temas y autores dentro de la filosofía de la liberación, como es lo que para él ha consistido en obviar la filosofía marxista leninista, la que según su apreciación, viene ubicada “en la misma situación de crisis en que se encuentra la filosofía burguesa actual”⁷ siendo que el marxismo leninismo, expresa, “demuestra su incuestionable universalidad”.⁸

El último párrafo de su ensayo es una síntesis de su pensamiento sobre el tema. En efecto, sobre el particular concluye en la siguiente forma:

“La autenticidad de la filosofía latinoamericana se demuestra al constatarse su coincidencia con las exigencias del desarrollo histórico en cada período, por eso ha sido auténtica y lo será cada vez más en la misma medida en que vaya dejando atrás el andamiaje insostenible de la filosofía burguesa contemporánea y realice su genuino ser en la filosofía del proletariado”.⁹

En el Tomo I de su obra *Pensamiento filosófico latinoamericano. Humanismo, método e historia*, Guadarrama profundiza los temas que han sido objeto principal de su reflexión filosófica. Es así que resurgen como sujetos de su análisis, el humanismo, la alienación, la cultura,

5. P. Guadarrama González, *Valoraciones sobre el pensamiento filosófico cubano y latinoamericano*, Editora Política, La Habana, 1985, p. 119.

6. *Ibid.*, p. 125.

7. *Ibid.*, p. 130.

8. *Ibid.*, p. 139.

9. *Ibid.*, p. 140.



los problemas teóricos y metodológicos en el estudio de las ideas en América Latina, y el desarrollo del pensamiento latinoamericano en sus diferentes etapas.

Destaca Guadarrama la indisociable correlación entre humanismo y filosofía, pues desde que esta se constituye en una disciplina con identidad propia, el humanismo ha sido elemento esencial de su contenido y estructura. “Desde que la filosofía se constituye en actividad intelectual específica –dice– el componente humanista ha estado presente como elemento consustancial a toda reflexión cosmovisiva”.¹⁰

El humanismo, desde ese enfoque y perspectiva, reafirma al ser humano en su carácter de sujeto y destinatario de la historia, por lo que la realización de su esencia exige la demolición de cualquier sistema que enajene su libertad y dignidad, para que

“el hombre –expresa– siempre sea concebido como fin y nunca como medio. Sus propuestas están dirigidas a reafirmar al hombre en el mundo, a ofrecer mayores grados de libertad y a debilitar todas las fuerzas que de algún modo puedan alienarlo”.¹¹

La alienación deshumaniza porque confisca y destruye la libertad, que es condición fundamental de humanidad, sea mediante la esclavitud, la represión del poder político, o sea mediante el sistema económico que se basa en el trabajo enajenado que excluye el trabajo libre en el que se realiza la condición humana.

“Junto al pensamiento humanista –escribe Guadarrama– se fueron conformando en la antigüedad los gérmenes de lo que hoy en día denominaríamos elementos desalienadores. La alienación humana siempre presupone antes de su despliegue pleno la constatación de temores, indecisiones, incapacidades, impotencia por ignorancia, etc.; factores estos que empequeñecen y limitan al hombre”.¹²

La idea del ser humano como artífice de su propia existencia ha sido, señala Guadarrama, un elemento primordial en el quehacer de la filosofía a partir de los griegos y a través de sus diferentes etapas. He ahí la reafirmación que hace el autor de la necesaria complementariedad entre humanismo y filosofía, pues un humanismo sin la filosofía

10. P. Guadarrama González, *Pensamiento filosófico latinoamericano. Humanismo, método e historia*, Universidad Católica de Colombia, Bogotá, 2012, Tomo I, p. 21.

11. *Ibíd.*, Tomo I, p. 24.

12. *Ibíd.*, Tomo I, p. 25.



que lo plantee en las imprescindibles categorías racionales, es deficiente, y una filosofía que no tenga por finalidad la realización del ser humano, es una mutilación ontológica.

En el libro referido, Guadarrama señala que

“El criterio de que el hombre debe ser el principal artífice de su autoperfeccionamiento impregnó todo el pensamiento griego y estuvo presente hasta en los filósofos antagonistas como Platón y Demócrito. Este último sostenía con acierto que la primera y mejor de todas las victorias es vencerse a sí mismo”.¹³

La enajenación impide la realización del ser humano como tal y, por lo tanto, obliga a la filosofía a asumir su lucha contra ella para lograr que la libertad usurpada recobre su presencia y plenitud. Fueron los utopistas del Renacimiento, señala, “los que denunciaron los hasta entonces soslayados ingredientes enajenantes, que a partir de entonces se constituirían en blanco preferido de los nuevos portavoces de la desalienación”.¹⁴

“A partir de entonces la lucha contra las distintas formas de enajenación traerá aparejada de un modo u otro, cada vez en mayor grado, la definición ante la problemática socio económica. El estudio de las demás formas de alienación no se abandonará, por el contrario, se irán esclareciendo progresivamente con la Ilustración, la filosofía clásica alemana, el marxismo y algunas filosofías del siglo XX”.¹⁵

En América Latina se plantean estos problemas de carácter universal, pero a partir del contexto y circunstancia específicos. La filosofía latinoamericana es una filosofía sobre temas universales pero a partir de hechos concretos y situaciones particulares. La filosofía latinoamericana es, o debe ser, el resultado del filosofar a partir de la perspectiva que proporcionan el tiempo y el espacio, la cultura, la realidad concreta y el acontecer histórico. La historicidad encarna lo particular en lo universal y viceversa, pues una particularidad sin universalidad es un compartimiento aislado y amurallado, y una universalidad sin particularidad es una abstracción sin contenido, es el vacío. Lo anterior nos indica que ambas categorías son necesariamente complementarias, y que la una, en realidad, no puede existir sin la otra.

13. *Ibíd.*, Tomo I, p. 27.

14. *Ibíd.*, Tomo I, p. 31.

15. *Ibíd.*, Tomo I, p. 31.



Sobre el particular Guadarrama nos dice: “El principio de historicidad en la investigación histórica filosófica presupone tomar en consideración la época histórica en que aparecen determinadas ideas, como reflejo de esas condiciones, pero no como simple imagen pasiva de éstas”.¹⁶

En este sentido la autenticidad de la filosofía latinoamericana ha estado, está y estará en función de su correlación con la realidad histórica, es decir social, cultural, económica y política, de cuyo contexto depende la realización o no del ser latinoamericano.

“La autenticidad de la filosofía latinoamericana –dice– se demuestra al constatar su coincidencia con las exigencias del desarrollo histórico en cada período, por eso ha sido auténtica y lo será cada vez más en la misma medida en que se corresponda con sus circunstancias presentes e históricas”.¹⁷

“La filosofía –nos dice– se ha ido construyendo en su historia universal como un permanente proceso de aportación parcial, por parte de sus cultivadores, de distintos instrumentos desalienadores que contribuyen en diferentes grados a la consolidación del lugar del hombre en el mundo”.¹⁸

Por ello, “la filosofía en América Latina tiene obligación de conformarse a partir de su entorno inmediato y, además, de aquellas mediaciones que le proveen lo más fructífero de la herencia filosófica y cultural de nuestros pueblos”.¹⁹

El tema de la cultura en la filosofía latinoamericana y en cualquier expresión filosófica es fundamental.

Este proceso es la dialéctica de la cultura y del hombre. El desafío entonces se plantea en estos términos: ¿cómo, al construir la cultura y el desarrollo material que son una necesidad histórica, se evita el desgarramiento, la angustia y la esclavización que el desarrollo material conlleva? ¿Cómo se superará la contradicción dialéctica entre la necesidad y la libertad?

Desde el aforismo de Terencio, nada humano me es ajeno, hasta las luchas sociales de nuestros días, el hombre ha construido el concepto de humanismo. Pareciera un testimonio de la voluntad de vivir y sobrevivir frente a las fuerzas de destrucción que él mismo ha forjado y una esperanza ante las tendencias regresivas que habitan las entrañas de su obra.

16. *Ibíd.*, Tomo I, p. 75.

17. *Ibíd.*, Tomo I, p. 99.

18. *Ibíd.*, Tomo I, p. 107.

19. *Ibíd.*, Tomo I, p. 124.



La angustia del ser nace del tejido de relaciones que forma su historia y a medida que aquel se separa de la naturaleza y construye la propia en la cultura como un segregado natural de la vida. Pareciera inexorable esa contradicción.

¿Es, sin embargo, una condición necesaria la renuncia a la felicidad por la conquista del progreso? Pareciera que el camino por el cual transita el hombre creando la historia, y desde ese ámbito creándose a sí mismo, exige el desgarramiento del ser.

El tránsito del ser humano de la zoología a la historia, del instinto a la conciencia, de la naturaleza a la cultura, es a la vez el testimonio del desgarramiento de su felicidad primitiva y del desequilibrio entre lo que Freud llamó el principio del placer y el principio de la realidad.

¿Habrá que convenir con Rousseau que la felicidad solo es posible en el estado primitivo y preguntarse con él si en tiempo alguno se ha oído decir que un salvaje en libertad haya siquiera intentado quejarse de la vida y darse muerte? ¿Habrá que juzgar junto al ginebrino de qué lado está la verdadera miseria?, o, por el contrario, ¿habrá que buscar las causas por las que el hombre, a la vez que construye su progreso cultural, destruye los signos de humanidad? Cada cambio en las relaciones humanas es consecuencia de cambios en las relaciones de producción, del avance científico y tecnológico, y de la incorporación del pensamiento teórico en las formas de la vida social. Todo nuevo tipo de vida en el plano material influencia un nuevo orden en la vida cultural y en el ámbito de los valores.

Los planteamientos de Guadarrama sobre la relación entre cultura, identidad, autenticidad, humanismo e historicidad, con la filosofía en general y con la filosofía latinoamericana en particular, nos llevan a reflexionar nuevamente sobre el tema y a volver a anteriores consideraciones sobre el mismo.

El racionalismo moderno alcanzó su cúspide hace más de tres siglos, porque la concepción filosófica, política y jurídica, aunque constituida con fines de universalidad y permanencia, respondía a una necesidad histórica y llenaba un vacío en la mente y el corazón del ser humano.

Si bien las construcciones de la razón tienen aspiraciones de inmutabilidad por encima del tiempo y el espacio, la realidad es esencialmente cambiante y, tarde o temprano, se aleja como el caminante que deja a sus espaldas pueblo y paisaje de los que partió.

Europa ha mirado hacia América Latina como a un espejo de sueños naturalistas y de melancolía prerousseauiano; en cierto sentido podría asumirse que ha sido considerada como reflejo de su pasado y



nostalgia de un instinto remoto. Nuestro presente evocaría una lejana conciencia.

América Latina ha mirado también a Europa y posiblemente la ha percibido como alteridad negativa, como la representación de lo que no hemos sido. Europa busca en nosotros espontaneidad ante el absolutismo de la razón; América Latina busca en Europa el rigor racional en medio del torrente de su historia.

Europa se ha dado en el racionalismo una geometría del pensamiento que responde a su anhelo de seguridad. Los conceptos son cuerpos sólidos que protegen de las contradictorias e inciertas modificaciones de la realidad. En el racionalismo la razón deviene una categoría hierática, una religión laica que pretende normar la vida y la espontaneidad.

El tiempo presente exige una diferente valoración de la razón que traduzca el sentido de la historia en nuevas construcciones teóricas e institucionales. América Latina no debe construir su filosofía copiando categorías racionales desprovistas de su realidad, pues sería una forma de reconstruir artificialmente la historia; tampoco debe vivir solo de imágenes y pasiones que surjan como en un torrente de nuestra fuerza vital.

Para ser auténtica América Latina debe partir de su visión y sensación del mundo como experiencia en la que el universo de la racionalidad no sustituye a la vida real. Históricamente en América Latina, la voluntad ha estado por encima del pensamiento, la fuerza vital ha empujado el acontecer social y político en expresiones multiformes y contradictorias.

Hasta hoy, la percepción de la vida y la historia ha sido y es más inmediata y más directamente relacionada con los hechos y las cosas. Las mediaciones han estado atenuadas y han sido de otra naturaleza. No ha sido tanto la razón como una tradición no consciente, o una cierta fuerza imaginativa, la que ha forjado el tejido de creencias y hábitos consuetudinarios y remotos desde donde se ha hecho y rehecho la vida cotidiana.

Esta situación se presenta en los hechos que dan forma a su vida natural y social, en las instituciones jurídicas y políticas ante las cuales una débil presencia de la abstracción y la mediación, entre otras cosas, los han dejado al arbitrio de los humores de quienes ejercen y han ejercido el poder.

La vida política asume también una inmediatez tangible y los hechos, en tanto experiencia, se adhieren al cuerpo como una segunda piel. En cambio, el sentido de un programa es más lejano y



la percepción de la naturaleza de las instituciones como realidades jurídicas y políticas, diferentes de la realidad sensible, deviene frecuentemente difícil. La dificultad reside en la naturaleza abstracta del ordenamiento jurídico, por una parte, y en la ausencia de la categoría de abstracción en nuestra cultura, por la otra.

En efecto, las normas y la concepción institucional llevan implícitas una serie de supuestos racionales, derivan su validez formal del sistema jurídico, y este, de cada una de las normas que lo integran. Las instituciones son creadas por la ley y estas sobreviven encarnadas en aquellas.

Si bien el ordenamiento jurídico y el sistema institucional son en su necesidad social un producto de situaciones históricas, en su elaboración formal, sin embargo, son una construcción de la razón.

En tanto construcción racional son abstractas y es a través del funcionamiento de esa abstracción en que se cumplen, o se supone deben cumplirse, las aspiraciones y necesidades de una sociedad determinada.

La conciencia colectiva sobre la naturaleza del sistema y su utilidad, es lo que lo hace eficaz, lo que permite que realmente sea articulación del cuerpo político, forma de las formas sociales, tal como Luis Recaséns Siches definía al derecho.

Una concepción semejante tiene por objeto despersonalizar el ejercicio del poder en el mecanismo institucional. Entre gobernantes y gobernados se sitúa el sistema que enlaza, prescribe, sanciona y comunica a través de esa rara capilaridad en virtud de la cual se relacionan las personas, la colectividad y las instituciones.

En cierto sentido, la estabilidad de la sociedad está puesta en la eficacia del sistema del cual se ha dotado. Cuando la conciencia de esa institucionalidad es ambigua, su percepción también lo es, y la conducta individual y colectiva se modifica.

En esas circunstancias no se da, o se da en forma muy atenuada u opaca, esa especie de transferencia proporcional en el aparato de regulación social de aquello que se percibe como derecho individual; por ello, los derechos civiles y políticos aparecen, con no poca frecuencia, como palabras vacías, como intenciones congeladas frente a las cuales nadie se siente verdaderamente obligado.

En esta situación, el poder se personaliza y se ejerce en forma directa sin la mediación institucional que deviene instrumento y pretexto para su ejercicio; la sociedad y el Estado, carentes de las articulaciones necesarias para adaptarlo a su contextura orgánica, son, como el molusco, cuerpos invertebrados y permeables a toda suerte



de circunstancias. La dificultad de abstracción y la ausencia de una verdadera tradición institucional, entre otras cosas, ha situado a América Latina más cerca de esta segunda representación.

Lo dicho no es una consagración beatífica de la institucionalidad, ni ignora que a la base de todo poder, cualquiera este sea, se encuentra identificado un interés que puede ser de clase o de grupo, de naturaleza económica o política, o de ambas a la vez.

En América Latina la institución no ha funcionado plenamente como mediación entre el poder y la voluntad colectiva, sino que ha permanecido exterior y como una función instrumental. “El rostro del poder ha sido tradicionalmente el rostro de quien lo ejerce y la sociedad en general lo percibe en tanto que personalizado”.²⁰

Por ello la discontinuidad es mayor, las rupturas más profundas y las políticas se suceden y se contradicen en la misma forma en que se suceden y contradicen las personas que la ejercen.

Corresponde a la filosofía, y más particularmente a la filosofía del derecho, señalar esta situación con la mayor precisión y proponer las alternativas posibles para superarla.

El tema de alienación que trata Guadarrama en su obra, continúa teniendo singular vigencia para el quehacer de la filosofía latinoamericana y para la filosofía en general, pues aunque las condiciones de enajenación no sean exactamente las mismas ante las cuales Marx elaboró los *Manuscritos económicos y filosóficos*, la alienación pervive a través de las nuevas formas en que se manifiestan las relaciones sociales de producción, y a partir también de las formas clásicas, ya que no hay una sustitución integral e inmediata, sino una coexistencia temporal entre ambas, mientras se operan los hechos que producen los cambios cualitativos.

El pensamiento latinoamericano, lo mismo que el colonial y el precolonial o amerindio, enfrentó en cada etapa el tema de la alienación, pues de la superación del mismo ha dependido la realización del humanismo y la identidad del ser de estas culturas.

Las distintas formas de dominación han estado presentes en la cultura amerindia, por lo que la búsqueda de la identidad del sujeto ha significado siempre la exigencia de superación de las diferentes formas de alienación y la necesidad de conquista de la libertad del sujeto.

De igual forma en el sistema colonial la sujeción de la persona a los intereses dominantes del colonizador y la pretendida justificación de la superioridad ontológica del colonizador sobre el colonizado,

20. A. Serrano Caldera, *Entre la nación y el imperio*, Vanguardia, Managua, 1988, p. 86.



llevaron a invocar el pensamiento aristotélico a través de la filosofía escolástica, aduciendo que los seres humanos nacieron unos para amos y otros para esclavos, unos para dominadores y otros para dominados.

La filosofía, entonces, adquiriría sentido en la medida en que la reflexión racional condujera a establecer derechos inalienables de la persona ultrajados por el colonizador, y a considerar la libertad más allá del hecho político que conlleva, para establecerla como parte de la propia naturaleza de la condición humana. La superación de la situación colonial representaba, por tanto, no solo una decisión histórica y política, sino una decisión de carácter filosófica, ética y moral referida a la esencia misma del ser y el sujeto.

Con la independencia del colonialismo español, surgió una forma de colonialismo interno en la que se mantuvieron las mismas formas de dominación mediante la afirmación de la clase terrateniente como clase política dominante, al tiempo que se difundían las ideas del liberalismo ilustrado, las que iban a constituirse en el referente filosófico y jurídico de la sociedad latinoamericana.

Se produjo lo que Carlos Fuentes denominó como sociedad esquizoide y Octavio Paz la definió como una sociedad fragmentada entre el mundo formal y el mundo real, en la que el primero, el mundo formal, recogía los valores y principios del constitucionalismo europeo, hijo de la Ilustración, en los textos constitucionales de nuestros países, al tiempo que mantenía en el mundo real, las mismas condiciones socioeconómicas propias del sistema colonial.

La búsqueda de la identidad en esa estructura ha caracterizado la historia de América Latina de la independencia a nuestros días. Las luchas de los próceres y los pensadores de los que nos habla Pablo Guadarrama en el libro mencionado, han estado caracterizadas por estos elementos estructurales. En un caso, antes de la independencia y durante las luchas que condujeron a ella, por un pensamiento y acción que buscaba establecer la independencia, la libertad política y la reafirmación de la identidad de las personas y sociedades latinoamericanas. En el otro, después de la independencia, en la búsqueda de esa identidad a través de la adopción de las ideas de la Ilustración y el pensamiento del racionalismo europeo.

En su libro Pablo Guadarrama estudia los temas del humanismo, desalienación, ilustración y pensamiento en América Latina, a través de diferentes personas y situaciones. Filosofía e Ilustración en Simón Bolívar; la filosofía de Andrés Bello y la identidad latinoamericana; el conflicto entre barbarie y civilización y lo que denomina la nordomanía



de Sarmiento; Eugenio María de Hostos y el positivismo *sui generis* latinoamericano; humanismo práctico y desalienación en José Martí; y las bases éticas del humanismo en el pensamiento filosófico latinoamericano, constituyen todo un análisis histórico y filosófico de las ideas principales que condujeron el pensamiento latinoamericano en esa etapa crucial de la historia de nuestros países.

La lucha contra la alienación y por el humanismo y la cultura en América Latina, sigue siendo un desafío insoslayable para nuestros pensadores y pueblo en general. El sistema mundial ha experimentado cambios sustanciales, pero la alienación ha permanecido y se ha profundizado.

En la actualidad, en el sistema dominante coexisten formas y estructuras propias del capitalismo industrial y la globalización, aun y cuando la tendencia dominante se exprese en la forma del sistema financiero especulativo y del capitalismo corporativo transnacional, todo ello dentro del contexto que determina la revolución tecnológica y cibernética, en la que los medios se han venido transformando en los fines y objetivos de todo el proceso.

El ser humano padece con mayor intensidad y profundidad la alienación en la sociedad de los objetos y sujetos descartables, en la que los productos son sustituidos aun y cuando estén en plena utilidad y funcionen adecuadamente, pues nuevos objetos han vuelto obsoletos y, por lo tanto, descartables a los existentes.

Como decía Marx del capitalismo industrial del siglo XIX, lo que puede aplicarse al capitalismo corporativo transnacional de hoy, en este sistema ya no se producen objetos para satisfacer necesidades, sino que se producen necesidades para satisfacer objetos. La diferencia está en la velocidad con la que se crean actualmente los objetos y las necesidades encargadas de desplazar a las existentes y a los medios que deben satisfacerlas.

En este contexto, la alienación se da no sólo entre aquellos que están sometidos en condición de clase dominada por las clases dominantes del sistema como consecuencia del trabajo enajenado que realizan, sino que se extiende a la generalidad de la sociedad, afectada por la aplicación de un plan estratégico de utilidad, especulación y enriquecimiento, de una élite que dirige y manipula la especulación financiera, el desarrollo tecnológico y cibernético y el sistema corporativo transnacional.

Para el caso de los países tradicionalmente llamados dependientes, y de América latina en particular, la alienación del sistema dominante actual coexiste con la alienación que proviene del dominio del



capitalismo tradicional, y aun de las formas pre-capitalistas y pre-modernas que coexisten con las formas más recientes de alienación.

La filosofía en América Latina tiene el desafío ineludible de clarificar estas formas de dominio, las que, coexistiendo con las ya conocidas y padecidas, acentúan la alienación y deshumanización de la persona y la sociedad. Junto a las formas solidificadas de explotación, surgen ahora las que son propias de lo que Zygmunt Bauman llama sociedad consumo, vida líquida y tiempo líquido.

La filosofía en América Latina no puede ser ajena a esta situación, pues su razón de ser se integra en su tiempo y espacio a los desafíos que impone la desalienación y la reafirmación de la libertad y dignidad del ser humano.

La obra de Pablo Guadarrama en forma lúcida trata mucho de estos temas, los que constituyen la esencia del filosofar en América Latina, y sugiere e incita, además, a la reflexión de muchos otros que conforman nuestro tiempo y circunstancia. La lectura de sus escritos nos confirman la idea de que la razón es una forma de la realidad, pero también de que ella ha sido y debe ser, en las construcciones y alternativas que surgen del pensamiento filosófico, una propuesta, una acción y una realización de esa nueva realidad más justa y humana.

LA INFLUENCIA DE GIAMBATTISTA VICO EN EL PENSAMIENTO DE JOSÉ MARTÍ

Lucia Picarella¹

Universidad Católica de Colombia

Resumen

Consciente de la complejidad y la imposibilidad de exhaustividad sobre un tema tan espinoso como, en nuestra opinión, igualmente atractivo, el presente trabajo pretende constituir un estímulo para la reflexión sobre el pensamiento y la posibilidad de acercar a dos figuras aparentemente distantes. Siguiendo una perspectiva politológica, este sutil *fil rouge* se reconstruirá mediante el examen de las consideraciones expresadas por Giambattista Vico y José Martí en sus principales obras, evaluación que permitirá entender en qué momento preciso las teorías del cubano de “Nuestra América” se tejen en la especulación del napolitano de la “Ciencia Nueva” y del “De Uno”. Una influencia que se percibe en el vínculo entre proyecto político-proyecto cultural, a su vez enmarcado en una filosofía, en un sentido de la historia, todo ello entretejido en el retículo expresivo de la imaginación, la poesía, el mito.

*Fecha de recepción 13 de febrero de 2014; fecha de aceptación 5 de mayo de 2014.

1. El artículo es fruto de un proyecto de investigación desarrollado con el grupo “Aldo Moro” de la maestría en Ciencia Política de la Università degli Studi di Salerno en convenio con la Universidad Católica de Colombia.

Obtuvo en el 2008 el doctorado en Teoria e Storia delle Istituzioni Politiche en el departamento de Teoría e Historia de las Instituciones de la Università degli Studi di Salerno. Desde el año académico 2008-2009 ha sido profesora de Ciencia Política y de Ciencia de la Administración en la facultad de Ciencias Políticas de la Università degli Studi di Salerno. Actualmente es docente de planta de Ciencia Política y de Instituciones Políticas en la maestría en Ciencia Política de la facultad de Derecho-Posgrados de la Universidad Católica de Colombia en convenio con la Università degli studi di Salerno. Ha sido miembro de grupo de investigación en varios proyectos de investigación y conferencista en varios congresos, es autora también de varios ensayos y monografías. Entre estas, Picarella L., “Il sistema di governo nella prassi”, en Primicerio L. (a cura di), *Le metamorfosi del ruolo del Presidente del Governo nel sistema parlamentare spagnolo. Saggio sulle interpretazioni della premiership spagnola*, Giappichelli, Torino, 2013, pp. 35-65. Picarella L., Personalizzazione ed incumbency. Lo scenario politico salernitano dagli anni '90 ad oggi, Gutenberg Edizioni, Salerno, 2012; Picarella L., *Presidenzializzazione e personalizzazione nel sistema politico spagnolo (1975- 2008)*, Salerno, Plectica, 2009. Email: lpicarella@ucatolica.edu.co



Palabras clave

Giambattista Vico, José Martí, comparación.

Abstract

Conscious of the complexity and the impossibility of exhaustiveness on such a thorny issue as in our opinion attractive, this paper intended to constitute a stimulus for thought and reflection on the possibility of approaching two apparently distant figures. Following a political science perspective, this subtle fil rouge will be rebuilt by examining the considerations expressed both in his major works, an assessment that enable to understand exactly when the theories of cuban of “Our America” are woven into speculation of neapolitan of “New Science” and “De Uno”. An influence perceived on the link between political project-cultural project, at the same time framed in a philosophy, in a sense of history, all woven on expressive reticle of the imagination, poetry, myth.

Keywords

Giambattista Vico, José Martí, comparison.

Nunca es fácil para un joven investigador de acercarse a los grandes autores, a las más diversas escuelas de pensamiento, a la yuxtaposición entre mundos, personalidades, doctrinas tan lejanas y, sin embargo, quizá tan cercanas, pero la oportunidad que se ha ofrecido con este trabajo colectivo era demasiado grande para ser desperdiciada.

Acercar el mundo viquiano al mundo martiano, de hecho, al principio puede parecer desconcertante, y ciertamente no pocas eran las preocupaciones que han envuelto esta intuición, tanto desde el perfil estrictamente metodológico en referencia a las modalidades de conducción y a los argumentos reales en apoyo de esta evaluación, como en consideración de consolidadas tradiciones de estudios sobre el pensamiento del uno y del otro que han afectado muchas generaciones.

Este trabajo, por lo tanto, aspira a ser un punto de partida para los intentos de capturar lo que de Vico hay en Martí² y, con este fin,

2. De la muy extensa cómo predecible la literatura sobre el pensamiento del líder cubano, sólo para nombrar algunos, véase P. P. Rodríguez, *Pensar, prever, servir. El ideario de José Martí*, Ediciones Unión, La Habana, 2012; D. Ikeda - C. Vitier, *Dialogo sobre José Martí, el Apostol de Cuba*, Centro de Estudios Martiano, La Habana, 2001; C. Rodríguez Almaguer, *José Martí*.



la perspectiva de investigación en la base de este trabajo nos empuja, en primer lugar, a la observación de algunos puntos del pensamiento político esenciales para el desarrollo de una tal “comparación”.³

Sin duda conocidos y estudiados en otras áreas, ambos pensadores se caracterizan por una formación marcada por un fuerte conocimiento jurídico y, además, por una relación compleja con las teorías iusnaturalistas. El rasgo iusnaturalista viquiano se muestra sin duda en el más repetido reconocimiento por el pensador de la existencia de derechos humanos inalienables, es decir seguridad personal, libertad y propiedad privada.

El filósofo napolitano, de hecho, insiste en la presencia del fuerte vínculo que transcurre entre el derecho natural y el proceso histórico, destacando que tanto el derecho como la historia son el resultado de los “fatti agiti dall’uomo”⁴ y, por lo tanto, precisamente por la traducción de parte del hombre de sus pensamientos en acción, es posible deducir los principios de la ley.

En la perspectiva viquiana, la *lex naturae* es el resultado de las mejores experiencias sociales en común y, por lo tanto, a través del método comparativo no solo se puede entender que la mayoría de los pueblos están unidos por las teorías de la ley natural, irreprimibles por el Estado, sino también que la posibilidad de la reconciliación –conveniente para los fines de progreso social– entre los principios jurídicos y las particularidades de naciones y pueblos distantes, el uno del otro empuja hacia la realización de la estructura teórica de un derecho universal.

En este punto, sin embargo, es posible detectar la singularidad del iusnaturalismo viquiano, porque al tiempo que expresa gratitud a Grocio,⁵ rechaza enérgicamente la connotación antihistoricista. Como se sabe, es central en la filosofía de Vico la concepción de la historicidad del derecho, entendiendo este último como “historia fluida de

Por los caminos de la Vida Nueva, Sic editorial, Bucaramanga, 2013; C. Vitier, *Vida y Obra del Apostol José Martí*, Centro de Estudios Martianos, La Habana, 2004; L. Griñan Peralta, *Psicografía de José Martí*, Editorial Oriente, Santiago de Cuba, 2002; R. Fernández Retamar, “*Nuestra América*”: cien años y otros acercamientos a Martí, Editorial Si-Mar S.A., La Habana, 1995; Centro de Estudios Martianos (selección y notas), *José Martí y el equilibrio del mundo*, La Habana, 2011.

3. Queremos aprovechar esta oportunidad para agradecer al Prof. Pablo Guadarrama González por el asesoramiento y las explicaciones proporcionadas con prontitud para facilitar la preparación de este trabajo.

4. L. Solidoro, “Il giudice e il “fatto”: nuove suggestioni del pensiero vichiano”, en *TSDP*, Parte I, VI 2013.

5. Vico considera Grocio su “autore”. Para más detalles, consulte G. Fassò, *Vico e Grozio*, Guida, Napoli, 1971; y G. Limone, “Fra Grozio e Vico: il problema del “diritto naturale” come teoresi rigorosa”, en V. Fiorillo – F. Vollhardt (eds.), *Il diritto naturale della socialita’. Tradizioni antiche e antropologia moderna nel XVII secolo*, Giappichelli, Torino, 2004, pp. 51-77.



los hechos”,⁶ cuyo conocimiento entonces permite no solo entender la correlación entre los intereses públicos y las instituciones jurídicas, sino también la útil o, a la inversa, perjudicial capacidad de adaptación de las leyes e instituciones jurídicas del pasado a las necesidades actuales.⁷

El fundamento de esta concepción, bien se entiende por lo tanto en la necesidad de difundir un estudio de la interpretación histórica del derecho basada sobre los intereses del territorio de referencia, es decir, en la capacidad del jurista para evaluar y entender las necesidades reales que subyacen a cualquier institución o ley. Solo de esta manera se puede llegar a lo real, es decir a través del conocimiento de la historia del hecho.⁸

Gran parte de lo rápidamente considerado, se puede transponer en el análisis de Martí.⁹ Con este fin, sin duda importante una mirada al contexto en el que desarrolla su propia formación, ya que ambos son seguramente hombres de su tiempo, pero no a él doblados, y si en Nápoles al final del siglo XVII o en España a finales del siglo XIX comenzó su pensamiento, muy pronto ambos desarrollaron peculiaridades tan propias que no pueden ser encajonadas.¹⁰

Al igual que en Vico, los trazos iusnaturalistas del pensamiento del líder cubano están presente de una manera muy articulada.

La doctrina iusnaturalista sin duda ha apoyado a los altos ideales de libertad y justicia que se ponen en la base del proyecto político

6. L. Solidoro, ob. cit., p. 4.

7. Para más detalles, G. Giarrizzo, *Vico, la política e la storia*, Guida, Napoli, 1981.

8. Referencia obligada sobre el verum y el factum viquiano, es B. Croce, “La conversione del vero col fatto. Quello che il Vico dice e quel che non ci dice”, en *Quaderni della critica*, 5, 1950.

9. Para una interesante profundización sobre pensamiento de José Martí, se recomienda P. Guadarrama González, *José Martí y el humanismo en América Latina*, Convenio Andrés Bello, Bogotá, 2003. El autor expresa claramente las peculiaridades del pensamiento martiano cuando destaca que “el humanismo martiano no se afianza exclusivamente en el amor a los hombres, lo que, por supuesto, se presupone, sino que también lo hace en el adecuado conocimiento científico que se ha de tener para la conducción de los procesos sociales” (p. 98).

10. Giambattista Vico rápidamente se alejó de la corriente del mos Italicus (imperante en aquellos años en Italia), criticando duramente el fuerte pragmatismo metodológico, útil para los técnicos, pero no para la formación crítica que debe ser propia de un jurista. Igualmente Martí, que completó sus estudios de derecho en España, influenciado por lo tanto por el iusnaturalismo, la Ilustración española, el positivismo y el krausismo pero, como veremos en el transcurso del texto, desarrollando un pensamiento especialmente si considerado en relación a su liderazgo político y su fuerte carácter humanista con rasgos tan especial de escapar de todas estas influencias. Para más detalles, véase entre otros G.B. Vico, “Vita di Giambattista Vico scritta da se medesimo (1723-1731)”, en ID., eds. A. Battistini, *Opere*, Mondadori, Milano, 1999, II vol.; G. Oria Tomás, *Martí y el krausismo*, Boulder: Society of Spanish and Spanish American Studies, 1987; C. Batà., *José Martí. Il Maestro delle due Americhe*, Edizioni Achab, Verona, 2002; P. Guadarrama González, ob.cit.



martiano,¹¹ en el interior del cual se evidencia claramente el naturalismo humanista típico de su filosofía. Un naturalismo claramente que se mezcla con el idealismo ético de la libertad, lo que explica un típico rasgo martiano, es decir la dignidad humana, la cual se une al otro principio fundamental, la libertad espiritual y política.¹²

Sin duda esto acerca Martí a la corriente iusnaturalista conocida como racional, que bien se destaca cuando argumenta que

“existe en el hombre la fuerza de lo justo, y este es el primer estado del derecho. Al conceptuarse en el pensamiento, lo justo se desenvuelve en fórmulas: he aquí el derecho natural. Y al realizarse en la vida, las fórmulas se desenvuelven en aplicación, la concurrencia de derechos crea derechos especiales: los sistemas políticos en que domina la fuerza crean derechos que carecen totalmente de justicia, y el ser vivo humano que tiende fatal y constantemente a la independencia y al concepto de lo justo, forma en sus evoluciones rebeldes hacia su libertad oprimida y esencial, un conjunto de derechos de reconquista, derechos medios, derechos parciales, que producen la jurisprudencia, la ciencia de la aplicación de las fórmulas, lo que bien pudiera llamarse justicia de aplicación y relación”.¹³

Como se anticipó, sin embargo, el líder cubano es –al igual que Vico– hombre de frontera, de transición, una condición que favorece claramente una mezcla entre novedad y tradición y que, a su vez, explica mejor los giros que se producen conjuntamente con la evolución de su pensamiento.

Incluso Martí, de hecho, se opone firmemente al antihistoricismo y al mecanismo típico de esta escuela de pensamiento, defendiendo abiertamente la existencia del germen histórico en la ciencia jurídica. En referencia a lo anteriormente evidenciado, en nuestra opinión, hay una relación evidente con Vico, ya que en la obra *Los Códigos*

11. “Amamos a la libertad, porque en ella vemos la verdad. Moriremos por la libertad verdadera; no por la libertad que sirve de pretexto para mantener a unos hombres en el goce excesivo, y a otros en el dolor innecesario. Se morirá por la república después, si es preciso, como se morirá por la independencia primero”. J. Martí, *Obras Completas*, Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 1975, tomo 4, p. 389.

12. “Yo quiero que la ley primera de la república sea el culto de los cubanos a la dignidad plena del hombre”. “La libertad es la religión definitiva. Y la poesía de la libertad es el nuevo culto. Ella aquietta y hermosea lo presente, deduce e ilumina lo futuro, y explica el propósito inefable y seductora bondad del universo”, en C. Rojas Osorio, *José Martí: filosofía de vida*, Biblioteca del Pensamiento Crítico, San Juan, 2010, pp. 33-34. Siguiendo esta misma línea, “A servir modestamente a los hombres me preparo, a andar con el libro al hombro, por los caminos de la vida nueva, a auxiliar, como soldado humilde, todo brioso y honrado propósito, y a morir de la mano de la libertad, pobre y fieramente”, en C. Rodríguez Almaguer, ob.cit.

13. J. Martí, artículo en *Revista Universal*, México, 18 de junio de 1875. Tomo 6, pp. 233- 234.



Nuevos el líder cubano manifiesta –quedando entendidas las raíces de la nacionalidad– la necesidad de una correlación entre el derecho y las circunstancias concretas, es decir el desarrollo del derecho y las nuevas transformaciones que evolucionan al unísono.¹⁴

Esta firme convicción historicista le llevó a destacar por tanto que, al igual de lo que ya fuera evidenciado por el pensador napolitano en este punto, los cambios que pueden afectar a muchos sectores de la sociedad influyen claramente en la esencia humana, y esto requiere una clara y adecuada transformación también del derecho.

Estas líneas iniciales que han desencadenado nuestra intención de comparación, de seguro mejor se capturan si son insertadas dentro de la concepción histórica de ambos que, una vez más, les lleva a estar más cerca hasta el punto de superposición. Una concepción progresista y optimista de la historia, de hecho, caracteriza el marco teórico de ambos. El pensamiento viquiano ofrece una interpretación simultáneamente progresiva, unilineal y cíclica de la historia, según la cual es posible expulsar desde el principio hasta el final de proceso histórico las fases negativas (unilineales y progresivas), pero introducir al final del mismo proceso por lo menos una fase negativa que cierra este primer proceso y abre otro (cíclica).¹⁵

Así como fue explicado por Bobbio, a través de una similar concepción “la fase siguiente es axiológicamente superior a la anterior” y de esto se deduce por lo tanto que “el progreso consiste en la sucesión de formas de estado o de sociedad poco a poco mejor”¹⁶. El análisis de Vico sobre la teoría de las formas de gobierno interpreta al máximo la relatividad absoluta de la misma, ya que según el pensador no es posible determinar cuál es la mejor forma de gobierno,¹⁷ ya que establecer esta diferencia entre formas mejores y formas corruptas solo es el resultado de la expresión de un juicio ético y no histórico.

Uso histórico que en cambio es esencial para el estudio de la tipología de las formas de gobierno en la obra viquiana, ya que observar y examinar el ciclo de las constituciones notas empuja claramente hacia la interpretación y explicación del movimiento histórico. En la *Nueva Ciencia*, de hecho, surge la famosa partición en tres, según la cual la

14. J. Martí, “Los Códigos Nuevos”, en *Obras Completas*, Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 1975.

15. N. Bobbio, *La teoria delle forme di governo nella storia del pensiero politico*, Giappichelli Editori, Torino, 1976, pp. 117-132; N. Bobbio, *Vico e la teoria delle forme di governo*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli.

16. N. Bobbio, ob. cit.

17. Sobre de esto así se expresa Vico “in ciascheduna sua spezie ottima”. Cfr. G. Vico – G. Ferrari, *Opere di Giambattista Vico*, Società tipografica dei classici italiani, Milano, vol. 5, 1836.



tipología del pensador napolitano se diferencia respecto a las tipologías clásicas, siendo compuesta en este orden: repúblicas aristocráticas, repúblicas populares y monarquías.¹⁸

En este punto, en aplicación de la ya mencionada concepción histórica de Vico, se produce una gran mutación histórica de la base social en la transición de la primera a las otras dos formas de gobierno, mientras que más gradual parece la transición entre la segunda y la tercera forma, tratándose de una transformación en la superestructura política. La transición desde una forma de gobierno a la otra y, en consecuencia, desde una fase histórica a la otra tiene lugar cuando se producen transformaciones tales en una determinada forma capaz de generar una nueva. Según la teoría viquiana, por otra parte, el movimiento cíclico no es estacionario, en el sentido de que se produce tanto entre un ciclo y el otro como dentro del mismo y, resulta notorio, el movimiento progresivo de la historia siempre es ascendente.

Lo que acabamos de decir, nos permite aclarar este importante paso de la visión de Vico, porque en la base de estos pasajes se encuentra un elemento constante capaz de generar diferentes efectos, es decir el conflicto, a su vez concebido por Vico como oportunidad necesaria para la evolución y el mejoramiento.

La composición histórica viquiana de los procesos socio-culturales y políticos, es decir del proceso de civilización, por lo tanto, es la historia de un conflicto por el cual, en aplicación de la concepción progresiva, la sociedad humana llega a la forma por excelencia.¹⁹

Es evidente en este punto la presencia de elementos comunes en el pensamiento de Martí, en el que se destaca la visión de la sucesión de etapas históricas como proceso infinito y del progreso como un proceso ascendente que se caracteriza, sin embargo, por posibles

18. La partición en tres se entiende incluyendo al lado del clásico criterio de distinción basado en el número de los gobernantes, el criterio propiamente viquiano de las tres edades, es decir edad de los dioses, de los héroes y de los hombres. La fase de los dioses relativa a las monarquías primitivas o etapa de las familias, se refiere en todo caso a una fase previa al período de desarrollo de los Estados en el sentido moderno del término, cuya evolución tendría que realizarse por lo tanto a través de las dos últimas edades, es decir los héroes y los hombres. Para más detalles, N. Bobbio, ob. cit.; F. Amerio – S. Fernandez Garcia, *Análisis filosófico de la Scienza Nuova de Giambattista Vico (1668-1744)*, Pentalfa Ediciones, Oviedo, 2013; M. Vanzulli, *La Scienza di Vico. Il sistema del mondo civile*, Mimesis, Milano, 2006.

19. Rápidamente, según Vico la revuelta de los famoli caracteriza la transición desde el estado primitivo de las familias a la república aristocrática, la de los plebeyos desde la república aristocrática a la república popular, la guerra civil desde la república popular a la monarquía y además luchas internas para la transición del curso hacia el recurso. Según Vanzulli, los niveles sociales y políticos representan dos plantas diferentes de una misma formación social y, por lo tanto, en este marco un mismo conflicto social puede tener diferentes soluciones políticas y precisamente la ley es el punto de encuentro entre los dos niveles. M. Vanzulli, "Leggi e conflitto sociale in Giambattista Vico", en *Quaderni Materialisti*, II (2003), pp. 155-156.



y momentáneas fases de retroceso, así como la consideración en las distintas etapas históricas de la inevitabilidad de la revolución y del antagonismo social y, como ya se ha mencionado en varias ocasiones, la importancia de la correlación existente entre el período histórico, la cultura, la sociedad. La concepción martiana de la historia, sin duda, debe evaluarse teniendo bien en cuenta las diferentes etapas del desarrollo del pensamiento del líder cubano, ya que no se encuentra una obra sistematizada en este sentido.²⁰

El pensamiento histórico martiano se caracteriza por la presencia, en primer lugar, de los rasgos evolutivos así como, en segundo lugar, del historicismo y, por último, de la consideración de la historia como desarrollo real de la sociedad y como ideal expresión de este tipo de procesos. Para la aplicación de las transformaciones revolucionarias de la sociedad y, en consecuencia, del progreso social, según Martí es necesario que los pueblos conozcan sus orígenes y su desarrollo, ya que solo de esta manera es posible iniciar el movimiento ascendente, constante, infinito que es representado por el progreso, concebido por el líder como “ley fatal”.²¹

Así, de hecho, se expresa el líder “no se puede predecir como progresará el hombre, sin conocer como ha progresado (...) el mero progreso mecánico, si no encajase en el glorioso movimiento universal, sería como la habilidad estéril de un cigarrero chino”.²²

Los hombres son la expresión de este mundo en constante movimiento²³ y, para comprender las sociedades actuales, se requiere el estudio del pasado debido a la presencia de elementos que se renuevan o que permanecen dentro de las distintas fases históricas que, a su vez, subdividen a la sociedad y caracterizan la línea progresiva

20. J. Le Riverend, “Martí en la historia, Martí historiador” en *Anuario del Centro de Estudios Martiano*, La Habana, 1985, n. 8, p. 176

21. O. Miranda Francisco, *Historia, cultura y política en el pensamiento revolucionario de José Martí*, Editorial Academia, La Habana, 2003.

22. J. Martí, “Exposición de electricidad”, *La América*, Nueva York, marzo 1883, t. 8, p. 347; J. Martí, “Invento muy útil”, *la América*, Nueva York, agosto de 1883, t.8, p. 407. Ambos consultados en R. Valdés Galarraga, *Diccionario del pensamiento martiano*, 4 edición, Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 2002.

23. *Un movimiento progresivo de indudable esencia dialéctica*. Véase O. Miranda Francisco, ob. cit. Necesaria, en este punto, una aclaración sobre el complejo tema de la visión dialéctica, ya que si en Martí –en el cuyo pensamiento se mezclan, como ya se menciona en las notas anteriores, elementos de diferentes escuelas de pensamiento– no parece presentarse dudas acerca de esta visión, más complejo aparece el tema en Vico, porque mientras que su concepción progresiva parece refutar el análisis dialéctico (“*del mal del exceso de razón nace el mal de la pérdida de la razón*”), sino también confirmarla (“*la decadencia radical de una sociedad convertida bárbara por exceso de civilización es necesario porque el hombre regresado a la barbarie verdadera y genuina reencuentra las fuerzas necesarias para desandar el largo camino de una nueva civilización*”). Sobre este tema, véase N. Bobbio, ob cit., p. 132.



ascendiente de la misma de acuerdo al nivel de progreso realizado. Teniendo en cuenta un período histórico determinado, este nivel por lo tanto se puede evaluar tanto en consideración del grado de avance alcanzado en el mismo como en correspondencia del tempo histórico que transcurre desde el momento en que cada aglomerado se formó como pueblo libre.

Es precisamente en este punto que se inserta en el pensamiento martiano la concepción que más se une a la viquiana, porque también según el líder cubano lo que caracteriza la transición de una fase a la otra es la rebelión, ya que los cambios sociales son precisamente el resultado de la presencia en la historia real de elementos de contradicción.

Al igual que Vico, incluso Martí ve en la lucha y la rebelión un elemento positivo para facilitar el avance de la sociedad, y en particular, por lo tanto, no son un elemento de ruptura, sino de evolución. Aclaran aún más lo que se afirma, las mismas palabras del líder, según el cual “la revolución, no es más que (...) una de las formas de la evolución, que llega a ser indispensable en las horas de hostilidad esencial, para que en el choque súbito se depuren y acomoden en condiciones definitivas, los factores opuestos que se desenvuelven en común”.²⁴

La rebelión entonces se convierte en la concepción martiana en algo cultural, ya que el resultado de toda las verdaderas luchas tiene que ser el cambio sociocultural, y el punto de partida de estas transformaciones es la historia que da a la gente el conocimiento de las causas de la situación y, también, la política que tiene que favorecer el conocimiento del nivel de progreso alcanzado.²⁵

Entonces, es evidente la importancia del método comparativo –al igual que según el pensador napolitano– porque gracias al análisis comparativo de la historia local se desarrolla la historia universal y, en referencia no solo al pensamiento sino también a la acción de Martí, la aplicación de este método a la historia y a la política ofrece una base útil para la elaboración de su proyecto ideal.

24. J. Martí: “Discurso en conmemoración del 10 de Octubre de 1868”, en el *Masonic Temple*, Nueva York, 10 de octubre de 1888, t. 4., p. 229. En R. Valdés Galarraga, ob. cit.

25. Según O. Miranda Francisco, ob. cit., p. 25: “Las revoluciones verdaderas son para Martí, en ambos casos, aquellas cuyos jefes son las masas humildes, poseedoras de una cultura histórica y política. En el caso de las revoluciones políticas en los pueblos naturales dominados por los más avanzados casi siempre; esta cultura histórica y política, les permitirá conocer los procesos de desarrollo de sí propios, y de aquellos con los que convive geográficamente, y le muestran, o una amistad interesada o una abierta intención injerencista. Porque la coalición entre naciones es posible solo entre aquellas que tienen intereses comunes o no antagónicos, y estadios similares de progreso sociocultural. En el caso de las revoluciones sociales (clasistas) de los pueblos históricos, la cultura histórica y política permitirá a los trabajadores comprender que la posibilidad de alcanzar la justicia social a la que aspiran, está como en los Estados Unidos y las monarquías absolutistas europeas, en el cambio radical del sistema del cual los obreros son meros engranajes”.

ECONOMÍA Y DERECHO

ACCIÓN POLÍTICA Y PERSONA HUMANA

José Alpiniano García-Muñoz¹
Universidad Católica de Colombia

Resumen

El caso de Julián Assange muestra el relativismo imperante en la práctica de los derechos humanos, que solamente los reconoce a quienes integren organizaciones políticas formales. Este artículo expone los fundamentos teóricos de tal práctica y propone una fundamentación distinta que elimine aquel relativismo.

Palabras clave

Derechos humanos, persona humana, caso Assange, filosofía del derecho.

Abstract

The Julian Assange's case shows the prevailing relativism in human rights practice, which only recognizes them to those who integrate formal political organizations. This paper exposes the theoretical foundations of such practice and proposes a different foundation that eliminates that relativism.

Keywords

Human Rights, human person, Assange's case, philosophy of right.

*Fecha de recepción 13 de febrero de 2014; fecha de aceptación 6 de mayo de 2014.

1. El artículo es fruto de un proyecto de investigación desarrollado con el grupo "Aldo Moro" de la Maestría en Ciencia Política de la Università degli Studi di Salerno en convenio con la Universidad Católica de Colombia.

Ph.D. Abogado, experto en derecho económico. Profesor-investigador de la maestría en Ciencia Política de las Universidades *degli Studi di Salerno* y Católica de Colombia



Introducción

En un caso que concita al mundo, un audaz periodista ejerce derechos fundamentales para revelar información secreta que muestra cómo poderosos funcionarios del planeta fingen enfrentar acuciantes problemas de la humanidad.² Entonces, los gobiernos afectados juzgan que pone en peligro derechos fundamentales de sus ciudadanos.³ Entretanto, el mismo periodista, apeado en organizaciones no gubernamentales defensoras de derechos fundamentales,⁴ argumenta su osadía para exigir inmunidad al sindicársele de violentar derechos fundamentales de mujeres infrahumanamente explotadas, en un país universalmente reconocido por respetar los derechos fundamentales.⁵

El caso es kafkiano. El vocero del periodista en cuestión es un veterano juez, reo del delito de revivir oscuras e *irracional* prácticas *totalitarias* consistentes en *desconocer los derechos fundamentales* de todo ciudadano a *ser defendido* ante cualquier sindicación, *guardar silencio* y *no autoinculparse*.⁶ La inmunidad por la sindicación de misoginia, es garantizada por un gobierno que desconoce el derecho fundamental ejercido por el audaz periodista al revelar la información secreta.⁷

En este escrito no pretendo analizar el caso. Me limito a registrarlo porque explicita perfectamente el *estado actual de la cuestión* relativa a los *derechos humanos o fundamentales*: sin duda fundamentan todo orden social.⁸ Un *mundo sin banderas, sin fronteras... sin ánimo de lucro*. No obstante, sirven a gobiernos, organizaciones no gubernamentales, y aún a los mismos ciudadanos, para justificar acciones propias que desconocen derechos fundamentales de *otro*. Todos argumentan razonablemente, desde la visión dominante que comparten.⁹ En los

2. Cfr. "Julián Assange, el rey de las filtraciones en la Red", en *El Mundo.es*, Madrid, 19 de agosto de 2012. <http://www.elmundo.es/elmundo/2010/08/21/internacional>.

3. Cfr. Schmitt, E., and Savage, Ch., "U.S. Military Scrutinizes Leaks for Risks to Afghans", en *The New York Times*, NY., July 28, 2010.

4. Cfr. "ONG pro libertad de prensa cree que Londres debe dar salvoconducto a Assange", en *El Telégrafo*, Guayaquil, 16 de Agosto del 2012, <http://eltelegrafo.com.ec>.

5. Cfr. Jolly, D., "Sweden Reopens Rape Investigation of Wiki Leaks Founder", en *The New York Times*, NY., September 1, 2010. <http://www.nytimes.com/2010/09/02/world/europe>.

6. Cfr. ESPAÑA: Tribunal Supremo – Sala de lo Penal, Sentencia N°: 79/2012, Causa Especial No. 20716/2009, Madrid, 9 de febrero de 2012.

7. Cfr. "Libertad de expresión en Ecuador es de las peores: Human Rights Watch", en *Excelsior*, México, 6 de marzo de 2012, <http://www.excelsior.com.mx>.

8. "La libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana", Asamblea General de las Naciones Unidas: *Declaración Universal de Derechos Humanos*, Preámbulo.

9. Para una exposición y crítica de los fundamentos filosóficos de esta visión, cfr., HAYEK, F.A., *Derecho, Legislación y Libertad*, V. II, Unión Editorial, Madrid, 1988, pp. 90-108.



términos de D'Agostino al denunciarla, los derechos humanos son *reglas jurídicas consideradas como mero producto de la voluntad. Valen, en efecto, hoy por hoy, en tanto formalmente exista el compromiso a reconocerlos.*¹⁰

Este escrito se divide en tres partes. La primera expone los fundamentos teóricos de la visión denunciada por D'Agostino, revelando sus implicaciones en la realidad política. La segunda parte muestra cómo es que diversas posturas filosóficas confluyen, permitiendo abordar los derechos humanos desde una perspectiva realista, que supera los inconvenientes de la visión dominante. Finalmente, explícito el asunto que resulta esencial para esta perspectiva realista, así como las fuentes teóricas que sirven para su consolidación.

1. El contractualismo político

Indiscutiblemente, la visión dominante en los derechos humanos tiene su origen próximo en el contractualismo que sirvió a la ilustración para explicar el origen de la sociedad y del *estado*:¹¹ “La unión de los individuos (...) se transforma en un *contrato* que tiene por tanto como base su arbitrio, opinión y consentimiento”.¹² En Hobbes refiere una *transacción* en la que los hombres renuncian libre y recíprocamente a las pasiones que les impiden convivir.¹³ Para Locke es un acuerdo creador de una estructura política que *salvaguarda contra cualquiera que no pertenezca a la comunidad*.¹⁴ Rousseau no es claro. Mientras en el *discurso sobre la desigualdad entre los hombres* detalla un convenio, originado en un paulatino proceso de conocimiento recíproco entre los hombres;¹⁵ en el *contrato social* describe un acuerdo por el que los hombres parecen recuperar un supuesto *estado natural de igualdad y bondad*.¹⁶

Es lo que inspira la práctica de los derechos humanos: imperan porque libre y voluntariamente se aceptan los tratados e instrumentos que los enuncian y avalan. Consisten en renunciar a prácticas que

10. D'Agostino, F., *Filosofía del derecho*, Temis-Universidad de La Sabana, Bogotá, 2007, 14, 220.

11. Sobre el contractualismo ilustrado cfr. NARANJO, V., *Teoría Constitucional e Instituciones Políticas*, Temis, Bogotá, 2000, pp. 207-216.

12. Hegel, G. W., *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*, Libertarias/Prodhufo, Madrid, 1993, 681.

13. Cfr. Hobbes, T., *Leviatán*, Altaya, Barcelona, 1994, pp. 110-120.

14. Cfr. Locke, J., *Ensayos sobre el gobierno civil*, Orbis S.A., Barcelona, 1983, p. 74.

15. Cfr. Rousseau, J. J., Sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres, Alianza Editorial, Madrid, 2010, pp. 279-284.

16. Cfr. Rousseau, J. J., *Del Contrato Social*, Alianza Editorial, Madrid, 2010, pp. 37-40.



todos aceptan considerar contrarias a la convivencia humana. *Salvaguardan contra quienes no pertenecen a la comunidad* así establecida. Quien acepte la salvaguarda, por ejemplo, contra mujeres inhumanamente explotadas, ajenas a la comunidad de quienes son titulares de derechos periodísticos fundamentales; cuenta con instrumentos expeditos. Cualquier gobierno, juez totalitario, organización no gubernamental o particular, como los involucrados en nuestro caso, puede juzgar que cualquier vecino no actúa bien, por no adecuarse al estándar de la comunidad a que pertenece. En consecuencia, podrá desconocerle sus derechos fundamentales, argumentando que la persona en cuestión se autoexcluyó del acuerdo que los originan.¹⁷

Hablando rigurosamente, el contractualismo político es bien anterior a Hobbes, Locke o Rousseau. Estos apenas lo revivieron con ingenuidad.¹⁸ Los sofistas de la Grecia antigua lo defendieron, describiendo los efectos que producía en la realidad social.¹⁹ En primer lugar, es causa de disolución social en razón a la subjetividad arbitraria imperante.²⁰ De otra parte, mientras la ilustración en cabeza de Rousseau fantaseaba que el contrato social constituía una *voluntad general*, comprensiva de la totalidad de los miembros del cuerpo social,²¹ los sofistas entendieron cómo origina un orden social excluyente. Para Calicles exclusivamente integra a los débiles,²² en tanto que para Trasímaco solo incluye a los fuertes.²³ Protágoras, por su parte, explicitó la exclusión que causaba en la sociedad de naciones: *lo justo en realidad, es lo que cada ciudad legisla como tal*.²⁴

17. Cfr. ESPAÑA: Tribunal Supremo – Sala de lo Penal, Sentencia N°: 79/2012, *Causa Especial No. 20716/2009*, Madrid, 9 de febrero de 2012, p. 62.

18. “Se suele considerar como un defecto capital de la misma (filosofía de las Luces) que careció de la comprensión de lo históricamente lejano y extraño, y que, con ingenua suficiencia, erigió su propio patrón en norma absoluta valedera exclusivamente, midiendo con él todo el pasado histórico. Pero si no es posible eximir a la Ilustración de este pecado, hay que decir también que se le ha hecho expiar con exceso”, E. Cassirer, *La Filosofía de la Ilustración*, Fondo de Cultura Económica, México, 1981, 14. “El establecimiento de lazos contractuales entre los individuos supone una sociedad previamente organizada, en la cual existan reglas preestablecidas sobre la observancia de los contratos y mecanismos para hacerlos respetar y cumplir, Pero además, para que un Estado esté válidamente fundado en un contrato social, sería necesario que este contrato fuese aceptado por la unanimidad de los futuros súbditos del Estado, lo cual en la realidad es imposible de lograr”, V. Naranjo, op. cit., p. 216. Cfr. G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Alianza Editorial, México, 1980, 459, 692-697.

19. R. Mondolfo, *El pensamiento antiguo*, T. I, Losada, Buenos Aires, 1980, pp. 142-146.

20. W. Jaeger, *Paideia*, Fondo de Cultura Económica, México, pp. 295-302; Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, ed. cit., pp. 296-302.

21. J. J. Rousseau, *Del Contrato Social*, ed. cit., pp. 52-53, 128-130.

22. Cfr. Platón, Gorgias o de la Retórica, p. 483.

23. Cfr. Platón, *La República*, p. 338.

24. Platón, Teeteto, o de la Ciencia, 167c/167d.



Los sofistas no se equivocaban. El orden social excluyente que veían resultar del contractualismo político, contrario a la fantasiosa voluntad general de los ilustrados; es el mismo de nuestros días. Según denuncia Hayek, *las quejas que hoy se escuchan* acerca de los ordenamientos políticos así constituidos, *derivan de la constatación de que la ordenación política realmente depende de las posiciones adoptadas por un conglomerado de específicos grupos de interés.*²⁵ En la discusión del contrato social solo participan los fuertemente organizados. En términos de los sofistas griegos, son quienes *implantan leyes para sí mismos, para su propia utilidad; prodigando alabanzas y censuras; de tal modo que lo justo es siempre lo mismo: lo que conviene al más fuerte.*²⁶

Para confirmar todo lo anterior, basta ver que en el debate social originado en el caso que sirve de referencia a este escrito, los únicos derechos fundamentales que nadie refiere son los de las mujeres inhumanamente explotadas. Es que carecen de la organización necesaria para participar en cualquier contrato social, que les permita *implantar leyes para sí mismas, para su propia utilidad.*

2. La alternativa al contractualismo político

La crítica al contractualismo político también es antigua: la *acción política no tiene como base el arbitrio, opinión y consentimiento*, porque “dice lo que dice y hace lo que hace, mirando al gobernado y considerando lo que le conviene y resulta apropiado”.²⁷ Esto quiere decir que la *acción política* tiene objeto con entidad propia. Es lo que Platón pone en boca de Sócrates, y cuya vida lo explica.²⁸ Ciertamente, a pesar de no participar en los órganos políticos atenienses;²⁹ *a cambio de no subir ante la Asamblea para aconsejar públicamente a la ciudad*, Sócrates actúa políticamente porque *es útil a otros, yendo por doquier aconsejando en privado y metiéndose en cosas ajenas.*³⁰

25. F. A. Hayek, *Derecho, Legislación y Libertad*, V. III, Centro de Estudios Públicos, Santiago de Chile, 1976, pp. 174-177.

26. Cfr. Platón, *Gorgias o de la Retórica*, p. 483; *La República*, p. 338.

27. Platón, *La República*, p. 432e.

28. “La filosofía de Sócrates no representa ninguna evasión de la existencia y del presente a las libres y puras regiones del pensamiento, sino que forma una unidad hecha de una pieza con su vida”, G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, T. II, Fondo de Cultura Económica, México, 1979, p. 8.

29. Platón, *Apología de Sócrates*, pp. 31b-32c.

30. *Ibid.*, 31d. La dimensión política del actuar de Sócrates es aún mayor: ejerce como maestro enseñando una verdad que contraría el orden político vigente. G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, ed. cit., pp. 484-487; W. Jaeger, *Paideia*, ed. cit., pp. 403-457.



Siendo así, la acción política no se limita a la participación formal en los órganos políticos. El mero actuar privado de cada quien tiene dimensión política.³¹ Lo ignora el contractualismo, al no percatarse que en la realidad solo reconoce vocería en la discusión del contrato social, a quienes se organizan para participar en los órganos formales de discusión.³² Por ello origina un orden social excluyente. No fue genialidad que veinte siglos después, Hegel criticara el contractualismo afirmando que el orden político no es *algo hecho*, porque “es lo existente en sí y para sí”.³³ Es aquello en que “la individualidad personal y sus intereses particulares no solo tienen su desarrollo pleno y el reconocimiento del derecho para sí, sino que se convierten por sí mismos en el interés de lo universal”.³⁴

La genialidad de Hegel radicó en demostrar cómo es que *la individualidad personal* deviene *interés de lo universal*, originando el orden político. Esto es, porque los diversos *otros* o individuos actuantes *se reconocen a sí mismos, como reconociéndose mutuamente*. Lo explicó ilustrando con el caso del señor y del siervo.³⁵ Un ejemplo que resultó infortunado porque el marxismo tradicional lo sacó de contexto, para entenderlo a la luz de la lucha de clases.³⁶ Entonces, la acción política devino totalitarismo:³⁷ reconocimiento propio por desconocimiento o eliminación del otro, en lugar de *reconocimiento mutuo*. Tuvieron que pasar varios decenios para que la heterodoxia marxista recuperara para sí el sentido original del asunto.³⁸ Mientras tanto, la antropología filosófica entendía quien era esa *individualidad personal*, que origina el orden político al devenir *interés de lo universal*.

31. La *substancia* del orden político es “la conservación de los intereses particulares”, G.W.F. Hegel, *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*, Libertarias/Prodhufi, Madrid, 1993, p. 694.

32. “Se puede consultar a todos los grupos, recoger votos y contar resultados, como hizo la Convención francesa; pero este es un procedimiento sin vida, un mundo deshecho y sumergido en montones de papel. Por esto en la Revolución francesa la constitución republicana no se realizó jamás como una democracia; la tiranía y el despotismo alzaron su voz bajo la máscara de la libertad y la igualdad”, G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, ed. cit., p. 459.

33. G.W.F. Hegel, *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*, Libertarias/Prodhufi, Madrid, 1993, 720.

34. *Ibíd.*, 687.

35. G.W.F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, p. 113-121.

36. “Proclaman abiertamente que sus objetivos sólo pueden ser alcanzados derrocando por la violencia todo el orden social existente. Las clases dominantes pueden temblar ante una Revolución Comunista”, C. Marx, y F. Engels, “Manifiesto del Partido Comunista”, en *Obras Escogidas*, T. I, Progreso, Moscú, 1976, 140. Es una clara muestra de cómo el *hegelianismo* marxista, se refiere a un Hegel bien distinto al que realmente existió. Sobre el particular, cfr. T. Pinkard, *Hegel*, Acento Editorial, Madrid, 2000, p. 9-14.

37. H. ARENDT, *The Origins of Totalitarianism*, Shoken Books, New York, 1996, pp. 407-616.

38. J. P. Sartre, *El ser y la nada*, Losada, Buenos Aires, 1981, pp. 291-385.



Así, para Kierkegaard es *un singular*: alguien sometido a elegir entre posibilidades diversas, sin poder aprovechar la experiencia ajena.³⁹ En Husserl es *un otro incommunicable*, accesible solamente a partir del conocimiento de *sí-mismo*.⁴⁰ Heidegger lo caracteriza por tratarse de *un ser con vocación*.⁴¹ Esto es, por un *vocar de la conciencia en busca de sí mismo, no reducible al entendimiento, a la voluntad o al sentimiento*.⁴² Una llamada de alguien a alguien para algo. Surge en un hombre que por talento y formación parece llamado para lo que es convocado. En la '*naturaleza del ser humano*' se encuentra pre-trazada su vocación, es decir la actividad para la cual está configurado, y por la cual encuentra su puesto en la vida.⁴³ Hannah Arendt descubrió que la esencia del totalitarismo es la exclusión de tal ser.⁴⁴ Considerando todo lo anterior, Gadamer concluyó que "se refiere al concepto de Persona".⁴⁵

3. El otro es persona humana con derecho a desarrollarse

Para confirmar el aserto de Gadamer basta remitirnos a lo que *se refiere al concepto de persona*. Una doctrina casi consumada por la filosofía escolástica, especialmente por Tomás de Aquino.⁴⁶ Mucho antes de que la antropología filosófica del siglo veinte lo afirmara, este filósofo explicó el carácter singular de la persona humana,⁴⁷ así como su incommunicabilidad.⁴⁸ En dos pequeños tratados⁴⁹ reveló en qué consiste el vocar de la conciencia; distinguiéndolo de la voluntad, del entendimiento y del sentimiento, como lo haría Heidegger siglos

39. S. Kierkegaard, *Temor y Temblor*, Editora Nacional, Madrid, 1975, 121-139; *Tratado de la Desesperación*, Leviatán, Buenos Aires, 2004, 19-21.

40. E. Husserl, *Meditaciones Cartesianas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986, pp. 153-160, 185-194.

41. M. Heidegger, *El Ser y el Tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1977, p. 296.

42. Cfr., *Ibid.*, p. 295-296.

43. E. Stein, *Obras Completas. Escritos antropológicos y pedagógicos*, Vol. IV, Monte Carmelo, Burgos, 2003, p. 273.

44. R. Tsao, "Arendt and the Modern State: Variations on Hegel in 'The Origins of Totalitarianism'", en *The Review of Politics*, 2004, 66(1), pp. 105-136.

45. H. Gadamer, "Subjectivity and intersubjectivity, subject and person", en *Continental Philosophy Review*, 2000, 33, p. 285.

46. T. de Aquino, *S. Th.*, I, pp. 24-43; 75-102; III, pp. 1-16; *De potentia*, pp. 8-10; J. A. Lombo, *La persona humana en Tomás de Aquino*, Apollinare Studi, Roma, 2001.

47. T. de Aquino, *S. Th.*, I q. 29 a. 1.

48. Cfr. *Ibid.*, I q. 29 a. 3 ad 4.

49. T. de Aquino, *De veritate*, pp. 16-17.



después. Concluyó que la persona es alguien distinto a la naturaleza⁵⁰ intelectual, volitiva y sensitiva humana; y que en lo atinente al hombre, se revela en ese vocar de la conciencia.⁵¹ Por ello resultaba absolutamente inviolable.⁵² Con esto último anticipó lo que Hannah Arendt identificaría con la esencia del totalitarismo.⁵³

Al profundizar en la doctrina tomista de la persona humana se descubre que inteligencia, voluntad y sentimiento son potenciales humanos que requieren desarrollo, conforme voca la conciencia.⁵⁴ De este modo, *el hombre deviene aquello que se hace a sí mismo mediante su actividad*⁵⁵ según la genial afirmación de Hegel. Tal *hacerse sí mismo*, es lo distintivo de la *individualidad personal*, causante del orden político al devenir *interés de lo universal*. La *individualidad personal* es alguien cuyo ser no está culminado, sino que *está-en-camino*.⁵⁶ Es un *otro* llamado o vocado a desarrollar su inteligencia, su voluntad y sus sentimientos,⁵⁷ fundamento y origen del orden social. Así resulta que el libre desarrollo de la personalidad es el derecho fundamental.⁵⁸

Nuevamente la existencia de Sócrates lo explica: su acción política, *consistente en ser útil a otros aconsejándoles en privado, es causada por una voz interior que comenzó a mostrarse desde la infancia, apartándole de muchas cosas que quería hacer*.⁵⁹ Fue la realidad que sirvió a Platón para desarrollar su teoría política; en la que el orden social se explica porque cada quien se ocupa en algo propio,⁶⁰ que le distingue o singulariza por sí mismo⁶¹ y le hace feliz.⁶² Tal es el orden político justo y perfecto,⁶³ de tal modo que debe observarse estrictamente para *conservar* la sociedad.⁶⁴

50. T. de Aquino, *S. Th.*, III q. 2 a. 9 ad 3.

51. *Ibid.*, I q. 79 a. 13 ad 3; II-II q. 47 a. 6 ad 1.

52. T. de Aquino, *De veritate*, q. 17 a. 5 co.

53. T. de Aquino, *De regno*, lib. 1 caps. 1, 3. *S. Th.*, II-II p. 66 a. 8 ad 3; I-II qq. 94 a 1, 96 a. 4; *Contra Gentiles*, lib. 3, cap. 71, n. 4.

54. J. A. García-Muñoz, *Derecho y Economía según Tomás de Aquino*, Tesis Doctoral, Universidad de Navarra, Pamplona, 2011, pp. 182-263.

55. G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, ed. cit., p. 64.

56. J. Pieper, *Las Virtudes Fundamentales*, Rialp, Bogotá, 1988, pp. 369-375.

57. J. Ahedo, *El conocimiento de la naturaleza humana desde la sindéresis*, Cuadernos de Anuarios Filosóficos, No. 223, Universidad de Navarra, Pamplona, 2010.

58. J. A. García-Muñoz, J. A., óp. cit., pp. 266-272.

59. Platón, *Apología de Sócrates*, 31d.

60. Cfr. Platón, *La República*, 369b/ 372e.

61. Cfr. *Ibid.*, 370b.

62. Cfr. *Ibid.*, 420b /421d.

63. Cfr. *Ibid.*, 432b/435a.

64. Cfr. *Ibid.*, 415b/415c, 423d.



Así pues, el auténtico orden político es humano porque es *lo existente en sí y para sí*: personas humanas desarrollando su inteligencia, su voluntad y sus sentimientos; según el vocar de sus conciencias. No deriva de la fuerza de los ciudadanos para organizarse y participar formalmente en la discusión de un supuesto contrato social. En términos de Amartya Sen, el fundamento del orden social radica en “la expansión de las ‘capacidades’ de las personas, para llevar el tipo de vida que valoran y que tienen razones para valorar”.⁶⁵

Conclusión

Vuelvo al caso inicialmente planteado. Resulta claro que quien reveló la hipocresía de los más poderosos funcionarios del planeta, tiene un derecho fundamental derivado de su vocación periodística. Negárselo es incurrir en el totalitarismo del que es reo su vocero. Este derecho fundamental, sin embargo, nada tiene que ver con la sindicación de misoginia. Argumentar así, revela el más aberrante totalitarismo porque desconoce derechos fundamentales, de quienes carecen de la fuerte organización requerida para participar en la discusión social.

65. A. Sen, *Desarrollo y libertad*, Planeta, Barcelona, 2000, p. 34.

¿ES POSIBLE LA PAZ EN COLOMBIA? UNA REFLEXIÓN SOBRE LAS PARADOJAS DEL PROCESO DE INTERNACIONALIZACIÓN QUE POTENCIAN Y LIMITAN LAS CAPACIDADES DE LA SOCIEDAD COLOMBIANA PARA TRANSITAR EN EL POSCONFLICTO

Bernardo Vela Orbezo¹
Universidad Externado de Colombia

Resumen

La paz, que no es solo la ausencia de guerras, debe entenderse como la construcción de una sociedad más justa. Sobre esas bases, la prolongación del conflicto armado que sufre la sociedad colombiana debe explicarse con base en los tiempos y en los procesos de formación del Estado y, en consecuencia, debe explicarse como la incapacidad para imponer el orden público en todo el territorio, la dificultad para limitar el uso de la fuerza pública y garantizar los derechos de los ciudadanos, y como la precariedad para hacer prevalecer *lo público* sobre los intereses

*Fecha de recepción 12 de febrero de 2014; fecha de aceptación 28 de abril de 2014.

1. Doctor en Derecho Internacional de la Universidad de Salamanca, España. D.E.A. en Derecho, Economía y Sociedad en la Unión Europea de la Universidad de Salamanca, España. Especializado en Gerencia de Asuntos Públicos de la Universidad Externado de Colombia y de Columbia University de Nueva York. Abogado de la Universidad Externado de Colombia. En la actualidad se desempeña como profesor de pregrados, postgrados y doctorados en las facultades de Derecho y de Finanzas, Gobierno y Relaciones Internacionales de la Universidad Externado de Colombia, como profesor en la maestría del Instituto de Altos Estudios para el Desarrollo de la Cancillería colombiana y, en fin, como investigador del Centro de Investigaciones y Proyectos Especiales, CIPE, de la Universidad Externado de Colombia. Publicaciones: *Lecciones de derecho internacional, Tomo I*, 2012, en Temas de Derecho Público N. 86, Universidad Externado de Colombia, ISBN: 978-958-710-865-1; *Lecciones sobre Europa* (Editor), 2011, Bogotá, Universidad Externado de Colombia, ISBN: 9789587106985; *Contribución al debate sobre la formación del Estado colombiano en el siglo XIX*, 2010, Bogotá, Universidad Externado de Colombia, ISBN: 9789587106329; *Dilemas de la política*, (Editor) 2007, Bogotá, Universidad Externado de Colombia, ISBN: 958-710-233-9; *El declive de los fundamentos económicos de la paz*, 2005, Bogotá, Universidad Externado de Colombia, ISBN: 9586169189; *Guerra, Progreso y Mito Político*, 1997, Bogotá, Universidad Externado de Colombia, ISBN: 9586163075; *De la Guerra Regular a la Guerra de Guerrillas*, 1995, Bogotá, Defensoría del Pueblo, ISBN: 9589353002. Email: galeras_99@yahoo.com.



privados. Estas reflexiones suscitan una cuestión referida al proceso de negociaciones entre el gobierno colombiano y la guerrilla en La Habana, Cuba: ¿cómo equilibrar y sincronizar tres dinámicas que se expresan con racionalidades diferentes: en primer lugar, el pragmatismo político dirigido a la negociación y la desmovilización de los alzados en armas para poner fin a los males de la guerra; en segundo lugar, los imperativos éticos y jurídicos que demandan las víctimas de la guerra y la sociedad entera y, en tercer lugar, la necesidad de establecer un modelo de desarrollo más incluyente e igualitario?

Palabras clave

Conflicto armado interno, causas de la guerra, internacionalización de los derechos humanos, internacionalización de la economía de mercado.

Abstract

Peace, not only defined as the absence of war, is better understood as the building of a more fair society. Based on this, the time and processes that formed the Colombian State are to explain the lengthy armed conflict inflicted on Colombian society. This includes the inability of the government to maintain public order throughout its territory, difficulty limiting excess force by police and armed forces as well as guaranteeing the rights of its citizens, and the lack of resources to enforce *public* interests over private ones. These deliberations provoke a question to the current negotiations between the Colombian government and the guerrilla held at La Habana, Cuba; How does one equilibrate and synchronize three different viewpoints understood in dissimilar ways by the actors of the conflict? First, political pragmatism directed towards the negotiation and disarming of the rebels to end the war; secondly, ethical and judicial claims posed by war victims and the entire society; and finally, the need to establish a developmental model that is more inclusive and equal.

Keywords

Internal armed conflict, war causes, human rights globalization, globalization of the market economy model.

Una comprensión útil de la paz en los infortunados tiempos que vive Colombia no puede reducirse a la urgente y necesaria negocia-



ción entre el gobierno y la guerrilla, pues eso sería suponer que la paz es solo la ausencia de guerras, y que la posible desmovilización tras la negociación garantizaría la reconciliación social. En efecto, como lo han señalado Gandhi, Martin Luther King, Mandela y muchos pensadores contemporáneos, la paz es hija de la justicia y, en consecuencia, la paz debe entenderse como la construcción de una sociedad más justa. En este sentido, la paz solo es posible si se funda en consensos sociales y si se propone como un proceso fundado en esfuerzos humanos que se van encadenando y sucediendo de manera paulatina hasta llegar a ese fin de la justicia.

Con base en esta idea se puede afirmar que en el entorno violento que vivimos los colombianos, que alcanza dimensiones y características mayores que las del conflicto armado, la construcción de la paz demanda de la sociedad colombiana los medios necesarios para llegar al fin de una sociedad más justa. Esto supone, por un lado, que debemos superar las dicotomías fundadas en razonamientos irreconciliables -entre las urgencias políticas y las necesidades de justicia, por ejemplo- y, por el otro, que debemos comprender que, más allá del pragmatismo, el éxito de las negociaciones entre el Gobierno y la guerrilla que buscan poner fin al conflicto y evitar que se produzcan más víctimas en el futuro, es solo la primera etapa del proceso dirigido a la reconciliación social y, a la vez, el fundamento para garantizar los derechos de las víctimas y para construir una sociedad más justa.

Ahora bien, debe considerarse que en el pasado inmediato los procesos de paz alcanzados tras una *guerra civil* se basaban en negociaciones que culminaban con acuerdos que contenían cesiones y reconocimientos entre las dos partes en el conflicto armado que incluían, entre otras cosas, amnistías e indultos para las partes en conflicto. Estas cesiones y reconocimientos eran, en definitiva, los que movían la voluntad de esas partes hacia una posible negociación y, en este sentido, los que propiciaban los acuerdos. No obstante, esos acuerdos dejaban de lado los derechos de las personas que no habían participado en el conflicto que son, precisamente, quienes deben soportar sus consecuencias.

Por esa razón, los procesos de paz en el presente solo se pueden legitimar si consideran intereses y derechos adicionales de las conveniencias políticas de las dos partes en conflicto, y estos son los derechos de las víctimas y, en general, los derechos de la sociedad afectada por el conflicto armado.²

2. Estos intereses que antes no se reconocían son el derecho a la verdad, a la justicia y a la reparación de las víctimas, y el derecho de la sociedad a construir la memoria colectiva. Como lo ha señalado la Comisión Interamericana de Derechos Humanos "para asegurar la perdurabilidad de



1. La constación de una realidad

El primer dilema de las sociedades que buscan transitar hacia la paz, como Colombia, se origina en la compleja necesidad de alcanzar un equilibrio entre los objetivos opuestos de justicia y paz. Como sostiene Rodrigo Uprimny, hay un dilema entre los imperativos jurídicos internacionales que protegen los derechos de las víctimas y buscan que esos hechos no se repitan y, por otro lado, las necesidades de que una negociación entre las partes en conflicto incluya disposiciones que actúen como incentivos para llegar a un acuerdo de paz.³

Además, es necesario considerar una idea adicional de carácter económico, esto es, que la violencia que vive Colombia y, sobre todo, aquella derivada del conflicto armado, echa raíces en el pasado de iniquidades de nuestro país, lo que significa que un proceso de paz solo es legítimo si los consensos sociales se traducen en la construcción de una sociedad incluyente e igualitaria.

En efecto, la pobreza y, sobre todo, la desigualdad y la exclusión social, están directamente relacionadas con los procesos que desencadenan inestabilidad política y conflictos armados internos. Esta relación entre iniquidad y violencia que la plantearon Mahatma Gandhi y John Maynard Keynes,⁴ ha sido desarrollada en nuestros días por en los trabajos realizados por Paul Collier, quien ha demostrado que cuando los índices de desarrollo crecen de manera favorable, los peligros de inestabilidad política y conflicto armado disminuyen o, en sentido inverso, que cuando la pobreza y la iniquidad se incrementan, crecen las posibilidades de que la sociedad afectada deba afrontar inestabilidad política o conflicto armado.⁵

la paz, se debe garantizar la no repetición de crímenes de derecho internacional, de violaciones a los derechos humanos e infracciones graves al derecho internacional humanitario. Ello requiere el esclarecimiento y la reparación de las consecuencias de la violencia a través de mecanismos aptos para establecer la verdad de lo sucedido, administrar justicia y reparar en forma integral a las víctimas a la luz de sus obligaciones internacionales conforme a la Convención Americana sobre Derechos Humanos y la Carta de la OEA". Comisión Interamericana de Derechos Humanos, *Informe Anual de la CIDH 2005*, Capítulo V, párr 59. OEA/Ser.L/V/II.124 Doc. 7. Washington, 27 febrero 2006. Asimismo es importante ver el más reciente pronunciamiento Comisión Interamericana de Derechos Humanos, *Pronunciamiento de la comisión interamericana de derechos humanos sobre la aplicación y el alcance de la ley de justicia y paz en la república de Colombia*, OEA/Ser.L/V/II.125 Doc. 15. Washington 1 agosto 2006.

3. R. Uprimny Yepes y C. Botero Marino, ¿Justicia transicional sin transición? Verdad, justicia y reparación para Colombia, Centro de Estudios de Derecho, Justicia y Sociedad, De Justicia, Bogotá, julio de 2006, p. 13 y ss.

4. En la crítica que hizo al *Tratado de Versalles* el pensador inglés puso en evidencia que hay una relación entre los procesos económicos y las guerras mundiales. J. M. Keynes, *Las consecuencias económicas de la paz*, Crítica, Barcelona, 1987.

5. Las observaciones de Collier se hicieron en 73 conflictos entre 1965 y 1999. Su hipótesis es que



A estas reflexiones debe sumarse una más, esto es, que en el entorno violento que vivimos los colombianos el conflicto armado ya no obedece a los paradigmas típicos de la guerra civil y, en este sentido, al choque entre las fuerzas armadas estatales y una insurgencia política, sino a una transformación que se expresa en la desestructuración de las fuerzas en conflicto, en la pérdida de sus identidades políticas en favor de intereses económicos y en una degradación de los medios de guerra hasta confundirse con la criminalidad común. Es tan crítica esta transformación de los conflictos armados internos que las sociedades que han padecido las consecuencias suelen asumir posturas extremas, que dificultan los consensos y, en consecuencia, alejan las posibilidades de legitimar la desmovilización en una negociación.

Quienes comparten la idea de que la paz es hija de la justicia estarán de acuerdo, en primer lugar, en que el Estado colombiano debe establecer el monopolio de la fuerza y, en segundo lugar, en que sus funciones deben llegar más allá, esto es, deben llegar a garantizar los derechos de todas las personas y a construir un modelo de desarrollo fundado en la equidad. En efecto, el Estado debe garantizar el derecho de todos a vivir en una sociedad más justa y menos violenta.

Se puede constatar, pues, que el segundo dilema de las sociedades que buscan transitar hacia la paz se origina en un proceso de internacionalización, pues como lo sostiene James Rosenau, cuanto más presencia y acciones demandamos del Estado, más este ve reducido su tamaño y sus funciones.⁶ Manuel Castells hace una reflexión parecida: bajo el proceso de *globalización*, y como consecuencia de la abstención o de la incapacidad del Estado para llevar a cabo políticas sociales

lo que hace vulnerable a los países frente a la violencia son, entre otros, tres factores fundamentales: la dependencia económica de ese país de las materias primas, los bajos ingresos, la dominación de una etnia sobre otra. P. Collier et al, *Breaking the Conflict Trap. Civil War and Development Policy*, World Bank and Oxford University Press, Washington, 2003, pp. 173 y ss. Y P. Collier, "Economic causes for civil conflict and their implications for policy", en *Development Research Group*, World Bank, Washington, D. C.

6. Las últimas décadas del siglo XX se caracterizan porque la soberanía estatal, uno de los paradigmas fundamentales del derecho internacional y de las relaciones internacionales durante toda la modernidad, sufre un acusado declive. Esta etapa debe comprenderse como un proceso complejo que obliga a los estados a adaptarse a nuevas dinámicas internacionales. Tal como lo sostiene James Rosenau, a finales del siglo XX empiezan a verificarse algunos hechos que permiten inferir que las bases estatales de la sociedad moderna –y los paradigmas que se derivan de la racionalidad estatal– están transformándose: la característica esencial del nuevo orden mundial globalizado, dice, es la incertidumbre, el cambio constante, las fluctuaciones, el dinamismo y, en general, la complejidad. Bajo el nuevo orden mundial, agrega, el viejo orden *estadocentrista* y equilibrado se ha transformado gracias a la intervención de diversos actores no estatales, a la revolución tecnológica, al acceso generalizado de los individuos a la información, a la transformación de las reglas económicas y, en fin, a la transformación de la agenda internacional, cuyos efectos han desbordado los límites y las capacidades del Estado. J. Rosenau. "Previewing post international politics", en *Turbulence in World Politics*, Princeton, Princeton University Press, 1990, pp. 11 y ss.



basadas en la equidad y políticas económicas anticíclicas, se ha producido una agudización de las crisis intrínsecas del capitalismo liberal que se manifiesta en incrementos de la desigualdad y de la pobreza que se originan en la exclusión social y política, en el incremento del desempleo y en la acumulación inusitada de la riqueza.⁷ Boaventura de Sousa agrega, en el mismo sentido, que “Si es verdad que el Estado nacional está sujeto a la lógica del capital, no es menos verdad que la lógica del capital está cada vez más sujeta a las decisiones políticas del Estado”. Esta contradicción esencial se desglosa en otras. “Cuanto más es el Estado parte constitutiva de los conflictos y problemas sociales, más está llamado a resolverlos”; “Cuanto mayor es la necesidad de la intervención del Estado, menores son los recursos, particularmente financieros, para una intervención eficaz”.⁸

Pero esta transformación o declive de las capacidades del Estado, que ha implicado una transformación de las relaciones internacionales en un proceso denominado *globalización*, también ha significado la transformación de los conflictos armados. Rupert Smith afirma que la guerra moderna se ha transformado y se puede constatar que en nuestros días hay crecientes desigualdades en cuanto a las armas, surgen redes terroristas transnacionales y se privatiza lo que antes era actividades militares ejercidas en todo caso por las fuerzas armadas.⁹

La transformación de la guerra, por su parte, tiene una expresión más compleja en los conflictos armados internos. Como lo han sostenido el famoso historiador Eric Hobsbawn y el experto en temas de paz Vincenc Fisas, las transformaciones que empezaron en la década de los noventa también están significando una transformación de los conflictos y, por esta razón, los conflictos armados internos que han padecido y siguen padeciendo muchos países del llamado *Tercer Mundo*, pese a que tuvieron origen en el viejo orden mundial de la llamada *Guerra Fría*, hoy siguen desarrollándose de manera violenta porque el orden estatal en declive no ha podido atender sus causas, no ha podido asimilar la pérdida de las perspectivas políticas y las cohesiones ideológicas de los actores del conflicto, no ha podido controlar la degradación de los medios de la guerra y, en general, no ha podido admitir la complejidad de manifestaciones de violencia que traen consigo.¹⁰

7. Castells sostiene que la desigualdad y la exclusión son fenómenos sociales negativos que se agudizan en el entorno de la globalización, M. Castells, *La era de la información, economía, sociedad y cultura*, Madrid, Vol. III, 1999.

8. B. de Sousa Santos, *Estado, derecho y luchas sociales*, Bogotá, ILSA, 1991, p. 97

9. “Entrevista al general Sir Rupert Smith”, en *International Review of the Red Cross*, diciembre de 2006, No. 864.

10. E. Hobsbawn, *Historia del Siglo XX*, Traducción Castellana de Juan Faci, Jordi Ainaud y



El primer corolario de estas reflexiones es que en un mundo donde ha cambiado la estructura de las relaciones internacionales también ha cambiado la estructura de los conflictos. Frente a esa situación ha surgido una propuesta positiva de la paz: de acuerdo con Galtung, el proceso de internacionalización ha significado un cambio en las ideas sobre la paz en el mundo que consiste en pasar del simple mantenimiento del *statu quo* basado en la obligación de no agredir a otros, a la construcción de una nueva cultura contraria a la violencia basada en la obligación de contribuir de manera positiva con la construcción de una sociedad diferente. En este sentido, la condición opuesta a un estado de paz no es la guerra, sino la violencia en general.¹¹

Esta idea es la que adoptó Naciones Unidas para definir su gestión en los países azotados por graves conflictos, por sistemáticas violaciones de derechos humanos y, en algunos casos, por catástrofes naturales. Por esa razón, sus *Operaciones de Mantenimiento de la Paz* suelen abarcar gestiones dirigidas a la desmovilización de los grupos alzados en armas y al restablecimiento de la autoridad estatal, y gestiones dirigidas al posconflicto, esto es, dirigidas a garantizar los derechos de las víctimas y a impulsar procesos de desarrollo incluyentes y sostenibles.¹²

Ahora bien, muchas experiencias internacionales que los colombianos debemos tener presentes muestran que los ejemplos más críticos de sociedades azotadas por la violencia, en las que Naciones Unidas ha debido intervenir, se caracterizan porque el Estado ha cedido en su presencia y funciones hasta colapsar, y porque el conflicto armado

Carme Castells, Grijalbo Mondadori, Barcelona, 1995. Fisas, Vicenc, *Cultura de paz y gestión de conflictos*, Icaria, Antrazyt, UNESCO, Barcelona, 1998.

11. J. Galtung, *Peace by Peaceful Means*, Sage, 1996, pp. 281.

12. En nuestros días hay dos tipos de *Operaciones de Mantenimiento de la Paz*, OMP: las que tienen base en el Capítulo VI de la carta de San Francisco y las que, tras la caída del Muro de Berlín y la implosión de la Unión Soviética –cuando se desbloqueó el sistema colectivo de seguridad internacional– implican uso de la fuerza y se ejecutan invocando el Capítulo VII de la misma Carta Constitutiva de las Naciones Unidas. Por esa razón, las OMP que se autorizan por el Consejo de Seguridad a través de su mandato a hacer uso de la fuerza, dicen algunos autores, son de una “naturaleza jurídica diferente a las tradicionales Operaciones para el Mantenimiento de la Paz”. J. A. Consigli, y G. P. Valladares, *Las Operaciones de mantenimiento de la paz y el Derecho Internacional Humanitario*, disponible en <http://www.icrc.org/web/spa/sitespa0.nsf/html/5TDLHV>, p. 3.

No obstante, y de acuerdo con una idea de amplia aceptación divulgada en principio por Dag Hammarskjöld, quien fuera el segundo Secretario General de Naciones Unidas, las OMP que están entre los métodos de *solución pacífica de controversias* del Capítulo VI de la Carta de San Francisco y las *medidas coercitivas* para el mantenimiento de la paz del Capítulo VII de la misma Carta Constitutiva de las Naciones Unidas, dan lugar a lo que se ha denominado *doctrina del capítulo seis y medio* que se refiere a la gestión de la Organización frente a los conflictos y las sistemáticas violaciones de derechos humanos que, tras la desmovilización de los alzados en armas y el restablecimiento del orden estatal, deben dirigirse a apoyar la reconstrucción económica y a la reconciliación social.



se ha degradado y descompuesto hasta confundirse con la criminalidad común. Las redes de poder en Sierra Leona, Ruanda y en el Congo, por ejemplo, han llegado a controlar el territorio del Estado y las riquezas naturales –diamantes, coltán y otros minerales– y a apropiarse de su producción en conexión con grandes transnacionales que las demandan en el exterior.¹³

El segundo corolario de estas reflexiones que se fundan en la idea de que la paz es hija de la justicia es que el Estado, al mismo tiempo que debe alcanzar el monopolio de la fuerza, juega un papel definitivo en la construcción de una sociedad más justa a través de la construcción de un orden económico incluyente e igualitario. En efecto, dada la crítica e infortunada realidad de violencia que vive nuestro país, y considerando los dilemas que se suscitan en la compleja necesidad de alcanzar un equilibrio entre los objetivos opuestos de justicia y paz, la misión del Estado parece descomunal porque debe procurar tres medios necesarios para la reconciliación social: el primero, garantizar el proceso que inició con las negociaciones entre el gobierno y la guerrilla cuyo éxito procurará la desmovilización; el segundo, garantizar, sobre las bases de una justicia transicional, los derechos de las personas que han sido afectadas por el conflicto;¹⁴ el tercero, garantizar, con base en una intervención efectiva en el mercado, la construcción de un modelo más justo e incluyente.¹⁵

13. Sobre este tema pueden verse muchas fuentes: M. Basedau, A. Mehler, (2005). “Resource Politics in Sub-Saharan Africa”, en *Hamburg African Studies*, 13. I. de Soysa, (2002). “Paradise is a Bazaar? Greed, Creed and Governance in Civil War, 1989-99”, en *Journal of Peace Research*, 39, 395-416. I de Soysa, E. Neumayer, (2007). “Resource Wealth and the risk of Civil War Onset: Results from a New Database of Natural Resources Rents, 1970 - 1999”, en *Conflict management and Peace Science*, 24, p. 201-218. J. Fearon, (2005). “Primary Commodities exports and civil war”, en *Journal of conflict Resolution*, 49, p. 275-301. M. Á. Morales, (2009). “Petróleo, diamantes, coltán...las fuentes del conflicto en África”, disponible en: <http://www.revistapueblos.org/spip.php?article1566> (Consultada el 3 de agosto de 2012).

14. Alejandro Valencia Villa sostiene que una de las misiones más difíciles para un Estado cuya sociedad está en transición es la garantía de los derechos de las víctimas porque quedan atrapadas en medio de los intereses políticos de los actores en conflicto que se sientan a establecer los acuerdos. “Si bien la promesa de amnistías e indultos generalizados puede obrar, por un momento, como un incentivo de los acuerdos de paz, todo margen de impunidad que obtengan –o se concedan mutuamente– las partes de los conflictos internos siembra graves dudas sobre la credibilidad que merece su voluntad de paz” y, más adelante, el mismo Valencia sostiene que “Si los duelos emocionales de las víctimas de las violaciones de derechos humanos y del derecho humanitario no se cierran, y no se produce una asimilación y una superación de sus traumas, la convivencia estará siempre en riesgo de romperse de nuevo”. A. Valencia Villa (Editor), *Verdad y justicia en procesos de paz y transición a la democracia*, Bogotá, Alto Comisionado de Naciones Unidas para derechos humanos oficina Colombia, Comisión Colombiana de Juristas, septiembre de 1999, p. 16 y p. 17.

15. Como lo ha sostenido Joseph E. Stiglitz, la intervención del Estado en la economía se hace necesaria por tres razones: en primer lugar, porque es necesario definir las reglas del mercado, esto es, proteger los derechos de propiedad y velar por el cumplimiento de los contratos; en segundo lugar, porque el mercado tiene fallas que el Estado debe corregir; en tercer lugar, porque la economía



El tercer corolario de estas reflexiones que se fundan en la idea de que la paz es hija de la justicia tiene carácter económico y consiste en que la intervención del Estado en el mercado para garantizar la productividad y, sobre todo, la distribución de la riqueza, debe contar con un escenario diferente, esto es, un proceso de desmovilización cuyo éxito significará una disminución paulatina de *los costos de la guerra*.

En este sentido es preciso considerar que la *contabilidad de la guerra* no debe considerar solamente los gastos de defensa de un Estado. También deben contabilizarse las pérdidas por los daños derivados de los actos de la guerra y, lo que es peor, debe considerarse el costo en vidas humanas que se pierden, o que son convertidas en víctimas, o que son desplazadas, o que son reclutadas... El trabajo de Paul Collier como investigador del Banco Mundial demuestra, en primer lugar, que la guerra retarda el desarrollo porque en los países que la padecen hay una destrucción de capital y porque la población civil productiva es afectada. Esta situación en la que se malgastan los recursos -costos económicos y costos sociales de la violencia- tiende a disminuir el crecimiento económico, o a hacer que este no sea sostenible. Además, agrega Collier, las guerras dejan un legado de odios y frustraciones que constituyen el ambiente propicio para que se revivan los conflictos. Collier demuestra en segundo lugar, que el desarrollo retarda la guerra en la medida en que la paz permite actividades más productivas y que las personas pueden dedicarse a ellas y las instituciones crear una cultura de convivencia y de tolerancia.¹⁶

En otras palabras, se podría sostener que la paz es buen negocio porque, como lo han demostrado quienes construyeron la Unión Europea, haber superado el ambiente bélico que caracterizó las relaciones entre los países de Europa –que condujo a las guerras mundiales del siglo XX y que significó tantas vidas perdidas, tanta destrucción y tanta desolación– fue el paso necesario para la reconstrucción social y económica y, sobre esas bases, para experimentar un incremento en los niveles de productividad y un ascenso inusitado en los niveles de bienestar garantizado por el establecimiento de lo que Hermann Heller había denominado *Estado Social de Derecho*.

de mercado no puede generar redistribución social de las rentas. J. Stiglitz, *La economía del sector público*, Barcelona, Antoni Bosch Editor, 2002, pp. 91 y ss.

16. Collier, *Op Cit.*, pp. 173 y ss.



2. La transformación de esa realidad

Ahora bien, el dilema de las sociedades que buscan transitar hacia la paz, que se origina en el proceso de internacionalización, se torna más agudo si se considera que el conflicto armado interno colombiano ha sufrido una transformación que se expresa en la desestructuración de las fuerzas en conflicto, en la pérdida de sus identidades políticas en favor de intereses económicos, en una degradación de los medios de guerra hasta confundirse con la criminalidad común y, además, en el involucramiento de las personas civiles.

En efecto, como lo ha demostrado la Profesora Mary Kaldor en su trabajo de 1999 titulado *New and old wars: Organized Violence in a Global Era*, existe una diferenciación entre las guerras presentadas en los años ochentas y noventas, a las que denomina *Nuevas Guerras*, y las *Viejas Guerras* que, según su argumento, son configuradas especialmente entre los siglos XV y principios del siglo XX. De acuerdo con Kaldor, en las llamadas Nuevas Guerras las dinámicas presentadas sufren un proceso de transformación enmarcado en el contexto de la *globalización*. Se hace menos visible la conexión directa entre los fines políticos y la guerra, y las motivaciones económicas aparecen como principal motor de esta.¹⁷

Algunos autores han avanzado en la caracterización de los conflictos armados actuales tomando ciertos elementos sugeridos por Kaldor. No obstante, su postura se caracteriza por abogar por una configuración ampliada y compleja de los conflictos que no se limita a establecer una tipología única como la sugerida por la autora, pues, tal como lo ponen en evidencia en sus trabajos académicos, los conflictos actuales suelen presentar de manera combinada elementos tanto de las *viejas* como de las *nuevas guerras*.

En ese sentido, Marshal y Messiant argumentan que “(...) no parece posible establecer una diferencia en cuanto a la naturaleza de las ideas universalistas de las antiguas guerras y los *marcadores* de identidad de las nuevas, ni en su base, ni al nivel de los guerrilleros y de las poblaciones, ni aún totalmente al nivel de las directivas (...). Resulta, además, peligroso y discutible mirar a estas nuevas guerras como desprovistas de ideología, menguándoles la legitimidad y equiparando los actores a bandas de depredadores puros”.¹⁸

17. M. Kaldor, (1999), “New and Old Wars: Organized Violence in a Global Era”. Cambridge Polity Press/Stanford University Press.

18. R. Marshal y C. Messiant, “Las guerras civiles en la era de la globalización: nuevos conflictos y nuevos paradigmas”, en: *Análisis Político* No. 50, ene-abr. Bogotá: IEPRI, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2004, p. 20-34.



En la misma línea, Stathis Kalyvas expone sus críticas con referencia a la caracterización que Kaldor realiza con respecto a las motivaciones de los nuevos actores. Según él, el método del crimen común siempre ha sido parte del método, como también el trasfondo político de las contiendas emprendidas por los rebeldes. Razón por la cual no se puede llegar a la simplificación de reducir su comportamiento al hecho de que son saqueadores,¹⁹ pues esta caracterización puede ensombrecer las perspectivas de paz.

Como puede constatar, es muy crítica la transformación de las guerras en el mundo contemporáneo. No obstante, lo que interesa destacar para este argumento es que las sociedades que han padecido las consecuencias de conflictos armados internos desarticulados y de prácticas de guerra degradadas, como la colombiana, suelen asumir posturas extremas que dificultan los consensos y las posibilidades de legitimar la desmovilización en una negociación. Además, y esto es tal vez lo más grave, las normas internacionales de carácter humanitario que buscan regularlos se quedan cortas porque algunas personas civiles participan directamente en las hostilidades y pierden de manera circunstancial su condición de personas protegidas. En efecto, el Protocolo II Adicional a los Cuatro Convenios de Ginebra fue concebido y puesto en vigencia cuando los conflictos armados internos obedecían a los paradigmas típicos de la *guerra civil*.

Por esa razón, advierte Toni Pfanner, Redactor Jefe de *International Review of the Red Cross*, “Los diversos cambios, transformaciones y revoluciones que atraviesan los conflictos armados constantemente plantean nuevos retos al derecho internacional”.²⁰ La participación de las personas civiles en las hostilidades, dice por su parte Jacob Kellenberger, presidente del Comité Internacional de la Cruz Roja, ha sido regulada en el derecho internacional humanitario mediante una disposición básica contenida en los dos protocolos adicionales a los Convenios de Ginebra. Según esa norma, “(...) las personas civiles se benefician de protección contra ataques directos *salvo si participan directamente en las hostilidades y mientras dure su participación*”.²¹

19. S. N. Kalyvas, “New” and “Old” Civil Wars: A Valid Distinction?, *World Politics* (54) 1, 99-118, Baltimore, 2001, Johns Hopkins University Press.

20. T. Pfanner, “Editorial” en *International Review of the Red Cross*, Edición de diciembre de 2006, No. 864, pp. 367 y ss.

21. N. Melzer, *Guía para interpretar la noción de participación directa en las hostilidades según el derecho internacional humanitario*, Comité Internacional de la Cruz Roja, Ginebra, 2010, p. 5.



Nils Melzer pone en evidencia la crítica situación de los conflictos desarticulados al advertir que el objeto principal del Derecho Internacional Humanitario es reglamentar la conducción de hostilidades y poner a salvo a los civiles. El principio de distinción entre objetivos militares y personas protegidas, continúa Melzer, es fundamental para llevar a cabo la tarea de protección de la población civil. Sin embargo, agrega, el continuo desplazamiento de las hostilidades hacia centros urbanos en las últimas décadas ha permitido que los civiles se confundan cada vez más con los actores armados y, lo que es peor, ha facilitado que los civiles participen en actividades relacionadas con las operaciones militares.²²

Esta tendencia pone en evidencia la precariedad de las reglas del Derecho Internacional Humanitario existentes y suscita una interpretación adecuada de las mismas: en nuestros días no solo es necesario distinguir entre fuerzas armadas y los civiles, sino entre personas civiles que participan directamente en las hostilidades y las que no lo hacen. En efecto, en los conflictos armados internos como el colombiano es fundamental que los actores del conflicto establezcan con claridad en qué circunstancia una persona civil lleva a cabo una participación directa en las hostilidades. La cuestión que se suscita es, pues, en qué circunstancia específica los civiles participan directamente en las hostilidades.

Melzer sostiene que “A los efectos del principio de distinción en un conflicto armado internacional, todas las personas que no son miembros de las fuerzas armadas de una parte en conflicto ni participan en un levantamiento en masa son personas civiles y, por lo tanto, tienen derecho a protección contra los ataques directos, salvo si participan directamente en las hostilidades y mientras dure tal participación”. Además, según este experto de la Cruz Roja Internacional, hay unos elementos constitutivos de la participación directa en las hostilidades que deben entenderse como requisitos acumulativos: el primero es el umbral del daño (el acto de quien participa debe tener efectos adversos sobre las operaciones militares o sobre la capacidad militar); el segundo, la causalidad directa (debe haber una vinculación de causalidad directa entre el acto del partícipe y el daño que pueda resultar) y, el tercero, el nexo beligerante (el propósito del daño debe ser causar el daño en apoyo a una parte en conflicto y en menoscabo de la otra).²³

22. N. Melzer, *Ibidem*, p. 11.

23. *Ibidem*, pp. 15 y ss.



No obstante, en los conflictos armados no internacionales la situación es más compleja. En efecto, frente a la precariedad de las normas humanitarias y a la desestructuración del conflicto armado interno colombiano en el que hay personas civiles que participan directamente en las hostilidades y en el que los medios de la guerra se han degradado hasta aproximarse a lo que podría denominarse criminalidad común, se puede advertir que esos requisitos acumulativos aplican. Melzer sostiene, en efecto, que “En un conflicto armado no internacional, los grupos armados organizados constituyen las fuerzas armadas de una parte no estatal en conflicto y están integrados solo por personas cuya función continua es participar directamente en las hostilidades”.²⁴

El principio general del Derecho Internacional Humanitario referido a la obligación de todo combatiente de distinguir entre combatientes y no combatientes se ha desdibujado en las guerras contemporáneas, dice Toni Pfanner, por la degradación de los medios de guerra y, a continuación agrega: “En las guerras internas, el principio fundamental de la distinción entre combatientes y no combatientes es aún más difícil de respetar”.²⁵

Consideradas estas reflexiones se puede sostener que los civiles que pertenecen a las redes de poder o a bandas criminales que actúan en los conflictos armados desestructurados, aún cuando hayan perdido su cohesión ideológica en favor de intereses económicos, o aún cuando nunca la hayan tenido, si participan directamente en las hostilidades y mientras dure esa participación pierden su condición de personas protegidas. Por esa razón, la conclusión de Melzer es obvia: la participación directa consiste en actos hostiles específicos ejecutados por personas civiles como parte de la conducción de hostilidades entre partes en un conflicto armado internacional o no internacional.²⁶

Ahora bien, esos civiles que pierden su condición de personas protegidas por sus actos dañosos específicos en el contexto del conflicto armado interno colombiano la pierden, precisamente, porque participan directamente en las hostilidades, esto es, porque su participación tiene efectos adversos sobre las operaciones militares o sobre la capacidad militar de las fuerzas armadas colombianas. En otras palabras, aun cuando la mayoría de las conductas de un actor armado estén dirigidas a apropiarse de los recursos económicos de un territorio que controlan, el control territorial que ejerce el grupo al que pertenece

24. *Ibidem*, pp. 27 y ss.

25. T. Pfanner, *Op. Cit.* p. 368.

26. N. Melzer, *Op Cit*, p. 45.



supone una afectación de la soberanía estatal y, además, supone actos de hostilidad llevados a cabo en un circunstancia específica de tiempo y lugar que crean un nexo beligerante. De esta manera, las conductas de esas personas se convierten en una participación directa en las hostilidades, y permiten y obligan a las fuerzas armadas colombianas a perseguirlos en aras de su función institucional.

Esto explica que, frente a la participación directa de civiles en las hostilidades, la autoridad colombiana llamada a intervenir en contra de las conductas específicas de esas personas en el contexto del conflicto armado interno sean las fuerzas armadas y, de manera excepcional, las de policía. En este sentido, dice Melzer, existe una interpretación extensiva del artículo 1° del Protocolo Adicional II a los Cuatro Convenios de Ginebra de 1949²⁷ según la cual “los miembros de la Guardia Nacional, Carabineros y fuerzas de policía, siempre que de hecho asuman las funciones de fuerzas armadas” deben considerarse como fuerzas armadas estatales.²⁸

Michael Bothe sostiene la misma tesis: en el caso del conflicto armado colombiano las Fuerzas Armadas y las de Policía pueden y deben participar directamente en las hostilidades, tal como lo establece la regla general de derecho interno y la interpretación amplia del Protocolo II Adicional a los Cuatro Convenios de Ginebra de 1949, según la cual por fuerzas armadas estatales se entiende Fuerzas Armadas en sentido literal y, además, “otros grupos o unidades organizados bajo la dirección de un mando responsable ante el Estado”.²⁹

En otras palabras, las fuerzas armadas colombianas son las llamadas a intervenir frente a las acciones de los grupos organizados que, pese a que están compuestos por civiles, participan directamente en las hostilidades.

27. Artículo 1. Ámbito de aplicación material

1. El presente Protocolo, que desarrolla y completa el artículo 3 común a los Convenios de Ginebra del 12 de agosto de 1949, sin modificar sus actuales condiciones de aplicación, se aplicará a todos los conflictos armados que no estén cubiertos por el artículo 1 del Protocolo adicional a los Convenios de Ginebra del 12 de agosto de 1949 relativo a la protección de las víctimas de los conflictos armados internacionales (Protocolo I) y que se desarrollen en el territorio de una Alta Parte contratante entre sus fuerzas armadas y fuerzas armadas disidentes o grupos armados organizados que, bajo la dirección de un mando responsable, ejerzan sobre una parte de dicho territorio un control tal que les permita realizar operaciones militares sostenidas y concertadas y aplicar el presente Protocolo.

2. El presente Protocolo no se aplicará a las situaciones de tensiones internas y de disturbios interiores, tales como los motines, los actos esporádicos y aislados de violencia y otros actos análogos, que no son conflictos armados.

28. N. Melzer, *Op. Cit.*, pp. 30-31.

29. M. Bothe, Michael. *New rules for victims of armed conflicts: commentary on the two Protocols Additional to the Geneva conventions of 1949*. The Hague, Martinus Nijhoff Publishers, 1982, p. 672.



3. Las paradojas en torno de la realidad constatada

Las descripciones, los dilemas y los corolarios propuestos hasta aquí sobre la paz –entendida no solo como la ausencia de guerras sino como la construcción de una sociedad más justa– y sobre el conflicto armado interno –entendido como una manifestación específica de la violencia que sufre la sociedad colombiana que debe explicarse, por un lado, a partir de las precariedades del Estado para establecer en todo el territorio y sobre toda la población un monopolio de la fuerza legítima y, por el otro, a partir de las exclusiones políticas, las iniquidades sociales y la pobreza propias de la sociedad colombiana– suscitan unas reflexiones de conclusión:

En primer lugar, la paz en Colombia no puede reducirse a la urgente y necesaria negociación entre el gobierno y la guerrilla para alcanzar una desmovilización, y evitar la prolongación de los males de la guerra, sino que debe entenderse como el proceso social dirigido a la construcción de una sociedad más justa e incluyente, único espacio en el que es posible la reconciliación social.

En segundo lugar, un marco jurídico para la paz en nuestros días debe considerar el frágil equilibrio que existe entre el pragmatismo, la justicia y la reconciliación social porque los problemas de la guerra y de la paz, pese a que antes se consideraban como problemas exclusivos del gobierno de turno y se *resolvían* con decisiones pragmáticas amparadas en la figura de la *razón de Estado*, hoy deben legitimarse con criterios que involucran razones éticas y de justicia derivados de la internacionalización de los derechos humanos.

En este sentido, se colige que la búsqueda de la paz obliga a que en los procesos de transición se consideren intereses adicionales y diferentes de los intereses de las dos partes en conflicto, como la garantía de los derechos de las víctimas –el derecho a la verdad, a la justicia y a la reparación– y la garantía del derecho de la sociedad entera a construir la memoria colectiva. Se advierte, pues, que la internacionalización de los derechos humanos, como una dinámica propia de la *globalización*, está limitando la soberanía estatal y que, en el caso de países afectados por conflictos armados internos, esta limitación de la soberanía actúa como una paradoja –la primera que se pone en evidencia en estas reflexiones– porque reduce la capacidad del Estado para liderar procesos de transición hacia la paz y para desarrollar políticas públicas que combatan las causas que generan violencia y conflictos armados.

La situación descrita se hace más compleja si se comprende que el reconocimiento de los derechos de las víctimas, cuya garantía es la



base para la construcción de una sociedad más pacífica fundada en la verdad y la reconciliación, actúa como una paradoja –la segunda que se pone en evidencia en estas reflexiones– en los procesos de paz porque puede afectar de manera negativa el ánimo negociador de los actores del conflicto e impedir que se alcance la primera etapa de la paz referida a una negociación exitosa que significa la desmovilización y que pone fin a los males de la guerra.

En tercer lugar, las negociaciones entre el gobierno colombiano y la disidencia política armada deben considerarse solo como una etapa inicial del arduo proceso de construcción de la paz en el que el Estado, como un líder legítimo de la gestión pública, busque la desmovilización como un medio para evitar más víctimas en el futuro y, además, para sentar las bases que garanticen los derechos de las víctimas del pasado. En efecto, una reflexión sobre las negociaciones de paz entre el gobierno de Colombia y la disidencia política armada en el mundo contemporáneo debe entenderse solo como el hito inicial de un proceso que garantice, en primer lugar, la desmovilización de los actores armados para alcanzar el esperado fin de los males de la guerra y, en segundo lugar, que garantice los derechos de las víctimas de la guerra.

En cuarto lugar, los sucesivos gobiernos colombianos no han diseñado una política pública de paz integral suficiente para afrontar las consecuencias de la guerra que sufre la sociedad y de los males que se perpetúan. Esta precariedad, que explica en parte la existencia anacrónica del conflicto armado, suscita una demanda: al lado de instrumentos para establecer las responsabilidades de los actores armados por violaciones de derechos humanos, infracciones de derecho humanitario y comisión de delitos políticos, se hacen necesarios políticas públicas que vayan en contra de las causas que generan violencia y conflictos armados.

En efecto, si se considera, como se ha hecho en estas reflexiones, que para alcanzar la paz es necesaria la construcción de una sociedad más justa e incluyente, se infiere que al lado de un acuerdo exitoso entre los alzados en armas, también se deben considerar las dinámicas económicas porque la violencia que vive Colombia y, sobre todo, aquella derivada del conflicto armado, echa raíces en el pasado de injusticias, exclusiones e iniquidades de nuestro país. Este aserto se torna más complejo si se comprende que el proceso de *globalización*, que ha propiciado la internacionalización de los derechos humanos, también ha suscitado una internacionalización de la economía de mercado en cuya dinámica compleja se incrementa la riqueza y, a la vez, se agudizan las exclusiones sociales y la pobreza.



En este sentido, es preciso comprender que Colombia no es una isla y que, llevado por las dinámicas económicas del proceso de *globalización*, el Estado debe afrontar una paradoja –la tercera que se hizo evidente en estas reflexiones– porque, al mismo tiempo que debe atender las demandas de la inserción en la economía mundial con políticas de apertura y desregulación económica en favor de los grupos ganadores y con el objetivo de incrementar la riqueza, también debe afrontar las consecuencias de la guerra y atacar con políticas públicas las exclusiones sociales y la pobreza que son, precisamente, las causas que promueven la inestabilidad política y los procesos violentos.

En quinto lugar, las dinámicas del proceso de *globalización*, que han transformado de manera esencial el orden político y la arquitectura económica en las últimas décadas, también han transformado las guerras. En este sentido, y considerando la misma idea según la cual Colombia no es una isla, es preciso colegir que el conflicto armado colombiano se ha transformado bajo el influjo de las dinámicas de la *globalización* y que, al socaire de un orden estatal en formación, de la multiplicación incesante de las causas y de la configuración permanente de los contextos sociales en los que se produce la violencia, ese conflicto se ha degradado y desestructurado como consecuencia de la intervención de viejos y nuevos actores armados que actúan insertados en el contexto internacional complejo e incierto de nuestros días.

En otras palabras, el conflicto armado interno que se desarrolla en el entorno violento y anacrónico que vivimos los colombianos ya no obedece a los paradigmas típicos de la *guerra civil*, esto es, al choque entre las fuerzas armadas estatales y una insurgencia política, sino a una dinámica de degradación que, bajo el influjo de la *globalización*, se expresa en la desestructuración de las fuerzas en conflicto, en la pérdida de sus identidades políticas en favor de intereses económicos y en una transformación de las estrategias de guerra hasta confundirse con la criminalidad común.

Esta realidad enfrenta al Estado colombiano con una paradoja –la cuarta que se hace evidente en estas reflexiones– porque, por un lado, debe proponer una negociación de paz capaz de sentar en la mesa a los alzados en armas con el objeto de alcanzar la desmovilización y poner fin a los males de la guerra. No obstante, por el otro lado, debe garantizar los derechos de las víctimas de la guerra y, en este sentido, debe establecer responsabilidades penales por las atrocidades cometidas por los nuevos y viejos actores armados.



En efecto, las reglas del *derecho internacional público* aplicables en la situación colombiana –esto es, las reglas del *derecho internacional de los derechos humanos* y las del *derecho internacional humanitario*– que establecen responsabilidades para las autoridades del Estado y para los miembros de los grupos de una disidencia política armada, pese a que son claras en su contenido jurídico, no resultan adecuadas y suficientes a la hora de dilucidar responsabilidades de los actores de la guerra en contextos de conflictos armados degradados y desestructurados porque en nuestros días no solo es necesario distinguir entre los integrantes de las fuerzas armadas y los civiles, sino entre personas civiles que participan directamente en las hostilidades y las que no lo hacen.

En sexto lugar, una explicación plausible de la violencia y de la prolongación del conflicto armado debe considerar los tiempos y los procesos de la formación del Estado. En este sentido, es prudente considerar que la incapacidad en términos weberianos para imponer el orden público en todo el territorio, la dificultad en términos del constitucionalismo liberal para limitar el uso de la fuerza pública y garantizar los derechos de los ciudadanos, y la precariedad en términos de la teoría crítica para hacer prevalecer *lo público*, esto es, el Estado y el interés general, sobre los intereses privados, son procesos que explican la violencia y la prolongación del conflicto armado en Colombia.

Ahora bien, en el contexto complejo del proceso de *globalización* que la sociedad internacional está viviendo desde finales del siglo XX, los tiempos en la formación del Estado están asociados a las dinámicas inciertas propias de ese proceso globalizador que, a su vez, están suscitando un declive de la soberanía estatal. En palabras más generales, las dinámicas de la *globalización* han agudizado la incapacidad del Estado colombiano para promover, en términos de una idea positiva de la paz, políticas públicas que alienten la libertad individual, la participación democrática y que, a su vez, vayan en contra de los procesos sociales de exclusión y de pobreza que se convierten en el terreno abonado en el que se suscitan y prolongan las prácticas violentas.

Si se está de acuerdo con este aserto es preciso admitir una paradoja –la quinta que se hizo evidente en estas reflexiones– que consiste en que cuanto más necesario se hace el Estado para alcanzar la paz y la reconciliación social, por su liderazgo, por su legitimidad para administrar justicia y por su capacidad para concebir y ejecutar políticas públicas, más parece éste retirarse movido por las dinámicas



de la *globalización* que han propiciado un declive de la soberanía o, desde otra perspectiva, más parece este, convertido en un aparato funcional a la racionalidad del capitalismo e instrumentalizado por poderosos grupos sociales, hacer presencia en favor de unos intereses privados.

En séptimo lugar, dada la infortunada realidad de violencia armada que se prolonga y que se degrada en nuestro país desde las últimas décadas del siglo XX y en virtud de las dinámicas de la *globalización*, y considerando que esas dinámicas de la *globalización* han divulgado un nuevo saber sobre la paz entendida por los miembros de la comunidad internacional como la construcción de una sociedad más justa, es prudente colegir que los tiempos de la paz deben interpretarse a la luz de las paradojas de la guerra y de los procesos de consolidación del Estado colombiano.

En este sentido, el Estado tiene el deber descomunal de alcanzar la reconciliación social equilibrando y sincronizando tres dinámicas que se expresan con racionalidades diferentes: en primer lugar, el pragmatismo político dirigido a la negociación y la desmovilización para poner fin a los males de la guerra; en segundo lugar, los imperativos éticos y jurídicos que demandan las víctimas de la guerra y, en tercer lugar, la necesidad de establecer un modelo de desarrollo más incluyente e igualitario.

Se infiere, pues, que para alcanzar la reconciliación social y la paz en los tiempos críticos de la *globalización* es necesaria la construcción de un verdadero *Estado Social de Derecho*, esto es, es necesario que el Estado, como un líder legítimo de la gestión pública, realice una misión descomunal pero ineludible: en primer lugar, y frente a las coyunturas generadas en los tiempos y en las lógicas de la guerra y de la negociación política con los alzados en armas, el Estado debe realizar acuerdos que le permitan imponer el monopolio de la fuerza en todo el territorio y alcanzar con éxito la desmovilización para poner fin a los males de la guerra; en segundo lugar, y frente a las coyunturas generadas en tiempos de posconflicto y las demandas del proceso de justicia transicional, el Estado debe garantizar los derechos de las víctimas de la guerra y debe propiciar el derecho de la sociedad entera a la verdad histórica; en tercer lugar, y frente a la necesidad de alcanzar la reconciliación social, el Estado debe recuperar las funciones que se englobaban en el concepto de *constitucionalismo social* y, en este sentido, debe luchar contra las causas de la violencia y las inercias de la guerra, como los odios y las venganzas que se prolongan en los contextos



del posconflicto, haciendo prevalecer los intereses públicos sobre los privados.

La misión descomunal del Estado amerita, pues, una colaboración eficiente de la comunidad internacional dirigida a apoyar su liderazgo en los tiempos de la negociación, la transición y el posconflicto y, además, en los tiempos de la construcción del *desarrollo humano*, esto es, en la garantía de las dimensiones política, económica, alimentaria, de salud, de salubridad, de educación y ambiental propias de la que en tiempos de *globalización* se ha denominado *seguridad humana*.

ESTUDIOS IBÉRICOS

UNA MIRADA AL SOCIALISMO ESPAÑOL DESDE SUS ORÍGENES HASTA LA DÉCADA DE 1980

Pedro Ribas Ribas¹

Universidad Autónoma de Madrid

Resumen

Surgimiento del socialismo marxista en España y su trayectoria desde la fundación del partido obrero, los debates de la República, el silencio durante la dictadura franquista y el resurgir en los años sesenta del siglo XX. Autores y obras principales hasta 1980.

Palabras clave

España, marxismo, socialismo, intelectuales marxistas, movimiento obrero.

Abstract

The rise of Marxist socialism in Spain and its development from the foundation of the party, the political discussions during the Republic, the silence during Franco's dictatorship and the new rise in the sixties of the 20th century. Principal authors and works until 1980.

Keywords

Spain, marxism, socialism, marxist intellectuals, working-class movement.

*Fecha de recepción 11 de febrero de 2014; fecha de aceptación 12 de mayo de 2014.

1. Catedrático de la Universidad Autónoma de Madrid, hoy jubilado, estudió filosofía en Salamanca, Madrid y Berlín. Sus publicaciones principales: Unamuno: *Escritos socialistas*. Madrid, Ayuso, 1976; *La introducción del marxismo en España (1969-1939)*. Madrid, Ediciones de la Torre, 1981; *Aproximación a la historia del marxismo español*. Madrid, Endymion, 1990; *Verbreitung und Rezeption der Werke von Marx und Engels in Spanien*. Trier, Schriften aus dem Karl-Marx-Haus, 1994 (colectivo); *Unamuno y el socialismo*. Granada, Comares, 1997 (juntamente con Diego Núñez); Karl Marx: *Escritos sobre España. Extractos de 1854*. Madrid, Trotta, 1998; *Para leer a Unamuno*. Madrid, Alianza Editorial, 2002; *Unamuno y Europa*. Cuaderno Gris, Universidad Autónoma de Madrid, 2002 (colectivo); Unamuno: *Cartas de Alemania*. Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2002 (juntamente con Fernando Hermida); ¿Se puede entender a Kant en español? Santander, Sociedad Menéndez Pelayo, 2008. Es autor de numerosos artículos sobre filosofía española y latinoamericana. Como traductor de alemán es conocido por sus traducciones de Kant: *Crítica de la razón pura*. Madrid, Alfaguara, 1978 (27ª ed. 2013); Herder: *Obra selecta*. Madrid, Alfaguara, 1982 (3ª ed. RBA-Gredos, 2013); Karl Marx: *Manifiesto comunista*. Madrid, Alianza Editorial, 2002 (9ª ed. 2012). Email: adolesbanditi@hotmail.com



Datos preliminares

Empecé a trabajar sobre este tema en 1968 con ocasión de mi tesis doctoral (*Unamuno y la filosofía alemana*), leída en la Universidad Autónoma de Madrid en 1973. Las cosas han cambiado mucho desde entonces. La óptica con la que yo operaba al iniciar la tesis era la visión del socialismo como elemento aglutinador de un movimiento y una filosofía emancipadores a escala mundial, pero más concretamente, en España, como convergencia de dos elementos distintos: una filosofía ilustrada, incompatible con la escolástica que se seguía enseñando en las universidades españolas, y un movimiento obrero que se identificaba con esa filosofía ilustrada. Y digo “ilustrada” porque en definitiva el socialismo, el socialismo marxista, siempre ha integrado en su ideario los contenidos que marcaron la Revolución Francesa: libertad, igualdad, fraternidad, por supuesto, pero todo ello como obra de la razón, de la Ilustración, de la capacidad humana de transformar la sociedad, no como obra de la providencia. Conviene subrayar esto cuando estamos viviendo un fuerte acoso a la Ilustración, sostenido desde diversos frentes. El socialismo como proyecto de transformar el mundo es un programa ilustrado porque es una tarea humana, no una fatalidad, ni un destino, ni un regalo del cielo.

Yendo ahora al socialismo que surgió en España, es oportuno señalar el papel de los dos revolucionarios alemanes, Marx y Engels. El socialismo es una idea muy vieja, pero el propugnado por ambos tiene características nuevas. Lo viejo sería la idea de solidaridad entre los hombres y la importancia de la propiedad. Lo nuevo sería el análisis de clase centrado en la sociedad industrial y las posibilidades que ella abre para una nueva etapa de la humanidad en que los humanos vivan sin miseria, sin explotación y con capacidad para realizar libremente su proyecto personal. Escribe Marx en el *Manifiesto Comunista*: “La burguesía, en sus apenas cien años de dominio de clase, ha creado fuerzas productivas más abundantes y colosales que todas las generaciones pasadas en su conjunto. Sometimiento de las fuerzas de la naturaleza, maquinaria, aplicación de la química a la industria y la agricultura, navegación a vapor, ferrocarriles, telégrafo eléctrico, roturación de continentes enteros, acondicionamiento de ríos para la navegación, poblaciones enteras levantadas repentinamente, ¿qué siglo anterior sospechó que semejantes fuerzas productivas dormitasen en el seno del trabajo social?”²

2. K. Marx/F. Engels: *Manifiesto comunista*. Madrid, Alianza Editorial, 2001, pp. 47-48.



El planteamiento del que arranca Marx tiene mucho que ver el potencial que la industrialización abre para construir una nueva sociedad, lo cual no significa que él mismo no haya puesto en duda posteriormente algunos supuestos que maneja en el *Manifiesto* (a sus 29 años de edad, no se olvide) y en el primer libro de *El capital*, que es el único editado por él, veinte años más tarde. En todo caso, lo que me propongo ahora no es analizar la obra de Marx y Engels ni su correcta interpretación, sino mostrar cómo ha sido recibida.

En la ya larga historia del socialismo marxista se topa uno con manifestaciones que no afectan tanto a Marx y Engels como a interpretaciones de su pensamiento. Stalin era marxista, pero el estalinismo es, en mi opinión, una deformación del pensamiento de los dos revolucionarios alemanes. Al mismo tiempo, hay que reconocer que el papel histórico del marxismo sería distinto si no hubiese existido la Unión Soviética. La difusión masiva de la obra de Marx y Engels debe más a la patria de Lenin que a la de los dos alemanes. Dicho esto, hay que advertir que fue allí, en la Unión Soviética, donde el marxismo se convirtió en dogma, en simplificación y en sistema. Sabiendo, como sabemos que Marx dejó una obra en construcción, nunca un sistema acabado, su conversión en sistema es la peor deformación. Recordemos que el mismo Marx respondió, cuando le preguntaron cuál era su sistema, *de omnibus dubitandum*. Pero basta ver, ahora que la MEGA, la edición crítica de las obras de Marx y Engels, ya está avanzada, el inmenso caudal de notas, extractos de libros y de artículos, esbozos de obras nunca publicadas, que forman parte considerable de la edición. Se ha hablado mucho de los manuscritos de París, que son notas de la década de 1840, pero se habla menos del cúmulo de manuscritos de los años cincuenta y sesenta que son los *Grundrisse*, buena parte de los cuales no solo no están publicados en español, sino que no lo estaban ni siquiera en la lengua de su autor hasta hace muy poco.

Dicho lo anterior, es indudable que el caso de Marx, vista la difusión de su obra, su influencia, su conversión en mito, en ícono, en símbolo de una sociedad socialista, libre de explotación, constituye un fenómeno histórico muy especial. Este fenómeno, dicho de prisa, consiste en que se convirtió en símbolo de un ideal, el ideal socialista. ¿Cómo ocurrió esto? Fue un proceso lento, que se produjo a escala europea y mundial. El primer momento de este proceso es sin duda la Internacional, es decir, la Asociación Internacional de Trabajadores, la AIT, fundada en el Saint Martin's Hall, de Londres en septiembre de 1864. A partir de esta fundación, que no fue ninguna noticia sonada, claro está, como no lo ha sido nunca algo que afecte a los trabajadores,



comenzó a conocerse ligeramente el nombre de Marx, siempre ligado a la Internacional. Esta, como embrión de un movimiento que inició entonces su expansión, fue la plataforma sobre la que el fantasma del que hablaba el *Manifiesto* extendió sus alas por el ancho mundo. Un hito importante de tal expansión fue la Comuna de París, esa revolución popular en que los obreros fueron dueños de París durante meses. Marx no estaba de acuerdo en la forma en que se llevó a cabo esta revolución obrera de 1871, a pesar de lo cual escribió en honor de los obreros parisinos que participaron en ella uno de sus textos políticos más interesantes, *La guerra civil en Francia*. La Comuna fue el detonante que puso en guardia a la burguesía europea para denunciar a la Internacional como un tumor que había que extirpar, como una amenaza a la propiedad. Basta ver la discusión que se produjo en Las Cortes españolas, donde la Internacional fue declarada ilegal. Sagasta, por ejemplo, entonces (1871) ministro de la Gobernación, acusa a la Internacional de ser de origen extranjero y de querer destruir lo establecido por las leyes: “Su origen es extranjero, su dirección, su junta está en el extranjero, es desconocida y hasta su organización es misteriosa por la manera de funcionar este centro directivo... Es una asociación, en una palabra, que quiere destruir con la fuerza bruta lo que las leyes tienen establecido... Y su finalidad es destruir la familia, destruir la sociedad, borrar la patria; hacer desaparecer por la fuerza todos los elementos de civilización conocidos”.³ Sagasta casi recoge aquí los tópicos que Marx, en el *Manifiesto*, ponía en boca de la burguesía al hablar del comunismo. Lo cierto es que el mismo debate en el parlamento español, como en otros parlamentos, sirvió de resonador para que la Internacional fuera más conocida.

Fue el grupo de internacionalistas de *La Emancipación*, el semanario madrileño dirigido por el tipógrafo malagueño José Mesa, el que llevó a cabo una primera difusión importante de escritos de Marx. Allí apareció la primera traducción española del *Manifiesto*, así como *La guerra civil en Francia*, fragmentos de *Miseria de la filosofía* y de *El capital*, los estatutos de la Internacional y textos de internacionalistas como Paul Lafargue, además de artículos del propio Mesa. A este grupo de internacionalistas lo podríamos llamar primer núcleo coherente de marxistas españoles si no fuese un anacronismo, ya que los internacionalistas seguidores de Marx no asumieron este nombre, “marxismo” (inicialmente fue una designación de sentido negativo,

3. M. Oriol Vergés, M. *La Internacional en Las Cortes de 1871*, Publicaciones de la Cátedra de Historia General de España, Barcelona, 1964, p. 51.



“los sectarios de Marx”) hasta finales de la década 1880. Pero el declararse seguidores del Consejo General de Londres, sede de la Internacional “autoritaria”, en el lenguaje de los anarquistas, les costó ser marginados por estos, que constituían el grueso del movimiento obrero español en aquellos años y hasta bien entrado el siglo XX. Hay que decir, pues, que la formación de un grupo obrero seguidor de las orientaciones del Consejo General, inspirado por Marx y Engels, es, al mismo tiempo, una escisión dentro del movimiento obrero español, escisión que enfrentó a anarcosindicalistas (opuestos a la acción política y al Estado) y seguidores de Marx (partidarios de constituir la fuerza obrera en partido político).

Como continuación de la obra de difusión de escritos de Marx y Engels, y de expansión del socialismo sale en 1886 *El Socialista*, órgano del partido obrero, el Partido Socialista Obrero Español, fundado en 1879. En este semanario, diario desde 1913, aparecen los textos de Marx ya publicados antes por *La Emancipación* y otros que son novedad. Téngase en cuenta que *El Socialista* se publica durante cincuenta años, hasta 1936. Aunque la difusión de escritos de Marx y Engels no es muy intensa, el goteo a lo largo de estos años sí es considerable. Pero, hablando de los años ochenta del siglo XIX, un momento importante en la consolidación de un pensamiento marxista es el *Informe*, de Jaime Vera, el texto escrito que los socialistas presentan a la Comisión de Reformas Sociales en 1884, una comisión creada por el gobierno con el fin de conocer el estado de las clases trabajadoras en España. Este *Informe* constituye el primer texto de un socialista español en el que se maneja el vocabulario y las categorías de Marx: burguesía, proletariado, lucha de clases, plusvalor, el capitalismo y sus crisis, la explotación que comporta el salario, el socialismo como superación del capitalismo. Al mismo tiempo, el *Informe* ofrece toda una muestra de la lectura que se hacía de Marx en el socialismo de aquel momento. Digamos, para abreviar, que era una lectura positivista y determinista. Vera dice contundentemente: “El capitalismo no solo no debe subsistir, sino que no puede subsistir”, y lo explica mostrando las contradicciones y enfrentamientos que conlleva el capitalismo en el salario, las crisis y la competencia. La conclusión es que el capitalismo se viene abajo necesariamente. Esta visión apocalíptica del capitalismo constituye la llamada teoría del derrumbe, bastante extendida entre los socialistas del último tercio del siglo XIX y primera década del XX. Y no es solo un rasgo del socialismo español, sino que es característica del socialismo europeo. Kautsky en Alemania o Ferri en Italia pueden servir de ejemplo. Claro que en Alemania existía, frente



a la posición de Kautsky, la crítica implacable de la revolucionaria Rosa Luxemburgo, mientras que en Italia Antonio Labriola criticaba las simplificaciones del determinismo, tanto de italianos como de los propios alemanes, cuyo partido socialista era tomado como modelo de los demás partidos socialista europeos.

En España apenas hay discusión en el seno del socialismo porque, como han señalado los historiadores, el partido obrero fue un grupo pequeño en el que el *factórum* durante muchos años fue Pablo Iglesias, quien dirige el partido, el periódico *El Socialista*, y obtiene el primer escaño de diputado en 1910. Pablo Iglesias es un buen ejemplo del tipo de hombre y de la orientación socialista en los primeros tiempos: es un tipógrafo, un obrero de la imprenta. No hay intelectuales en el partido. Jaime Vera sería la excepción, juntamente con José Verdes Montenegro. Miguel de Unamuno entraría también en 1894, pero su afiliación al partido duró muy poco tiempo. De manera que en los comienzos son los obreros los que dirigen el partido, los que dirigen periódicos y revistas, los que fundan el sindicato Unión General de Trabajadores, UGT (1888), los que llevan la organización en todos los sentidos, los que traducen a Marx, a Lafargue, a Kautsky.

El siglo XX avanza

A partir de la segunda década del siglo XX, comienzan a entrar intelectuales importantes en el partido obrero, como Julián Besteiro (1870-1940), Manuel Núñez de Arenas (1886-1951), Luís Araquistáin (1886-1959), Fernando de los Ríos (1879-1949). El partido socialista crece en afiliados, en votos, en base sindical y, sobre todo, empieza a tener implantación en el campo (en el grupo de fundadores del partido, en 1879, no hubo un solo campesino, a pesar de ser campesina la inmensa mayoría de la población). El socialismo está cada vez más presente en el mundo obrero, que consigue tener Casas del Pueblo, bibliotecas, puntos de reunión. Se puede decir que la cultura obrera, con su celebración del primero de mayo, sus banderas, su prensa, sus íconos (Marx es uno de ellos) va camino de constituir sus propios símbolos, de lograr su propio espacio, el reconocimiento de su propia dignidad y la glorificación de su ideal de socialismo, que es un ideal de solidaridad entre los hombres. Conseguir un espacio propio era lo que reclamaba Gramsci para el comunismo. La Iglesia había logrado, a través de muchos siglos, dominar el espacio simbólico de todas las etapas vitales (desde el nacimiento hasta la muerte) y de todo el transcurso del año,



perfectamente distribuido en el calendario litúrgico. El comunismo tenía que conquistar su propio espacio si quería ser una cultura y no solo la reivindicación de algunos derechos. Georges Sorel, así como Carlos Mariátegui, se refirieron también a este aspecto del marxismo. En España no fue un tema directamente tratado, que yo sepa, pero sí indirectamente. El mismo hecho de las casas del pueblo o los ateneos obreros apuntaban a la conquista de un espacio social de cultura para los que, oficialmente, estaban al margen de ella.

Probablemente, uno de los resultados que estaba obteniendo la organización y la política socialista era la creciente valoración de la democracia parlamentaria. La presencia de socialistas en los municipios desde los años 1890, como la de Pablo Iglesias en el parlamento desde 1910, mostró que el voto obrero podía ser importante para lograr que el Estado, que en el siglo XIX era llamado por los socialistas “palanca de la burguesía”, se convirtiera en institución representativa de toda la sociedad. El que esto ocurriera dependía de la seriedad con que se tomaran las elecciones y de la eficacia con que se combatiera el fraude en ellas. En este sentido se puede decir que los socialistas ejercieron, frente al anarquismo, toda una pedagogía política. Juan José Morato, otro tipógrafo que escribió excelentes trabajos sobre la historia del socialismo español, expone en 1901 las razones de los socialistas españoles para seguir una vía propia, distinta de la republicana, que es precisamente aquella por la que se dejan arrastrar numerosos obreros. “Para nosotros la táctica del Partido Socialista es la que conviene a su desarrollo y a su labor educadora; cualquier otra táctica que hoy siguiese acaso podría hacer más extensa su obra, de seguro la haría menos intensa. Precisamente la intransigencia le ha dado personalidad, la intransigencia le ha salvado del descrédito”.⁴ Morato insiste en la labor educadora que los socialistas están realizando ante el confuisionismo y la falta de principios de otros partidos. Según los propios socialistas,⁵ la constancia en esta política pedagógica es lo que ha dado prestigio al socialismo, que en 1917, cuando empieza a tambalearse el régimen de la Restauración, tiene ya bastante presencia social y política. En cambio, en lo que se refiere a producción teórica, es bastante pobre. Apenas se traduce a Marx y, a pesar de que han entrado intelectuales en el PSOE, no hay mayor cultivo de la teoría.

4. J. J. Morato, “El socialismo español II”. *La Nueva Era*, 1901; reproducido en Manuel Pérez Ledesma: *Pensamiento socialista español a comienzos de siglo*, Ediciones del Centro, Madrid, 1975, p. 121.

5. Véase los escritos de Morato y de Antonio Fabra Ribas en los primeros años del siglo XX.



La Revolución Soviética y la cuestión de la tercera Internacional representan un relevo en los ambientes obreros europeos. En España supone, juntamente con la crisis de 1917, en la que se produce la huelga de ese año (en ella se unen, por primera vez, UGT y la anarquista Confederación Nacional del Trabajo, CNT), una sacudida a las tesis que mantenía la segunda Internacional: gradualismo en las conquistas sociales, el sufragio como vía para conquistar el poder político, revolución burguesa como fase previa a la etapa socialista y comunista. El esquema con que operaba el socialismo español se ve muy claro en la huelga de 1917 cuando Besteiro afirma: “Ahora no se debate un problema nuestro, del presente, se debate un problema de nuestros dominadores”. El papel del proletariado, según este esquema, no es actuar por su cuenta, sino ir a remolque de la burguesía. Besteiro opera con una idea muy típica del reformismo de los socialistas. Primero tiene que producirse la revolución burguesa, que él entendía como la industrialización del país, tras lo cual vendría el turno del proletariado.

Este reformismo se aprecia también en la dictadura de Primo de Rivera (1924-1930), etapa en la que los socialistas entraron en los cauces impuestos por el dictador a cambio de preservar hasta cierto punto su estructura sindical, mientras anarquistas y comunistas sufrían una feroz represión. Durante esa dictadura aparece el primer gran libro del socialismo español, *El sentido humanista del socialismo* (1926), de Fernando de los Ríos, una obra en la que el socialismo se reivindicaba como una orientación social y política no necesariamente marxista. Era la hora de defender, frente a los “terceristas” (los de la tercera Internacional), un socialismo democrático y humanista, el que propone en ese libro.

Irrupción de la República

El debate abierto en torno a la tercera Internacional supuso la escisión dentro del PSOE, es decir, la separación entre los partidarios de la tercera Internacional (comunistas seguidores de Lenin) y los socialistas continuadores de la segunda Internacional, pero en realidad quedó interrumpido por la dictadura de Primo de Rivera. Este debate tomó verdadera fuerza en la II República (1931-1939). Es entonces cuando se puede hablar de presencia masiva del marxismo en España, lo que se advierte en el ritmo de traducciones de textos tanto de Marx y Engels como del marxismo internacional y de los propios socialistas españoles. Lo mismo se puede decir de la prensa: surgimiento



de periódicos y revistas marxistas, folletos, controversias. *El Debate*, periódico de la Iglesia, escribía el 1 de enero de 1932 bajo el título “Más libros vendidos”: Las editoriales dedicadas especialmente al libro social, bastante numerosas, han trabajado intensamente. De sus obras, las más leídas han sido las nuevas ediciones de los libros fundamentales del socialismo. Marx y Engels se han puesto de moda, y no solo entre el gran público, sino también entre las clases sociales acomodadas. Buena prueba de ello es que una edición de *El capital* se haya agotado rapidísimamente, al precio de cuarenta pesetas. La curiosidad despertada por el plan quinquenal ruso ha originado una gran demanda de obras a él relativas, pero aquí los lectores han preferido las baratas. La propaganda comunista por medio del folleto es intensísima en nuestro país”.

Por primera vez hay una discusión sobre cuál es el Marx verdadero, el reformista o el revolucionario. El debate se centró en algunos puntos básicos como dictadura, democracia, revolución. Julián Besteiro representa en este debate la defensa de la vía democrática al socialismo y la oposición frontal a la dictadura del proletariado. A la vez, sostiene que los buenos intérpretes de Marx son Kautsky, Mac Donald, y en general, los socialistas de la segunda Internacional.

Luis Araquistáin, frente a Besteiro, sostiene que la democracia burguesa es en realidad una dictadura de la burguesía. En cuanto a los buenos intérpretes de Marx, él sostiene que no son Kautsky ni los teóricos de la segunda Internacional, sino Lenin y los marxistas de la tercera Internacional. En el contexto histórico en el que se produce este debate, es claro que se trata de legitimar una opción política en el momento histórico de la República y, especialmente, en sus dos últimos años.

Lo cierto es que esta gran presencia del marxismo en la España de la República, que se manifiesta en la profusión de ediciones, en la cantidad de periódicos, en la popularidad de la Unión Soviética como país en el que, por primera vez, se había producido una revolución bajo la bandera de Marx, se truncó con la guerra civil. Y hay que decir que el marxismo de la República no es solo obra de tipógrafos o artesanos cultos, sino que cuenta con académicos y hombres de ciencia. Pedroso, que traduce los tres libros de *El capital* en 1931, es catedrático de la Universidad de Sevilla; Wenceslao Roces, el más importante traductor de Marx al español en el siglo XX, es también catedrático de universidad. Roces, que domina bien el alemán, traslada al español las cuidadas ediciones que salían del Instituto Marx-Engels-Lenin de Moscú. Por otro lado, hay intelectuales que aplican las categorías



de Marx para analizar la realidad española, como ocurre en el libro de Antonio Ramos Oliveira *El capitalismo español al desnudo* (1935), que es una obra bien distinta de *Notas para la historia de los modos de producción en España*, del tipógrafo Juan José Morato, quien en 1897 había publicado este libro pionero, pero con las limitaciones de su documentación y de un método no experimentado que él (¡admirable osadía de un eminente tipógrafo!) quería introducir en la forma de historiar España.

La represión bajo la dictadura: Marx judío, profeta y pangermanista

Toda esta eclosión de marxismo, que no solo se manifiesta en traducciones de clásicos como Franz Mehring,⁶ sino que es patente en el arte, en el cine, en la literatura, en la economía, todo ello se cortó en seco con el triunfo de Franco en 1939. A partir de la dictadura instaurada por el Generalísimo, el marxismo desaparece del mapa español. No puedo entrar aquí en detalles sobre el expolio de las Casas del Pueblo, de los Ateneos obreros, de la retirada del acceso público de libros, folletos, prensa, que tuviera que ver con Marx o con el marxismo. Lo que se publicó en los años cuarenta y cincuenta del siglo XX en España sobre Marx y el marxismo no pretende analizar y esclarecer la obra de Marx y Engels, sino sencillamente tirarla a la basura. Ante todo, hay que decir que los españoles que quisieran leer a Marx tras la guerra civil no lo tenían nada fácil: ni estaban sus libros en las bibliotecas ni tampoco en el mercado. Quizá por ello escribe Juan Goytisolo con ironía, recordando esos años, “Como en las drogas finas de hoy, el candidato a la lectura de aquéllas [obras prohibidas] requería a la vez dinero, conexiones y paciencia”.⁷

Por un lado, la Iglesia proclama la guerra civil como cruzada. Las pastorales del cardenal Plá y Deniel lo dicen expresamente y la jerarquía eclesiástica asume con verdadero ardor guerrero la destrucción de los valores educativos de la República relativos a enseñanza que llevaran el sello institucionista,⁸ socialista o sencillamente laico. Por otro, los guardianes directos de la dictadura, como Eduardo Comín

6. F. Mehring, *Karl Marx. Geschichte seines Lebens*, 1918; *Carlos Marx. Historia de su vida*, editorial Cenit, Madrid, 1932.

7. J. Goytisolo, *Coto vedado*, Seix Barral, Barcelona, 1988 (8ª ed.), p. 156.

8. “Institucionista” en el sentido de perteneciente a la institución Libre de Enseñanza, la gran palanca pedagógica de la España contemporánea, de raíz krausista.



Colomer, profesor de la academia de policía, escriben sobre Marx y el marxismo para denigrarlo. De manera que debería hablarse durante esos años, no de escritos sobre Marx y el marxismo, sino de escritos *contra* Marx y el marxismo. Los historiadores han señalado con acierto que el franquismo tendió a tratar como marxista casi todo lo que se moviera en un espectro que no fuera estrictamente católico tradicional, ya fuese liberal, masón, republicano, protestante o católico progresista. De esta forma, el marxismo combatido por la dictadura adquiere una dimensión mucho mayor de la que históricamente le corresponde. Claro que este era un efecto interesado: Franco nunca presumió de haber vencido a la República, sino de haber vencido a la España roja, a los comunistas, a la anti-España.

No me voy a extender sobre los años de la dictadura franquista. Existe ya cierta bibliografía sobre el periodo. El libro de Elías Díaz *Pensamiento español en la era de Franco* fue uno de los primeros y sigue siendo muy útil, no solo por su planteamiento, sino por la inmensa bibliografía que recoge. Hablando de Marx, del Marx que se podía encontrar en las revistas, periódicos o libros de los años cuarenta y cincuenta del siglo XX habría que reconocer que tenía una presencia muy escasa, y cuando aparecía lo hacía con el estigma de materialista, judío, profeta, pangermanista y otros calificativos de sentido negativo.⁹ Álvaro Ceballos, en su artículo “El marxismo del régimen (1940-1960)”,¹⁰ muestra con ironía el tratamiento oficial del marxismo en la España de esos años. En el artículo queda bien destacado, a mi entender, el punto en el que coincidían las dos vertientes que dominaban o que servían de eje doctrinal en el franquismo de las dos primeras décadas de la dictadura: la Iglesia y la Falange. El espiritualismo sería el punto en el que convergen ambas fuerzas, punto desde el cual combaten el materialismo. Para los religiosos de los conventos y para los obispos el espiritualismo se defiende con la “justicia social”, una justicia que no queda nada bien parada cuando se comparan los salarios de esas dos décadas con las necesidades básicas de las familias españolas. Entre los falangistas se combatía también el materialismo y se defendía el espiritualismo, pero aquí había matices que apuntaban claramente a lo que se ha llamado disfuncionalidad de algunas publicaciones del Sindicato Español Universitario (SEU), el sindicato único de los estudiantes durante la dictadura. Ceballos menciona, por ejemplo, dos artículos de Carlos París en el periódico oficial de los

9. Véase en la bibliografía los libros de E. Comín Colomer.

10. Madrid, *Revista de Hispanismo Filosófico*, núm. 12, 2007, pp. 45-54.



estudiantes, *La Hora*, en 1948, dedicados a conmemorar el *Manifiesto Comunista*. El primero se titula “La verdad del materialismo marxista”, y aunque no es en absoluto un alegato en favor del materialismo, sí matiza sagazmente que el hombre no se compone sólo de espíritu. Tomo de Ceballos este texto de París perteneciente al mencionado artículo: “No cabe, pues, auténtica preocupación humana por los valores del espíritu que se desentienda del fundamento material de los mismos. Tal actitud sólo puede ser determinada por la estupidez o la hipocresía”. En lugar de esta actitud, propone París que veamos en “la felicidad material no un frívolo bienestar positivista, sino una propuesta para el cumplimiento de una misión superior”.¹¹

Considero interesante detenerse un poco en la posición que revela París, no solo por mostrar cierta disidencia desde el interior del franquismo, sino porque alude a un aspecto que considero relevante. Se trata de que en los escritos de Comín Colomer y de la mayoría de los clérigos que se refieren al marxismo por esos años, este no es considerado como una orientación o corriente filosófica, sino sencillamente como una actitud política, cuando no como una desviación o tara psicológica.¹² Por ello conviene anotar la aparición en 1961 del libro *Introducción al pensamiento marxista*, formado por las ponencias de un ciclo desarrollado en la Universidad de Santiago de Compostela en 1958. Es el primer libro que conozco publicado en la España de Franco y por autores españoles en que el marxismo es tratado como una corriente de pensamiento, como una orientación filosófica, no como la ideología de una secta materialista, atea y antiespañola. Aunque el libro no lo indica, sospecho que es resultado de una iniciativa de Carlos París, que es uno de los ponentes del ciclo. Bien es cierto que, probablemente, el que pudiera publicarse el libro tres años después, en 1961, se debe a que uno de los ponentes era Monseñor Guerra Campos, que arremete con furia contra el marxismo, a diferencia del resto de ponentes, que intentan ser objetivos y superar prejuicios, aun teniendo en cuenta que la obra de Marx queda muy en la sombra, ya que se habla del marxismo como de una corriente que domina en la lejana Unión Soviética y en otros lugares distantes de España.

En su intervención manifiesta París la sorpresa que le produce el ver a tantos profesores e intelectuales ocuparse de pequeños grupos y no reparar, en cambio, en una filosofía, el marxismo, capaz de movilizar a millones de hombres. París entronca el marxismo con una

11. C. París, citado por Ceballos en el mencionado artículo, p. 60.

12. Véanse los libros y artículos de A. Vallejo Nágera relativos a eugenesia y tratamiento de presos (sobre todo, presas) políticos.



cosmología según la cual la naturaleza, como la historia, opera por saltos y considera que, como filosofía, ha nacido de concepciones modernas progresistas.

Es precisamente en los años sesenta cuando cambia bastante el panorama. En 1960 aparece, por primera vez, después de la guerra civil, un texto de Marx, *La revolución en España*, traducido por Manuel Sacristán, que no firma como tal, sino que se oculta tras el nombre Manuel Entenza. En esa década, en que la dictadura consigue disimular su carácter policial y militar para celebrar los veinticinco años de paz, se inicia el salto económico y una mayor relación con Europa gracias a la emigración de trabajadores. El trasiego de obreros permite burlar la censura y dar entrada a publicaciones de fuera. En todo caso, el diálogo cristiano-marxista es una de las facetas que está entonces a la orden del día y que era impensable en las dos décadas anteriores. Muestra de este diálogo es la revista *Cuadernos Para el Diálogo*, nacida en 1963 y dirigida por Joaquín Ruiz Jiménez. Abundan en esa década de 1960 los títulos de libros, los artículos e intervenciones en congresos acerca de este diálogo. Un ejemplo puede ser el libro *Cristianos y marxistas. Los problemas de un diálogo*, que aduzco aquí como muestra de un tipo de confrontación que dio lugar, por esas fechas, a multitud de cursos y conferencias, todo ello propiciado por el clima de “aggiornamento” del Concilio Vaticano II.

En los años setenta del siglo XX se intenta recuperar la memoria de la República, a lo cual contribuyen de manera especial los estudios históricos que hasta entonces solo podían realizar historiadores extranjeros o residentes en el exterior (caso de Manuel Tuñón de Lara, desde Pau) o investigaciones que empiezan a proliferar desde esa década y que redescubren para los españoles a los autores de la República, como es el caso de una serie de tesis doctorales dirigidas por Elías Díaz. Enumero algunos libros resultado de esas tesis, no todas referidas a teóricos del socialismo: Emilio Lamo de Espinosa: *Filosofía y política en Julián Besteiro* (1973), Francisco J. Laporta: *Adolfo Posada. Política y sociología en la crisis del liberalismo español* (1974), Virgilio Zapatero: *Fernando de los Ríos: los problemas del socialismo democrático* (1974), Manuel Núñez Encabo: *Manuel Sales y Ferré: los orígenes de la sociología en España* (1976).

En esta década surgen una serie de revistas que desempeñan un importante papel en la vida cultural española y que muestran el auge del marxismo en ese momento, reflejando tanto la crítica a la dictadura como las alternativas al franquismo. Me refiero a revistas como *Sistema* (1973), *Zona Abierta* (1974), *Negaciones* (1976), *Materiales*



(1977), *En Teoría* (1978), *mientras tanto* (1979). Otras habían nacido antes, como *Nuestra Bandera*, revista del PCE, pero aludo a la época en que fue dirigida por Manuel Azcárate, José Sandoval o Eulalia Vintró. También la revista *Triunfo* de los años setenta, de gran difusión entonces, constituye una clave de la transición (paso de la dictadura a la democracia), y en lo que se refiere al marxismo no podría olvidarse *Nous Horizons*, como tampoco *El Viejo Topo* y otras revistas que sin ser propiamente marxistas, como le ocurre a esta última, sin embargo, mostraron la fuerza de una tradición que resurgía en otro contexto, como es el caso de *La Calle*, *El Cárabo*, *Argumentos* y tantas otras de fuera de Madrid o Barcelona. Hay multitud de revistas que tuvieron solo difusión provincial o local, pero que fueron de gran importancia para la formación de una conciencia y un tejido social democráticos.

Algunos nombres destacados

Es precisamente en la dictadura cuando surgen algunos intelectuales marxistas de gran altura. El cultivo de la teoría no había sido nunca una faceta sobresaliente del marxismo español, del que siempre se había dicho que era producto de un partido o de una ideología obrerista. Pero del seno de la dictadura franquista emergieron figuras tan relevantes como Manuel Sacristán Luzón (1925-1985), un intelectual que, como ocurrió con tantos otros nacidos o educados durante el franquismo, comenzó su actividad de escritor en las filas de la Falange y evolucionó hacia el marxismo. En el exilio, entre los intelectuales que salieron de España a causa de la guerra civil, hay también marxistas que han producido obras de notable altura, como es el caso de Adolfo Sánchez Vázquez (1915-1911). En un nivel algo diferente habría que hablar también de exiliados como Juan David García Bacca (1901-1992) o de Wenceslao Roces (1897-1992). Por razones de brevedad diré aquí solo unas palabras sobre Sánchez Vázquez como exiliado que pudo ser leído en España desde finales de la década 1960 y sobre Sacristán como intelectual formado en la España de la dictadura.

El gaditano Sánchez Vázquez había salido muy joven de España, sin haber podido terminar sus estudios de filosofía, que había iniciado en Madrid. Los terminó en México, donde obtuvo la maestría en 1955. En la tesis de maestría, *Conciencia y realidad en la obra de arte*, no había roto aún con el marxismo del *diamat*. Pero al publicar *La*



filosofía de la praxis, en 1967 (es su tesis doctoral de filosofía, 1966), ya se había distanciado de esa línea dogmática, la representada por los manuales de marxismo de cuño soviético.

La filosofía de la praxis constituye una importantísima aportación a la lectura de Marx. El título indica por sí solo la línea en la que se sitúa Sánchez Vázquez como marxista. Partiendo de la noción de praxis, que toma de las “Tesis sobre Feuerbach” y de *La ideología alemana*, expone el sentido de praxis en Marx para centrar en tal sentido su planteamiento revolucionario. La lectura economicista de Marx que había realizado la II Internacional es rechazada por el autor español por considerar que era determinista y que dejaba en un segundo plano el papel de los sujetos humanos. Escribe en este libro: “Esta concepción de la praxis es la que hallamos en Marx, ya esbozada en sus ‘Tesis sobre Feuerbach’, y mantenida a lo largo de toda su vida y su obra. La categoría de praxis pasa a ser en el marxismo la categoría central. A la luz de ella hay que abordar los problemas del conocimiento, de la historia, de la sociedad, y del ser mismo. Si como dice Marx en su segunda tesis sobre Feuerbach la realidad o irrealidad del pensamiento es una cuestión escolástica al margen de la práctica, los problemas filosóficos fundamentales tienen que plantearse en relación con la actividad práctica humana que pasa así a tener la primacía no sólo desde un punto de vista antropológico –puesto que el hombre es lo que es *en* y *por* la praxis–, histórico –puesto que la historia es, en definitiva, historia de la praxis humana–, sino también gnoseológico –como fundamento y fin del conocimiento, y criterio de verdad–, y ontológico –ya que el problema de las relaciones entre hombre y naturaleza, o entre el pensamiento y el ser, no puede resolverse al margen de la práctica–”.¹³

De esta manera, la praxis, tal como la interpreta Sánchez Vázquez, recupera el protagonismo del agente humano en la línea que había defendido Gramsci, quien criticaba igualmente el mecanicismo representado por visiones del marxismo como la del ruso Bujarin.

El tipo de marxismo propugnado por Sánchez Vázquez es una versión humanista en la que el sujeto humano está en el primer plano, en la que, consiguientemente, los elementos objetivos que condicionan la acción no son en absoluto dejados de lado, lo cual sería una forma de idealismo estéril, pero lo que convierte el ideal comunista en una opción libremente querida, y no en un objetivo que haya de llegar necesariamente, es la actividad libre de los sujetos.

13. A. Sánchez Vázquez, *La filosofía de la praxis*, Crítica, Barcelona, 1980, p. 42.



Este humanismo marxista defendido por Sánchez Vázquez representaba una línea de claro deslinde respecto del marxismo oficial sostenido por el PCUS (Partido Comunista de la Unión Soviética). Y al mismo tiempo que se distanciaba de ese marxismo oficial, la línea praxeológica propugnada en *La filosofía de la praxis* y en otros escritos del autor español enlazaba con el marxismo humanista de europeos como Labriola, Gramsci, Korsch, Lukacs, o con el del latinoamericano Mariátegui, todos los cuales habían criticado las simplificaciones del economicismo mecanicista, pero sobre todo enlazaba con la filosofía del grupo formado en torno a la revista *Praxis*, Gajo Petrovic, Mihailo Markovic, así como Karel Kosik, Jindrich Zeleny, Istvan Mestzaros, todos ellos enfrentados a la línea oficial soviética. Por ello mismo, la filosofía de la praxis obligaba a Sánchez Vázquez a enfrentarse al teorismo de Althusser, quien gozó de gran difusión en América Latina y España a partir de la década 1960. En el libro *Ciencia y revolución* (1978) ajusta cuentas con el filósofo francés, mostrando que la *práctica teórica* de la que habla este deja fuera la praxis transformadora a la que se refiere Sánchez Vázquez. No voy a entrar aquí en detalles, pero en sustancia la crítica de Sánchez Vázquez al filósofo francés se basa en que este sostiene que el campo ideológico es llenado por la clase dominante, por la burguesía. Aunque el proletariado tenga su propia ideología, es ideología dominada, de forma que solo puede convertirse en dominante pasando de ideología a ciencia, es decir, importando desde fuera, desde fuera de la conciencia proletaria, la teoría, la ciencia, sin intervención de la práctica. Contra esta visión protesta Sánchez Vázquez acusando a Althusser de teorismo, de quedarse en la teoría y olvidar la praxis, que es justamente el concepto central de Marx en cuanto teórico de la emancipación humana.

La filosofía de la praxis no es la única obra relevante de Sánchez Vázquez, que ha sido desde su juventud un hombre de gran producción intelectual. Pero este libro, que ha conocido varias ediciones y ha sido traducido a diversas lenguas, representa la línea crítica que su autor ha seguido defendiendo con alguna matización desde los años sesenta del siglo XX. Sánchez Vázquez se convirtió desde esa década en un referente relevante, sin duda el más relevante entre los marxistas latinoamericanos vivos. De ahí que haya merecido tanto reconocimiento en el mundo de habla española. Fuera de este ámbito, como suele ocurrir, no ha tenido hasta ahora apenas eco,¹⁴ pero trabajos

14. P. Anderson, en sus *Consideraciones sobre el marxismo occidental* o en *Tras las huellas del materialismo histórico* (ambos traducidos en editorial Siglo XXI) ni siquiera lo menciona, como ocurre con numerosas historias del marxismo.



como la tesis doctoral de Stefan Gandler,¹⁵ recientemente traducida al español, reclaman atención a la obra de Sánchez Vázquez. Gandler subraya muy oportunamente el eurocentrismo imperante en la esfera filosófica y en el llamado mundo de la cultura en general.

En cuanto a Sacristán, estudió el bachillerato en plena guerra civil. En los años cuarenta, la década más negra de la dictadura franquista, e inició sus estudios universitarios en Barcelona. Tras mostrar sus cualidades de escritor de fina sensibilidad estética, ironía y sobriedad de lenguaje en revistas como *Laye*, *Quadrante* o *Estilo*, se alejó de la Falange y comenzó a militar en el PSUC (Partido Socialista Unificado de Cataluña), lo que le acarreó persecución por el régimen y trabas sin cuento para hacer carrera académica. Puede decirse que su figura encarna al intelectual comprometido en la lucha contra el franquismo desde su cultivo de la filosofía, pero combinando ese cultivo con la lucha sindical en el mundo obrero de Barcelona, la crítica de la universidad franquista y la formulación del sentido y objetivos de la institución académica. Todo ello lo inscribe Sacristán en su práctica marxista, es decir, no sólo teoriza sobre el sindicato y la educación, sino que interviene activamente en la lucha antifranquista.

El PSUC era en los años cincuenta un partido clandestino, naturalmente, formado por obreros y muy pocos intelectuales. La labor de Sacristán se centró precisamente en la discusión política dentro de la juventud universitaria y en la educación comunista de universitarios, labor que ejerció como intelectual comprometido con la lucha sindical, el papel del obrero en la Barcelona industrial y el sentido de la educación. Dicho así puede dar la impresión de que Sacristán considera estos asuntos desde la barrera, como espectador, al modo de Ortega y Gasset. No era eso. Lo propio suyo es precisamente el bajar a la arena, el compromiso que incluye un elemento esencial, el distintivo de los marxistas que no solo estudian, interpretan, teorizan, sino que practican.

¿Cómo se podría calificar su marxismo? Desde luego no es un marxismo ortodoxo. En los años cincuenta, cuando él se convierte en militante comunista, el clandestino PSUC contaba con pocos intelectuales entre la militancia obrera. La labor de Sacristán, juntamente con otros intelectuales, se insertaba precisamente en la discusión política dentro de la juventud universitaria, o más exactamente, en la educación comunista de universitarios. Sacristán llegó a convertirse en mito en la universidad española de los años sesenta. Por fin había llegado

15. La más completa bibliografía que conozco sobre él se halla en el libro de S. Gandler.



un teórico marxista de altura. Este mito o leyenda pudo favorecer el prestigio de Sacristán como intelectual marxista, pero para la dictadura constituyó una mayor razón para impedirle cualquier acceso a puestos académicamente relevantes en la universidad. Su prestigio de teórico marxista se convirtió así en motivo de férrea persecución por parte de la dictadura.

Su actividad política, con cargo de dirigente en el PSUC, fue, claro está, importante en la labor de formación entre los militantes del partido, además de serlo en su docencia como profesor no numerario (PNN). Sacristán fue uno de los PNN de la época y sufrió las miserias que conllevaba esa condición en la universidad franquista, además de la represalia política que él padeció en primera línea. Por lo que se refiere a su actitud en situaciones de conflicto dentro del partido (expulsión de Claudín y Semprún, por ejemplo), no siempre estuvo afortunado, al menos visto desde la evolución posterior de los acontecimientos (ya sé que ésta es una manera fácil de convertirse en juez de la historia). La situación de clandestinidad del PSUC le llevó a ser reticente, o al menos a no exigir con claridad la democratización interna del partido con el pretexto de que el conocimiento por cualquier militante de las propuestas y organización de todo el partido podía ser fácilmente aprovechado por la policía del régimen en caso de detención. Así plantea el asunto Capella: “Ensanchar el ámbito de la democracia interna exigía un cambio en el sistema de comunicación que resultaba imposible para una organización clandestina y perseguida. Los cuadros intermedios eran reclutados desde arriba; de ellos se esperaba que como militantes discutieran tanto como quisieran en sus células y como cuadros actuaran con iniciativa, pero sin discutir demasiado. El resultado era una tendencia a no construir *hacia dentro* los resultados exteriores de la política, o la falta de proyección de la iniciativa política hacia el interior del partido; y también la ausencia real de *cultura de la democracia en su seno*. Esta situación, que los militantes consideraban un mal inevitable, explica la posición de Sacristán, que era la comúnmente compartida siempre que se planteaba este tema en la organización comunista de entonces. A la larga, sin embargo, la falta de democracia interna resultó una pesadísima carga que inhibió la capacidad de análisis y de iniciativa del conjunto del partido, en buena medida dependiente, además de la información que se le facilitaba *desde arriba*”.¹⁶

16. J. R. Capella, *La práctica de Manuel Sacristán*, Trotta, Madrid, 2005, p. 77.



Lo cierto es que Sacristán contribuyó enormemente a la implantación de una cultura comunista en España. Por un lado, realizó una importante labor como traductor de obras de Marx y de marxistas como Gramsci, Labriola, Lukacs, etc. Por otro, colaboró en revistas y creó él mismo otras como *mientras tanto*, en la que publicó escritos tan relevantes como “El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia”, que es un aclarador análisis del modelo de ciencia con el que operaba Marx y, a la vez, una buena guía acerca de su deuda con Hegel a este respecto.

Lo que Sacristán refleja en sus trabajos es un comunismo muy en la línea de Gramsci: se trataba de formar un partido de masas en el que los trabajadores desarrollaran una cultura solidaria, capaz de superar la desigualdad, la opresión y la miseria; se trataba de lograr la hegemonía comunista, es decir, conseguir el consenso que convierta el comunismo en una opción deseable y deseada, en una meta a la que se aspira, no en una imposición basada en una doctrina dogmática, como ocurrió en la Unión Soviética de Stalin. A dicha meta se podrá llegar por pasos que comienzan con la organización de sindicatos, la difusión del comunismo mediante la prensa, la literatura y el cine, la construcción de ciudades concebidas para una vida agradable, con un diseño humanista capaz de hacer atractiva la convivencia entre personas y el contacto con la naturaleza.

Sacristán debe mucho a la concepción comunista de Gramsci y del PCI. Según esa concepción, el comunismo no es algo a lo que los obreros aspiran espontáneamente, contra lo que algunos marxistas creyeron (Lukacs en *Historia y conciencia de clase*), sino algo que se consigue tras mucho esfuerzo de lucha y de educación. Y el marxismo es una orientación de pensamiento que intenta hallar el camino que conduce al comunismo. Así lo define él en el prólogo a la traducción del *Anti-Dühring*, de Engels, en 1964: “El marxismo es, en su totalidad concreta, el intento de formular conscientemente las implicaciones, los supuestos y las consecuencias del esfuerzo por crear una sociedad y una cultura comunista”.¹⁷

El marxismo de Sacristán no es solo novedoso y original por venir de un hombre de formación lógica y de filosofía de la ciencia, lo que proporciona ese especial sello de rigor y precisión a sus planteamientos, sino que posee un singular toque vivo, nada libresco, no obstante la inmensa cultura que poseía, que le permitía moverse en registros diversos y le hacía capaz de dialogar con filósofos, novelistas, poetas

17. M. Sacristán: *Sobre Marx y el marxismo*, Icaria, Barcelona, 1983, p. 50.



(admiraba a Goethe y a San Juan de la Cruz, siendo tan distintos), críticos literarios.

Su rigor se expresaba en un lenguaje que rehuía la ampulosidad y buscaba la elegancia en la concisión, a la vez que rechazaba el dogmatismo. En una época en la que la sacralización de Marx y el seguimiento incondicional de alguna de sus lecturas, como la que imponía –más que proponía– el *diamat* estalinista, el rigor y el antidogmatismo de Sacristán fueron una excelente pedagogía para educar en la seriedad, la autoexigencia y el repudio de la frivolidad. Su crítica implacable a una lectura del *Anti-Dühring* como enciclopedia del marxismo (es lo que decía de esta obra de Engels la introducción que figura en la edición alemana de Dietz, en los tomos azules, de tanta difusión en los años cincuenta a ochenta del siglo XX, y es lo que muchos marxistas de primera generación habían visto en el libro) es una buena muestra del distanciamiento crítico de líneas que normalmente circulaban como “doctrina oficial” del marxismo.

Al desarrollar su actividad en Barcelona, Sacristán fue muy sensible a la cultura catalana. Por ello consideró abominable la persecución de esa cultura por la dictadura. La revista *Nous Horitzons*, en la que él puso tanta ilusión en los años sesenta, debía ser una reivindicación comunista de esa cultura reprimida por la dictadura. El proyecto, pensado desde Barcelona, no tuvo, sin embargo, el apoyo del grupo dirigente de París, por lo que no alcanzó la altura esperada.

En definitiva, el marxismo llegó a la academia con obras como las de Sacristán y de Sánchez Vázquez, continuadas y apoyadas por las aportaciones de numerosos intelectuales y estudiosos de Marx. Pero la prensa obrera, en el sentido clásico, ha desaparecido y, con ella, ha desaparecido también la más visible presencia de Marx en el mundo obrero. El capitalismo domina como no había dominado nunca. Y domina las conciencias en un grado en que la frase de *La ideología alemana*, “las ideas dominantes son las de la clase dominante”, alcanza cotas inimaginables. La construcción de una sociedad comunista, una sociedad democrática, sin explotación, en la que los hombres y las mujeres sea respetados y puedan desarrollar creativamente sus capacidades, sigue siendo un ideal para cuya realización Marx, con su implacable análisis del capitalismo, puede proporcionar las mejores herramientas. Pero el mismo ejemplo de Marx, que creó con su análisis el instrumental teórico para penetrar en lo que ocurría a su alrededor, ofreció el mejor modelo a seguir para transformar el mundo y la sociedad en que vivimos. Los problemas de la globalización, aunque vislumbrados por él,



constituyen hoy un reto que hay que afrontar con un análisis renovado, para el cual no sirven los dogmas ni las recetas antiguas. El reto está ahí, esperando valientes y generosos trabajadores que, con la pluma y la palabra, sobre todo con la inteligencia, señalen el camino que nos saque de este fango inmundos. Gracias, Pablo, por echar alguna luz en este pedregoso camino.

NOTAS Y DISCUSIONES

DESCUBRIR EL HUMANISMO EN LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA EN AMÉRICA LATINA

Pablo Guadarrama González
Universidad Católica de Colombia

A la historia de la vida filosófica latinoamericana, y en particular de sus expresiones de humanismo, le ha sucedido usualmente lo mismo que ocurrió con las culturas ancestrales de este continente. En lugar de haber sido descubierta, ha sido por lo regular encubierta.

El eurocentrismo que ha caracterizado los estudios sobre el origen y evolución de la filosofía en el mundo –y en particular del humanismo al considerar erróneamente que su origen se limita al Renacimiento– no solo ha tratado de desconocer la existencia de estos en las civilizaciones del Antiguo Oriente –aunque paradójicamente algunos pensadores griegos los supieron honestamente reconocer¹–, sino también la producción, de ideas filosóficas en algunos de los pueblos colonizados durante la modernidad, como en el caso de los latinoamericanos.

Descubrir la existencia de una historia de la filosofía en América Latina, de valiosas expresiones de humanismo, y tratar de transitar por ellas, ha sido una de las misiones fundamentales de mi vida intelectual. Tal inquietud supo articularse debidamente a cierta vocación educativa que tal vez se despertó en mí cuando a los doce años en 1961 enseñé a leer y escribir a cinco campesinos durante la Campaña de Alfabetización en Cuba.

En enero de 1964 ingresé en el Instituto Pedagógico Félix Varela de la Universidad Central Marta Abreu, de Las Villas (UCLV), en Santa Clara para formarme como profesor de nivel secundario en la especialidad de historia y geografía. En el cuarto año, cuando colaboraba como alumno ayudante en filosofía me informaron que había sido seleccionado para, al concluir aquellos estudios, incorporarme a un curso especial para la formación de instructores de filosofía en la Universidad de La Habana.

1. “Dicen algunos que la Filosofía, excepto el nombre, tuvo su origen entre los bárbaros; pues como dice Aristóteles en su *Mágico y Soción* en el libro XXIII De las sucesiones, fueron los magos sus inventores entre los persas; los caldeos entre los asirios y babilonios; los gimnosofistas entre los indios; y entre los celtas y galos los druidas, con los llamados Semnoteos.” D. Laercio, *Vida de los filósofos más ilustres*. Editorial de Ciencias Sociales. La Habana. 1990. p 9.



Ese curso me permitió descubrir que podía encontrar en la filosofía un valioso instrumento no solo docente y epistémico, sino también de existencial práctica de realización humana. Se despertaron en mí numerosas inquietudes que no resolvería de inmediato, sobre el presunto origen exclusivamente grecolatino de la filosofía, el porqué y para qué filosofar, la especificidad del saber filosófico y su diferencia con otros tipos de saberes, sus nexos con la ideología, etc. La lectura de Gramsci, Althusser, Marcuse, Trotsky, Lukács y otros representantes del llamado *marxismo occidental*,² además de las obras principales de Marx, Engels y Lenin, sin duda contribuyeron a estimular en mí tales cuestionamientos, en aquella época en que predominaban las versiones del marxismo soviético.³

En 1968, luego de que se resolviese la cuestión de poder legalmente empezar a trabajar –ya que aún no tenía la edad mínima laboral requerida, entonces de 18 años–, comencé a impartir clases de Historia de la Filosofía I y II en la Escuela de Psicología de la UCLV.

Fue en esos momentos cuando reflexioné sobre la enorme responsabilidad que acababa de contraer, ya que debía enseñarles aquella complicada disciplina a estudiantes de mi propia edad y muchos de ellos mayores que yo, por lo que debía consagrarme para lograr una adecuada preparación como profesor.

Por supuesto, como siempre sucede, en la preparación y desarrollo de aquellas clases de filosofía antigua y moderna, el que más aprendía era el profesor. La más calmada lectura de los clásicos de la filosofía y la ordenada elaboración de fichas –de sus principales ideas escritas a máquina en tarjetas de cartulina, que aún conservo– me permitieron ir sistematizando y profundizando en las concepciones de aquellos filósofos de otras épocas, que habían sabido pensar adecuadamente para su tiempo y por tanto, lo habían hecho para todos los tiempos.

2. “La edición en Cuba de obras de muchos de los autores proscritos en otros países socialistas, como Gramsci, Labriola, Lukács, Althusser, Colletti, Marcuse, Sartre, Schaff, Deutscher, Sánchez Vázquez, etc. y en las revistas *Revolución y Cultura*, *Pensamiento Crítico*, *Casa de las Américas*, otros autores europeos y latinoamericanos, entre los cuales se encontraban también intelectuales cubanos, confluían con el “marxismo occidental”, y evidencia que este prevalecía significativamente en la actividad intelectual cubana de los sesenta”. P. Guadarrama, *América Latina, marxismo y postmodernidad*. Universidad INCCA de Colombia. Bogotá. 1994 p. 220; *Humanismo, marxismo y postmodernidad*. Editorial Ciencias Sociales. La Habana. 1998. p. 263.

3. Expresión de la autenticidad y del carácter heterodoxo del pensamiento marxista del Che fue su crítica al totalitarismo y al dogmatismo. Esta postura se puso de manifiesto en muchas ocasiones y especialmente cuando en 1965 le escribe a Armando Hart: “En este largo período de vacaciones le metí la nariz a la filosofía, cosa que hace tiempo pensaba hacer. Me encontré con la primera dificultad: en Cuba no hay nada publicado, si excluimos los ladrillos soviéticos, que tienen el inconveniente de no dejarte pensar; ya el partido lo hizo por tí y tu debes digerir.” E. Guevara, “Carta a Armando Hart Dávalos.” 4 de diciembre de 1965. *Contracorriente. Una revista cubana de pensamiento*, La Habana, Julio-Septiembre de 1997, p. 144.



Al segundo año de mi labor docente acepté la propuesta de asistir a un curso de filosofía clásica alemana en la Universidad de Leipzig, en la entonces República Democrática Alemana. Por mis resultados destacados en ese curso, así como en el de idioma, me propusieron iniciar estudios de doctorado.

Aunque era graduado de un instituto pedagógico de nivel medio superior, la legislación alemana permitía que los egresados de estos centros desarrollasen tesis doctorales. Mis profesores, Martina Thom y Helmud Seidel, insistieron en el interés de que desarrollase mi tesis doctoral en alguno de los dos temas que ya me habían propuesto y sobre los cuales había comenzado la búsqueda bibliográfica preliminar para elegir entre el concepto de libertad en Kant o el de sociedad civil en Hegel.

En ese momento tomé la decisión –a mi juicio, muy acertada, tal como mi vida profesional posteriormente me demostraría–, algo sorprendente para mis profesores, de no aceptar aquellas propuestas, y en su lugar decidirme por el estudio de la historia de la filosofía en América Latina. Regresé a Cuba para dedicarme a estudiar alguna cuestión relacionada con ese tema, entusiasmado a partir de la lectura de un libro sobre él.⁴ Inicialmente encontré el desacuerdo de algunos colegas en relación con esa juvenil decisión de no dedicarme a estudiar a alguno de aquellos dos destacadísimos filósofos alemanes.

Recuerdo cuando mis profesores, con profunda honestidad, me comentaron que sobre la cuestión del pensamiento filosófico en América Latina no tenían la más mínima idea y que, por tanto, no podían asesorarme la tesis. Les respondí que precisamente había tomado esa decisión con el objetivo de contribuir en alguna medida a que en Alemania y en otras latitudes, incluyendo la propia Latinoamérica, se reconociera, que en sus pueblos, como en otras partes del orbe, también había florecido el árbol de la filosofía.

Les expresé a mis profesores la gratitud por haber colaborado extraordinariamente conmigo en la profundización del conocimiento de aquellos y otros sabios pensadores alemanes. Pero también les aseguré que aún podrían contribuir a mi formación académica y *así*, finalmente, resultó.

Precisamente, había aprendido en las ideas humanistas de Kant que el “ciudadano del mundo” no era un hombre abstracto, sino situado en su contexto histórico, y ello me condujo a la conclusión

4. Véase: A. Carrillo Narváez, *La trayectoria del pensamiento filosófico en Latinoamérica*, Quito, Editorial Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1959.



de que no era realmente pertinente consagrar mi vida intelectual a estudiar los filósofos alemanes, sino que debía dirigir mis esfuerzos investigativos a descubrir por cuenta propia la rica y polifacética vida filosófica latinoamericana.

El largo viaje de regreso a Cuba en un barco mercante fue magnífica ocasión para reflexionar sobre la decisión tomada y plantearme la faraónica tarea, como es propio de los investigadores noveles, de escribir una voluminosa historia de la filosofía latinoamericana, en particular de sus diversas expresiones de humanismo. Esta tarea aún no ha concluido, pero ya ha logrado algunos significativos resultados parciales⁵ especialmente en la reciente publicación en tres tomos –por la Università degli Studi di Salerno y la Universidad Católica de Colombia donde actualmente soy profesor en la Maestría en Ciencia Política– de una más amplia selección de los trabajos al respecto, enriquecida con varios artículos inéditos.⁶

Las dificultades se presentaron al no encontrar fácilmente en Cuba quien pudiera orientarme en las lecturas iniciales, pues la enseñanza de la filosofía en este país en esa época no dedicaba la más mínima atención a la vida filosófica latinoamericana, y mucho menos cubana, situación que afortunadamente ha sido superada.

Tuve suficiente paciencia, tras consulta epistolar, para esperar por la valiosa orientación inicial de la profesora de la Universidad de La Habana Isabel Monal, quien entonces era funcionaria de la UNESCO en París.

En nuestros primeros encuentros me sugirió tres posibles grandes áreas temáticas de estudio en la historia de la filosofía en Latinoamérica: la escolástica, el positivismo y el marxismo. Tras las debidas reflexiones y quizás influido por la aristotélica sabiduría de buscar el punto medio, me decidí por el segundo tema.

Sin embargo, aún no me desembarazaba de ambiciosas pretensiones y me propuse escribir un libro sobre la especificidad del positivismo en América Latina, tarea esta que llevaría años, pero nunca desestimé hasta efectivamente lograrlo.

5. Véase: P. Guadarrama, *Humanismo en el pensamiento latinoamericano*. Editorial Ciencias Sociales. La Habana. 2001; Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, Tunja. 2002; Universidad Nacional de Loja-Universidad de Cuenca-Casa de la Cultura Ecuatoriana. Loja. 2006; *Pensamiento filosófico latinoamericano: Humanismo vs. Alienación*. Editorial El Perro y la Rana, Ministerio de Cultura, República Bolivariana de Venezuela, Caracas, Tomo I, II y III. 2008.

6. Véase: P. Guadarrama, *Pensamiento Filosófico Latinoamericano. Humanismo, método e historia*, Università degli Studi di Salerno-Universidad Católica-Planeta, Bogotá, Tomo I y II, 2012; Tomo III. 2013.



Así comencé a investigar sobre las particularidades del positivismo en Cuba a través del pensamiento de Enrique José Varona y otros intelectuales de su época. Simultáneamente con mi labor de profesor de Historia de la Filosofía, cursé la carrera de Historia en la UCLV, pues tomé conciencia de que debía, prepararme adecuadamente en la historia política, social y cultural latinoamericana, dada el área temática de investigación a la cual consagraría mi labor académica.

Extraordinarias satisfacciones intelectuales me produjeron en aquellos años iniciales de investigación el descubrimiento de valiosos documentos, como la extraviada biblioteca personal de Enrique José Varona, y poder entrevistar a su hija Ernestina Varona, así como a destacadas personalidades de la cultura cubana que cultivaron su amistad: Raúl Roa García, Juan Marinello, José Zacarías Tallet, etc.

Fueron tiempos maravillosos de largas jornadas, sumergido en documentos de bibliotecas habaneras principalmente y de la valiosa Biblioteca Coronado, de la UCLV. Mis primeras intervenciones como ponente en congresos se produjeron a mediados de la década de los setenta en la Universidad de La Habana, sobre el positivismo en Cuba, a través de la obra de Enrique José Varona. Luego me dediqué a la investigación sobre otros influidos también, de algún modo, por el positivismo, como Manuel Sanguily,⁷ Enrique Piñeiro,⁸ Emilio Bobadilla,⁹ Andrés Poey¹⁰ y Fernando Ortiz.¹¹

Mi entusiasmo heurístico en aquellos temas se plasmaba en la satisfacción de ver los primeros resultados en algunos de mis aún endebles artículos, los cuales, no obstante la justificada incertidumbre respecto a su posible aceptación por un comité editorial de alguna que otra revista universitaria, no dudaba en presentar y someter a su crítica evaluación.

En algunos momentos la embriaguez intelectual en el estudio de algunas de aquellas personalidades me indujo a profundizar en el conocimiento más allá de sus ideas y a percibirlos íntegramente en su corporalidad y personalidad humana, de tal forma que hasta llegué a soñar con

7. Véase: P. Guadarrama, "El positivismo de Manuel Sanguily", *Islas. Revista de la Universidad Central "Marta Abreu de Las Villas, Santa Clara*, # 64. 1979, pp. 155-184.

8. Véase: P. Guadarrama, "El papel de Enrique Piñeiro en la introducción del positivismo en Cuba," *Islas*. # 65. 1980, pp. 157-170.

9. Véase: P. Guadarrama, "La influencia del positivismo en Emilio Bobadilla" (Coautor Omar Georgy). *Islas. Revista de la Universidad Central "Marta Abreu de Las Villas. Santa Clara*. #68. 1981, pp. 117-136.

10. Véase: P. Guadarrama, "El positivismo comtiano de Andrés Poey," *Islas, Revista de la Universidad Central "Marta Abreu" de Las Villas, Santa Clara* # 72. 1982, pp. 61-84.

11. Véase: P. Guadarrama, "La huella del positivismo en la obra de Fernando Ortiz" *Islas, Revista de la Universidad Central "Marta Abreu" de Las Villas, Santa Clara*, # 70. 1981, pp. 37-70.



algunos de ellos. Cuando esto sucede es prueba de que la interacción entre el objeto y el sujeto de la investigación ha llegado a su clímax.

Muy pronto me percaté que para realizar tales estudios debía precisar mucho mejor el aparato conceptual, pues muchos de los temas objeto de análisis estaban permeados por la interpretación soviética del marxismo, que no siempre se ajustaba a los análisis que de estos desarrollaba. Fui descubriendo aristas teóricas que la literatura filosófica predominante en Cuba no posibilitaba una adecuada comprensión de los mismos.

Consideré que para lograr un mejor descubrimiento del humanismo en su enfrentamiento a diversas formas de alienación en la historia de la filosofía en Latinoamérica debía reelaborar las herramientas de búsqueda y análisis, los instrumentos metodológicos propios de la investigación histórico-filosófica, la especificidad misma de la filosofía,¹² sus orígenes,¹³ sus funciones,¹⁴ —especialmente en América Latina¹⁵—

12. “Las filosofías son creaciones humanas cultivadas con intenciones, por supuesto, humanas, aun cuando los resultados no siempre, como en otras tantas ocasiones, no coincidan con aquellas. Incluso en aquellos casos en que los elementos misantrópicos hayan aflorado en mayor medida, no puede descartarse de antemano la presumida intención de comprensión de la naturaleza y la conducta humana que han servido de base a tales concepciones. Toda filosofía se ha concebido a sí misma como la mejor propuesta para sugerir el comportamiento humano. Si las filosofías renuncian a la intención de intervenir activamente en el perfeccionamiento de la conducta humana dejan de ser filosofías”. P. Guadarrama, “La funcional interrelación epistemológica e ideológica entre filosofía, ética y política”. En Jaime Alberto Ángel Álvarez. (Coordinador). *Aportes para una filosofía del sujeto, el derecho y el poder*. Bogotá. 2012, p. 222.

13. “La filosofía surgió como saber diferenciado en el proceso emancipatorio de la conciencia mítico-religiosa, en su delimitación paulatina del conocimiento empírico y científico y en su diferenciación de las restantes formas de la conciencia social. También se diferenció radicalmente de la conciencia cotidiana de los pueblos por sus marcadas pretensiones abstractas de conformación de un cuerpo teórico de ideas nucleicas sobre bases racionales que se constituyen en paradigma supremo de referencia para la reflexión y la acción de los hombres en circunstancias históricas de madurez en cuanto al desarrollo social y su proceso de diferenciación.” P. Guadarrama, “¿Para qué filosofar? (Funciones de la filosofía)”. *Revista de Filosofía*, Centro de Estudios Filosóficos “Adolfo García Díaz”, Universidad del Zulia. Maracaibo, # 30. 1998, p. 109; Proyecto de filosofía en español. Universidad de Oviedo, <http://www.filosofia.org/mon/cub/dt021.htm>

14. “Entre esas funciones de la filosofía se pueden destacar, con sus consecuentes objetivos, las siguientes: 1. La función *cosmovisiva*, que permite al hombre saber y comprender los diversos fenómenos del universo, incluyendo los de su propia vida y pronosticar su desarrollo; 2. La función *lógico-metodológica*, que le posibilita examinarlos y analizarlos con rigor epistemológico; 3. La función *axiológica*, cuando se plantea valorar, enjuiciar, apreciar su actitud ante ellos; 4. La función *hegemónica*, orientada a que el hombre domine y controle sus condiciones de vida; 5. La función *práctico-educativa*, cuya misión posibilita que este se transforme, cultive, supere y desarrolle; 6. La función *emancipatoria*, que hace factible su relativa liberación y desalienación; 7. La función ética, que le sugiere reflexionar sobre su comportamiento y la justificación o no de su conducta; 8. La función *ideológica*, destinada a orientar la disposición de medios de justificación de su praxis política, social, religiosa, jurídica, etc.; 9. La función *estética*, que estimula en el ser humano el disfrute y aprecio de ciertos valores de la naturaleza y de sus propias creaciones; 10. Y, finalmente, aunque tal vez sea su función principal, se encuentra la *humanista*, cuyo objetivo básico es contribuir al perfeccionamiento del permanente e inacabado proceso de humanización del *homo sapiens* a fin de que este alcance niveles superiores de progreso omnilateral”. P. Guadarrama, “¿Para qué filosofar?” *Revista de Filosofía*. Centro de Estudios Filosóficos, “Adolfo García Díaz”. Universidad del Zulia, Maracaibo, # 30. 1998, p. 109.

15. Véase: P. Guadarrama, “¿Por qué y para qué filosofar en América Latina?” *Liberacao*, Porto



nexos y diferencias con la ideología,¹⁶ los conceptos fundamentales con los que operaba, como humanismo,¹⁷ alienación,¹⁸ y las principales expresiones en la historia universal de la filosofía y no solo en el ámbito latinoamericano,¹⁹ así como algunos términos tradicionalmente reconocidos u oficialmente aceptados, como el de marxismo o el de marxismo-leninismo.

Es conocido que Marx en una entrevista para un diario en inglés a la pregunta de si era marxista, respondió en francés de forma muy precisa que él no era *marxista*.²⁰

Muchos críticos del socialismo y del marxismo utilizan esta expresión de Marx para desprestigiarlo y presentarlo como alguien retracado o avergonzado de lo que había pensado o propuesto.

Alegre, Brasil. a. I. # 1. 1989, pp. 30-40. *Revista Cubana de Ciencias Sociales*, La Habana, # 17. 1988, pp. 22-34.

16. "Por ideología se puede entender el conjunto de ideas que pueden constituirse en creencias, valoraciones y opiniones comúnmente aceptadas y que articuladas integralmente pretenden fundamentar las concepciones teóricas de algún sujeto social (clase, grupo, Estado, país, iglesia, etc.), con el objetivo de validar algún proyecto, bien de permanencia o de subversión de un orden socioeconómico y político, lo cual presupone a la vez una determinada actitud ética ante la relación hombre-hombre y hombre-naturaleza. Para lograr ese objetivo puede o no apoyarse en pilares científicos, en tanto estos contribuyan a los fines perseguidos, de lo contrario, pueden ser desatendidos e incluso ocultados conscientemente". P. Guadarrama, "La funcional interrelación epistemológica e ideológica entre filosofía, ética y política," En Jaime Alberto Ángel Álvarez, (Coordinador). *Aportes para una filosofía del sujeto, el derecho y el poder*, Universidad Libre, Bogotá, 2012, p. 231.

17. "Desde que la filosofía se constituye en actividad intelectual específica, el componente humanista ha estado presente como elemento consustancial a toda reflexión cosmovisiva. Aunque no han faltado momentos en el devenir de aquella en los que el lugar de la problemática antropológica ha sido desplazado, como en el medioevo, o en que la condición humana ha sido cuestionada ante evidencias de imperfección, etc., ha prevalecido como tendencia regular la confianza en la perfectibilidad humana y en el papel enriquecedor de la moral. El humanismo no constituye una corriente filosófica o cultural homogénea. En verdad se caracteriza en lo fundamental por propuestas que sitúan al hombre como valor principal en todo lo existente, y partir de esa consideración, subordina toda actividad a propiciarle mejores condiciones de vida material y espiritual, de manera tal que pueda desplegar sus potencialidades siempre limitadas históricamente. La toma de conciencia de estas limitaciones no se constituye en obstáculo insalvable, sino en pivote que moviliza los elementos para que el hombre siempre sea concebido como fin y nunca como medio. Sus propuestas están dirigidas a reafirmar al hombre en el mundo, a ofrecerle mayores grados de libertad y a debilitar todas las fuerzas que de algún modo puedan alienarlo". P. Guadarrama, *Humanismo, marxismo y postmodernidad*, Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 1998, p. 3.

18. "Todo poder supuesto a fuerzas aparentemente incontroladas por el hombre, que son expresión histórica de incapacidad de dominio relativo sobre sus condiciones de existencia y engendradas consciente o inconscientemente por el hombre, limitando sus grados de libertad, se inscriben en el complejo fenómeno de la enajenación. Desde el mundo antiguo aparecen manifestaciones precoces que indican la preocupación humanista y desalienadora del hombre, aun cuando no hayan sido formuladas en tales términos". *Ibídem*.

19. Véase: P. Guadarrama, "Humanismo vs. enajenación: más allá del debate teórico," *Ídem* pp. 1-3; "Humanismo y desalienación: un proyecto histórico inacabado" pp. 3-14; "El 'espíritu alienado' de Hegel" pp. 14-23; "La desalienación del espíritu de Feuerbach a Marx," pp. 23-36; "¿Qué se incrementó en la modernidad: la alienación o la desalienación?" pp. 112-127.

20. Véase: F. Mehring, C. Marx, *Historia de su vida*. Edición Revolucionaria, La Habana, 1966.



En verdad, no hay nada más alejado de la verdad que tal tergiversación. Pues, jamás Marx se retractó de sus extraordinarios descubrimientos científicos y mucho menos de su postura revolucionaria, crítica del capitalismo y propugnadora del ideario socialista y comunista orientado hacia la gestación de una sociedad más equitativa y humana.

Todo parece indicar que su respuesta en francés se debió a que le interesaba que esta se divulgara bien en Francia, donde se había propagado la denominación de *marxista* para aquellos que, como su yerno, el cubano Pablo Lafargue, se presentaban a sí mismos como los “marxistas” o discípulos de Marx, quien, según ellos, había descubierto todas las leyes universales de la historia.

Ante tal exageración, Marx, con justificada modestia, argumentaría que él no había realizado un descubrimiento de semejante envergadura, sino que su contribución se limitaba a la determinación del mecanismo económico de la moderna sociedad capitalista, especialmente en Europa Occidental, como también le argumentaría en otra a un historiador ruso. A este último le recalcaría que quienes le atribuían a él haber descubierto todas las leyes de la historia universal le hacían demasiado honor, pero también daño.

Sería Engels quien planteó que la doctrina debía llevar el nombre de *marxismo*. Él se consideraba a sí mismo solamente como un hombre de talento al que le había tocado desempeñar el papel de segundo violín, pues, a su juicio, Marx era un genio y sus dos descubrimientos esenciales: la plusvalía y la concepción materialista de la historia, eran razón suficiente para afirmar que “Su nombre vivirá a través de los siglos, y con él su obra”.²¹ A la vez Engels apuntaba que “Marx era el hombre más odiado y más calumniado de su tiempo”,²² pero inmediatamente destacaba que “(...) si pudo tener muchos adversarios, apenas tuvo un solo enemigo personal”.²³

En realidad, debe siempre destacarse la extraordinaria labor de Engels en orientar a Marx hacia los estudios de la economía política, cuando este último en su juventud dedicaba mayor atención a temas filosóficos de carácter antropológico. Nadie debe dudar del valor y la significación filosófica del pensamiento de Engels, independientemente de algunas simplificaciones.

Lo cierto es que el término de *marxismo* quedó reconocido y divulgado ya en la misma época en que Marx vivía, a pesar de su desacuerdo

21. F. Engels, “Discurso ante la tumba de Marx,” *Obras Escogidas*, ed. cit. T. II. p. 176.

22. Ídem, p. 175.

23. Ídem, p. 176.



con él. Algo similar parece que ocurrió con el de *leninismo*, que el propio Lenin nunca admitió. Entonces, ¿de dónde surgiría el denominado *marxismo-leninismo*? Este se formula después de la muerte de Lenin, con el auspicio de Stalin, quien, dado su extraordinario culto a la personalidad, propició de inmediato que se creara el Instituto de Marxismo-Leninismo-Stalinismo, y se divulgara el *materialismo dialéctico* –incorrectamente atribuido a la creación de Marx y Engels²⁴– con sus nefastas consecuencias, no solo para la filosofía, sino también para la concepción y la práctica del primer ensayo de construcción del socialismo en el mundo.

Debe tenerse presente que si bien en la antigüedad y hasta inicios de la modernidad fue común utilizar los nombres de filósofos para denominar algunas relevantes posturas filosóficas, como el platonismo, aristotelismo, tomismo, kantismo, hegelianismo, etc., ya en la época de Marx y Engels comenzaba a ponerse fin a esa tendencia, por lo que no ha sido común el surgimiento posterior de denominaciones tales como *deweyismo*, *nietzschenismo*, *husserlianismo*, *russellianismo* o *heideggerianismo*, sino que las respectivas concepciones de filósofos como Dewey, Nietzsche, Husserl, Russell o Heidegger, se conocen como pragmatismo, vitalismo, fenomenología, neopositivismo o existencialismo.

Parece que la filosofía es cada vez más reacia tanto a los patronímicos como a los gentilicios, por lo que no existe propiamente ninguna que haya tenido un exclusivo origen endógeno, o sea, dentro de las exclusivas fronteras de un pueblo sin nutrirse de los aportes del pensamiento de otros, como en ocasiones han pretendido algunos hiperbolizadores de los aportes de la cultura occidental.²⁵ Por eso Aristóteles, reconoció el aporte de los egipcios y los gimnosofistas de la antigua India como le comunicó a Alejandro Magno.

Si eso sucedió en la Antigüedad, cuando los intercambios culturales eran mucho más limitados, menos se pueden admitir a partir de

24. “Marx y Engels supieron crear una ideología nueva por principio, una nueva cosmovisión y la filosofía del materialismo dialéctico que las fundamentaba,” A. Ratikov, *Materialismo dialéctico*, Editorial Progreso, Moscú, 1986, p. 50.

25. “Nosotros los occidentales, como seres humanos, nos sentimos inclinados a creer que lo que hemos hecho en el mundo, en los escasos siglos últimos, es algo sin precedentes. Un remedio eficaz para esta ilusión occidental nuestra consiste en volver atrás la mirada y considerar lo que, no hace tanto tiempo, hicieron por el mundo los griegos y los romanos. Hallaremos que, en su día, sobrepasaron al mundo, y hallaremos además que creyeron también, durante algún tiempo, que ellos no eran como los demás hombres. Hallaremos también, antes de llegar al fin de esta historia del conflicto del mundo con los griegos y los romanos, que, en este episodio, la efímera autoestimación de la sociedad grecorromana acerca de su propio valor no resistió la prueba de ser pesada en la verdadera balanza de la historia.” A. Toynbee, *El mundo y el occidente*, Aguilar, Madrid, 1967, pp. 90-91.



la modernidad autarquías filosóficas y nacionalismos estrechos que lleven a aceptar como propiamente válidos los términos de filosofía alemana, inglesa, francesa, española, etc., ignorando las recíprocas influencias de pensadores de unos países sobre otros. Del mismo modo resulta algo cuestionable admitir la existencia de una filosofía cubana, colombiana, venezolana o latinoamericana,²⁶ en lugar de reconocer la existencia de producción filosófica en Cuba, Colombia, Venezuela o Latinoamérica, del mismo modo que en Alemania, Inglaterra, Francia, España o Europa.

El marxismo –entendiéndose bajo este término tanto una filosofía como una teoría económica, sociológica, política de extrovertida o culpable confesión ideológica– ha constituido una síntesis teórica de una época y debe verse como un salto cualitativo superador del pensamiento filosófico anterior de la humanidad que ha continuado desarrollándose con éxitos y fracasos, aciertos y errores, por discípulos y seguidores de aquellos no solo en Europa, sino en otras regiones del orbe, como en África.²⁷

Es imposible analizar la historia de esta concepción ignorando a intelectuales y a dirigentes revolucionarios como Joseph Dietzgen, Pablo Lafargue, Jorge Plejanov, Vladimir Ilich Lenin, Rosa Luxemburgo, León Trotsky, Georgy Lukács, Antonio Gramsci, Louis Althusser, etc. Del mismo modo que fuera del contexto europeo no han de ignorarse a Mao Tse Tung, Ho Chi Minh, Amílcar Cabral, José Carlos Mariátegui, Ernesto Guevara, Fidel Castro, Antonio García Nosa, Rodney Arismendy, Adolfo Sánchez Vázquez, etc. Pero también sería poco honesto pensar que todos desarrollaron de manera similar la teoría marxista o que esta no ha tenido tropiezos, obstáculos que salvar, momentos de retraso, de dogmatismo, de anquilosamiento.

Así, a la par que desarrollaba las investigaciones sobre algunos momentos de la evolución histórica de la filosofía en Cuba y Latinoamérica me di a la tarea de tratar de formular conceptualizaciones propias que me posibilitaran una mejor comprensión de su especificidad teórica.

26. “El término de “filosofía latinoamericana” porta en sí el mismo posible cuestionamiento que se le puede objetar al de filosofía europea, africana o asiática. Si por tal se entiende la producción filosófica que se ha efectuado en esas regiones, entonces es admisible también aceptar los de filosofía alemana, francesa, mexicana o colombiana, siempre consciente del carácter relativo de dichos términos. Del mismo modo la filosofía, en última instancia tampoco es propiamente ni aristotélica, tomista, cartesiana, hegeliana, marxista, sartriana u orteguiana. Otro asunto es los caracteres que han asumido las ideas filosóficas y la trascendencia que han tenido con la labor de estos pensadores.” P. Guadarrama, *Pensamiento filosófico latinoamericano: Humanismo vs. Alienación*, Editorial El Perro y la Rana, Ministerio de Cultura, República Bolivariana de Venezuela, Caracas, Tomo I. 2008, p. 108.

27. Véase: D. Thierno. *Marxisme et critique de la modernité en Afrique*, L'Harmattan, Paris, 2007.



Era tanta la identificación con muchas de las posturas filosóficas de los autores objeto de estudio, que paulatinamente sentí la necesidad de encontrar algún interlocutor válido para la construcción de un saber compartido que me sacara de una exclusiva mirada individual de ellos.

Promocioné entre mis propios colegas del departamento de Filosofía la importancia y significación de rescatar los valores del pensamiento filosófico cubano, y encontré favorable eco, primero en Edel Tussel Oropesa –quien decidió acompañarme en el estudio del pensamiento de Varona– y luego en otros más jóvenes, recién graduados de filosofía en universidades cubanas o rusas, y que tempranamente se incorporaban al estudio de estos temas, con la convicción de que desarrollarían una valiosa misión cultural, investigativa y docente. La propia complejidad y amplitud del estudio que nos proponíamos sobre la vida filosófica cubana del tránsito del siglo XIX al XX y su posterior desarrollo, me exigía la integración de un equipo de investigación, como paulatinamente se fue creando.

Con el objetivo de ampliar y profundizar mi formación filosófica, asistía a cursos de postgrado impartidos en La Habana, en el Instituto de Filosofía, como el desarrollado por Antonio Sánchez de Bustamante y Montoro sobre la filosofía clásica alemana en Cuba, así como a un ciclo de conferencias del destacado filósofo argentino Mario Bunge sobre epistemología, entre otros cursos.

Cuando profundizaba en una corriente filosófica o en un autor en particular socráticamente me percataba, de cuál era la magnitud de mi *docta ignorantia*, y a la vez la necesidad de mejorar mi conocimiento de otros idiomas, por lo que profundicé en los estudios de inglés y ruso e inicié el de francés. Si algo admiraba en la mayoría de los filósofos latinoamericanos que estudiaba, era su conocimiento de varios idiomas, por lo que, en lo posible, trataba también en este aspecto de seguir su ejemplo.

A mediados de los setenta asistí a varios cursos de filosofía, economía política y teoría sociopolítica, impartidos en la UCLV con traductores, por los profesores soviéticos Igor Meliujin, Mijail Gubersky, Vladimir Fetisov, Vladimir Akulai, etc. Este último comenzó a dirigirme en la elaboración de la tesis doctoral en filosofía sobre el positivismo en Enrique José Varona, con la intención de sustentarla en la entonces Unión Soviética.

Desde 1976 comencé a publicar algunos artículos sobre Enrique José Varona, el desarrollo de la filosofía especialmente el positivismo



en Cuba y América Latina en la revista *Islas* de la UCLV,²⁸ y posteriormente también algunos en alemán²⁹ en la *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* de la Academia de Ciencias Sociales de la República Democrática Alemana, en especial sobre la problemática de la originalidad y la autenticidad³⁰ de la presunta filosofía latinoamericana.³¹ Estos artículos interesaron a uno de los más reconocidos cultivadores cubanos de la filosofía en esa época, Gaspar Jorge García Galló, quien los utilizó y recomendó en un ciclo de conferencias sobre Varona en 1979 en la Biblioteca Nacional José Martí.

En esos años esta institución era dirigida por el historiador Julio Le Riverend, quien al conocer mis resultados parciales de otras investigaciones en su mayoría inéditas, que adelantaba sobre la influencia del positivismo en algunos intelectuales cubanos, tuvo la deferencia, dada su estimable ética profesional, de solicitarme personalmente autorización para utilizarlas con motivo de una intervención suya en un congreso de la UNESCO en París, a lo cual con profundo honor accedí.

En 1978, cuando ya casi me disponía a iniciar en la Unión Soviética la preparación de mi propuesta de tesis doctoral en filosofía, a partir

28. Véase: P. Guadarrama, "El positivismo de Enrique José Varona". en *Islas*. Revista de la Universidad Central "Marta Abreu" de Las Villas. Santa Clara. no. 54. 1976, pp. 3-26; "Las ideas éticas de Varona". *Islas*. Revista de la Universidad Central "Marta Abreu" de Las Villas. Santa Clara. no.55-56. Septiembre 1976-abril 1977.p. 171-202; "Las ideas sociopolíticas de Varona" *Islas*. Revista de la Universidad Central "Marta Abreu" de Las Villas. Santa Clara. # 57. 1977. pp. 51-110; "El ateísmo y el anticlericalismo de Enrique José Varona". *Islas*. Revista de la Universidad Central "Marta Abreu" de Las Villas. Santa Clara, #59.1978.p. 164-182.; "La sociología en el pensamiento de Enrique José Varona," *Islas*, Revista de la Universidad Central "Marta Abreu" de Las Villas, Santa Clara, Revista de la Universidad Central "Marta Abreu" de Las Villas, Santa Clara, # 60. 1978, pp. 83-126.

29. Véase: P. Guadarrama, "Die philosophische Auffassung Enrique José Varonas über die gesellschaftliche Entwicklung". *Referateblatt Philosophie*. Reihe E. Berlin. 17 (1981) 2, Bl.15 (204); "Die etische und gesellschaftliche Auffassungen Varonas" *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. Berlin. a. XXXI. n. 3. 1983, pp. 354-362.

30. "Si la cultura expresa el grado de dominio que posee el hombre en una forma histórica y determinada sobre sus condiciones de existencia y desarrollo, este se ejecuta de manera específica y circunscrita, por lo que puede ser considerada de manera auténtica cuando se corresponde con las exigencias de diverso carácter que una comunidad histórica, pueblo o nación debe plantearse. El grado de autenticidad no debe ser confundido con formas de originalidad, pues lo determinante en la valoración de un acontecimiento cultural no es tanto su novedad o irrepitibilidad, sino su plena validez. Siempre que el hombre domina sus condiciones de existencia lo hace de forma específica y en una situación espacio-temporal dada. En tanto no se conozcan estas circunstancias y no sean valoradas por otros hombres, tal anonimato no le permite participar de forma adecuada en la universalidad. A partir del momento que se produce la comunicación entre hombres con diferentes formas específicas de cultura, esta comienza a dar pasos cada vez más firmes hacia la universalidad. La historia se encarga después de ir depurando aquellos elementos que no son dignos de ser asimilados y "eternizados". Solo aquello que trasciende a los tiempos y los espacios es lo que más tarde es reconocido como clásico en la cultura, independientemente de la región o la época de donde provenga". P. Guadarrama. "Autenticidad". *Diccionario del pensamiento alternativo*. Hugo E. Biagini y Arturo A. Roig (directores). UBA. Buenos Aires, 2009. p. 107.

31. Véase: P. Guadarrama, "Zur Frage der Originalität der lateinamerikanische Philosophie," *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Berlin, J. XXXIII. #9. 1985, pp. 778-796.



de la publicación de algunos de mis artículos en idioma alemán, recibí nuevamente la propuesta de la Universidad de Leipzig para desarrollar allí el doctorado, en este caso sobre el positivismo en Enrique José Varona.

La labor investigativa sobre el filósofo cubano me llevó a vincularme y a sostener frecuentes intercambios sobre los resultados del trabajo con algunas personalidades de la intelectualidad cubana, como Isabel Monal, Julio Le Riverend, José Antonio Portuondo, Gaspar Jorge García Galló y Armando Hart Dávalos, vínculos que en algunos casos cristalizaron en recíproca estimación y amistad.

En 1978 regresé a Leipzig para formalizar los estudios de doctorado en filosofía. Allí, bajo la tutoría de Martina Thom y la colaboración de varios profesores alemanes especialistas en algunos temas de la literatura, la cultura y la historia latinoamericana –entre los que se destacaban Kurt Schnelle, Adalbert Dessau, Max Zeuske, etc.–, en diciembre de 1980 defendí en idioma alemán la tesis de doctorado en filosofía, en la especialidad de Historia de la Filosofía, sobre las ideas éticas y sociales de Enrique José Varona, con la calificación de *Magna Cum Laude*.

Entre los elementos más controvertidos de la tesis doctoral se destacaba una revalorización de algunos elementos materialistas contenidos en la epistemológica del positivismo,³² una justipreciación del enfoque sistémico del evolucionismo y el darwinismo social³³ que caracterizaba comúnmente a esta postura filosófica, sus aportes a la constitución de las ciencias sociales y en especial el contenido progresista de la expresión *sui generis* del positivismo en el contexto

32. “Los cultivadores del positivismo *sui generis* latinoamericano se habían aproximado más al *materialismo científico natural o espontáneo*, al optimismo epistemológico, al anticlericalismo, y, en algunos casos, al ateísmo, al liberalismo y al completamiento de la construcción de la modernidad con radicales críticas al capitalismo –especialmente en su fase imperialista, dada su ideológica identificación con la etapa premonopolista de esa sociedad–, e incluso hasta llegaron a reconocer la justificación del ideario socialista, como se observa en Ingenieros y Varona”. P. Guadarrama, *Cuadernos americanos*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, D.F, 2011, Año XXV. Vol. 3, n. 137 p. 126.

33. “Los elementos de darwinismo social, que podían apreciarse en sus palabras, constituían una reducción de una forma superior del movimiento de la materia a la que la precede. En esto radicaba su principal defecto, pero en definitiva esta concepción partía del reconocimiento de la objetividad de ambas formas de movimiento por lo que puede ser considerada como una forma de materialismo metafísico, ya que simplifica esas relaciones y no comprende dialécticamente la riqueza de la multifacética interacción del hombre y la naturaleza. Por otro lado, se debe apuntar que esta concepción constituye un intento de análisis sistémico del desarrollo social, que en el caso de Varona se expresa al considerar la existencia de una conexión orgánica entre cada una de las partes y su significación en la conformación del todo, por lo que no es posible negar tampoco la existencia de algunos elementos dialécticos en su concepción, condicionados por el propio evolucionismo”. P. Guadarrama, *Pensamiento filosófico latinoamericano, Humanismo, método e historia*, Università degli Studi di Salerno-Universidad Católica-Planeta, Bogotá, Tomo II. 2012, p. 104.



latinoamericano³⁴ que no lo hacía en modo alguno una mera copia de su versión europea,³⁵ además de reconocer sus limitaciones y criticarlas para de ese modo articularse a la corriente antipositivista³⁶ con la que se iniciaba la vida filosófica latinoamericana del siglo XX.

Unos meses después de haber sido publicado en Berlín el resumen de mi tesis doctoral, recibí con sorpresa una delicada carta del prestigioso filósofo catalán José Ferrater Mora, residente en los Estados Unidos desde la caída de la República Española, y autor del *Diccionario de Filosofía*, considerado entre los mejores en lengua castellana. En ella me pedía una autorización para una traducción al inglés de dicho resumen, originalmente publicado en alemán, con el objetivo de que apareciera en el *Phylosophical Index* de la Universidad de Ohio. Fue entonces cuando tuve el convencimiento de que si hubiese aceptado la propuesta de efectuar mi tesis doctoral sobre Kant o Hegel, seguramente no hubiera llamado tanto la atención al notable filósofo catalán, ni a otras personalidades de la vida filosófica latinoamericana, como Leopoldo Zea, entre otros.

A fines de la década de los años setenta había logrado entusiasmar a algunos profesores de la UCLV para formar un grupo de investigación sobre el pensamiento filosófico cubano y latinoamericano. A inicios de los años ochenta esa idea cristalizó en un proyecto para valorar las principales personalidades de la vida filosófica cubana de la primera mitad del siglo XX y concluyó con la publicación del libro –en colaboración con Miguel Rojas Gómez– sobre *El pensamiento filosófico en Cuba en el siglo XX (1900-1960)*, publicado en México y reeditado tres veces en Cuba.³⁷

34. “En sentido general, esta filosofía desempeñó una función progresista en América Latina, pues sintetizaba las aspiraciones de la débil burguesía nacional, que en esta región pretendía sustituir las caducas relaciones precapitalistas de producción y estimular el desarrollo tecnológico e industrial como premisa indispensable para alcanzar, en todos los planos, una verdadera independencia de los pueblos latinoamericanos”. P. Guadarrama, “Razones del positivismo y el antipositivismo sui generis en América Latina”. *Cuadernos Americanos*. Universidad Nacional Autónoma de México, México, D.F 2011, Año XXV. Vol. 3, n 137. p. 128.

35. “El positivismo latinoamericano no significó una simple adaptación de una filosofía europea a estas latitudes, como en ocasiones se presenta, sino una incorporación y recepción creadora; esto es una *re-creación*, con profundos elementos originales, disímiles y renovadores que constituyeron una forma específica de superación de dicha filosofía en el ámbito particular de este continente, como expresión concreta del desarrollo universal de la lucha entre el materialismo y el idealismo filosófico”. Ídem. p. 132.

36. “Varona en cierto modo fue un positivista que supo superar su propio positivismo, y sin caer en posiciones de arrepentimiento por haber asumido esa filosofía durante los años de su mayor sistematicidad y riqueza de su producción filosófica durante la década de los ochenta del siglo XIX, como se manifestó en algunos de los representantes de la generación antipositivista latinoamericana, supo mantener su esencial postura de principio epistemológico, según la cual: *el edificio de la verdad humana se ha de cimentar sobre los escombros de muchos sistemas*. P. Guadarrama, *Pensamiento filosófico latinoamericano, Humanismo, método e historia*, Università degli Studi di Salerno-Universidad Católica-Planeta, Bogotá, Tomo II. 2012, p. 39.

37. Véase: Colectivo de autores dirigido por P. Guadarrama y M. Rojas. *El pensamiento filosófico*



En este trabajo arribamos a algunas conclusiones sobre las particularidades del positivismo en Cuba,³⁸ y el significativo papel desarrollado

en Cuba. Siglo XX (1900-1960), Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, 1995; Editorial Félix Varela. La Habana, 1998. Editorial Pueblo y Educación, La Habana, 2002; segunda edición, 2005.

38. “1. A manera de resumen podemos decir que el positivismo se convirtió en la filosofía predominante en Cuba a fines del siglo XIX, y sus repercusiones llegaron hasta las primeras décadas del siglo XX. Su época de plenitud coincide con el proceso de consolidación de nuestra conciencia nacional. No pudo producirse antes porque el despotismo colonial obstaculizaba la divulgación de todas las bases de esta filosofía que para él resultaban inaceptables.

2. Las primeras manifestaciones del positivismo se encuentran en la labor de divulgación científica de Andrés Poey por la quinta y sexta década del siglo XIX. En la séptima década hace su entrada Taine a través de Enrique Piñeiro. El apogeo de esta filosofía se produce en el período de la tregua fecunda y tiene su máxima expresión en las conferencias filosóficas de Enrique José Varona. Por este período también llega el positivismo criminológico, el cual se mantendrá vigente hasta los años veinte con Fernando Ortiz. En las primeras décadas de este siglo aún se mantendrá vigorosa la influencia del positivismo, pero en la segunda década comienza su declinación que coincide por una parte con la llegada del irracionalismo –predominante por entonces en el seno de la filosofía burguesa contemporánea– y, por otra, con el fortalecimiento de la filosofía de la clase obrera, el marxismo-leninismo, el cual va enraizándose cada vez más en nuestro país.

3. El positivismo, y en particular el de Spencer, tomó auge aquí porque era la filosofía que en mayor medida se correspondía con las exigencias socioeconómicas imperantes por entonces. Los positivistas cubanos –excepto Poey– rechazaron el carácter dogmático y autoritario de las ideas de Comte y en especial su nueva religión. El optimismo, la confianza en la ciencia, en el progreso industrial, el liberalismo, etc., hicieron que el positivismo ganara las simpatías de muchos de los representantes de la cultura cubana, que se encargaron de divulgarla y contribuyeron ideológicamente a consolidar las aspiraciones independentistas del pueblo. Todos vieron en el positivismo un medio de transformación progresiva que atenuaría los males sociales y evitaría los peligros que para la burguesía significaba el socialismo. Consideraban el positivismo como la filosofía de la época superior de la humanidad, como la síntesis depurada del conocimiento humano.

4. Teniendo en consideración que por esos tiempos también el irracionalismo y el fideísmo tomaban fuerza en el seno de la filosofía burguesa contemporánea, la opción cubana por el positivismo fue favorable al desarrollo del pensamiento filosófico en este país, así como de otras formas de la conciencia social, en especial la ciencia, la ideología política y la ideología jurídica, y en detrimento de la religión.

5. Ante el problema fundamental de la filosofía, nuestros positivistas trataron de adoptar la postura insostenible de la “tercera vía”. A pesar de los evidentes rasgos idealistas y agnósticos frecuentes en sus obras, predominó el materialismo filosófico en la forma que Engels denominó vergonzante. Los elementos de agnosticismo no menguaron la confianza en la ciencia y en el progreso humano. Evadieron por regla general la problemática gnoseológica y pusieron de manifiesto en este terreno su empirismo, inductivismo y relativismo, que dio lugar en ocasiones a! caracter descriptivo de muchos de sus trabajos.

6. La labor de divulgación científica que llevaron a cabo fue esclarecedora y progresista y se hallaba unida a sus afanes prácticos por elevar el nivel educacional del pueblo cubano, a pesar de la esencia idealista, al pensar que por esa vía simplemente se resolverían los agudos problemas de la sociedad. Y no aceptaron la conocida tesis positivista según la cual la filosofía desaparece con el desarrollo de la ciencia.

7. Al poner gran parte de su atención en el progreso científico, opacaron la religión delimitando sus raíces gnoseológicas y en ocasiones aproximándose a la determinación de sus causales sociales y de su función ideológica. Por sobre todos ellos se destaca el definido ateísmo y anticlericalismo de Varona.

8. Aceptaron el evolucionismo spenceriano con sus limitaciones metafísicas, por lo que no pudieron llegar a comprender la esencia de la dialéctica objetiva y la forma en que esta se revela, aunque encontramos algunos rasgos dialécticos en sus obras. Negaban los saltos cualitativos en el desarrollo y esto hizo que en lo social negaran la acción progresista de las revoluciones. A pesar de estos errores, en los que se pone de manifiesto su concepción idealista de la historia, comparadas sus ideas sociológicas con las del irracionalismo y el fideísmo resultaban más fructíferas porque reconocían la objetividad y necesidad de las leyes del desarrollo orientadas en un sentido ascendente y autónomo, y contribuyeron de esa forma a sedimentar la seguridad en una patria futura mejor. Reconocieron las posibilidades de las ciencias sociales, en especial la sociología y la historia, y llegaron a atisbar el papel del factor económico en el desarrollo social.



por quienes transitaron desde él, algunos dándole continuidad con el pragmatismo, pero la mayoría hacia las nuevas corrientes que reaccionaron ante él desde distintas perspectivas como la fenomenología, el existencialismo, el neotomismo y el marxismo. Se valora la continuidad y ruptura que se produce en la vida filosófica cubana, y el reconocimiento latinoamericano de la generación filosófica de las décadas del cuarenta y cincuenta del siglo XX.³⁹

A mediados de los años ochenta recibí la invitación de Gaspar Jorge García Galló para ofrecer en La Habana un ciclo de conferencias, del cual resultaría mi primer libro *Valoraciones sobre el pensamiento filosófico cubano y latinoamericano*, en cuyo prólogo señala que: “Todo este material de estudio tiene, además, el mérito de destacar los valores genuinos del pensamiento filosófico cubano en su nexo con la filosofía universal, a través de sus manifestaciones en la filosofía latinoamericana. Ello es la expresión más genuina de la vinculación de lo general, lo particular y lo singular”.⁴⁰ El libro obtuvo en 1986 el “Premio Juan Marinello”, otorgado por la Academia de Ciencias de Cuba a la investigación en Ciencias Sociales más destacada en el año y posteriormente fue reseñado en la entonces Unión Soviética.⁴¹

9. Opuestos a toda transformación violenta de la sociedad, trataban de refrenar la lucha de clases por medio de ideas armonizantes. Eran enemigos de la vía revolucionaria para solucionar los problemas sociales; sin embargo, todos apoyaron activamente nuestras justas guerras por la independencia nacional e incluso las justificaron filosóficamente al considerarlas necesaria expresión de la evolución social.

10. El ideal sociopolítico de estos hombres era conformar en Cuba una sociedad capitalista desarrollada, sin taras feudales ni esclavistas, en la que mediante reformas se lograra un mejoramiento de las condiciones de vida de obreros, campesinos y especialmente de la mujer y de la población negra. Los animaba el cooperativismo como opción preferida antes que el socialismo. Deseaban implantar una república democrático-burguesa, en la que la Iglesia se separa del Estado, inspirada en el liberalismo propio del capitalismo en su etapa premonopolista. Sus ideas individualistas, que oponían la acción individual a todo monopolio e incluso al poder del Estado, fueron encontrando un gran obstáculo con el advenimiento de la fase superior y última del capitalismo. Se desplomaron sus anhelos ante la extorsión de que era objeto nuestra economía por el imperialismo. De ahí se derivó la postura antiimperialista que adoptaron la mayoría de ellos, y las críticas a algunos de los males de la sociedad capitalista. Comenzaron a comprender de parte de quién estaba la razón, por eso en este período aumentaron sus simpatías por las luchas de clases de los campesinos y demás sectores explotados. Esto hizo que reconsideraran sus criterios sobre el socialismo, llegando a reconocer –sin romper con su ideología burguesa– que aquella sociedad estaba condenada por la historia a desaparecer”. P. Guadarrama, “Algunas particularidades del positivismo en Cuba” *Islas* # 76. Revista de la Universidad Central “Marta Abreu” de Las Villas, Santa Clara, 1983, pp. 103-124; *Boletín de Información Bibliográfica del Departamento de Educación Interna del PCC*. La Habana. n.3. 1983. p. 60-87; *Valoraciones sobre el pensamiento filosófico cubano y latinoamericano*, Editora Política, La Habana, 1986, pp. 79-82

39. “Uno de los problemas que mayor atención motivó a los intelectuales burgueses cubanos de ese período fue el de la propia esencia de la filosofía, de su objeto, método y función, de su razón de ser. Convencidos de la necesidad de su perspectiva se dieron a la tarea de desarrollarla (...)” P. Guadarrama, *Valoraciones sobre el pensamiento filosófico cubano y latinoamericano*, Editora Política, La Habana, 1986, p. 110.

40. G. J. García Galló, “Prólogo” a P. Guadarrama, *Valoraciones sobre el pensamiento filosófico cubano y latinoamericano*, Editora Política, La Habana, 1986, p. VII.

41. V. Aladin, y A. Cruz, “Pablo Guadarrama. Valoraciones sobre el pensamiento filosófico cubano y latinoamericano”, *América Latina*, # 1. Moscú, 1988.



De manera que el afán por descubrir la riqueza de la vida filosófica latinoamericana revelaba ya nuevos mundos y nuevos horizontes prometedores.

Con tales objetivos, desde mediados de la década del ochenta iniciamos con el grupo la investigación sobre el humanismo en la filosofía latinoamericana de la liberación y adelantamos algunos avances sobre el devenir del marxismo en América. Incrementamos la participación en congresos nacionales y recibí la propuesta del Instituto de Filosofía de la Academia de Ciencias de Cuba de coordinar simultáneamente un equipo de investigación con profesores de la Universidad de La Habana sobre las particularidades del positivismo en América Latina. Solamente una adecuada labor coordinada con los diferentes colectivos de investigación y el desarrollo de algunas tesis doctorales de los miembros del grupo permitió de manera simultánea, aunque no con el mismo ritmo de avance ir desarrollando los respectivos proyectos de investigación y presentar parcialmente sus resultados a través de ponencias en congresos y de artículos en revistas nacionales y extranjeras.

En 1983 formé parte del proceso de fundación de la Sociedad Cubana de Investigaciones Filosóficas, de la cual fui elegido vicepresidente para el período de 1983 a 1988, y presidente de su filial provincial en Villa Clara entre 1985 y 1990. Así se abría un nuevo espacio intelectual de cultivo del filosofar y reconocimiento de los frutos relevantes de la cada vez más conocida y espléndida cosecha de la filosofía en Nuestra América.

Mi radio de actividad académica se amplió y en 1982 ofrecí un ciclo de conferencias sobre el pensamiento filosófico latinoamericano en la Universidad Taras Chevchenko de Kiev, Ucrania. En esta estancia sostuve, a pesar de mi precario manejo del idioma ruso, fructíferas reuniones e intercambios con el colectivo de Historia de la Filosofía de esa universidad, dirigido por el profesor Igor Vichkó.

De forma sistemática publicaba artículos en la revista *Islas* de la UCLV y en otras revistas nacionales y extranjeras. Participé en un congreso de filosofía en Berlín en 1982 y posteriormente ofrecí conferencias sobre pensamiento filosófico latinoamericano en las universidades de Halle, Rostock y Leipzig. De ese modo contribuía a cumplir lo prometido en cuanto a propiciar que los alemanes reconocieran que el búho de Minerva había aleteado también por estas tierras suramericanas, y a la vez la calandria —como había sugerido Arturo Andrés Roig al tener entre sus objetos relevantes la cultura latinoamericana⁴²—

42. “La filosofía latinoamericana tiene como uno de sus objetos relevantes el de nuestra cultura.



como ave que inicia su vuelo y su canto al amanecer le vaticinaba un futuro prometedor a la filosofía en estas latitudes.

Desde mediados de la década de los ochenta se había creado la Cátedra de Pensamiento Latinoamericano Enrique José Varona en la UCLV, que dirigí hasta mi jubilación en el 2009, pero continuó asesorando hasta el presente.

A fines de 1984 recibí una carta del prestigioso filósofo mexicano Leopoldo Zea, reconocida autoridad internacional por sus estudios sobre el positivismo en América Latina, en la que me anunciaba su próxima visita a La Habana como parte del jurado del Premio Casa de las Américas. Me informaba que había leído mis artículos sobre las personalidades y particularidades del positivismo en Cuba, por lo que deseaba conocerme personalmente y debatir algunos aspectos sobre el tema.

Un momento de sublimación intelectual fue cuando compartí con él varios encuentros en La Habana durante una semana, de los que resultó una gentil invitación para participar en el Congreso Interamericano de Filosofía, que él presidiría en septiembre de 1985 en Guadalajara. Allí presenté tres ponencias que indicaban el radio anterior y perspectiva de las investigaciones de nuestro grupo de pensamiento latinoamericano: una se dedicaba al positivismo en Cuba, especialmente en Varona; otra sobre la trayectoria de las ideas marxistas en Cuba, y otra sobre el humanismo en la filosofía latinoamericana de la liberación.

En 1949 se había fundado la Sociedad Cubana de Filosofía, que al triunfo de la Revolución Cubana fue prácticamente trasladada a los Estados Unidos dada la migración hacia ese país de la mayoría de sus miembros, y estaba reconocida en la Sociedad Interamericana de Filosofía. Por esa razón, se fundó en Cuba una nueva asociación que se denominó, para no interferir jurídicamente con la anterior, Sociedad Cubana de Investigaciones Filosóficas. Se logró en aquel congreso de Guadalajara incorporarla a la Sociedad Interamericana de Filosofía.

Nuestra mayor sorpresa se produjo cuando Leopoldo Zea, como presidente de la Sociedad Interamericana de Filosofía, propuso al

Sin embargo, no es una filosofía de la cultura, y si tuviéramos que cualificarla deberíamos decir que más se aproxima a una antropología que a otro campo del saber. Es, necesariamente, una filosofía de la filosofía, en cuanto preguntar acerca de sus alcances, constitución y métodos. De todos modos se trata de una filosofía que tiene como uno de sus temas recurrentes y decisivos la relación filosofía-cultura. De ahí que la problemática actual de la interculturalidad y, en particular, del tipo de diálogo que genera, así como su teorización, sea cuestión, asimismo, de importancia para la filosofía latinoamericana tal como lo venimos definiendo". A.A. Roig, *Caminos de la filosofía latinoamericana*, Universidad del Zulia, Maracaibo, 2001, p. 89.



plenario del Comité Interamericano de Filosofía que yo pronunciara las palabras en nombre de todos los participantes latinoamericanos en aquel significativo congreso, en el que además de los correspondientes norteamericanos, participaban filósofos europeos, asiáticos y africanos.

En esa ocasión recibí la primera invitación para participar en un evento en los Estados Unidos: el Congreso de la Reunión Anual de la American Philosophical Association, celebrado en Atlanta. Allí presenté, en idioma inglés, la ponencia elaborada junto a Thalía Fung sobre las particularidades del desarrollo evolutivo de la filosofía en Cuba.⁴³ A partir de ese momento se intensificó mi participación en congresos internacionales y el desarrollo de ciclos de conferencias en los Estados Unidos y varios países latinoamericanos, especialmente México, Brasil y Colombia.

En 1985 impartí cursos en la Universidad Nacional Autónoma de Nicaragua y en la Universidad de León. De esa labor resultaría el libro *Marxismo y antimarxismo en América Latina*,⁴⁴ publicado en Colombia en 1990, en una edición actualizada en Cuba y México en 1994, y finalmente en una nueva edición ampliada en dos tomos en el 2014 en Venezuela, con trabajos elaborados posteriormente sobre el tema.

En 1987 participé como invitado en el IV Congreso de Filosofía de México efectuado en Toluca, en la Universidad del Estado de México. Durante ese congreso propusimos con Horacio Cerutti y Raúl Vidales, efectuar un encuentro entre las grandes personalidades promotoras de la teología de la liberación y de la filosofía de la liberación, corriente esta última que era objeto de investigación por parte del grupo de pensamiento latinoamericano de la UCLV. Obtuvimos el apoyo financiero en la Universidad de Juárez, y en aquel significativo encuentro entre los promotores de la teología de la liberación y la filosofía de la liberación se pudieron reunir Gustavo Gutiérrez, Leopoldo Zea, Francisco Miró Quesada, Enrique Dussel, Arturo Andrés Roig, entre algunos de los más relevantes representantes de ambas corrientes.

En ese año fui elegido miembro del Comité Latinoamericano organizador del I Congreso Internacional Extraordinario de Filosofía que

43. J. E. Gracia, Compilador/Editor. "Pablo Guadarrama". *Repertorio de Filósofos Latinoamericanos / Directory of Latin American Philosophers*, Council on International Studies and Programs. State University of New York at Buffalo, Amherst, New York, 1987, pp. 52-53.

44. "(...) subrayamos, para esta tarea, la utilidad del aparato bibliográfico utilizado por Pablo Guadarrama en esta obra. Constituye una particular riqueza de fuentes. Las referencias tienen especial valor e invitan a los interesados a ampliar conocimientos, enriquecerlos, formular polémicamente sus críticas, pero también aportan su concurso creativo sobre temas olvidados." J. Quijano Caballero, "Prólogo" al libro *Marxismo y antimarxismo en América Latina*, Universidad INCCA de Colombia, Bogotá, 1990, p. XX.



se efectuó en la Universidad de Córdoba (Argentina) y contó con la presencia de notables filósofos mundialmente reconocidos. Allí tuve la oportunidad de presentar los avances de la investigación del grupo de la UCLV sobre la filosofía de la liberación. Con los filósofos argentinos, especialmente Arturo Andrés Roig, Hugo Biagini y otros, se inició desde esa época una sistemática colaboración. En el 2007, con motivo del vigésimo aniversario del anterior participé en el II Congreso Internacional Extraordinario de Filosofía, efectuado en la Universidad de San Juan.

En 1988, organizado por Ricaurte Soler, ofrecí un ciclo de conferencias en la Universidad Nacional de Panamá. En ese año también participé como conferencista en el I Encuentro Boliviano de Filosofía, que se efectuó en la Universidad Mayor de San Andrés, La Paz, y en el III Congreso de Filosofía del Perú, en la Universidad de Trujillo. En ese año participé en una mesa redonda en la Casa de las Américas (La Habana) en el I Encuentro de Latinoamericanistas de Países Socialistas. El tema de mi intervención se refirió al valor humanista de la producción filosófica latinoamericana.

Cada una de esas participaciones en congresos, ciclos de conferencias, etc., me permitieron paulatinamente ir logrando por lo menos de forma parcial aquel juvenil y megalómano anhelo de descubrir los valores contenidos en la historia de la filosofía en América Latina.

Desde mediados de los años ochenta se incrementó mi participación en consejos editoriales de varias revistas internacionales sobre pensamiento latinoamericano, así como la publicación, en Cuba y en otros países, de artículos y libros. Con Edel Tussel Oropesa, producto de nuestras respectivas tesis doctorales, fue publicado en Cuba: *El pensamiento filosófico de Enrique José Varona*. En colaboración con el filósofo ruso Nikolai Perelguin realizamos una investigación sobre *Lo universal y lo específico en la cultura*, en la que tratamos de elaborar un concepto preliminar de cultura,⁴⁵ y de lo auténtico,⁴⁶ para poder comprender la dialéctica articulación de la cultura latinoamericana⁴⁷

45. "(...) el grado de dominación por el hombre de las condiciones de vida de su ser, de su modo histórico concreto de existencia, lo cual implica de igual modo el control sobre su conciencia (...). P. Guadarrama, y N. Perelguin. *Lo universal y lo específico en la cultura*, Editora de Ciencias Sociales, La Habana, 1989, p. 180.

46. "Auténtico debe ser considerado todo aquel producto cultural, material o espiritual que se corresponda con las principales exigencias del hombre para mejorar su dominio sobre sus condiciones de existencia en cualquier época histórica y en cualquier parte, aun cuando ello presuponga la imitación de lo creado por otros hombres. De todas formas la naturaleza misma de la realidad y el curso multifacético e irreversible de la historia le impone su sello distintivo". Ídem, pp. 180-181.

47. "Ir a la búsqueda de la cultura auténtica de América Latina no significa proveerse de un esquema preelaborado de lo que debe ser considerado auténtico y luego tratar de acomodar lo específico del



con la cultura universal, concepto este último que reclamaba una reformulación que incluyera debidamente las mejores expresiones de la primera. Una década después ampliamos y actualizamos dicho libro en una nueva edición mucho más elaborada, en la que profundizamos en algunos presupuestos filosóficos para el estudio de la cultura y su etimología.⁴⁸

En 1988 me otorgaron la condición de profesor honorario de la Universidad INCCA de Colombia. Posteriormente mi actividad académica se amplió a la Universidad Nacional de Colombia en el curso de contexto sobre filosofía y pensamiento político latinoamericano, y en la maestría en Estudios Políticos Latinoamericanos. También impartí cursos similares entre 1997-2005 en la Universidad Distrital Francisco José de Caldas.

Desde mediados de los años ochenta colaboré con el Ministerio de Educación Superior de Cuba en asesorías en varias universidades cubanas, y en la coordinación, de colectivos de autores para los textos *Lecciones de filosofía marxista-leninista* primero, y luego *Filosofía y sociedad*, utilizados durante varios años como textos en la enseñanza general de la filosofía.

A inicios de la década del ochenta, ante la insuficiente formación de la mayor parte de los integrantes del naciente grupo de investigación sobre pensamiento filosófico latinoamericano en lo referido a la historia de las ideas, e incluso la historia política, social y cultural de esta región, fue necesario instrumentar cursos de Historia de la Filosofía en América Latina para los recién incorporados a dicho grupo. Y así, como profesor, me vi obligado a estudiar, profundizar y sistematizar los conocimientos sobre el tema para poderlos revertir de manera fructífera sobre mis compañeros. Esa fue una actividad muy favorable en mi proceso de descubrimiento de la historia del humanismo en la historia de la filosofía en este continente.

mundo cultural latinoamericano como en lecho de Proculo a tal concepto, ahistórico. El problema no consiste en descubrir primero qué es lo que debe ser considerado auténtico, para después ir verificando empíricamente si cada manifestación de la cultura de esta región pueda ser validada con tal requerimiento. La cultura auténtica es siempre específica, y por tanto histórica, y debe ser medida con las escalas que emergen de todos los demás contextos culturales, pero en primer lugar de las surgidas del mundo propio". Ídem. pp. 180-182.

48. "Resulta evidente que en su concepción latina originaria esta palabra se refería a una actividad eminentemente humana, no extensiva al mundo animal, y además circunscripta también a determinados requisitos conceptuales dentro de la sociedad (*societas*), la cual concebían de igual modo como una comunidad conformada estrictamente por el exclusivo animal social (*sociale animal*) que es el hombre. Es decir, no toda la actividad del hombre era considerada propiamente culta, pues frente al concepto de *cultus* también manejaban el de *incultus* refiriéndose no solo a un lugar sin cultivar, sino también a lo desaliñado, tosco, ignorante, grosero, descuidado, sin arte así como a todo lo que evidenciara ignorancia, descuido, abandono, negligencia, etc." P. Guadarrama y N. Pereliguin *Lo universal y lo específico en la cultura*, Universidad INCCA de Colombia, Bogotá, 1998, p. 6.



Nos percatamos de que dichos cursos no eran suficientes para la mejor formación de los jóvenes investigadores en este tema, por lo que se requerían programas de maestría y posteriormente doctorados con un fuerte componente lectivo, a fin de preparar debidamente a los cursantes en sus respectivos proyectos de tesis de filosofía, en la especialidad de historia de la filosofía latinoamericana.

En la Universidad de Leipzig me propusieron iniciar el proceso para sustentar el doctorado de segundo nivel o Habilitación (*Promotion B*), que comencé a preparar y llegué a presentar algunos avances sobre el tema del humanismo y la autenticidad de la filosofía en Latinoamérica en un congreso de filosofía en Berlín en julio de 1989, poco antes de la destrucción de la RDA, por lo que dicho proceso lo continuaría posteriormente en Cuba.

Así, a inicios de los noventa, con un grupo de profesores del Departamento de Filosofía –algunos de ellos les habíamos ya dirigido exitosamente sus respectivas tesis de doctorado– y el apoyo de profesores de la Facultad de Humanidades, creamos la maestría en Pensamiento Filosófico Latinoamericano de la UCLV, la cual desarrolló cuatro promociones y graduó un considerable número de profesores, especialmente de las provincias centrales del país y algunos extranjeros.

Una vez comprobado que esta maestría había cumplido sus objetivos preliminares, dirigí un Comité Académico para desarrollar un doctorado en Pensamiento Filosófico Latinoamericano, que de forma lectiva preparara mejor a los aspirantes para su trabajo académico e investigativo. Y así, en el 2006, se iniciaron los cursos de dicho doctorado, y en el 2008 se creó una nueva promoción para las provincias orientales cubanas en la Universidad Oscar Lucero, de Holguín.

Hasta hoy se continúan desarrollando nuevas promociones de dicho doctorado. También con objetivos similares –articulada a un proyecto de investigación sobre los valores del pensamiento integracionista latinoamericano con el auspicio del Convenio Andrés Bello–, se creó la maestría en Integración Latinoamericana en la que hemos impartido cursos sobre el pensamiento integracionista latinoamericano. Esta labor académica constituía nuevos pasos en ese infinito transitar por el acervo filosófico latinoamericano, que habíamos emprendido con el equipo de investigadores, pues como en cualquier otra esfera de la investigación científica o filosófica, ella se puede esterilizar cuando se pretende realizar de manera individualmente aislada.

La labor descubridora de la riqueza de la producción filosófica latinoamericana, fue alcanzando mayores niveles de colaboración con otras universidades e instituciones cubanas, a la vez que aumentó con



otros países. A mediados de los años ochenta me nombraron consultante de las tesis de doctorado en Filosofía de dos profesores alemanes de la Universidad de Rostock, Alemania, referidas a personalidades filosóficas de Perú y Cuba. A partir de esa época incrementé la asesoría de tesis de maestría y doctorales de aspirantes cubanos, colombianos, peruanos, mexicanos, brasileños, etc.

Por esos años nos percatamos de que ya el Grupo de Investigación de Pensamiento Filosófico Latinoamericano de la UCLV había adquirido el suficiente prestigio nacional e internacional, así como la suficiente madurez para multiplicarse en varios subgrupos con temas afines, pero independientes. Asumimos el proceso de diversificación de la temática de investigación de dicho grupo con vistas a su ampliación hacia corrientes humanistas que habían tomado auge en la vida filosófica latinoamericana, como la llamada filosofía de la liberación⁴⁹ –que pretendía alcanzar entonces algún arraigo popular⁵⁰ y salirse de los tradicionales muros académicos, tarea esta que no pudo cumplir⁵¹– y otras que se cuestionaban dicho humanismo, como el postmodernismo.

Producto de esas investigaciones se publicó en Cuba y Colombia el libro *Humanismo y filosofía de la liberación en América Latina* del colectivo de autores que desarrolló dicho proyecto y del cual resultaron tesis de maestría y doctorado.

Con el objetivo de promover los resultados de las investigaciones de la Cátedra, desde 1987 propuse, y dirigí hasta mi jubilación, la realización de simposios internacionales de pensamiento latinoamericano

49. “La filosofía de la liberación constituye una de las expresiones de continuidad de lo mejor de la tradición humanista y desalienadora que ha caracterizado al pensamiento latinoamericano en su historia. En la década del noventa, con el auge del neoliberalismo y el retroceso de las ideas socialistas y revolucionarias a escala mundial, en esta corriente se ha observado también cierto reflujo de su influencia y hasta algunos de sus miembros hoy se encuentran entre los ‘liberacionistas vergonzantes’, del mismo modo que han aparecido los ‘marxistas vergonzantes’, aquellos que han claudicado ante las victorias del capitalismo. A esos arrepentidos hay que tenerlos siempre en observación porque siempre tienen la posibilidad de un nuevo arrepentimiento, según Mario Benedetti.” P. Guadarrama, *Pensamiento Filosófico Latinoamericano. Humanismo, método e historia*. Università degli Studi di Salerno-Universidad Católica-Planeta. Bogotá. 2013. T. III. p. 182.

50. “Constituye un movimiento intelectual progresista, humanista, reivindicador de la cultura y en especial del papel de la filosofía en América Latina; crítico de las distintas formas de enajenación capitalista y escrutador de una opción sociopolítica más justa para el hombre latinoamericano, aun cuando ésta no signifique de inmediato la conquista del socialismo.” Colectivo de autores. Director P. Guadarrama, *Humanismo y filosofía de la liberación en América Latina*, Bogotá, El Búho, 1993, p. 199.

51. “No existe diáfana claridad en los proyectos emancipatorios que presentan, y esto dificulta la realización de sus objetivos prácticoideológicos encaminados a encontrar acogida en los sectores populares donde aspira a encontrar arraigo del mismo modo que lo ha intentado y en ocasiones logrado el marxismo.” P. Guadarrama, “La filosofía de la liberación y las alternativas sociales para América Latina.” en *Wissenschaftliche Zeitschrift Universität Rostock*, Reihe 39. Rostock, 1990, pp. 16-17.



en la UCLV. Estos se desarrollan cada dos años desde 1988 con la participación de numerosos investigadores nacionales y extranjeros como Arturo Andrés Roig, Horacio Cerutti, Enrique Dussel, Gabriel Vargas Lozano, Rubén Jaramillo Vélez, Alejandro Serrano Caldera, Marcelo Dascal, Carmen Bohórquez, Hugo Biagini, etc.

En los años noventa participamos en algunas de las ediciones del Encuentro de Filosofía Cuba-Estados Unidos que se han efectuado anualmente en la Universidad de La Habana y en los Estados Unidos.

En 1991 fui invitado a un congreso de la Socialist Scholar Conference que se efectuó en Nueva York, con el objetivo de analizar algunas de las transformaciones que se estaban produciendo en el mundo tras la caída del muro de Berlín y las perspectivas del socialismo. Ofrecí conferencias en idioma inglés sobre el desarrollo de la filosofía en Cuba en algunas universidades de los Estados Unidos de América, entre las cuales se destacan la City University of New York, el Queen College of New York, la Frostburg State University y la John Hopking University en Baltimore.

En ese mismo año fui invitado al VI Congreso Nacional de Filosofía de México, efectuado en la Universidad Autónoma de Chihuahua, cuyo tema central era precisamente el humanismo en el pensamiento filosófico latinoamericano, tema al cual le habíamos otorgado esmerada atención en nuestra labor descubridora. Después de dicho congreso ofrecí conferencias sobre el tema en la Universidad de Nuevo León, en Monterrey; la Benemérita Universidad de Puebla, la Universidad de Tlaxcala y la Universidad Michoacana San Nicolás de Hidalgo, en Morelia.

En 1990 fui elegido miembro de la Unión de Escritores y Artistas de Cuba (UNEAC) y he participado algunos de los eventos que esta realiza y he ofrecido varios cursos de postgrado sobre mis temas de investigación.

Al año siguiente participé en la II Conferencia Internacional de la Asociación Ética y Desarrollo en la Universidad Nacional de Honduras, en Tegucigalpa. Allí propuse algunas tesis sobre las bases éticas del pensamiento humanista latinoamericano, que a partir de ese momento orientarían mis investigaciones sobre el tema.⁵² Días antes,

52. "Un estudio más amplio y profundo a la vez de la trayectoria del pensamiento latinoamericano desde sus primeras manifestaciones hasta el presente debería de someter a prueba las siguientes tesis: a) Las reflexiones sobre estas bases éticas, aun cuando se han desarrollado en el seno de la intelectualidad orgánica de cada época en lo fundamental, no han sido a partir de una autogénesis abstracta o academicista, sino de la permanente retroalimentación de los gestores de los valores morales imperantes en cada momento histórico; b) El humanismo en el pensamiento latinoamericano por la razón anterior se ha ido imbricando a urgencias de diferente carácter y no exclusivamente



invitado por su rector, el filósofo Alejandro Serrano Caldera, ofrecí conferencias en la Universidad Nacional Autónoma de Nicaragua.

En la Universidad de Santiago de Compostela ofrecí en 1991 un curso sobre pensamiento filosófico latinoamericano. Posteriormente en 1997 ofrecí conferencias sobre el mismo tema en la Universidad Complutense, en la Universidad Autónoma de Madrid, la Universidad de Educación a Distancia, el Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Ciencias y las universidades de Salamanca, Sevilla, Granada, Valencia, San Sebastián, Pompeu Fabra y Autónoma de Barcelona.

éticas, por lo que sus propuestas siempre rebasan las dimensiones del dominio de la moral; c) El carácter histórico condicionado de dichas bases da lugar a que hayan desempeñado un papel activo en la preparación ideológica de las transformaciones sociales que cada época ha exigido; d) Desde el pensamiento precolombino se le otorga un lugar privilegiado al hombre, aunque nunca en detrimento de la naturaleza, sino en recíproco beneficio, donde esta última alcanza en ocasiones posiciones de primacía, como es apreciable en las culturas andinas; e) Los principales valores que son exaltados por nuestros pueblos aborígenes, y así se expresa a través de sus mitos y leyendas, son: la abnegación ante el trabajo, la sabiduría, la valentía, el desinterés, el amor a la familia y a la comunidad, el respeto a lo ajeno y a las tradiciones, entre los más importantes; f) La catástrofe ética producida por el “descubrimiento” de las culturas dio lugar a un enfrentamiento entre los valores de los invasores y los conquistadores que aún se deja sentir, pero a la vez propiciaría un recíproco proceso de asimilación, a pesar de que han tratado de imponerse los de los distintos sectores dominantes hasta nuestros días; g) Ha prevalecido a lo largo del pensamiento de nuestra América la concepción de que el hombre es un ser perfectible, y aunque resulta portador permanente de la maldad y de la animalidad, su lucha infinita por autosuperarse y humanizar cada vez más sus relaciones sociales da lugar a que sea valorado más por el balance positivo que arroja hasta el presente la cultura humana; h) Aunque la ética cristiana ha desempeñado un importante papel en la conformación del perfil humanista del pensamiento latinoamericano, no puede ser reducido el contenido de este a dicha fuente sustancial como en ocasiones se simplifica de manera equívoca, pues implica desconocer no solo los ingredientes aborígenes y de otras etnias importadas después, que la componen, sino también otros aportados por la modernidad laica que se presentaron desde la preparación ideológica del proceso independentista y se acentuaron con la educación pública; i) Prevalece la concepción de que las causas del posible deterioro humano y de la naturaleza obedecen al hombre mismo y no a designios divinos o la, fatalidad cósmica lo cual permite confiar en la superación de los males circunstanciales y las modalidades imperantes de alienación si son canalizadas adecuadamente las potencialidades emancipadoras existentes en el hombre mismo; j) Confianza en que la escuela y otras instituciones civiles, entre las que se destaca la familia, pueden siempre reeducar en correspondencia con las normas morales prevalecientes en cada época y preparar a los hombres para ser cada vez más libres de todos los órdenes y en especial de los prejuicios morales; k) El culto a la laboriosidad humana ha estado presente en lo más progresista del pensamiento ético latinoamericano desde sus orígenes hasta la actualidad, como expresión de búsqueda en el trabajo mismo del antídoto contra la enajenación que este produce en circunstancias históricas determinadas; l) Se destaca la crítica a la cosificación y fetichización del hombre respecto a sus productos y relaciones, especialmente con el predominio creciente del capitalismo en esta región. En los últimos tiempos a esto se añade la crítica a las nuevas formas de enajenación engendradas por el “socialismo real” y por el intento tercerista por encontrar una opción sociopolítica que supere o sintetice eclécticamente ambos sistemas; m) La denuncia a la corrupción, los vicios, el egoísmo desenfundado, el despotismo, la desidia y otros antivales adquieren un marcado matiz político sin abandonar su raíz ética; n) El elemento utópico, no siempre de carácter abstracto (Bloch), se impone sobre el realismo en el pensamiento ético latinoamericano como sucede en todo proyecto humanista y desalienador siempre vinculado a la propuesta de modelos de reconstrucción social.” P. Guadarrama, “Bases éticas del proyecto humanista y desalienador del pensamiento latinoamericano.” *Memorias del Simposio “La utopía de América,”* Universidad Autónoma de Santo Domingo, República Dominicana, 1992; *Fuentes humanistas*, México, DF. 3 (7), 1993, pp. 62-63.



A inicios de los años noventa me planteé dos tareas investigativas esenciales: 1) descubrir las reflexiones humanistas contenidas en el pensamiento latinoamericano través de un estudio de las principales etapas de su evolución desde sus primeras manifestaciones; esto es, desde las culturas ancestrales y su encontronazo con las europeas,⁵³ así como su posterior desarrollo hasta la actualidad; 2) Revelar que no obstante la antinómica crisis del socialismo, recién producido derumbe de la Unión Soviética y demás países de Europa Oriental –que constituía sin dudas un lamentable ensayo fracasado de construcción socialista, sin que esto obligatoriamente significase un fatal destino similar para todos los pueblos que intentasen superar la inhumana sociedad capitalista–, en el pensamiento socialista y marxista –este último mal denominado, aunque había que utilizarlo por la fuerza de la costumbre del uso de este término– subyacía una profunda y auténtica raigambre humanista,⁵⁴ además de los elementos reconocidos hasta por sus críticos de científicidad contenidos en la obra de Marx, que se había expresado diáfananamente en sus manifestaciones latinoamericanas.

Ya había realizado algunos descubrimientos sobre el humanismo, la autenticidad y las luchas del pensamiento filosófico latinoamericano frente a diversas formas de alienación, y a partir de ese momento me propuse transitar por ellos, pero no como indiferente transeúnte, sino de manera más profunda y detenida así como cada vez más activo copartícipe de sus conquistas y dispuesto a socializarlo en nuevas latitudes.

53. “En la historia del pensamiento latinoamericano se confirma el cultivo ancestral de las ideas humanistas cuando se hurga en sus antecedentes más remotos, pues incluso hasta en las culturas precolombinas existen innumerables mitos acerca de anteriores épocas de felicidad y bonanza, que expresaban en definitiva las aspiraciones de aquellos hombres ya inconformes con sus respectivas sociedades”. P. Guadarrama, *Pensamiento filosófico latinoamericano. Humanismo, método e historia*. Università degli Studi di Salerno-Universidad Católica-Planeta, Bogotá, Tomo III, 2013, p. 162.

54. “La teoría marxista no es la primera vez que se pone a prueba y entra en fase de crisis, ni será la última. También la lógica formal aristotélica ha sido innumerables veces en la historia del pensamiento humano situada en la picota por las nuevas y superiores formas del pensamiento, entre las que se encuentran la propia lógica dialéctica. Sin embargo, jamás se ha podido prescindir ni se podrá prescindir del marxismo, no porque sea de Marx, porque la denominación gentílica es secundaria cuando se trata de reivindicar una concepción dialectico-materialista del mundo, sino porque es científica y, sobre todo, porque es profundamente humanista. La historia se encargará de demostrarlo mejor cuando lo que termine no sea la historia, sino la prehistoria humana.” P. Guadarrama, *Antinomias en la crisis del socialismo*, Editora Política, La Habana, 1993, p. 15; Universidad Autónoma de Nuevo León, México, 1992; Boletín del Seminario Internacional “Socialismo. Utopía, realidad y vigencia.” Bogotá, 1991; *Presencia Universitaria*. Universidad Nacional Autónoma de Honduras, Tegucigalpa, n. 129. 1992. p. 16; *Gaceta Universitaria*, UAEM Toluca, México, n.5-6. dic. enero 1993, p. XX-XXX; *Islas*, no. 101. Enero-abril 1992, p. 19.

SE FUE GABO, NOS DEJÓ UN UNIVERSO

Rodrigo Enrique Zalabata Vega

Aquel que sueña llegar al universo garciamarquiano tiene como dirección el pueblo imaginario de Macondo. Ahora se sabe que existió una aldea que fue arrasada por el viento seco de la soledad, que se lleva toda residencia material en que mora el espíritu del hombre en la tierra, rescatada del olvido por el rumor renaciente de la nostalgia y el aliento eternizante de la poesía. Vuelve a nacer en ella quien con un conjuro gitano para el amor la descubre. Es la aldea quimérica que palpitan todos y que nadie conoce, pero que en algún lugar del tiempo un gran poeta nos la encuentra sembrada en el corazón.

Gabriel García Márquez descubrió un mundo que todos conocíamos, pero que nos estaba velado por la misma realidad. Ocurre que al arribar la magia al pueblo, como la loca poesía cuando llega a la casa tirando piedras de imaginación –dicho de otra manera de Santa Teresa–, se multiplican los dones, incluso cuando no se tiene el pan para llevar a la mesa.

Qué sería de la vida del hombre si no estuviera surcada por la existencia misma. No sembraría sus pasos, no cosecharía sus huellas, no rumiaría el tiempo fértil que prepara la buena cosecha. Es la bendición de la razón humana por la desobediencia sublime de desandar los caminos de Dios.

Por esa misma razón, el mundo descrito por Gabo surge en sentido contrario a la explosión cosmogónica del universo. Dibuja de regreso el paisaje que nos ha sido dado, para devolvernos en páginas de oro lo que se ha llevado el poder sobrepuesto a la naturaleza por la ambición humana. Así, el Sol que sale todos los días, revelando como nueva la maravillosa película de la existencia, del que apenas nos damos cuenta por estar a la sombra de los oficios diarios –en que nos ocupan otros–, por cuya paga canjeamos el milagro de nuestras vidas.

Macondo no se crea de la nada pero lo descubre todo. El revelador es al tiempo un empleado reportero que camina las calles de su propio pueblo, detallando cada paso de la cotidianeidad. El lente de su mirada y su cuaderno de notas navegan en el tiempo desde el asalto de abordaje del asombro que sufrieron los cronistas de Indias



que acompañaron el descubrimiento del nuevo mundo; o el espanto iluminado del primer nativo al que le mostró su existencia el espejo.

Por los caminos de la memoria, nos revela la clarividencia que se logra cuando el plano de la realidad es tomado por la imaginación. Se trata de la facultad de desvelar como tangibles aquellas cosas del espíritu que no sabíamos existentes en nuestro ser. El tiempo va de un lugar a otro para ablandar el gesto monótono de lo cotidiano y hacer todo creíble: se ve pasar a alguien volando en una alfombra, los objetos cobran vida, surge un enjambre de mariposas amarillas de su propia belleza; narrado aquello por una voz recóndita que no nos deja ver los arcanos que salen de las manos del creador.

Entre un pasado atrasado y un futuro condenado a muerte por la soledad, el tren del tiempo se descarrila de los rieles del destino para hacer notar absurdos los poderes que dominan la historia. Los personajes que habitan ese mundo se tornan delirantes, adivinatorios, la parábola de sus vidas los hace surcar los límites de la locura, se sacuden en su precaria existencia cuando el universo de lo que sienten posible los reduce a quedar amarrados al árbol castaño de la marginación. De la vida misma que les está siendo negada surge el realismo mágico como un recurso de salvación existencial.

Macondo está fijado de manera tan magnífica en el espacio de su creación que sentimos un *déjà vu* al leer ese mundo que ya hemos habitado. Como si el presente en el que repetimos la historia nos hiciera sentir fantasmas del pasado. Y no es solo la realidad marginal del Tercer Mundo, sino el atraso de la existencia del género humano frente a los poderes que solo nos dejan como propia la muerte. Validos del instinto de conservación de seres vivos, los macondianos, al llegar la peste del olvido, en la entrada del pueblo tienen que advertirse: “Dios existe”, para no quedar a merced de una muerte sin memoria.

Es tal la virtual perfección de Macondo que a Gabo se le hace políticamente responsable de crearlo. Después de haber vaciado el concreto de su imaginación para reconstruir esa realidad negada, que nos hace vivir doble nuestra única vida, surgen las voces de protesta de los que lloran la existencia, y le exigen remediar lo que no habían visto; trayendo el pavimento a las calles, el hospital para los enfermos, la escuela para sus niños y la iglesia de los que esperan en Dios.

Como su creación original nace ya como un retrato de la realidad, ni su obra ni su vida se diferencian a un salto metafísico de un cielo por el que haya que esperar. El asombro del espejo en el que nos hace ver Macondo nos muestra tal cual somos, con nuestras fealdades y la manera arreglada como nos acuñamos en el daguerrotipo de



la historia. Las verdades de salvación con que nos socorre la razón llegan a Macondo en los rollos de Melquiades, abandonado en la vejez por su comparsa de gitanos, cuando ya el ardor de la vida ha consumido la historia y no permite que sean leídos.

En el Occidente de la antigüedad la inmortalidad era una condición con que nacían los dioses, aquellos que no obstante gozaban una existencia relacionada con los hombres tenían el atributo divino de no morir. Hubo hombres nacidos del injerto con los dioses, criados en el mito, como Aquiles en *Iliada*, que luchaban a muerte por vivir en el recuerdo. En nuestros días nos aventuramos a atribuirle tal condición a quien, por su obra, después de morir, las generaciones que descubrirán nuevos mundos llevarán a salvo su nombre en las naves de la memoria.

Si a Gabo, consciente de su razón, se le preguntara por esos quiméricos tiempos, anticipándole la inmortalidad con la condición de morir, aseguro en la lógica informal de su mamadera de gallo: “Prefiero una segunda oportunidad sobre la tierra”.

Vivió con tal apego a la realidad, que pudo revelar cómo puede ser trascendente en sí misma, con un disfraz de carnaval en su rostro en el que nunca se nota la preocupación por las preguntas jamás resueltas de la existencia humana. Por eso Macondo surge como una película de la vida, ni buena ni mala, sin héroes de otro mundo y algunos villanos que hacen real la historia. Su narración es una nostalgia vívida que se cuenta, con un lenguaje de una lucidez poética que ilumina la vida retratada, y así muera exalta ser vivida.

De esa potencia creadora surgió el viento ineluctable que puso punto final a la obra sublime de su ser. En la ciénaga del olvido, al no encontrar más palabras por decir, una hojarasca de hojas blancas lo envolvió en un remolino de muerte reclamando aquellas letras de luz que crean vida. Del cuerpo del cronista de Macondo nadie tuvo noticia, los rumores en el pueblo dicen que vieron volar hacia el infinito a un señor muy viejo con unas alas enormes. De los pocos vestigios que datan un Gabo mortal en la tierra, queda una de sus últimas fotos en la que, como un coronel retirado, con una mirada de no se sabe perdida en el cielo, espera con toda dignidad y autoridad su pensión de inmortalidad.

ACERCA DE CULTURA LATINOAMERICANA

Cultura Latinoamericana es la revista del *Master in Scienze Politiche per la pace e l'integrazione dei popoli* de la Università degli Studi di Salerno en convenio con la Universidad Católica de Colombia (Maestría en Ciencia Política con énfasis en paz e integración) y tiene por objetivo publicar artículos científicos que constituyan hallazgos originales de investigación de autores nacionales y extranjeros en temáticas de las Ciencias Políticas, con un enfoque intercultural centrado en la realidad latinoamericana, caribeña y con atención al mundo ibérico.

Cultura Latinoamericana se publica semestralmente. La revista tiene cinco secciones: Historia y política, Historia de las ideas y de la cultura, Derecho y Economía, Lengua y Estudios ibéricos. Además comprende la sección Notas y discusiones, dedicada a reseñas y ensayos bibliográficos que contribuyen al desarrollo de una reflexión crítica y al intercambio de diferentes puntos de vista sobre temáticas de ciencias políticas, propuestas teóricas y resultados de investigación principalmente centrados en la realidad latinoamericana, caribeña y del mundo ibérico.

NORMAS PARA LOS AUTORES DE LA REVISTA

Indicaciones para los artículos

Cultura Latinoamericana es una revista semestral que publica artículos científicos de investigación dedicados a las temáticas de las ciencias políticas en sus distintos enfoques y perspectivas disciplinarias, centradas en la realidad latinoamericana, caribeña y con atención al mundo ibérico.

La revista publica textos en español. En la versión inicial también acepta artículos y ensayos en otros idiomas. En caso de ser aprobado, el autor se encargará de entregar la versión definitiva traducida al español. *Cultura Latinoamericana* no ofrece ayuda para este efecto.

Los artículos deben ser enviados como archivo al correo electrónico culturalatinoamericana.planeta@gmail.com. Después de la recepción, el comité editorial evalúa si el artículo cumple con las condiciones básicas requeridas por la revista. Posteriormente a este primer proceso de evaluación interno, el artículo será sometido a la evaluación de un árbitro anónimo externo. El resultado de la evaluación será comunicado al autor en un período inferior a seis meses de la recepción del artículo. Si se requiere, el autor deberá tomar en cuenta las observaciones del evaluador, aportar los ajustes solicitados y reenviar la contribución correcta en un plazo no superior a los quince días. Al momento de recibir el artículo modificado el comité editorial informará al autor de su aprobación. Se asume que los artículos tienen el consentimiento de los autores a la publicación a título gratuito. El comité editorial se reservará de decidir en qué número aparecerán los manuscritos aceptados.

Los artículos enviados deberán respetar los siguientes requisitos:

- El texto no podrá tener una extensión superior a treinta páginas (tamaño DIN A4), a espacio 1,5 líneas, incluyendo resúmenes, breve *curriculum vitae* del autor y notas de pie de página.
- El texto irá en letra Times New Roman tamaño 12, a espacio 1,5 líneas; las notas de pie de página irán en letra Times New Roman tamaño 10 a espacio sencillo.



- En la primera página debe figurar el título, centrado y en mayúsculas. Más abajo se escribirán, también centrados, el nombre y apellido del autor o autores, así como el centro o la institución a la que está(n) adscrito(s). Seguidamente debe figurar un resumen (*abstract*) de no más de 100 palabras y una lista de palabras clave (*keywords*) de 3 a 5 términos. Tanto el resumen como la lista de palabras clave deben tener una versión en español y otra en inglés para facilitar su inclusión en las bases de datos internacionales y en los repertorios bibliográficos.
- El artículo debe venir acompañado de los datos que permitan contactar al autor (dirección de correo electrónico), así como de un breve currículum indicativo (datos académicos, líneas de investigación y principales publicaciones). Se debe especificar número de líneas o renglones o número de palabras o caracteres.

Las referencias bibliográficas se redactarán del siguiente modo y orden de citación:

- Para citar libros: Inicial del nombre del autor y apellido(s), título del libro en cursiva, [eventual indicación de trad., pról., epí], editorial, lugar de edición, año de la edición, número de la edición [opcional], página o páginas citadas [abreviadamente p. y pp.].
Ej.: A. Scocozza, *Abbiamo arato il mare. L'utopia americana di Bolívar tra politica e storia*, pról. de R. Campa, Morano, Nápoles, 1990, pp. 25-30.
- Para citar capítulos:
X. Zubiri, "La esencia como concepto", en Id., *Sobre la esencia*, Alianza, Madrid, 1985, pp. 33-58.
- Para citar prólogos y epílogos:
G. Cacciatore, "Prólogo", en P. Di Vona, *L'ontologia dimenticata. Dall'ontologia spagnola alla Critica della ragion pura*, La Città del Sole, Nápoles, 2008, pp. 7-11.
- Para citar ensayos de monografías colectivas: Inicial del nombre y apellido del autor, "título del ensayo entre comillas", en inicial del nombre y apellido del editor (ed.), título del libro en cursiva, editorial, ciudad, año, indicar la extensión completa del ensayo y luego la página citada:



J. Corominas, “Zubiri en el período de la guerra civil”, en D. Gracia (ed.), *Desde Zubiri*, Comares, Granada, 2004, pp. 1-14, p. 8.

- Para citar artículos de revistas: Inicial del nombre y apellido del autor, “título del artículo entre comillas”, en nombre de la revista en cursiva, número del volumen, año, indicar la extensión completa del ensayo y luego la página citada:
F. Perricelli, “Orientamenti messianici nella cabala spagnola: una nota storiografica”, en *Rocinante*, 2, 2006, pp. 5-18, p. 9.
- Para citar los textos citados se entrecomillarán “al comienzo y al final del texto”. Las citas que contengan un texto largo (más de tres líneas) deberán ir sangradas dejando una línea en blanco antes y otra después de la cita. No deberá ser así cuando el texto largo venga citado como nota o dentro de ella.
- Eventual indicación del traductor y de la LO irá al final del texto.
Traducción del italiano de M. Solinas.

Los artículos que no se adecuen a estas características serán devueltos.

Indicaciones para reseñas y ensayos bibliográficos

Las reseñas y los ensayos deben ser enviados como archivo al correo electrónico culturalatinoamericana.planeta@gmail.com. El texto, acompañado de los datos que permitan contactar al autor, deberá ser presentado a espacio sencillo, en letra Times New Roman, tamaño 12; las notas de pie de página en letra Times New Roman, tamaño 10. Las reseñas deben constar de máximo 4 páginas; los ensayos bibliográfico en un máximo de 10 páginas.

El comité editorial evaluará la publicación de los textos y decidirá en que número se publicarán.

